

האוניברסיטה הפתוחה  
המחלקה לספרות, ללשון ולאמנויות  
התוכנית לתואר שני בלימודי תרבות

**עבודת גמר לקראת תואר מוסמך**

ניתוח אידיאולוגי  
של דימויים טלוויזיוניים של עושר

מאת: שרון רוטשילד-כהן  
מנחה: ד"ר ערן פישר

נובמבר 2014

### תודות

תודתי מסורה בראש ובראשונה לד"ר ערן פישר שהינחה את כתיבת התזה עם הרבה תובנות מדוייקות, הפניות רלוונטיות ואורך-רוח. תודתי הרבה לאנשי לנדא-קורפוריישן שתמכו בכתיבת התזה הן כספית והן בהבעת אמון: גלעד צרי, ניר זרמי, רותי רן, וכמובן בני לנדא. תודות לד"ר תמי עמיאל-האוזר על ההנחייה בכתיבת הצעה לתזה, לגליה שרתיאל-קציר על ההגהה הלשונית והתמיכה החברית, ולניר כהן ונעם כהן שהקשיבו בסבלנות להקראת גרסאות הכתיבה הרבות ושאלו שאלות המחייבות חשיבה מחדש. תודה אחרונה לבעלי היקר אודי כהן על 20 שנות אמונה שלמה ביכולותי.

שרון רוטשילד-כהן, נובמבר 2014

## תוכן העניינים

|     |                                          |
|-----|------------------------------------------|
| iv  | תקציר                                    |
| 1   | מבוא                                     |
| 1   | נושא המחקר: שינוי אידיאולוגי             |
| 2   | מקרי הבוחן                               |
| 4   | מתודולוגיה ומבנה העבודה                  |
| 5   | שדה המחקר: אידיאולוגיה בתרבות            |
| 11  | רקע חברתי וכלכלי                         |
| 11  | קפיטליזמים                               |
| 12  | רקע חברתי בישראל                         |
| 16  | כלים לניתוח אידיאולוגי                   |
| 20  | כלי ראשון - הסימפטום                     |
| 24  | כלי שני - הפנטזיה                        |
| 29  | כלי שלישי - השפה                         |
| 34  | ניתוח וממצאים                            |
| 34  | הסימפטום של 'מסודרים'                    |
| 34  | הסידרה                                   |
| 36  | הסימפטום                                 |
| 39  | ההסטוריה של 'אחריות תאגידית' בישראל      |
| 43  | רמזים לשינוי                             |
| 46  | הפנטזיה של 'הבורגנים'                    |
| 46  | הסידרה                                   |
| 52  | הפנטזיה                                  |
| 61  | ההסטוריה של הרגלי הצריכה בישראל          |
| 68  | רמזים לשינוי                             |
| 70  | השיח של 'שירות חדרים' ו'שלושים שקל לשעה' |
| 70  | הסדרות                                   |
| 85  | השפה                                     |
| 91  | ההסטוריה של הקואופרטיבים בישראל          |
| 94  | רמזים לשינוי                             |
| 98  | מסקנות וסיכום                            |
| 104 | מקורות וספרות                            |
| 114 | נספחים                                   |

## ניתוח אידיאולוגי של דימויים טלוויזיוניים של עושר

שרון רוטשילד כהן

### תקציר

ב-2008 התחולל משבר כלכלי עולמי כתוצאה מחוליי המודל הנאו-ליברלי ובקיץ 2011 יצאו מאות אלפי ישראלים המזוהים כמעמד הביניים אל הרחובות על מנת לדרוש 'צדק חברתי' שעיקריו הפחתת יוקר המחיה, חיזוק רשת הביטחון הסוציאלי ופיקוח יתר על הכלכלה הפיננסית ובעלי ההון. מאז שכחה המחאה 'הפיזית' אך המאבק האידיאולוגי על התודעה נותר כשהיה עוד לפנייה - שדה-קרב שבו פועל הקפיטליזם הנאו-ליברלי לשמירת הלגיטימציה של המנגנון הקיים אל מול כוחות עולים הקוראים לשינוי.

עבודה זו בודקת את השינויים במציאות בשנים האחרונות – לערך מאז המשבר הכלכלי של 2008 ועד ימינו - ושואלת מספר שאלות העוסקות בשינוי של מנגנון אידיאולוגי שליט: האם נוכל למצוא בתרבות הפופולרית של התקופה פוטנציאל ביקורתי שדחף לשינוי חברתי רחב היקף? באיזה אופן פועל המנגנון האידיאולוגי השליט בתרבות בכדי לשמר את הלגיטימיות וההגמוניה שלה אל מול קולות ביקורתיים? ולסיום מהם יחסי תוצרי-התרבות והמציאות הכלכלית-פיסית בהקשר של ביקורת על אידיאולוגיה שלטת.

הגמישות של המערכת הקפיטליסטית הוכחה מאליה בואריציות ההסטוריות הרבות שלבשה במהלך השנים מאז שהתפתחה בזמן המהפכה התעשייתית החל מהמאה ה-18 באנגליה ועד ימינו. כיוון שכך, יש יסוד להשערה כי הלחץ הציבורי שמפעילה מחאה חברתית על המערכת השלטת יניע טרנספורמציות במערכת הקפיטליסטית ויביא לשינויים מוחשיים במציאות החיים; אך כיצד נוכל להצביע באופן חד-משמעי על ביטויים אידיאולוגיים בפרקטיקות יומיומיות של המציאות ולבחון שינוי המתחולל בהם?

גוף המחקר שנסקר בעבודה זו, מחקרי ההתקבלות ומחקרי ייצוגים בארץ וגם בחו"ל, מבסס ומגדיר את נקודת המוצא של המחקר: א) שנוכל לזהות ערכים אידיאולוגיים בסדרות טלוויזיה, כיוון שהאידיאולוגיה כבר משוקעת בתרבות ו-ב) שהערכים שהתקשורת מציגה תומכים בשיטה הלגיטימית והשלטת בתקופת הייצור. המחקר שלי מתחיל בתוכניות טלוויזיה פופולריות, כי שם משוקעת כבר האידיאולוגיה של התקופה. אם בדעתנו למצוא אידיאולוגיה מגולמת במעשה או בחפץ, זה המקום לחפש.

מקרי הבוחן הם ארבע סדרות דרמה ישראליות העוסקות באופן מוצהר (ובשמן) במעמד חברתי-כלכלי. לצורך אחדות הז'אנר והתקופה מחד, אך מתוך רצון לסקור מגוון של נקודות מבט מעמדיות מאידך, נבחרו הסדרות הבאות: הסדרה *מסודרים* ששודרה בשנים 2007 עד 2009 עוסקת במתעשרים חדשים במאיון העליון. הסדרה *הבורגנים* ששודרה בשנים 2000 עד 2004 עוסקת במעמד הביניים הישראלי הגבוה מהעשירונים השביעי עד התשיעי. הסדרות *שירות חדרים* ו-*30 שקל לשעה* עוסקות שתיהן בניציגי העשירונים (העובדים) הנמוכים ביותר - עובדי נקיון ושמירה - אך מתוך פער של שלוש שנים ומחאה חברתית אחת: הראשונה מ-2009 והשניה מ-2012.

הוגים רבים ושונים, עיקרם מהזרם הנאו-מרקסיסטי, עסקו באופן פעולת האידיאולוגיה תוך התמקדות בשני פרמטרים עיקריים: הראשון הוא יחסיה של האידיאולוגיה עם המציאות והשני הוא אופן פעולתה של האידיאולוגיה על הסובייקט. הוגים אלו פירטו את הדרכים בהן האידיאולוגיה משמרת את ההגמוניות שלה, מחזקת את המאמינים ומשעתקת את הערכים המשרתים אותה, ולחלופין כיצד אידיאולוגיות מתחרות עולות. בעבודה זו נבצע ניתוח אידיאולוגי בתוצרי תרבות, כמיטב המסורת של לימודי התרבות, ונשתמש בכלי ניתוח ספציפיים שהעלו הוגים מסויימים.

שלושת הכלים לניתוח אידיאולוגי המשמשים בעבודה זו הינם 'סכיני ניתוח' ממשיים שיאפשרו לחרוץ בסדרות הטלוויזיוניות (שקבענו שהאידיאולוגיה כבר משוקעת בהן) סדק ולחשוף את האופן בו פועל המנגנון האידיאולוגי הנחבא מתחת לפני השטח של המעשים והשפה היומיומיים. שלושת הכלים הקונקרטיים יובילו אותנו לזהוי של רקע אידיאולוגי נסתר לפעולות במציאות ואל תופעה מציאותית מדידה ששינוי בה יעיד על כך שהאידיאולוגיה השתנתה או נמצאת בתהליך של שינוי.

הכלי הראשון הינו הסימפטום החברתי – המוגדר בעבודה זו על פי מרקס וז'יזק, ועל רקע עבודתם של וובר וג'יימסון. הסימפטום הינו אלמנט חברתי-התנהגותי הפועל בהתאם ללוגיקה של המערכת אך סותר את עקרונותיה, ומסתיר מאחוריו מנגנון אידיאולוגי שבעזרתו מבוצעת המרה אתית של ה'רע' ל'טוב'. כלי זה משמש אותנו לניתוח הסידרה 'מסודרים' והסימפטום שהוא מעלה הינו 'האחריות התאגידית' כמנגנון של החלת רגולציה פנימית גמישה על ידי התאגידים המסחריים לצורך מניעת רגולציה חיצונית לא נוחה. זיהוי של שינוי ביחס 'לאחריות תאגידית' ולרגולציה חיצונית מעידים על שינוי תודעתי לגבי מניעיהם של בעלי ההון והתאגידים.

הכלי השני המשמש אותנו הינו הפנטזיה – דרך מושאי התשוקה וההתענגות של הגיבורים בסידרה 'הבורגנים' ודרך יחסם לעושר כמשאת-נפש, נזהה יחסים הסטוריים שונים בין התענגות ואידיאולוגיה. ננסח איזו פנטזיה הבנתה האידיאולוגיה הפוסט-מודרנית של חברת הצריכה, ונדגים כיצד מאפשרת האידיאולוגיה להחצין באופן לגיטימי תשוקות אפלות. כלי הפנטזיה מנוסח בפרוט על ידי ז'יזק בכתביו השונים, ומבוסס גם על תפיסתו של אלתוסר את האידיאולוגיה. 'אלמנט המציאות' האידיאולוגי שעולה מניתוח זה הינו תפיסת הצריכה והחיסכון שעברה שינוי רדיקלי עם עליית הנאו-ליברליזם.

הכלי השלישי הינו השפה האידיאולוגית – המבוסס על הוגי שיטות 'ניתוח שיח' מוולושינוב, דרך בארת' והברמס, ועד חוקרים בני ימינו. נחפש 'מיתוסים' בסגנון בארת', מסמני-על ומסמנים ריקים, שיח שמסתיר מציאות, מנכס משמעות ומייצר סובייקטים. בניתוח שיח של הסדרות '30 שקל לשעה' לעומת 'שירות חדרים', עולה תהליך השיום (naming), היכולת לקרוא בשם למנגנונים דכאניים העומדים מול הפרט, כחלק מהדרך אל השגת כוח למולם. הסדרה מפנה אותנו להתבוננות בביטויי המציאות של המושגים 'יחד' ו'לבד', ואל התגלמות השינוי התודעתי לגביהם בעליית הקואופרטיבים בשנים האחרונות.

שלב הניתוח והממצאים מחולק לשלושה פרקים שהמבנה שלהם זהה ומכיל בכל פעם ארבעה שלבים. כל אחד מהם מכיל את התהליך הבא: בתוך תוצר תרבות פופולרי, המכיל בהגדרה את האידיאולוגיה השלטת

או תפיסות מתחרות ועולות זיהינו 'פיסת מציאות' שמתקיימת על רקע אידאולוגי. ההצבעה עליה נעשתה בעזרת כלי אידאולוגי של הניתוח שאיפשר לנו למצוא בסדרה משהו שלא ראינו קודם לכן. את פיסות המציאות שזוהו בחנו דרך ההתנהגות וההסטוריה הממשית שלהם, כי שינוי שלהן במציאות מעיד על שינוי תודעתי. שינוי ערכי. שינוי אידאולוגי.

במהלך ניתוח הממצאים זיהינו בסידרה 'הבורגנים', בעזרת כלי 'הפנטזיה', כי הרגלי צריכה וחיסכון הם תוצר של הבנייה אידאולוגית, והדגמנו שינוי במציאות: אנשים קונים פחות, מוכנים לשלם פחות וחוסכים יותר בשנים האחרונות. בסידרות '30 שקל לשעה' ו'שירות חדרים' זיהינו בעזרת כלי 'השפה האידאולוגית' כי משמעות המושגים 'לבד' ו'ביחד' היא אידאולוגית, היינו, שהם מסמנים מנוכסים. הדגמנו את השינוי בתפיסתם במציאות: יותר אנשים מבינים את חשיבות ההתאגדות ככלי הגנה כלכלי. בסידרה 'מסודרים' זיהינו בעזרת כלי 'הסימפטום' שבבסיס מוסד 'האחריות התאגידית' שוכנים אינטרסים של בעלי ההון והדגמנו את השינוי שחל במציאות: מאז 2011 יש יותר חקיקה המונעת מתאגידים להרוויח על חשבון הציבור הרחב ולפגוע בו ויותר רגישות ציבורית לגילויים של ניצול של חלשים בידי תאגידים חזקים.

המסקנות של העבודה כוללות תשובות לשלושת השאלות שנשאלו במבוא: ראשית, כי הפער שבין היציבות לכאורה של השיטה השלטת ובין ריבוי הקולות, הספקות, הלבטים, והחתרנות המתגלים בתרבות שסובבת את אותה השיטה, מקיימת ומשקפת אותה, מעיד על ביקורת עקשנית ובעלת פוטנציאל לשינוי חברתי. המסקנה השנייה נובעת מניתוח הסדרות בעזרת כלי הניתוח האידאולוגיים ועיקרה כי מנגנוני הפעולה האידאולוגיים בתרבות מגוונים אך בעלי בסיס משותף של הטעייה, היפוך וחילוף – הצגת הרע כטוב והאגואיסטי כאתי. המסקנה השלישית נוגעת ביחסי האידאולוגיה והמציאות מנקודת המבט של הסתגלות בעקבות ביקורת: מחד, צפייה לשינוי מערכתי היא טבעית לנוכח הטבע הגמיש והסתגלני של המערכת הקפיטליסטית, מאידך, ביקורת זו הינה גם אבן יסוד בשימור המערכת הקפיטלית, שכן זו משתמשת בביקורת כלפיה ככלי לשמירה על הלגיטימיות שלה, תוך השתנות מינימלית בהתאם לנקודות הביקורת ושמירה מקסימלית על האינטרסים של כלכלת ההון. העבודה נחתמת בהשערה כי נמשיך לחזות בשינויי מציאות ופרקטיקות כלכליות גוברים בשנים הקרובות, עד להתבססותו של מודל חברתי מוסכם חדש – שאף הוא יהא 'סוג של קפיטליזם'.

עבודה זו עוסקת **בתהליכי שינוי אידאולוגי המתחולל בחברה**. תחילת העניין במחקר שכזה הייתה התהייה אודות השפעותיה של המחאה החברתית של 2011. יצאתי לדרך עם תחושה אינטואיטיבית, כמו זו שהייתה ודאי לרבים אחרים, שהמחאה מעידה על כך שאנו חיים בתקופה של שינוי חברתי. אך מאידך, הויכוח סביב השאלות 'מה השתנה?' ו'האם יש אפשרות לשינוי בכלל?' המשיך לעלות כל העת בשיחות עם חברים, משפחה וקולגות בעבודה. הנסיון לנתח תהליכי שינוי אידאולוגיים בחברה הוביל לכתיבת מחקר זה.

החיפוש אחר 'שינוי אידאולוגי' אינו פשוט, כי שינוי שכזה הוא עניין נסתר מן העין שקשה לשים את האצבע על טיבו ועל רגע התרחשותו; הוא אינו קורה באחת גם אם סימניו צפים על פני השטח ברגע ספציפי, כפי שקרה במוצאי שבת אחת ביולי 2011. אך גם אירוע המחאה החברתית שאליו נרמז כאן אינו בהכרח **ה-רגע של ה-שינוי**. המחאה החברתית, לא פחות משהייתה טריגר לשינוי תודעתי עבור רבים, הייתה בעצמה גם תוצר של שינויים תודעתיים שצמחו בודאי במהלך השנים והחודשים שקדמו לה, וגם לאלו קדמו בודאי שינויים איטיים וכמעט בלתי מוחשיים במציאות הכלכלית וביחסי כוח, בנורמות ובאינטרסים.

עבודה זו בודקת את השינויים במציאות בשנים האחרונות – לערך מאז המשבר הכלכלי של 2008 – ועד ימינו, ושואלת מספר שאלות. **האם נוכל למצוא בתרבות הפופולרית של התקופה פוטנציאל ביקורתי הדוחף לשינוי חברתי ממשי? באיזה אופן פועל המנגנון האידאולוגי השליט בתרבות בכדי לשמר את הלגיטימיות וההגמוניה שלה? ולסיום מהם יחסי תוצרי התרבות והמציאות הכלכלית והפיסית בכל הקשור לביקורת על אידאולוגיה שלטת.**

העבודה מציגה כלים קונקרטיים שניסחו הוגים שונים, ובעיקר סלבו ז'יז'ק, לצורך ניתוח אידאולוגי של תוצרי תרבות ושיח, ואת הכלים הללו מחילה על תוצרי תרבות ספציפיים מאוד – סדרות דרמה ישראליות שעניינן מצבם המעמדי והכלכלי של ישראלים בשנים המדוברות. שינוי אידאולוגי משמעותי יופיע הן בתוצרי התרבות של התקופה, והן בפרקטיקות המציאות שלה.

כל ניתוח שכזה מעלה 'פיסת מציאות' מגודרת המזוהה לפתע, תודות לכלים לניתוח אידאולוגי, כתופעה אידאולוגית. לא ניתן הרי לבחון את 'המציאות' בכללותה האין-סופית, אך הסדרות והכלים מאפשרים לנו לזהות תחומים מגודרים וברורים ולבחון שינוי בהם.

נושא המחקר: שינוי אידאולוגי

**אידאולוגיה שלטת מאותגרת תדירות על ידי רעיונות מתחרים ונאלצת כל העת להצדיק את דרכה ולהתאים את עצמה למציאות חברתית וללחצים חברתיים.** עם הופעת המודרנה והעלמות המונוליתיות התיאור-פוליטית של ימי הביניים, הופיעה מסגרת של שיח פוליטי שלא יכלה עוד להישען על טיעונים טרנסצנדנטיים, אורתודוקסיים ולא-פוליטיים (Skinner, 1978). על מנת להצדיק עמדה פוליטית היה צורך מעתה בהצדקה על בסיס טיבם של האופי והחיים האנושיים, מהות ההסדרים החברתיים והכלכליים, הלוגיקה של ההיסטוריה האנושית והחזון של העתיד האנושי. האדם המודרני

אינו יכול עוד להסתפק בטענה 'זה חייב להיעשות בדרך זו מפני שזוהי הדרך בה זה נעשה תמיד' או בטענה שיש מתכון אלוהי יחיד לארגון חברתי – ומכאן ההשקעה הרבה של אידיאולוגיות בהצדקת עצמן ובפרימת הטיעונים של האידיאולוגיות המתחרות (זיסר, 1999, עמ' 18-19).

אך בצד ההצדקה המתמדת מתאפיינת השיטה הקפיטליסטית, ככל שיטה חברתית חפצת חיים, בהתאמת עצמה ללחצים חברתיים. אף על פי שאידיאולוגיות מצליחות נוהגות להציג את ההשקפות הכלולות בהן כטבעיות וברורות מאליהן ולזהותן עם ה'שכל הישר' הנהוג בחברה כך שאיש לא יעלה על דעתו שאפשר גם אחרת, הרי שאופיה של האידיאולוגיה הוא סוציולוגי, והיא כוללת רעיונות המותאמים במישרין לחיי המעש החברתיים (איגלטון, עמ' 58), ומכאן **שיש בה מקום לשינוי ולהתאמות בהתאם לביקורת ולשינוי בתנאים החברתיים בכדי לשמר את הלגיטימיות החיונית לה.**

אידיאולוגיה שלטת, קבע יון אלסטר, יכולה אמנם לעצב את המאויים והתשוקות של האנשים הנתונים להשפעתה, אולם עליה גם להביא בחשבון את המאויים והתשוקות שיש להם כבר, עליה לענות על תקוות ממשיות וצרכים ממשיים, לנסח את התקוות והצרכים הללו בניב אידיאולוגי מסוים, ולהשיבם לבעליהם באופן כזה שיאיר אותה – את האידיאולוגיה עצמה – באור חיובי (Elster, 1982). **כל אידיאולוגיה שליטה צריכה לשאת ולתת ללא הרף עם הכפופים למרותה;** כל אידיאולוגיה שלטת מצליחה מוכרחה להתחשב ברצונות, בצרכים ובמאויים הקיימים במציאות, גם אלו שלא היא יצרה או עודדה (איגלטון, עמ' 53).

את הגמישות של המערכת הקפיטליסטית ניתן לזהות בואריציות ההסטוריות הרבות שלבשה במהלך השנים מאז שהתפתחה בזמן המהפכה התעשייתית החל מהמאה ה-18 באנגליה, דרך התפשטותה לאירופה ולשאר מדינות העולם ועד ימינו (ברודל, 2005, עמ' 106-105). כיוון שכך, יש יסוד להשערה כי ביקורת משמעותית בתרבות ובחברה תניע טרנספורמציות במערכת הקפיטליסטית ולשינויים מוחשיים במציאות החיים. עבודה זו אינה שואלת אם הגיע קיצו של הקפיטליזם, אלא אילו טרנספורמציות נוכל לזהות במנגנון הכלכלי-חברתי המעידים על 'סתגלות' אידיאולוגית של הקפיטליזם ועל שינויים בו.

**הערך של עבודה זו בזיהוי נקודות שינוי קונקרטיות במציאות ובהצבעה על המנגנון האידיאולוגי שמאחורי השינויים** או בסגנון מטפורי יותר: זיהוי הבקיעים בקרקע החברתית-כלכלית היומיומית המעידים על התחוללות תנועת יבשות תודעתית. בתקשורת וברחוב הישראליים מתנהל מאז 2011 ויכוח אודות תוצאות המחאה החברתית. אני תקווה שעבודה זו תציע כלים לתשובה מבוססת יותר לשאלת מהות השינוי שיהיה או לא יהיה.

## מקרי הבוחן

מקרי הבוחן הם ארבע סדרות דרמה ישראליות העוסקות באופן מוצהר (ובשמן) במעמד חברתי-כלכלי. לצורך אחדות הז'אנר והתקופה מחד, אך מתוך רצון לסקור מגוון של נקודות מבט מעמדיות מאידך, נבחרו הסדרות הבאות: הסדרה **מסודרים** ששודרה בשנים 2007 עד 2009 עוסקת במתעשרים חדשים במאיון העליון. הסדרה **הבורגנים** ששודרה בשנים 2000 עד 2004 עוסקת



במעמד הביניים הישראלי הגבוה מהעשירונים השביעי עד התשיעי. הסדרות **שירות חדרים** ו-30 **שקל לשעה** עוסקות שתיהן בנציגי העשירונים (העובדים) הנמוכים ביותר, עובדי נקיון ושמירה. 'שירות חדרים' היא משנת 2009 ככל הסדרות האחרות, אך '30 שקל לשעה' היא משנת 2012 ובכך חריגה בהיותה שייכת לתקופת פוסט-המחאה. הסיבה לשימוש בה היא נקודת המבט ההסטורית-השוואתית המדויקת שהיא מציעה שכן גיבורותיה והסיטואציה שהיא מתארת דומה עד מאוד ל'שירות חדרים', אך השיח בסדרות שונה מאוד, ומעיד על פער שנוצר בשלוש שנים ומחאה חברתית אחת.

עקב קוצר היריעה נכללו בעבודה רק ארבע הסדרות הנזכרות, אך אין אלו הסדרות הישראליות היחידות העוסקות במעמד כלכלי בתכניהן ובשמן: **מעושרות** – סידרת דוקו-ריאליטי של הבמאית אורנה בן-דור המשודרת מאז תום המחאה החברתית ועד היום, עוסקת באלפיון העליון ובמתעשרים חדשים. הסידרה מציגה את הגיבורים באופן שמגחיך אותם ומציג אותם כסוטים חברתיים יותר ויותר עם כל עונה חולפת אך גם מקדם רעיונות של שיוויון הזדמנויות ואחדות בין-מעמדית; **עממיות** – סדרה קומית של מאור ציון משנת 2014, המלווה נשים צעירות מהפריפריה מנסות להשיג מעמד חברתי וכלכלי גבוה יותר דרך נישואים ושינוי התנהגותי (סידרה שהיא במידה רבה הפריקוול של 'מעושרות', וגם כאן היחס הוא לעגני); **שביתה** – סידרה משנת 2012 העוסקת במעמד הפועלים בפריפריה, במאבק במעסיק לא הוגן ובצמיחת תודעה לגבי יחסי העבודה, וגם **עספור** – משנת 2010, העוסקת במאבק בעלות על קרקע יקרה בין טיפוסי שוליים חברתיים ועניים לבין נציגי ההגמוניה המבוססת. לפחות במונחים יחסיים – ניכר שהנושא המעמדי והדיון התרבותי בו מושכים את הקהל הישראלי ומהיום בסיס להיקף רחב של יצירה.

הסדרות נבחרו כיוון שהן עוסקות במהות ה'עושר' ומעלות דימויים המייצגים עמדות ערכיות לגביו. יכולנו לכאורה לבחור סדרות המתמקדות בנושא חברתי אחר: יחסי עבודה, אפליה מגדרית, לאומנות וכיוצא בזה; דווקא ייצוג ה'עושר' נבחר כמוקד הדיון כיוון שבניגוד לאפליה, אבטלה, או כל מפגע חברתי אחר, **היחס אל ה'עושר' כרוך בקונפליקט**. עושר הוא בו-זמנית גם משאת נפש פנימית, וגם דבר שמעורר עוינות, קנאה וצרות עין נסתרות; מצב שכפי שהוא נדיר במציאות, כך הוא נפוץ בחלומות בהקיץ. 'עושר' גם מכיל בתוכו כפילות חברתית ומוסרית – הבטחה ויתרון לכלל החברה אך גם גורם חברתי מפריד. הקשר הבעייתי המובנה בין עושר לעמדה חברתית-מוסרית נדון כבר לפני אלפי שנים, בספר ישעיהו ה'-8: "הו' מגיעי בית בבית, שדה בשדה יקריבו עד אפס מקום, והושבתם לבדכם בקרב הארץ" ובברית החדשה, בבשורה על פי מרקוס, פרק י' פסוק 25: "נָקַל לָגֵמֵל לָעֵבֶר בְּנֶקֶב הַמַּחֲטָּה מִבּוֹא עֲשִׂיר אֶל־מַלְכוּת הָאֱלֹהִים". **יש בסוגיית ה'עושר' נגיעה מורכבת ועמוקה בתפיסות ורגישויות חברתיות ואידאולוגיות שתאפשר לנו לבחון עמדות רבות וסותרות.**

פרטים נוספים על כל סידרה, הכוללים רקע אודות מסגרת הצגתה, תכניה, השחקנים הראשיים, היוצרים ועוד, יופיעו בראשית כל אחד משלושת הפרקים של ניתוח הממצאים. בכל המקרים הניתוח נעשה רק אודות העונה הראשונה של הסידרה. קישורים לצפייה ישירה בסדרות ללא תשלום מופיעים בנספח א'.

לאחר השלמת חלקי **המבוא** ופירוט **ממצאי המחקרים** המהווים נקודת פתיחה לעבודה זו, נפנה לפרק המגדיר **שלושה כלים לניתוח אידאולוגי**. פרק זה מפרט שלוש טכניקות ואת אופן השימוש בהן – **שלושה כלים תיאורתיים שניסחו הוגים שעסקו באידאולוגיה לצורך זיהוי אלמנט אידאולוגי החבוי מאחורי תופעות מציאות**. הכלים הם: הסימפטום, הפנטזיה והשפה. עבור כל אחד מהכלים נפרט את ההוגים שהגדירו אותו, את מהותו ואת האופן הקונקרטי שניתן להשתמש בו – כלומר מהו הדבר שעלינו לחפש בכדי למצוא את ביטויי האידאולוגיה במציאות.

**שלב הניתוח והממצאים** מחולק לשלושה פרקים שהמבנה שלהם זהה ומכיל בכל פעם ארבעה שלבים. בכל אחד מהם נדון בסידרה המייצגת מעמד חברתי וכלכלי מסויים.

**בשלב הראשון** הסידרה מנותחת בכלים סטרוקטורליים, המציבים דמויות, טענות ומצבים במערך הבודק את עמדותיהם זה מול זה, על מנת לזהות את המסרים שלה לגבי ה'עושר' ואת מהותו של הדיון הערכי-אידאולוגי המסתתר בסידרה. הסיבות לבחירת שיטת ניתוח זו בהמשך.

**בשלב השני**, ובעזרת הכלי הניתוחי שהוקצה לסידרה, נזהה תופעה אידאולוגית – בהתאם לנושא שזיהינו בניתוח המבני – שיש לה ביטוי במציאות. זוהי הנקודה הקריטית של חיבור הרקע האידאולוגי, שניתן לתפוס את קצה זנבו בסידרה, עם ארועים ותופעות יומיומיות מחיינו שאחרת לא היינו מזהים בהם אינטרסים אידאולוגיים.

**בשלב השלישי** נסקרים מאפייני תופעת המציאות ביחס לשיטה הכלכלית השלטת, דהיינו בהקבלה היסטורית לתקופה שעד סוף שנות ה-70 של המאה ה-20 במצב הקפיטליזם-החברתי דאז, לעומת התקופה הניאו-ליברלית משנות ה-70 המאוחרות ועד ימינו.

**בשלב הרביעי** אנו מחפשים 'רמזים לשינוי' – היינו, האם השתנו ביטויי המציאות של התופעה בשנים האחרונות? במידה ונמצא שינוי מוחשי בתופעת המציאות, נוכל להצביע על השינוי התודעתי שחולל אותו. אף כי התשובה בשלב הרביעי היא מוגבלת יחסית עקב קוצר הזמן שחלף והעדר נתונים מדויקים.

תהליך מרובע-שלבים זה יתבצע כאמור שלוש פעמים, בכל פעם על גבי סדרת טלוויזיה אחרת, ותוך שימוש בכלי אידאולוגי שונה שיזהה תופעה אחרת במציאות כתוצר של אינטרס אידאולוגי.

בפרק **הסיכום והמסקנות** נרכז את התובנות שעלו מהניתוח. ראשית: אודות הפוליטיקה והביקורתיות הנמצאת בתוצרי תרבות פופולרית לגבי האידאולוגיה השלטת, שנית: אודות מנגנוני הפעולה של הקפיטליזם השליט בתרבות, ושלישית: אודות מנגנוני הפעולה של הקפיטליזם השליט במציאות – בהתאם לנקודות הביקורת שעלו בתרבות, או במילים אחרות – אודות היחס שבין אידאולוגיה ומציאות.

נשוב כעת ונסביר את הסיבה לבחירה בניתוח סטרוקטורלי של הסדרות כנקודת המוצא. נהוג בדרך כלל לנתח מבעים קולנועיים וטלוויזיוניים על פי עקרונות הניתוח הסמיוטי שניסחו אבישר (1995) וג'יאנטי (1996), הכוללים אספקטים של עיצוב סצנות, תפאורה, זוויות הצילום ונקודת המבט,

תאורה, מוזיקת רקע ואחרים המסמנים דמויות כ'חיוביות' או כ'שליליות'. ניתוח שכזה מועיל ביותר כאשר מוקדי הניתוח הם הנראטיב, הרגש שהיצירה מעוררת או המשמעות שלה, כלומר עניינים פנימיים לסיפור הקולנועי. אך אין זה המוקד במקרה שלנו – שכן אנו מחפשים דיון אידיאולוגי, חברתי, כזה הפורץ אל מחוץ לעולם הבדיון הסיפורי.

הסדרות הללו, שהן בידוריות במהותן, משמשות במחקר זה באופן שונה מאשר במחקר ספרותי / קולנועי רגיל: הן הופכות מצע למחקר אידיאולוגי הבוחן את האופן בו הן משקפות הסדרים חברתיים. הסיפור שהן מספרות מישני עבורנו באופן זה, והגיבורים אינם נתפסים כדמויות ספציפיות אלא כפרוטוטיפים חברתיים המייצגים עמדות חברתיות – ממש כמו במיתוס עתיק.

עיקר ענייננו בעבודה זו הוא הדיון האידיאולוגי ובחינת הערכים המתגלמים בסדרות (כגון ערכי משפחה, ערכי עבודה, אהבת הארץ, ערכי שיוויון בין בני-אדם) והדרך המתאימה ביותר לניתוח סוגיות חברתיות ומאבקים ערכיים היא הניתוח הסטרוקטורלי, זה ששימש בעבר לניתוח מיתוסים וסיפורי עם – שאף הם בעצמם דיון ערכי וחברתי על פי גישתו של קלוד לוי-שטראוס. המיתוס עבור לוי-שטראוס הוא הדגמה של אופן החשיבה האנושית, ותפקידו הוא בראש ובראשונה חברתי, כזה המיועד לפתור קונפליקטים חברתיים (Levi-Strauss Claude, 2000 [1955]). לוי-שטראוס מנתח מיתוסים באופן החורג מההצמדות לרצף הסיפורי וקורא אותם גם דרך מימד דיאכרוני המציב ארועים וגיבורים דומים זה מול זה גם אם אינם עוקבים מבחינה נראטיבית. אצל לוי-שטראוס הסיפור, מיתוסים אמריקאיים-ילידים שונים, הופך לסטרוקטורה ממשית שניתן לשרטט, והמשמעות של המיתוס מתפענחת אצלו דרך זיהוי של ניגודים דיאלקטיים סימטריים; כך נעשה גם אנו עבור כל אחת מהסדרות.

מרסל דטיין הצרפתי הדגים את השימוש במודל של לוי-שטראוס לצורך הפקת משמעות חברתית ממבנה הסיפור העתיק של אדוניס: דטיין סידר את הפעולות המופיעות במיתוס, זיהה את הכפילויות והוכיח שהנושא החברתי הנדון בנקודת הסימטריה הוא מוסד הנישואין האנושי (Detienne, 1977). כמו דטיין, אשתמש גם אני בשיטה הסטרוקטורלית של לוי-שטראוס בכדי להפיק את המשמעות החברתית שמביעות הסדרות ואת העמדה הערכית שלהן לגבי 'העושר'.

### שדה המחקר: אידיאולוגיה בתרבות

קפיטליזם, קומוניזם, פאודליזם - כולם מודלים היסטוריים של יחסים-חברתיים. מודלים אלו נסמכים על אידיאולוגיה – מערכת רחבה של ייצור הערכים, המשמעויות והסימנים של מסגרת החיים החברתיים. על מנת שמערכת יחסים חברתית שלטת תשרוד, או בכדי שמערכת אידיאולוגית חדשה תעלה, עליהן לזכות בלגיטימציה רחבה, מהלך שאת עקבותיו נוכל למצוא (גם) בתרבות ובתקשורת.

עבור הקפיטליזם, בהיותו מערכת הפוגעת ברבים אך בו-זמנית לא כזו הנשענת על כוח פיזי המסוגל לכפות את ערכיה (כזה שהיה לקומוניזם הסטאליניסטי למשל), חיוני לייצר הצדקות מתמידות בכדי לתחזק את הלגיטימציה להמשך שלטונו. כל ויכוח בין אורתודוקסיה כלכלית שלטת לבין זרם חברתי-ביקורתי הוא ביטוי למאבק מוסרי, וגם מאבק על לגיטימציה לערכי המוסר. שני הצדדים מבקשים

להוכיח באמצעים שונים, שתפיסת העולם שלהם תואמת באופן מוצלח יותר את המציאות ושהפתרון החברתי שהם מציעים הוא ראוי יותר, אתי יותר, מוסרי יותר וצודק יותר – היינו, טוב יותר לכלל.

המאבק הזה על התודעה מתנהל בתקשורת ובתרבות; דרך אמצעי התקשורת מיוצר שיח המשעתק את שלטון המנגנון הקפיטליסטי או מנגד שיח חתרני המתגגר את השיטה השלטת. זו הסיבה שהמחקר שלנו מתחיל בתוכניות טלוויזיה בידוריות ועממיות – זה המקום בו מתנהל המאבק על לגיטימציה אידאולוגית. **שדה התרבות הוא הזירה הרטורית בה מקודמות אידאולוגיות שליטות או מתחרות** באופן מורכב ולא-חשוף. הדרמות הטלוויזיוניות שמהוות מקרי בוחן בעבודה זה הינן נציגות של תוצרי תרבות פופולריים בכלל, ובהן מוצגים מודלים חברתיים-כלכליים מתחרים מדעת או שלא מדעת.

ואכן, בעקבות גראמשי, אלתוסר והוגים אחרים מאסכולת פרנקפורט והלאה שהדגישו את המניפולציות המורכבות שמפעילה אידאולוגיה שלטת, מאששים מחקרי הייצוג מהעשורים האחרונים את האופנים בהם האידאולוגיה והמערכת החברתית השלטת – הוא הקפיטליזם הניאו-ליברלי – מקודמות בתוצרי תרבות נטולי סדר-יום אידאולוגי לכאורה. גוף המחקר הקיים מצביע על כך שהטלוויזיה משפיעה על עיצוב התפיסות הערכיות-חברתיות של צופיה ויתרה מכך, על כך שהטלוויזיה מציגה מסרים התומכים בתפיסות של מערכת הערכים הקפיטליסטית, מחזקים את השיטה הקיימת ומשרתים בעקיפין את האינטרסים של בעלי ההון והכוח. המסקנה כי 'אידאולוגיה משוקעת כבר בתרבות' היא הנחת יסוד למחקר שלי ולהלן פירוט עיקריה.

המחקרים בנושא החלו עם ההתרחבות וההתפשטות האדירה של כלי התקשורת בכלל והטלוויזיה בפרט בשנות ה-80. אז התמקדו חוקרים בהשפעה שלהם על עיצוב העולם הערכי ועל התפיסות החברתיות של הצופים. 'השערת הטיפוח' (Cultivation Hypothesis) שפותחה על ידי ג'ורג' גרבנר ועמיתיו ושהייתה הבסיס לסדרת מאמרים עוקבים (Gerbner et al. 1980-1986) שבחנו את ההתקבלות וההשפעה של מסרים טלוויזיוניים, **רואה בטלוויזיה סוכן מרכזי של סוציאליזציה של פרטים בתקופתנו וכזו שהדימויים שהיא מעבירה מגדירים את ה'מיינסטרים' הרעיוני (שם, 1986, עמ' 18).**

בעוד מחקרי 'תאוריית הטיפוח' עסקו בבדיקת האפקט של כמות כוללת של צפייה בטלוויזיה ללא הבחנה בין סוגות טלוויזיוניות, מחקרים אחרים התמקדו במתאם המתקיים בין סוגים ספציפיים של תוכניות עם תפיסות מציאות. מובן מאליו שהמחקרים מצאו כי תוכניות חדשותיות השפיעו על תפיסות הצופים לגבי מדיניות חוץ, פוליטיקה פנימית, תפיסות אקולוגיות ואחרות (Baum, 2002; Bobo and Johnson, 2004; Delli and Williams, 1996) אך מה בדבר הערכים והתפיסות החברתיות המעוצבים על ידי תוכניות שאינן חדשותיות ולכן חשודות פחות כמעצבות תודעה?

קרלסון (Carlson, 1993) הראה כי צופים 'כבדים' בתוכניות פשע החזיקו בתפיסות שונות מאחרים לגבי מערכת החוק וכך עשה גם מחקר חדש יותר שבחן השפעה של פרקי הסידרה 'חוק וסדר' על תפיסות לגבי מערכת החוק והמשפט (Mutz and Nir, 2010). החוקרים וולגי ושוורץ (Volgy and Schwartz, 1980) הראו שהצופים המסורים לסדרות רפואיות תפסו את המערכת הרפואית באופן שהושפע מהסדרות, וכך גם המחקר של הולברוק והיל (Holbrook and Hill, 2004) על ההשפעות

הפוליטיות של הסידרה 'ER'. בורקל-רוטפוס ומאייר הראו שצפיה רבה באופרות סבון יצרה תפיסות שגויות לגבי תפוצת מקרי גירושין במציאות (Buerkel-Rothfuss and Mayers, 1981); ומאמרן של פאלן ועמיתותיה בחן את ההבנייה של דמות הנשיא בסדרות 'הבית הלבן', '24 שעות' וג'בירתי הנשיא' ואת השפעתה על התפיסות של הצופים את מוסד הנשיאות ושיטת הממשל האמריקאית (Phalen et. all, 2012). גם מחקרה של אוה אילוז (Illouz, 2003), העוסק בתוכנית האירוח של אופרה וינפרי, בוחן את הייצוגים בתוכנית ומראה שתוכנית האירוח המפורסמת הינה למעשה מיזם שיקומי ומוסרי המטיף לערכים כגון שיפור עצמי, בריאות נפשית, שליטה ברגשות, עבודה קשה והשגיות כמפתח לניצחון על קשיי החיים, ולענייננו - המחקר מציג את הטלוויזיה הבידורית כסוכן רב השפעה. כלל מחקרים אלו חושפים את **ההשפעה שיש לטלוויזיה בידורית על עיצוב ערכים ותפיסות פוליטיות.**

מדוע השפעתם של ז'אנרים לא-חדשתיים משמעותית כל-כך? ספרו של שרום (Shrum, 2004) מאגד מחקרים הבודקים מן הפן הפסיכולוגי את יכולת השיכנוע של נראטיבים טלוויזיוניים הן למטרות פירסומיות מסחריות והן להשפעה על תפיסות חברתיות. על פי שרום, שכנוע דרך נראטיב שונה במהותו משכנוע פרסומי או פולמוסי, כיוון שהעיבוד הפסיכולוגי של השניים שונה; צופי נראטיב נוטים ל'היסחף' עם הסיפור ולהסיר מגננות פסיכולוגיות המוצבות אל מול שכנוע אידאולוגי מוצהר ולכן **השפעתו של שכנוע המוטמן בתוך סרט או תוכנית בידור טלוויזיונית רבה יותר** ומודעת פחות (שם, עמ' 1-2, 9, 147-168).

אך לא רק המחקר האקדמי מייחס לטלוויזיה יכולות השפעה חברתיות. ברוח זו קבע גם נשיא בית-המשפט העליון, אהרון ברק, כי בעלות על מדיה אינה ככל בעלות כלכלית פרטית, אלא דורשת גילויי אחריות חברתית שמעבר לאינטרסים פרטיים:

"... מי ששולט בבמה זו [אמצעי תקשורת] חב אמונים לציבור. הוא שולט, במובן מסוים, בנכס ציבורי... חובת האמונים באה כדי להגן על הבמה לא רק מהשלטון - הגנה שהפרדיגמה הקלאסית של מסורת חופש הביטוי בישראל עוסקת בה - אלא מבעלי העיתון עצמו. היא לא נועדה להטיל צנזורה חיצונית. היא נועדה למנוע צנזורה פנימית בלתי ראויה. היא נועדה למנוע השתלטות מעטים על הבמה הציבורית. היא נועדה להטיל מגבלות על כוח - הפעם כוח פרטי ולא כוח שלטוני" (ברק, 1996, עמ' 224)

כיוון שביססנו עד כאן את הטענה שהטלוויזיה מעצבת ערכים, עלינו לשאול עתה מהם הערכים החברתיים-כלכליים הללו? קיימים מחקרים העוסקים ספציפית בייצוגים טלוויזיוניים לא-חדשתיים של עושר, מעמדות כלכליים והמערכת הקפיטליסטית, ובהשפעתם על תפיסת המציאות של הצופים ועל ערכיהם. מחקר התקבלות שערך קרלסון (Carlson, 1993) בקרב למעלה מ-300 נשאלים מקריים בוחן את התרומה של צפייה בטלוויזיה לעיצוב תפיסות לא-ראליות של השפע בארה"ב ולטיפול תמיכה בערכי הקפיטליזם אצל הצופים. קרלסון בחן את ההשפעה של כמות צפייה כללית בטלוויזיה והן השפעת צפייה בסוגות ספציפיות, אל מול הסכמה עם ביטויים כגון "עניים הם כאלו כיוון שאינם מתאמצים מספיק" או "שכרו של אדם צריך להיות תלוי בחשיבות התפקיד". מהמחקר עולה שצופים 'כבדים' בטלוויזיה נטו יותר לתמוך בערכים קפיטליסטיים ולהפריז בהערכת כמות השפע

(העושר) שזמין בארה"ב. את השונות הזו הוא מגדיר כתוצר של טלוויזיה המחנכת לערכים מתוך רצון לשמרם, ובאופן ספציפי, על פי קרלסון, "המציאות שמציגה הטלוויזיה... נותנת לגיטימציה לשיטה פוליטית וכלכלית קפיטליסטית; האמונה הרווחת אודות 'החלום האמריקאי' היא המנוע שמקיים את המערכת" (שם, עמ' 245).

קרלסון אינו היחיד שקבע כי הטלוויזיה מקדמת את המערכת הקפיטליסטית ואת האינטרסים שלה. מספר מחקרי התקבלות הצביעו על קורלציה בין צפייה בטלוויזיה ובין מטריאליזם וצריכה עודפת: וורד ווקמן מצאו מתאם בין צפייה של נערים בגיל ההתבגרות בטלוויזיה ובין אמונה כי "רכוש וכסף חשובים לאושר האישי ולהתקדמות חברתית" (Ward and Wackman, 1971, עמ' 423) ומחקר שנערך בשוודיה הראה מתאם בין כמות צפייה בתוכניות בידור לערכים מטריאליסטים (Reimer and Rosengren, 1990). בתקופה מאוחרת יותר חקרו גם שרום ועמיתיו (Shrum et. Al, 2005) את ההשפעה של צפייה מרובה בטלוויזיה על ערכים מטריאליסטים וחזקו את הממצאים הקודמים: **הטלוויזיה מקדמת אינטרסים וערכים קפיטליסטים של צריכה, מטריאליזם ואינדיבידואליזם.**

המחקר שלהלן אינו עוסק בהתקבלות אלא בניתוח התוצר התרבותי עצמו - ואכן לא רק מן הצד של ההתקבלות נחקרו מסרים טלוויזיוניים הקשורים במערכת הכלכלית. מחקר הייצוגים של מעמדות חברתיים בשידורי טלוויזיה לא-חדשותיים נבדק במחקרם של גרבנר ועמיתיו מ-1982 והעלה כי שבע מכל עשר דמויות טלוויזיוניות הן 'מעמד ביניים', ושבעוד שבמציאות 67% מהעובדים בארה"ב עוסקים במקצועות 'צווארון כחול' או שרותים רק 10% מהדמויות הטלוויזיוניות הן כאלו (שם, עמ' 105).

מחקר אחר מאותה שנה (Glennon and Butch, 1982) מראה שאבות למשפחות ממעמד הפועלים מוצגים בטלוויזיה של שנות ה-80 כטיפשים ולא מתוחכמים (וניתן להיזכר בסדרות שהוצגו בארץ כ"רוזאן", "מלך השכונה", "מי הבוס" ואחרים) לעומת אבות בסדרות המציגות את מעמד הביניים שהם חמים ותומכים; המסר העולה מכך הינו המסר הליברלי הידוע כי מצב הכלכלי-מעמדי הינו אחריותו של הפרט וקשור בכישוריו בלבד - מסר שהינו עקרון קפיטליסטי. בתקופה קרובה יותר לזמננו, מראים מחקריהם של ג'ונס (Jones, 2011) ולויקר (Lockyer, 2010) את האופנים בהם מוצגים בני מעמד-הפועלים כיומרניים, מגוחכים, נצלניים וטיפשים בסיטקומים אנגליים, **ושהשיח הטלוויזיוני הזה מעצב תפיסות חברתיות והחלטות ממשלתיות במציאות לגבי מעמדות חברתיות וקבוצות שוליים.**

במקביל מקודמים ערכים הגמוניים וקפיטליסטים בתוכניות בידור מגוונות. סלנואו מצא שבתוכניות אירוח הופיעו בתדירות רבה מסרים כגון 'כבוד לבעלות על רכוש' וחשיבות 'תחושה של כבוד בעבודתי וכבוד להשגים של אחרים'; ובתוכניות תחרותיות עלו המסרים 'יש גמול לעבודה קשה' ו'חדשנות מובילה לפיתרון'. סלנואו הסיק ש"הלקח והערכים שהטלוויזיה מנחילה לנו תואמים למסרים של הכנסיות, בתי הספר והמוסדות המסחריים" (Selnow, 1990, p.72), כלומר שהטלוויזיה מבצעת ביסוס של ערכי המערכות ההגמוניות במטרה לשעתק את בסיס כוחן. החוקר מארק אנדרייביץ' הראה כי האופי של תוכניות הריאליטי הבנויות סביב מעקב וחשיפה אישית טוטלית ('האח הגדול' למשל) מחברות את הצופים לקראת תפקידים כצרכנים בשוק הקפיטליסטי בגילגולו הנוכחי,

כלכלת הרשת מבוססת המעקב, דרך הטמעת רגש חיובי לכפיפות ל"מעקב" מתמיד (Andrejevic, 2002).

לא רק בחו"ל, גם בישראל נבחנו ייצוגים טלוויזיוניים – חדשותיים בעיקר – ונמצא שהם מבנים תפיסות וערכים הגמוניים. מחקרו של יוסי דהאן (דהאן ואחרים, 2013) משווה את הסיקור הטלוויזיוני של שלוש שבתות: של הסגל האקדמאי ב-2001, של עובדי הנמלים ב-2004 ושל עובדי הקבלן בשדה התעופה ב-2006, וכיצד פועלים מנגנוני ההבנייה והמסגור התקשורתיים בכל אחת מהן. מהמחקר עולה כי התקשורת מייצרת ייצוגים מעמדיים ואתניים מובחנים בהתייחסותם לכל אחת משלוש קבוצות השובתים. בעוד הסגל הבכיר באוניברסיטאות סוקר באופן חיובי, הרי שפועלי הנמל ועובדי הקבלן הוצגו באופן שלילי. סיפרו של אלי אברהם (אברהם, 2000) מצביע על דימויים מוטים בטלוויזיה חדשותית בייצוג עיירות הפיתוח בתקשורת הישראלית. על-פי אברהם, מתברר כי התקשורת בוחרת לדווח על הנושא תוך שמירה על תבנית קבועה ויוצרת התייחסות קטגורית. בשני מחקרים אלו, למרות שמדובר בתוכניות חדשותיות, נמצא כי הם מבצעות פעולה של ייצוג שגוי של נושאים מעמדיים, ומבנים תפיסות חברתיות באופן מוטע לטובת תפיסות הגמוניות. הטיות כאלו זוהו גם בתוכניות שאינן חדשותיות – כך למשל בוחנת איילת כהן ייצוגים של 'אחרות' בתוכניות ישראליות המתיימרות לייצג תפיסה רב-תרבותית ובפרט את ייצוגי האסיר המזרחי בסידרה 'זינזאנה' (כהן, 2001); גם כהן מזהה שעתוק של דעות קדומות המשרתות תפיסות הגמוניות.

גוף המחקר שנסקר כאן, מחקרי ההתקבלות ומחקרי ייצוגים, בארץ וגם בחו"ל, מבסס ומגדיר שתי הנחות יסוד של המחקר שלי: א) שנוכל לזהות ערכים אידאולוגיים בסדרות טלוויזיה, כיוון שהאידאולוגיה כבר משוקעת בתרבות ו-ב) שהערכים שהתקשורת מציגה תומכים בשיטה הלגיטימית והשלטת בתקופת הייצור. **המחקר שלי מתחיל בתוכניות טלוויזיה פופולריות, כי שם משוקעת כבר האידאולוגיה השלטת של התקופה. אם בדעתנו למצוא אידאולוגיה מגולמת במעשה או בחפץ, זה המקום לחפש.**

אך לא רק הטלוויזיה ספוגה בערכים אידאולוגיים קפיטליסטיים. הוגים רבים הצביעו על אי האפשרות להפריד בין 'אידאולוגיה' לפרקטיקות מציאות – מאלתוסר ועד פוקו ואחרים (ועל כך נפרט בהמשך); כלל מארג חינוך, הפרקטיקות היומיומיות ביותר, עמוסות באידאולוגיה. מחקרים רבים מבססים את התחושה כי **אידאולוגיה שלובה במציאות ופרקטיקות יומיומיות עד כי קשה מאוד להבדיל בינה ובין 'החיים'**. מאמרו הביקורתי של גדי טאוב על רב-המכר *באדולינה* של גבי ניצן, מזהה תוצר תרבותי זה כ"כתב הגנה מוסרי על ... עולם ההפרטה וחברת השוק" (טאוב, 2003). טאוב מצביע על הטכניקה הרחבה בה **תורות ניו-אייג'** "לוקחות את הצורך החברתי בשיפור והופכות אותו למעגל סגור בתוך האני. תחושת המשמעות, עניין חברתי מיסודו, עוברת פנימה, מגבירה את הניתוק במקום ליצור חיבור בין אנשים". סיפרו של ערן פישר *קפיטליזם בעידן התקשורת הדיגיטלית*, מראה כיצד **אתוס העבודה החדש** המוצג במגזין התקשורת Wired מציג את העבודה כדרך להגשמה עצמית. כיוון שכך ניתנת במקביל לגיטימציה לאינטרסים נאו-ליברלים של הסרת רשת הביטחון התעסוקתי וניצול עובדים המועסקים שעות רבות מאוד ביממה, כפי שאופייני לשוק ההייטק (פישר 2011; Boltanski 2005).

תוצרי תרבות ישראלים רבים מקדמים רב-תרבותיות כערך חיובי, אך המסה של דני גוטווין *זהות נגד מעמד: רב-תרבותיות כאידאולוגיה נאו-ליברלית* (גוטווין, 2001) מעלה את הטענה שגישות **רב-תרבותיות** – או 'פוליטיקה של זהויות' – מקדמות למעשה אינטרס אידאולוגי נאו-ליברלי תוך "העלמת הניצול והדיכוי הגלומים בתחרות החופשית" והבניית פנטזיה על ידי "אידאליזציה של כוחות השוק, תוך הצגתם כגורם דמוקרטי ומשחרר, [תוך סיפוק] בסיס רעיוני למדיניות של הרס מדינת הרווחה והגדלת הפערים הכלכליים" (שם, עמ' 242). אוה אילוז הצביעה על השימוש ב**טיפול פסיכולוגי** כתשובה למצוקות אישיות כמנגנון המשרת את השלטון הקיים בכך שהוא מצביע על מקורות הסבל האנושי כפנימיים לעולם הנפש ולא לעולם החומרי המציאותי (אילוז, 2012). סיפרו של אורי רם *הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל-אביב, ג'יהאד בירושלים* (רם, 2004) מראה כיצד מהפכת ההפרטה וה**התרבות של ערוצי התקשורת** מקדמים למעשה עקרונות ותפיסות של גלובליזציה כלכלית וחברתית, שהינם חלק מהאידאולוגיה הקפיטליסטית הנאו-ליברלית דרך ביסוס הרגלים יומיומיים של צריכה. **הכלים האידאולוגיים שנציג בהמשך יעזרו לנו לזהות אלמנטים אידאולוגיים במציאות ולהבדיל בין אלו לזאת.**



## רקע חברתי וכלכלי

### קפיטליזמים

השיטה הכלכלית והחברתית השלטת בתקופתנו ומזה זמן רב היא הקפיטליזם. לעניין אחיזתו של הקפיטליזם במציאות אליה אנו מורגלים מציין סלבי ז'יז'ק בסרטו "מדריך הסוטה לאידאולוגיה" כי נדמה שאנשים רבים, גם בהוליווד, מסוגלים לדמיין את סוף העולם, אך איש אינו מסוגל לדמיין את סוף הקפיטליזם.

אף כי אין הסכמה על ההגדרה המדויקת של המונח קפיטליזם, יש הסכמה כי בעלות פרטית על אמצעי הייצור, עבודה שכירה, ייצור מוצרים ושירותים לשם הפקת רווחים בשוק וכן הזכות לבעלות על קניין הם עקרונותיו העיקריים<sup>1</sup>. אחת הבעיות בהגדרת העקרונות של הקפיטליזם באופן מדויק יותר קשורה למאפיין נוסף שלו: היכולת להתאים את עצמו ללחצים חברתיים ותקופתיים ולשרוד בתנאים חברתיים שונים. את הגמישות של המערכת הקפיטליסטית ניתן לזהות בואריציות ההסטוריות הרבות שלבשה במהלך השנים מאז שהתפתחה בזמן המהפכה התעשייתית באנגליה, והן מתוארת היטב בספריהם של ברודל וגלברייט<sup>2</sup>, בני דורות שונים (ברודל, 2005; גלברייט, 1972).

לאורך תקופה של 150 שנה לערך ניתן למנות דורות שונים של קפיטליזם הכוללים גוונים שונים של העקרונות שהוזכרו לעיל. מהקפיטליזם ה'מודרני' או 'הליברלי' של סוף המאה ה-19 שאכזריותו מתוארת היטב בספריהם של דיקנס, ויקטור הוגו ואחרים בני התקופה, כמו גם ב'קפיטל' של מרקס; דרך הקפיטליזם 'המרוסן' או ה'חברתי' שלאחר המשבר הכלכלי הגדול ב-1929 ומלחה"ע הראשונה – והיה הבסיס למושג שטבע גלברייט – 'חברת השפע' (גלברייט, 1972, עמ' 37-39), ועד הקפיטליזם 'הגלובלי', 'המאוחר', או ה'נאו-ליברלי' של לאחר ההיפר-אינפלציה ומשבר האנרגיה של ראשית שנות ה-80. הגישות וההסדרים השתנו, אך המנגנון נותר תמיד 'קפיטליזם', ובמילותיו של פרנץ ברודל:

כל האמצעים, השיטות והתחבולות של הכסף אינם נולדים ב-1900 או 1914. האם יש צורך שאומר זאת? הקפיטליזם מכיר את כל אלה, ואתמול כהיום המאפיין שלו וכוחו הם יכולתו לעבור מתחבולה אחת לשנייה, להחליף עשר פעמים את סוללותיו, בהתאם לנסיבות ולתנאי המשק, ובתוך כך להישאר נאמן לעצמו, די דומה לעצמו (ברודל, 2005, עמ' 109)

הגלגול הנוכחי של הקפיטליזם – הנאו-ליברליזם – החל בשנות ה-70 המאוחרות, וכפי שמרמז שמו הוא מהווה שיבה רעיונית לגישות פחות רחומות מבחינה חברתית, ברוח הקפיטליזם הליברלי המקורי. לאחר משבר היפר-אינפלציה עולמי בשנות ה-70 המאוחרות נפלו בזה אחר זה המשטרים הסוציאלי-דמוקרטים במערב ועלו לשלטון משטרים המייצגים את 'היוזמה הפרטית' ואת השאיפה לצמצום התערבות המדינה בכלכלה: השמרנים בבריטניה, הרפובליקנים בארה"ב, הנוצרים – דמוקרטים בגרמניה והליכוד הליברלי בישראל. בהתאם לתפיסה הנאו-ליברלית, הופרטו חברות

<sup>1</sup> Oxford Dictionaries, Webster Dictionary, and Heilbroner, Robert L. *The New Palgrave Dictionary of Economics*. Second Edition. Steven N. Durlauf and Lawrence E. Blume (Eds.). Palgrave Macmillan, 2008.

ציבוריות ושירותים ציבוריים, תקציבי המדינה קטנו ומערכת הרווחה צומצמה מאוד (רם, 2009, עמ' 61).

גלגול קפיטליסטי זה הוא כבן שלוש שנה כבר, וייתכן שהמשבר הכלכלי מ-2008 ועד ימינו הינו למעשה סיום השלב הניאו-ליברלי ותחילתו של שלב חדש בהשתנות המתמדת שהקפיטליזם מסוגל לו (רם, 2009, עמ' 59-63; Mandel, 1978). שינוי עשוי להתחולל אך ורק בעקבות לחצים חברתיים משמעותיים ושינוי תודעתי ואידאולוגי – שאת הרמזים לקיומו ננסה לזהות בעבודה זו.

בימינו אין בדרך כלל צורך לנמק את התמיכה ברעיון הקפיטליסטי כיוון שהוא מטובען לחלוטין, אך תומכי הקפיטליזם בראשיתו הצביעו על היותו מערכת שייצרה רווחה חסרת-תקדים עבור האדם הפשוט וזמינות של מזון ומוצרים בסיסיים שבכל תקופה קודמת דרשה השגתם מאמץ רב (סמית, [1961] 1996, עמ' 166), על חלקו בקידום ושיפור חריות אישיות (האייק, [1944] 2013) כמו גם על הפיתוח, ההצטיינות והחדשנות הטכנולוגית שהקפיטליזם מקדם דרך עידוד היוזמה הפרטית והלגיטימציה הרחבה שהוא נותן לשאיפה ליותר, תכונה אנושית בסיסית (פרידמן, 2003).

המקטרגים על הקפיטליזם מצביעים על פגמיו הקשורים באי-שיויון, ניצול החלשים, מונופולזם ונטייה למשבריות מעגלית הכוללת את המשבר הנוכחי. ההתקפה המפורטת ביותר על הקפיטליזם, שהייתה במידה נבואית לזמנה, באה מכיוונו של קרל מרקס שראה בו מערכת המנצלת את המעמדות החלשים בחברה לצורך התעשרותם של החזקים. מרקס ניתח בספרו הקפיטל – ביקורת הכלכלה המדינית (להלן הקפיטל) את ליקוייה של מערכת זו המאפשרת את המשך שליטת בעלי ההון - המחזיקים באמצעי הייצור - במעמד הפועלים שביכולתו להציע את כוח-עבודתו בלבד. מרקס הצביע על מה שנראה לו כרעה החולה ומוקד האכזריות של הקפיטליזם: שימור מכוון של מעמד עני דיו שיאפשר כל העת את זמינות העבודה השכירה. רעיונותיו של מרקס שילהבו את רוחם של מיליונים, אך לא פחות מכך השפיעו עמוקות גם על רבים שלא קיבלו את תורתו, והשפיעו לא מעט גם על הוגי הקפיטליזם, כך שיש לו יד ורגל בשינויים שחלו בו במהלך הזמן (גלברית, עמ' 52).

## רקע חברתי בישראל

לא רק לפני מאה שנה היו אבחנותיו של מרקס רלוונטיות; אחרי 30 שנות מדיניות כלכלית נאו-ליברלית הן תואמות גם את המצב בישראל של ימינו. כך למשל התברר ממדד ג'יני שישראל מתאפיינת באי-שיויוניות בהכנסות מהגבוהות בעולם<sup>2</sup>. בעוד שישראל של שלוש השנים הראשונות להיווסדותה הייתה שיויונית מאוד, ובין השנים 1979 ל-1997 נשמר מדד ג'יני של מדינת ישראל בסביבות 0.3, הרי שבין 1998 ל-2006 גדל מדד ג'יני בישראל מ-0.36 ל-0.39, ודירג אותה כמדינה בעלת אי-השוויון הכלכלי הגדול ביותר מבין מדינות המערב, למעט ארה"ב. מ-2011 ירד במעט מדד הג'יני בישראל והציב את ישראל במקום החמישי הגרוע במערב (מקום 70 בכלל) - אחרי מקסיקו,

<sup>2</sup> מדד ג'יני הוא מדד סטטיסטי הבודק את רמת השוויוניות בחלוקת ההכנסות במדינה. ערכי המדד נעים בסולם של 0 עד 1. ערך של 0 פירושו שלכל האזרחים הכנסה שווה, וערך של 1 פירושו שכל ההכנסות מרוכזות בידיו של אדם אחד. מיקומן של המדינות במדד, על פי אתר ה-CIA, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2172rank.html>

טורקיה, פורטוגל וארצות הברית. באוקטובר 2014 פורסם שמדד ג'יני הישראלי הוסיף להשתפר במהלך 2013, ועומד כעת על 0.363, רמתו הנמוכה ביותר מזה 11 שנים<sup>3</sup>.

מהותו של אי-השוויון אינה תאורטית אלא מוחשית לגמרי. אמנם אין בישראל נתונים ממשלתיים לגבי חלוקת ההון בין העשירונים (אלא רק על רמת ההכנסה) ולכן אין מידע מוסדר לגבי ההון שמרכז בידי האחוזון העליון בישראל, אך ב-2010 הציג קונסטנטין קוסנקו, חוקר בחטיבת המחקר של בנק ישראל, בכנס שנערך במכללה החברתית-כלכלית בתל-אביב את הנתונים הבאים: "השוק הישראלי הוא בין הריכוזיים במערב. יש בו שליטה של עשר משפחות גדולות שמתקרבת ל-30% מהשוק. הקבוצות הגדולות מחזיקות 50% מהשוק הפיננסי וב-70% מתחום השירותים והמסחר במשק"<sup>4</sup>. מנגד התקיימו באותה שנה כ-20% מאוכלוסיית ישראל (כ-400 אלף משפחות, או 1.8 מיליון אדם) במצב כלכלי שמתחת לקו העוני (אנדבלד ואחרים, 2011; בן-דוד, 2013). גרועה מכך היא העובדה הבאה: 65% מהמשפחות העניות עובדות, כלומר אין להן דרך ממשית לשפר את מצבן בעצמן.

דו"ח העוני של המוסד לביטוח לאומי מראה שלא חלה בשנה זו הרעה חריגה במצב העוני, שנותר כעשור ברמות הגבוהות שאליו טיפס בתחילת שנות ה-2000. מצב בעייתי זה, במקום להיות בר-חלוף, השתרש לאורך כהונתו של מספר ממשלות והתקבע בהסדרי עבודה לא הוגנים כלפי העובדים המוחלשים, כך שאת הסיבות להתפרצות של גל המחאה ותיסכול הציבור על המצב החברתי יש לחפש דווקא בהתקבעות אי-השוויון ברמה גבוהה בשנים האחרונות ולא בשינוי דרמטי בנתונים. דוקא העובדה שהכלכלה הישראלית משגשגת יחסית וכן נוכח העובדה שלפחות עד 2011 ישראל לא ניזוקה באופן חמור מהמשבר הפיננסי של 2008 - בלטה הנגעים החברתיים של המודל הניאו-ליברלי אותו אימצה ישראל מאז שנות ה-80. התוצאה של השינוי האידאולוגי-כלכלי הייתה החרפת אי-השוויון, לחץ גובר על המעמד הבינוני וגידול ניכר של העוני (רם ופילק, 2013).

ואכן בתקופה זו חשו אנשי מעמד הביניים בלחץ של יוקר המחיה, העלייה המתמדת במחירי הנדל"ן, הפגיעה בשכר הריאלי ובפנסיות, ובהעדרה של רשת ביטחון סוציאלית ביום משבר. רמת החיים בישראל הולכת ומתרחקת, במונחים יחסיים, ממדינות המערב המובילות כבר עשרות שנים ברציפות (בן-דוד, 2013, עמ' 24). השכר הממוצע של כלל העובדים במשק ירד משנת 2009 ועד 2011 בכ-2% ריאלית, וההכנסה הפנויה ירדה בכמחצית האחוז (אנדבלד ואחרים, עמ' 5, 44).

הדרך המקובלת להשוות מחירים בין מדינות היא באמצעות מדדי יחס כוח קנייה, ועל פיו חישוב מדד OECD מחירים לצרכן של מגוון סלי סחורות ברחבי העולם. הסקר (הזמין במלואו) האחרון נערך ב-2008, ולמרות שחלפו שנים, השינויים חושפים את נתוני יוקר המחיה בתקופת המשבר: מחירי המזון הבסיסיים בישראל ב-2005 היו גבוהים ב-6% ממוצע ה-OECD, אך ב-2009 קפץ הפער ל-44%. (בן-דוד, 2013, עמ' 28); מחירי הטיפול הרפואי עלו בתקופה זו בקצב מהיר בהרבה ממדד המחירים לצרכן (שם, עמ' 221-339). בולטים לרעה עוד יותר שני מרכיבי הוצאה משמעותיים של משק בית ישראלי טיפוסי: דיור ורכב. עבור כלי רכב פרטיים, עלו המחירים בישראל על המחירים ב-OECD ב-46% בממוצע כבר בשנת 2005, ובלא פחות מ-71% ב-2009 וזאת עקב תחרות מוגבלת

<sup>3</sup> נתוני הלמ"ס ב- [http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa\\_template.html?hodaa=201415290](http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201415290)

<sup>4</sup> פורסם בדה-מרקר <http://www.themarket.com/markets/1.579678>

ומיסוי כבד. מחירי הדיור, על פי מחקר בינלאומי שהתמקד במספר המשכורות החציוניות הנדרשות כדי לרכוש דיור חציוני העלה כי בישראל נדרשות 7.7 שנים של הכנסה חציונית כדי לרכוש דירה חציונית, כלומר שבישראל יקר יותר, ביחס לשכר הממוצע, לרכוש דירה מאשר בלונדון או בניו-יורק (שם, עמ' 28).

במקביל לקושי המתגבר לעמוד ביוקר המחיה, שחקה המדינה בהדרגה את 'רשת ההגנה' הסוציאלית המיועדת לתמוך באזרחים בשעת משבר: אבטלה ומחלה. בישראל כולל תחום הקצבאות מענקי לידה, דמי חופשת לידה, דמי מזונות והטבות למשפחות חד-הוריות, כגון מענקי לימודים. תקצר היריעה מלפרט את הירידה בכלל המרכיבים של התמיכה הסוציאלית של המדינה באזרחיה, ולכן נתמקד בקצבת הילדים המייצגת היטב את שאר התחומים.

קצבאות ילדים משולמות בכל מדינות המערב פרט לארצות הברית. הוצאות על שירותים בישראל כוללות מעונות יום, חינוך לגיל הרך, שירותי רווחה למשפחות וילדים ותכניות שיקום לצעירים. ההוצאה הממוצעת על תמיכה בתחום המשפחה בישראל בשנים 1995-2007 עמדה על 7.1% מהתוצר וירדה בתקופה זו עד ל-2% בלבד בשנת 2007 - ירידה שאינה מוסברת בתמורות דמוגרפיות, אלא נובעת מקיצוצים בקצבאות הילדים (שם, עמ' 336). למעשה, משנת 2007 ועד 2011 ההוצאה בישראל על ילדים היתה דומה בערך-מוחלט לזו שבמדינות כהולנד ושוודיה, למרות שאוכלוסיית הילדים בה גדולה בהרבה. כאמור, מגמה זו משקפת את שהתרחש גם בתחומי קצבאות האבטלה והזיקנה.

שילוב כלל גורמים אלו – העלייה ביוקר המחיה ובאי-השיוויון, העלמות המערכת הסוציאלית, והפגיעה בשכר הריאלי וברמת החיים הצפויה בגיל הפנסיה – היוו את הרקע להתפרצות המחאה החברתית בקיץ 2011 בו יצאו מאות אלפי ישראלים המזוהים כמעמד הביניים אל הרחובות על מנת לדרוש 'צדק חברתי' שעיקרו הפחתת יוקר המחיה, חיזוק רשת הביטחון הסוציאלית ופיקוח יתר על הכלכלה הפיננסית ובעלי ההון.

גורם נוסף למחאה ההמונית, שאין להתעלם ממנו, הינו אפקט 'חוסר-הנחת' הגלובלי: למחאה החברתית בישראל קדם גל של חוסר נחת חברתית שכלל מחאות עממיות לשינוי מבנה המשטר ושיפור המצב הכלכלי במדינות המגרב והמזרח התיכון – שנקרא בהכללה 'האביב הערבי', הפגנות סטודנטים בבריטניה בהקשר של עלויות יוקר המחיה, ומהומות באירן לאחר בחירות שזויפו ככל הנראה ב-2010. בעקבות אלו ובמקביל למאבק החברתי בישראל התעורר גל של מחאות דומות בארצות שונות, כך למשל 'כיבוש וול סטריט' (אנגלית: Occupy Wall Street) שהיא תנועת הפגנות אזרחיות ופעולות מחאה שהחלה בארצות הברית ב-17 בספטמבר 2011 ותנועות דומות בספרד וביוון<sup>5</sup>. בתאריך ה-15/10/2011 צויינה המחאה הגלובלית בהפגנות ב-71 מדינות<sup>6</sup>, כשכולן חולקות בסיס משותף של חוסר אמון במוסדות הפיננסיים, בקונצרנים הכלכליים הגדולים ובאליטות הפוליטיות

<sup>5</sup> על הקשר המורכב שבין מהומות 'האביב הערבי' והמחאות במדינות דמוקרטיות מערביות עומד מאמרם של ג'ק שנקר ואדם גאבאט בגרדיאן, 21 בספטמבר 2012. "Tahrir Square protesters send message of solidarity to Occupy Wall Street".

<sup>6</sup> "מאות אלפים דרשו צדק חברתי ברחבי העולם", אסף שטול-טראורינג, הארץ, 15.10.2011

המרוכזים כולם באינטרסים צרים ומתעלמים מהצרכים של מעמד הביניים והצעירים (שוורץ וצדיק, 2009).

המחאה - שכללה מאות אוהלים בעשרות מאהלים ברחבי הארץ והפגנות ענק של עשרות ומאות אלפי מפגינים - התרחשה החל מיולי 2011 ועד ספטמבר של אותה השנה. המחאה החלה אומנם על יד מספר חברים דרך רשת הפייסבוק אך בהמשך זכתה לתמיכה של גופים מאורגנים גדולים כמו ההסתדרות והתאחדות הסטודנטים שהצטרפו למחאה ותרמו מאוד להרחבת הבסיס הלוגיסטי של ההפגנות. כמו כן הצטרפו למחאה פעילים וארגונים חברתיים מוכרים ואישי ציבור שונים, וזמרים ואמנים רבים ליוו את ההפגנות והמאהלים. ב-3 בספטמבר התרחשה הפגנת השיא שכללה 400 אלף משתתפים ברחבי הארץ ושלאחריה פורקו המאהלים (שכטר, 2012).

כבר במהלך המחאה החברתית מינה ראש הממשלה בנימין נתניהו ועדה בראשותו של מנואל טרכטנברג לגיבוש המלצות לטיפול בבעיות שהועלו על ידי המוחים. ועדת טרכטנברג התכנסה והגישה את המלצותיה ב-26 בספטמבר וחלק מההמלצות יושמו על ידי המחוקקים. הבחירות לכנסת שנערכו בינואר 2013 הושפעו מהמחאה באופנים שונים; מפלגות הציגו יותר מבעבר מסרים חברתיים וכלכליים וחלקם של הפעילים המרכזיים במחאה השתלב בכנסת ה-13, בעיקר דרך מפלגת העבודה.

סיכומי ביניים של המאבק חלוקים בדעותיהם לגבי תוצאותיו ומשמעותו הנמשכת. המגזין הכלכלי דה-מרקר מבית שוקן, חגג בשנים שלאחר המאבק החברתי את מפלת הקפיטליזם הניאו-ליברלי כעובדה קיימת. גליון 132, מינואר 2012 נקרא "רעיונות להתחלה חדשה", ומנסח את יסודותיו האפשריים של הקפיטליזם הבא. גליון מס' 134, ממרץ 2012 נקרא "התמוטטות" ומסכם את תחלואיה האידאולוגיים של כלכלת ההון שהביאה למשבר בסוף 2008. גליון מס' 150 מיולי 2013 נקרא: "המשבר העולמי מאתגר את יסודות הקפיטליזם. איך יראה השלב הבא באבולוציה של הכלכלה?". מאידך, ברוח פסימית הרבה יותר, גליון 157 מפברואר 2014, נקרא "העם דורש שום דבר – לאן נעלמה המהפכה?" ועוסק באי היכולת החברתית להתאחד ולהציג תוכנית כלכלית אלטרנטיבית ודרישות 'צודקות' מאוחדות. באופן דומה, גם גליון קיץ 2013 של *תאוריה וביקורת* שהוקדש לניתוח המחאה החברתית ותוצאותיה, נע בין ייאוש לבין תקווה ללא יכולת להכריע בעניין.

בכל מקרה, הגדרת פריצת המחאה ב-2011 כארוע בדיד אינו ענייננו. יש להניח שהתחוללו שינויים תודעתיים, נסתרים מן העין ולא מנוסחים היטב ברובם, שהובילו למחאה החברתית – ובמובן זה הינה תוצאה ולא רק גורם של שינוי תודעתי. את אלו אנו אמורים למצוא בתוצרי התרבות שנבחן. המחאה היוותה 'אמפליפייר' – מגבר – של תחושות ודעות שהחלו להיווצר מספר שנים קודם – כבר ממשבר בועת ההייטק של 2001, או מהמשבר הכלכלי העמוק של 2008 – וככזו **נתנה לגיטימציה, מסגרת חברתית ושפה** לתחושות ומחשבות שבודדים חוו במעגלים פרטיים יותר עד לה. אף כי מוקדם לסכם את הזרמים התת-קרקעיים שהביאו לפריצת המאבק החברתי ולקבוע באם יחוללו שינוי פרקטי ממשי באידאולוגיה השלטת, תצביע עבודה זו על ביטויי-מציאות מובהקים של שינוי המתרחש בשנים האחרונות בתחומים ספציפיים ומגודרים, ומהם **תנסה להציע פרספקטיבה כללית אודות המנגנון האידאולוגי והתנהלותו בתקופה ביקורתית הקוראת באופן גובר לשינוי**.

## כלים לניתוח אידיאולוגי

הוגים רבים ושונים עסקו באופן פעולת האידיאולוגיה, תוך התמקדות בשני פרמטרים עיקריים: הראשון הוא **יחסיה של האידיאולוגיה עם המציאות** (ציר Y בתרשים מס' 1 להלן) והשני הוא **אופן פעולתה של האידיאולוגיה על הסובייקט** (ציר X בתרשים מס' 1). מהגדרתם את טיבה של האידיאולוגיה ביחס למציאות ולסובייקט נובעת הדרך בה תפסו את מהות הביקורת האידיאולוגית ההגותית.

ציר Y המתאר את יחסיה של האידיאולוגיה עם המציאות נע בין הגישה המרקסיסטית הקלאסית רואה באידיאולוגיה שקר אינטרסנטי וחד-צדדי, ובהתאם לכך רואה את **ביקורת האידיאולוגיה כחשיפת השקר והצבעה על האינטרסים האנוכיים שעומדים מאחוריו**. עבור מרקס – **בהאידיאולוגיה הגרמנית מ-1845** – ובעבור גרמשי **במחברות הכלא מ-1920** ואילך, האידיאולוגיה הינה הסתר המציאות על ידי יצירת תודעה כוזבת. גרמשי הראה כיצד בניגוד לדרך של כפייה, שהיא בהכרח קצרת-ימים, יקרה ומועדת למאבק, ה'הגמוניה' מייצרת כוח של שליטה וריסון ההמונים בדרך של הסכמה וקונצנזוס, ובכך הפך את אופן הפעולה האידיאולוגי למורכב יותר, אך עדיין הוא רואה בו שקר שחשיפתו ברבים היא הדרך להביסו, היינו אידיאולוגיה כהיפוך למציאות.

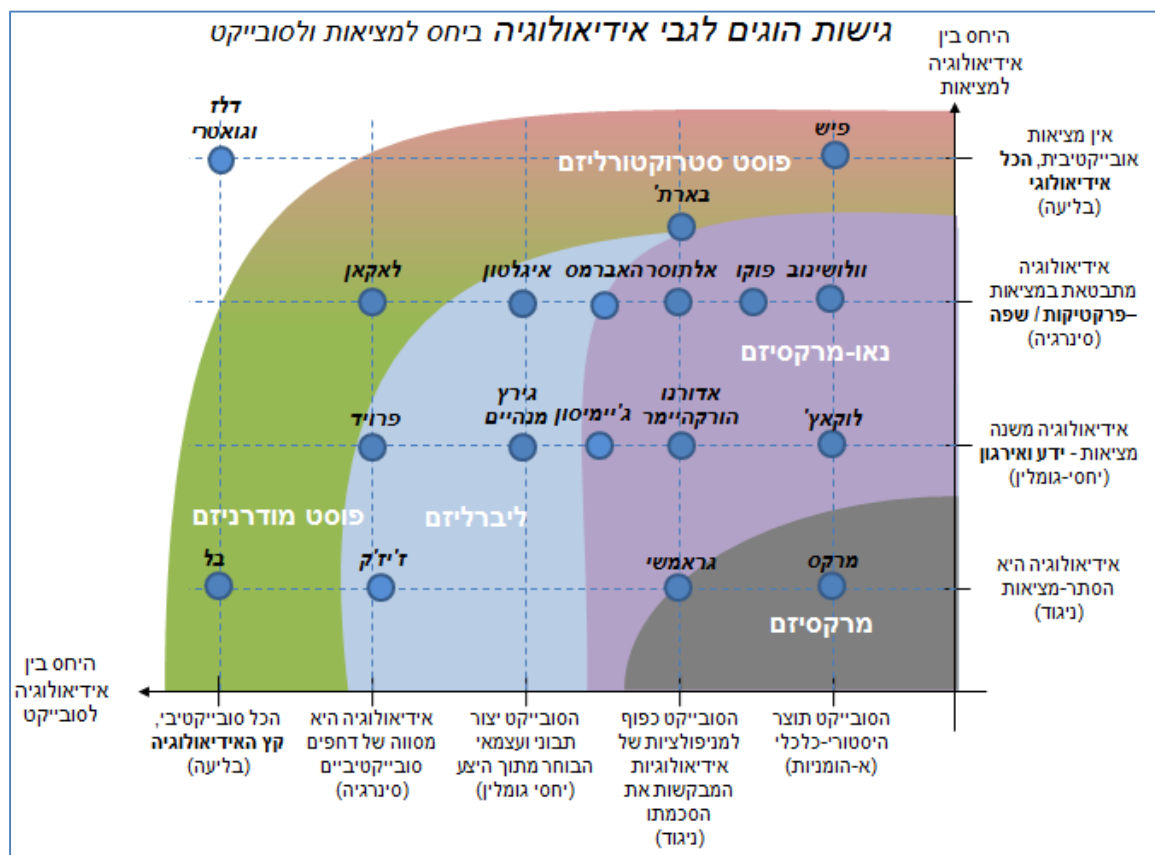
החידוש הנאו-מרקסיסטי לעומת המרקסיזם הקלאסי היה בתפיסת האידיאולוגיה כחלק בלתי ניתן להפרדה מהמציאות, אך הנאו-מרקסיסטים החזיקו עדיין כקודמיהם בתפיסה כי האידיאולוגיה הינה מנגנון ציני (אם כי מבוזר ומורכב יותר מאשר אצל מרקס) המכוון לשמירת האינטרסים של הכוח השליט. **הנאו-מרקסיסטים מציעים כביקורת אידיאולוגית לא רק את 'חשיפת האינטרסים' האידיאולוגיים כקודמיהם, אלא גם את תהליכי הטיבעון וההפנמה של הרעיונות השליטים דרך מגוון כלים תרבותיים.**

בחיבורו **היסטוריה ותודעת מעמד** מתקן המרקסיסט ההונגרי **גיאורג לוקאץ'** (1885-1971) את מושג התודעה-הכוזבת הפשטני על פיו יש פער בין הדברים כפי שאנו מכירים אותם ובין מה שהם באמת: "זהותם [של המחשבה והקיום] טמונה בכך שהם שני הבטים של אותו תהליך היסטורי ודיאלקטי ממשי".<sup>7</sup> תפיסה זו של הידיעה כגורם פעיל מעשי ודינמי במציאות, שונה מאוד מ'התודעה הכוזבת' שניסח מרקס; מעתה יש **למציאות ולאידאולוגיה יחסי גומלין של הבנייה הדדית**, הגדרה שתרחב אצל נאו-מרקסיסטים כאדורנו והורקהיימר. גם פרדריק ג'יימסון, בסיפרו **פוסטמודרניזם או ההגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר**, מצביע על האופן בו נוצרות פרקטיקות יומיומיות מתוך רעיונות אידיאולוגיה. בגישתו של ג'יימסון יש לראשונה אצל הנאו-מרקסיסטים מקום לאידיאולוגיות מתחרות ולשינוי אידיאולוגי שאינו נובע רק ממהפך בתנאים החברתיים. ג'יימסון מזהה ביקורת אידיאולוגית עם הנסיון לזהות קולות מתחרים ועולים, ואת מנגנון השינוי והריבוי האדאולוגי עצמו.

השלב הבא היה ראיית **האידיאולוגיה כמשולבת לגמרי בפרקטיקות של המציאות ובשפה עצמה** – כפי שגרסו אלתוסר, פוקו ובארת' ופיתחו אחרים. חיבורו של לואי אלתוסר (1918-1990) **על האידיאולוגיה** (אלתוסר, 2003 [1971]) רואה באידיאולוגיה הן שפה ומשמעות והן קיום חומרי

<sup>7</sup> Lukacs, *History and Class Consciousness*, p.204

המתגלם בפרקטיקות ומוסדות; אידיאולוגיה הינה התנהגות שגרתית ולא מחשבה מודעת. מישל פוקו (1926-1984) הרחיב את תפיסתו של אלטוסר (תוך התנגדות לרעיון 'מנגנוני המדינה' המונוליטי) לחיפוש צורות של יחסי-הכוח המכונים את הסובייקט במקומות רבים ומגוונים בחברה. ה'כוח' עבורו הוא בפרקטיקה היומיומית ולא רק באידיאולוגיה – טענה שנשוב אליה בהרחבה בהמשך. עבור פוקו האידיאולוגיה נמצאת בפרקטיקות יומיומיות ובשיח ומתבטאת דרכם, מבלי שהסובייקט הדובר והפועל מודע כלל לכוחה ולקיומה. עבור **רולאן בארת'** (1915-1980) אידיאולוגיה כרוכה ב'טבעון' של המציאות החברתית. מה שהופך את ההיסטוריה לטבע הוא טוען בספרו *מיתולוגיות* היא המיתוס (או האידיאולוגיה) העושה זאת בכך שהוא מעניק לסימנים שרירותיים מערכת קונטציות שהיא כביכול ברורה מאליה. אל גישת 'אידיאולוגיה כשיח' ואל ושיטתו של בארת' נשוב בהרחבה בהמשך.



תרשים מס' 1: גישות הוגים לאידיאולוגיה ביחס למציאות ולסובייקט.

קצה ציר Y העוסק ביחסי האידיאולוגיה והמציאות נוגע בפוסט-סטרוקטורליזם. עבור הניאו-פרגמטיסט האמריקאי **סטנלי פיש** (-1938) אין כלל הבדל בין 'אידיאולוגיה' ל'מציאות' אצל פיש שכן הכל אידיאולוגיה ואין מציאות אובייקטיבית<sup>8</sup>. זוהי טענה דה-קונסטרוקטיבית, שהעלו גם ז'אק דרידה ואחרים, ומשמעותה כי 'אין אמת' - כל נקודת מבט היא סובייקטיבית וכל דיבור על 'אמת' או 'עובדות' הוא מסווה שיקרי לקידום אינטרסים ספציפיים – ומאחוריה נמצא איון מוחלט של כל שיפוט ערכי וביקורתי. בהתאם לגישה מפרקת זו, הדקונסטרוקציה והפוסטרוקטורליזם אינם מציעים לנו מנגנון ביקורתי להערכת אידיאולוגיה ספציפית.

<sup>8</sup> Stanly Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford, 1989, p.166

הפרמטר השני שעסקו בו ההוגים ביחס למנגנון האידאולוגי הינו **אופן פעולתה של האידאולוגיה על הסובייקט** (ציר X בתרשים מס' 1 למעלה) מתחילה מהגישה הא-הומניות המוחלטת של מרקס, שראה באנשים תוצר היסטורי ומעמדי לחלוטין, דרך הגישה המורכבת יותר הרואה את הפרט ככפוף למניפולציות אידאולוגיות המנסות להשפיע על דעתו – כפי שלמדונו גראמשי ומרבית הניאו-מרקסיסטים.

היחסים מאוזנים יותר בראיית הסובייקט כתבוני ומסוגל להשתמש בהסדרים חברתיים הטובים לו – כפי שטענו הסוציולוגים הליברלים גירץ ומנהיים. הסוציולוג ההונגרי-גרמני קארל מנהיים (1893–1947), בסיפרו *אידאולוגיה ואוטופיה* משנת 1929, מסכים עם מרקס כי רעיונות אינם נוצרים באופן ספונטני אלא נולדים מתוך צרכי אנוש אמיתיים – ובמובן זה, הסובייקט אמנם תוצר היסטורי – אך גם תבוני ורציונלי. בניגוד למרקס ולמרקסיסטים, אין הוא רואה באידאולוגיה מניפולציה או הסתרה-מציאות, או אפילו חד-צדדיות, אלא תוצר של הלוגיקה האובייקטיבית של המסגרת החברתית. במובן זה, ובתפיסתו המתנגדת לרלטיביזם של ערכים – שייך מנהיים לתפיסת הנאורות והמודרנה, המייחסת הן לחברה והן לפרט יכולות תבוניות, ושונה מאוד מהתפיסה המקרסיסטית הטיפוסית הרואה באידאולוגיה קנוניה מרושעת. הוגה ליברלי מושבע כקליפורד גירץ מסכים עם מנהיים במאמרו *אידאולוגיה כמערכת תרבותית*<sup>9</sup>. גם עבורו יש לאידאולוגיה תפקיד חיוני וחיוני בשמירה על מערכות חברתיות ובריאות מנטלית אישית, הן דבק הקושר חברה יחדיו; האידאולוגיה יוצרת קונצנזוס וקהילה (זיסר, עמ' 43). ביקורת אידאולוגית בגישה זו, משמעה בחינת תנאי-החיים הפרקטיים של הפרט במסגרת האידאולוגית הנדונה (כלומר, אם שיטה מסוימת הביאה בפועל למוות המוני, רעב והשתקה, היא אידאולוגיה רעה). גישה זו, המובעת על ידי איגלטון, בספרו *אידאולוגיה – מבוא*, יוצאת מתוך ההנחה **שאנשים בוחרים באופן מודע לחלוטין את האידאולוגיה בה הם מאמינים, ושנוכל לשפוט את 'טיבה' על פי תוצאותיה במציאות החיים**.

השלב הבא ביחסי הסובייקט והאידאולוגיה הופך את הקערה על פיה – האידאולוגיה עצמה מוצגת כביטוי של דחפים סובייקטיביים על ידי פרויד ולאקאן הפסיכואנליטיקאים, ובימינו על ידי סלבוי ז'יז'ק – שנעסוק בגישתו בהרחבה בעבודה זו. **זיגמונד פרויד** (1856–1939) בהגותו, ובעיקר בספרו *תרבות בלא נחת* עוסק ביחסי הסובייקט והחברה, ואף שאינו מרבה להשתמש במילה אידאולוגיה, היא בהחלט נמצאת שם בשמות אחרים. רעיונותינו נעים בתוך הקשר של תשוקות, ואין לנו מחשבה או תפיסה שאין בה השפעה של פנטזיות לא מודעות – כלומר, כל הכרה מכילה גם הכרה מוטעית. **אידאולוגיה היא סובלימציה של כוחות-הנפש הנאבקים של בתוך תוכו של הסובייקט**.

גם בקצהו של ציר יחסי הסובייקט והאידאולוגיה נמצאת עמדה המבטלת לחלוטין את ההבדל שבין הסובייקט ובין אידאולוגיה. הפוסטמודרניזם מבטל כל דירוג ערכי לא רק בין תוצרי תרבות (בלט קלאסי לעומת תיפוף אפריקאי על בונגוס) אלא גם בין תפיסות ערכיות בכללן. לא רק שאין 'טוב ורע' ערכי, והכל עניין סובייקטיבי, אלא שנובע מכך שהמציאות עצמה היא חוויה סובייקטיבית התלויה באופן תפיסתנו אותה. הפוסטמודרניזם שם דגש על כוחו של הסובייקט בקביעת מציאות חיוני ומצניע את ההשפעות המערכתיות והפוליטיות המשפיעות על הקיום. הטענה הפוסטמודרניסטית שהכל

<sup>9</sup> Clifford Geertz, *Ideology as a Cultural System*, in *Ideology and Discontent*. Ed. David Apter, New-York: Free Press. 1964, p.51



סובייקטיבי והגיע "קץ האידאולוגיה" הובעה על ידי **דניאל בל** (1919-2011), סוציולוג אמריקני, שטען בשנת 1960 בספרו בשם זה כי אנו חיים בתקופה בה האידאולוגיות הישנות והגדולות באות אל קיצן והן יוחלפו בתפיסות מקומיות וקהליות יותר.

הוגים אלו ורבים אחרים שלא הזכרנו כאן פירטו את הדרכים בהן האידאולוגיה משמרת את ההגמוניות שלה, מחזקת את המאמינים ומשעתקת את הערכים המשרתים אותה, או לחלופין כיצד אידאולוגיות מתחרות עולות; הם סקרו את התוצאות אך לא את הדרך בה הגיעו לתובנותיהם. **רק מעטים מהם העניקו לנו כלים המאפשרים לבחון בעצמנו את המנגנון האידאולוגי שסביבנו בפעולה ולהצביע על מרכיבי מציאות קונקרטיים שהם תוצר שלו.**

הכלים שנסקור להלן אינם רק תאורטיים, אלא הינם 'סכיני ניתוח' ממשיים שיאפשרו לחרוץ בסדרות הטלוויזיוניות (שקבענו שהאידאולוגיה כבר משוקעת בהן) סדק, ולחשוף את האופן בו פועל המנגנון האידאולוגי הנחבא מתחת לפני השטח של המעשים והשפה היומיומיים. בחלק זה, אם כן, יוצעו שלושה כלים קונקרטיים שיובילו אותנו לזהוי של רקע אידאולוגי נסתר לפעולות במציאות.

הכלים שלהלן מבוססים בעיקר על כתביו של סלבו ז'יז'ק, בעיקר משום שהוא – יותר מכולם – מנסה להעניק לקוראיו כלים ממשיים בבואם לבחון את מציאות חייהם. סלבו ז'יז'ק (1949-), פרופסור לפילוסופיה ולפסיכואנליזה, סוציולוג ומבקר תרבות סלובני, התפרסם בעיקר בשל השימוש שהוא עושה בשיטתו של הפסיכואנליטיקן ז'אק לאקאן להסברת תופעות בתרבות הפופולרית, כגון סרטי הבמאים אלפרד היצ'קוק ודיוויד לינץ', כתבי ולדימיר איליץ' לנין, פונדמנטליזם, טוטליטריות, תקינות פוליטית וסובייקטיביות בעידן הפוסט-מודרני ונושאים רבים נוספים.

ז'יז'ק פרסם עד כה למעלה מ-50 ספרים (מתוכם תורגמו עד כה לעברית רק ארבעה<sup>10</sup>), השתתף בארבעה סרטים<sup>11</sup> המסבירים את הגותו, והיווה אפילו השראה לאופרה<sup>12</sup>. הכתבנות המופלגת שלו, הכוללת חזרות רבות על רעיונות לגבי מהות האידאולוגיה, מעידה על רצון ממשי לפענח את המנגנון האידאולוגי ולסייע בידי אחרים לפענח אותה. סיפרו של סלבו ז'יז'ק *The Sublime Object of Ideology* שיצא לראשונה בשנת 1989, משתמש במושגיו והגותו של לאקאן בכדי לבצע קריאה פסיכו-אנליטית של רעיונות ומבנים חברתיים, וזאת מתוך רצון מוצהר "לתרום לשיח התיאורטי על אידאולוגיה" (שם, עמ' XXX). קריאה זו פותחת, על פי ז'יז'ק, גישה חדשה לפיענוח אופן עבודת המנגנון האידאולוגי ולהבנת תופעות במציאות החברתית.

עשרות ספרים המבקרים ומנתחים את הפילוסופיה הז'יז'קיאנית הופיעו כבר (למשל Kay, 2003; Parker, 2004) והם מפרשים את היריעה הרחבה של רעיונותיו של ז'יז'ק באופנים שונים ומגוונים כל כך, עד שנדמה שמומלץ לקרוא את ז'יז'ק ישירות ולפרש אותו באופן עצמאי. לאקאן, הגל, ומרקס מרבים להופיע בכתביו ובהתאם נוכל להגדיר את ז'יז'ק **כמרקסיסט** בעמדתו המוסרית וכשליחות (מתנגד מתמיד, גם בעיתונות הפופולרית, לגילויים של טוטליטריות ושל קפיטליזם חזירי), **כפסיכו-אנליטיקן** בתפיסת המציאות שלו (החיים מתנהלים בממשי ובסימבולי), ו**כהגליאני** בראייתו

<sup>10</sup> כגון **ברוכים הבאים למדבר של הממשי (חמש מסות על ה-11 בספטמבר ואירועים נוספים)** בהוצאת רסלינג

<sup>11</sup> האחרון בהם, משנת 2012 הוא 'מדריך הסוטה לאידאולוגיה', שניתן למצוא גם ביוטיוב

<sup>12</sup> O'Hagan, Sean, *Slavoj Žižek: a philosopher to sing about*. *The Guardian*, 13 January 2013.

ההיסטורית ובטכניקה ההגותית שלו – אצל ז'יז'ק, בניגוד למרבית המרקסיסטים, ישנה ראייה אופטימית של ההתקדמות האנושות לקראת עתיד טוב יותר.

מתוך אופטימיות הגליאנית זאת נובעת יכולתו של ז'יז'ק לבצע לא רק ניתוחי תרבות מחוייכים למרות עומקם, אלא גם להציע כלים קונקרטיים יותר לבחינת המציאות מאשר קודמיו. מאפיין הגליאני נוסף שלו הוא ההמנעות מ'סגירה' – התאוריות שהוא מציע נותרות תמיד פתוחות לפרשנות ומכילות את האנטיזה שלהן, והדוגמאות שהוא מביא כוללות תמיד גם דוגמאות הסותרות את טענותיו. הכלים שמיוחסים להלן לז'יז'ק הם למעשה הפרשנות שלי, וישנן אחרות בודאי, לדבריו המורכבים מאוד לעיתים, והמבוססים על כתביו החידתיים עוד יותר של לאקאן. אף כי ז'יז'ק מהווה את הבסיס המפורט והשימושי ביותר של ניסוח הכלים שלהלן, נזכיר בכל מקרה את המסורת התיאורית עליה נשענים הרעיונות ואת ההוגים שקדמו לו בנושא.

### כלי ראשון - הסימפטום

הכלי הראשון לזיהוי של מנגנון פעולה אידיאולוגי הינו הסימפטום, מושג המושאל מעולם הפסיכואנליזה, ועל כן נקדים ונסביר את מקורותיו. הסימפטום הנפשי הוגדר בראשונה על ידי **זיגמונד פרויד** (1856-1939) כביטוי פתולוגי ופיזי הנובע מקיומם של קונפליקטים נפשיים בלתי מודעים. פרויד קבע כי האדם מופעל על-ידי מאבק המתחולל בנפשו בין התביעות של 'עיקרון העונג' ובין ציווי 'עיקרון המציאות' – מאבק שבמקרים מסוימים עשוי לגרום סימפטומים גופניים. בדומה לפליטות פה, לאסוציאציות ולחלומות, הסימפטום הינו ערוץ לשחרור לחצים לא-מודעים, וכמוהם יש לו משמעות סימלית הקשורה לעניין המודחק, כך שהוא עשוי לשמש כפלטפורמה לפיענוח מסרים מודחקים (פרויד, 1968א').

דוגמא לנירוזה הנובעת מדחפי האיד ניתן לראות בהתמודדות עם דחף מיני 'אסור' המתעורר ומעורר חרדה אשר תודחק אצל האדם הבריא. לעומת זאת, אצל הנירוטי תיכשל ההדחקה והדחף יתבטא בסימפטום, כגון פוביה מבעלי חיים אשר מסמלים באופן בלתי מודע את מושא התשוקה המינית. סימפטומים עשויים לנבוע גם מסופר-אגו נוקשה מדי - כגון רחיצת ידיים כפייתית המסמלת טיהור מהדחף המיני (פרויד, 1968ב'). במקרה המפורסם של דורה מזהה פרויד התקפים של חנק ושיעול כביטוי פיזי של התאווה מודחקת לקיום מין אורלי על רקע תקיפה מינית (Freud, 1905, עמ' 122-1). לשיטתו של פרויד, לכל אורך כתביו, ריפוי מתאפשר במידה וקונפליקטים אלו יעלו למודעות המטופל ועל כן הוא מיקד את עבודתו האנליטית בחקירה נפשית האמורה לאפשר גישה לזיכרונות, חוויות, רגשות ומשאלות מודחקים אשר אינם נגישים לחוויה המודעת אך מייצרים מצוקה וסימפטומים פתולוגיים.

**ז'אק לאקאן** (1901-1981), הפסיכואנליסט הצרפתי שהכריז על עצמו כמי ש'חזר אל פרויד', העמיק ופיתח למעשה את תורתו עד מאוד. הגותו של לאקאן לא התפתחה באקדמיה כי אם בקליניקה ובמהלך סמינרים שהעביר החל משנות ה-50 ועד שנות ה-70 של המאה ה-20. כתביו של לאקאן שהתפרסמו תחת השם Ecrits מהווים רק חלק קטן מסך הגותו שניתנה בעיקרה בעל-פה במשך שנות הסמינר ותועדה על ידי תלמידיו.

הפיתוח העיקרי של לאקאן הם שלושת הסדרים של הקיום: **הממשי** (Real), **הדימוי** (Imaginary) ו**הסימלי** (Symbolic); שלושת סדרים אלו הם בו-זמנית גם תקופות בחיי אדם וגם שלושה 'תחומי קיום' שביניהם אנו נעים כל חיינו. 'הממשי' אצל לאקאן הוא השלב של טרם האינדוידואציה או ההפרדה בין הסובייקט התינוק לאם. המאפיין של שלב זה הוא הסיפוק התמידי של הצרכים, או בניסוחו של לאקאן "בממשי אין חסר". בשלב זה אין לתינוק עדיין שפה - שהיא הסדר הסימבולי - והיא זו היוצרת חסר בהווה השלמה, שכן מערך המושגים שלה קוטע את השלמות. **הדימוי** הוא השלב שבו דמותו של התינוק משוקפת על ידי האם המנכיחה את זהותו על ידי ההוראה "זה אתה". בשלב זה נוצרת אשליית שלמות של 'האני' או 'העצמי', למרות שהיא מתחוללת בתקופה של העדר קאודינציה פיזית. לפער זה כמה השלכות על ההתפתחות הנפשית: הוא יוצר תחושה מדומה של שלמות הניתנת להשגה, הוא מעומת תדירות עם תחושת הפרגמנטציה, וככזה מהווה מקור לתוקפנות ולקנאה (בעבודה זו לא נעסוק בסדר הדימוי).

**השלב הסמלי** (הסימבולי) הוא השלב שבו מערך הקטגוריות של השפה מבנה את עולמו של הסובייקט, היינו המתחיל עם לימוד השפה ותהליך החינוך בכללותו. בהמשגת ה'סמלי' אצל לאקאן בולטת השפעתו של הבלשן דה-סוסיר והוראתו לעניין יחסי מסמן-מסומן, ומרכזיותה של השפה אינה רק תאורטית אלא מהווה את הבסיס של הקליניקה הלאקאניאנית. הקיום הסימלי הוא לא רק שלב התפתחותי אלא המציאות שאנו מכירים ובה אנו חיים את רוב חיינו – זוהי המציאות בה כל דבר ניתן לסימון (כיסא, עץ, אכזבה) ולקריאה בשם. מנגד, דברים שאינם ניתנים להבעה במילים – להסמלה – כגון טראומות או תאוות אסורות ומודחקות, שייכים למעשה לסדר הממשי, שהוא – על אף שמו – שונה לגמרי מהמציאות.

**המפגש עם הממשי** מתרחש, על פי לאקאן, רק בנקודות הקיצון בהן אנו פוגשים בארועים שלא ניתן לבטא אותם במילים. בכל שאר הזמן אנחנו מתקיימים בסדר הסימבולי, במציאות - סדר שהמשמעות בו שייכת לחברה ולא לסובייקט עצמו – שכן החברה היא זו שקבעה את השפה ולא הסובייקט. מכאן, קובע לאקאן, שבסדר הסימבולי, היינו במציאות בה אנחנו מתנהלים, יש פער תמידי בין כוונתו של הסובייקט – המסומן שהוא מנסה לבטא - ובין המשמעות שהמסמנים בהם הוא משתמש משקפים (כך למשל, כשהסובייקט אומר 'עץ', והאחר מבין לכאורה את המשמעות של הנאמר, מהו בעצם ה'עץ' שהאחר רואה בעיני רוחו? בוודאות לא אותו העץ שאליו התכוון הסובייקט; פער זה גדל עוד יותר בסימון מושגים לא פיזיים כגון 'אכזבה', ורק שמות ועצמים אינדיקטיביים ("זה") נמלטים ממנו).

הסימפטום אצל לאקאן, במסגרת תפיסתו הכוללת, הוא ביטוי סימבולי (היינו מסמן תחליפי) של אירוע מן הסדר הממשי (טראומה או התענגות אסורה), שאותו כאמור לא ניתן להביע במילים. במקום המילים החסרות הסימפטום הוא ש'מופיע' בסדר הסימבולי, במציאות החיים הפיזית, כתופעה חריגה, כחידה. ככזה ניתן לפענח ממנו מסר המעיד על הטראומה או על האיווי של הסובייקט, כלומר על הדברים אותם הוא מדחיק כיוון שהם 'מבישים' או טראומטיים (מילר, 2010).

סיפרו של סלבו ז'יז'ק *The Sublime Object of Ideology* משתמש במושגים פסיכו-אנאליטיים שהגדיר לקאן בסידרת הסמינרים שלו - כגון 'האחר', 'הממשי', 'מנגנון האיווי', 'הדחקה', 'חפץ נשגב' ו'התענגות-עודפת' - כבסיס לניתוח חברתי-אידיאולוגי וזאת בשונה מהגדרתם המקורית ככלים להסברת ניוורוזיות אישיות (אוונס, 2005). ניתן לומר שכאן הם משמשים עבור ניתוח פסיכואנליטי

של 'נזירות חברתית'; הפציאנט של ז'יז'ק הוא החברה, הסכסוך הנפשי הפנימי הוא האנטגוניזם החברתי, והדחקה היא הדברים שאין לומר בחברה, שאינם תקינים מבחינה חברתית.

אך למעשה שימש 'הסימפטום' ככלי ניתוח אידיאולוגי הרבה לפני שנוסח בפרוט על ידי ז'יז'ק. סיפרו המפורסם של מקס ובר *האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם* (ובר, [1905] 1984) בוחן סימפטומים חברתיים חדשים המאפיינים את עליית הקפיטליזם המוקדם: חסכנות, עבודה קשה כערך וכיצא בזה, ומזהה את מקורם 'המודחק', הלא-ידוע לכאורה, בערכי הנצרות הפרוטסטנטית. בעקבותיו ובאופן דומה משייך פרדריק ג'יימסון בסיפרו *פוסטמודרניזם או ההגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר* (ג'יימסון, 2008) תופעות תרבותיות (סימפטומים התנהגותיים) אל הקשר החברתי-כלכלי. הזיהוי של סימפטומים של התנהגות חברתית חוברו, אם כן, כבר בעבר עם רקע אידיאולוגי. ובכל זאת, ז'יז'ק לוקח את הרעיון הזה צעד אחד קדימה ומסביר כיצד ניתן לתאר את הסימפטום לא רק כתופעה 'קיימת' על רקע שינוי חברתי, אלא כתוצר המצביע על גורם שיצר אותו מתוך הדחקה של אלמנט טראומטי – בהתאם להגדרה הפסיכואנליטית.

בכדי להדגים כיצד ניתן להמיר את התאוריה הפסיכואנליטית לכדי כלי לניתוח אידיאולוגי, מצביע ז'יז'ק על הומולוגיה בסיסית בין גישתו של פרויד לבין הניתוח המפורסם של קארל מרקס את 'הפטיש' של הסחורה' (הקפיטל, פרק א', סעיף 4 – "האופי הפטישיסטי של הסחורה וסודו"). הפטיש של הסחורה הוא למעשה סימפטום שגילה מרקס, אומר ז'יז'ק, ביטוי פאתולוגי-חברתי של משמעות מודחקת וטראומטית מבחינה חברתית.

עבודתו של פרויד על החלום נבעה מתוך התייחסות אליו כאל תופעה בעלת משמעות, ככלי המעביר לנו מסר מודחק שיש לפרשו. בעיסוקו בחלומות אותם הוא מנתח בספרו 'פשר החלומות' עיקר עניינו של פרויד, גורס ז'יז'ק, לא בתוכן החלום ("הלכתי אל הכנסייה וראיתי שם באר פתוחה... וכו') או אפילו בפרשנות החלום (קונפליקט בין צווי מוסר דתיים ובין תאוות מיניות... וכו'), אלא בהבנת מנגנון עבודת החלום, הבנת האופן שבו הוא מסמל את התאוות המודחקות, היינו בהבנת תהליך הסימון המשובש (תאוות אסורות המעוררות חרדת סירוס מודחקות אל הלא-מודע, ו'פורצות' משם בתחפושת... וכד').

ז'יז'ק מראה כיצד מרקס מנתח את הסימפטום החברתי – הפטיש של הסחורות – ממש כפי שפרויד עוסק במשמעות החלום: לא רק מציאת המשמעות שמאחורי הסימפטום אלא גם חיפוש התשובה לשאלה 'מדוע המסר הגיע בצורה כזו?' (ז'יז'ק, 1989, עמ' 3). כמו פרויד, גם מרקס אינו עוסק בקביעת 'הערך של העבודה' ככזו, אלא בשאלה מדוע היא מתגלמת בערך הסחורה – כלומר נחבאת מאחורי מסמן אחר. חשוב למרקס לחשוף לא רק את המשמעות של האופן בו מוסתר ערך העבודה על ידי ערך הסחורה (הסימפטום), אלא גם את המנגנון של ההסתרה שמבצע את ההמרה הזו ואת מניעיו.

כל יקום אידיאולוגי, למשל 'חופש' או 'שיוויון' הופך לשקרי במידה והוא כולל מקרה ספציפי ששובר את האחדות, מסביר ז'יז'ק. מרקס גילה סדק, מין פגם מסויים, באוניברסליות של המודל הבורגני של 'חובות וזכויות'. המושג 'חופש', עקרון יסודי במערכת הבורגנית, הוא 'אביו מולידו' של 'חופש לעבוד'. ו'חופש לעבוד' הוא אלמנט חתרני שכזה נגד אידיאולוגית החופש, שהרי אין לפועל חופש אמיתי

לבחור האם לעבוד בשכר המוצע לו או לא; בחירה שכזו משולה לזכות הבחירה אם לאכול או לא. ה'חופש לעבוד' הינו למעשה 'אנטי-חופש', דיכוי שמשים את המעגל הבורגני האידיאולוגי, היינו מקיים את אותה המערכת שהוא סותר. הופעתו החריגה של **המוצר 'כוח עבודה'** - המנוגד במהותו לעקרון החופש הוא למעשה **סימפטום** שגילה מרקס.

הסתירות שאנו מחפשים בשלב הראשון של ניתוח אידיאולוגי, מסביר לנו ז'יז'ק, חייבות להיות פנימיות ומובנות במערכת האידיאולוגית ולא הפרה שלה; לא מרד כנגדה. רק כך הן סתירות שמעידות על חריגה סימפטומטית; **הסימפטום החברתי הוא אלמנט פרדוקסאלי הפועל בהתאם ללוגיקה של המערכת אך סותר את עקרונותיה**. ביקורת האידיאולוגיה צריכה לזהות שבר שהינו בו זמנית גם חלק הטרוגני וחיוני לקיום המערכת (ז'יז'ק, 1989, עמ' 16-18). הסימפטום שעלינו לחפש הוא מן תצורה גיאולוגית חריגה בנף, ייחודית ו'פתולוגית', קשורה במהותה לכתם מוסרי של התענגות אסורה המסרבת לסימול (מודחקת, שייכת לסדר הממשי), כתם שלא ניתן לכלול אותו בשיח החברתי, אך באותו הזמן שהוא גם תנאי לקיומו (ז'יז'ק, 1989, עמ' 81-82).

וכיצד פירש מרקס את הסימפטום שמצא? מרקס ממקם את היווצרות הסימפטום במעבר ההיסטורי מפאודליזם לקפיטליזם: ערך של מוצר מסויים הינו למעשה גילום, או סמל, של כלל היחסים החברתיים שהביאו לקיומו. מאידך, במנגנון הקפיטליסטי, הופך הערך של המוצר ל"תכונה" אינרנטית וטבעית של המוצר, ונמדד ביחס לחפץ אחר שאף לו ערך טרנסנדנטי (כלומר מיוחס לו על ידי החברה ומנותק מתכונותיו הפיזיות - צורת החפץ, יופיו, וכדומה) - הכסף. עם עליית הקפיטליזם הומרו יחסי הערך של מוצרים מיחסים חברתיים בין אנשים לכדי יחסים בין חפצים, ובהיפוך מקביל הפך היחס לאנשים ליחס מחפצן, יחס של שימוש.

הניתוח של מרקס הינו כזה אם כן: במעבר ההיסטורי מפאודלים לקפיטליזם בוטלו יחסי האדנות והעבדות ובני אדם הפכו לשווים בערכם כעקרון מוסרי. שינוי זה כלל בתוכו גם את ביטול הפטיש (אהלה) כלפי אנשים, וחדלה ההתייחסות מלאת היראה (והמייחסת ערך אינרנטי) לאצולה, מלכים, ונציגי האל. יחסי אדנות בין אנשים הפכו ללא לגיטימיים ולא מקובלים מבחינה מוסרית, ולכן "הודחקו" והוחלפו ב(סימפטום) ה'פטיש של הסחורה' - מצב בו יחסי הדומיננטיות והשליטה החברתית ('יחסי ערך העבודה) מוסתרים מאחורי ערך אחר. הסימפטום, שפוענח על ידי מרקס, מעיד על האמת החברתית: היחסים בין אנשים מוחבאים מאחורי יחסים בין 'חפצים' (מרקס, הקפיטל, עמ' 59-60) (ז'יז'ק, 1989, עמ' 22).

פעולת ההמרה מסתירה מאחוריה מנגנון אידיאולוגי שבעזרתו **הרע מקבל מעמד אתי חיובי ונתפס כ'לא מונע על ידי דחפים אגואיסטיים'** (ז'יז'ק, 1989, עמ' 24). כך למשל, הניצול התעסוקתי של הפועלים מוסתר מאחורי ה'טוב' של השיוויון והדמוקרטיה, ומקבל מעמד אתי חיובי: המעסיק הוא טוב מעצם כך שהוא **נותן** לאנשים עבודה, הקלות מס לא-שיוויוניות לעשירים מוצדקות על ידי תרומתם לחברה ולתעסוקה וכדומה.

ניתוח הסימפטום שמציע ז'יז'ק בהגותו, קובע איגלטון, הוא דרך לניתוח של מנגנוני הסתרה אידאולוגיים פטישיסטים ומהווה מפתח להבנה תאורטית של תופעה חברתית, פיזית או טכנית, חריגה ולא מובנת שבמבט ראשון אין לה דבר וחצי דבר עם השדה האידיאולוגי. כפי שעבודת החלום

משנה וממירה את 'תוכנו החבוי' של החלום, גם השיח האידיאולוגי פועל על הקונפליקטים שהוא מבקש לנהל על ידי כך שהוא 'מרכז', מסווה ומתיק אותם (איגלטון, 2006, עמ' 141).

במידה ונוכל (1) לזהות 'סימפטום חברתי' - אלמנט פרדוקסלי הפועל בהתאם ללוגיקה של המערכת האידיאולוגית אך סותר למעשה את עקרונותיה - נוכל (2) לפענח, ממש כמו בטיפול פסיכואנליטי או בפתרון חלום, את מה שהודחק בשל היותו נוגד את 'המוסר האידיאולוגי' המוצהר והאוניברסלי, ו(3) לאשש את ה'עבודה' שמבצעת האידיאולוגיה: מהלך של הסתרה על ידי הפיכת ה'רע' - אנטגוניזם חברתי כלשהוא - ל'טוב' חברתי - הרי שהסברנו את אופן האחיזה של האידיאולוגיה במציאות.

חשוב לזכור כי לא כל מאפיין תקופתי-חברתי הוא סימפטום, ישנן תופעות שהן תוצר היסטורי או טכנולוגי, אופנות לרגע או שינויים הנובעים מגורמים אחרים; הסימפטום הוא רק זה שנוכל למצוא מאחוריו מנגנון המרה של תופעה לא-מוסרית (עבור האתיקה המוצהרת) שהודחקה אך צצה באופן סימלי בעולם הפיזי. לעניין מקרי הבוחן בעבודה זו - לא רק שנחפש סימפטום חברתי שכזה, את מקורותיו ואת 'הרע שמוצג כטוב' שהוא גורם, אלא שבמידה ונזהה סימפטום שנעלם, הרי שזה מעיד על שינוי ערכי ואידאולוגי.

## כלי שני - הפנטזיה

ה'פנטזיה' הינה האבחנה הייחודית ביותר של סלבו ז'יז'ק והמזוהה איתו ביותר בשדה של ביקורת האידיאולוגיה. בספרו *The Sublime Object Of Ideology* מ-1989 הציג ז'יז'ק את הפנטזיה ככלי לאקאני אחד מני רבים להבנת המנגנון האידיאולוגי, אך כעשר שנים מאוחר יותר, ב-1997, הקדיש לה ספר שלם: *The Plague of Fantasy* ובו העמיק ופיתח את תיאור התופעה האידיאולוגית, השפעתה וביטוייה הפוליטיים. בתופעות של סובייקטיפיקציה וביכולת המרד החברתי של היחיד עוסק סיפרו של ז'יז'ק מ-1999, *The Ticklish Subject*, ושלושתם ביחד מכילים את הרעיון ה'ז'יז'קאני' הרחב של ה'פנטזיה' האידיאולוגית, הנותרת, למרות הכתיבה הנרחבת, מושג חמקמק ורב פנים שקשה לסכמו.

פנטזיה היא מילה המופיעה בהקשרים שונים בחיינו - מסרטי פנטזיה לבני נוער (עם אנשי זאב וקוסמים רבי כוח) ועד הפנטזיה הצנועה של האשה הנשואה אודות הגבר המסעיר שייקח אותה מחייה המשעממים ברומן הרומנטי. הפנטזיה בכל צורותיה מתאימה להגדרה של ז'יז'ק כי הפנטזיה, במימד הבסיסי ביותר שלה, מרמזת על בחירה במחשבה במחיר של הוויה (בחירה בממשי על חשבון המציאות הסימבולית), בהיפוך לסימפטום המרמז על בחירה בהוויה, מכיוון שמה שעולה בסימפטום הוא מחשבה שאבדה, שהודחקה, משעה שנבחרה ההוויה (Zizek, 1993, p. 64).

על פי רוב נתפסת הפנטזיה כתסריט המגשים את איוויו של הסובייקט. הגדרה זו הולמת למדי את הגדרותיו של ז'יז'ק ובתנאי שבין אותה באופן מילולי: מה שממחיזה הפנטזיה אינה סצנה שבה מסופק האיוויו במלואו, אלא להיפך - זוהי סצנה המגשימה וממחיזה את האיוויו ככזה. האיוויו אינו נתון מלכתחילה אלא יש להבנותו, וזה בדיוק **תפקיד הפנטזיה - לשרטט את נקודות הציון של האיוויו של הסובייקט ולנקוב באובייקט התשוקה שלו**. רק באמצעות הפנטזיה הסובייקט מתכונן כמתאווה;

באמצעות הפנטזיה אנו לומדים כיצד להתאוות, והאידיאולוגיה משתמשת בפנטזיה כדי לכוון את תשוקותינו על פי צרכיה (ז'יז'ק, 2005).

גם כאן שומה עלינו להקדים ולהסביר את ההיסטוריה של המושג *פנטזיה* בהקשרו הפסיכואנליטי. פרויד החל לעסוק בפנטזמה (פנטזיה לא מודעת) כאשר נוכח ב-1897 כי זכרונות ילדות טראומטיים הנחשפים במהלך האנליזה הם לא תמיד תמונות מציאות מדויקות, אלא מה שקרא לו בהמשך 'מציאות נפשית', מציאות הכוללת בתוכה גם את המימד הממשי. הפנטזיה עבור פרויד קשורה בזמן ומסומנת בעת ובעונה אחת בסימן של שלושה זמנים: על מנת שתתרחש פנטזיה יש צורך בארוע אקטואלי, בסיבה מן ההווה, המתקשרת לזיכרון חוויה קודמת מהעבר, על פי רוב מימי הילדות שבה הגיעה המשאלה לסיפוקה, וכך נוצר מצב שיש בו השלכה לעתיד, מצב המופיע כהגשמת המשאלה – זהו החלום בהקיץ או הפנטזיה (גולן, 2002, עמ' 36).

אצל לאקאן יש, כרגיל, צד נוסף לפנטזיה והוא **פנטזמה ראשונית שהסובייקט בונה את זהותו סביבה** כתשובה לשאלה שהוא מציג ל-אחר הגדול (והיא "מה אתה רוצה ממני?"), אך אינו מקבל עליה תשובה (גולן, 2002, עמ' 36). זוהי ההגדרה העיקרית אותה מפתח ז'יז'ק בהקשר האידיאולוגי – ועיניינה התהליך של סובייקטיפיקציה. אצל לאקאן, **הסובייקט מוצא תשובה פנטזמטית לאיווי החידתי של האחר, תשובה ההופכת אותו למה שהוא** (גולן, 2002, עמ' 37-38). כיוון שכך, הפנטזיה במהותה מתנגדת לאוניברסליזציה, היא הדרך הייחודית שבה כל אחד ואחד מבנה את הקשר הבלתי אפשרי שלו לגרעין הטראומטי או הממשי שמרכזו אי-המובנות והעוצמה של ה-אחר מול היחיד. הפנטזיה היא הדרך בה כל אחד מאתנו מחביא, באמצעות תסריט דמיוני של תפקידו החברתי ("כך צריכה אשה נשואה להתנהג"), את השרירותיות והגחמנות של ה-אחר הגדול: הסדר החברתי, החוק, התרבות, הזכויות והחובות. ספריו של קפקא מציגים בכישרון תמונת מציאות ללא הפנטזיה – שם הסדר השליט נותר בחוסר מובנותו וגחמנותו, והאימה נובעת מכך שהגיבור אינו מסוגל להבין מה רוצה ממנו ה-אחר הגדול.

אך ישנם עוד מאפיינים לפנטזיה המשמשים את ז'יז'ק: אצל פרויד יש לפנטזמה תפקיד של הפקת עונג ממצב חרדתי (פרויד, 1968ג'). פרויד קובע כי יש בפנטזיה גוון ארוטי הנוצר **משילוב סימולטני של עונג וכאב**, של אקטיביות ופאסיביות, אשר אינו מבוטא או מודע. בדומה להתענגות ממין מזכיסטי, 'הפנטזמה מעוגנת בתוך הפרוורסיה' קבע לאקאן כאשר השווה את הפילוסופיה של קאנט עם זו של המרק'ז דה סאד (Lacan, 1962). כאשר אדם מגיע לטיפול הוא מרבה להתלונן בדרך כלל על הסימפטומים שלו ועל סיבלו, אין הוא מתלונן על הפנטזיות שלו, ואם הוא מספר אותן, הוא בדרך כלל מתבייש בהן. ניתן לומר שדרך הפנטזיה הוא משיג עונג; לפנטזיה תפקיד של נחמה (גולן, 2002, עמ' 40).

לאקאן ופרויד קבעו גם כי הפנטזיה קשורה במהותה להתענגות. ניתן לומר, שכל חיינו אנו מצויים במרדף אחר אובייקט שפעם גרם לנו עונג ואבד לנו (השד, אהבת האם, וכדומה) וכל **הפנטזיות הן תחליפים לאותו אובייקט איווי ובו בזמן הן מייצגות אותו, או ליתר דיוק – את ההעדרותו** (גולן, 2002, עמ' 40). המנגנון שיוצר את התשוקה הפנטזמטית הוא מנגנון של **התענגות עודפת** (plus-de-jouir), גם הוא מושג לקאניאני מורכב, המאזכר כמובן גם את ה'ערך עודף' של מרקס. ככל 'עודף',

יש להתענגות העודפת את הכוח הפרדוקסלי להמיר דברים לכדי היפוכם: את הנורמלי והנעים לגועל, ואת המתועב למושך באופן לא מוסבר; "עודפות יוצרת כפילות, משתקפת בעצמה בלי סוף כמו במשחק של מראה כפולה" (ז'יז'ק, 2005, עמ' 94).

התשוקה האין-סופית, הפרפטואלית והעיקשת, ל-משהו שלא ניתן לנסח אותו (כיוון שהוא 'ממשי', כלומר כלל לא ניתן לניסוח או הבנה) **מעידה על חסך דרך עודף**. החיפוש המתמיד והלא מסופק אחרי ה-משהו, שהוא מושא התשוקה של הפנטזיה - האובייקט שלה - הוא עודף המעיד על החסך שייצר אותו, ולא על מושא התשוקה הספציפי. (גולן, 2002, עמ' 54). למעשה, השגה של מושא התשוקה של הפנטזיה רק מעמיקה את עוצמת החסך, ומגדילה את 'הבור' וה'אין' שבמרכזו (ז'יז'ק, 2005, עמ' 17).

**התענגות עודפת מתגלמת בחפץ**, בדבר שמגלם את מושא התשוקה הבלתי-נסבלת בממשיותה, זוהי החפצה של החסר באובייקט, שלאקאן מכנה 'עצם נשגב' (Objet petit a), אובייקט שהנוכחות שלו מסתירה את משמעותו – שהיא הריק שבתוכנו (ז'יז'ק, 1989, עמ' 74-78). העצם הנשגב הוא אובייקט מתחלף, אין לו מהות מתמשכת כיוון הוא רק **החפצה של החסר הבלתי מנוסח, סימון שלו** (ז'יז'ק, 1989, עמ' 102). לא רק אובססיות הצרכנות הקפיטליסטית קשורה בתופעת ההתענגות-העודפת, אלא הסדר הסימבולי כולו בנוי מתוך ומסביב ל"אין" הזה שלא ניתן לסמל – הוא בסיס התשוקה חסרת המנוח של הטבע האנושי לטוב ולרע (ז'יז'ק, 1989, עמ' 78, וגם ז'יז'ק, 2005, עמ' 40).

### פנטזיה ואידאולוגיה

בטרם נפנה להקשר האידאולוגי של הפנטזיה שמציג ז'יז'ק, נפנה אל לואי אלתוסר שהקדים ועסק באידאולוגיה כפנטזיה ומהווה את נקודת המוצא גם עבור ז'יז'ק. "באידאולוגיה האנשים מייצגים לעצמם (בצורה מדומיינת) את תנאי הקיום הממשיים שלהם" קובע אלתוסר בסיפרו *על האידאולוגיה* (אלתוסר, [1971] 2003, עמ' 36). הדבר העיקרי שהאידאולוגיה טועה בו איננו העולם, אומר אלתוסר, הטעות בזיהוי היא טעות בזיהוי עצמי, שהינה תוצאה של המימד הדמיוני (היינו, כזה הקשור ב'דימוי') של הקיום האנושי. וכך קורה גם בזירה האידאולוגית - הסובייקט האנושי חורג ממצבו האמיתי המפוזר והמבוזר ומוצא דימוי של עצמו, דימוי מנחם בלכידותו, המשתקף אליו כבבואה ב'מראת' השיח האידאולוגי (איגלטון, 2006, עמ' 147). האידאולוגיה מעניקה לנו את **אשליית עצמנו**, והיא חלק מזהותנו עד כי לא ניתן להפריד בינה ובין התפיסה העצמית.

האם אידאולוגיה נמצאת היא 'חשיבה' או שמא היא 'עשייה'? על פי הגישה המרקסיסטית, מסביר ז'יז'ק הכל נמצא בתודעה, היינו בחשיבה, אך נוסחא זו מוטעית, כיוון שהיא אינה מותירה מקום לאשליה העצמית, העיוות שכבר קיים במציאות החברתית, ההתנהגות (ז'יז'ק, 1989, עמ' 27). האשליה של אידאולוגיה אינה אי-דיעה מסוג כלשהו, אלא בפרקטיקה היומיומית; אנשים אינם רואים את **האשליה שמכתיבה את מציאות חיהם**. אין זה פער של ידע, של אשלייה כוזבת, אלא אי מודעות לפנטזיה שמבנה את המציאות (שם, עמ' 30). בעוד האינטרפולציה שמתאר אלתוסר (אלתוסר, 2003, עמ' 49) היא ההענות שלי לקריאתו של שוטר וההסתובבות אליו, שהיא בבחינת קבלת ההגדרה שלי כסובייקט (אשם) ושל מקומי המובנה בחברה, הרי שאצל ז'יז'ק הפנטזיה – שהיא



הנסיין לזכות באהבת ה-אחר הגדול - מכתובה את ההתנהגות החברתית ועושה לה רגולציה, היינו הופכת אותנו לסובייקטים. בניגוד להפנמה אצל אלטוסר, מנגנון הכוח נחוה אצל ז'יז'ק כחיצוני, ודווקא שרירותו ואי-מובנותו היא שמעניקה למערכת את סמכותה כאיווי של ה-אחר (ז'יז'ק, 1989, עמ' 42)

באשליה זו – אי המודעות לפנטזיה שמכתובה את המציאות - מסביר ז'יז'ק, נמצא ההבדל הגדול שבין הסימפטום ובין הפנטזיה: בעוד שאת הסימפטום אפשר לנתח (לזהות את הטוב שמסתיר רע, כפי שצינו), הפנטזיה חמקמקה ממנו ומתמקמת בנקודה קשה לזיהוי, שכן קשה להפריד בינה ובין המציאות או הסובייקט עצמו. הגיון ציני, על ריחוקו האירוני, אינו מסוגל לפגוע באפקטיביות של הפנטזיה האידיאולוגית, זו שמבנה את המציאות החברתית עצמה (ז'יז'ק, 1989, עמ' 42).

אך מה הכוונה באמירה 'פנטזיה אידיאולוגית מבנה את המציאות עצמה'? לשם כך חוזר ז'יז'ק אל העקרונות הלאקאניים שהובעו בסמינר הרביעי: בניגוד שהינם החלום והמציאות, הפנטזיה שייכת דווקא לצד של המציאות; הפנטזיה היא התומכת ומעניקה עקביות למה שאנו קוראים לו 'מציאות'. ביום שהפנטזיה מתגשמת, כאשר אנו מסוגלים לגעת בה, היא מתפוררת ואיתה סיבת קיומנו ותפיסת המציאות שלנו. בעוד שבניתוח הפרוידיאני הגורס שתפקיד החלום גם להגן על השינה (למשל, כאשר השעון מצלצל, מלאכת החלום מכניסה את ההפרעה באופן מיידי לקונטקסט של החלום, בכדי למנוע את ההתעוררות), הרי שאצל לאקאן זה הפוך: אנחנו מתעוררים כדי לברוח מעמידה פנים-מול-פנים מול אובייקט התשוקה הממשי המופיע בחלום - בורחים חזרה אל העולם הסימבולי, בריחה לשם אי-ידעה. המציאות, עבור לאקאן, היא פנטזיה שתפקידה לעזור לנו להימנע ממפגש עם הממשי ועם התשוקות העמוקות שלנו.

תפקיד זהה לגמרי לאידיאולוגיה, קובע ז'יז'ק: האידיאולוגיה (כמו הפנטזיה) אינה דומה לחלום, אלא דווקא למציאות. הפנטזיה האידיאולוגית מציעה לנו את המציאות החברתית כמפלט מטרומה או מהתמודדות פנים אל פנים עם איווי לא מוסרי (ז'יז'ק, 1989, עמ' 44-47). דווקא התכונות המגונות ביותר של אידיאולוגיה מסויימת – אלימות, גזענות, בורות, התכחשות לעבר - אלו שמתנגדיה מרבים ביותר להוקיע - הן אלו שמביאות לתמיכה בה כיוון שהן מאשרות את תשוקותיו הכמוסות וה'מגונות' של הסובייקט התומך; האידיאולוגיה מאפשרת החצנה של 'הלא ראוי' שבתוכנו אל העולם החיצוני מתוך היתממות של אידיאולוגיה חברתית (או כדבריו של המסאי האנגלי מהמאה ה-18 סמואל ג'ונסון: פטריטיות היא מפלטו האחרון של הנוול).

אין לבלבל את הטענה הלאקאנית כי רק בחלום אנו קרובים למושא התשוקה הממשי שלנו עם הטענה כי 'המציאות היא אשליה'. למעשה הגישה הלאקאנית הפוכה וטוענת כי ישנו בתוכנו 'גרעין' קשיח ועקשן שלא ניתן לצמצם לכדי אשליה ושהאופן היחיד בו ניתן להתקרב אליו הוא החלום. כאשר אנחנו מתעוררים ואומרים לעצמנו 'זה רק חלום', אנחנו מעוורים את עצמנו לעובדה שחיינו הערים הינם 'רק המודעות של החלום'. רק בחלום אנחנו מתקרבים לבסיס-הפנטזיה, לגרעין הקשיח והלא-מסומן, שקובע את הפעילות וההתנהגות שלנו במציאות עצמה (ז'יז'ק, 1989, עמ' 48).

בספרו *The Plague of Fantasies* מסביר ז'יז'ק את אופן פעולת הפנטזיה האידיאולוגית מגישה שונה מעט: בעוד שההסברים המוצעים בספרו הראשון היוו למעשה מעין השלכה של הניתוח

פסיכואנליטי, שנועד במקור לניתוח הפסיכוזות של אדם ספציפי, על ההתנהגות חברתית (הצו החברתי 'לסופר-אגו', הסימפטום החברתי כביטוי להדחקה חברתית, התענגות-עודפת כתופעה פוסטמודרנית, פנטזיה כמנגנון אידאולוגי, וכדומה), הרי שהמוקד בספר זה הוא הסבר לפעולת מנגנון האידאולוגיה השלטת על הפסיכולוגיה של היחיד; הטקטיקות שהיא מפעילה בכדי לוודא שהסובייקט לא יתנגד לה.

ז'יזק מדגים בספר זה את מנגנון הפנטזיה על האידאולוגיה הפשיסטית: הפנטזיה הפשיסטית היא 'גוף חברתי אורגני ושלם'. הפנטזיה החברתית הזו מכתובה כוח פוליטי, סמכות וארגון בעולם האמיתי, ויתרה מזאת, היא עמידה בפני מרד חברתי וספקות. ה'זר' וה'אחר' (יהודים במקרה זה) משמשים ככלי-ברק לרגשות אנטגוניסטיים ומבצעים העתקה (במובן הפסיכואנליטי) של אי-מרוצות חברתית אל שנאת ה'אחר'. כך מיוצרות החרדות האנטישמיות שהשפעתן אפקטיבית בעולם האמיתי, וממסכות רגשות של אנטגוניזם מהמבנה החברתי (Zizek, 1997, p.1-10). בחלק זה של הגדרת 'הפנטזיה' של ז'יזק הנוגע בטקטיקות היישומיות-פוליטיות של הפנטזיה לא נעסוק בעבודה זו, אלא נישאר בתחום בו הפנטזיה וההתענגות-העודפת קשורות במנגנון האידאולוגי ה'פנימי' לסובייקט.

### התענגות עודפת אידאולוגית

באיזה אופן משמש מנגנון ה'התענגות העודפת' את האידאולוגיה הנאו-ליברלית? ז'יזק מבחין ראשית שהתענגות-עודפת קיימת גם באידאולוגיות טוטליטריות ודתיות, דרך השילוב עוגג-סבל המתקיים בהתענגות-העודפת. הדרישה של אידאולוגיות לאומניות להקרבת עצמך למען המדינה, הויתור על מנעמי החיים באידאולוגיה דתית של נזורה נוצרית או אפילו בטבעונות – כולם דוגמאות של אידאולוגיות המציעות למאמין הנאה-עודפת מתוך כאב, והתענגות מתוך סבל וויתור (ז'יזק, 1989, עמ' 89). ה"טוב" במשפט "טוב למות בעד ארצנו", חווית ההתעלות של סיום טירונות נוקשה, הליכה על גחלים או צום דתי – כולם ביטויים של התענגות עודפת. לשם התענגות עודפת שכזאת נדרש ציות לדרישות שרירותיות, המגיעות מן ה-אחר, והמגדירות את 'חובותינו' האידאולוגיים, את אופן ההתנהגות הראוי; והמצוות עלינו לוותר על הנאות (החל מ'לא תחמוד אשת רעך', ועד 'בשר זה רצח').

השרירותיות של הציוני חיונית לתהליך; איסור חברתי חיצוני מוצג ככזה שאילו היה מסולק, היינו יכולים ליהנות 'באופן מלא', אלא שההתענגות כשלעצמה כבר בלתי אפשרית – שהרי התאוריה הלאקאנית טוענת כי הגישה להתענגות מנועה ממי שמדבר (זמינה לתינוק, אך לא למי שכבר נכנס אל הסדר הסימבולי). דמותו האוסרת של האב, של החוק, של ה-אחר הגדול, מצילה אותנו מן המבוי הסתום של ההתענגות כשהיא מעניקה צורה של איסור סימלי לאי-האפשרות להתענג (ז'יזק, 2005, עמ' 32).

עם עליית תנועת הנאורות והמודרניזם הורשה אמנם הסובייקט לחשוב אחרת, אך נדרש ממנו ציות חברתי מוחלט למוסדות המדינה (ז'יזק, 1989, עמ' 87-88); זה היה קולו של ה-אחר החברתי הסמכותי שמגדיר את מהותנו, ממש כפי שמתאר אלתוסר בסצנת השוטר. הפחתת ה'לחץ' והנוקשות

החברתית שמפעיל הסופר-אגו (האב, או האחר הגדול) והחלפתה בויתורים אינה יכולה לאפשר את ההתענגות כיוון שזו אבודה כבר מלכתחילה כאמור.

הפוסטמודרניזם מהווה למעשה מהלך של הסתלקות מהציות הקפדני לטובת פנייה אל ההתענגות בשם הזכות לחופש אישי ולמיצוי עצמי, ומוליך משם אל התענגות-עודפת (מילולית ממש) הסובבת לא את האיסור השרירותי על הנאה כקודם, אלא דווקא את הריק הלא ניתן להשבעה שבמרכז הפנטזיה (ז'יז'ק, 1989, עמ' 90). הפוסטמודרניזם - הביטוי התרבותי של הניאו-לברליות - ביצע מהלך אידאולוגי ששינה את המציאות; הוא סילק את האיסורים החברתיים הנוקשים והציע התענגות-עודפת דרך הבניית פנטזיה הממוקדת בצריכה. אך גם צריכה אין-סופית של אובייקטים שאמורים לספק אותנו אינם מצליחים כמובן לעשות כן. התענגות-עודפת המבוססת על ויתור על הנאות ונשיאת-חן בעיני ה'אחר הגדול', הוחלפה במרדף אי-סופי לסיפוק התאוות בלתי מנוסחת ובלתי אפשרית. באופן זה משתמשת האידאולוגיה בפנטזיה, מנסחת את אופן ההתענגות ומבנה אותנו בהתאם לצריכה; כך נוצרה חברת צריכה אידאולוגית המשרתת אינטרסים קפיטליים שעוד נגיע אליהם בהמשך.

הפנטזיה שייכת לממשי, גורס ז'יז'ק, אך היא גם תופעה פוליטית שיש לחקור את משמעותה ותוצאותיה (ז'יז'ק, 1997, עמ' 16) המתרחשות בסדר הסימבולי, כלומר בשדה המשמעות החברתית. בכדי לבקר את ההגיון המעוות של הפנטזיה האידאולוגית יש לסגת מהאזור הסימבולי בה האידאולוגיה מתקיימת, אל המקום בו הסימבוליקה מתערערת – אל הממשי (ז'יז'ק, 1997, עמ' 217), שכן "פיסה מן הממשי" מסבירה אחרת את כל מה שנוסח והובן בסימבולי (ז'יז'ק, 2005, עמ' 45-53, 100). למרות הפצרתו לביקורת הפנטזיה ולמרות הכתיבה הנרחבת אודותיה, וכפי שהזהרנו כבר מראש, נותרת 'הפנטזיה' של ז'יז'ק מושג חמקמק ורב-פנים שקשה לתפוס בכוליותו ולממש אותו באופן קונקרטי. בהמשך ננסה לאחוז 'בפיסה מן הממשי' ולהדגים בעזרת מקרה-הבחון את הפנטזיה ככלי לניתוח אידאולוגי, ואת הגילויים שנקודת המבט הייחודית שלה חושפת.

### כלי שלישי – השפה

את התאוריה הסמיוטית של האידאולוגיה פיתח לראשונה הפילוסוף הסובייטי ולנטין וולושינוב (1895-1936) בספרו *מרקסיזם ופילוסופיית הלשון* בו הוא מצביע על הדמיון שבין תחום הסימנים ותחומה של האידאולוגיה: תודעה יכולה להופיע רק בהתגלמות החומרית של מסמנים, ומסמנים אלו אינם רק בבואות של המציאות אלא חלק בלתי נפרד ממנה. "המילה היא תופעה אידאולוגית במובהק" על פי וולושינוב, והיא עצמה אינה אלה מילים שהופנמו. במילים אחרות – התודעה אינה קיימת בתוכנו כפי שהיא קיימת מסביבנו ובינינו, כרשת של מסמנים המכוננת אותנו מן היסוד (איגלטון, 2006, עמ' 196). עבור וולושינוב הופך הסימן ל"זירה של מאבק מעמדי", ומכאן נובעת הגדרת האידאולוגיה כמאבק בין אינטרסים חברתיים מנוגדים ברמת הסימן.

בנקודה זו נפגשות הבלשנות, תורת המרקסיזם והפסיכואנליזה בכדי לבחון את כינונו הלשוני של הסובייקט האנושי ומתחום זה התפתח מה שמכונה כיום 'ניתוח שיח' – שיטת ניתוח הבוחנת את

**מהלכיו של הכוח החברתי בתוככי הלשון עצמה** (איגלטון, 2006, עמ' 195). השפה היא היסוד המשותף לכל המעמדות, הדוברים והתפיסות, ודווקא משום כך היא המצע שדרכו מתנהל הסכסוך האידיאולוגי.

במאמרו המפורסם של פרדינן דה-סוסיר *קורס בבלשנות כללית* הוא קובע:

"כל ביטוי בלשון הוא איבר זעיר, שבו רעיון נקבע בצליל ובו צליל הופך לסימנו של רעיון. אפשר עוד להשוות את הלשון לדף נייר: המחשבה היא פני הדף, הצליל גב הדף. כך גם בלשון; לא ניתן לבדוד לא את הצליל מן המחשבה ולא את המחשבה מן הצליל" (שם, עמ' 178)

בניגוד ליחסים ליניאריים אלו, ניתוח אידיאולוגי של שיח מזהה את המשמעות (המסומן) כתוצר של קיבוע חברתי ואידאולוגי, ואת יחסיו של המסומן עם המסמן כלאו-דווקא קווים או מקריים. ניתוח השיח בוחן את החיבור בין תצורות שיח מסוימות ליחסי כוח חברתיים ואת הקשרן האידיאולוגי, ומחקרים בתחום זה בוחנים את האותות שמותיר הכוח החברתי בתוך מבנים לשוניים.

בסיפרו *מיתולוגיות* מנתח רולאן בארת' דימויים תרבותיים ומצביע על זרמי עומק אידאולוגיים מתחתן. למרות שהוא עוסק למעשה בשיח מילולי וחזותי אידיאולוגי (בארט' 2007 [1957], עמ' 257) בארת' משתמש דווקא במושג 'מיתוס' - סיפור עם המתאר אירועים יוצאי דופן והמכונן את זהותה ותפיסת עולמה של חברה - בכדי להמחיש את המשא מרובה השכבות (סיפורים, ערכים, הסטוריה, עיצוב זהות חברתית) שמעמיס הדיבור האידיאולוגי על מודל המסמן-מסומן של דה-סוסיר. בעוד סימן שגורתי בנוי ממסמן+מסומן, הרי שבמיתוס של בארת' המסמן בעצמו הוא סימן, כלומר כזה המכיל בתוכו מסמן ומסומן אחרים (שם, עמ' 242). "האופי הבסיסי ביותר של המושג המיתי הוא היותו מנוכס" (שם, עמ' 247) מכריז בארת', היינו שאידיאולוגיה מסוימת השתלטה על משמעותו.

השימוש ביחסים לשוניים של מסמן-ומסומן מסתיר את המשמעות המשוקעת בסימן, ועושה 'טבעון' להנחות האידיאולוגיות שהוא מכיל. מה שהופך את ההיסטוריה ל'טבע', טוען בארת' במיתולוגיות, הוא המיתוס (או האידיאולוגיה) המעניק לסימנים שרירותיים מערכת קונוטציות שנראית כאילו היא ברורה מאליה ולא ניתנת לשינוי (שם, עמ' 246), דרך מחיקת האי-מנומקות הרדיקלית של מעשה הסימון (שם, עמ' 254). הניכוס הינו, אם כן, הוא **שיקוע המשמעות בתוך הסימן** שנושא אותה איתו מכאן והלאה.

חשוב להבין שהמיתוס אינו מסתיר את המציאות אלא מעוות אותה (שם, 249); הוא מראה תמונת מציאות אך בו זמנית מספר עליה סיפור אחר. בארת' מחלץ משמעות נסתרת מדימויים עיתונאיים: תמונות של אוכל מקושט במגזין עממי (המסמן) אינו מתכון שניתן לבשל בבית ממוצע (המסומן) – אלא הדחקה חברתית ואישית של מציאות כלכלית קשה (מיתוס). בתמונת הנשים-סופרות מרובות הילדים – הסופרות הבהמייניות (המסמן) אינן מעידות על ליברליות ושוויון לנשים (המסומן) – אלא דווקא על הבטחה שנשים תמיד יהיו כפופות לתפקידן המגדרי (מיתוס), וכדומה. תפקידו של המיתולוג / אידאולוג, על פי בארת', היא לפרק את מה שנראה 'טבעי' בסימון ולחשוף את המציאות הממשית – כנגד הכזב שמשקף המיתוס, "להסביר כיצד היא [המילה המיתית] נענית לאינטרס של חברה מסוימת, בקיצור לעבור מסמילולוגיה לאידיאולוגיה" (שם, עמ' 257).

וכיצד נוכל לזהות את המסמנים האידיאולוגיים הללו בכדי לחשוף את מהותם? באתר מסביר:

"... אין יחס סדיר בין הנפח של המסומן והנפח של המסמן: בלשון, היחס הזה הוא פרופורציוני, הוא אינו חורג כמעט מן המילה הבודדת או לפחות מן היחידה הקונקרטית. ואילו במיתוס להיפך – המושג יכול להתפשט על מרחב גדול מאוד של מסמן: למשל, ספר שלם יכול להיות המסמן של מושג אחד; ולחלופין, צורה זעירה (מילה, תנועה, אפילו שולית) עשויה לשמש כמסמן למושג עתיר היסטוריה. אף כי הדיספרופורציה הזו בין המסמן למסומן אינה שכיחה בלשון, אין היא חזיון נדיר במיתוס..." (עמ' 247)

גם הברמס יוצר זיקה בין דיבור אידיאולוגי לבין הכפפה וסובייקטיפיקציה, כפי שיעשו רבים אחריו. בסיפרו The Theory of Communicative Action מציע יורג הברמס אבחנה בין דיבור-תקשורתי לבין דיבור-אידיאולוגי (שם, עמ' 288-289). בעוד דיבור תקשורתי מיועד להבנה הדדית ולהעלאת טענות בויכוח, הדיבור האידיאולוגי מנסה להפעיל את השומע וליצור אפקט. דיבור אינסטרומנטלי שכזה ושפה מכוונת-מטרה אינם מימוש ראוי של יעודה המקורי של השפה, אומר הברמס, וכאשר יש לדובר כוונה מראש זהו דיבור אידיאולוגי; יש בדיבור האידיאולוגי 'ציווי' שמשמעותו החברתית הינה ביטול חופש הפעולה והמחשבה של האינדיבידואל.

בטקסט מאוחר יותר בשם עתיד הטבע האנושי (Habermas, 2003. pp. 11-14) מגדיר הברמס את הדיבור האידיאולוגי באופן נוסף ושימושי: בדיבור האידיאולוגי יש התמקדות ב"איך" ובאספקטים טכניים ומעשיים, המבטלת ומוחקת למעשה את הדיון המוסרי ב"למה". הדוגמא שמביא הברמס הינה של השיח המדעי בתקופתנו: הדיון המפורט ביכולות המדעיות להשפיע על גנטיקה של ילודים, מבטל בטכניות ובאינסטרומנטליות שלו את הדיון המוסרי המתבקש במשמעויות של בחירה וניהול גנטי של ילודים.

דוגמא אחרת נוכל להביא מארועי ימינו. בחודשים מרץ ואפריל של 2014 מתנהל בין ישראל והרשות הפלסטינית מו"מ על הארכת תקופת המו"מ לגבי הסכם מסגרת להסדר קבע<sup>13</sup>. העיסוק המרובה והמפורט בכמויות האסירים, שייכותם הלאומית, פרוצדורות של הגשת בקשות לאו"ם וביטולן, תאריכים ומשכי זמן של הדברויות, נקודות-יציאה וכיוצא בזה – כולם ריבוי מלל טכני שנועד להסתיר אמת אידיאולוגית ולמנוע דיון במשמעותה: שני הצדדים אינם מעוניינים ביחסי שלום והשלמה. הטכני הוא אידיאולוגי. הברמס רואה בשיח האידיאולוגי דיבור אינסטרומנטלי ומפעיל מחד, ודיבור 'מסתיר', המתמקד בצדדים טכניים בכדי להעלים צדדים מוסריים, מאידך.

**עיסוקה של האידיאולוגיה בנסיון לקבע את תהליך ההסמנה**, קובעים רוזלינד קווארד וג'ון אליס בסיפרם שפה ומטריאליזם (Coward and Ellis, 1977). אורח חשיבה זה על היחס בין אידיאולוגיה ולשון אפיין את הגות האוונגרד האירופי בשנות ה-70: עיקר עיסוקה של האידיאולוגיה הוא בנסיון לקבע את תהליך ההסמנה סביב כמה מסמנים דומיננטיים שאתם יכול הסובייקט הבודד להזדהות וקבוע זה יוצר סיגור של השפה, עולם חתום של יציבות אידיאולוגית בשם איזו אחדות דמונית (איגלטון, 2006, עמ' 198). קווארד ואליס כותבים: "הפרקטיקה האידיאולוגית [...] מבקשת לקבע את

<sup>13</sup> <http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.2233547>

הסובייקט בעמדות מסוימות שיחס מסויים שורר בין לבין נקודותיו הקבועות של השיח" (שם, עמ' 73). כלומר, תהליך קיבוע המשמעות הינו למעשה גם קיבוע וסיגור של הסובייקט עצמו.

מניעת ה'חופש' של המשמעות הינה גם מניעת החופש לחשוב באופן עצמאי מהסובייקט. כך למשל – אם הביטוי 'ציונות' קיבל את המשמעות של התיישבות באזורי ספר והמשמעות 'סוגרה' ואינה מוטלת בספק, הרי שמנענו באופן אידיאולוגי את היכולת לחשוב על המושג 'ציונות' בכלים של שלום, גבולות קבע, אימוץ 'משפט העמים' וכדומה. קיבוע המושג הוא כלי אידיאולוגי של קיבוע המחשבה.

סלבו ז'יז'ק, בסיפרו *The Sublime Object of Ideology*, מתאר את ההשתלטות האידיאולוגית על הסימן הלשוני באופן מעט אחר מאשר באתר' המתרכז באופיו של המסומן, מהברמס המתמקד באופיו של השיח, ומקווארד ואליס המתמקדים בפעולת הסימן על חופש המחשבה של הסובייקט. בניגוד ליחסים הברורים, החד-חד ערכיים, והלא-מנומקים בין מסמן למסומן אצל דה-סוסייר, עבור ז'יז'ק (המפרש כאן כדרכו את לאקאן) המשמעות של המילה הנאמרת הינה תוצר של קיבוע חברתי ואידאולוגי ולא של הסובייקט הדובר, וככזו היא מנגנון של סובייקטיפיקציה: הסובייקט עצמו הופך לשכזה במהלך השימוש בשפה, כיוון שכונתו 'האינדיבידואלית' כדובר הופכת למשמעות של ה-אחר הלאקאניאני (שם, עמ' 112-140). ז'יז'ק מפרש כאן את האמירה החידתית מכתביו של לאקאן כי 'הסובייקט מתקיים רק ברווח הצר שבין המסמן למסומן' (ז'יז'ק, 1989, עמ' 111).

עבור לאקאן השפה היא רשת חברתית – הסדר הסימבולי – ובה המשמעות קיימת רק במידה שהיא מקובלת על הכלל; השפה בהגדרה אינה יכולה להיות פרטית. הרנדומליות המוחלטת של יחסי מסמן-מסומן שאנו מוכפפים לה בעת לימוד השפה ("ככה קוראים לזה"), מעידה הן על קיומו של ה-אחר גדול, זה שמעבר לסובייקטים ספציפיים סביב לנו, והן על הכוח המגדיר של השם (המסמן) עצמו – כוח שעמיד לעיתים אפילו בפני שינוי רדיקלי שעובר האובייקט עצמו במהלך הזמן ומגדיר אותו ככזה למרות השינוי – (ז'יז'ק, 1989, עמ' 105) כמו בביטוי *ציונות*. ישנם, אם כן, מסמנים הנותנים את המשמעות לאובייקט ולאקאן מכנה אותם מסמני-על. עבור לקאן מסמני-על מאחדים שדה ומכתיבים של זהותו, כך שמסמנים אחרים מתייחסים אליהם בכדי לזהות את עצמם כחלק מהאחדות.

**המאבק האידיאולוגי הוא על קיבוע המשמעות של המושג** קובע ז'יז'ק (ז'יז'ק, 1989, עמ' 96). בבואנו לבחון שדה אידיאולוגי חשוב **לזהות את המילים בעלות 'עודף-ערך' שמבצעות את האריגה (Quilting) האידיאולוגית של שאר המסמנים**. נוכל לשאול מה משמעות מילים כמו 'שיויון', 'הצלחה' או 'חופש' וכיצד אופן השימוש בן מעיד על המערכת האידיאולוגית שעיגנה אותם בתוכה.

בשלב זה נוכל לומר שהמושג 'עודף-ערך' של ז'יז'ק (והמאזכר כמובן את המושג הכלכלי המרקסיסטי) דומה מאוד להגדרת הנפח הבלתי-פרופורציונלי של המשמעות המסומנת אצל באתר', והסובייקטיפיקציה של היחיד בעת שימוש בשפה מזכיר את התהליך שמתארים קווארד ואליס. אך ז'יז'ק לוקח את ההגדרה צעד אחד נוסף קדימה אל תורתו של לאקאן, ומחבר את מנגנון הפעולה האידיאולוגי בשפה אל תפיסת השדות 'הסימבולי' ו'הממשי' של לאקאן, בכדי לומר משהו נוסף על פעולת המנגנון הזה.

הדוגמא שנותן ז'יז'ק למסמנים אידיאולוגיים היא כזו (ז'יז'ק, 1989, עמ' 106): 'ארץ המלבורו' (קאובוי מוכסף, סוסי פרא, מרחבים), היא מסמן שמשמעו אמריקה (חופש, אינדיבידואליזם וכדומה), כלומר

בוצעה כאן אריגה מסויימת של המושג 'מלבורו' אל שמיכה רחבה על ערכים אמריקאים. כאשר נחקר את המסומן ונשאל 'מה היא אמריקה כמסומן?' נשאר עם **אובייקט איווי** לא מנוסח, ועם 'מסמן טהור' ללא מסומן - כזה השייך לעולם 'הממשי' הלאקאני שלא ניתן להביע במילים (ממש כמו בפירסומת של קוקה-קולה, אף היא מסמן של אמריקאית, "Coke, this is it" ובעברית "הדבר האמיתי", כלומר אובייקט תשוקה שלא ניתן להביע במילים או לסמן). חשוב להבין את ההבדל של ז'יז'ק מבארת': בעוד שאצל בארת' הסימן הוא אידאולוגי כי המסמן הוא 'מיתי', כלומר רב-שכבתי בעצמו ונושא משמעות-עודפת, הרי שאצל ז'יז'ק הסימן אידאולוגי מאופיין במסומן שאינו ניתן לביטוי כיוון שמשמעותו הינה 'תשוקה' ממשית. הממשי של לאקאן אינו מאפשר סימבוליקה וסימון, אומר ז'יז'ק, ובפער הזה שבין המציאות ובין המסמנים נכנסת אידאולוגיה שמנסה להסביר את המציאות ולהעניק לה אחדות. מסמני-על כגון 'אמריקה', 'אהבת הארץ', 'נאמנות' 'המפלגה' ורבות אחרות אינן נדירות בפוליטיקה כמובן. **מסמני העל הם סוכנות של משמעות בשדה המסומן, כלומר כלי אידאולוגי.** אלו הם מסמנים של תשוקות.

תפקידנו בניתוח אידאולוגי על פי ז'יז'ק, הוא לזהות את מילות 'הבאזז' הריקות ולהביט בהם היטב: אלו הם המסמנים שקיבלו את משמעותם מתוך אריגה אידאולוגית והמבטאים תשוקות שאינן ניתנות לניסוח. כרגיל ב'עודפות' ז'יז'קיאנית היפוכים קשורים זה בזה, ולכן הנקודה שבה תחשף היעדר המשמעות של מסמנים ריקים, תעיד על שפע משמעות אידאולוגית (ז'יז'ק, 1989, עמ' 110). בין אם נקרא לתופעה 'סיגור', 'ניכוס' או 'אריגה', עלינו לבצע במקרי הבוחן ניתוח סמיוטי מעמיק ורגיש לביטויים ודימויים 'גדולים' מידי, לחפש דיבור המסתיר עיסוק בערכים מאחורי פרטים טכניים ואינסטרומנטליות. **מילים עתירות משמעות לכאורה אך ריקות מתוכן קונקרטי, או לחלופין ביטויים חסרי משמעות ושיגרתיים כביכול שמאחוריהם עולמות נסתרים של תשוקה ואידאולוגיה.** עלינו לחפש את מה שמחביאה השפה.

**לסיכום** - שלושה כלים עומדים לרשותנו לצורך הבנת הפעולה של המנגנון האידאולוגי: (1) **הסימפטום החברתי** - אלמנט חברתי-התנהגותי הפועל בהתאם ללוגיקה של המערכת אך סותר את עקרונותיה, ומסתיר מאחוריו מנגנון אידאולוגי שבעזרתו מבוצעת המרה אתית של ה'רע' ל'טוב'. (2) **הפנטזיה** - דרך מושאי התשוקה וההתענגות של הגיבורים ודרך יחסם לעושר כמשאת-נפש, נזהה יחסים הסטוריים שונים בין התענגות לאידאולוגיה, נזהה איזו פנטזיה הבנתה האידאולוגיה הפוסט-מודרנית של חברת הצריכה, ונדגים כיצד מאפשרת האידאולוגיה להחצין באופן לגיטימי תשוקות אפלות. (3) **השפה האידאולוגית** - נחפש 'מיתוסים' בסגנון בארת', מסמני-על ומסמנים ריקים, שיח שמסתיר מציאות, מנכס משמעות ומייצר סובייקטים.

בחומרים התרבותיים שסביבנו משוקעת כבר האידאולוגיה השלטת, ובמידה והיא עוברת שינוי בשנים האחרונות נוכל למצוא לכך ביטוי בחלקי המציאות שכלי הניתוח יחשפו כנגועי אידאולוגיה. בעזרת כל אחד משלושת הכלים נחפש שינוי מציאות תקופתי קונקרטי, שינוי שיעיד על כך שהאידאולוגיה השתנתה או נמצאת בתהליך של שינוי.

## ניתוח וממצאים

שלוש הניתוחים שלהלן מבנה זהה. **בשלב הראשון** יוצג מקרה הבוחן: רקע על הסידרה, תוכנה והיחס 'לעושר' בסידרה בקצרה. **בשלב השני** נבצע ניתוח משמעות סטרוקטורלי שיבחן את הפוזיציות של הגיבורים ויצג סטרוקטורה של עמדות מוסריות המתווכחות זו עם זו. כאן גם נציג את המסר המפורט של הסידרה לגבי עושר, מתוך מכלול העמדות המוסריות המובעות. **בשלב השלישי** יבוצע הניתוח בעזרת הכלי האידאולוגי, הגדרותיו יוחלו על מקרה הבוחן עד שנגיע לזיהוי תופעת מציאות המתקיימת על רקע אידאולוגי נסתר. **בשלב הרביעי** נסקור את תולדות 'תופעת המציאות' שהכלי האידאולוגי הצביע עליה, את ההסטוריה שלה וההתייחסויות תאורטיות הקיימות לגביה. **בשלב החמישי** נבדוק באופן שיטתי ומהיר האם ישנם סימנים לשינוי בתופעת המציאות בתקופה שלאחר המחאה החברתית. במידה וחלה טרנספורמציה בתופעת המציאות, נסיק שחלה גם טרנספורמציה אידאולוגית בעקבות המחאה.

## הסימפטום של 'מסודרים'

### הסידרה

הסידרה **מסודרים** היא דרמה-קומית ישראלית, זוכת פרס האקדמיה לטלוויזיה, שיצרו מולי שגב ואסף הראל. הסדרה שודרה בשידורי "קשת" בערוץ 2 ב-2007. ההצלחה לה זכתה הסדרה בעונה הראשונה הובילה לעונה שנייה בת 11 פרקים שעלתה ב-2009. הסדרה עוסקת בארבעה חברים שביצעו 'אקזיט' ומכרו את חברת ההזנק (סטארט-אפ) "ג'ימלאיה" לתאגיד אמריקאי בסכום של 217 מיליון דולר. קו העלילה הכללי של הסדרה מבוסס על מכירת חברת מיראביליס הישראלית, מפתחת תוכנת ה-ICQ, לחברה האמריקנית AOL בשנת 1998.

על אף שה'עושר' הנדון בסידרה הושג בזכות חדשנות וכישרון אישי והינו עושר מהולל-חברתית במערכת הקפיטליסטית, ישנם בכל זאת בסידרה גם אלמנטים המרמזים כי עושר מופרז הוא גורם של הישחחות מוסרית אישית. בנוסף, וכמו בסדרות דרמה אחרות ובטלנובלות רבות העוסקות באלפיון העליון, הצופה מקבל מסר כפול של הטוב והרע שבעושר. אנו חוזים באושר שבהגשמת פנטזיות חומריות - קניית נדל"ן, תכשיטים ומכוניות יוקרה, יציאה עם דוגמנית-על לארוחת ערב בפריס - לצד מאבקים וקשיים שמזמן עודף כסף, או כאלו שכסף אינו פותר כלל. אנו למדים שעושר אינו מילה נרדפת לאושר, אלא מקור לבעיות. סידרה זו מראה כי ישנו מתח מוסרי בשיח התרבותי על העושר.

הפרק הראשון מציג את סיפור המסגרת – מכירת החברה לתאגיד אמריקאי והעושר המידי שנחת על הגיבורים בעקבות כך; הפרק השני משלים את הצגת אפיון הדמויות שהחלה בפרק הראשון. ארבעת החברים מייצגים ארבעה פרוטוטיפים אנושיים הנקלעים למצב של עושר אגדי - תומר (משוחק על ידי אסי כהן) הוא העשיר הרע והמושחת. הוא כוחני ודומיננטי, נטול ערכים, נהנתן, מניפולטור, מחפץ כל אדם ומאמין שהכסף קונה הכל, שקרן, ושוביניסט בוטה; הוא נהנה מהשפלה ומפגיעה באחרים. תומר מגלם את איש העסקים החזירי, הלא-מוסרי והנצלן, שעודף הכסף שבידיו מאפשר לו לקיים את חוסר המוסריות שלו מבלי לחשוש מהסביבה.





בחדשנות ובהצטיינות, והחברה הייתה קופאת על שמריה ומתנוונת. המצב האופטימלי – מוסרת לנו הסידרה – הוא כשכסף הוא מוטיבציה עבור רבים, אך נמצא רק בידי מעטים, רצוי מבוגרים אחראיים והגמוניים שישמרו על הסדר החברתי למרות שבידם לעשות כל דבר.

הסידרה עוסקת לא רק ביחסי מוסר-כוח-כסף אלא גם, כאמור, בשלל סוגיות הקשורות בקשיים שהעושר מייצר: אין ספור אירגוני צדקה ובעלי עניין צובאים על הוילה בבקשת תרומה (פרק 3); נישואי הוריו של גיא עולים על שרטון כתוצאה מהמיליונים שהעניק להם, כיוון שמתברר שהאב מעדיף לבלות עם צעירות מאשר לשמור על חיי הנישואין שלו (פרק 4); יחסי אהבה וכסף מתגלים כעניין סבוך, ואין לדעת עוד אם הבחורות שיוצאות עם המסודרים אכן אוהבות אותם או חושקות בכסף (פרק 5); זרים מנסים לסחוט כספים מהמסודרים בתואנות שונות ומופרכות, והם נאלצים למחול על כבודם ולהתפשר בכדי שלא להפסיד עוד יותר (פרק 6); חיי העושר מפגישים את המסודרים עם עולם הפשע, הקרוב אליהם פיזית (בשכונות הפאר ומוקדי ההשפעה), הנמשך אל כסף והמשרת את חוסר המוסריות שלהם (פרק 7); הכסף פוגע ביחסי החברות שבין הארבעה ומעלה את מפלס העוינות ביניהם (פרק 8); ויחסי משפחה עומדים למבחן כאשר קרובי המשפחה של המסודרים מקנאים בעושרם או מציקים להם שיחלקו אותו עימם (פרק 9). שני הפרקים האחרונים עוסקים בהכללה באפשרות של 'קניית כל אדם בכסף' – נושא מוסרי ופילוסופי לעילא, הנותר ללא תשובה חד-משמעית, כראוי.

## הסימפטום

הסימפטום אותו אנו מחפשים 'קופץ', ממש כמו 'טיק בעין', כבר בפרק השלישי, מייד לאחר האקספוזיציה ואפיון הדמויות ועוד לפני הרשימה הארוכה של 'טרדות' העושר. את מהותו נבחן צעד צעד על פי הגדרותיו של ז'יז'ק, אך ראשית – תכולתו המפורטת של הפרק.

תמונה ראשונה – ארבעת החברים מעיינים ברשימת 100 האנשים המשפיעים ביותר במגזין דה-מרקר. תומר נעלב לגלות שהם אינם ברשימה ומחליט שהמשותף לכל מובילי הרשימה הוא משחק הגולף. במקביל מגיע לוילה ילד המתרים עבור אנשים חרשים וגיא קונה ממנו את כל הפנקס 'כדי שיקבל פרס'.

תמונה שניה - ארבעת החברים במגרש הגולף, משתוללים עם העגלות ובוחנים את הנוכחים האחרים: 'הבעלים של מזרחי ונסטלה'. אחד הותיקים נוזף בהם על התנהגותם במסלול. גיא פורש וחוזר לעבודה, תומר ושגיא נשארים בכדי 'להתחכך בעשירון העליון'.

תמונה שלישית - אשה המגיעה לוילה מציגה עצמה כ'מנהלת עמותת לב-רחב' שבאה להודות להם על התרומה הנדיבה. מספרת לגיא ולארז שביטלו לעמותה את תקציב המזון ותקנים שונים, שהמדינה לא דואגת לעמותה ושהם תלויים בחסדי אנשים פרטיים. מבקשת תרומה וגיא מציע 200 אלף שקל. ארז מתנגד אבל אסף נותן לה צ'ק.

תמונה רביעית – תומר ושגיא בקפוטריה של מגרש הגולף לצורך 'עשיית קשרים'. תומר מנסה להרשים שלושה גברים מבוגרים שמדברים על מגרשי גולף ומתייחסים אליו כאל נחות מהם, אך הוא אינו נרתע מהשחצנות, מחייך ומשאיר כרטיס ביקור.

תמונה חמישית – תומר מספר ש'40% מהמשק ישבו בשולחן הזה: בנק, אלומיניום, קו-אופ בהונגריה'. מסתבר שהוא גם רכש 'ציוד [גולף] רציני' ב-60 אלף שקל, ומינניים בעוד 80 אלף' כחלק ממהלך ההשתלבות שלהם באליטה המבוססת. החברים מתדיינים לגבי האופן הראוי להשתמש בכסף: תרומות לאירגוני ילדים או בזבזים ומותרות. תומר - 'תרמנו למדינה 300 אלף במיסים'. גיא – 'מס הכנסה זה לא תרומה, והמדינה לא נותנת להם כלום'. גיא - 'יש לך כסף, למה לא לתת?'. תומר - 'כי זה סתם יסורי מצפון. יש לך כסף אז אתה חייב לתת?'. גיא - 'לא חייב, אני רוצה. ולהתחיל לשחק גולף כדי להיכנס לאיזה רשימה בעיתון זה לא פתטי?', תומר - 'מה אתה רוצה, ככה זה עובד. בשביל לעשות עסקים גדולים צריך לשחות עם הכרישים האמיתיים'.

תמונה שישית – גיא וארז מגיעים למשרד בבוקר ויש שם תור ארוך של עמותות ונזקקים שבאו לבקש עזרה, כיוון שהתרומה שלהם פורסמה בעיתון. ארז מציע לגרש אותם אך גיא מסרב ומוכן 'לפחות לשמוע מה הבעיה'. [...] איש עיוור מספר לגיא ולארז ש'המדינה לא נותנת כלום'. מצעד המבקשים ממשיך – בקשות למימון תרופות, השתלה, תרומות והכל בסכומים גבוהים מאוד. ניכר שאין סוף לצרכים ולנזקקים.

תמונה שביעית – תומר ושגיא ממשיכים לנסות להתחבר עם שני העשירים המבוגרים בגולף – אחד מהם נקרא קפלינסקי, ובעזרת תרגיל מלוכלך (מניעת ההגעה של השותף הקבוע שלהם למשחק) מצליח תומר לקבל הזמנה לשחק איתם. זה נגמר בכעס מצד המבוגרים על התנהגותם.

תמונה שמינית – גיא וארז עוברים על רשימות האירגונים הרבים שביקשו סיוע. גיא – 'לא יאומן כמה אנשים צריכים עזרה במדינה'. כיוון שאינם מסוגלים 'להחליט מי סובל יותר', שמים את כל הפתקים בכובע ושולפים את הארגון הזוכה באופן רנדומלי. תומר מוציא ברוב טקס את 'הזוכים המאושרים' בהגרלה וזהו ארגון נכי ישראל.

תמונה תשיעית – בחצר הווילה מתנהלת מסיבת גיוס תרומות מפוארת למען ארגון נכי ישראל. תומר מתלונן ש'אין כוסיות' ושגיא רוצה שהנכים 'יתנו לנו תו חניה קטן'. העשיר קפלינסקי מגיע ומופתע שהווילה והארוע הם של תומר, 'טוב לדעת שיש עוד אנשים שדואגים לחברה ולא רק לעצמם'. תומר – 'זה מה שאני תמיד אומר'. גיא נואם ומציג את יו"ר העמותה שמספר שנאספו 1.7 מליון ש"ח, מתוכם תרם קפלינסקי (או ליתר דיוק אישתו) מליון. תומר מזהה את ההזדמנות ורץ לבמה, נותן נאום מביך ברוח 'זו התגשמות חלום' ומוסיף תרומה של שני מליון שקלים. חוזר לקפלינסקי ולאישתו שמחמיאים לו על נדיבותו וקפלינסקי קובע עם תומר לדבר בבוקר בגולף. תומר לגיא – 'שני המליון יחזרו אלינו בגדול, שנה הבאה אנחנו בעשירייה הראשונה. אתה גאון. גאון. גאון'.

תמונה עשירית – בארוחת הבוקר בגולף קפלינסקי נוזף בתומר על שהעז לתרום יותר ממנו: 'חתיכת פישר, הוצאת אותי רע כי תרמת יותר ממני. אם עוד פעם זה יקרה, אני אקבור אותך ואת המפגרים שלך' תומר מתקן - 'נכים', ומסתלק.

תמונת סיום – החברים בברכה בוילה. גיא מסרב לבקשת תרומות בטלפון ומציע שיתקשרו בשנה הבאה. מתלונן ש'משגעים אותי, איזה סיוט'. יש צלצול בשער הווילה אבל הם לא פותחים, צוחקים על גיא שאולי אלו ילדות עיוורות ומסכנות שצריכות תרומה ולא נותנים לו לצאת מהברכה כדי ללכת לפתוח. הפרק מסתיים.

מן הפרק ניתן ללמוד באופן ישיר כי (1) קשה להיות עשיר בגין החשיפה ללחצים בלתי פוסקים לתרום את כספך ולהתחלק בו, (2) המדינה אינה מספקת את התמיכה הראויה לנזקקה, אך למעשה לא ניתן כלל לעמוד במשימה כיוון שהצרכים אינסופיים, ובכל מקרה לא ניתן לרצות את כולם (3) התרומות של העשירים נעשות לצורך בניית ייצוג תקשורתי ועיסקי ולא מתוך טוב-לב אמיתי או כמעשה חסד של מתן-בסתר, (4) מתעשרי ההיי-טק הצעירים והלא מנוסים אינם משתייכים באופן אוטומטי למועדון 'העושר' ההגמוני כיוון שכניסה למועדון זה אינה רק תלויה ממון, אלא דורשת גם מערכת מסועפת של קשרים ופוזיציה חברתית.

אך מה הוא הסימפטום החברתי שנרמז כאן? מהו הסדק או אסימטריה במערכת האידיאולוגית שלפנינו - כפי שמגדיר זאת ז'יז'ק כאשר הוא מנתח את הסימפטום של הפטיש של הסחורה:

"Marks 'invented' the symptom" (Lacan) by means of detecting **a certain fissure, an asymmetry, a certain 'pathological' imbalance** which belies the universalism of the bourgeois 'rights and duties'" (Zizek, 1989, p.16)

הסדק הראשוני שמרמז על קיומו של סימפטום הוא בפשטות – 'בעלי-הון קפיטליסטים שנותנים את כספם לאחרים'. המערכת הקפיטליסטית הניאו-ליברלית - זו שמאפשרת את קיומם של עשירים מופרזים שכאלו לצד המסכנים והנזקקים הרבים - שואפת כל העת לריכוז הון בכל דרך חוקית, ומבטלת ערכים ומגננונים של ביטחון סוציאלי שיבטיחו חיים בכבוד וחלוקתו של העושר. לפנינו תופעה שסותרת על פניה לחלוטין את המערכת האידיאולוגית בה היא מתקיימת, אך בו-בזמן, כפי שנציג להלן, מקיימת את יציבות והאינטרסים של אותה מערכת ממש. וכך בדיוק מגדיר זאת ז'יז'ק:

"The Symptom is, strictly speaking, a particular element which subverts its own universal foundation, a species subverting its own genus. [...] 'Criticism of ideology' consists in detecting a point of breakdown *heterogenous* to a given ideological field and at the same time *necessary* for that field to achieve its closure, its accomplished form."

עברנו, אם כן, את השלב הראשון בניתוח: זיהינו 'סדק' במערכת האידיאולוגית כפי שהיא מוצגת, ומצאנו סימפטום שהוא חלק פרדוקסלי במערכת - סותר את עקרונותיה במהותו, אך חיוני להמשך קיומה. הסימפטום העומד לפנינו הינו תופעת התרומות המתקשרות של בעלי-הון פרטיים ותאגידים לצדקה, ובהכללה המושג 'אחריות תאגידית' שהופיע בשנות ה-70 המאוחרות. ב'מסודרים' מתגלה הפילנטרופיה כ'קרע' במערכת, כפרוורסיה שהיא חלק מאסטרטגיה הקפיטליסטית.

כעת עומדת לפנינו המשימה המורכבת של פיענוח וזיהוי האלמנט שהודחק חברתית ושביגין הדחקתו צץ הסימפטום החברתי ושמעיד עליו במערכת הסימלית, היינו במציאות הפיזית של חיינו. בשלב

שלאחריו נצטרך להצביע כיצד המנגנון הזה יוצר מצב של 'רע שמוצג כטוב' במערכת האידיאולוגית השלטת ולסכם את האופן בו פועל המנגנון האידיאולוגי.

### ההסטוריה של 'אחריות תאגידית' בישראל

במקביל לתחילת עליית הניאו-ליברליזם בשנות ה-70 של המאה ה-20 הופיע המושג 'אחריות תאגידית'. שורה של התרחשויות הביאה להכרה כי אין די בתרומה כספית של תאגידים לקהילה. במילים אחרות, ארגון אינו יכול לתרום כספים רבים למוזיאונים או לילדים במצוקה, ובה בעת להסכים עם ניצול עובדיו של קבלן המשנה שלו, לזהם את הסביבה, ובסופו של דבר לרחוץ בניקיון כפיו רק משום שתרם ברוחב לב לנזקים. הדרישה מארגונים להתנהגות כוללת ראויה, כזו שאינה רואה רק את שורת הרווח הפיננסי אלא גם את התועלות החברתיות והסביבתיות של פעילותם, עלתה באופן דרמטי. אחריות תאגידית היא שם כולל לשורה של כללי התנהגות - מומלצים, אך לא מחייבים - של תאגיד המבקש להיחשב כארגון המתנהל כ'אזרח' הגון, המתייחס כראוי לבעלי העניין הסובבים אותו.

מספר מגמות כלל-עולמיות חברו יחדיו ויצרו את המוטיבציה הגוברת של ארגונים שמטרתם הראשונית היא רווח להקדשה של משאבים ותשומת-לב – לעיתים קרובות בלית ברירה - 'לאחריות חברתית'. הגורם הראשון הוא כמובן הפלטפורמה המאפשרת מאבק המוני, כזה בו לסובייקטים רבים וחסרי כוח בנפרד יש קול ומשמעות כנגד חברות ענק: ההתפתחות המואצת של מערכות **התקשורת העולמית** חשפה לעין כול את התנהגותם של תאגידי ענק ומידע על מעשיהן התפשט במהירות; כיום קשה הרבה יותר מבעבר להסתיר התנהגות לא נאותה. דוגמאות מפורסמות של חרם צרכנים, ביטול חסויות ומחאות כנגד תאגידים פוגעניים הינן המחאות הגלובליות וחרם מניות כנגד הרשלנות שהביאה לתאונת מיכלית הנפט 'אקסון וולדז' של התאגיד הענק 'אקסון' ב-1989 וזיהמה קשות את חופי ארצות-הברית, והפגיעה הקשה במותג חברת 'נייקי' ובמכירות שלה בעקבות פרסומים של רשת CBS אודות ניצולם של ילדים ופגיעה קשה בבריאות הסביבה במפעליה באינדונזיה ב-1998.

המגמה השנייה שדחפה את התאגידים היא ההתפתחות המואצת של **המגזר השלישי** במקביל למשבר הייצוג (Marx Ferree et. All, 2002, pp. 289-324) הוא תופעת חיבור היתר של הפוליטיקאים עם בעלי כוח ובעלי-ההון והניתוק של ממשלות מהצרכים והמציאות הקיומית של אזרחיהן הממוצעים. רבים מארגוני המגזר השלישי ראו בחזית עשייתם את המאבק נגד חברות עסקיות המנצלות לרעה את כוחן לשם עשיית רווחים, ולוחמים אלו הפכו לגורם מאיים שחברות עסקיות, גדולות וחזקות ככל שתהיינה, לא יכלו עוד להתעלם ממנו.

המגמה השלישית שדחפה את התפתחות מוסד 'האחריות התאגידית', ומתמקדת בצדדים **האקולוגיים** של פעולותיהם של התאגידים הינם השינויים הדרסטיים באקלימו של כדור הארץ שהפכו לנושא מרכזי בשיח הציבורי. הגלובליזציה העצימה את כוחן של חברות רב-לאומיות עד שהשפעתן וכוחן של הגדולות שבהן עולים על אלו של ממשלות רבות. גובשה הבנה שבמידה וחברות ענק אלו יהיו מונעות אך ורק על ידי שורת הרווח, ובאין מדינה ספציפית שיכולה להענישן, הרי שהן עשויות להזיק לסביבה ולחברות האנושיות שבתוכן הן פועלות באופן בלתי-הפיך. דחיפה משמעותית נתן לכך סירטו של אל גור מ-2006 "אמת מטרידה" ובעקבות השיח התגבשו ארגונים ורגולציה אקולוגית בינלאומיים.

כתוצאה מגורמים אלו, מהלחץ הציבורי הגובר ומהעונשים החברתיים שהוטלו עליהם, הונעו התאגידים לבצע השקעות משמעותיות בתחום הן מתוך מודעות גוברת לעניין והן מתוך רצון לצמצם ביקורת ציבורית ולמנוע מיסוד של רגולציה בידי המחוקק. התאגידים נאלצו 'להדחיק' את מעשיהם – היינו להעלימם ולסלקם מן העין – כיוון שנחשבו מעתה כלא מוסריים ולא לגיטימיים מבחינה חברתית. **העניין המודחק שלפנינו הוא, אם כן, ההתנהגות הפוגענית של תאגידי ענק ובעלי הון כלפי יחידים, חברות ומדינות חלשות ועניות, לצורך עשיית רווח.** זהו האלמנט שהודחק חברתית ושבגין הדחקתו צץ הסימפטום החברתי ושמעיד עליו באופן סימלי (ובמערכת הסימלית, היינו במציאות הפיזית של חיינו).

עם ה'הדחקה' – או במונחים הפסיכואנליטיים: עם ביטול התשוקה בפני הציווי החברתי – צץ הסימפטום והרציונליזציה הקפיטליסטית אימצה את ה'אחריות התאגידית' כפרויקט. כבר בשנת 1970 פירסם מילטון פרידמן – מהחשובים בכלכלני במאה ה-20 וזוכה פרס נובל לכלכלה לשנת 1976 – בניו-יורק *טיימס* מאמר הסותר את הטוענים (ה'סוציאליסטים' בלשונו של פרידמן) כי המניעים ל'אחריות תאגידית' הם מוסריים או אפילו החשש מפני ענישה. על פי פרידמן המניעים ל'אחריות תאגידית' הם היותה של זו התנהגות המשתלמת מבחינת הריווחיות של התאגיד (Friedman, 1970. Pp: 32-34, 122-126).

מאמר מתוחכם זה, שהרציונל שלו הוא הבסיס ללימודי נושא ה'אחריות התאגידית' עד ימינו, משלב לעג לטיעונים ולאירגונים המוסריים שמאחורי הדרישה החיצונית לאחריות תאגידית, יחד עם הצגת ההתנהגות הזו כחלק פנימי וטבעי של המנגנון הקפיטליסטי ואינטרס שלו עצמו. בכך הושלמה ההדחקה והופיע הסימפטום – סותר את העקרונות האידיאולוגיים של המערכת, אך מקיים את היציבות והאינטרסים של אותה מערכת ממש.

המערכת הניאו-ליברלית אימצה את 'האחריות התאגידית' והחלה ליישם ולפתח אותה. החל משנות ה-90 החלו חוגי הכלכלה ומנהל-עסקים באוניברסיטאות ברחבי העולם להציע קורסים בנושא והחלו להופיע פירסומים אקדמיים. הנושא חולק בדרך כלל למספר נושאים: בעלי-העניין של התאגיד (Freeman et. al, 2013), אסטרטגיות לבניית שיתופי פעולה בין מגזרים (למשל Carroll, 1991), ניהול והטמעת אחריות תאגידית, מודלים עסקיים חדשים לאחריות תאגידית (למשל Zadek, 2004); התנהלות אחראית ואתית מול עובדי החברה (למשל Ruggie, 2008), ניהול דוחות קיימות, דיווח כלכלי-חברתי-סביבתי (למשל Dunfee, 2003) ואחריות תאגידית בשוק ההון.

במקביל תוקנו תקנים הנוגעים באופן בו יש להתייחס לקיימות בדו"חות הכלכליים של חברות (GRI) כתקן גלובלי<sup>14</sup>, ובישראל המלצות ועדת גושן שהוקמה על ידי רשות ניירות הערך בשנת 2006<sup>15</sup>, מדדים עבור משקיעים לצורך זיהוי החברות האחראיות (PRI)<sup>16</sup>, תקנים להתנהלות אחראית של

<sup>14</sup> <https://www.globalreporting.org/Pages/default.aspx>

<sup>15</sup> [http://www.isa.gov.il/Download/IsaFile\\_45.pdf](http://www.isa.gov.il/Download/IsaFile_45.pdf)

<sup>16</sup> <http://www.unpri.org/>

חברות ציבוריות במקרים של ניגוד עניינים חברתי (בישראל, ועדת חמדני, ינואר 2008<sup>17</sup>) והוקמו אירגונים המודדים את ההתנהלות התאגידית (בישראל - 'דירוג מעלה' לניהול חברתי<sup>18</sup>) ומקנים לאירגונים דירוג ואישורים על פי עמידתם במדדים השונים. בתמצית – 'אחריות תאגידית' הפכה לחלק מהממסד הכלכלי הניאו-ליברלי העולמי.

אך אסור לטעות בשתי נקודות מפתח. ראשית, המגוון של פעולות המכונסות תחת הביטוי 'אחריות תאגידית' הוא רחב כל-כך עד שהוא מאפשר לתאגידים לבחור באופן וולנטרי את הצדדים הנוחים להם ליישום; ושנית, זוהי 'רגולציה עצמית' שאינה מקובעת עדיין בחוק ואינה מפוקחת על ידי רגולטורים לאומיים או בינלאומיים חוקיים.

למרות המיסוד הנרחב והשיח הנפוץ אודותיה, 'האחריות התאגידית' אינה נתפסת בהכרח כדבר חיובי, וקולם של מבקריה נשמע בעיקר ערב המשבר הכלכלי של 2009. מאמרו של אריה רשף, *אחריות חברתית של תאגידים - מיתוס ומציאות* (רשף, 2009) מצביע על ההבדלים שבין אחריות תאגידית אמיתית ואחריות תאגידית מזויפת. ארגונים מן הסוג 'המזויף', מגדיר רשף, בוחרים תחום בעל עניין אטרקטיבי ומכוונים את פעילויותיהם כלפיו. ברב המקרים תהיה זאת תרומה חלקית ואינטרסנטית לקהילה באופן שמקדם את מכירות החברה כגון עזרה לאוכלוסיות שישמשו כלקוחות פוטנציאליים. בדרך כלל מלוות פעילויות אלו בקרב ארגונים אלו במערכת יחסי ציבור ענפה, שמטרתה להגדיל את מוניטין הארגון ולהסיח את הדעת מפעילויות פוגעניות אחרות. בארגונים המאופיינים על ידי אחריות חברתית 'מזויפת', מתגלה במקרים רבים התעלמות מצורכייהם של בעלי עניין אחרים עד כדי פגיעה בהם.

ביקורות נוספות כלפי 'אחריות תאגידית' מזויפת הופיעו בתקשורת הכלכלית (למשל - דה מרקר, 10.1.2010<sup>19</sup>), בפרסומים של ארגונים אזרחיים (למשל - של הקליניקה לאחריות חברתית במרכז האקדמי למשפט ולעסקים<sup>20</sup>), ובכתבי עת העוסקים באקולוגיה (למשל - אקולוגיה וסביבה<sup>21</sup>). מחקרה המקיף של ענבל אבו אודות טיפוס תאגידים הנוקטים באחריות תאגידית מצביע על קורלציה ברורה בין מאפיינים ואינטרסים עסקיים (תחומי עיסוק, גודל, חשיפה לתקשורת, קירבה ללקוחות וכדומה) ובין עומק העיסוק באחריות תאגידית ואופיו בשנים 2007-9 (אבו, 2013).

מאמרה של תמר ברקאי *אחריות חברתית של עסקים: ניאו-ליברליזם בתרגום ציוני* שהתפרסם בשנת 2008 בתאוריה וביקורת בוחן את המאפיינים הייחודיים של האחריות התאגידית בישראל. המחקר מזהה שני הבדלים עיקריים המייחדים את היישום הישראלי של העקרונות; הראשון: "זיהוי המושג 'אחריות חברתית' עם תרומה לקולקטיב הלאומי ובהפעלת פרקטיקות המכוונות כלפי מדינת הלאום כערך וכמוסד, וזאת בשונה מהמודל העולמי הממעט לייחס ערך 'לאומי' לפרקטיקות של 'אחריות'".

<sup>17</sup> <http://ozar.mof.gov.il/hon/2001/gemel/memos/hamdani2008.pdf>

<sup>18</sup> <http://www.maala.org.il>

<sup>19</sup> שרון שפורר, *אחריות תאגידית? לא בישראל: חברות מסתירות מידע, פוגעות בסביבה ומפלות נשים*, דה מרקר, 10.1.2010

<sup>20</sup> עו"ד שרון אברהם-ויס ורוני וינר (עורכים), *זה כן העסק שלנו - אחריות חברתית של תאגידים בישראל*, אתר הקליניקה לאחריות חברתית של תאגידים במרכז האקדמי למשפט ולעסקים

<sup>21</sup> רב-שיח בנושא אחריות תאגידית סביבתית – מרצון או מכוח החוק?, כתב העת 'אקולוגיה וסביבה'. אוגוסט 2011, גליון 3, (עמ' 217-219)

ההבדל השני נוגע יותר לענייננו: "צביונו הלאומי-מדינתי של המודל [מבטא] את מאמצי קהילת העסקים להשפיע על עיצוב זהותה של החברה הישראלית ולשמר את מעמדה כקבוצה מובילה ... פרקטיקות האחריות החברתית של עסקים משמשות בידי שחקנים מקהילת העסקים בישראל **אמצעי להמרת עוצמה כלכלית בעוצמה חברתית-סימבולית**" (ברקאי, 2008, עמ' 46-47).

בדיוק כפי שהוצג ב'מסודרים' – הנדבנות למזקקים הינה למעשה המרה של הון בהון ושליטה בשליטה. אין זו תוצר של נדיבות אותנטית או רחמים כלפי חסרי-המזל אלא מהלך כלכלי ששכרו בציודו כבר בעולם הזה. 'אחריות תאגידית' הינה מהלך תדמיתי שהינו דרך פופולרית של חברות למרק את המותג שלהן ולהימנע מהתקפות וביקורת על היותן מכונות צינית להפקת רווחים, ודרך לשמור על מעמד ו'הון חברתי'. **מנגנון ההמרה הזה, הוא מנגנון ההמרה הסימטרי של המודחק בסימפטום.**

דוגמאות ישראליות לטענות שמועלות במאמרים שצוינו למעלה ניתן למצוא בקמפיין של בנק הפועלים 'יום המעשים הטובים' (המכון ישירות למעמד הביניים, לקוחות היעד של הבנק) שהוצג כ'חזון' אישי של שרי אריסון, שאף הופיעה כפרזנטורית שלו בתשדירי טלוויזיה<sup>22</sup>. ההתנהדרות באחריות חברתית לא הפריעה לאריסון לאשר את פיטוריהם של 900 עובדים בינואר 2003 במקביל להמשך חלוקת הדיבידנדים לבעלי המניות ולתוצאות עסקיות חיוביות<sup>23</sup>. התנהלות שכזו תואמת במדויק את הגדרתו של רשף את ה'אחריות תאגידית מזויפת'. דוגמא התואמת את הגדרותיה של ברקאי אודות הון כלכלי תמורת הון חברתי ניתן לזהות בארוע הענקת תואר 'דמות מופת בעם היהודי' לנוחי דנקנר בספטמבר 2009. בשנתיים שקדמו להכתרתו הפך דנקנר לאחד התורמים הגדולים של הפדרציה העולמית של יהודי מרוקו, מעניקת התואר בטקס רב רושם, לאחר שהעביר לה כתרומה כ- 855 אלף שקל – לא מכיסו הפרטי, אלא דרך חברת כור הציבורית שרשמה הפסדים כבדים באותה העת (שפורר, דה-מרקר, 23.11.2012<sup>24</sup>).

הסימפטום הוא תוצאה סימלית – חלק ממערכת ההסמלה - של פעילות בלתי-לגיטימית שהודחקה (Zizek, 1989, p.78-80), והרע המודחק הוא תמיד וואריציה כזו או אחרת של אנטגוניזם חברתי, קובע ז'יז'ק (שם, עמ' 184). האנטגוניזם החברתי שהודחק במקרה זה הוא נכונותם של בעלי ההון והתאגידים לפגוע באזרחים ובחברה לצורך עשיית רווח. בהקשר הספציפי של תרומות האנטגוניזם החברתי הלא ראוי והמודחק הוא ההתנכרות ממוסדת (ממשלתית ואידיאולוגית) לחלקים הלא יצרניים של החברה – זקנים, נכים, חולים - המוסתר מאחורי נדיבות גדולה שמפורסמת בהרחבה במדיה. זהו 'רע' שמקבל מעמד אתי של 'טוב'. (שם, עמ' 23):

"... experience that is much more disquieting: how an obsessive, fanatical attachment to Evil may in itself acquire the status of an ethical position, of a position which is not guided by our egoistical interests"

<sup>22</sup> אתר 'החזון של שרי אריסון': <http://www.shariarison.com/he/content>

<sup>23</sup> ראה ב- <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2359633,00.html>

<sup>24</sup> ראה ב- <http://www.themarker.com/markerweek/1.1871865>



אין מדובר כאן בהתנהגות לא אתית של אנשים או תאגידים ספציפיים או לכל הפחות אין זה העיקר. כמו דמותו של הפרוטוטיפ תומר ב'מסודרים', שהוא 'הרע' שהופך ל'טוב' בתרומת שני מליון שקל לנכים, כך הרע שמוצג כטוב הוא האתיקה של האידיאולוגיה עצמה ולא של יחידים: הנאו-ליברליזם הוא זה שהסיר את רשתות ההגנה הסוציאליות ושלח את החלשים והעניים לעמוד לבדם מול גורלם, והוא ממשיך לעשות כן גם עתה, אך מכסה על התנהגות אידיאולוגית זו דרך מנגנון משומן ומיוחצן היטב של תרומות שהפכו לחלק ממוסד ומארגן באידיאולוגיה. את התיעוב כלפי החלשים והלא יצרניים – הוא האנטגוניזם החברתי שבלב ההדחקה – כיסתה המערכת בחזות של נדיבות כלפיהם.

ואכן קשה להתווכח עם הנדבנות וההשקעה של התאגידים בחברה וקשה לטעון כנגדם – כיוון שאלו אכן מעשים 'טובים'. יציאה נגד מנגנון התרומות והצגתו כצינית אינה מתקבלת כסבירה לרוב, כיוון שהטעון נגדו מורכב ונתפס כפרנואידי כמעט. מנגנון ההמרה של המודחק בסימפטום גרם לכך שהויכוח החברתי-מוסרי בדבר הקפיטליזם הנאו-ליברלי הוסט לכדי ויכוח טכני על מספרים. כנגד כל טענה בדבר התנהלותם האנטי-סוציאלית, מצביעים התאגידים על הפעולות החברתיות שביצעו במסגרת 'האחריות התאגידית'.

בנוסף להחלפת האנטגוניזם החברתי בנדיבות סלקטיבית אך מיוחצנת ישנה כאן המרה נוספת, מנגנונית וקונקרטית יותר: מניעת רגולציה חיצונית וחוקתית על ידי בניית מנגנון מסועף שבסיסו 'רגולציה עצמית' גמישה שניתן להשתמש בה לפי הצורך. הקפיטליזם הנאו-ליברלי לקח על עצמו 'רגולציה וולנטרית' המציגה אותו באופן חיובי בראש ובראשונה בכדי למנוע קרב פנים-אל-פנים מול הקוראים לרגולציה חיצונית העלולה באמת לפגוע בעקרונות הייסוד האידיאולוגיים של הנאו-ליברליזם ובבעלי-ההון. גם זהו 'רע' שמקבל מעמד אתי של 'טוב', כפי שהגדיר ז'ז'ק את הסימפטום.

**סיכום הממצאים** - מצאנו את הסדק האידיאולוגי (תרומות של בעלי-הון ותאגידים) שהוביל אותנו אל הסימפטום (מיסוד 'האחריות חברתית'). זיהינו את ההדחקה שהולידה את הסימפטום (האנטגוניזם שבין בעלי הכוח וההון ובין החלשים בפרט והחברה בכלל), ואת התהליך בו רע מוצג כטוב וכעניין 'לא אגואיסטי' (תרומות ופעולות בקהילה, המסתירות את המאבק על משאבים בין בעלי-ההון והתאגידים ובין כלל החברה).

גם מנגנון הפעולה האידיאולוגי נוסח: אימוץ ממוסד ומפורט של התנהגות המאפשרת השתקה של ביקורת והסתתה לכדי דיון טכני, וכל זאת מבלי לערער את עקרונות הבסיס הערכי הדורסני של האידיאולוגיה; מניעת הדרישה לפיקוח חיצוני וליגלי על ההתנהלות דרך הקמת מנגנון של 'רגולציה וולנטרית' גמישה, סלקטיבית ומיוחצנת. **המנגנון הינו בפשטות – הקמת ממסד רגולטורי 'פנימי' לאידיאולוגיה בכדי למנוע הקמתו באופן 'חיצוני' לה, על ידי כאלו שיש להם, פוטנציאלית, אינטרסים אחרים מאשר אלו של בעלי-ההון.**

## רמזים לשינוי

בכדי לבדוק האם חלים שינויים אידיאולוגיים **ביחס לרגולציה חיצונית ופנימית** בשנים האחרונות ובעיקר לאחר המחאה החברתית של 2011 אוכל להציע שני מקורות פופולריים המעידים על שינוי, ושמובהקתם תיבחן עם חלופי הזמן: (1) נתוני ארגון מעל"ה לאחריות תאגידית בישראל (2) שינויים ברגולציה בישראל.

**שינויים ב'אחריות תאגידית'** - נוכל לזהות בנתוני מעל"ה (ראה בנספח ב' לעבודה זו) שינוי ברור במוטיבציה של תאגידים לפעול במסגרת הוולנטרית של 'אחריות תאגידית': לאחר עלייה רציפה מ-2006 ועד 2012, חלה ירידה ברורה בכמות החברות המשתתפות בדירוג בשנתיים האחרונות. מבחינת ההשתתפות במעל"ה, ניצבות בראש החברות הבינלאומיות, המונחות לגבי התנהגות תאגידית מחו"ל ומייד לאחריהן חברות הפיננסים והביטוח הישראליות, אלו שאודות חלקן עלו הטענות - מאז המאבק החברתי - בדבר שכר בכירים מופרז, ריביות מופרזות והתנהלות הפוגעת בחסכונות הציבור.

בעוד שהציונים הנוגעים ליחס לעובדים המשיכו להשתפר אצל החברות המשתתפות במשך כל השנים ברציפות, הרי שהיקף התרומות לקהילה וההשקעה באיכות הסביבה פחתו מ-2011 ואילך, כפי שמראים התרשימים. בדיקה זו מעלה את הרושם שבמידה ו'אחריות תאגידית' היא אכן בראש ובראשונה אינטרס של התאגיד, כפי שטוענים פרידמן ואחרים, הרי שהאינטרס הזה פחת לאחרונה מסיבה כזו או אחרת.

**שינוי ברגולציות** - בניגוד לעניין הפוחת ברגולציה 'עצמית' נוכל לזהות עלייה ברגולציה 'החיצונית' בשנים המקבילות. באפריל 2013 הגישה הוועדה לבחינת הרגולציה בישראל את מסקנות הביניים שלה לראש הממשלה<sup>25</sup> ועיקרן המלצה על הקמתם של שלושה גופי פיקוח חדשים, בעלי מעמד עצמאי לחלוטין מהממשלה ומהמערכת הפוליטית, לפיקוח על שוק האנרגיה, שוק התקשורת ותחום התשתיות.

סימנים נוספים לשינוי שחל ביחס לרגולציה של התנהגות התאגידים ניתן למצוא בחקיקה הרגולטורית הרבה שהתחוללה בשנים 2011-2014 ומעידה על התפכחות ציבורית לגבי האינטרסים של התאגידים: פתיחת שוק הסלולר לתחרות (דצמבר 2011), חוק הנפט – ועדת ששינסקי 1 (אוקטובר 2010), הפרדת הולכת והפקת הגז (פברואר 2013), הוועדה למיסוי משאבי טבע לאומיים, ועדת ששינסקי 2 (יוני 2013), ביטול גזירת המס למשפרי הדיור (יולי 2013), רפורמה בכבלים ובלווין (יולי 2013), חוק תמלוגי הגז (אוקטובר 2013), חוק הריכוזיות לפרוק פרמידות (דצמבר 2013), תקנות ריסון שכר הבכירים (מרץ 2014), תקרת עמלות בחיסכון הפנסיוני (מרץ 2014), חוק נתוני האשראי – להגברת התחרות בהלוואות (מרץ 2014) הצעת חוק לשכירות הוגנת (מרץ 2014), דו"ח ועדת יוגב ליישום רפורמה במשק החשמל (אפריל 2014), איחוד פוליסות ביטוח הבריאות (אפריל 2014), הצעת חוק לביזור הבעלות על מוסדות פיננסיים (מאי 2014), החוק לקידום התחרות בענף המזון (מאי 2014), אישור הקמת בנק קואופרטיבי (מאי 2014), החלטה מניעת שר"פ בבתי החולים הציבוריים (יוני 2014) וככל הנראה אחרים.

מובן מאליו שמחקרים ייעודיים לנושא הרגולציה ישתמשו במקורות מקצועיים יותר, וינתחו את הנתונים באופן מוסמך יותר שאין עבודה זו יכולה לכסות בהיקף ובאסמכתאות. ובכל זאת, הדרכים הפופולריות שהוצעו כאן לצורך בדיקה קונקרטית של הסימפטום האידיאולוגי שבבסיס 'האחריות התאגידית' מצביעים בברור על כך שהיחס לרגולציה השתנה מאז המשבר הכלכלי ב-2008, ובעיקר

<sup>25</sup>באתר הממשלה -

<http://mof.gov.il/Lists/List26/Attachments/485/%D7%93%D7%95%D7%97%20%D7%A8%D7%92%D7%95%D7%9C%D7%A6%D7%99%D7%94.pdf>

משנת 2011 בעקבות המחאה החברתית. **הסימפטום האידאולוגי של רגולציה עצמית ומתקשרת החל להירפא כיוון שמדברים עליו, כפי שטען פרויד.** במידה וטרנד זה ימשיך הרי שרגולציה מסודרת, דרישה להתנהגות פיננסית הוגנת ורווח מידתי, ופיקוח על (וחשדנות לגבי) פעולותיהם של תאגידים פיננסיים ושל בעלי-הון יאפיינו את החברה הישראלית בשנים הבאות יותר מאשר בשלושים השנים האחרונות.

### הסידרה

'הבורגנים' היא סדרת טלוויזיה ישראלית ששודרה בשנים 2000 עד 2004 בערוץ 2 וב-YES. בנוסף, שודרה הסדרה בשידורים חוזרים בערוץ הוט 3, בערוץ 10 וכן בערוץ 2 וזכתה לפופולריות רבה. הסדרה הופקה על ידי יוצרי "החמישייה הקאמרית" הבמאי איתן צור והתסריטאי אסף ציפור, וכל שחקניה השתתפו גם כאן. בהתאם לכך יש בסדרה מן האווירה המנוכרת, הגישה הצינית וההומור הלשוני שאפיינו את "החמישייה הקאמרית", אך בכל זאת אין זו סדרה קומית.

הסדרה מתארת ארועים מחיי היומיום של שלושה זוגות ושני רווקים (ועוד שלל דמויות משנה) השייכים למעמד הביניים הישראלי, רובם עצמאיים ומיעוטם שכירים; אין כאן עובדי מדינה וגם לא יזמי היי-טק. הארועים בסדרה אינם דרמטיים ומשני-חיים בדרך כלל אלא דווקא מצבים בנאליים המוכרים לצופים ממש כפי שהגיבורים הן ישראלים 'טיפוסיים', הבתים בהם הם מתגוררים מוכרים והשפה מדוברת לגמרי, כמיטב המסורת של אסף ציפור.

מלבד 'החמישייה הקאמרית', השפעות נוספות שניתן לזהות בסדרה הן התמה החנוך לווניית של חיפצון ודיכוי אחרים לצורך השגת תחושת ערך עצמי, וכן גם ספרו של יעקב שבתאי 'זכרון דברים' אודות ההווה הבורגנית האשכנזית של שנות ה-70 בתל-אביב. במידה רבה, גיבורי 'הבורגנים' הם הדור הבא של גיבוריו של שבתאי וכמו ב'זכרון דברים', הסדרה מרובת דמויות המקושרות ביניהן בקשרי נישואים, משפחה, חברות, בגידות ועבודה.

הגיבורים משתייכים למעמד הביניים ומייצגים התייחסות שונה, אך לא פחות מורכבת, ל'עושר' מזו שב'מסודרים'. בעוד שה'עושר' הנדון ב'מסודרים' הושג בזכות חדשנות וכישרון אישי המועילים לחברה, הרי שאצל ה'בורגנים' התעשרות היא משאת-נפש שאין בה דבר וחצי דבר מן החיובי או מהתרומה לכלל; עושר, מניחים הגיבורים בסדרה זו, ניתן להשגה על ידי ניצול, חיפצון, רמייה ואגואיזם חברתי. בעוד שב'מסודרים' התנהגויות שכאלו הן תוצאה של מצב העושר, הרי שכאן ההישחחות קודמת להשגת העושר, ובמידה רבה מהווה תנאי להשגתו.

למעשה, המצב הבורגני עצמו מוצג כנקודת חוסר-איזון, בין השאיפה הקפיטליסטית להון, ובין תנאי החיים הממשיים הכוללים את ההכרח לעבוד והקושי להתפרנס. בעוד לעשירים מופלגים אין קונפליקט בין השאיפה להון ובין תנאי החיים, ובעוד לעניים מופלגים (ובעלי תודעה מרקסיסטית) אין אשליות לגבי מהותו של ההון, הרי ש'הבורגנים' נדמים כפוסחים על שני הסעיפים – גם מאמינים בערכי והבטחות המערכת הקפיטלית וגם מהווים קורבנות לא מודעים שלה. אל נושא המודעות בפרט, ואל היחס לעושר בכלל, נשוב בהרחבה בהמשך. אך בשלב זה נסכם ש'העושר' המוצג בסדרה זו הוא עניין שלעולם אינו מוצג באופן פוזיטיבי.

נציג להלן בקצרה את דמויות גיבורי הסדרה. **בני ונילי** (שי אביבי ורונה ליפז-מיכאל): בני מנהל ספריית וידאו התר ללא הרף אחר רעיונות עסקיים חדשים; חלומו הוא להתעשר ולפרוש בגיל 45. נילי היא מנחת סדנאות לשיפור הזוגיות, אישה דעתנית ועצמאית המנהלת רומן עם אהרלה (אלון

אולארצ'יק) למרות התנגדותו של בני. לזוג ילדה בשם יסעור. לבני אח בשם **יעקב**, שהיה 'גאון הייטק' אך חזר בתשובה ובחר בחיים של צניעות ולימוד תורה.

**יוני ודליה** (רמי הויברגר ושרית וינו-אלעד): יוני הוא מארגן כנסים קשוח המנהל חיי נישואין שידועים עליות ומורדות עם דליה, סוכנת נסיעות צנועה ונדיבה העובדת שעות רבות במשרד הנסיעות של נינה. לזוג ילדה בשם שקד. במהלך העונה שוכב יוני עם הבייביסטרית ועם חשיפת הפרשה דליה מסלקת אותו מהבית, אך בתום העונה הם משלימים.

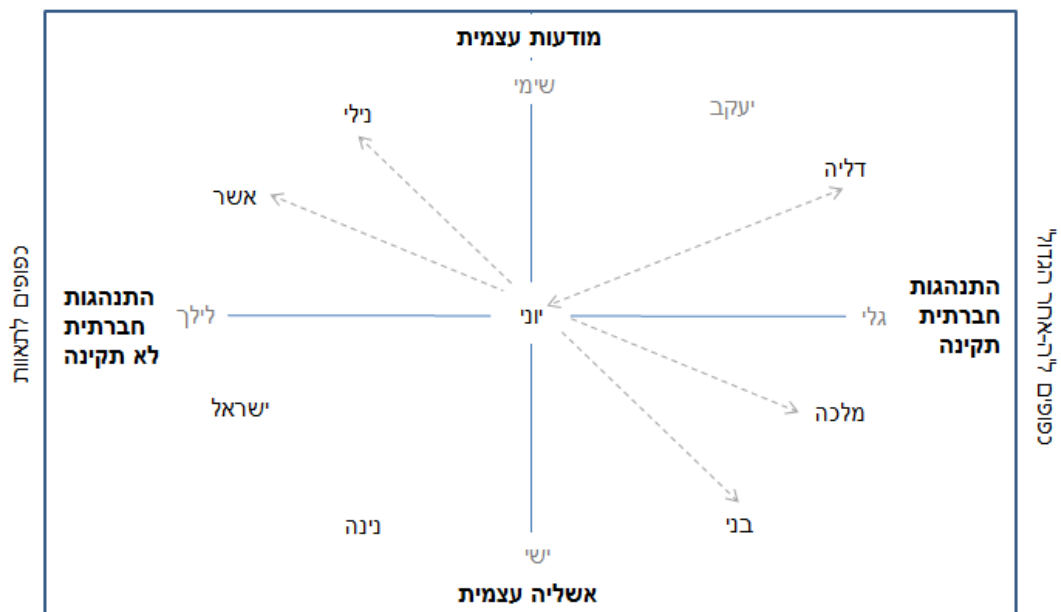
**נינה** (קרן מור): נינה היא סוכנת נסיעות רווקה, נירוטית, קמצנית ומרוכזת בעצמה. נינה מתקשה להיות לבד, אך מתקשה גם לתחזק יחסי זוגיות לאורך זמן. במהלך העונה הראשונה היא מנהלת רומן עם **שימי** (גדי גוב), גרוש שנון ואטרקטיבי, רופא ילדים באיכילוב המעוניין בקשר רומנטי כל זמן שהוא 'כיפי' - אך רומן זה מסתיים במהרה.

**ישראל** (דב נבון): עורך דין כושל, שקרן ומושחת הנכנס בקביעות לצרות אישיות וכלכליות עקב חוסר המקצועיות שלו ושקרנותו הכפיתית. לישראל אח תאום זהה בשם **ישי** שחי בארצות הברית, ומגלים את ההיפוך של ישראל בהצלחתו ובהתנהגותו. חברתו בת ה-22 של ישראל היא **גלי** (אילנה ברקוביץ') דיילת אוויר שלמרות כעסה הרב על התנהגותו של ישראל, חוזרת אליו תמיד בסופו של דבר. במקביל ליחסיו עם גלי מנהל ישראל רומנים גם עם **לילך** (חני פירסטנברג) בת ה-17 ועם אמה של לילך - שכנותיו.

**אשר ומלכה** (מנשה נוי ואפרת בן צור): מלכה היא מתווכת דירות, שקטה ופסיבית בדרך כלל, אחותם הקטנה של בני ויעקב. אשר הוא סוכן מכירות רהיטים אגואיסט ובעל רגשי נחיתות על רקעו המזרחי שאינו מחבב כלל את גיסו בני למרות הדמיון בחיפושיהם אחרי הרעיון העיסקי הבא. אשר ומלכה מתגרשים במהלך העונה הראשונה עקב החלטתו של אשר לעזוב הכל ולנסוע לטייל בעולם. אשר ומלכה אינם דמויות מרכזיות בסדרה, אך הם מופיעים במספר פרקים.

שלוש-עשר הדמויות המגוונות שהודגשו להלן מאפשרות ניתוח מורכב של הקונפליקטים המוסריים והחברתיים המאפיינים את גישתו של 'מעמד הביניים' אל העושר ואת האופן בו האידאולוגיה הקפיטליסטית משחקת תפקיד בחייהם, או "מגדירה את המציאות החברתית" שלהם, כדברי ז'ז'ק. כמו בניתוח של 'מסודרים', נזהה ראשית את הדיון הערכי שמתנהל בסדרה, כיוון שגם כאן ניתן לזהות סטרוקטורה מדויקת ומורכבת של עמדות חברתיות המתנהלות על גבי שני צירים.

**הציר הראשון** (האופקי בתרשים מס' 3 להלן) עליו נעות הדמויות הוא המתח המוסרי שבין הציווי החברתי - כיצד יש להתנהג, מה מצופה ממני מבחינה חברתית, 'מה רוצה ממני ה-אחר הגדול?' במונחים לאקאניים - ובין התאוות העקשניות שלהם - לעונג, לעושר, לדומיננטיות, למין ולאהבה מצד אחרים. **הציר השני** (האנכי) שמגדיר אותם הוא ציר 'האשליה' - מידת השקר בו הם מתנהלים ביחסיהם עם הסובבים אותם ובעיקר בשקרים שהם מספרים לעצמם, היינו "הטעות בזיהוי עצמי" שמחוללת האידאולוגיה, כדברי אלטוסר ב-*על האידאולוגיה*.



תרשים מס' 3: עמדות חברתיות ומודעות עצמית של דמויות ב'הבורגנים'

**ציר ההתנהגות החברתית** – את הגיבורים הקרובים יותר לצד הצווי החברתי (מימין) נוכל לכוון בפשטות 'סובייקטים' – כשהמשמעות של מושג זה כאן הינה 'התנהגות בהתאם לציפיות החברתיות' (הציפיות של 'ה-אחר הגדול' עבור לאקאן): הם מקיימים התנהגות חברתית תקינה ברוב הזמן (נאמנות לבן הזוג ולמקום העבודה, אדיבות כלפי אחרים והתנהגות סבירה בחברה באופן כללי). בצידו השמאלי של הציר נמצאים גיבורים שכפופים יותר לתאוותיהם ותשוקותיהם ומפגינים התנהגות חברתית לא תקינה בדרך כלל (בגידות, רמאות, הפרת חוקים, החפצה של אחרים, עיסוק אובססיבי בעצמם ואדישות מופלגת לזולת). למרות השייכות לצד זה או אחר של הציר, כולם נמצאים במצב של קונפליקט בין הציווי החברתי לבין תשוקותיהם, או בין 'עקרון העונג' ל'עקרון הממשות' במונחים פרוידיאניים.

בצידו השמאלי של הציר נמצא את הגיבורים המתנהגים באופן חברתי שלילי. התנהגות הנתפסת כשלילית ולא ראויה מבחינה חברתית כוללת ארועים של ניצול של ניצולת שואה בכדי להרוויח על חשבון הפיצויים המגיעים לה (ישראל), יחסי מין עם קטינה (שוב ישראל), עזיבת המשפחה והעבודה והסתלקות (אשר) קמצנות אגוצנטרית הכוללת הלנת-שכר (נינה) ואי נכונות לוותר על רומן מחוץ לנישואין גם כאשר הוא נחשף ולמרות תחינות בן הזוג (נילי). גיבורים אלו ממשיכים להתנהג באופן א-סוציאלי על אף שהאחרים מגנים אותם ואף על פי שהם סובלים במידה מסויימת מן ההתנהגות הזאת: ישראל ונינה נטולי זוגיות, אשר לא אהוב וסובל מרגשי נחיתות חברתיים, ולנילי אין למעשה קשרי חברות עם איש מהחבורה ולא זוגיות ממשית עם בעלה, הם כולם אנשים בודדים במהותם.

בחציו הימני של הציר נמצאים אלו הכפופים לציווי החברתי יותר מאשר לתשוקותיהם – היינו, הסובייקטים. לגיבורים אלו חשוב כיצד האחרים תופסים אותם יותר מאשר מימוש התאוות שלהם; הם רוצים להיתפס בעיני עצמם ובעיני אחרים [גם] כהגונים, שומרי חוק, וככאלה המתנהגים כראוי. בני משתוקק למין ולכסף, אך אינו בוגד בדליה או עובר במודע על החוק. מלכה משחקת כלפי חוץ את התפקיד האשה הטובה בנישואיה חסרי הסיכוי לאשר הבוגדני והמביך, ודליה הינה התגלמות

ערכי העבודה והמשפחה המודרניים והדוברת של הגדרות חד-משמעיות של התנהגות מוסרית שבהתאם להן היא שופטת את מעשי חבריה ובעלה. חותם את הרביעייה **יעקב** הנמצא במצב של סובייקטיפיקציה מוחלטת, ציזית ללא שאלה לציווי של ה-אחר הגדול האולטימטיבי, הלא הוא האל, באמונתו הדתית ובהתנזרותו המוחלטת מהבלי המין והכסף.

הדיון המוסרי בציר זה מציג אם כן ניגודים: התנהגות של 'סובייקט' חברתי, המוותר במידה כזו או אחרת על סיפוק עצמו, מול אדם המסור לתאוותיו הפרטיות ואדיש לציווי החברתי<sup>26</sup>. יוני מתמקם בנקודת אמצע על פני הצירים עם התנהגויות השייכות לשני הצדדים לסרוגין, אך כאמור, איש מהגיבורים הבורגנים (ויעקב אינו בורגני) אינו מזוהה באופן מוחלט עם אחד הצדדים בדיון המוסרי שלפנינו, והם כולם שרויים במאבק מתמיד בין התשוקות הלא-לגיטימיות שלהם ובין הציווי החברתי. כפי שצינו לעיל, המצב הבורגני בעצמו מוצג כמיקום של קונפליקט על ציר זה; מיקום של מאבק בין התנאים הממשיים (מגבלות חברתיות, עבודה קשה וקושי כלכלי) ובין הציפיות 'הטבעיות' לכאורה עבורם (מימוש עצמי, הנאות וביטחון כלכלי).

### **ציר הידיעה - אשליה עצמית מול מודעות עצמית**

בעוד ששקרנות לזולת היא התנהגות המופיעה באופן תדיר בסידרה במסגרת ההתנהגות הלא-חברתית של גיבוריה וקשה למיין על פיה את הדמויות, הרי שהשקר העצמי - או ה'אשליה העצמית' - הוא סמן ממין ומרתק של הדמויות על הציר האנכי. בני משקר לעצמו לגבי תשוקתו למין פרוורטי כאשר הוא פותח 'חדר אחורי' בספריית הווידאו שלו, שם נמכרים סרטים פורנוגרפיים. החלוקה בין החדר הקידמי הלגיטימי ובין החדר האחורי שכולו תאוות אסורות וחיפצון מסמלת את הפיצול בין ההתנהגות הלגיטימית ובין הרדיפה אחר התשוקות (ציר X), אך גם פותחת את הדיון בשקר לעצמי. פרק 7 עוסק בחנות הווידאו הדו-פרצופית, מראה כיצד בני משקר לעצמו, מסרב להודות שהוא מונע על ידי תשוקותיו וטוען שמדובר במניע עסקי לגיטימי:

- בני ליוני: היום בכל ספרייה יש אגף פורנו. אמרתי לעצמי, אז נשים את זה מאחורה עם כניסה נפרדת. זה מה שהולך היום, חושבים שזה כסף מלוכלך, אבל כוס אמק, אני לא המצאתי את הביקוש. אני אעשה כסף, אני לא מתייפף, אני עושה את זה בשביל הרבה כסף.

אך בהמשך מסתבר כי אין זה רק 'בשביל כסף'; בפרקים הבאים אנו רואים כי בני 'בודק את הסרטים' ולשם כך צופה בהם בביתו וגם מצטרף עם נילי למסיבות חילופי זוגות 'רק בשביל לראות איך זה עובד'. בני, אם כן, מדחיק את תשוקותיו המיניות הלא מקובלות, שומר על ארשת מהוגנת ועיסקית כלפי חוץ וכלפי עצמו ("אני לא מתייפף") אך למעשה מתנהל בתוך אשליה עצמית לגבי צרכיו

---

<sup>26</sup> אישרור לניגוד שמוגדר כאן בין הביטוי 'סובייקט' לבין 'התנהגות חברתית לא תקינה' נוכל למצוא דרך דמותה של נילי. לא רק ברובד העלילתי נילי אינה כפופה להגדרות החברתיות של 'הראוי'; מטאפורה לכך שנילי אינה 'סובייקט' נוכל למצוא בפרק 5, אז מתברר שהחברים אינם יודעים במה עוסקת נילי. אי-הידיעה הזו מסמנת את כך שנילי אינה 'מוגדרת' עבור סובביה, שהמיקום החברתי שלה לא מקוטלג, ומכאן שאינה סובייקט חברתי.

ורצונותיו. תופעה דומה מתרחשת כאשר הוא מחליט לפתוח אתר פורנו באינטרנט ונדרש לגייס את אחיו החוזר בתשובה לשם כך. במקום להודות שמטרתו היא עשיית כסף (ושוב, סיפוק תאוותיו למין פרוורטי), הוא טוען בפני אחרים ובפני עצמו שמטרתו הינה להחזיר את יעקב אל החיים 'הנורמליים', מהשיבה אל החיים החילוניים - משימה לגיטימית.

גם **מלכה** משקרת לעצמה: היא נישאה לאשר למרות שידעה על אופיו הבוגדני והאגואיסטי, מתוך אשליה רומנטית חסרת בסיס שתוכל לתקן אותו ולהפוך אותו לאדם אחר. לאורך כל הסידרה, עד לעזיבתו של אשר את הבית, היא נמנעת מלראות את בעלה כפי שהוא (וכפי שאחיה והאחרים רואים אותו), ומשקרת לעצמה לגבי הבעל בו בחרה ולגבי מהות נישואיהם.

**ישראל** הוא לא רק השקרן הקיצוני ביותר לסובבים אותו, אלא גם לעצמו. בכל פעם שהוא מעומת עם כשלונותיו המקצועיים הוא מצביע על אשם חיצוני, כמו בסצנה הבאה מתוך פרק 7:

- ישראל: השופט הבן-זונה אמר לקליינט שלי שאני עורך-דין לא טוב. איך הוא עושה את זה? זה לא אתי, הוא פוגע לי בפרנסה. זאת לא אשמתי, הם שמו מולי את העורכי דין הכי טובים שלהם. עשו לנו תרגיל.
- יוני: אתה בעצמך אמרת שבאת לא מוכן. עשו לך תרגיל בזה שהם באו מוכנים? תיקח את עצמך בידיים.
- ישראל: (מתעצבן ונראה כעומד להסתלק) אני עושה מה שאני יכול (מתיישב חזרה).

כך גם בפרק 8, ובו סיפור השכנה ניצולת-השואה שישראל מגלה את שמה ברשימת בעלי-חשבונות אבודים בשווייץ בעיתון, ומחליט לייצג אותה בעניין. לא רק לה משקר ישראל ולא רק לאירגונים המוסמכים שמעוניינים לעזור לה וישראל מסלקם בתאונות שווא – גם לעצמו הוא משקר לגבי מניעיו:

- ישראל: אתה מבין, בדיוק בגלל זה פרסמו את הרשימות האלה, שאם מישהו מכיר מישהו שיתקשר אליהם. צריך רק למלא את הטפסים האלו.
- בני: מה זה הסיפור הזה, מה אתה מטומטם? כל פעם אתה בא עם איזה סיפור כזה. תקשיב ישראל, יש הבדל בין זה שאתה תחרבן הסכם של זוג נשוי שבא אליך לריב על מיקסר לבין להתעסק עם כסף של ניצולי שואה.
- ישראל: אז לא להתעסק עם זה? לא לעשות כלום? מה אני הולך לגנוב לה את הכסף הזה? אני הולך לעזור לזקנה גלמודה לקבל את הכסף שמגיע לה. כן, וזה גם טוב בשבילי, זה תיק טוב, מה הבעיה? הכספים האלו זה הפרק האחרון של השואה. בלי זה לא נסגר הסיפור... אני כעורך-דין וכבן הארץ הזאת מרגיש שאני חייב לעזור.
- בני: אם הם [הניצולים] ילכו יחד [דרך אירגונים] יש להם יותר סיכוי להוציא כסף.
- ישראל: מי זה האירגונים האלו? הג'וינט, הסוכנות היהודית, הם עוד קיימים? מה, אנחנו בוינה? זה נפל עליהם כמו מתנה מהשמיים. פתאום יהיו להם תקציבים חדשים, משכורות יותר שמנות.

ובפרק 9, ישראל מדבר עם זר בשדה התעופה:

- הזר: מה, יש שם מליונים, הא?



- ישראל: זה לא משנה כמה כסף, זה עניין עקרוני. כשהשכנה שלי באה אלי עם העניין הזה, לא הייתה שאלה בכלל מבחינתי. זו הזדמנות לעשות משהו, משהו קטן. חלק מהסיפור הנורא הזה. אני חושב שבשביל כל מי שגדל בארץ הזאת. מבחינתי זו סגירת מעגל.

ישראל משקר כמובן גם לגלי חברתו כאשר הוא בוגד בה עם שתי נשים נוספות, אך גם לעצמו כאשר הוא מתחנן אליה בכל פעם שתחזור; הוא אינו יודע להסביר להסביר לעצמו ולאחרים מדוע הוא ממשיך לבגוד למרות שהוא תופס את גלי כאהבתו האמיתית. הבגידות מופיעות כ'פורס מז'ור' לא מובן, שישראל הוא הקורבן שלהם ולא מחוללן. ישראל אינו מכיר את הכוחות שמניעים את מעשיו הנכלוליים.

**נינה** גם היא סמל של הונאה עצמית. היא רווקה אומללה, נואשת ונויירוטית שאינה מבינה את הסימנים והגבולות החברתיים (הן כאשר גבר מתחיל איתה והן כאשר היא מטרד לחבריה). חברת הנסיעות שלה אינה מחזיקה את עצמה עקב הניהול הכושל שלה ונסמכת למעשה על כספו של אביה. היא מרירה, כושלת ומרושעת, אך תופסת את עצמה כאדם חיובי, מצליח ומאוזן. כבר בהופעה הראשונה של **נינה** בסידרה מוצגת האשליה בה היא מתנהלת והפער בין תפיסתה העצמית לבין מה שהיא בעיני הסובבים אותה והצופים:

- **נינה** (לדמויות שונות): אני עכשיו בשלב שבו הקריירה שלי זה הדבר הכי חשוב בשבילי. בעדיפות ראשונה, זה הקריירה ולא הזוגיות. טוב לי להיות לבד, זה לא שלא מתחשק לי לפעמים שיהיה לי עם מי לחזור הביתה, אבל בין זה ובין למצוא מישהו רק כדי לא לחזור לבית ריק יש הבדל. טוב לי כרגע עם זה שאני מחוייבת במאה אחוז לעצמי, מאה אחוז 'מיינדד' למה שטוב לנינה. ולא שלא חסרה לי האינטימיות של זוג שמכיר נורא טוב אחד את השני, ובלה בלה בלה, אבל זה לא במקום גבוה בסדרי העדיפויות שלי כרגע. טוב לי להזדיין עם מי שאני רוצה וכמה שאני רוצה ובאיזה תדירות שאני רוצה. אני יודעת בדיוק מה חושבים על בחורה בגילי שחיה לבד: 'הבעיה היא שהיא נפגעה פעם אחת והיא פוחדת להיפגע עוד פעם', לא, לא, 'יש לה דרישות גבוהות מידי', לא, אני הכי אוהבת את 'עדיין לא פגשה את הגבר הנכון'. מה אני אגיד לכם, הגבר הנכון, פגשתי אותו, יצאתי איתו, הזדיינתי איתו והאמת, לא משהו".

- דליה: חייבים להכיר לה מישהו.

- בני: חייבים.

כפי שמקום עבודתו של בני – חנות הוידאו הדו-פרצופית – הוא מטפורה של המתח בין התנהגות חברתית תקינה ובין תאוות אסורות (ציר X) כך מהוות נינה במקום עבודתה מטפורה של המתח בין מודעות ובין אשליה עצמית (ציר Y): כסוכנת נסיעות היא מגלמת את הפוטנציאל 'להכיר את העולם', אך אישיותה מוצגת כהיפוך – צר עולמה כעולם נמלה. אין לנינה שום פרספקטיבה חיצונית על עצמה, וכל עולמה הוא היא עצמה, הנאותיה וכאביה – לא חבריה, לא הוריה ולא מאהביה.

אל מול ארבעת הגיבורים ששרויים באשליה עצמית ניצבים ארבעה אחרים המודעים לחלוטין למעשיהם, למשמעות בחירותיהם ולמחירם, ללא הבדל אם אלו מעשים מקובלים או לא מקובלים

חברתית. **אשר** קם ועוזב את עבודתו ואת ביתו למען נסיעה בעולם, מתוך מחויבות עצמית לחלום ילדות ועל אף שהדבר פוגע בהכנסתו, בנישואיו וברומן הפוטנציאלי שלו עם נינה.

**נילי** היא הדמות המייצגת ביותר של המודעות העצמית האגואיסטית – היא מודעת לתשוקתה למין מחוץ לנישואים (מאהב, מסיבות של החלפת זוגות) ואינה טורחת להסתיר את העניין לא מעצמה ולא מבני. נילי שלמה תמיד עם עצמה כיוון שהמניע היחיד שלה הוא הנאתה. כאשר היא נוהגת בחוסר נימוס או בחוסר רגישות אל חברה, זה נעשה מתוך מודעות מלאה ואחריות למעשיה, בניגוד גמור לנינה שאינה מודעת להתנהגותה.

ושבו, כפי שמקומות עבודתם של בני ונינה מסמנים מתח ופיצול, כך גם עם נילי. נילי מעבירה סדנאות זוגיות לזוגות החווים קשיים בנישואיהם. נילי משתמשת בכל המילים ובטון הרך הטיפוסיים לטיפולנים המקצועיים (גם אל מול הדילמות הזוגיות של חברה) אך אנו יודעים שנישואיה רחוקים מאוד מלהיות טובים ושלמעשה נילי ובני הם פרודים בפועל. נילי היא ציניקנית – מזהה את השקר, אך דבקה בו כיוון שהשקר משרת את האינטרסים שלה.

**דליה** חיה מתוך ידיעה עצמית ברורה של עצמה ומצבה, ומציבה את הגבולות להתנהגות חברה בהתאם. היא יודעת שנינה מנצלת אותה בעבודה ושיש לה ברירה, וכאשר היא מגלה שיוני בוגד בה היא מגרשת אותו מהבית ומוכנה להישאר לבדה למרות הקושי. דליה יודעת מה המניעים למעשיה ומה מחירם. ככל הרביעיה המודעת היא כנה ומחוייבת לעצמה ולעקרונותיה.

את רשימת המודעים והמחוייבים לעצמם חותם **יעקב**, החוזר בתשובה. בחירתו לעזוב את עולם ההייטק הריווחי לטובת עולם התורה והמצוות הייתה, מן הסתם, מודעת ולא קלה. על מחויבותו לאחרים ולעצמו אנו עומדים כאשר בני משקר לו בכדי להקים אתר אינטרנט של פורנו, אך יעקב החושף את השקר מסרב להשתתף ועומד על ערכיו הדתיים למרות הבוז של בני לבחירה שעשה יעקב.

## הפנטזיה

על פי הגישה המרקסיסטית, מזכיר ז'יז'ק, המנגנון האידאולוגי נמצא בתודעה, היינו בחשיבה, אך נוסחא זו מוטעית, כיוון שהיא אינה מותירה מקום לתפקיד של האשליה העצמית ולעיוות שכבר קיים במציאות החברתית (ז'יז'ק, 1989, עמ' 27). האשליה של אידאולוגיה אינה אי-ידיעה מסוג כלשהו, אלא בפרקטיה היומיומית, **אשליה שמכתיבה את מציאות החיים**. אין זה פער של ידע, של תודעה כוזבת, אלא אי מודעות לפנטזיה שמבנה את המציאות (שם, עמ' 30). **בניגוד ל'תודעה כוזבת' הנמצאת ב'ידיעה', השגיאה שבפנטזיה נמצאת בהתנהגות עצמה ומתוך אי הבנה לגבי גורמי התנהגות זו. 'עשיה כוזבת' ולא 'תודעה כוזבת'.**

בעזרת ארבעה טיפוסים ההתנהגות החברתית, הכוללים יחסים שונים של אשליה ושל התנהגות ביחס לציווי של ה-אחר הגדול החברתי, נוכל כעת לבחון את המנגנון האידאולוגי של הפנטזיה, היא האשליה, שמנסח ז'יז'ק. נסכם את ארבעת סוגי ההתנהגות חברתית שנוצרים בהצטלבות בין הצירים שאבחנו:

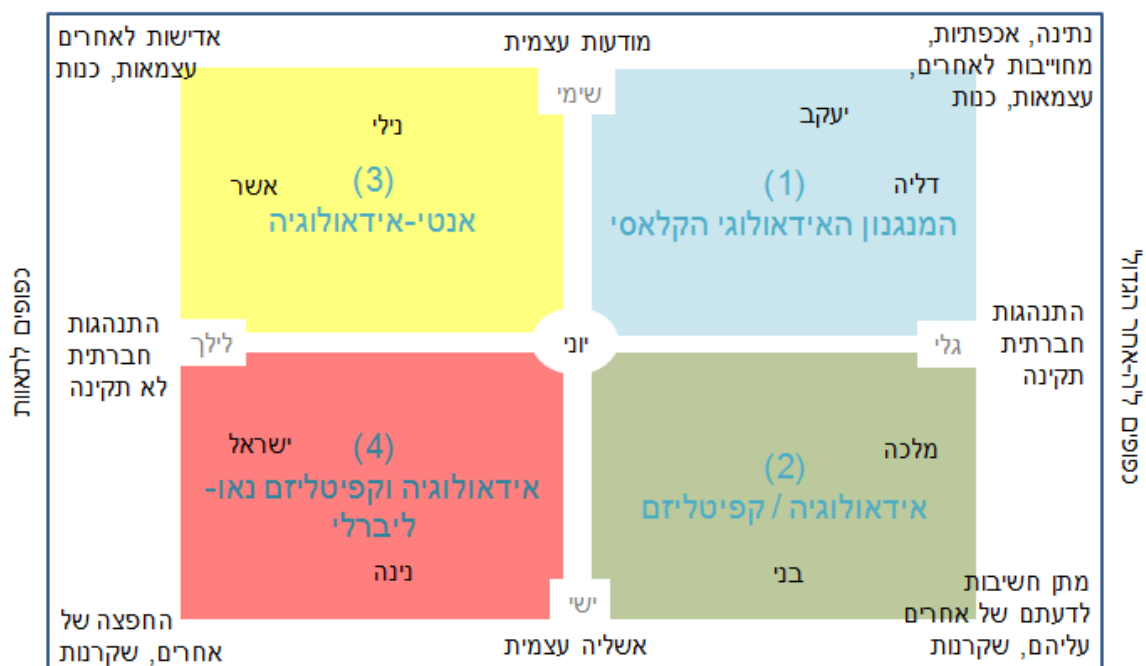
(1) ההנהגות של 'סובייקט מרוצה' הכוללת התנהגות חברתית תקינה, נדיבות ואכפתיות מסוימת כלפי האחרים, מחויבות, אוטונומיות וכנות כלפי עצמי.

(2) התנהגות של 'סובייקט לכוד', שחשיבות דעתם של אחרים עליו אל מול תשוקותיו האפלות מובילה לחוסר מנוחה וחוסר מרוצות מתמידים ודוחפת אותו אל אשליה עצמית ושקרנות.

(3) התנהגות של 'האגואיסט' – אדישות מוחלטת לדעתם וצרכיהם של אחרים, בהיפוך לשתי הקבוצות הקודמות, והתמקדות בעונג של עצמי, תוך שמירה קנאית על עצמאות וכנות.

(4) התנהגות 'כפייטית' - כמו 'הסובייקטים הלכודים', גם הם סובלים מחוסר מודעות עצמית, חסרי-מנוח וסובלים מחוסר-מרוצות תמידית, וכמו האגואיסטים הם עסוקים רק בעצמם, מה שמוביל לחוסר מודעות מוחלטת לאחרים. אנשים אלו מתנהגים באופן א-סוציאלי וכפייט.

ארבעת אזורי ההתנהגות שזיהינו – שילובים שונים של אשליה עצמית ושל התנהגות חברתית - הם ביטויים של ארבעה מנגנונים אידאולוגיים (תרשים 4 להלן). עיקר עניינו במנגנון הרביעי – הוא הקפיטליזם הנאו-ליברלי של זמננו ושאת השינויים בו אנו רוצים לבחון - אך כיוון שמדובר כאן לא רק על ואריאציות אלא על רצף שהוא היסטורי במידה, הרי שנסקור את כולם וננתחם על פי ההתנהגות המיוצגת בהם.



תרשים מס' 4: עמדות חברתיות ומוסריות ביחס למודלים אידאולוגיים-כלכליים

**המנגנון האידאולוגי הקלאסי (1)** - ההתנהגות החברתית של 'הסובייקט השמח בחלקו' מעידה על האידאולוגיה המודרנית-לאומית ובמידה רב גם על מנגנון הפעולה הדתי מימים ימימה. עם עליית תנועת הנאורות והמודרניזם, הורשה אמנם הסובייקט לחשוב אחרת מן הממסד, אך נדרש ממנו ציות חברתי מוחלט למוסדות המדינה (ז'יז'ק, 1989, עמ' 87-88), אותו ציות שנדרש בעבר על ידי המלך

או הממסד הדתי - זהו קולו של ה-אחר החברתי הסמכותי שמגדיר באופן ברור את מהותנו כאזרחים טובים.

בהקשר של יחסי התפתחות היחסים החברתיים והיתור על הדחפים החייתיים של האדם יש להזכיר כאן את מחקרו רחב היריעה של **נורברט אליאס** (Elias, 1939) העוסק בתהליך הסוציו-היסטורי של הציוויליזציה. אליאס בחן ספרי נימוסים והליכות מהמאות ה-12 ועד ה-18, כאלו שעסקו בדרכי התנהגות בכל תחום: חינוך ילדים, כללי אכילה, טיפול בהפרשות, יחסי אישות, ניהול סכסוכים אישיים ואחרים בכדי לזהות תהליך הסטורי. מסקנתו של אליאס מצביעה על 'עקומת הציוויליזציה' כתהליך של עידון וריסון עצמי, התפתחות של תחושות בושה ומבוכה, ירידה באלימות ויתר איפוק. במעבר מחברה של יחידים וקבוצות קטנות אל חיים בחברה מורכבת העוסקת במסחר, בצבא ובדת מאורגנת, גברה התלות הבין-אישית ועמה גם העמיק הצורך של הפרטים לשלוט בדחפיהם המידיים, ולנהוג 'כראוי' בחברה.

האדם של ימי הביניים על פי אליאס הוא אדם חייתי, אכזרי ולא יציב הפועל על פי גחמות בחברה שבה הנאות ועונשים מבוצעים בפומבי ללא בושה – אדם "ילדותי". בחלוף הזמן נוצר מנגנון של פיקוח פנימי על ההתנהגות החברתית, מנגנון המתווסף למנגנונים של פיקוח חיצוני שמפעילים הכנסייה, המלך ואחר כך המדינה. התהליך הזה נקרא על פי אליאס "סוציו-גנטי", תהליך חברתי של איסורים, תחילה חיצוניים ואחר כך כאלו שהופנמו, שחדר ושינה את הנפש האנושית: "עיצוב היחיד באמצעים כאלה מכוון להפוך את ההתנהגות הרצויה חברתית לאוטומטית ולבסס אותה על פיקוח עצמי. כתוצאה ממנו היא מופיעה בתודעתו של היחיד כהתנהגות שהוא רוצה בה מעצמו למען שמירת בריאותו או כבודו כאדם" (אליאס, 2000, עמ' 87).

האידיאולוגיה והסדר מחייבים את האזרח לוותר על התשוקות שלו – להפקרות מינית, להפעלת כוח, להשבעת יצריו המידיים – ובתמורה מעניקים לו, מסביר ז'יז'ק בעקבות לאקאן, סוג אחר של התענגות - ההתענגות שבתחושת ה'**אני טוב**', **אני מתנהג באופן שבו ה-אחר הגדול, רוצה בו** (ז'יז'ק, 1989, עמ' 123) אידיאולוגיות עושות שימוש במנגנון ההתענגות העודפת גם דרך הדרישה הפשיסטית להקריב את החיים למען המדינה, הדרישה הקומוניסטית להמנע ממותרות ונוחות, ואפילו הדרישה ליתור על ההתענגות שבאכילת בשר שמחייבת הטבעונות בימינו - כולן אידיאולוגיות שמקנות למאמיניהן, דרך דרישה ליתור-על-עונג, את תחושת העונג האחר (העודף) של 'אני ראוי', 'ה-אחר הגדול אוהב אותי' (שם, עמ' 126). ז'יז'ק מדגים על ידי ניתוח דמותם הספרותית של המלט, אנטיגונה ואיוב את העמדה שבה הסובייקט עומד מול השאלה Che Voi? ("מה אתה רוצה ממני?") ונאלץ לנחש כיצד ה-אחר הגדול (האב, החברה, האל) מצפה ממנו להתנהג (לרצוח מלך, לקבור אחים, לא להתכחש לאל) וכיצד הניחוש משפיע על ההתנהגות החברתית שלהם (שם, עמ' 130).

ההתענגות שמציעה האידיאולוגיה שמגדירה כללי התנהגות היא זו של הצלחה לגבור על היצר, והיא 'ההתענגות עודפת' כיוון שהיא קשורה בהעדר-הנאה ואפילו בכאב וסבל. הצורך לדחוק את תאוותינו הצידה בפני הציווי החברתי הוא לכאורה סבל, אך **סבל שמביא להתענגות - התענגות עודפת** – כתוצאה מההצלחה להפוך לאובייקט איווי של ה-אחר הגדול, לעמוד בדרישותיו ולמצוא חן בעיניו.

כבר ציינו למעלה שדליה מגלמת בסדרה את האזרח ה'טוב' והשמח בחלקו, העושה את שהמדינה והחברה מצפים ממנו, אך דליה היא גם מטאפורה של התענגות-עודפת: הצלי של דליה אינו טעים בדרך כלל, אך כאשר היא נחתכת בטעות במהלך הבישול ודמה מטפטף אל התבשיל, הצלי טעים לבעלה ולהוריה ("סוף סוף למדת לבשל כמו אמא שלך" אומר אביה). מאותו היום ואילך חותכת דליה את עצמה בכוונה ומוסיפה את דמה כשהיא מכינה צלי. הקורבן שהיא מעלה למען מיצובה כ'עקרת בית טובה' מצוייר כאן באופן ברור, ביחד עם הסבל של הכניעה לציווי החברתי, וההנאה שבזכייה באישורו בתמורה.

גם יעקב מגלם את התופעה הזו, והפעם דרך האידאולוגיה הדתית שאף היא משתמשת במנגנון זהה. כל הדתות מגדירות ציוויים, שרירותיים פחות או יותר, שמהותם שליטה על ההתאוות (מנטליות ידיים לפני שמסתערים על המזון, ועד האיסור לחמוד את רכוש האחר). ההתענגות שבקיום הציוויים הדתיים ובנזורה היא ההתענגות-העודפת של מציאת רצון מלפני ה-אחר הגדול האולטימטיבי: האל.

הדמויות המאכלסות את הקובייה הזו מאופיינות בהכרת תודה על מה שיש להן, בנכונות להעניק לאחרים ולחברה, ובעמידה על עקרונותיהם המוסריים אל מול מי שמנסה להדיח אותן. כוחה החברתי של האידאולוגיה המודרנית, המדינה והחילון מחד והמערכות הדתיות מאידך, דומה – **תמורת ציות לציווי החברתי תזכה לתפוס את עצמך כ'אדם טוב' – ואין צורך ביותר מכך. ה-אחר הגדול ברור להם לגמרי דרך ה'עיסקה' החברתית שהוא מציע, דרישותיו ברורות לגמרי ומפורטות בספרי חוקים ונורמות חברתיות, והעונש על אי-עמידה בהם ידוע גם הוא.**

**אידאולוגיה וקפיטליזם (2)** – גם הגיבורים ששייכים לקבוצה זו הם סובייקטים במהותם, וגם הם מחוייבים להתנהגות חברתית תקינה שנקבעת על ידי ה-אחר החברתי, אך אינם יודעים כיצד החברה מצפה מהם להתנהג. למעשה, הם לכודים בין הפטיש לסדן, בין העקרונות הקפיטליסטיים – המקדשים רדיפה אחרי הון והתענגות – ובין הציווי החברתי לגבי התנהגות מוסרית (למשל, האם הציפייה מאיתנו היא להצליח פיננסית בכל מחיר או להיות אזרח שומר-חוק?). מבלי לדעת מה מבקש ממך ה-אחר הגדול ומה הם באמת הציוויים שלו לא ניתן להפיק עונג מאקט הויתור וההתגברות, שכן ייתכן שנעשה לחינם.

סתירה זו במסרים של ה-אחר הגדול – שהוא קפיטליסטי וחברתי גם יחד – גורמת להם לחוש החמצה מתמדת, תחושת מילכוד וחוסר מנוח, ולחפש ללא הרף פתרונות לתסכול שהם חווים במערכת החברתית. אנשים אלו נעים בין תחושת כישלון והצלחה לסרוגין, והם חווים חוסר סיפוק מתמשך כיוון שהמערכות הערכיות הסותרות של הקפיטליזם ושל התנהגות חברתית ראויה סותרות, והצלחה לעמוד בדרישה של זו משמעה כשלון בעמידה בדרישותיה של האחרת.

סתירה זו הינה בדיוק "אי-עקביות של ה-אחר הגדול – הסדר הסימלי, השדה של החוק, של התרבות, של הזכויות והחובות – שיש בו דברים שאיננו מצליחים לפענח" שרות גולן מגדירה אותה כמקור החרדה שמעוררת את הפנטזיה, ומכאן את ההונאה העצמית של הגיבורים (גולן, 2002, עמ' 37-38, וגם ז'יז'ק, 1989, עמ' 126).

העמימות ואי-העקביות של הדרישות החברתיות מאפשרות לסובייקט החרד לבחור במעשה (performance) באופן לא מודע ולכסות אותו במעטה אידיאולוגי – הפנטזיה היא השקר העצמי

האידיאולוגי. התנהגותו של בני מדגימה את הטענה של ז'יז'ק: **הפנטזיה האידיאולוגית מציעה לנו את המציאות החברתית כמפלט מטרומה או מהתמודדות פנים אל פנים עם איווי לא מוסרי** (ז'יז'ק, 1989, עמ' 44-47). הפנטזיה מאפשרת לתשוקות לא ראויות ומודחקות להתממש בעולם החברתי כפעולה של אידיאולוגיה חברתית לגיטימית.

בני נותר אדם הגון בעיני עצמו כאשר מחצין את התשוקה שלו למין פרוורטי דרך הטיעון של 'עשיית עסקים': מכירת הפורנו בחנות הוידאו היא לשם עשיית כסף: "זה מה שהולך היום, חושבים שזה כסף מלוכלך, אבל כוס אמק, אני לא המצאתי את הביקוש. אני אעשה כסף, אני לא מתייפייף, אני עושה את זה בשביל הרבה כסף", וכאלו הם גם אתר האינטרנט והרעיון העסקי שמתאר בני לישראל המבקר אותו בבית החולים בו אושפז עקב התקף לב (התקף הלב שקרה כאשר נציג מחלק המוסר מטיח בבני את משמעות מכירת הפורנו בעולם האמיתי – ניצול ואונס – והוא (ההתקף), 'יאמר ז'יז'ק, התוצאה של הנגיעה בגרעין הממשי של הפנטזיה וההתעוררות מהפנטזיה אל המציאות).

גם הניצול והחיפצון של האח יעקב לשם הקמת האתר הפורנוגרפי באינטרנט, שהוא ביטוי של אותה תשוקה מודחקת, מוצג למלכה כאידאולוגי, הפעם בשם החילונית השפויה, כ"דלת לפתוח לו לחזור... משהו שיוציא אותו מהבלגנים שיש לו בראש". בדומה לכספי הפיצויים של ניצולת השואה עבור ישראל, ולתעשיית הפורנו עבור בני – דחפים מגונים ונצלניים מוצגים לעולם כפעולות שהן לגיטימיות במסגרת אידאולוגית. זהו מנגנון הסתרה של תשוקות הסובייקט והחצנתם בדמות אידאולוגיה. **האידיאולוגיה מאשררת ומשחררת אל העולם המציאות (העולם הסימבולי) את התשוקות הכמוסות והמגונות של הסובייקט, דרך הענקת שפה וצידוקים לתאוות אלו.**

**אנטי-אידאולוגיה (3)** – הקוביה השמאלית העליונה מייצגת את מימוש הפנטזיה, המקום בו אגואיזם ומודעות עצמית משתלבים. זהו האזור 'הממשי', כלומר זה שאינו 'סימבולי', אזור של 'אי-חברה' ובלאו הכי גם 'אי-אידאולוגיה' כמערכת חברתית, והוא מדגים את טענתו של ז'יז'ק כי **הפנטזיה מציעה 'אני אמיתי' שמחוץ למערכת הסימבולית, היינו, 'אני' (פרדוקסלי) שאינו תלוי באישרור ה-אחר הגדול.** 'אני' שמהותו נאמנות רק לעצמי (ז'יז'ק, 1989, עמ' 46).

הגיבורים מונעים במודע על ידי תשוקותיהם, מחוייבים רק להם ומספקים אותם. הם חווים הנאה (pleasure), בניגוד להתענגות (Enjoyment) עודפת, כי אין בסיפוק תשוקותיהם דבר וחצי דבר מן הסבל המובנה של ההתענגות העודפת. זהו עולם שבו החברה אינה קיימת ואין כללים חברתיים שנכפים על הפרט; מעין חברת חתולים המקיימים ביניהם אינטרקציות מקומיות של עונג או מאבק על טריטוריה ומונעים רק על ידי הדחפים החייתיים שלהם.

הפנטזיה נמצאת מחוץ לסדר הסימבולי, והדבר ניכר בשפה. השפה הופכת בחברה בלתי-אפשרית שכזו (שכן אין לה קיום בסדר הסימבולי) למס שפתיים מלאכותי וחסר משמעות, מין דיבור פסיכולוגי-מכניסטי, מעוקר מרגש ומנותק מהמציאות, השפה שמאפיינת את נילי לכל אורך הסידרה:

- נילי לבחורה בסווינגרס: קוראים לזה משחק החור. יש ארגז שבכל צד שלו יש חור, שתי בחורות נכנסות וסוגרים. כל מי שרוצה מכניס לחור, ואלה שבפנים לא רואים מי בחוץ ולהיפך. מבחינה פסיכולוגית זה מרתק בעיני. קודם כל זה מראה שכל דבר יכול להיות משחק, שזה נהדר בעיני,

וזה גם עונה על הצורך שלנו באנונימיות בשביל להשתחרר באמת. אנונימיות זה דבר מאוד מגרה, רואים את זה באינטרנט, זה החיבור הכי נכון עם פורנוגרפיה, לכן זה כל כך מצליח.

- נילי על הנסיעה לאמסטרדם: אנחנו צריכים להתייחס לזה כאילו יש לנו משימה למצוא את הביחד שלנו, את הרגע האינטימי. אני רוצה שניסע לבד, רק שנינו, ולא נעשה שום דבר חוץ ממה שעושה לנו טוב.

השפה השטוחה והמכניסטית המתארת את הפנטזיה (שהיא שפת שקר כמובן, כי הפנטזיה שייכת לממשי) מופיעה גם בגלוי הקצרות ששולח אשר לנינה מביקורו ב'פנטזיה': "טיבט מדינה ענייה אבל האנשים מאושרים. רק כאן אתה מבין שאי אפשר לקנות בכסף את הדברים החשובים בחיים. אני מתגעגע, אשר". או "הודו נהדרת, אנשים מאושרים למרות שאין להם כסף. התרחצתי ערום בנהר הגנגס, מחר אסע לאשרם. נורא חבל שאת לא פה. מתגעגע, אשר".

עבור אנשים כנילי ואשר אין 'אחר גדול' כפי שאין עבורם 'אחר' כלל, אלא רק עצמם. אלו אנשים אנטי-סוציאליים שאינם שומעים כלל את הציווי החברתי. אידיאולוגיה, במידה והיא מופיעה, הרי שהיא חלק מן העולם הסימבולי – מהשפה – וככזו היא כלי שרת למימוש האיווי הלא מוסרי. יש לשים לב להבדל - בעוד בני מחצין את התשוקות האסורות שלו דרך מעטה של אידיאולוגיה קפיטליסטית אך אינו מודע כלל לשקר העצמי שמתחולל בו, הרי שהא-סוציאליים שלפנינו מגייסים את האידיאולוגיה באופן ציני ומחושב.

דוגמאות נוספות לשימוש ציני בשיח אידיאולוגי ניתן למצוא כאשר אשר מקים מיזם של מכירת שולחנות כשרים שימכרו ליהדות ארה"ב בשם הדת ואהבת ישראל (פרק 6). כאשר מציאת עץ ארץ-ישראלי חזק מספיק לצורך שולחנות יציבים מתגלה כלא פשוט חושקים אשר וישראל (שבא לסייע לו) באקליפטוסים הוותיקים של 'מזכרת ניצה', ונכונים לשחד את ראש המועצה לשם כך. מובן כאן שאידיאלים כמו אהבת הארץ, סנטימנט לעברה וליופיה, משמעות השירות הציבורי ואמונה דתית משמשים כולם ככלים ציניים לצורך רווח כספי. בדוגמא נוספת אפילו שיחות השלום בין הישראלים והפלסטינים הם מקור ציני להכנסה עבור יוני ושותפו סעיד:

- יוני לסעיד: יש לי כנס של מרכז פרס לארגון, הם עושים שלושה דו-קיום בשנה, עם כל הבלגאן הזה של השלום. אנחנו מביאים שם 150 אלף. אני מביא את הישראלים, אתה עם החברים שלך ברשות, אם אנחנו עובדים חכם, חבל על הזמן.

הדמויות השייכות לקבוצה זו מציגות לצופה כיצד הייתה נראית ההתנהגות האנושית אילו לא הייתה מערכת חברתית הדורשת התחשבות בזולת. זוהי חברה שאינה אנושית במהותה ומכאן משתמע גם ההיפוך: אידיאולוגיה – בהיותה מערכת ערכים חברתית – היא תופעה אנושית מובהקת.

**אידיאולוגיה קפיטליסטית נאו-ליברלית (4)** כפי שהקוביה הימנית התחתונה – **אידיאולוגיה וקפיטליזם (2)** הינה שיקוף של הקוביה הימנית העליונה – **אידיאולוגיה קלאסית (1)**, אך ללא ההתענגות העודפת שהיא מציעה, כך גם הקוביה השמאלית התחתונה – **אידיאולוגיה קפיטליסטית נאו-ליברלית (4)** היא שיקוף של הקוביה השמאלית העליונה – **אנטי-אידיאולוגיה (3)** – אך ללא הנאה וסיפוק. בקוביה זו נתעמק כיוון שהיא מייצגת את מנגנון הפעולה האידיאולוגי של התקופה.

הגיבורים הנלעגים של קובייה זו הינם, כאמור, ישראל ונינה ושניהם נמצאים במרדף בלתי פוסק אחר משהו שימלא את הריק שבחיייהם, עד כדי הרס עצמי.

עליית הפוסטמודרניזם – מבנה-העל התרבותי של הבסיס הנאו-ליברלי - ביטלה את קולו של ה-אחר הסמכותי ואת הקביעות המוסריות והנחרצות שלו לטובת ריבוי קולות, ואת המדידה הערכית לטובת שיוויון ערך כללי. הפוסטמודרניזם מהווה למעשה הסתלקות מהציות הקפדני לטובת פנייה אל ההתענגות והפנטזיה, בשם הזכות לחופש אישי ולמיצוי עצמי. עם התבטלות הדרישה לויתור-על-האיווי, התבטלה גם ההתענגות העודפת שנובעת מהציות לה, ומשם פנו הסובייקטים אל ההתענגות-עודפת שסובבת את הריק הלא ניתן להשבעה שבמרכז הפנטזיה (ז'יז'ק, 1989, עמ' 90). המנגנון שיוצר את התשוקה הפנטזמטית הוא המנגנון של ההתענגות עודפת – התשוקה האין סופית למשהו שלא ניתן לנסח אותו (כיוון שהוא 'ממשי', כלומר כלל לא ניתן לניסוח או הבנה).

החיפוש המתמיד והלא מסופק אחרי ה-משהו, שהוא מושא התשוקה של הפנטזיה, האובייקט שלה, הוא עודף המעיד על החסך שייצר אותו, ולא על מושא התשוקה הספציפי. (ז'יז'ק, 1989, עמ' 54). למעשה, השגה של מושא התשוקה של הפנטזיה רק מעמיקה את עוצמת החסך, ומגדילה את 'הבור' וה'אין' שבמרכזו. הפוסטמודרניזם הביא איתו את ההתענגות העודפת הממוקדת ברדיפה חסרת תוחלת אחר אובייקטים שאמורים לספק אותנו, אך אינם מצליחים לעשות כן. הסיפוק שבהתענגות-עודפת המבוססת על ויתור-מוסרי-על-הנאות הוחלף במרדף אין-סופי וחסר תוחלת להגשמת פנטזיה שלא ניתנת לניסוח.



תרשים מס' 5: מודלים אידאולוגיים-כלכליים ביחס למנגנון ההתענגות של הסובייקט

אם כן, כיצד עובדת האידאולוגיה הקפיטליסטית הניאו-ליברלית על פי 'הפנטזיה'? **ההתענגות עודפת מתגלמת בחפץ**, בדבר שמגלם את מושא התשוקה הבלתי-נסבלת בממשיותה, זוהי החפצה של החסר באובייקט, שלאקאן מכנה 'עצם נשגב' (Objet petit a), אובייקט שהנוכחות שלו מסתירה את



משמעותו – הריק שבתוכנו (שם, עמ' 74-78). העצם הנשגב הוא אובייקט מתחלף, אין לו מהות מתמשכת כיוון הוא רק **החפצה של החסר הבלתי מנוסח, סימון שלו** (שם, עמ' 102). אין זה משנה אם האובייקט הוא נעליים, מותגים, תכשיטים, נשים, מכשירים ביתיים, או כסף – הוא הופך למושא תשוקה עיקש ומתמשך שאין להשביעו. אובססיות הצרכנות הקפיטליסטית קשורה בחסך שהוא גרעין ההתענגות-העודפת, וכזאת קשורה לבלי הפרד לסדר הסימבולי כולו הבנוי מסביב ל"אין" הזה שלא ניתן לביטוי, אך לא ניתן להפסיק לנסות לגעת בו (שם, עמ' 78). ישראל ונינה (וגם דמויות אחרות לעיתים) פונים שניהם בכל מפגש עם תסכול אל התמקדות באובייקט, היינו אל צרכנות עודפת – קניות, כסף ונסיעות לחו"ל.

בעולם בו יש ציוויים מוסריים וחברתיים, ואדם אינו יכול לקבל את כל מה שחפץ ליבו, ההתענגות העודפת מוצאת את דרכה דרך הויתור וההתגברות. **בעולם בו הציוויים החברתיים מוחלשים או מוסרים כליל, והציווי החברתי הוא 'רק תהיה מאושר' מתברר לפתע שהחלל הריק והלא-מנוסח שבלב הפנטזיה אינו יכול מלכתחילה להתמלא.** בלית איסורים חברתיים ובמסגרת הקפיטליסטית החלל הריק שבלב הפנטזיה מבקש להתמלא על ידי אובייקטים של צריכה – הם שמבטיחים לו את האושר ואת התענוג, אך מכיוון שהתענגות עודפת מעידה על החסך אך לא ממלאת אותו, יש צורך בצריכה בלתי פוסקת שהופכת לבסיס הזהות והקיום של הסובייקט.

**במקום צריכה מתוך צורך, ישנה כאן צריכה מטעמים של התענגות, של רצון למלא חסך נפשי.** הפרפטואליות הכפייתית של המנגנון הזה (בניגוד לסופיות של צריכה מתוך צורך, רעב, קור, תשוקה מינית, וכדומה) משרתת את המנגנון הקפיטליסטי הנדרש כל הזמן לגידול בצריכה, ובו זמנית מסלקת את האפשרות לעצור ולשאול האם יש דרך אחרת לאושר ולעונג, דרך שאינה קשורה בצריכה מופרזת. "אנשים מסוגלים לדמיין לעצמם את סוף העולם", אומר ז'יז'ק בסרטו *מדריך הסוטה לאידאולוגיה*, "אך אינם מסוגלים לדמיין את סוף הקפיטליזם" – וזוהי בדיוק הסיבה; הקפיטליזם הנאו-ליברלי התמקם בפנטזיה הלא מודעת שלנו.

נחזור כעת אל שאלת המוצא של עבודה זו - מה אנחנו מספרים לעצמנו על העושר בטלוויזיה? באיזה אופן מיוצג העושר בתוצר התרבותי שלפנינו? **הניתוח האידאולוגי שביצענו בסידרה בעזרת הגדרות 'הפנטזיה' של ז'יז'ק מצביע על טרנספורמציה היסטורית ביחס לעושר.**

עבור הקבוצה הראשונה (1) המייצגת את המודל האידאולוגי הקלאסי של הקפיטליזם המוקדם והנאורות, והמיוצגת על ידי דליה ויעקב, **עושר אינו מוקד משמעותי בחיים, כיוון שהוא פשוט אינו נוכח בהם, גם לא כפוטנציאלי ואפילו לא כמשאת נפש יומיומית.** החיים מתמקדים בפכים הקטנים שלהם, בלוגיסטיקה המשפחתית, בפינוקים קטנים, בעבודה ובחברים, ובהכללה – בקפירה הפרטית של האדם. העושר מופיע בעקיפין רק כאשר עולה עניין ה'כסף', וכסף הוא אכן עניין חשוב מאוד לכל הגיבורים – הסידרה מציגה שיחות רבות על חסרונם של כסף ותלונות על ריבוי המיסים ויוקר המחיה. אך כאמור 'עושר' ככזה אינו עניין שמישהו עוסק בו. קבוצה זו חוזרת להגדרה הקלאסית של הבורגנות, או זעיר-בורגנות, שגונתה על ידי המרקסיסטים בשל התכנסותה באינטרסים פרטיים ונצלנותה - אך כפי שנראה, בהשוואה לעמדות אחרות שמוצגות בסידרה כלפי העושר, היא העמדה המוסרית יותר בסידרה (ומכאן שמה).

עבור הקבוצה השניה (2) המייצגת את האידאולוגיה הקפיטליסטית, והמיוצגת כאן בעיקר על ידי בני (וגם על ידי אשר 'המוקדם'), העושר הוא משאת נפש טורדנית, הדרך האפשרית היחידה ל'גאולה', מצב שאם יושג יפטור אותם מהצורך המתיש לעבוד ולהילחם, מהחשש המתמיד מחוסר כלכלי, ויאפשר להם להשיג את תאוותיהם הלא-מוסריות מבלי הצורך להתחשב בעמדות החברתיות ה'כולאות' אותם. העושר בקבוצה זו הפך ל'מפתח זהב' ליציאה מהכלא חברתי של הצורך להתנהג בהתאם לציפיות; או במילים אחרות, בני היה רוצה להיות תומר של 'מסודרים' - העושר היה משחרר אותו מהכבלים החברתיים שמונעים ממנו את הגשמת תאוותיו ואת ההנאה. המילים 'עושר' ו'אושר' מתקרבות כאן זו לזו, **ועושר מוצג כמפתח לאושר, אך גם כסוכן של אי-מוסריות.**

הקבוצה השלישית (3), המייצגת את האגואיזם המוחלט, את איון החברה וצוויה ההתנהגותיים, ומגולמת על-ידי נילי ואשר, מייצגת כאן באופן דו-משמעי **את אי-הצורך בעושר בכדי להגיע אל האושר.** נילי המסופקת אינה מוטרדת לעולם לא מכסף ולא מעושר (כפי שהיא אינה מוטרדת מהמחיר של מעשיה), וגליוותיו של אשר מספרות על עולם רחוק ואקזוטי של אנשים המאשרים למרות עוניים הרב. המסר העולה מעמדה זו כלפי העושר הוא מורכב ומתוח: (1) האושר והעושר הינם אלמנטים שאין ביניהם שום נגיעה (היפוך מוחלט לתפיסה של הקבוצה השנייה). (2) ההשתוקקות לעושר היא חברתית ובמקומות אחרים, בחברות אחרות, הוא אינו חיוני או רלוונטי. (3) אך בו-זמנית אין עמדה זו מוצגת כמוסרית או חיובית על ידי הסידרה – כיוון שהיא מיוצגת על ידי פרוטוטיפים של א-סוציאליות והעדר מחויבות חברתית וגם כאלו 'שיש להם' ביטחון כלכלי מסויים. המסר משווה את **איון השאיפה לעושר לאיון החברה**, כלומר – לא באמת ניתן לאיין את ההשתוקקות לעושר במציאות החברתית של חיינו. ניתן לדמיין תסריט כזה רק במצבים של חברה 'רחוקה', אוטופית ואקזוטית, או במצבים של העדר מוחלט של הרעיון החברתי. זהו מסר מורכב ומנוגד: גם **'אושר אינו תלוי בעושר' וגם 'אושר שאינו תלוי בעושר אינו ריאלי מבחינה חברתית'.**

הקבוצה הרביעית (4) המייצגת את האידאולוגיה של הקפיטליזם הנאו-ליברלי ומגולמת בדמויות הסוטות של נינה וישראל מציגה את **העושר כמענה לצורך פנימי-רגשי וככלי למימוש עצמי.** הפנטזיה מבטיחה מימוש עצמי והתענגות על ידי צריכה עודפת – היינו ביזבז כסף, כלומר שאיפה לעושר ולריבוי-הון לצורך סיפוק רגשי. חשוב לדייק בהבדל שקיים כאן לעומת היחס לעושר בקבוצה השנייה: בעוד עבור בני העושר הוא גאולה שתאפשר לו להשיג עונג באמצעים אחרים (מין, אי-עבודה, פינוק וכדומה), הרי שכאן עצם הביזבז, המשחק הקפיטליסטי עצמו של הצריכה וההון, זה הדורש את מציאותם של כסף ועושר בכיס – הוא האושר עצמו, הוא ההתענגות. **עושר הוא פיצוי רגשי, מימוש עצמי וגם – כן - אושר.**

בטרם נעבור לבחינת הרקע ההיסטורי של ה"טרנספורמציה בתפיסת העושר" שמוצגת בפנינו בסידרה נסכם – אף אחד מייצוגי העושר בה אינו חיובי. הסידרה נותרת כל העת צינית ועויינת לא רק כלפי השאיפה לעושר אלא גם כלפי עצם קיומו ורואה בו סוג של הישחתות חברתית. בעוד ב'מסודרים' היה אלמנט חיובי מסויים ביחס לשאיפה לעושר – שאיפה שעצם קיומה מקדם הצטיינות וחדשנות בעלות ערך פוזיטיבי לחברה, הרי שכאן העושר נותר רק גורם של אשליות עצמית לאלו שאינם אווזים בו, וכלי להכשרת השחתות מוסרית לאלו שכן יזכו בו. האוטופיה החברתית הנרמזת, אך מוצגת מראש כבלתי אפשרית, היא כמאמר חז"ל 'איזהו עשיר - השמח בחלקו'.

## ההסטוריה של הרגלי הצריכה בישראל

ייצוגי העושר והצריכה בסידרה מסכמים מהלך טרנספורמטיבי שהוא היסטורי ביסודו וקשור במעבר מהקפיטליזם החברתי של המחצית הראשונה של המאה ה-20 ועד ימי העידן הנאו-ליברלי שהחל בתום שנות ה-70. אך ראשיתו של התהליך ההיסטורי נמצא בתיאור מקורות עליית הקפיטליזם בעקבות העקרונות הפרוטסטנטיים ועיקרם צבירה של הון מעבודה והקפדה על חיסכון והמנעות מראוונות – כפי שמתאר זאת מקס וובר בסיפרו *האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם*:

"ההערכה המוסרית של 'מעשים טובים' ראתה ברדיפת העושר כתכלית לעצמה את שיא הגנות, אבל בעושר הצומח מן העבודה במקצוע ראתה ברכת אלוהים ומה שחשוב עוד יותר: ההערכה הדתית לעמל שקדני, שיטתי, נמרץ במשלח-היד הארצי כאמצעי האסקטי הנעלה ביותר וכהוכחה הברורה והבדוקה לכנות אמונתו ול'לידתו מחדש' של האדם פעלו בהכרח כמנוף רב-כוח מאין כמוהו להתפשטות אותה השקפת חיים שכינינו בשם רוח הקפיטליזם. והנה אם נצרף יחד את צמצום הצריכה מכאן ואת שילוח הרסן מתאוות-הקניין מכאן, הרי התוצאה המעשית ברורה: צבירת הון על ידי חסכון-חובה אסקטי. המעצורים שמנעו את הוצאת העושר הנרכש לצריכה סייעו בהכרח לשימוש הפרודוקטיבי כהון השקעה". (ובר מקס, 1984 [1905], עמ' 85)

מאז שהופיע הקפיטליזם לראשונה, ניתן למנות דורות שונים שלו הכוללים עקרונות שונים; מהקפיטליזם הראשוני של 'יוזמה פרטית' או 'קפיטליזם ליברלי' – בו עוסק ובר כאשר הוא מנתח את שורשיו הפרוטסטנטיים, דרך הקפיטליזם ה'מודרני' או 'המאורגן' של סוף המאה ה-19 המתואר ב'קפיטל' של מרקס; דרך הקפיטליזם ה'חברתי' שלאחר המשבר הכלכלי הגדול ב-1929 בארה"ב ומלחה"ע הראשונה; ועד הקפיטליזם ה'גלובלי', 'המאוחר', או ה'נאו-ליברלי' של לאחר ההיפר-אינפלציה ומשבר האנרגיה של שנות ה-70 וראשית שנות ה-80.

גם הגישה המקורית לצריכה וחסכון עברה טרנספורמציה עם התקדמות הקפיטליזם וצמיחתו. טריסטיאן וובלן, כלכלן וסוציולוג אמריקאי בן המאה ה-19, היה הראשון שטבע את המונח 'צריכה ראוותנית' (Conspicuous Consumption) כמאפיין של המנגנון הקפיטליסטי וגינה את קיומה כבר בסוף המאה ה-19 (Veblen, [1899] 2007). ההסברים לעלייה הדרמטית בצריכה במהלך השנים זכו לשני סוגים עיקריים של הסברים: פסיכולוגיים-התנהגותיים, וחברתיים-טכנולוגיים. וובלן שייך לסוג הראשון ובסיפרו *The Theory of the Leisure Class* מ-1899 הוא מסביר את המכניזם הפסיכולוגי של חברת הצריכה.

וובלן מציין את העלייה הדרמטית במספר וסוגי המוצרים והשרותים שאנשים תופסים כחיוניים בכלכלות המפותחות ומבקר את מה שהוא קורא לו 'מעמד הפנאי' על תרומתו לטיפול הרגלי צריכה בזבזנית. וובלן מזהה את 'מעמד הפנאי' עם אזרחים העוסקים בהנאה (leisure) לא יצרנית ובזבזן זמן מטעמים של הצגת מעמד חברתי, בדרך כלל אנשי עסקים (בניגוד לתעשיינים וממציאים) והם גם אלו, הוא טוען, העוסקים ב'צריכה ראוותנית' לשם הרשמת אחרים, וכביטוי של כוח ומעמד האמיתי או המדומיין.

במילים אחרות, מסביר וובלן, הפך הסטטוס החברתי לדבר שמשיגים ומציגים על ידי הרגלי צריכה ולא על ידי מציאות כלכלית. כתוצאה מכך, אזרחים בני כל המעמדות מושפעים מהתנהגות זו ומחקים אותה בכדי למצב את עצמם וכחלק מהמאבק על סטטוס. התוצאה היא חברה שמאופיינת על ידי בזבזנות של זמן וכסף, וצריכה אין-סופית. וובלן – שהכיר את הגותו של מרקס, ואחז כמוהו בגישה הגליאנית של התקדמות הסטורית אל 'הטוב' – הסיט את הדיון מעיסוק בדרכי הייצור לעיסוק בצריכה והציע ביקורת ערכית וחברתית של הקפיטליזם מבלי לפנות לעקרונות סוציאליסטיים (גלברייט, 1972, עמ' 64-66)

**הסברים פסיכולוגיים והתנהגותיים אחרים** בעניין צריכה מופרזת מציעים הוגים שונים. גאורג זימל רואה את תחילת הרגלי הצריכה המופרזת בהופעת תופעת ה'אופנה' (Simmel, 1904) ומסביר כי אופנה מאפשרת לאינדיבידואל לספק את הצורך הנפשי בשונות מאחרים (בידול) ובזמנית אפשרות להשתנות במהלך הזמן (שינוי). האופנה גורמת לצריכה מופרזת כיוון שהיא משתנה מהר יותר מאשר משך ההתבלות הבגדים עצמם. עצם הרעיון שניתן להשליך מוצרים טרם התכלו ולרכוש חדשים קשור להופעת 'האופנותיות'; המושג 'תשוקה' הופרד לחלוטין ממושג ה'צורך' בעולם הצריכה המודרנית.

אנטוני גידנס (Giddens, 1991) הציג את תרבות הצריכה של סוף המאה ה-20 בזמנית כגורם וכתגובה תרבותית למשבר הזהות הנובע מפירוק של קהילות, ערכים וידע בחברה הפוסט-מודרנית. ז'אן בודריאר בסיפרו Symbolic Exchange and Death (Baudrillard, 1998) רואה בצריכה המופרזת את הקוד הסמיוטי שבבסיס הפוסטמודרניזם עצמו, סימנים שנצרכים בצורת אובייקטים. דיק האביג' ב- *Hiding in the Light* (Hebdige, 1994) ראה בצריכה אופן להצגת זהות אישית, וברגר בסיפרו *Ads, Fads, and Consumer Culture* (Berger, 2000) רואה בה צורה של פירסום ומיצוב עצמי, היינו מרכיב פנימי של הזהות.

כל הגישות הללו משמרות את הגישה המקורית של וובלן – **שלצריכה המופרזת יש תכלית פסיכולוגית עצמאית המנותקת מ'שימוש' ושעיקרה בידול, משמוע והנאה.** סטירנס (Stearns, 2001) מגדיר את הצריכה החדשה, הפוסטמודרנית, במונחים של סיפוק רגשי, כ"השתוקקות שבלעדיה החיים אינם שלמים" (שם, עמ' 105). מחקרים משנות ה-80 מראים שיצאה לקניות (שופינג) משמשות לצרכים רגשיים של עוררות ושיפור מצב-רוח, כפי שמצאנו ב'בורגנים' (Hill and Gardner, 1986; Hirschman, 1998; Holbrook and Hirschman, 1982; Kacen, 1998; Scherhorn, Reisch and Raab, 1990)

כיוון אחר של פרשנות נטה לראות בשינויים בהרגלי הצריכה חלק משינוי חברתי כללי, טכנולוגי והסטורי. גראנט מקראקן (McCracken, 1988) סוקר את ההיסטוריה של הצריכה החל מהמאה ה-16 ורואה בה שלושה 'רגעים' מכוננים: הראשון במאה ה-16 באנגליה האליזבתנית בה מכון לראשונה החלל המשפחתי; ה'רגע' השני מתרחש מאה שנים לאחר מכן, עם עליית מבחר הטובין ותדירות הקנייה, לידת ה'אופנה' והפירסום המניפולטיבי - אז מתחיל השיווק המודרני - ואת 'הרגע' השלישי בסוף המאה ה-18 בה הצריכה היא כבר חלק מובנה מחיי היומיום (McCracken, 1988). וויליאמס מתארת בהמשך למקראקן את המאה ה-19 כ'עולם חלומות של צריכה', כשהחידושים של התקופה כוללים את התפתחות החנויות הגדולות, התערוכות הבינלאומיות, ומדיום הקולנוע (Williams, 1982).

מובן כי בימינו ניתן להוסיף לרשימה את היכולות הטכנולוגיות של קנייה ברשת האינטרנט ותרומתה לגידול הצריכה.

את הקונטקסט החברתי-היסטורי של הצריכה במאה ה-20 סוקר מאמרו של דניאל בל The Cultural Contradictions of Capitalism משנת 1972, ומקשר את השינוי בהרגלי הצריכה עם השינוי המודרני, שסילק את המעמדות הכלכליים הפורמליים ויצר קבוצות חברתיות המזוהות על ידי הטעם האומנותי וסגנון החיים שלהן (Bell, 1972, p.14). במהלך השנים 1920 ועד שנות ה-60 חל שינוי ערכי משמעותי, קובע בל, שהביא בסופו לרדיקליות של שנות ה-70 ולפוסטמודרניזם. בתקופה זו חדלו העבודה קשה, ההצבר והחיסכון להיות יעד בפני עצמם והפכו לאמצעים לצריכה ולהצגת ההצלחה. בין הגורמים לכך מונה בל את התיעוש, השינוי במערכת התיגמול והשכר, ובעיקר את השפעת האדיר שנוצר עם שכלול הייצור התעשייתי (שם, עמ' 32). בל קובע כי עליית הצריכה היא סמל וביטוי של הניצחון הפוליטי של הקידמה והרציונל המודרניים והליברליים על הפוריטניות המסורתיות, הקפדניות והמיושנות, וניצחון (ליברלי) של הזכות למימוש, אושר והנאה על עקרונות פונדמנטליסטים (שם, עמ' 34); בל רואה בעלייה בצריכה סמן חיובי באופן כללי.

גישות נוספות מתמקדות בהשפעת השינוי החברתי שחל בשנות ה-70 והפך את הצריכה להכרח חברתי למעשה: באומן (2002) טוען כי המעבר ממודרניות לפוסט-מודרניות הוא המעבר מחברת ייצור לחברת צריכה, שבה הצרכנות הופכת למכניזם החברתי המרכזי: היא החוליה החיונית המחברת בין עולם היחיד לבין הרציונליות התכליתית של המערכת. הוא מוסיף כי חווית הצריכה צומחת וגדלה עד להתמכרות של הצרכן תחת חוק הבזבז הראוותני של השוק. הצרכנות הפכה להיות קנה מידה לכמות ההשקעה של זמן ומאמץ שהצרכן מוכן להשקיע בשדה החברתי. לפי בורדייה (1984), דפוסי הצריכה – כהתנהגות חברתית – חשובים ורבי משמעות סימלית עבור המיקום החברתי של היחיד יותר מאשר אופיים של המוצרים עצמם, ובודריאר (Baudrillard, 1998b) טוען כי דפוסי צריכה מהווים תכתיב של מוסדות חברתיים כצורה של מיצוב אישי, ומבטאים מערכת ערכים שלמה.

אך לא די לנו בהסברים פסיכולוגיים ואפילו היסטוריים וטכנולוגיים, וחסרה כאן פרספקטיבה אידאולוגית שתסביר את הכוח שהניע את השינוי ולא רק את מאפייניו. **למדנו כבר ממרקס שאין תופעה תרבותית שאין לה רקע אידאולוגי-ערכי, ואין אידאולוגיה שלטת שאין לה בסיס כלכלי;** כך ששומה עלינו לשאול כיצד הגיע האידאליזם הקפיטליסטי לכדי שינוי רדיקלי זה בגישתו לצריכה. נחזור למרקס: צמיחה מתמדת בצריכה הכרחית לקפיטליזם בכדי להמשיך להתרחב ולהבטיח ביקוש מספיק לייצור היתר הטבוע בקפיטליזם. מצב זה, לפי מרקס, עתיד להביא למשברים חוזרים ונשנים.

במניפסט הקומוניסטי וב-קפיטל קבע מרקס כי בקפיטליזם קיימות מספר מגמות בסיסיות העתידות להביא באופן בלתי נמנע לחורבנו. **חוק שיעורי הרווח הנופלים:** לפי מרקס, הבורגנות הקפיטליסטית מטבעה חותרת לשמר ולהגדיל את שיעורי הרווח שלה, אך אלו נוטים מטבעם ליפול. לפי נוסחת הרווח של מרקס, שיעור הרווח הוא תוצאה של חלוקת הרווח בהון הקבוע (בעיקר מכונות ומבנים) וההון המשתנה (הכולל בעיקר את שכר העובדים). מאחר שהתחרות מובילה ליעול הייצור ולהורדת מחירים, הבורגני חייב לתבוע מהפועל לעבוד תמורת שכר מוקטן זה יותר שעות ובעבודה קשה יותר

(הקפיטל, עמ' 426). "החשה של ההצבר על ידי ניצול מוגבר של הפועל... והיא שאיפתו המתמדת של ההון: להוריד את אותם הפועלים, לאותה עמדת אפס [שכר]" (הקפיטל, עמ' 493).

**חוק הדלות הגוברת של הפרולטריון:** הגברת הייצור וייעולו ולצידו הקטנת השכר גורמים לדחיקת פועלים רבים אל מחוץ למעגל העבודה ולסיפוח מעמדות נוספים למעמד הדלות. העלאת שכר לפועל והגדלת הרווחים סותרים זה את זה, ומכאן שהגברת העוני והדלות בחברה הקפיטליסטית היא הכרחית להגדלת העושר של בעלי ההון: "חוק זה מחייב הצבר של עוני, שקול כנגד הצברו של הון... אצל אותו מעמד המייצר תוצרתו-שלו בחזקת הון" (הקפיטל, עמ' 2-531 וגם עמ' 495-493).

**חוק המשברים והשפל:** תהליך יצירת הממון כרוך בהפקת ערך-עודף מתהליך העבודה (הקפיטל, עמ' 157), ומחייב תנועה מתמדת של מעגל ההון-סחורה-הון (שם, עמ' 125), כלומר מתבטא בהיקף ייצור ההולך ומתרחב כל העת: "הייצור הקפיטליסטי נתון בזרם בלתי פוסק של התחדשות" (הקפיטל, עמ' 481, 486), אך הפרולטריון שהפך אביון עקב הדחף הקפיטליסטי לצימצום שכר העבודה של הפועלים, אינו יכול לרכוש את התוצרת שמייצרת הבורגנות הזקוקה כעת לפועל כצרכן. שתי הנטיות הללו הדרושות לשם יצירת ההון, סותרות זו את זו והמעגל הקפיטליסטי יוצר מצב של עודף ייצור (הקפיטל, עמ' 490). בכדי להתמודד עם עודף הייצור נדרש ליצרנים שווקים חדשים כל העת: "הצורך בשוק מתרחב והולך ומריץ את הבורגנות על פני כל כדור הארץ. היא מוכרחה לבנות לה קן בכל מקום, לתקוע יתד בכל מקום", מסביר מרקס את הגלובליזציה, ומוסיף כי הבורגנות הפולשת לשווקים חדשים "יוצרת לעצמה עולם בדמותה ובצלמה" (המניפסט הקומוניסטי, עמ' 40).

בהשפעת המשבר הכלכלי העולמי שפרץ בשנת 1929, ניסח הכלכלן הבריטי ג'ון מיינארד קיינס תאוריה כלכלית שעיקריה נוסחו בספרו *התאוריה הכללית של תעסוקה, ריבית וכסף* (קיינס, 2006 [1935]) והיא אבן הפינה של תורת המקרו-כלכלה עד ימינו. גישתו הבסיסית של קיינס הייתה כי לא ניתן לנתח את התרחשויות השפל הגדול במסגרת המודל הקלאסי הרואה במנגנון המחירים של היצע וביקוש את הדרך היחידה והבלעדית להשגת שיווי משקל בכל השווקים. תורתו של קיינס היוותה מהפכה 'סוציאליסטית' כמעט במחשבה הכלכלית של הקפיטליזם כיוון שבניגוד לכלכלנים ליברליים כמו אדם סמית - מפתח עקרון 'היד הנעלמה' - טען קיינס כי על מנת להבטיח צמיחה כלכלית יש צורך בהתערבות ממשלתית פעילה בשוק.

תורתו של קיינס עוקבת במידה רבה אחר תורת 'עודף הערך' של מרקס. שניהם ראו את הבעיה העיקרית של הקפיטליזם בתופעות של משבר ואבטלה כרונית כתוצאה מהצבר הון והפחתה מגמתית של השקעות במשק. מרקס ראה בכך תופעה מובנית ובלתי נמנעת בכלכלה הקפיטליסטית ולכן לא הציע לה פתרונות מעשיים, שכן לדעתו האפשרות האחת למניעת המשברים הייתה במהפכה הסוציאליסטית.

קיינס סבר מאידך שניתן למנוע או לרכך משברים כלכליים על ידי התערבות ממשלתית המכוונת את השווקים, ואף הציע דרכים מעשיות ליישום מידי של עיקרי תורתו. **על-פי קיינס, תוצר לאומי גבוה או עולה מסמל משק בצמיחה**, קביעה שמנחה את הכלכלה העולמית עד היום. הדרך היחידה לצאת ממצבי משבר כלכליים, בהם אנשים פרטיים אינם צורכים ויש מיעוט של השקעות במשק – ונוצר מצב בו שיווי המשקל בין ההיצע לביקוש אינו מייצר תעסוקה מלאה - היא מעורבות ממשלתית.

התקבלותה של הכלכלה הקיינסיאנית משנות השלושים ועד לשנות הששים והשבעים הייתה כללית ואף הראתה תוצאות שהצדיקו אותה במידה רבה ודחפו ממשלות להשקיע כספים רבים בשווקים. הויכוח המתמיד שליווה את תורתו של קיינס היה השאלה של מידת המעורבות הממשלתית הרצויה.

תורתו של קיינס קבעה שהשיעור היחסי של החיסכון במשק עולה עם עליית רמת ההכנסה, ואילו הגידול בהשקעות נמוך מהגידול בחיסכון. **הכספים הנשמרים כחיסכון מקטינים את כוח הקניה הכללי במשק, ולפיכך נוצר פיגור יחסי בביקוש לסחורות ולשירותים**, אם כי במספרים מוחלטים ביקוש זה נמצא בעלייה. ההשקעות שהולכת וקטנות ועימן החסכונות הגדלים יוצרים פער גדל והולך בין ההיצע לביקוש, **והעודפים המצטברים יוצרים שפל ואבטלה גואה**. כוונתו של המודל של קיינס הייתה חברתית דווקא, אך הגדרתו את הצמיחה הכלכלית כתנאי להצלחתה מחד, והצבעתו על הגדלה מתמדת של הצריכה (הפרטית והממשלתית גם יחד) כמוצא משפל כלכלי, הביאו בסופו של דבר, אחרי שנים רבות, לעידוד צריכה מופרזת וחסרת מעצורים. (גלברייט, 1972 [1958], עמ' 14-22)

פול מאזור (Paul Mazur), בנקאי מוביל מוול-סטריט, שותף בליהמן ברודרס<sup>27</sup>, מסביר לאנשי שיווק במאמר מ-1955 את ההכרח לגרום לאנשים לצרוך יותר ויותר (Mazur, 1955):

המערכת המופלאה והייחודית הנקראת ייצור המוני (mass production) בארה"ב, הינה בעצם מהותה... יצרנית של אבטלה בעיתות של יציבות כלכלית. מצד שני, כאשר מערכת זו מתקיימת בכלכלה צומחת היא מפגינה את יתרונותיה. צמיחה כלכלית היא הכרח מוחלט אם איננו מעוניינים בייצור יתר או באבטלה. קבלת ההנחה כי צמיחה דורשת צריכה גדולה יותר, משמעה כי אנו חייבים ללמוד למכור ולפרסם טוב יותר. אנחנו חייבים להמיר את התשוקה הכלכלית הבסיסית ל'עוד' – תשוקה שאין לה גבולות, אני מניח, בבני אדם – לכדי דרישה ממשית לטובין" (עמ' 44-46).

את ההמרה המוזכרת כאן של 'צורך' לכדי 'תשוקה', היינו המעבר ממנגנון פיזי (של רעב, קור או שעמום למשל) לכדי מנגנון פסיכולוגי, הסביר מזור בספרו *American Prosperity: Its Causes and Consequences* עשרים וחמש שנים קודם לכן, ממש לאחר המשבר הכלכלי ב-1928:

"קהילה שאומנה להשתוקק... לרצות דברים חדשים עוד לפני שהישנים נצרכו לגמרי יוצרת שוק ש[היקפן] מוגדר על ידי תשוקות ולא על ידי צרכים. ואת רצון האדם ניתן לפתח הרבה יותר מאשר את צרכיו..." (עמ' 24)

עם עליית הקפיטליזם הניאו-ליברלי, החמיר הצורך בצריכה פרטית עוד יותר. בהתאם לגישה הניאו-ליברלית המצמצמת את ההשקעה הציבורית במשק, הופרטו חברות ציבוריות ושירותים ציבוריים, תקציבי המדינה קטנו והעקרון הקיינסיאני של הצורך בצמיחה מתמדת של השוק נותר להסתמך על הצמיחה הפרטית בלבד – דרך התפשטות גאוגרפית לטריטוריות חדשות (כפי ששיער מרקס) או

<sup>27</sup> Charles R. Geisst. 1997. *Wall Street: A History : from Its Beginnings to the Fall of Enron*. Oxford University Press

לחלופין דרך הגברת הצריכה בשווקים הקיימים, בקלות רבה יותר. לשם הדרך השנייה צריך היה לשנות את התפיסה החברתית לגבי חיסכון ולחנך אנשים לצריכת יתר.

לצורך כך צריך היה לשנות את התפיסות החברתיות של הפרטים בחברה ולקומם חברה הבזה לחסכנות ולשליטה עצמית, חברה המעמידה את הצריכה כעניין חיוני ממש לכל אחד מחבריה, והנוטה להעדיף הוצאת כסף וקניות על פני חיסכון, עד כדי כך שהיא שוקעת בחוב בכדי להמשיך ולקנות מוצרי צריכה. אם תיאור חברה שכזו נשמע מוכר, הרי זה מפני שזהו האפיון הברור ביותר של החברה בה אנו חיים מאז שנות ה-70: חברת הצריכה הפוסטמודרנית, שהפנטזיה האידאולוגית שלה היא צריכה ככלי לביטוי עצמי, להתענגות ולסיפוק.

נסיים חלק זה בתיאור עדכני של מציאות האולטרא-צריכה של תקופתנו במאמר של סלבו ז'יז'ק, הכותב כאן את רשמיו מתחרות הצילום Prix Pictet לשנת 2014 העוסקת בנושא הצריכה. ז'יז'ק מגדיר שינוי שחל לדעתו בעשר השנים האחרונות, ובהם חווית הצריכה כבר אינה חיצונית לאדם, אלא ביטוי חיוני של היותנו חיים, עדות שמשמעה שהניאו-ליברליזם השיג את מטרתו: צריכה הפכה להיות מהות הקיום האנושי והגדרת ה'אני':

"מה שאנו רואים כיום הוא קומודיפיקציה ישירה של חוויותינו עצמן: מה שאנו קונים בשוק הם פחות ופחות מוצרים (אובייקטים חומריים) שאנו רוצים שיהיו בבעלותנו, ויותר ויותר חוויות חיים - חוויות של סקס, של אכילה, של תקשורת, של צריכה תרבותית, של לקיחת חלק באורח חיים. הרעיון של מישל פוקו, של הפיכת העצמי ליצירת אמנות, מקבל כאן אישוש בלתי צפוי: אני קונה את הכושר הגופני שלי על ידי ביקור במכון כושר; אני קונה את ההארה הרוחנית שלי על ידי הרשמה לקורסים במדיטציה טרנסצנדנטלית; אני קונה את הפרסונה הציבורית שלי על ידי הליכה למסעדות שבהן מבקרים אנשים שאני רוצה להיות מקושר אליהם"<sup>28</sup>.

### תולדות הצריכה בישראל

אך האם הטענות ההסטוריות הללו רלוונטיות עבור ישראל? שהרי ישראל אינה פרוטסטנטית ויש לה מאפיינים חברתיים ייחודיים למדי. בשנות ה-80 אכן התחוללה בישראל מהפכה צרכנית, ומאז ועד היום היא מובלת על ידי קניונים, מרכזי קניות ורשתות מותגים וכן על ידי תקשורת ההמונים (רם ופילק, 2013, עמ' 28). ב-1977, השנה של המהפך הפוליטי, נפתח הקניון הראשון בישראל – דיזינגוף סנטר (ברגר, 1998). מאז נפתח עוד למעלה ממאתיים מרכזי קניות וקניונים, וישראל הפכה לרביעית בעולם בשטחי מסחר ביחס לגודל האוכלוסייה (גלבוע, 2008, עמ' 11).

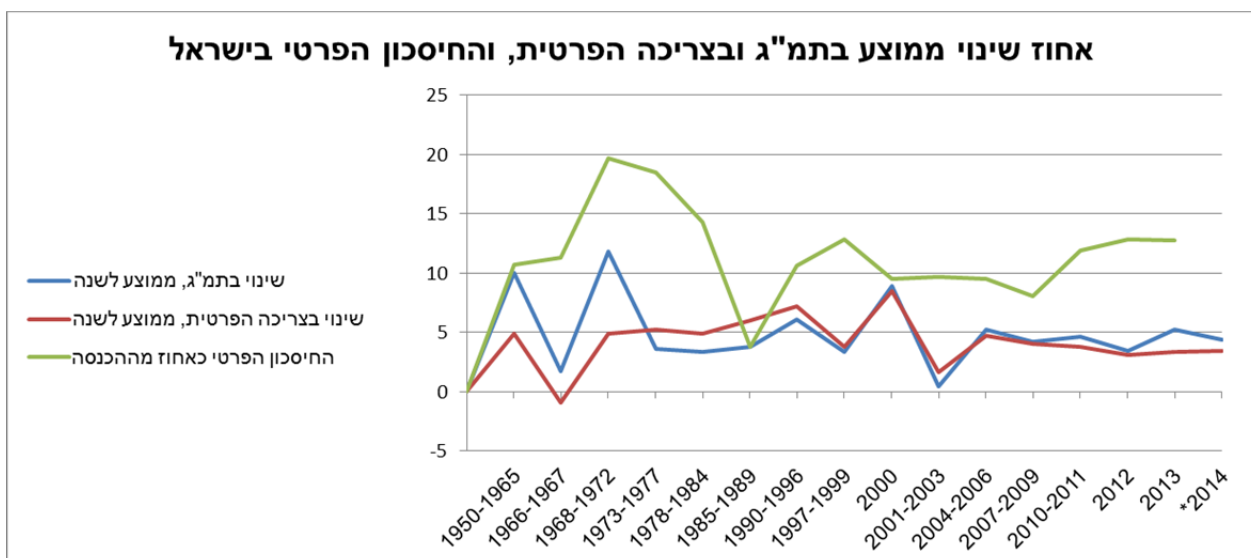
נתוני הצריכה בישראל, על פי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לגבי השנים 1950 עד 2013 מצביעים באופן ברור על עלייה בצריכה פרטית ביחס לעלייה בהכנסות משקי הבית ובתוצר המקומי הגולמי ובמקביל על ירידה בחיסכון הפרטי, ומאששים את הטענות בדבר עלייה בצריכה וירידה בחיסכון במקביל לעליית המנגנון הנאו-ליברלי. בתקופה זו השתנתה גם החלוקה הפנימית של ההוצאות – פחות לצריכה של מוצרי יסוד ויותר לשרותים, דיור, נסיעות לחו"ל, בידור וספורט וכיוצא בזה מותרות.

<sup>28</sup> <http://www.haaretz.co.il/magazine/the-edge/premium-1.2370422>



נתוני הלמ"ס<sup>29</sup>, המסוכמים להלן בתרשים מס' 3, מראים כי בשנים שעד 1973 הייתה העלייה בצריכה הפרטית פחותה מהעלייה בתמ"ג (המייצג בעקיפין את כוח הקנייה של האזרחים) ובמקביל התקיימה עלייה מתמדת בחיסכון של אנשים פרטיים, אך בשנת 1973 מתהפכת המגמה הממוצעת: הגידול בתמ"ג קטן מהגידול בצריכה (כלומר אנשים מוציאים יותר ביחס להכנסתם) והחיסכון מתכווץ באופן דרמטי באותם שנים. שנות האינפלציה הקטינו מאוד את ערכו של החיסכון הפרטי אך גם מחוץ לשנים אלו ישנו קו כללי של ירידה בחיסכון עד שנת 2000, ולאחריה התייצבות מטעה – שנישבו אליה מייד. משנת 2000 הגידול השנתי בצריכה והגידול השנתי בהכנסות משתווים פחות או יותר ונעים בסביבות 4%-5% לשנה ובשנת 2011 נרמזת התהפכות של המגמה עד להווה, במחצית 2014.

אף כי ניכר מהנתונים שמפרסם הלמ"ס שהחיסכון של משקי הבית בישראל גדל מעט משנת 2000, אין זה כך; למעשה, על פי דוחות בנק ישראל, גדל בין השנים 2000 ו-2010 היקף החובות של משקי הבית ב-96%. כיוון שבין שנת 2000 ל-2011 השכר הממוצע הריאלי (כלומר בניכוי האינפלציה במשק) ירד ב-3% הרי שבשנים 2000 עד 2011, גדלו אמנם החסכונות במעט אך באותה תקופה גדלו החובות של משקי הבית ב-59%. בפועל, המשיך החיסכון הישראלי להצטמצם, אך תחת שם אחר.



תרשים 6: אחוז שינוי ממוצע בתמ"ג ובצריכה הפרטית, והחיסכון הפרטי בישראל, 1950 עד 2013

נוכל לסכם שהנתונים מראים שבמקביל לעליית המנגנון הכלכלי הנאו-ליברלי השתנו הרגלי הצבירה והחיסכון ההיסטוריים, ואנשים החלו להעדיף להשתמש בכסף בהווה במקום לחסוך לעתיד. גם בארה"ב המצב דומה: עלייה תלולה בצריכה מאז שנות ה-70, עליה בחובות משקי הבית וירידה בחיסכון הפרטי<sup>30</sup>.

**סיכום הממצאים** – זיהינו בסידרה ארבעה סוגי התנהגות חברתית, המעידים על התייחסויות שונות לעושר. את אלו חיברנו לארבעה מנגנונים אידיאולוגיים של התענגות וסיפוק של הפרט. את המנגנון

<sup>29</sup> [http://www.cbs.gov.il/www/statistical/meshek06\\_h.pdf](http://www.cbs.gov.il/www/statistical/meshek06_h.pdf)  
<http://www.cbs.gov.il/publications14/1553/pdf/t01.pdf>

<sup>30</sup> Federal Reserve Economic Research - <http://research.stlouisfed.org/fred2>

האידאולוגי של הקפיטליזם הנאו-ליברלי שייכנו להתענגות, סיפוק והגדרה עצמית המבוססים על צריכה וקנייה של טובין ושרותים, והראנו את נתוני הצריכה והחיסכון במשקים הישראלי והאמריקאי המחזקים את הטענה מבחינת הנתונים ההיסטוריים. הצגנו את ההסברים הסוציולוגיים והפסיכולוגיים שנותנים הוגים שונים לתופעת עלייה הצריכה בעידן הפוסטמודרני, אך חזרנו אל הטיעון המרקסיסטי לגבי אידאולוגיה כי "ההוויה קובעת את התודעה" והראנו את המוטיבציות של המנגנון הקפיטליסטי להרחבת והעמקת הצריכה.

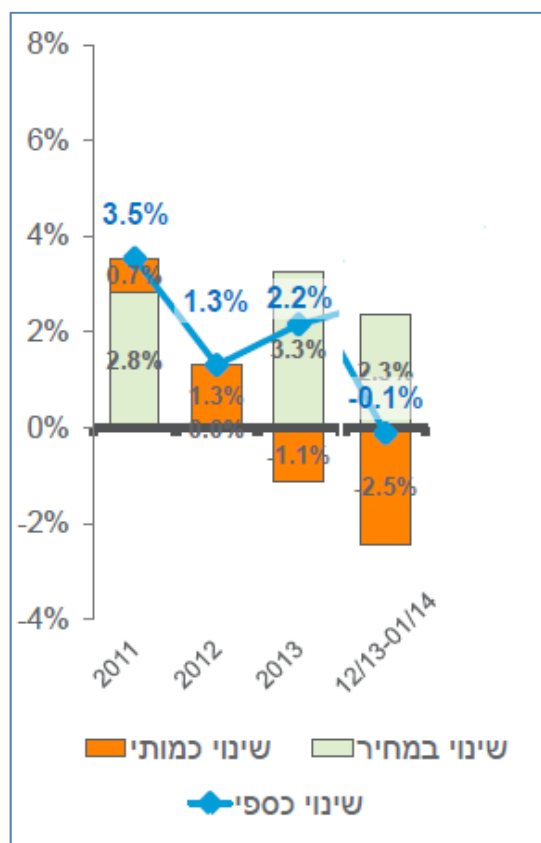
גם מנגנון הפעולה האידאולוגי נוסח: עקרונות פוסטמודרניסטים השמים את 'האני' במרכז לכאורה, ובמקביל מפרקים את הסמכות של החברה להגדיר את אופן ההתנהגות של הפרט, מעבירים למעשה את הביטוי העצמי של הפרט ואת יכולת ההתענגות העודפת שלו אל פלטפורמה צרכנית. ממש כמו תהליך פירוק המחוייבות החברתית מצידה השני שמאפיינת את הנאו-ליברליזם – היינו, הסרת רשתות ההגנה הסוציאליות מהפרט - כך גם המהלך הפוסטמודרניסטי של פירוק המחוייבות של הפרט אל החברה המשרת בסופו של עניין את האינטרסים של הקפיטל דרך העמקת הצריכה. **המנגנון האידאולוגי הינו בפשטות – מוסר חברתי מתחנף שעלה בשנות ה-70 ואומר לפרט 'אתה חשוב יותר מהכל', מנגנון שלקח מאיתנו את ההתענגות המוסרית והמקריבה למען הכלל (ה-אחר הגדול), ונתן לנו במקומה פנטזיה של התענגות עצמית חסרת גבולות דרך צריכה וקניות.**

#### **רמזים לשינוי**

ניתוח הסידרה בכלי 'הפנטזיה' העלה רמז: שרמת הצריכה הפרטית הינה אידאולוגית ולא רק תוצר של צרכים קונקרטיים או נתונים כלכליים יבשים. כיוון שתופעת הצריכה הינה אידאולוגית, נבחן כעת האם חלו שינויים אידאולוגיים **ביחס אל צריכה וחיסכון** בעשור האחרון ובעיקר לאחר המחאה החברתית.

נוכל להציע שני מקורות זמינים המרמזים על שינוי, ושמובהקותם תיבחן עם חלוף הזמן: הראשון הוא נתוני הלמ"ס אודות צריכה פרטית וחיסכון פרטי שהוצגו למעלה בתרשים מס' 3, והשני, המפורט ואכותני יותר, הינו נתוני מדד נילסן לגבי מגמות הצריכה הביתית (מוצרי צריכה – FMCG) בישראל. **נתוני הלמ"ס מראים, כאמור, בשנים 2011-2013 התהפכות של המגמה של צריכה וחיסכון, אך באופן שאינו מובהק דיו עדיין.**

**נתוני מדד נילסן מרמזים על שינוי התנהגותי גם הם: ירידה מתמידה בכמות הצריכה בשנים 2012 ו-2013 (אם כי המחירים ממשיכים לעלות בחלק מהזמן) - (ראה תרשים 4 להלן).**



בתחום בדיקת המודעות לחיסכון – נתוני נילסן שהתפרסמו מראים כי שיעור גבוה יותר של ישראלים מצהירים כי בתגובה לעליית מחיר הם יקנו פחות, ונראה כי הצרכן הישראלי מונע יותר מבעבר משקולי מחיר ולא מתוך מחויבות למותג מסויים. בארץ וגם בעולם יורדת התדירות של ביקור בחנויות, יש פחות קנייה של מוצרי 'פרימיום', וצמיחה מהירה בנתח השוק של הרשתות המוזלות על חשבון רשתות הסופרמרקטים. כמו כן קובע הדו"ח שביטחון הצרכנים בישראל נותר נמוך מאז המחאה החברתית (הכוונה לאמון הצרכנים ברשתות השיווק והיצרנים). הישראלים קונים פחות לא רק ברשתות השיווק, אלא גם יוצאים פחות לחופשות וקונים פחות בגדים מאז 2011<sup>31</sup>

תרשים 7: נתוני מדד נילסן לשינויים בצריכה בישראל 2011-2014

גם כאן מובן מאליו שמחקרים ייעודיים לנושא הצריכה והחיסכון ישתמשו במקורות מקצועיים יותר, וינתחו את הנתונים באופן מוסמך יותר שאין עבודה זו יכולה לכסות בהיקף ובאסמכתאות; ובכל זאת, הדרכים הפופולריות שהצענו לצורך בדיקה קונקרטית של הפנטזיה האידיאולוגית המניעה את הצריכה מצביעים על כך שהיחס לצריכה השתנה מאז המשבר הכלכלי ב-2008, ובעיקר משנת 2011 בעקבות המחאה החברתית. הפנטזיה האידיאולוגית של הצריכה המופרזת נסדקת, לאחר שב-2008 נגענו בגרעין הטראומטי שלה, וב-2011 נוסח בפומבי מנגנון האינטרסים שעומד מאחוריה – מנגנון המשרת בעלי הון ותאגידים, מקורבים ואנשי שלטון השולטים באמצעי הייצור, ומנצל את כל השאר. ערכים ושיח של חיסכון, הסתפקות במועט, צריכה ביקורתית, פונקציונליות ומיחזור יאפיינו את החברה הישראלית בשנים הבאות יותר מאשר בשלושים השנים האחרונות.

<sup>31</sup> [http://www.nielsen-israel.co.il/wp-content/uploads/2014/02/Macro\\_Sales\\_2013\\_-\\_Hebrew\\_to\\_send.pdf](http://www.nielsen-israel.co.il/wp-content/uploads/2014/02/Macro_Sales_2013_-_Hebrew_to_send.pdf)

## השיח של 'שירות חדרים' ו'שלושים שקל לשעה'

הסדרות שבחנו עד כה היו מתקופת טרום-המחאה, ללא מקבילות להן מהתקופה שלאחריה; כעת נביט גם על סידרה אחת ששודרה לאחריה. השוואה בין הסדרות 'שירות חדרים' ו'שלושים שקל לשעה' מזמנות לנו 'מעבדה טקסטואלית' לבחינת הבדלים בשיח שלפני ואחרי המחאה החברתית. שתי הסדרות הן דרמות ישראליות העוסקות בפועלים השקופים והנדכאים ביותר בישראל – עובדי ניקיון ושירותים. ההבדל ביניהן הוא השנים: הסידרה הראשונה משנת 2009 והשנייה מ-2012. למעשה, סיפור המסגרת והדמויות של שתי הסדרות כה דומות, עד כי נדמה לעיתים ש'30 שקל לשעה' מתייחסת במתכוון לסידרה שקדמה לה בשלוש שנים, ובמחאה חברתית המונית אחת.

### הסדרות

'שירות חדרים' היא סדרת דרמה ששודרה לראשונה בערוץ 2, במסגרת שידורי הזכיינית רשת, החל מיולי 2009. הסידרה נוצרה על ידי ערן ריקליס (הפקה) וגיא מאירסון (תסריטאי ראשי) והופיעה למשך עונה אחת בלבד. הסדרה מתמקדת במתרחש בקומה 14 של בית מלון תל-אביב, ובסיפור חייהן של **אתי**, החדרנית הוותיקה, גרושה נוגה ומתבודדת שבתה היחידה חיה עם אביה בארה"ב, ו**שימרי** (שימי), חדרנית חדשה שמגיעה לעיר הגדולה ממושב בדרום לאחר שחתונתה בוטלה ברגע האחרון בשל ריב משפחות, ושבניגוד למצופה ממנה מתערבת בחייהם של אורחי המלון.

בנוסף לגיבורות אלו אנו פוגשים בסידרה גם עובדי מלון אחרים: **שוורץ** – המנהלת טובת-הלב של החדרניות בקומה שבתה יושבת בכלא על עבירות סמים, סמיון – המלצר של שירות חדרים, יוצא ברה"מ לשעבר, משורר בנפשו ומאוהב באתי, אריאל – סמנכ"ל קשרי לקוחות צניקן, דורון – אחראי ביטחון של המלון המאוהב בשמרית, אורי – מלצר חדש המחליף את סמיון ומסרב לקבל את הוראות המערכת כלשונן, יסמין – חדרנית חדשה המיועדת להחליף את אתי ושהגיעה מקיבוץ ברמת הגולן, מיכל – אחייניתו המרושעת והאובססיבית של הבעלים של המלון המחליפה את שוורץ כאחראית על החדרניות, ואחרים. אל מול העובדים המופיעים באופן קבוע, אורחי המלון מתחלפים בכל אחד מ-20 הפרקים של הסידרה.

'שלושים שקל לשעה' היא סדרת דרמה ריאליסטית ועגומה, שגיבורותיה הראשיות הן שלוש עובדות ניקיון של חברת כוח-אדם המושמות במשרדי חברת הייטק, שבעקבות פיטורין והתעמרויות אחרות שהן עוברות, מעיזות להקים בעצמן חברת ניקיון ולהיות המעסיקות של עצמן. יוצרי הסדרה הם דוד אופק, יוסי מדמוני וחיים שריר והסדרה שודרה בערוץ הראשון החל במאי 2012. העונה השנייה של הסידרה שודרה במאי 2014. הסדרה ייצגה את ישראל בפסטיבל אינפוט בשנת 2013.<sup>32</sup>

במהלך 8 הפרקים, אנו מכירים את הדמויות הראשיות: **אוסנת** היא אם חד-הורית לאשה צעירה הנמצאת במעצר עקב אישום ברצח, **אמל / תקוה** היא רווקה פלסטינית ששיתפה פעולה עם השב"כ וכתוצאה מכך נמלטה ממשפחתה ומצאה מסתור וזהות חדשה בישראל, ו-**אירנה** היא נוצריה מאוקראינה, שהשאירה את בתה הצעירה בטיפול אימה והגיעה לארץ בעקבות בעלה היהודי. בישראל נפרדה אירנה מבעלה בגלל נטיותיו לאלכוהוליזם ולבוגדנות אך בכל-זאת היא קשורה אליו

<sup>32</sup> <http://www.input-tv.org/>

ונסחטת על ידו לצורך המשך קיום ויזת השהייה שלה בארץ. לשלושת הבנות מנהל עבודה – יוסי – המנצל אותן מינית בתמורה להטבות בעבודה ואי-פיטורין, מתעמר בהן ופועל כל העת לשבור את רוחן ולהשפילן.

שתי הסדרות המושוות כאן עוסקות בעשירונים הנמוכים יותר במדרג הכלכלי (עשירונים שלישי ורביעי), ומציגות סיפורי חיים דומים מאוד בבסיסם, ובכל זאת היחס לעושר שונה בן מאוד, הופכי כמעט. בסידרה הסופר-ריאליסטית '30 שקל לשעה' העושר אינו קיים כלל כחלק מן המציאות הנחוות, כאפשרות ממשית או כמציאות שניתן לדמיין. כל שקיים בהקשר הכלכלי הוא מלחמת הישרדות מתמדת על השגת האמצעים לצרכים הבסיסיים בחיים – מזון, מקום לינה, ילדים וכבוד אנושי בסיסי. חוסר הביטחון הכלכלי הרדיקלי הזו אינו מופיע רק אצל המנקות, אלא ברוב מוחלט של מדרגי החברה שאנו (והן) פוגשים פנים אל פנים במהלך הסידרה; כל מנצל הוא גם חסר-כל פוטנציאלי עקב ניצול של מישהו חזק יותר.

מנגד, בסידרה 'שירות חדרים' העושר מוצג באותו אופן פרדוקסלי וכפול-פנים שראינו בסדרות הקודמות שנסקרו: טוב ורע בו-זמנית. הרע שבעושר מובע באופנים שונים בסידרה, ועיקרו בהכללה השתעבדות חומרית המובילה לויתור עצמי – היינו ניגוד בסגנון השדה הבורדיאני-אומנותי – בין מטריאליות ובין אוטונומיה. במקביל, אי-כניעה להשתוקקות לעושר מוצגת כעצמאות – כדברי אורי בפרק 17:

"אם אתה שואל אותי הם [הסטרטאפיסטים העשירים] העבדים. הכסף הופך אותך לעבד. כמו בסיפור על איש העסקים והדייג. כסף זה בראש. אני לא מאמין בכסף, אני בז לו. כסף גורם לך לשכוח את מה שחשוב בחיים".

בחירה בעושר, על פי סידרה זו, היא אופציה אחת מרבות שיכול כל אדם לבחור אל מול בחירות אחרות, 'נכונות יותר': בחירה בחיים המוקדשים לאמנות (סמיון – משורר, אורי – שחקן תאטרון, אתי – זמרת, שמרית – שחקנית, הם כולם עובדים בעבודה סתמית במלון בכדי לקיים את חלומם האמנותי). בעצמאות ובנאמנות לעצמך (אתי לא תיסע עם נעם לקליפורניה ותוותר על חייה ועבודתה, שימרית לא תסע עם זיו לתאילנד כי אינה אוהבת אותו באמת, ולא תתחתן עם דורון כי תצטרך לוותר על אישיותה). עושר הוא ויתור בסידרה זו, ועבודה (פשוטה וקשה ככל שתהיה) היא שיחרור וביטוי עצמי אותנטי.

מאידך, הצד החיובי הלא ניתן להכחשה של העושר נמצא כל הזמן בשגרת חייהם – שהרי הם משרתים אותו. ביטויי העושר בסידרה הם שתיית אלכוהול, מיניות בוטה, פרסונה תקשורתית 'חיצונית', בעלות על יאכטה, נסיעות ברחבי העולם, שופינג, וסגנון חיים – הכרות עם השמות, התערוכות והיינות הנכונים. בסידרה זו גברים עשירים הם חבל חילוץ סביר ויומיומי מחיים של עמל והעדר אמצעים: שוורץ עוזבת את עבודתה למען גבר עשיר, אתי כמעט ועושה זאת למען סטרטאפיסט צעיר, שימרית מקבלת מספר הצעות 'להסתדר' ודוחה אותם, ואפילו אורי, שצוטט למעלה כ'בז לעושר', מבקש מהסטרטאפיסט תמיכה למיזם התאטרון בו הוא חבר דקות לאחר הנאום המצוטט. עושר הוא בו-זמנית חיובי בהקשר של תנאי החיים, ושילילי ברמה המוסרית והאישית.

אך התופעה הבולטת יותר היא העדרו המוחלט של העוני מהסידרה, הן כתופעה חברתית והן כמצב נפשי וחומרי של הפרט; אם ב'30 שקל לשעה' העושר אינו קיים, הרי שב'שירות חדרים' דווקא **העוני אינו קיים**, כלומר – אינו מצב רלוונטי. למרות שהגיבורות החדרניות מרוויחות 19.90 ש"ח לשעה, שהם כ-4,300 ש"ח לחודש עבודה מלא (לא כולל טיפים), הן, והצופים איתן, אינן פוגשות לעולם את הצד המדכא, המערכת וחסר-המוצא של העוני כפי שהוא מוצג כל העת ב-'30 שקל לשעה' שכן המסר של הסידרה הוא שגורלנו בידינו, ופוטנציאל העושר שמור לכל אדם.

## הגיבורות

בכדי לחדד בהמשך את ההבדלים האידאולוגיים בין הסדרות, נציב ראשית זו לצד זו את הגיבורות בעלות סיפור החיים המקביל בכדי להצביע על הדמיון בין מקרי הבוחן. כלל הדמויות בשתי הסדרות הן נשים עם רקע של פירוק משפחתי והעדר קבוצת תמיכה, המתחלקות לשלושה זוגות מקבילים בשלבי החיים והתפקידים הנשיים: אמא, רעיה ובת.

**אוסנת מ'30 שקל לשעה' ושוורץ מ'שירות חדרים'** – שתיהן נשים נאות בשנות ה-50 המוקדמות, גרושות ותיקות, מאופיינות כשקטות ופאסיביות מטבען, שלהן בת בגירה הנמצאת בכלא עקב ביצוע עבירה. בתה של אוסנת, מורן, עצורה באשמת רצח על רקע רומנטי של בן-זוגה לשעבר, וג'ניה, בתה של שוורץ, עצורה על עבירות סמים. בשני המקרים אין בחיי הבת אב, כך שהאם מתמודדת כחד-הורית עם הבעיה לבדה.

למרות הבעיה הדומה, הקשיים מולן עומדות אוסנת ושוורץ שונים – בתה של אוסנת דורשת ממנה שתשיג כסף לעורך-דין פרטי במקום עורכת-הדין שהקצתה הסנגוריה הציבורית להגנתה; שוורץ מאידך אינה מבקרת את ביתה בכלא ואינה מעורבת בבחירת עורך-דין או בתשלום לו, ובכל מקרה אין דיון בשאלת 'איכות' ההגנה שמספקים עורכי דין שעלותם שונה. בעוד שחייה של שוורץ ממשיכים כרגיל, דרישתה של בתה של אוסנת מעמידה אותה במצב בלתי אפשרי – היא מרוויחה 3600 ש"ח בחודש, ועורך-דין פרטי דורש 40 אלף ש"ח "רק בשביל להתחיל לדבר" (פרק 2). לשם תשלום המקדמה שוברת אוסנת חיסכון יחיד בסך 30 אלף ש"ח שיש לה מגירושה ומוותרת על שארית כבודה-העצמי בכך שהיא נענית ללחציו של יוסי, מנהל העבודה, המבהיר שעליה לשכב איתו בתמורה להמשך העסקתה בחברת כוח-האדם.

בשני המקרים מתוארות הבנות כתוקפניות כלפי אימותיהן וכאשמות במיוחס להן, אך בעוד ששוורץ מתנערת למעשה מבתה, משוכנעת שאכן ביצעה את הפשע וממתינה שתשתחרר, אוסנת לכודה בצבת מניפולטיבית של יחסי-משפחה המגדירים עבורה את הקורבן שמצופה ממנה להעלות, וגם מצוייה במלכודת רגשית קשה כיוון שהיא מאמינה בחפותה של בתה.

תחושת המילכוד וחוסר הברירה, עד לנקודת אובדן הכבוד העצמי, קיימת רק אצל אוסנת. שוורץ מתמודדת אמנם עם תחושת כישלון-עצמי כהורה ועם החששות לעתיד ביתה (הנחשפים בשיחות-נפש עם אתי) אך אין היא נדרשת להקרבה כלשהיא. שוורץ גם מסכימה עם קביעת המערכת כי על בתה לרצות זמן בבית הכלא כיוון שחטאה, וכי ייתכן שהכליאה היא אפילו לטובת הצעירה, כך שאינה שרויה במצוקה עקב תחושת אי-הוגנות מערכתית. כאשר בתה משתחררת נמצאת שוורץ במעמד יציב דיו ומוקפת בתמיכה מספקת במקום העבודה, בכדי להכניס אותה לעבודה כחדרנית במלון.

מערכת הענישה הממלכתית משחקת בסדרות תפקידים הפוכים עבור הצופה: סימון והסדרה של התנהגות 'נכונה' ומקור להזדהות במקרה של שוורץ, לעומת מסמן של אי-הוגנות והשפלה במקרה של אוסנת.

גם סיפורן של הבנות העבריות נגמר בהיפוך. במהלך הסדרה אוסנת – שהאמינה בחפות בתה – מגלה בהדרגה שבתה אכן אלימה וסוציופטית (תובנה שהצופים זוכים לה הרבה קודם), בעוד שבתה של שוורץ, זו שאמה מזדהה עם המערכת ומתייגת את בתה כדמות שלילית, מתגלה כגיבורה המצילה שוטרת מבעלה המכה שאף הוא שוטר (פרק 16), זוכה לריהבילטציה מלאה ולהמשך חיים תקינים.

שתי הגיבורות החלו בסיטואציה דומה של פירוק ומשבר, אך בעוד אצל אוסנת הפירוק החמיר עד כדי חיסול שארית כבודה העצמי, רכושה ואמונתה ביכולתה להבין את המציאות לאשורה ואף בניתוק מוחלט מהבת, הרי שאצל שוורץ המשבר נגמר באיחוד, בתיקון חברתי ואישי ובאישור הסדר החברתי כי 'סוף טוב, הכל טוב'. בסוף הסדרה עוזבת שוורץ את עבודתה לטובת החבר הרוסי המליונר, הצץ בסידרה כ'דאוס אקס מכינה' ולוקח אותה לשיט מסביב לעולם ביאכטה שלו, בעוד בתה לומדת באוניברסיטת באר-שבע, ויש לה חבר ועבודה.

**אירנה מ'30 שקל לשעה' ואתי מ'שרות חדרים'** חולקות גם הן מאפיינים בסיסיים של סיפור חייהן. שתיהן בשנות ה-40 לחייהן, פרודות מבעל אך כפופות לו עדיין במידה מסויימת, ומרוחקות מבת יחידה כבת 12 החיה בארץ רחוקה. שתיהן מצטיינות בחוזק וקשיחות אישית, שומרות בקפדנות על פרטיותן ומתקשות להאמין כי קיים טוב בעולם לאור מה שלימדן נסיון החיים שלהן.

בעלה של אירנה הוא אלוהוליסט רודף-נשים, מובטל ואלים שאינה יכולה להתנתק ממנו לגמרי כיוון שהוזה שלה להישארות בארץ תלויה בו. היא בעלת השכלה של מהנדסת אך אינה מורשית לעסוק במקצועה כיוון שאין לה אשרת עבודה בישראל, ומכאן התגלגלותה לעבודה כמנקה בחברה כוח אדם המספקת שרותי נקיון ושמירה לחברות. במהלך הסדרה אירנה מנסה להשלים עם בעלה או שוכבת איתו מחוסר ברירה, אך נפרדת ממנו שוב ושוב, בגלל התנהגותו. בתה הנערה גדלה באוקראינה אצל סבתא מפוקפקת שכל הנראה מנסה לסחוט מאירנה עוד ועוד כספים באמתלות שונות כגון שקר בדבר צורך בתרופות לילדה. לקראת סוף הסדרה מגיעה הילדה אל אמה לישראל, משלימה עם אביה המכה ואף עוברת לגור איתו, בעוד האם רבת התושייה מפרנסת את שניהם בכבוד.

גם ביתה של אתי גדלה הרחק ממנה, בקליפורניה. בעלה לשעבר של אתי מתואר בקווים כלליים כעשיר ומסוכן, ומשתמע שהוא עבריין שעשוי להוות סכנה משמעותית לאתי במידה ולא תציית להוראותיו גם כעת, כאשר הם גרושים. אב זה אוסר על אתי ליצור קשר עם ביתה אותה לא ראתה מאז הייתה תינוקת, והצופה מניח שכל הנראה נחטפה. בהמשך הסדרה מגיעה הבת המפונקת, ללא רשות וידיעת אביה, לבקר את אמא ולפגשה לראשונה בחייה. באופן לא קונסיסטנטי לתסריט מתגלה האב הממהר בעקבותיה כטיפוס נעים ותרבותי (משוחק על ידי מאיר סוויסה העדין), אבא מתחשב ומעורב, המסביר לאתי בסבלנות ובהגיון את הסיבות לכך שהבת צריכה לשוב עימו לארצה"ב. מתברר שהבת מניפולטיבית וגם שאתי היא זו שבחרה לנטוש (אם כי הטעמים לכך אינם מפורטים) ולא האב הוא שחטף את הבת מאימה. עם סיום הביקור הלא מתוכנן מסכימים ההורים שעדיף לנערה

להמשיך לגור בעושר ובאושר עם אביה, ושאמה תפגוש בה פעמיים בשנה בהסכמה. אתי חשה הקלה כאשר בתה מסתלקת (פרק 12).

ההבדל העיקרי בין שני הסיפורים נמצא ביכולתן של הגיבורות להגדיר את המציאות שלהן ולשלוט בה. כמו במקרה הבת העבריינית של אוסנת, הסובייקטיביות שיוצר התפקיד המשפחתי (כאם / בת / אשה) היא גורם הרסני בחייה של אירנה. בין הבעל הנצלן והמאיים, האם רודפת הבצע והבת האהובה והמפונקת, אירנה נותרת חסרת יכולת לבחור את צורת חייה בעצמה – היא נאלצת לחיות עם גבר שאינה רוצה בו בכדי שתוכל להישאר בארץ, להסכים עם דרישותיו המיניות של מנהל העבודה הנצלן ולעבוד בעבודה שמתחת לכישוריה ובשכר עלוב בכדי לשלוח כסף עבור בת הנמצאת בידי הסבתא ואורחיה המפוקפקים.

בניגוד לאירנה מתגלה אתי כזו שהגדירה את מציאות חייה – היא זו שבחרה (באופן שהוא ניגוד מוחלט לסובייקטיביות) הכרוכה בתואר 'אמא' או 'רעיה' לוותר על בת, להתגרש מבעל מצליח, ולהישאר בארץ ולהתפרנס כחדרנית. אם חושד הצופה בשלב כל שהוא שאתי הגיעה למצבה זה מחוסר ברירה, הרי שבהמשך הסידרה אנו נוכחים שהיא מבצעת בחירה כזו שוב – כאשר היא דוחה את נעם ההיטיקיסט המליונר המעוניין לשאתה ולקחת אותה אל העולם, ומגנה על בחירתה בעבודה של חדרנית במלון ובחירתה בבדידות.

**אמל/תקווה מ'30 שקל לשעה' ושמרית מ'שרות חדרים'** שתיהן נשים צעירות, בשנות העשרים שלהן, שמאופיינות על ידי אומץ ועצמאות. **אמל/תקווה** הינה צעירה פלסטינאית ששיתפה פעולה עם השב"כ והלשינה על מקורבים, ובתמורה זכתה לזהות חדשה ומגורים ביפו. משפחתה יוצרת איתה קשר במהלך הסידרה ומנסה לשכנעה שהאב והאח סלחו לה ושעליה לחזור הביתה (לחתונה משפחתית) אך אמל מסרבת לשכנועים מתוך ידיעה ודאית שתירצח במידה ותשוב, ושחייה כמשת"פית בישראל החופשית עדיפים על החיבוק המסורתי המסוכן של משפחתה. האדם היחיד שיוודע על זהותה האמיתית של אמל הוא המפעיל היהודי שלה, הפוגש בה בעת הצורך במסעדה ביפו, מקרין אדישות למצבה, מתעקש לדבר איתה ערבית גם כאשר היא מדברת עברית ומסרב להרחיב את הסיוע הניתן לה מעבר למציאת עבודה.

גם שמרית/שימי ברחה ממשפחתה ומקום הולדתה – ישוב כפרי ונידח בדרום. סיפור הרקע לבריחתה של שמרית מסופר פעמיים בסידרה ועיקרו שהיה לה בן-זוג מיועד מגיל צעיר עימו עמדה להתחתן, אך בעקבות סכסוך כספי בין המשפחות ויתר בן הזוג על נישואיו עימה. לאחר ביטול הנישואין לא יכלה עוד שמרית להישאר במקום הקטן והביקורתי וברחה אל העיר הגדולה. במהלך הסידרה (פרק 8) מגיע בן-זוגה של שמרית, זיו, לביקור – לאחר שהות ממושכת בתאילנד – מכה על חטא ומפציר בה שתשוב אליו, אך שמרית מסרבת והבחור התקיף מגורש מהמלון על ידי הצוות.

לשמרית ולאמל/תקווה שלוש נקודות סיפוריות מקבילות. הראשונה היא שאין להן היכן לישון: אמל בורחת מהבית בו היא מתגוררת ביפו לאחר שערב אחד ממתין לה שם אחיה בכוונה לפגוע בה. מאותו לילה ואילך היא ישנה בחצר נטושה בפאתי התחנה המרכזית החדשה, ולאחר שפינה זו נתפסת על ידי הומלס תוקפני היא לנה, מבלי שאיש ידע על כך, במקום עבודתה. לאחר הפיטורין אירנה אוספת אותה אל ביתה כשותפה. שימרית מתחילה את העבודה במלון מתוך הנחה מוטעית



שיש בו מגורי עובדים. שוורץ ואיתי טובות הלב מקצות לה בחשאי חדר ממ"ד המשמש כמחסן לתקופה מסויימת, לאחריו היא שוכרת דירה עם שותפים.

הנקודה המקבילה השנייה היא הבתולין: שתי הנשים הצעירות הללו מגיעות לעיר הגדולה בתולות ומקיימות יחסי מין לראשונה במהלך הסידרה. שימרת שוכבת לראשונה בחייה עם זיו, בן-זוגה מגיל צעיר, המגיע לבקש שתחזור אליו (במהלך סיפורי שאין לראות בו אלא התחסדות מוחלטת מצד הכותבים), ואמל השוכבת עם הגרוש רודף הנשים של אירנה המארכת אותה בדירתה – ככל הנראה כאקט של מרד כנגד הציווי המסורתי או מתוך סקרנות, אך ללא שמץ של הנאה או שימחה.

הנקודה המקבילה השלישית, היא כפל השם שמאפיין את שתיהן: שימרת מתעקשת שיקראו לה שימי ומתקנת כל העת את כולם, לשווא. תג השם שעל בגדיה מציין את השם המלא, וכך גם קוראים לה כולם. לאמל/תקווה שני שמות כיוון שהיא מתחזה ליהודייה. בניגוד לשימרת הפטפטנית אמל אינה מדברת כלל, וגם כאשר פונים אליה היא עונה בקצרה – בכדי להסתיר את מבטאה הערבי. שתיהן רואות ב'שם' עדות לייחודיות וזהות: בעוד שימרת נלחמת על 'השם' ורואה בקביעתו זכות יסודית ובו חלק מזהותה, אמל מוותרת על שמה ועל המאפיינים החיצוניים של מקורותיה ומתחזה לאחרת בכדי לשרוד – התעקשות על 'האני' היא פריוויליגיה עברה.

גם כאן, אם כן, לפנינו צמד של דמויות מקבילות: צעירות העוזבות את הרקע המסורתי שלהן ומתנתקות מכור מחצבתן ומשפחתן, שתיהן מאופיינות באומץ ובהליכה כנגד הזרם, אך גם בתמימות מסויימת ושאיפה לטוב. כפי שאירנה מאמצת אל ביתה את אמל, כך גם אתי המתבודדת מאמצת את שימרת אל ליבה ונפתחת בפניה.

נסיים את הטענה לדמיון שבין הגיבורים בצמד אחד נוסף, למרות תפקידם השולי בסדרות, הלא הם המנהלים: **יוסי מנהל העבודה מ'30 שקל לשעה' לעומת אריאל הסמנכ"ל מ'שרות חדרים'**. שניהם נצלנים, אך ברמות שונות. אריאל הסמנכ"ל גונב חלק מהטיפים של החדרניות, ואילו יוסי מנצל את עובדותיו מינית – לא באלימות, אלא דרך רמזים שללא הסכמה לחיזוריו יאבדו את מקום עבודתן או שתנאיהן יורעו. בעוד יוסי ממשיך במעשיו כל העת, הרי שאריאל 'חוזר בתשובה' ומפסיק כאשר שוורץ, האחראית על החדרניות, מתעמתת איתו בעניין.

יוסי, מנהל העבודה של אוסנת, אמל ואירנה, אינו יכול כלל לחזור בתשובה כיוון שבמציאות שבה הוא מיוצג הוא אינו עושה דבר חריג. ניצול הוא חלק מהעולם הטבעי שסביבו בסידרה, עולם שבו 'כל דאליים גבר' וממש כפי שחזקים ממנו מנצלים אותו, כך גם הוא עושה זאת לאחרים כאשר זה אפשרי. אין כל הבדל בסידרה בין עורך-דין עשיר הדורש אלפי שקלים כתנאי להגנה משפטית על נערה ענייה, בין מפעיל שב"כ סמכותי המנצל את המשת"פית ומסרב להענות לבקשותיה לאחר מכן, ובין מנהל-עבודה הדורש טובות מיניות. זה עולם שאין בו ערכים מובנים מאליהם של צדק וזכויות אדם אלא רק מדרג של כוח. בהתאם לכך גם הבנות מגיבות למעשיו של יוסי בהשלמה והבנה ש'ככה זה בחיים', ואין הן מעלות על דעתן להתלונן על כך או לפנות למשטרה; האפשרויות העומדות בפניהן מבחינתן הן רק להסכים ולשמור על עבודתן, או לסרב ולהיפגע. יוסי הוא בבחינת חלק מהמערכת ורע בלתי נמנע, בעוד שמעשיו של אריאל עוברים טרנספורמציה מרע לטוב במהלך הסידרה. בסוף הסידרה '30 שקל

לשעה' מוצאות הבנות את האפשרות השלישית ונפטרות מ'הניהול' הנצילי: הן מתאגדות והופכות למנהלות של עצמן, כך שקשה קצת יותר לנצל את חוסר הברירה שלהן.

### נקודות של ניגוד

כפי שהראנו להלן, הדמויות בשתי הסדרות הנדונות דומות מאוד ונוכל להניח שבתנאים זהים היו מתנהגות באופן דומה. השוני שבין הסדרות אינו בדמויות אם כן, ואפילו לא בסיפורי הרקע שלהן אלא בעולם הסיפורי בו הן מתנהלות – היינו במערכות החברתיות-כלכליות השליטות המיוצגות בסדרות. נצביע כעת על ההבדלים המרכזיים בין המציאות המתוארת בסדרות ובאופן שבו הן מדברות על 'עושר'.

הבדלים ז'אנריים – לסידרה 'שירות חדרים' ישנם מאפיינים של קומדיה דל-ארטה: כמו ארלקינו וקולומבינה המשרתים הערמוניים, גם כאן העובדים הפשוטים הם נבונים ומתוחכמים יותר מאשר האורחים העשירים והטיפשים (או המושחתים) המגיעים למלון. ככאלה הם מצליחים לגרום לאורחיהם לפתור קונפליקטים אישיים בהצלחה (חתן וכלה בערב חתונתם, שני אחים זמרים מזדקנים, אבא מזניח ובנו, ועוד). בהתאם למסורת הז'אנרית, גם סיום הסידרה הוא חיובי: האהבה מנצחת את הכסף, הרעים נענשים והטובים זוכים להכרה ולהגשמת שאיפותיהם – הסדר החברתי מאושר.

מנגד, 'שלושים שקל לשעה' היא סדרת דרמה ריאליסטית ועגומה. אין בה טוב ורע מוחלטים – גם 'הטובות' משקרות (אירנה טוענת בפני בתה ואמה שהיא עובדת כמהנדסת, אמל שוכבת עם בעלה של אירנה) וגונבות (אירנה בסצנת הפתיחה של הסידרה גונבת מצלמת רשת מחנות אלקטרוניקה, אוסנת גונבת למעשה מחברותיה סכום התחלתי של עשרת-אלפים שקל שקיבלה מסמנכ"ל הכספים של חברת ההייטק לצורך קניית חומרי ניקוי, ומשתמשת בו להגנה המשפטית של בתה) ולפעמים פשוט מתנהגות בטיפשות (אירנה המתנגדת להקמת החברה העצמאית, אוסנת שאינה מבינה שביתה אכן רוצחת, אמל שבגדה במשפחתה ובעמה, אוסנת מתעמרת בעובדת בעלת פיגור-קל שמסתפחת אליהן) או בפחדנות (אף אחת מהן לא מתלוננת על התנהגותו הפלילית של יוסי, אוסנת מלשינה על קולגות שלה בכדי למצוא חן בעיני המעסיק). הן לחלוטין לא פלקטיות ולא מתאימות במאת האחוזים ל'הגדרת התפקיד' שהן מבצעות לכאורה בסידרה. בהתאם, הן גם רחוקות מהיופי והנתונים הפיזיים המצויינים של גיבורות 'שירות חדרים'. הביקורת של איילה פנייבסקי בעכבר העיר מתארת היטב את הריאליזם המדויק של הסידרה ושווה ציטוט<sup>33</sup>:

בלב הסדרה [30 שקל לשעה] עומדת ההבנה שאדם הוא סך הזמן שיש לו חלקי הכסף, או להפך, ולא משנה מה הסכום הזה בדיוק, או כמה שנים נשארו לו. כשמנהל העבודה אומר לאירנה "משכורת ראשונה וכבר יש לך טענות?", הוא לא עושה שום דבר חריג שנשמע כמו חיים של אחרים. העושה היומיומי, עובדים שלא טורחים להכיר זה את זה כי למי יש זמן או כוח, חוסר ההגינות, השקרים הקטנים שמוטבעים עמוק במערכת – אלה דברים שמרכיבים את היומיום של רובנו. הניצול ב"30 שקל לשעה" הוא לא ניצול מעמדי. הוא אורח חיים. אין כאן בעלי חליפות מפונפנים שדופקים נשים אומללות כי הם רעים או כי רע להם. לא, בניצול

<sup>33</sup> [http://www.mouse.co.il/CM.television\\_articles\\_item,797,209,68330.aspx](http://www.mouse.co.il/CM.television_articles_item,797,209,68330.aspx)

הזה כולם משתתפים, גם הפועלות עצמן: דבר תמורת דבר, הכל כדי לשרוד, הזולת כשלבים בסולם שמחלץ אותך מחורבן כלכלי וכללי. עובדות הניקיון האלה מנסות להתנגד יותר או פחות, אבל ההתנגדות וההסכמה רק מדגישות כמה אין להן ברירה. "30 שקל לשעה" חושפת את אותה יד הנעלמה של השוק – היד שנכנסת לך לכיס, לתחתונים ולנשמה, עד שאין לך ברירה אלא לדחוף את היד גם. אז אין ברירה? "30 שקל לשעה" מכריחה אותך, בכל פיתול של העלילה, לחשוב על זה שוב. אין בה שום דבר דידקטי, והתשובה שהיא רומזת אליה רוב הזמן די פסימית ומרפת ידיים. אבל בעצם הקיום שלה, "30 שקל לשעה" מוכיחה אחרת. אם בשוק טלוויזיה מסואב שהיד הנעלמה שולטת בו והמנטרה שלו היא שאין ברירה, אם שם משודרת יצירה מינורית וחכמה כזאת, אולי יש ברירה. וגם אם לא עכשיו, אולי פעם תהיה.

בהתאם להבדלים הז'אנריים, 'שירות חדרים' טוענת שאצל הרוב המצב טוב ומבטיחה לנו שגם לנו יהיה טוב אם נרצה בכך באמת, ו'30 שקל לשעה' מתריעה שעכשיו רע מאוד אצל אחרים, ושם לא נשנה את המציאות זה יגיע גם אלינו, אם נרצה בכך או לא.

יחסי הדמויות והמציאות סביבן - כפי שצינו קודם, השוני העיקרי ברקע של העלילות נמצא ביכולתן של הגיבורות להגדיר את המציאות שלהן ולשלוט בה. בעוד ב'30 שקל לשעה' הדמויות הן 'סובייקטים' הכפופים לחלוטין לכוחות חברתיים המכתיבים את תנאי קיומם - כוחות משפחתיים, כלכליים, לאומיים, דתיים, מגדריים, ועוד - הרי שב'שירות חדרים' הגיבורים שולטים בחייהם ומנהלים אותם, והמציאות שלהם היא פרי בחירה אישית מודעת, כמו גם המחיר שיש לשלם עקב הבחירה.

ב'30 שקל לשעה': **אירנה** נאלצת לחיות עם גבר שאינה רוצה בו בכדי שתוכל להישאר בארץ למרות אי-יהדותה, להסכים עם דרישותיו המיניות של מנהל העבודה הנצלן בכדי שלא לאבד את פרנסתה, ולעבוד בעבודה שמתחת לכישוריה ובשכר עלוב בכדי לשלוח כסף עבור בת הנמצאת בידי הסבתא ואורחיה המפוקפקים. **אמל** כפופה למסורות משפחתיות ודתיות קנאיות מחד, ולשרירותיות ואכזריות של מנגנון הבטחון הישראלי שאמור לספק לה הגנה. גברים מנסים לשכב איתה ולהרוג אותה לחלוטין, ובאופן כללי זהותה כערבייה בישראל מייצרת צורך מתמיד להסתתר ולצמצם את עצמה. **אוסנת** לא בחרה את גירושה, את העדר המזונות, את הבת העבריינית, את חוסר ההשכלה שלה ואת אי-הברירה שבעבודה קשה ומעוטת פיצוי. שלושת הגיבורות הראשיות מאופיינות בחוסר-ברירה רדיקלי לגבי סוג העבודה שהן מבצעות, מצבן המשפחתי, מצבן הכלכלי, מעמדן מול מערכות חברתיות ואפילו חיי המין שלהן – וגם כל שאר הגיבורים מאופיינים כלכודים בצבת של חוסר ברירה תעסוקתית או אישית כזו או אחרת – איש אינו חופשי.

בניגוד לכך ב'שירות חדרים' המצב הפוך לגמרי – כלל הגיבורים מתאפיינים בזכות בחירה מתמדת ובלתי ניתנת לשלילה לגבי חייהם החברתיים: **אתי** היא זו שבחרה לוותר על בת, להתגרש מבעל מצליח וסבלן, ולהישאר בארץ ולהתפרנס כחדרנית. בהמשך היא מבצעת שוב את אותה בחירה, דוחה את נעם ההייטקיסט המליונר המעוניין לשאתה ולקחת אותה איתו אל העולם, ומגנה על בחירתה בעבודה של חדרנית במלון ובחיי בבדידות. **שימית** היא זו שבחרה לנטוש את המושב בו גרה ואת משפחתה, ובהמשך היא בוחרת בבני זוג שונים, ולבסוף בעזיבת העבודה לטובת לימודי

משחק. **שוורץ** בוחרת בעבודה כמזור לחיים בודדים ובהמשך בוחרת לעזוב את המלון לטובת חיים עם מליונר רוסי מאוהב על היאכטה שלו. בתה של שוורץ בוחרת בתיקון אורחותיה, עוזבת את המלון ונרשמת ללימודים אוניברסיטאיים בבאר-שבע. **סמיון** בוחר בעבודתו וברווקות בכדי לממש את יעודו כמשורר לירי, ודוגמאות נוספות מופיעות בסיפורי המשנה – איש אינו לכוד במצב של חוסר-ברירה.

**אנושיות מול החפצה** – בתמונה הראשונה בפרק הראשון של '30 שקל לשעה', נראית אשה המנסה לגנוב מצלמת רשת בחנות אלקטרוניקה ונתפסת על ידי השומר של החנות הדורש ממנה נשיקה בתמורה לאי-הזמנת המשטרה. האשה היא אירנה, אך במהלך כל הזמן הזה איננו רואים את פניה ואיננו שומעים את שמה. הצופה מרגיש שהיא זרה, חשודה, שקופה. בתמונה השלישית של הפרק הראשון אירנה מגיעה ליום העבודה הראשון שלה, מבקשת מיוסי אישור להצר את חלוק העבודה הרחב ונענית בשלילה, מחשש שתפגע ברכוש החברה. **המסר הוא שאירנה היא 'מילוי' זמני של חלוק קבוע, מילוי אנושי חסר ייחוד וחשיבות שנכנס כרגע לתפקיד, ולא ניתן לו להתאים את המערכת למידותיו ולצרכיו.**

אופן נוסף שבו נתפסות הגיבורות, בהיותן נשים, הוא כחפץ, ככלי לסיפוק מיני שניתן לזהות את ערך החליפין שלו:

אירנה: קניתי מחשב, נשאר לי לקנות מצלמה. אין לי מוניטור, אולי תחזיר לי את המוניטור שלי?

בעלה: ממתי המוניטור שלך? הוא שלי.

אירנה: אני קניתי אותו.

בעלה: את רוצה להתחשבן איתי? לא מציע לך.

אירנה: זה רק 200 שקל. יש לך סל קליטה. לי אין ורק התחלתי לעבוד.

בעלה: אז תבואי אלי, ונראה.

התנאי שמציב הבעל ברור לגמרי; בדומה למוכר בחנות האלקטרוניקה בסצנה הפותחת, גם בעלה לשעבר של אירנה מנסה להזנות אותה בתמורה לקבלת חפצים. באופן דומה אנו רואים בסידרה את יוסי מציג לאוסנת ולאירנה דרישה ליחסי מין כתנאי להשמה מחדש לאחר סיום עבודת הניקיון. מאמל יוסי אינו דורש יחסי מין, ככל הנראה עקב היותה ערבייה, היינו חפץ פגום מבחינתו. **ההתייחסות מחפצנת אל אנשים בכלל, ואל נשים כחפצי מין בפרט, מוצגת כחלק מהיחסים החברתיים של התקופה, ולא רק ביחסי העבודה – לכל אקט פיזי יש ערך חליפין, וכולם למכירה; אנשים הם סחורה.**

עסקנו קודם בדמיון של כפל-שם שבין שימרית ואמל/תקווה, ונשוב אליו כעת. ראינו ששתייהן רואות ב'שם' עדות לייחודיות וזהות. ציינו שבפתיחת הפרק הראשון, ובמהלך הפרקים הבאים שמרית נלחמת על 'השם' שבחרה לעצמה ('שימי') ורואה בקביעתו זכות יסודית ובו חלק מזהותה. המקבילה שלה, אמל, מוותרת על שמה ומתחזה לאחרת בכדי לשרוד – התעקשות על זהות אותנטית וייחודית היא פריוויליגיה עבודה.

מוטיב של העדר שמות אנושיים, מחיקת זהות והחלפתה בהגדרות תפקיד במערכת או אפיונים אתניים מופיע מספר פעמים בסדרות: המזכירה היא 'המזכירה', הגרפיקאית היא 'הגרפיקאית',

המפעיל במוסד הוא 'המפעיל' הבוס הוא 'הבוס', עורכת הדין היא 'העורך דינית', ועוד. כך גם עולה מהתמונה הרביעית בה מקבלת אירנה מאוסנת הדרכה לגבי נהלי העבודה:

אירנה: מי עבדה פה קודם?

אוסנת: בחורה, גם כן רוסייה.

אירנה: גדולה?

אוסנת: יכול להיות. את מסיימת בחמש, אבל אם צריך את נשאר עוד שעה שעתיים.

אירנה: משלמים?

אוסנת: איזה משלמים? אבל את בקומה 10, אז זה בסדר, קומה 9 אוכלת אותה הכי הרבה.

אירנה: מי זאת בקומה 9?

אוסנת: לא זוכרת. אנחנו לא נפגשות כי ארונות הכלים נפרדים...

אירנה: שמי אירנה...

נכנס בחור ואומר לאוסנת: תגשי אחרי זה לחדר ישיבות, יש הקרנה ללקוח. >אוסנת לא מציגה את עצמה, יוצאת<

כפי שהחלוק חשוב יותר מהאדם הממלא אותו בתפקיד עבור המערכת, כך גם השמות – הייחוד והאגו של היחיד – מחוקים; האנושיות של הגיבורות ניטלת מהן דרך ביטול השם. אוסנת לא יודעת מה שמה של העובדת בקומה תשע (היא אמל/תקווה), לא ידעה את שמה של המנקה הרוסייה הקודמת, ואינה מעוניינת להציג את עצמה בשם בפני אירנה או לדעת את שמה. הצופים גם הם לא זוכים לדעת את שמן של אוסנת ואמל עד סיום הפרק כמעט.

מוטיב מחיקת הזהות דרך העדר השם אינו ייחודי למערכת העבודה. בתמונה חמש-עשרה של הפרק הראשון אוסנת מבקרת את ביתה בבית המעצר והמוטיב שב ועולה:

הבת: אמא, את השם שלי היא לא זוכרת. [הכוונה לעו"ד שמינתה הסנגוריה הציבורית]

אוסנת: בואי נחכה מותק, בשביל מה עכשיו להחליף?

הבת: היא קראה לי אורלי. לא מתאים לי הדפוקה הזאת.

כמו האם במקום העבודה, כך גם הבת היא פרט חסר זהות וחשיבות העומד מול מערכת חזקה ואדישה. הצד הכלכלי של טיב ההגנה על הבת הופך במהלך הסידרה לאחד הנושאים העיקריים - כיוון שלאוסנת ולביתה אין ממון, הרי שאין להן סיכוי לנצח במערכת המשפטית הקשורה יותר לטיב עורכי הדין מאשר לצדק אבסולוטי. העדר שם הופך לסמל של העדר-ממון ושל העדר-כוח מול המערכת.

המוטיב חוזר גם בפרק הרביעי. אירנה שוקלת לעבור לעבודה כדיילת קוסמטיקה (השייכת לחברת השמה) ולשם כך מגיעה להדרכה. מדריכת חברת הקוסמטיקה 'אנדריאה' מנחה את העובדות החדשות לגבי השימוש בתג שם: "חשוב שתבנה שהתג הזה הוא חלק בלי נפרד מכן. אתן מייצגות את הערכים של אנדריאה, אתן הפנים של החברה. שתבינו, אתן חייבות להגיע לעבודה עם התג הזה. מבחינתי והמלצה שלי, תשימו אותו לפני שאתן יוצאות מהבית. נורא חשוב. או.קי? עכשיו אקרא לכן אחת אחת שתבוא ותשים את התג, שיהיה בהצלחה. אירנה. בנות, לחייך, זה לא... נינה. קטיה". אך התג המדובר מכיל את שם החברה בגדול, ואת השם של העובדת בקטן, אם בכלל – יותר משהן

"הפנים של החברה", הרי שהן נמחקות והופכות להיות רק נציגות החברה. השם הפרטי הוא השם של החברה.

ייצוג יחסי העבודה - הפתיחה של 'שרות חדרים' דומה מאוד מבחינה סיפורית לפתיח של '30 שקל לשעה' אך מציירת עולם שונה מאוד. גם כאן התמונה הראשונה עוסקת בהכשרת עובדת חדשה; המפקחת שוורץ ואיתי החדרנית הותיקה עוברות עם שימרית על הכללים: כל כניסה לחדר אורחים נרשמת במחשב, יש לעבור בדיקה במכונת אמת במקרה של תלונת אורח וסירוב למכונת אמת משמעו פיטורים במקום.

שוורץ: הדיברה ראשונה לחדרנית היא 'לא תגנבי'. ... חדרנית לא רואה אם זה נעליים של שוודי או גרמני או חייזר, אלא שהן לא במקום שלהן. בשביל חדרנית אין אורחים, היא לא רואה אותם, לא שומעת אותם, והכי חשוב, לא מדברת איתם! לא מדברת!

שימרית: לא מדברת בכלל?

איתי: את חושבת שהם רוצים לדעת שאת קיימת אחרי שנכנסת לסדינים שלהם? <שמרית בוכה> למה את בוכה? <איתי ושוורץ יוצאות החוצה> מאיפה הבאת את הסחבה הזאת?

שוורץ: למה, את נראית יותר טוב כשהתחלת לעבוד?

המעסיק מוצג בתחילת הפרק הראשון כאופטיקון ובעל זכות חדירה אפילו לתודעה (מכונת אמת) ולמולו המנקות מצוות להתנהג כחפצים, ככלי דומם העומד לשרות האורחים, אך מהר מאוד מובן שהמציאות הסיפורית כאן הפוכה: בתמונה הרביעית בפרק הראשון – שוורץ מפצירה באיתי שתצא מוקדם בכדי להתכונן להגעת ביתה לביקור. תמונה שישית - שמרית שואלת היכן מגורי העובדים, ומתברר שאין מגורי עובדים. איתי מציעה לה לנסוע חזרה למושב הנידח ממנו באה (ליד אופקים), אך מתרצת למראה מצוקתה של שימרית ובעזרת שוורץ הן ממקמות אותה בחדר מחסן כלשהוא. בתמונה השביעית שוורץ מתרה באיתי שלא תעז לבוא לעבודה מחר במקום להישאר עם הבת. בתמונה השמינית – איש הביטחון הקשוח של המלון, דורון, נתקל בשימרית במחסן ומתיר לה לישון במקום. בהמשך הוא לא חושד בה אפילו לרגע שהיא גנבת למרות שיש בידה פריט אישי של אחת האורחות. בהמשך הסידרה אנו מגלים שלמרות שסמיון הסתלק לתקופה ארוכה ומבלי הסבר, כאשר הוא שב לאחר כחודש או חודשיים משרתו עדיין מחכה לו. תנאי ההעסקה הינם, אם כן, גמישים וסבלניים מאוד לצרכיהם הפרטיים של העובדים: האפשרות לצאת מוקדם, לא לבוא מחר, ללון במקום העבודה בחינם, לצאת לחופשה ארוכה מאוד, לזכות באמון המעסיק כאשר העובדות מצביעות על ביצוע עבירה – אף אחד מהם לא יכול היה לעלות על הדעת במציאות המוצגת בסידרה המקבילה.

גם עצם הציות למערכת היא בחירה אישית בסידרה זו, ואנו חוזים בהתנהגויות מרדניות או עצמאיות מצד רוב הגיבורים – שימרית היא היפוך מוחלט של הדרישה לשתוק, והיא מתערבת תדיר בחייהם של אורחיה: תמונה עשירית – איתי ושמרית צריכות לנקות את הסוויטה המבולגנת.

איתי: מסיבת רווקות. עכשיו באמת יש לך סיבה לבכות.

שימרית: הן דווקא נחמדות. הייתי כאן אתמול בלילה, הן קראו לי. אחת מהן, זו שמתחתנת, הייתה קצת שיכורה.

איתי: מה שוורץ אמרה לך? אסור לך לדבר עם האורחים

שימרית: היא הייתה צריכה עזרה, לא היה לה עם מי לדבר.

אתי: שתלך לפסיכולוג ותשלם 400 שקל לשעה. את מקבלת 19.95

אתי טוענת כאן להפרדה מוחלטת בין האורחים לעובדים; הפרדה בין מעמדות והכנסות, אך מתברר בהמשך שהפרדה כזו אינה נדרשת ואינה נכונה, כיוון שדווקא המסרים של שימירת המתקשת על היותה אינדיבידואל ייחודי, שווה-ערך ומשמעותי, הם אלו שהסידרה מקדמת. אנשים המאמינים באי-שיוויון, אומרת הסידרה, עושים זאת על אחריותם.

בדומה לשימירת כך גם שאר הגיבורים (כולל אתי) הממלאים את דרישות המערכת בהתאם להתאמתה אליהם ולהעדפותיהם. כיוון שבנוסף לכך הגיבורים בחרו, כאמור, בעבודתם מרצונם החופשי ומטעמים המשרתים את האינטרסים שלהם, הרי **שהמערכת והפרטים הכפופים לה מוצגים כשווי-ערך ושווי-כוחות, ודומים בהתנהלותם האינטרסנטית אך ערכית.**

דבר לא יכול להיות שונה יותר ממצב זה מאשר הנצלנות והשרירותיות הכוחנית של מערכת יחסי-העבודה העולה מ'30 שקל לשעה'. כך למשל בתמונה ארבעה-עשר בפרק הראשון – אירנה שוטפת כלים ומגיע יוסי, מנהל העבודה:

יוסי: מברוק, משכורת ראשונה.

אירנה: איזה יופי. פעם ראשונה שלי בארץ, תודה. <מסתכלת על התלוש> סליחה יוסי, תסביר לי מה זה פה.

יוסי: משכורת ראשונה וכבר יש לך טענות?

אירנה: אבל זה 90 שקל, זה לא צחוק.

יוסי: 90 שקל זה כל הבעיה? קחי <מוציא שטרות>, בחודש הבא תחזירי לי 120. זה הסידור עם כל הבנות.

אירנה: לא תודה.

<אירנה מדברת עם אוסנת>

אירנה: תסבירי לי מה זה ה-90 שקל

אוסנת: בלאי – זה כשמשוהו מתקלקל או נקרע. נקרע לך משהו, בגדים?

אירנה: זה היוסי המנייק, פעם אחת ראה אותי. הסתכל בעיניים כאלו.

אוסנת: פעם אחת זה מספיק. מצטערת, אני ממהרת.

מערכת יחסי העבודה מתוארת כאן כמערכת הגוזלת מעובדים מוחלשים סכומים קטנים שהם חסרי משמעות עבורה, אך חיוניים עבורם, ובכך לא רק פוגעת בהם כלכלית אלא גם מבהירה להם את יחסי הכוחות והתלות.

והנה דוגמא נוספת, בתמונה ששה-עשר; אוסנת מנקה שרותים, יוסי מגיע.

יוסי: בעיות, החליטו שאתן מפסיקות לעבוד כאן בעוד שבועיים.

אוסנת: מפטרים אותנו או מעבירים אותנו?

יוסי: הפסקת עבודה.

אוסנת: מה זה הפסקת עבודה? זה לפטר.

יוסי: הפסקת עבודה.

אוסנת: זה לפטר. איך אפשר למצוא עבודה בשבועיים?

יוסי: שבוע עבודה מראש. אתם חתמתם על זה שבאתן לפה. אני הכרתי אתכן לחתום? מה את רוצה? אל תדאגי, אני אחראי שישלמו לכן הכל, תקבלו עד הגרוש האחרון.

אוסנת: תגיד, והם לא צריכים עוד נקיונות במקומות אחרים? שנה אני עובדת פה ואין בעיות, תגיד להם.

יוסי: אמרתי להם, זה לא עזר.

אוסנת: אבל חסכתי לכך, כל חודש כמעט משהו. הם יודעים שזאת אני?

יוסי: תגיד, נראה לך שאכפת להם מהגרושים האלה? יש להם שיקולים אחרים.

אוסנת: והם לא צריכים בנות טובות במקומות אחרים?

יוסי: זהו, נראה לי שהם מפסיקים עם נקיונות, גם אותי העבירו, לבנייה. מנהל עבודה עם סינים, לא בזין שלי. איך אני אדבר איתם. טוב נו, לא בזין שלי הפרצופים שלך, יודעת כמה נלחמתי בשבילכן?

השרירותיות של המערכת, וחוסר היכולת של הפרט להשפיע עליה מופיע בתמונה זו, כמו גם חוסר הברירה שמוצגת כברירה שבידי העובד – החתימה על תנאי הפיטורין. קטע זה מזכיר את דבריו של מרקס על ה'חופש לעבוד' של הפועל כתנאי לקיום המערכת הקפיטליסטית, חופש שהוא למעשה חוסר-אפשרות-בחירה רדיקלי – כמו היכולת לבחור אם לאכול או לא (מרקס, הקפיטל, עמ' 142).

נקודה נוספת שמתגלה בקטע היא מנהגה של אוסנת להלשין על הקולגות שלה בכל עבירה שהן מבצעות, בכדי למצוא חן בעיני מעסיקה (היא זו שהלשינה כי אירנה הצרה את החלוק). מתברר שהמעסיק, או לפחות מנהל-העבודה, נוקט בשיטות של הפרד ומשול בקרב העובדים וגם שהתנהגותה של אוסנת היא חסרת משמעות כספית עבור החברה המעסיקה, המשמעות היא אסטרטגית בלבד – מניעת אחדות בקרב הפועלות.

**ייצוגי יחסי אהבה ומשפחה - בשתי הסדרות גם יחד מתואר המנגנון המשפחתי כמנגנון של הכפפה וניצול ולא כמשענת בשעת קושי או מקור לנחמה.** ב'שרות חדרים' הבת המפונקת של אתי משקרת לה ובעלה לשעבר מתעמר בה, בתה של שוורץ עויינת אותה, ומשפחתה של שימריה הביאה לביטול נישואיה. ב'30 שקל לשעה' באופן דומה מאוד כאמור, אמה של אירנה משקרת לה ובעלה לשעבר מתעמר בה, בתה של אוסנת תוקפנית כלפיה ודוחפת אותה אל אקט של ויתור על כבודה העצמי, ומשפחתה של אמל/תקווה מבקשת לרצחה ככל הנראה עקב בגידתה. המנגנון המשפחתי אינו אנטיזה של בדידות בשני המקרים.

מנגד, היחס לרומנטיקה ואהבה זוגית שונה מאוד בין הסדרות. אין זוגיות רומנטית ב'30 שקל לשעה' ואין אהבה: **אוסנת** גרושה בודדה, שנשברת לבסוף ומציעה את חסדיה ליוסי בתמורה לעבודה חליפית לנקיון, **אירנה** לכודה כאמור בידי בעלה הנצלן ודרישותיו המיניות של יוסי, **ואמל/תקווה** שוכבת עם בעלה של אירנה מבלי שהצופה מבין לחלוטין את מניעיה, שבודאות אינם אהבה או תשוקה. אין בסידרה זו ייצוגים של אהבה או רומנטיקה, אין משפחה תומכת ואין כל מנגנוני תמיכה אחרים; כל אדם לנפשו מול העולם.

הסידרה 'שרות חדרים' מכילה מסרים המציגים אהבה 'אמיתית' ככלי פוטנציאלי לאושר – ובתנאי שהיא קורית מתוך **נאמנות של היחיד לעצמו**, ולא לדרישות חברתיות חיצוניות או לטובות הנאה כלכליות גרידא. סמיון מחזר ברומנטיות מיושנת הכוללת כתיבת שירה ודקלום סרנודות לאתי (ומצליח לזכות בליבה לבסוף), שימריה מתאהבת באורח לונדוני וכתוצאה מכך מבינה שיחסייה עם זיו, המגיע



לבקר, אינם 'אהבה אמיתית', שוורץ נענית לחיזוריו של האוליגרך הרוסי רק לאחר זמן רב, כאשר היא בטוחה באהבתה אליו. האהבה גואלת - או לפחות מציעה לגאול - את שלושת הגיבורות והן נענות לה רק אם היא תואמת את השאיפות הייחודיות שלהן, ולא רק את הצרכים הכלכליים.

ייצוגי גיוון אנושי - השונות שבין הגיבורות ב'30 שקל לשעה' היא רבה מאוד: ערבייה, נוצרייה רוסייה, ישראלית מזרחית ותיקה (וגם בהמשך - פועלים סיניים, עובדת זרה קולומביאנית, ואשה צעירה עם פיגור קל). השונות והגיוון אינם נושאים מסר מפיס של שיוויון ואחדות 'בין כולנו', אלא דווקא של אוניברסליות ואנונימיות - את חוסר האבחנה של בעלי הכוח בין אלו שינוצלו ואת חוסר האכפתיות של המערכת כלפי העומדים בדרכה. הזהות שנוצרת כאן בין הפרטים היא מעמדית - המכנה המשותף של המנוצלים - השונים לגמרי בכל דבר אחר מלבד תנאי חייהם חסרי הברירה והתוחלת.

מנגד, השונות שבין הגיבורות בסידרה 'שרות חדרים' מוגבלת בהרבה ובעלת מסרים אחרים. בניגוד לטענתה של אתי כי "רק רוסיות וערביות שלא יכולות לדבר מילה בעברית" בוחרות להיות חדרניות, הרי שבפועל אין אף ערבייה או רוסיה נוצרייה בסידרה. הגיוון הוא פנים-ישראלי: מזרחיים מהפריפריה (אתי, שימריה), עולים חדשים מרוסיה (שוורץ וביתה), אשכנזים ותיקים (דורון ואריאל) וקיבוצניקית אחת מופיעה בסיום כחדרנית חדשה. אם המסר של הגיוון האנושי ב'30 שקל לשעה' הצביע על האוניברסליות של הדיכוי, הרי שהגיוון ב'שרות חדרים' מדגים שיוויון פנים-ישראלי-יהודי ודמיון מאחד בין הפרטים - בנוסח 'כולנו משפחה אחת'.

ייצוגי 'לבד' מול 'ביחד' - הפרקים הראשון והאחרון של שתי הסדרות מגלים עד כמה שונה האופן בו תופסות הסדרות את המושגים 'לבד' ו'יחד'. הפרק הראשון של 'שרות חדרים' מתאר היפוך מוחלט לבדידות הרדיקאלית של המנקות ב'30 שקל לשעה' והפיצול שלהן זו מזו. להיפך: כאן 'כל ישראל חברים'. לא רק שאתי, שוורץ ודורון - הקולגות - מתגייסים כבר ביום הראשון לעזרתה של שימריה, אלא גם האורחים במלון מתייחסים לחדרנית כאל בת-ברית שוות ערך וחולקים איתה סודות פרטיים ופריטים יקרי ערך. העובדות אינן מנוכרות זו מזו ואף לא מעבודתן - אותה בחרו כמסופר מטעמיהן הן ולא מחוסר ברירה כלשהו. אמנם שמריה, אתי ושוורץ מוצגות כדמויות שנפלטו שלא בטובתן אל מחוץ לסדר החברתי - אחת היא כלה מבוטלת, והשתיים האחרות הן אמהות 'מושעות', אך דווקא העבודה היא תחליף לסדר החברתי המשפחתי שהתשתבש וסוג של גאולה אישית - העבודה היא ה'ביחד' התחליפי, היא מחבקת את ה'פליטים' המשפחתיים ועוטפת אותם במשפחה אלטרנטיבית ערכית וחמה.

גם סיומן של הסדרות הופכי; הסידרה 'שרות חדרים' מסתיימת בהתפרקות ופרידה: שימריה עוזבת לטובת לימודי משחק, דורון נוסע לאוסטרליה, שוורץ עוזבת עם המאהב הרוסי והיאכטה שלו, אתי (כמעט) עוזבת בעקבות בן-זוג הייטקיסט וביתה של שוורץ עוזבת לטובת לימודים בבאר-שבע. מתברר כעת שהעבודה במלון היוותה שלב ביניים בתהליך של צמיחה עצמית והתפתחות.

הצופה למד שניתן לעזוב את מקום העבודה הנדון ברגע שהוא כבר אינו מתאים יותר לתוכנית החיים של הגיבורים. ה'ביחד' וההגנה שהציעה העבודה התאימה לחלק מהעובדים לתקופה מסויימת, שעם תומה הם בוחרים להתקדם הלאה. עבור האחרים היא משרתת עדיין אינטרסים ולכן הם נשארים שם לעת עתה: אריאל, סמיון והחדרנית הקיבוצניקית החדשה. דווקא ההליכה קדימה, היציאה של הפרט

אל העולם וההסתלקות מן הביחד של המלון – היא זאת שמוצגת באופן חיובי: כצמיחה, כמימוש עצמי וכהתפתחות של הפרט.

המהלך הסיפורי של '30 שקל לשעה' הוא הפוך במהותו כמובן. הסיפור הוא סיפור על התאגדות, על זיהוי הכוח של 'יחד' לעומת חוסר האונים של ה'לבד' ביחסים החברתיים האכזריים. מייד לאחר שקיבלו את ההודעה בדבר פיטוריהן נחשפת אוסנת בדרך מקרה לסכום הכסף שמשלמת חברת ההייטק עבור שירותי הנקיון וחישוב פשוט מוכיח לה את פערי התיווך האדירים שלוקחת חברת כוח-האדם, בעוד המנקות עצמן מקבלות אחוזים בודדים בלבד. אוסנת מארגנת את הקולגות שלה, אירנה ואמל, והן מגישות הצעה מתחרה כחברה עצמאית לנקיון ואחזקה ואף זוכות במכרז כיוון שהצעתן טובה יותר. בזכות מהלך זה הן זוכות להכנסה של 30 שקל לשעה – זהו החלום שמתגשם, ומכאן שם הסידרה.

בעקבות הצלחה זו משתנה לגמרי מעמדן של הבנות, הן מקבלות הצעות עבודה נוספות מחברות אחרות, שוכרות מנקות נוספות (כשכירות, ולא כשותפות) ואפילו את יוסי כמתווך המשיג בקשריו מקומות נוספים. ההתאגדות מתבטאת בקנייה משותפת של חומרי ומכשירי ניקוי, במימון בגדי העסקים של אירנה הממונה על יחסי החוץ של הקואופרטיב הקטן, בגיבוי הדדי של משימות ושעות עבודה, וכמובן גם בחלוקה של הרווחים העולים מעבודתן הקשה בין שלושת הנשים. לא נטען כי הן מכירות זו את זו טוב יותר כעת, או שהפכו לחברות בנפש – הקירבה המעמדית-תעסוקתית היא הבסיס להתאחדות.

**משמעות המושגים 'לבד' ו'ביחד' מוצגת, אם כן, באופן הופכי בסדרות;** בסידרה '30 שקל לשעה' 'לבד' משמעו תלישות, בדידות וחולשה מול מערכות הדכאניות ורבות כוח, ואילו 'יחד' משמעו כוח, ערבות הדדית, מאבק משותף והצלחה. מנגד בסידרה 'שירות חדרים' 'לבד' הוא מושג חיובי שמשמעו עצמאות, הגדרת זהות עצמית ואי-הכנעות לסובייקטיפיקציה. בסידרה זו 'ביחד' גם הוא חיובי, אך במובן שונה מזה שב'30 שקל לשעה' – 'יחד' הוא בעל משמעות של יחסים ורגש: חברות, אהבה וזוגיות. **היפוך משמעות זה הינו בדיוק השוני שחיפשנו בכדי להבין את ההבדלים בין הסדרות – והוא קשור לגישות האידאולוגיות השונות הנאבקות ביניהן בתרבות.**

הנה הם, אם כן, המסרים ההופכיים אודות 'עושר' בסדרות. 'שירות חדרים' מבטא מסרים טיפוסיים לסדרות פופולריות בתקופה והמוכרים בהכללה כ'חלום האמריקאי': הצלחה וכישלון הם עניין אישי לגמרי, גורלך בידיך, אם תתאמץ ותשפר את עצמך תצליח, ויותר מכל – כולנו שווים וכל אחד יכול הגיע אל העושר במידה ויתאמץ דיו. העבודה היא כלי להגשמה עצמית וצמיחה, ואפשר להתקדם בה אם משקיעים. אין אנטגוניזם חברתי או פערים מעמדיים – הכל אישי, לטוב ולרע, ומכאן שאין גם סיבה להתאגדות על בסיס מעמדי או חברתי, שכן ארועים אישיים הם הבסיס של כל חווית ניכור, ניצול או דיכוי, ולא גורמים מערכתיים-כלכליים. בקיצור – העושר הוא תוצאה של התנהגות אישית ולא מערכתית.

ב'30 שקל לשעה' תנאי חייהם תוצאה ישירה של הכסף שיש לך, והעושר שייך למי שיש לו כוח, אך הדרך אל הבעלות על כוח אינה ידועה לגיבורות. על אף שהגיבורות שלנו מצליחות לעלות משכר של

18 שקל ל-30 שקל לשעה, השינוי מתואר כקשה לביצוע וככזה שדורש תעצומות נפש לא מבטלות של עמידה מול מנגנונים מסדירים וחוקים חברתיים שרירותיים - מנגנונים שלא ניתן לנצחם 'לבד'.

## השפה

התהליך שעברנו עד כה הוא זה: סקרנו את אפיוני הדמויות וגילינו שלא נוכל לחלץ מהן בניתוח סטרוקטורלי הבדלים שיציגו דיון ערכי-אידיאולוגי. משם פנינו אל השוואת המציאויות השונות בסדרות וגילינו מגוון הבדלים המתכנסים לכדי הבדל משמעותי בין תפיסות מושגי 'יחד' ו'לבד' ביניהן. נפנה כעת מן הניתוח התוכני-ספרותי אל ניתוח אידיאולוגי, ונשתמש בכלי ניתוח השפה בכדי להצביע על הרקע האידיאולוגי שעומד מאחורי ההבדל שמצאנו, ובכדי לזהות את האלמנט במציאות שנרצה לזהות אם חל בו שינוי תקופתי, או אם לאו.

העיסוק בהבדל המשמעות של 'לבד' ו'יחד' בין הסדרות קורא לנו לבחון כיצד השימוש הלשוני משרת תפיסות אידיאולוגיות הקשורות בנושא זה. הערך של המילה הוא ערך חברתי, כיוון שהשפה שייכת לסדר הסימבולי. נזכיר את עקרונות השימוש האידיאולוגי בשפה שצינו בפרק המתאר את הכלים האידיאולוגיים העומדים לרשותנו. כפי שפירטנו בהסבר לכלי השפה, הברמס יוצר זיקה בין דיבור אידיאולוגי לבין הכפפה וסובייקטיפיקציה ומגדיר את הדיבור האידיאולוגי ככזה המנסה להפעיל את השומע וליצור אפקט. עבור רולאן בארת' השימוש ביחסים לשוניים של מסמן-ומסומן מסתיר את המשמעות המשוקעת בסימן, ועושה 'טבעון' להנחות האידיאולוגיות שהוא מכיל, שימוש המעניק לסימנים שרירותיים מערכת קונוטציות שנראית כאילו היא ברורה מאליה ולא ניתנת לשינוי (בארת', עמ' 246). עיסוקה של האידיאולוגיה בנסיון לקבע את תהליך ההסמנה, תוך סיגור של המשמעות אך למעשה גם קיבוע וסיגור של הסובייקט עצמו - כאשר מניעת ה'חופש' של המשמעות הינה גם מניעת החופש לחשוב באופן עצמאי מהסובייקט. ולסיום, ז'יז'ק, מתאר את ההשתלטות האידיאולוגית על הסימן הלשוני באופן שבו המשמעות (המסומן) של המילה הנאמרת הינה תוצר של קיבוע חברתי ואידאולוגי ולא של הסובייקט הדובר, וככזו היא מנגנון של סובייקטיפיקציה: הסובייקט עצמו הופך לכזה במהלך השימוש בשפה, כיוון שכוונתו 'האידיבדואלית' כדובר הופכת למשמעות של ה-אחר הלאקאניאני (ז'יז'ק, 1989, עמ' 140-112). ארבעתם גם יחד מצינים את השפה ככלי של סובייקטיפיקציה והכפפה של היחיד.

כיוון שזיהינו שונות ביחס לתמה הבסיסית של התאחדות מול בדידות נחפש עתה, בפשטות, שונות בביטויים הלשוניים של 'הם' ו'אני' או 'אנחנו', העוסקים ביחסי הפרט והמערכת החברתית שמולו ונזהה את המשמעות האידיאולוגית העולה מהם, מה הוא המטען האידיאולוגי של השפה ואילו אינטרסים משרת הטיבעון שלה בשפה. כפי שהציעו החמישה, עלינו לבצע במקרי הבוחן ניתוח סמיוטי מעמיק ורגיש לביטויים ודימויים 'גדולים' מדי, לחפש דיבור המסתיר עיסוק בערכים מאחורי פרטים טכניים ואינסטרומנטליות, מילים עתירות משמעות לכאורה אך ריקות מתוכן קונקרטי, או לחלופין ביטויים חסרי משמעות ושיגרתיים כביכול שמאחוריהם עולמות שלמים של תשוקה ואידיאולוגיה. עלינו לחפש את מה שמצפינה השפה.

צפייה 'סמיוטית' בסידרה '30 שקל לשעה' מעלה מייד תופעה חריגה ובולטת לעין: דיבור מרומז על מערכת ענק אומניפוטנטית, בלתי-ניתנת להשפעה ודכאנית – ממש התגשמות של מושג 'האחר

הגדול" של לאקאן – הנמצאת כל העת ברקע חייהן של הגיבורות. לא רואים את 'המערכת' בסידרה ואף לא מדברים עליה באופן ישיר לעולם, אך היא שם כל העת. המערכת מתגלמת ובאה לידי ביטוי אך ורק בשפה: השימוש בביטוי "הם" ולחלופין פעלים סתמיים בריבוי (כגון 'מחפשים', 'לא צריכים', 'החליטו') המחליפים את ה'הם' הפשוט, נפוץ באופן לא טבעי בסידרה.

רמזנו כבר למעלה על שלל המערכות המופיעות בסידרה: המעסיק חסר-הפנים, מערכת בתי-הסוהר, התביעה הציבורית, משטרת ההגירה ומשרד הפנים, מערכות העבודה וההשמה, ביטוח לאומי והשב"כ, מערכות לאומיות ומסורתיות, תפקידים משפחתיים של הורות, זוגיות ונשיות – מול כולן עומדות הגיבורות נטולות כל כוח והשפעה. כלל המערכות הללו מופיעות תחת הביטוי "הם" בסידרה, בעיקר בפרקים הראשונים; לעומת זאת בהמשך, עם עליית כוחן של הגיבורות יש פחות "הם" ויותר שמות ספציפיים; **חלק מהשינוי שעוברות הגיבורות במהלך הסידרה קשור ביכולתן לתת שם וגבולות למערכות מולן הן עומדות, ממש כפי שהמאבק החברתי של 2011 נתן שמות לתחושות לא מנוסחות שרבים חשו עוד קודם, ובכך קידם מאוד את הדרישה לשינוי חברתי-כלכלי.** להלן פירוט מספר שימושים בביטויים כלפי המערכות השונות הסובבות את הגיבורות.

יוסי, מנהל העבודה של המנקות, מדבר בגוף ראשון רבים ומייצג מעסיק נצלן וקשיח, רב-עוצמה וחסר שם ופנים, אך בו זמנית מבודל ממנו, ולעיתים אף הופכי לו:

- (פרק 1) אירנה מבקשת לקחת את החלוק הביתה לצורך תיקונו, יוסי: ואם תעלמי לנו עם הבגדים?

- (פרק 1) בהודעת הפיטורין יוסי מתנסח כך: **החליטו** שאתן מפסיקות לעבוד כאן. ... אל תדאגי, **אני** אחראי שישלמו לכן הכל, תקבלו עד הגרוש האחרון. אוסנת: תגיד, **הם** לא צריכים עוד נקיונות במקומות אחרים? שנה אני עובדת פה ואין בעיות, תגיד **להם**.

יוסי: אמרתי **להם**, זה לא עזר.

אוסנת: אבל חסכתי **להם**, כל חודש כמעט משהו. **הם** יודעים שזאת אני?

יוסי: תגיד, נראה לך שאכפת **להם** מהגרושים האלה? יש **להם** שיקולים אחרים.

אוסנת: **והם** לא צריכים בנות טובות במקומות אחרים?

יוסי: זהו, נראה לי **שהם** מפסיקים עם נקיונות. **גם אותי העבירו.** לבנייה. מנהל עבודה עם סינים.

- (פרק 1) עבור הגיבורות עצמן החברה המעסיקה היא חסרת פנים ופועולותיה מוצגות תמיד בפעל סתמי ברבים. מבחינתן, יוסי מזוהה לחלוטין עם החברה המעסיקה. אוסנת בהדרכה לאירנה: את מסיימת בחמש, אבל אם צריך נשארת עוד שעה שעתיים. אירנה: **משלמים?** אוסנת: איזה משלמים?

- (פרק 2) אוסנת ליוסי: אני יודעת **שאתם** ממשיכים פה עם הנקיונות. ... יוסי: **מביאים** תאילנדיות. משבוע הבא **אפשר להביא** תאילנדיות, אבל את האחראי **הם** רוצים ישראלי. **אמרו** לי להמליץ על מישהי. יש לי חמישים בנות, אני צריך להמליץ על אחת (ובהמשך הוא מציג דרישה מינית בתמורה להמלצה על אוסנת)

- (פרק 2) אירנה לאוסנת: לא מבינה מתי **הם רוצים** שנחפש עבודה. מהבוקר עד הלילה עובדות עובדות.

לא רק המעסיק הממשי הוא חסר פנים, אלא כל המעסיקים של עבודה שכירה מתוארים ככאלו.

- (פרק 1) כאשר אירנה מחפשת עבודה בחברת-השמה, מתנהל דו-שיח דומה שאינו מתאר כלל את המעסיק אלא רק את דרישותיו מהעובדת. הפקידה: יש לי פה מפעל בצפון הארץ, בקריות. יש **להם** גם דרישה לאנגלית ברמה גבוהה, **הם** עובדים הרבה עם חו"ל.

המקום בו הן עובדות פיזית, חברה שגם הצופה אינו למד במהלך הסידרה במה היא עוסקת (הייטק או עיצוב אתרים, או משהו דומה) הוא חסר פנים ושם ומיוצג באופן דומה:

- (פרק 1) אירנה: מה זה המקום הזה? יוסי: יש **לנו** פה שלוש קומות, את בעשר. אירנה: מי יושב פה? יוסי: **איזה חברה, מה שיש פה יש בכל קומה.**

- (פרק 1) הגרפיקאית: אני לא אמורה לעשות משהו שהוא לא **שלהם**. אוסנת: וזה לא שלהם? הגרפיקאית: לא, זה שלי.

השב"כ שאחראי על שלומה של אמל/תקווה גם הוא גוף-על רב כוח וחסר פנים, והמייצג שלו – המפעיל – נוקט טקטיקה דומה לזו של יוסי, לעיתים הוא חלק מהמערכת ולעיתים מבודל ממנה:

- (פרק 1) המפעיל: את ואני יודעים שזה לא פשוט מה שעשית, אבל זה לא עוזר היום. **שינו** את הנהלים. **יש** נהלים חדשים. היום **יש** הגדרות מדויקות לגבי מי משת"פ רסמי ומי סתם עזר לנו על הדרך.... בגלל זה היום לא מגיע לך יותר מזה. **זה מה שיש**. ... קרה משהו? מישו התחיל איתך?

אמל: למה, אתה יכול לעזור עם זה?

המפעיל: **אני** יכול לעזור עם הכל, **אני** רק רוצה לדעת אם קרה משהו.

אמל: לא הכל כרגיל...

המפעיל: איך בעבודה?

אמל: בסדר.

המפעיל: אז יצא לך משהו טוב **מאיתנו**.

המערכת המשפטית ובית המעצר הם גוף חסר פנים וצורה שאליו מתייחסים, לשונית, בהתאם. כאן זו עורכת הדין שנמצאת בתפקיד הכפול של מייצגת של המערכת, אך גם מובדלת ממנה ומזוהה:

- (פרק 1) אוסנת: זה סימן טוב **שנתנו לנו** להיפגש. הבת: **נתנו לנו** להיפגש כדי שאני אגיד משהו בטעות.

- (פרק 2) אוסנת: נחכה איתה (עורכת הדין של ההגנה הציבורית) עד שנדע על איזה סעיף **יגישו**.

בדומה למערכת החוק והמשפט, גם מערכת ההגירה והאזרחות היא גוף אומניפוטנטי וחסר פנים:

- (פרק 2) אירנה: **פיטרו** אותך, נכון? אפס. קוסטה, בעלה בנפרד: תסתמי את הפה ... מילה אחת שלי **ולוקחים** לך את האשרה. אירנה: אי אפשר לבטל אותה.

קוסטה: לא לבטל, פשוט **לא יחדשו** אותה. אה? לא חשבת על זה. מילה אחת שלי שאנחנו לא ביחד ואת עפה מפה. מתי היא נגמרת? בפברואר?

במהלך הפרק השני חל היפוך תודעתי, כיוון שאוסנת מגלה את מימדי הרווח שעושה המעסיק על חשבון המנקות. כאן השפה היא עדיין של 'הם' רבי כוח, אך הדבר ישתנה בהדרגה בהמשך:

- (פרק 2) הגרפיקאית: ביררתי בשבילך מה שביקשת ממני. 43000 בחודש. זה מה שאמרה הבחורה בחשבונות, היא יודעת.

אוסנת: את בטוחה? 43 אלף בחודש? איך?

הגרפיקאית: אתן כמה **מקבלות**?

אוסנת: לפי שעות. 18 שקל בשעה, 10 שעות ביום.

הגרפיקאית: זה 540 ביום, בחודש זה 12,420.

אוסנת: זה נכון. 12,420. איך **הם מגיעים** ל-43 אלף?

הגרפיקאית: אולי החומרים?

אוסנת: איזה חומרים? הם לוקחים את הכי זול שיש. מקסימום 1,000 בחודש. יוצא 13,500.

הגרפיקאית: ויש את האחראי.

אוסנת: יוסי? הוא בא חצי שעה ביום. יש לו מקומות יותר גדולים. אוקי, איתו זה 14 נגיד. **משלמים 14 ולוקחים 43**, בני זונות. זה יוצא שהם **מקבלים** פי שלוש ממה שהם **מוציאים**. אולי יש להם כל מיני הוצאות משרד וכאלה.

הגרפיקאית: זה פי שלוש!

אוסנת: זה דווקא טוב.

ה"טוב" הוא כמובן התודעה שהתבהרה, הניצול המנגנוני נחשף, ואוסנת וחברותיה מתחילות לראות את הפנים האמיתיות של המנגנון שהיה עד כה חסר צורה, וגם את היכולת שלהן להאבק במנגנון ולשפר את מצבן. מכאן ואילך מופיע השם של חברת התחזוקה שמעסיקה את אוסנת, אירנה ואמל – חברת 'דלין' תוך המחשה דרמטית של תהליך ה'שיום' (naming) – זיהוי, הגדרה, סיווג וגם יכולת שליטה, דרך הענקת שם לדבר. אך למרות השינוי התודעתי שמתחיל כאן, הדרך לכוח עודנה ארוכה, מה שמובהר היטב בכך שבסיום הפרק השני מגיעה אוסנת השבורה אל דירתו של יוסי בכדי לקיים עימו יחסי מין ולקבל את המלצתו כמשגיחה על מנקות תאילנדיות.

גם בהמשך ממשיכות המערכות השונות להיות מיוצגות כרבות כוח וחסרות פנים ושם, אך במידה שהולכת ופוחתת במהלך הפרקים:

- (פרק 3) יוסי לאמל: חשבת שלא **יעלו** עלייך, חתיכת ערבייה מסריחה. משחקת אותה יהודייה. את חושבת שקוסמטיקה זה נקיון? **שיקחו** ערבייה מסריחה כמוך לקוסמטיקה? בגללך אותי **יזרקו** לעבוד עם פועלים זרים. את זיינת אותי, אני אזיין אותך.

- (פרק 3) המערכת הנדונה היא המעסיק 'דלין', אך גם המעסיק האלטרנטיבי ומערכת ההשמה השכירה של עובדים בכללותה, מה שמעיד על חוסר המוצא המערכתי. אוסנת בחברת השמה:

מראיין: ולמה את עוזבת?

אוסנת: **הם** מביאים תאילנדיות. **הם** אמרו שזה יותר משתלם.

מראיין: שמעתי על זה. **אנחנו** לא מאמינים בזה. זה יתפוצץ **להם** בפנים בסוף. **אנחנו** מאמינים בעובד הישראלי. אני רואה שמתפנה **לנו** משרה שיכולה להתאים לך.

אוסנת: כמה מקבלים?

מראיין: 17 לשעה.

אוסנת: שמה קיבלתי 18.

מראיין: **ככה זה עכשיו, זה כיוון השוק**, בגלל התאילנדיות. אם זה מתאים לך, אפשר להתחיל בחודש הבא.

- בעלה של אירנה, קוסטה, איבד עבודה כשומר אצל מעסיק אחר: אירנה: גמרת עם השמירה? קוסטה: **הם** גמרו איתי נבלות. כנראה יש **להם** קשרים באוקראינה. **בדקו** שם **וחפרו**. **באו** יום אחד **אמרו** אתה מפסיק.
- ושוב, המערכת המשפטית איתה מתמודדות אוסנת וביתה: אוסנת: עורכת הדין אמרה **ששלחו** את הכתב אישום למקום אחר... נראה מה היא תגיד כשהיא תיכנס. הבת: מה היא תגיד? רצח. בני זונות. היה לך ספק שזה מה **שהם** יכתבו? אוסנת: לא חשוב מה **הם** יכתבו, חשוב מה יש **להם** נגדך. ואין **להם** כלום נגדך, נכון?
- תקוה ואוסנת משוחחות על אפשרויות התעסוקה לאחר הפיטורין: אוסנת: מה, לא הלך לך עם הקוסמטיקה? תקוה: בסוף לא היו **צריכים** אותי.
- בסוף הפרק השלישי מגישות אוסנת ותקווה הצעת מכרז לנקיונות החברה, הצעה משתלמת יותר מזו של דלין ובזמנית כזו שתאפשר להן להרוויח יותר. החברה שהן מקימות היא תאגיד ששלושתן מתחלקות ברווחיו שווה בשווה. שפת ה"הם" הולכת ונמוגה, המעסיק מקבל שם פרטי, וכך גם שאר עובדי חברת ההייטק, המתחילים לפנות אל המנקות עצמן כאל אנשים מזהים.
- החל בפרק 4 אנו מגלים שהמערכת העצומה והלא מוכרת אינה דכאנית רק כלפי המנקות, אלא כלפי כל אדם שאינו מבין את מהותה הנצלנית. אנו נתקלים כעת בבעלי תפקידים בכירים יותר או מקצועיים שגם אותם המערכת 'לועסת ויורקת'.
- אוסנת לגרפיקאית שפוטרה: את צעירה, יפה, מוכשרת, יש לך מקצוע. הגרפיקאית: מקצוע? ציקי (מנכ"ל החברה) העביר את הפקידה שלו שבועיים קורס ועכשיו היא עושה את העבודה שלי. אוסנת: כן, אבל לך יש את הנסיון. הגרפיקאית: ראינו מה הניסיון שלי שווה. הוא העדיף לחסוך 2000 שקל בחודש, ולהעיף אותי. אוסנת: וניסית לדבר איתו? הגרפיקאית: בטח שניסיתי, אפילו הסכמתי שיוריד לי בכסף. אוסנת: **הם** מנסים עכשיו לחסוך כל דבר.

כהן-מינץ, סמנכ"ל הכספים של חברת ההייטק, מסביר לגיבורות את כללי המשחק של המערכת. גם הוא עובד בפני "הם", 'אחר-גדול' ולא מזוהה, וממחיש שגם בכירים בעולם העבודה כפופים לכוחות גדולים מהם ואת המהות של המערכת הקפיטלית.

"בעולם שלנו, העולם העיסקי, **נהוג** להציג את המציאות קצת אחרת. קצת שונה. שיווק **הם** קוראים לזה ... העסקים תמיד **הולכים** קדימה, קדימה, קדימה **ויוצרים** עובדות, עובדות, עובדות, גם אתן תהיו עובדה, ועם עובדות לא מתווכחים. רק צריך לודא שאין לנו כאן איזה פינה בעייתית, כי אנחנו לא יכולים להרשות לעצמנו, אבל זה התפקיד שלי, לסגור פינות בעייתיות. ו'דלין', חברת כוח האדם, התנהגות שלומיאלית. הם אפילו לא הגישו את המכרז, והזכיון נגמר בסוף השבוע. הם בטוחים שהם עובדה. אבל הפעם יש באג במערכת. כן, יש באג. אני הבאג".

לדברים אלו, העוסקים בהבנה של המערכת, מעשיה ומניעיה, ומתוך כך פירוק של כוחה והצבעה על נקודות החולשה שלה, מגיבה אוסנת במה שניתן לקרוא לו תיאור מדויק של הסרת מסך של תודעה כוזבת, ממש כפי שתיאר מרקס:

"רציתי להגיד, אתה לא יודע כמה עזרת לי, באת ברגע שהייתי צריכה... בלעדיו לא היה לי הכוח לעשות את זה. נגמר לי הכוח. כשאתה לבד, ופתאום משהו נופל עליך... כשאין כסף הכל נהיה קשה. ... ואני יש לי גם ילדה לסחוב על הגב, אני צריכה להיות חזקה, זה הילדה שלי, הדם שלי ... נכון, אם יש לך מטרה זה עוזר, בלי מטרה אתה נופל. ככה אני כל החיים, אבל עכשיו אני מרגישה שאני מתעוררת, שכל החיים שלי הייתי טיפשה עד שאתה באת, ועכשיו אני עושה דברים שלא האמנתי..."

**כפי שהגיבורות עצמן מקבלות שם, צורה וזהות במהלך הסידרה, גם המערכות מולן הן עומדות מקבלות שם, צורה מוגדרת ומימדים סבירים יותר; ככל שהתודעה החברתית של הגיבורות מתחדדת, כך מתרבה עצמאותן, כוחן עולה – ובמקביל האיום והמיסתורין שמייצגת המערכת פוחת. ההקבלה המיוצגת כאן היא טענה מרקסיסטית: ידע (של שמות, מספרים, גבולות, אלטרנטיבות, נקודות חולשה) והסרת מסך התודעה הכוזבת הם כוח כנגד המערכת הדכאנית. המאבק החברתי של 2011 פעל באופן דומה ונתן שמות והגדרות לתחושות לא מנוסחות שרבים חשו עוד קודם, ובכך קידם מאוד את הדרישה לשינוי חברתי-כלכלי. הידע שבו מתרכזת הסידרה היא התודעה של משמעות מושגי 'לבד' ו'ביחד' במציאות של מערכת כלכלית דורסנית – הכוח של ההתאגדות, לעומת האטומיזציה הפוסט-מודרנית.**

למותר לציין שב'שירות חדרים' אין כלל "הם" חסרי פנים, כיוון שאין גם שיח ביקורתי. המלון המעסיק הוא 'טוליפ הים התיכון', וכל שרשרת הניהול ברורה: מאריאל הסמנכ"ל, דרך שוורץ מנהלת החדרניות, ועד אתי החונכת את החדרנית החדשה. שלושת אלו בדרך כלל מדברים בקולות שונים, כך שאינם מייצגים 'מערכת' עלומה כלשהיא. הסידרה מתמקדת בסיפורים אישיים, סיפורי אהבה, זוגיות, משפחה ואחרים – המביאים אנשים לכדי אושר או צער וכאב – ולעולם לא סיפורים מערכתיים או כלכליים. **בעולם התרבותי שמייצר הבסיס הניאו-ליברלי 'ניצול' או 'דיכוי' הן קטגוריות פסיכולוגיסטיות או פרסונליות ולא קטגוריה כלכלית; הבעיות המרכזיות בחיים הן לעולם תרבותיות ואמוציונליות ולא חומריות.** העולם התרבותי שהוא 'מבנה-העל' של 'הבסיס' הניאו-ליברלי הוא הפוסטמודרניזם, והמאפיינים התרבותיים הפוסטמודרניסטיים הבסיסיים ביותר -



התמקדות בנראטיב האישי, ריבוי קולות שווי-ערך וטשטוש קטגוריות – הינם כלי תרבותי של ייצור תודעה כוזבת המסתירה את המציאות החברתית.

### ההסטוריה של הקואופרטיבים בישראל

בכדי לבדוק במציאות את ההתאמה של משמעות ה'יחד' ו'לבד' לשינויים אידאולוגיים נבדוק את מעמדם וקיומם ההיסטורי של קואופרטיבים בישראל. קואופרטיב מוגדר על פי ברית הקואופרטיבים הבינלאומית (International Cooperative Alliance) כ-"התאגדות עצמאית של בני אדם, הבוחרים לקדם את צרכיהם ושאיפותיהם הכלכליים, החברתיים והתרבותיים באמצעות בעלות משותפת על מערכת עסקית המנוהלת באופן דמוקרטי". ארגונים אלו "מבוססים על ערכים של עזרה הדדית, אחריות הדדית, דמוקרטיה, שוויון, צדק חברתי וסולידריות"<sup>34</sup>.

בשליש האחרון של המאה ה-18 צמח ראשית הארגון הקואופרטיבי המודרני בארופה בקרב העם הפשוט, כמכשיר פרקטי של התגוננות, שיפור ושחרור, כדי להילחם בתנאים שנגרמו על רקע המהפכה התעשייתית והתפתחות הכלכלה המסחרית, ובכדי להשיב לעצמם חלק מהעצמאות הכלכלית שאיבדו. למן הרבע השני של המאה ה-19 החלו מתמזגות ההשקפות הפרגמטיות של מייסדי הקואופרטיבים עם השאיפות לשיפור חברתי; המצוקה הגוברת והולכת של מעמד הפועלים גרמה לא רק לשביתות והתפרעויות אלא גם עוררה אנשים בעלי השקפה ליברלית ובעלי חזון לחפש פתרונות מעשיים לבעיות החדשות, ולתפיסת הקואופרטיב כדפוס חדש של ארגון סוציאלי. בהשפעת התנועות הסוציאליות ובהתערבותם של מספר הוגי דעות פותחה התורה הקואופרטיבית והוכשרה להפצה אידאולוגית ברבים (משרד העבודה הבינלאומי, 1961).

הסיפור הישראלי של הקואופרציה שונה בהיותו קשור בטבורו לציונות לא פחות מאשר לתפיסות הסוציאליסטיות שאיפיינו אותו בארופה (דניאל, 1972, עמ' 80); בישראל התפתחה הקואופרציה בד בבד עם ההקמה של המשק הכלכלי הארץ-ישראלי. בנימין זאב הרצל, שתפיסתו החברתית הייתה קואופרטיבית אך לא סוציאליסטית, כתב ב-"אלטנוילנד": "מן הפרט אל תישלל ההתעוררות והשמחה אשר לרכוש הפרטי, ועם זה עשוי הוא להתגונן מפני השלטון הקפיטליסטי בכוח ליכודו עם חבריו למקצוע" (הרצל, 1942 עמ' 80, 186). הגדרה זו מדגימה את הגישה הקואופרטיבית לקפיטליזם: הויכוח עימו הוא פנימי ולא מהפכני.

הוגה הדעות המרכזי בתחום היה פרנץ אופנהיימר ששילב בין המטרות הציוניות כגון התיישבות לבין מטרות הקואופרציה. בעידודו עלו על הקרקע **ההתיישבויות הקואופרטיביות** שהוגדרו 'קומונות' בסג'רה (1907), ובאום ג'וני (1910) והקואופרציה במרחביה (1911) וקבוצת 'אחוזה' שנוסדה בשנת 1912 בארצות הברית על ידי "פועלי ציון" ביוזמתו של נחמן סירקין וחלק מחבריה עלו ב-1913 וקיימו חיי שיתוף. בעקבות נסיונות אלה גובש רעיון הקבוצה כשילוב של רעיון הקואופרציה עם הקומונה.

ב-1916 הוקם 'המשביר המרכזי', אחד הקואופרטיבים החשובים ביותר לחברת הפועלים בארץ שאיגד **פעילות צרכנית ופעילות שיווק** משותפות. ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ-ישראל חרתה על דגלה כבר מיום הקמתה ב-1920 את רעיון הקואופרציה כרעיון מרכזי לחיי חברת

<sup>34</sup><http://www.ica.coop/coop/principles.html>

העובדים בארץ ישראל. הסתדרות הפעילה את המודל בכל ארגוניה ובפברואר 1928 הקימה את "מרכז הקואופרציה למלאכה, חרושת ושירותים ציבוריים" שנועד להוות גוף מסייע ותומך מבחינה ארגונית וחוקית להקמת קואופרטיבים, לצד בנק הפועלים שסיפק את מעטפת המימון והאשראי החיונית. ב-1933 חוקקה ממשלת המנדט את 'פקודת האגודות השיתופיות' שהגדיר את הישות "אגודה שיתופית" שעל פיה מתנהלות האגודות השיתופיות בארץ עד ימינו.

בתחום **הבניין והתעשייה** בלטו הקואופרטיבים כ'סולל בונה' שהעסיק קבוצות בסלילת הכבישים ובבניין, עבודות ציבוריות השתמשו בקואופרציות יצרניות לבניין כמו 'נמליט' לתעשיית חומרי-בניין בחיפה, קואופרטיב 'כרמל' לנגרות בחיפה, בית חרושת קואופרטיבי 'עמל' למכונות ויציקות ברזל בחיפה, נגריה שיתופית 'דרור' בת"א וקבוצות עבודה שיתופיות במחצבות. מרבית האגודות השיתופיות נשלטו על ידי חברת העובדים של ההסתדרות וחלקן הקטן היה עצמאי או השתייך להסתדרות אחרות.

**קואופרציות ממוניות** כללו את האגודות שיתופיות לאשראי שנועדו לאפשר לחבריהן חסכון וקבלת הלוואות והופיעו החל משנת 1925 עם היוזמה ההסתדרותית של 'קופות מלווה וחסכון לעובדים', שהיו מאגדות במסגרת 'מרכז קופות המלווה - ברית הפיקוח של הקואופרציה האשראית העובדת בע"מ'. כמו כן קמו קואופרציות לביטוח - אגודות הסתדרותיות לביטוח חקלאי, כגון 'הקרן לביטוח חקלאי', וביטוח הדדי כגון 'הסנה'<sup>35</sup>.

בסוף שנת 1947, ערב סיום המנדט הבריטי בארץ ישראל, היו רשומות אצל רשם האגודות 240 אגודות שיתופיות: של אשראי וחסכון, חקלאות, יצרנות של פועלים, צרכניות, שיווק חקלאי ואחרות. קואופרטיבים מפורסמים במדינת ישראל כללו רשתות מסחריות כמו הריבוע הכחול, קואופרטיבים לתחבורה דוגמת דן ואגד ואגודות חקלאיות כמו כרמל מזרחי ותנובה, שהחברים בהן אינם אנשים פרטיים אלא גופים עסקיים כמו משקים ויישובים חקלאיים שלמים.

במהלך השנים הוקמו ופורקו אגודות רבות, מספרן הוסיף לגדול בהתמדה, אך עלה חלקה היחסי של החקלאות הקואופרטיבית בישראלית כתוצאה מירידה במספר האגודות השיתופיות בענפים האחרים (הבנקים הקואופרטיבים נאסרו על ידי בנק ישראל החל מ-1954). **בשנת 1970 היו בישראל מספר שיא של קואופרטיבים** שונים: למעלה מ-1050 אגודות חקלאיות שיתופיות, כ-300 מושבים קואופרטיביים, כ-240 קיבוצים, כ-170 אגודות להשקאה, כ-150 אגודות חקלאיות כלליות, כ-30 אגודות שיווק שיתופיות, כ-30 מושבים שיתופיים, וכ-7 קואופרטיבים לביטוח (דניאל, 1972, עמ' 266).

על פי נתוני ברית הקואופרטיבים הבינלאומית (ICA) הקואופרטיב היצרני מגלה ברחבי העולם באופן עקבי יעילות גבוהה יותר מהמבנה הפרטי בפרמטרים הכלכליים: הקואופרטיבים נוטים להוכיח יציבות, הפריזון לעובד נוטה להיות גבוה יותר, והעובדים כבעלים יודעים לנהל עצמם טוב יותר ומגלים התנהגות אחראית יותר. נשאלת השאלה מה מנע מהקואופרטיב להפוך למבנה הכלכלי הדומיננטי, ומדוע הוא החל לסגת בשנות ה-70. הפן הישראלי מזמן את מקרה התנועה הקיבוצית המהווה

<sup>35</sup> הסקירה ההסטורית עד 1970 על פי: אברהם דניאל, **הקואופרציה – חזון והגשמה** הוצאת עם עובד, 1972

תופעה ייחודית בהיקפה ובכלליות יישום רעיון הקהילה הקואופרטיבית-אוטונומית על כל היבטיה. גם הקיבוצים התאפיינו ברובם ביעילות גבוהה, ופריון העובד הממוצע שלהם גדול משמעותית מפריון העובד המקביל תחת ניהול פרטי. מה הביא למשבר הקואופרטיבים אם כן?

שני גורמים עיקריים מיוחסים לדעיכת הרעיון הקואופרטיבי בשנים שלאחר שנות ה-70. **השינוי התודעתי הראשון** – ותופעה שאינה ישראלית ספציפית: העידן והאידיאולוגיה הניאו-ליברלית מזהה הצלחה אך ורק עם **הצלחה אישית וכלכלית**, ולא עם הגשמת רעיונות או עשיית טוב חברתי. הפרט וסיפוקיו ניצבים במרכז בתרבות הפוסטמודרנית, ולא הקבוצה או עקרונות של חלוקתיות (לניר, 2004, עמ' 20-28). דווקא קואופרטיבים שהצליחו והרוויחו היו אלו שנטו לנטוש את הרעיון הקואופרטיבי ולפרוט את ההצלחה למעמד כלכלי אישי. בקואופרטיבים לתחבורה למשל, בהם אגד ודן, לאחר התפשטות העסקת הנהגים השכירים החברים עצמם הם שלחצו להופכם לחברה רגילה.

דוגמה נוספת היא מפעל מוצרי החרס "חסין אש" שפעל בבאר-שבע, שלאחר שבשנת 1988 עמד בפני כינוס נכסים נרכש והופעל מחדש על-ידי עובדיו. הוא שוקם, הפך לחברה מצליחה ובעקבות כך פירקו העובדים עצמם את הקואופרטיב, חברו לבעל הון והפכו לבעלי מניות לכל דבר. הדוגמה השלישית לכך היא תנובה, שהייתה בשבעים שנותיה הראשונות אגודה שיתופית חקלאית בבעלות איגוד קיבוצים ומושבים. בשנת 2008 נמכרה תנובה לקבוצת משקיעים בראשות קרן אייפקס הבריטית לפי שווי של 1.025 מיליארד דולר באישור רוב בעלי תעודות ההשתתפות בתנובה, כ- 1,000 קיבוצים ומשקים חקלאיים<sup>36</sup>.

**הגורם התודעתי השני**, הקשור גם בשאיפה לבעוט בהגמוניה ובמנגנונים השליטים הישנים, התנסח בעת קריסתם הכלכלית של הקיבוצים והמושבים בראשית שנות ה-80, והוביל **לניגוח אידאולוגי של המושבים והקיבוצים ושל התפיסה הקואופרטיבית בכללותה** על רקע כשלונם הכלכלי. הרקע הכלכלי של "הסדר המושבים" ו"משבר הקיבוצים" ועיקרו חובות אדירים שנוצרו בעקבות רמת חיים שנשענה על הלוואות ענק ושהתפוקה של הקיבוצים לא יכלה להצדיקה, שחיתות פנימית שכללה הוצאות מופרזות ואבטלה סמויה במקביל להעסקה שכירה יקרה, בשילוב נפילת הבורסה והפגיעה ביצרנים, משבר ההיפר-אינפלציה והתוכנית הלאומית לבלימתה.

למול הקריסה ההמונית של המושבים והקיבוצים הציעה ממשלת הליכוד תוכנית הבראה שעיקרה מחיקת החובות של הקיבוצים בבנקים ועל ידי הממשלה, בתמורה להפסקת פעילות הקרנות התנועתיות כנותנות אשראי וערבות והסבת כל חובות הקרנות וארגוני הקניות הארציים אל חובות הקיבוצים הבודדים – היינו הפרטת החובות. הסדר דומה ברוחו נחתם גם עם המושבים, תוך ביטול הערבות ההדדית של המושבים בעלי החוב.

ההסדרים של מחיקת החובות יצרו עוינות חברתית רבה, וטענות – מוצדקות לעיתים – כי יש בהסדר זה משום העדפה המפלה לרעה עסקים רבים שהתמוטטו באותן שנים כתוצאה ממדיניות הממשלה. הרעיון השיתופי הוצג כפושט רגל הן כלכלית והן רעיונית: לא עוד מבנה בעל מהות ציונית וחברתית

<sup>36</sup> כבר לא שלנו - שלושה סיפורי הפרטה בישראל, הוצאת דרור לנפש, סידרת מחברות המחקר, 2014. על הפרטת שרותי הכבאות בישראל, בנק לאומי ותנובה.

המבוססת על נתינה, אלא הסדר פריבילגי ואנטי חברתי המקדם נהנתנות וחוסר אחריות כלכלית (בן רפאל ואחרים, 2009, עמ' 76-98).

כתוצאה מהשינויים התרבותיים-ערכיים ומירידת קרנם של הקואופרטיבים, הצטמצמו מאוד הארגונים השיתופיים הסוציאליים בישראל החל משנות התשעים המוקדמות והוחלפו בסוגים אחרים של אגודות שיתופיות. הפירוט של רשם העמותות, שאינו מפריד בין קואופרטיבים בעלי מטרות סוציאליות ובין אגודות שיתופיות אחרות, מראה כי מתקופה זו ואילך מרבית האגודות השיתופיות הינן אגודות של ישובים קהילתיים ושיתופיים (כולל מושבים וקיבוצים), תאגידי השקאה (בעיקר בישובים ערביים), ארגוני ניהול בניינים משותפים, אגודות חקלאיות מסוגים שונים וגם אגודות שיתופיות לצורכי בנייה ותחזוקת מבנים ציבוריים, איגודים מקצועיים (מארגון המורים ועד איגוד שוחטי העופות), ניהול בתי כנסת ומסגדים, קופות תגמולים ופנסיה מיסודה של ההסתדרות, תחנות מוניות וחברות הסעה.

על פי נתוני רשם העמותות הציבוריות בישראל, חברים ב-2014 כמיליון איש בכ-3,200 אגודות שיתופיות. כ-75% מהתוצר החקלאי בישראל, מעל 30% ממערך התובלה, אחוזים ניכרים מהתחבורה הציבורית וחלק מתחום המאפיות נמצאים בידי אגודות שיתופיות<sup>37</sup>. חלקם היחסי של ארגונים שיתופיים וקואופרטיביים של בנקאות, עזרה הדדית, וייצור ותעשייה הצטמצם לכדי עשרות בודדות מתוך אלפי הארגונים השיתופיים שמפרט רשם האגודות השיתופיות, והמוקד הערכי של הפעילות המאוגדת השתנה – הבסיס האידאולוגי שלהן נעלם כמעט לגמרי, והם הפכו לכלי נוסף של חברה אזרחית.

### רמזים לשינוי

הניתוח האידאולוגי של השפה הוביל אותנו אל המשמעות הטעונה אידאולוגית של מושגי 'יחד' ו'לבד'. הראנו שאידאולוגיות שונות מציגות את ההתאגדות ואת היחידניות באופן שונה; הנאו-ליברליזם מקדם את 'הלבד' העצמאי והמאושר, והקפיטליזם החברתי, בצורתו הסוציאל-דמוקרטית, מקדם את ה'יחד' הערב-הדדית והריכוזי יותר. המחאה החברתית של 2011 הציגה מודל חדש של אחדות, כזה המתגבר על מתחים עדתיים, דתיים ולאומיים. "מאפיין מובהק של המחאה היה דווקא היעדרה ואפילו שלילתה של זהות עדתית בבחינת נושא. בעיני מנהיגי המוחים השיח העדתי נחשב כסוגיה מפלגת השייכת לעבר ונוגדת את האינטרס החברתית המשותף (רם ופילק, 2013, עמ' 22). דפני ליף הביע את דעתה כי השיח המציב אשכנזים מול מזרחיים הוא שיח ישן המשרת את שימור הפערים דרך מדיניות 'הפרד ומשול' שנוקטות הממשלות בישראל (מג'ר, דה-מרקר, 2012.1.11<sup>38</sup>).

נאחז כעת ב"פיסה [זו] של הממשי", כפי שקורא ז'יז'ק למסומן האידאולוגי הלא מנוסח, שחושפים המושגים 'לבד' ו'יחד', ונבדוק את השינויים במציאות הסימבולית (מציאות החיים) - השינויים הקשורים בהתאחדות וקואופרציה - כדי לזהות האם חל שינוי שניתן לזהותו כשינוי אידאולוגי בשנים האחרונות.

<sup>37</sup> <http://www.moital.gov.il/NR/exeres/58AF375C-7123-4A8F-96D6-4FCDA088EB92.htm>

<sup>38</sup> <http://www.themarker.com/markets/1.1614590>

בספטמבר 2012 התפרסם בידיעות אחרונות ראיון מרתק שערך הכתב יעקב דרומי עם רשם האגודות השיתופיות אורי זליגמן שסיים את תפקידו לאחר עשרים וארבע שנים. זליגמן מעיד על רמזים לשינוי:

הקואופרציה במדינת ישראל החלה לדעוך בסוף שנות ה-80 של המאה שעברה. כאשר הגיע לתפקיד, נזכר זליגמן, הוא חשש שיהיה ה"קברן של האגודות השיתופיות". "היה להן עבר מפואר, הווה בעייתי ועתיד מפוקפק", הוא אומר. "היום התעורר מחדש הרעיון הקואופרטיבי, יש פי שניים אגודות ממה שהיו כשנכנסתי לתפקיד. גם המחאה החברתית תרמה לכך ויצרה גשם של רישום אגודות בתחומים של קמעונאות, מסחר ומלאכה. בתקופה האחרונה נרשמו גם שתי אגודות שיתופיות, שמבקשות להקים בנקים קואופרטיביים בישראל, ואני בהחלט מצפה שבנק ישראל יסייע להן לפרוץ דרך"<sup>39</sup>.

ואכן, אחרי דעיכה של הרעיון הקואופרטיבי במהלך שנות ה-70 וה-80 החלה התעוררות הדרגתית ואידאולוגית במהלך שנות ה-2000. הסיפור המפורסם מכולם הוא ככל הנראה סיפור המתפרה במצפה-רמון. מתפרת עצמאות הפכה לאגודה שיתופית בנובמבר 2000, לאחר שהבעלים הפרטיים החליטו לסגור אותה בשל רווחיות נמוכה. משלא נמצא שום יזם פרטי שרצה לקנות אותה החליט עמיר פרץ, אז יו"ר ההסתדרות, להפוך אותה לאגודה שיתופית. בעזרת ההסתדרות ומרכז הקואופרציה נאספו כ-750 אלף שקל, ובהנהגת חבצלת אינגבר קיבלה כל אחת מ-25 העובדות באגודה הלואה בסך 5,000 שקל כדי לרכוש מניה ובכסף שנותר נרכשו מכונות תפירה משומשות<sup>40</sup>. שלוש מחברות האגודה היו את ההנהלה ולצדן מזכיר מועצת הפועלים של מצפה-רמון ונציג המרכז ליזמות שיתופית והמהלך כולו הועמס במשמעויות אידאולוגיות של מגדר, מזרחיות וסוציאליזם (דהאן-כלב, 2005). למרות העניין הרב בקואופרטיב המשיכה המתפרה לסבול מקשיים תפעוליים וכלכליים במשך כל השנים ובשנת 2013 נסגרה סופית.

אך המתפרה במצפה-רמון לא הייתה היחידה: כך למשל הוקם בשנת 2002 הקואופרטיב שומר ישראל בידי כ-50 שומרים ומאבטחים יוצאי רוסיה מכל הארץ, שביקשו להבטיח לעצמם עבודה רציפה, שכר הולם, תנאי עבודה ותנאים סוציאליים נאותים, שלא תמיד קיימים בענף<sup>41</sup>. במהלך העשור הראשון של המאה נרשמו לראשונה מאז שנות ה-80 קואופרטיבים העוסקים בעבודה ועובדים, בכמות לא גדולה ובקצב איטי אך יציב.

החל משנת 2011 חלה עלייה בקצב הרישום ובאופי הקואופרטיבים ונרשמו אגודות חדשות רבות וביניהן: שומעים חזק - בתחום המוזיקה וההגברה<sup>42</sup>, שלנו - בתחום הקמעונאות<sup>43</sup> הבר-קיימא בר-מסעדה קואופרטיבי בדרום-תל-אביב<sup>44</sup>, והקואופרטיב הפיננסי אופק שיעודו הקמת בנק קואופרטיבי

<sup>39</sup> <http://www.mynet.co.il/articles/0,7340,L-4280983,00.html>

<sup>40</sup> גב' אינגבר מספרת על הארועים ב: <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=563201>

<sup>41</sup> [http://www.yadtabenkin.org.il/coop\\_arch/030720.shmira.htm](http://www.yadtabenkin.org.il/coop_arch/030720.shmira.htm)

<sup>42</sup> [http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A9%D7%95%D7%9E%D7%A2%D7%99%D7%9D\\_%D7%97%D7%96%D7%A7](http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A9%D7%95%D7%9E%D7%A2%D7%99%D7%9D_%D7%97%D7%96%D7%A7)

<sup>43</sup> <http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A9%D7%9C%D7%A0%D7%95>

<sup>44</sup> <http://barkayma.co.il/>

לצורכי משקי הבית בישראל<sup>45</sup>. לאחר שמאז קום המדינה תמך המרכז לקואופרציה<sup>46</sup> מבית תנועת העבודה לבדו בקואופרטיבים חדשים, הוקמה בשנת 2013 גם ברית הקואופרטיבים לצדק כלכלי, חברתי וסביבתי<sup>47</sup> "המאגדת קואופרטיבים ויוזמות שיתופיות הפועלות על פי עקרונות הקואופרציה ופועלת לקידום כלכלה דמוקרטית ככלי לשינוי חברתי פרוגרסיבי. הברית והחברות המאגדות בה רואות בקואופרציה כאקט של אקטיביזם כלכלי ופועלות לקידום חזון של כלכלה הוגנת ובריאה המותאמת למאה ה-21". ציטוט זה מאתר התנועה טיפוסי לאגודות הקואופרטיביות החדשות: כמו המחאה החברתית בישראל 2011 קשור גל הקמה של קואופרטיבים חדשים ברצון להתמודד עם בעיית יוקר המחיה ולעקוף את שליטת בעלי ההון בכלכלה, היינו לטעמים אידאולוגיים וכלכליים, תוך חזרה למטרותיו הסוציאליסטיות המקוריות של הקואופרטיב.

סדרת כתבות שפורסמה בשנת 2012 בדה-מרקר מלווה את הקמת הקואופרטיבים שלאחר המחאה, ומדווחת על השינוי והאופטימיות של יזמי הקואופרטיביים. המספרים (הלא מתוארכים) הזמינים באתר רשם-האגודות השיתופיות מלווים כאן בעדות אישית המעידה על שינוי:

השנה האחרונה הביאה עמה רוח חדשה, שכבר מאפשרת לבעלי החזון השיתופי לאמץ אופטימיות זהירה. 2012 הוכרזה על ידי האו"ם כשנת הקואופרציה, וגם בישראל מיהרו לאמץ אותה. "אין לנו נתונים לגבי השנה האחרונה, אבל באופן כללי אני יכולה לומר שיש תחושה של התעוררות שמאופיינת בעיקר בהתאגדויות בעלות נופך חברתי", טוענת סגנית רשם האגודות השיתופיות, מארי קושניר-הררי.<sup>48</sup>

גם גלובס עוסק בשינוי התפיסתי של הקואופרטיבים ב-2012, בעקבות המחאה החברתית:

"עד קיץ 2011 היו מעט מאוד התפתחויות", אומר רייפי גולדמן, מנהל המרכז לפיתוח קואופרטיבי בישראל. "המחאה החברתית, חשפה מציאות שלא הכרתי של דור חדש בישראל. אנשים בני 30 פלוס, שמחפשים איך לממש את הדרישות לצדק חברתי. הם הבינו שהמודל העסקי-קואופרטיבי הוא כלי אדיר למימוש דרישות לצדק חברתי, לדיור בר-השגה ולכל דבר בעצם. הם לא לבד: מיליוני אנשים בעולם חיים בשיכון קואופרטיבי", אומר גולדמן. לדבריו, הרבה ניסיונות קואופרטיביים צצו באחרונה. "יזמנו פורום לפיתוח קואופרטיבי שמתכנס פעם בחודש, שבו מיוצגות עשרות קבוצות ובהן הקואופרטיב הצרפתי 'עגלה' ממצפה-רמון, הקואופרטיב בתחום השירותים הפיננסיים והקמעונאיים 'שלנו' בתל-אביב והקואופרטיב לאנגריות מתחדשות' לאנגריות סולאריות. יש גם את המעון לילדים הקואופרטיבי בבאר-שבע ואחרים".<sup>49</sup>

והקשר למחאה החברתית, והאופטימיות לגבי הקואופרטיבים מופיעים גם ב'כלכליסט':

<sup>45</sup> <https://www.ofek.coop/>

<sup>46</sup> <http://cooperazia.org.il/>

<sup>47</sup> <http://ilca.coop/>

<sup>48</sup> עידו אפרתי. בלי טובות מאף אחד - העסקים החברתיים החדשים בעקבות המחאה. דה מרקר. 8 ליוני 2012

<sup>49</sup> רועי ברק, צדק חברתי: המחאה זרזה הקמה של קואופרטיבים חדשים, גלובס, 28 באפריל 2012

גם סולל [הכוונה לעו"ד יפעת סולל - יו"ר ברית הקואופרטיבים לצדק חברתי, כלכלי וסביבתי] וגם גולדמן מציינים כי מאז קיץ 2011 יש עלייה משמעותית בכמות הפניות להקמת קואופרטיבים. "זה גדל מרגע לרגע", אומרת סולל, "יש לנו 2 פניות בשבוע, זו מהפכה שמדברים עליה בכל העולם". גם גולדמן מדבר על גידול במספר הפונים להקמת קואופרטיבים, אבל מדגיש כי "צריך לקחת בחשבון שההתארגנויות החדשות עדיין לא התבססו עד כדי כך שניתן לקבוע שהן בנות-קיימא".<sup>50</sup>

באמירה זהירה וספקנית זאת ראוי לסיים חלק זה של ניתוח הממצאים שכן היא תקפה לגבי כלל הממצאים שהעלנו – ישנם סימנים לשינויים במציאות ובפרקטיקות אך מוקדם (מבחינה היסטורית) לומר אם הם מעידים על שינויי תודעה ואידאולוגיה ארוכי טווח שיתבססו ויהפכו לחלק ממציאות חיים חדשה, או טרנד אופנתי שעשוי להתפוגג במהירות.

---

<sup>50</sup> אביטל להב, שוב ביחד: הקואופרטיבים חוזרים, כלכליסט, 1 באפריל 2013

## סיכום ומסקנות

נסכם ונזכיר כעת את הדרך שעברנו בעבודה זו המגיעה כעת אל סופה. בכדי לזהות ביטויים אידאולוגיים בתרבות פנינו אל **סדרות דרמה מקוריות העוסקות במעמד חברתי** וחילצנו מכל אחת מהן סטרוקטורה של עמדות שונות לגבי 'עושר', ובהרחבה – לגבי מעמד כלכלי והשיטה הכלכלית השלטת. בכלל הסדרות ראינו כי מתנהל דיון ערכי מרובה-עמדות אודות טיבו של העושר: **במסודרים**, העוסקת במתעשרי היי-טק, המסרים מחד היו כי העושר הינו כוח פוזיטיביסטי במהותו, כוח יוצר ומניע הצטיינות, וכי חלוקת העושר כך שהוא בידי אנשים מעטים - שהם (זכרים) אחראיים והגמוניים – משרת את הסדר והמוסר החברתי. מאידך מספרת הסידרה גם כי העושר מאפשר התנהגות א-מוסרית וא-חברתית לאלו שאוחזים בו, כלומר שהינו גורם של הישחתות אישית.

**בהבורגנים**, העוסקת במעמד הביניים הגבוה, המסרים לגבי העושר שונים מעט אך מורכבים לא פחות. בשונה מקודמתה, כאן לא הוצג העושר כפוזיטיבי עבור החברה אלא כהרסני, כזה שהדרך להשגתו (ולא רק הבעלות עליו) כרוכה בהתנהגות בלתי חברתית ומוסרית. מאידך, ובדומה ל**מסודרים**, העושר נותר גם כאן משאת-נפש לגיטימית מבחינה חברתית, וגם כאן חלוקתו הלא צודקת של העושר מוצגת כמשמרת את הסדר החברתי הקיים, היינו כעניין חיובי, או לכל הפחות הכרחי.

בסדרות **שרות חדרים** ו-**30 שקל לשעה**, העוסקות שתיהן באנשי העשירונים הנמוכים ביותר, אך בפער של שנים קריטיות מבחינת צמיחת השפה הביקורתית כלפי ההון והעושר בישראל. הסדרות מצירות שני עולמות הפוכים כאשר הן דנות בעושר/עוני – אחד המצדיק בעיקרו את המנגנון הכלכלי האכזרי של הקפיטליזם הניאו-ליברלי, ומציג את העוני כבחירה של הפרט מטעמיו וסיפור חייו הוא, והשני המציג את הפרט כקורבן חסר כוח של נסיבות מציאות אגרסיבית ומנגנוני כוח מחפצנים. בעוד שמושג ה'עושר' כלל אינו קיים בסידרה **30 שקל לשעה** ותיקוות האדם הפשוט עשויות להמריא רק לכדי סכום של 30 שקל לשעה כהכנסה, הרי שב-**שרות חדרים** העוני כקונספט חברתי אינו קיים, והוא מוצג כבחירה אישית – רומנטית כמעט - באורח חיים אוטונומי המסרב להיכנע לדרישות חיצוניות לתחרותיות ולסגידה לכסף. מובן שעוני קונספטואלי זה אין לו דבר וחצי דבר עם חווית העוני המדכאת שחוות גיבורות **30 שקל**, שכן כאן העוני אינו קיים כלל כאלמנט חברתי.

גם כאן, למרות הדיכטומיה בין הסדרות, מכילה כל אחת מהן ברמז גם את המסר ההפוך. כך ב**30 שקל לשעה** הגיבורות עצמן, בעת שהגיעו לעצמאות כלכלית יחסית הופכות למנצלות של חלשים מהן מבלי להתייחס יתר על המידה בקונפליקטים ערכיים, ומבססות בכך את הטבעיות של מצב עניינים נצלי זה. וממול, ב**שרות חדרים**, העוני מוצג כשלב-חיים שניתן ואף לגיטימי לרצות ולהחליץ ממנו, המעבר מתפקיד המשרתת לתפקיד מקבלת השירות מתחולל בחייהן של חלק מהגיבורות ומוצג באופן חיובי. באף אחת מהסדרות, ללא קשר לתקופת ייצורן, לא מצאנו יחס חד-משמעי אל העושר וזאת כיוון שהיחס בטלוויזיה הפופולרית לעושר, ובהשאלה לבעלי ההון והכוח, מורכב, רב פנים ומושפע עמוקות מתפיסות חברתיות ואידאולוגיות מתחרות. בעוד שסקירת הספרות מצביעה באופן חד-משמעי למדי על הטלוויזיה כסוכנות של השיטה השלטת והקולות ההגמוניים, התמונה שעולה מהניתוח שלנו היא פחות של מטיפ בכנסייה, ויותר של הייד פארק – בדומה למודל שהציג וויליאמס –



התרבות כשדה מאבק של רעיונות הגמוניים ומתחרים, כוחות שיוויים ועולים (ויליאמס, 1991). למען הסר ספק נוסף שאף כי קבענו כי מתקיימים כל העת קולות ספקניים וחתרניים בתרבות, אין מחלוקת שבין הקולות בולט מאוד, ושולט ברוב המקרים, הקול ההגמוני המצדיק את השיטה השלטת.

המסקנה הראשונה העולה מהניתוח של הסדרות הינה, אם כן, זו: בעוד שהמנגנון הכלכלי השליט – הקפיטליזם הניאו-ליברלי – יציב ומבוסס היטב מבחינה חברתית ורק שוליים צרים מאוד מערערים על קיומו, ובעוד המנגנון השליט לא שינה ב-30 השנים האחרונות את תפיסותיו ואת הפרקטיקות הבסיסיות שלו בכל הקשור ל'עושר', הרי שאנו מזדהים בשנים האחרונות שיח פוליטי ומורכב בהרבה בתרבות המתקיימת סביב אותו מנגנון שליט והמאפשרת אותו. השיח התרבותי אודות 'כסף', 'מעמד' ו'עושר' נחשף בעבודה זו כשדה-קרב בין עמדות אידאולוגיות שליטות ומתחרות, ומעלה אותן – את האידאולוגיות – על פני השטח. ראינו כי התפיסות הערכיות והאידאולוגיות המופיעות בתרבות של התקופה רחוקות מלהיות בלתי-מוטלות-בספק או יציבות כמו המודל השליט בפועל. **הפער שבין הקונסיסטנטיות של השיטה השלטת ובין ריבוי הקולות, הספקות, הלבטים, והחתרנות המתגלים בתרבות שסובבת את אותה השיטה, מקיימת ומשקפת אותה, מעיד על ביקורת עקשנית ובעלת פוטנציאל לשינוי חברתי.**

בתחנה הבאה שעברנו במהלך עבודה זו פנינו לבדוק כיצד עובדת האידאולוגיה השלטת. אידאולוגיה נמצאת בתרבות, ואכן בכל אחת מהסדרות זיהינו אלמנט שמיוצג כפרקטיקה או שפה סתמית, טבעית ויומיומית, אך למעשה הוא תוצר לא-תמים של אידאולוגיה השלטת ומעיד על מנגנון עבודתה. אין זה פשוט, או אפילו נכון, להפריד לגמרי את המציאות מהאידאולוגיה; עצם תפיסת יחסי המציאות והאידאולוגיה עצמם כפופה לראייה אידאולוגית של המתבונן, כפי שהראנו בפרק 'כלים לניתוח אידאולוגי'; כאשר אדם יושב על ספסל עליו כתוב "ללבנים בלבד" אין זה משנה אם יטען שהוא דמוקרט והומניסט, כיוון שהאידאולוגיה שלו משוקעת כבר בספסל שהוא יושב עליו. דברים רבים ופעולות בחיינו שאיננו מקדישים להם מחשבה שניה הם תוצרים אידאולוגיים, וחלק נכבד מהתפיסה שלנו את העולם ואת עצמנו כרוך בה, כך שאין זה פשוט לברור את 'האידאולוגי' מתוך הפרקטיקות היומיומיות.

הזיהוי של פרקטיקות שגרתיות ככאלו המונעות למעשה על ידי אידאולוגיה-שלטת נעשה בעזרת כלי הניתוח האידאולוגיים שאיפשרו לנו לזהות בתוך המציאות המיוצגת בכל אחת מהסדרות משהו שלא ראינו קודם. שלושה כלים אידאולוגיים – ניתוח השפה, הסימפטום והפנטזיה – הובילו אותנו אל שלוש פרקטיקות מציאות שיש להן רקע אידאולוגי ומשם להבנה כיצד אידאולוגיה 'עובדת' היינו, כיצד אינטרס כלכלי מתגלגל לכדי פרקטיקה או שיח בחברה ובתרבות.

בסידרה הבורגנים זיהינו בעזרת כלי הפנטזיה כי הרגלי צריכה וחיסכון הינם תוצר אידאולוגי. השיטה הקפיטליסטית המאוחרת בה אנו חיים הפכה את הצריכה הפרטית ממנגנון שמספק צורך פיזי (רעב, בטחון, מין, שעמום) להתנהגות שמגדירה את תפיסת העצמי, כמענה פסיכולוגי לצרכים אנושיים מובנים ובלתי ניתנים כלל לסיפוק באופן זה; הצריכה מוצגת בתרבות כדרך ל'אושר' באופן הבוטה ביותר. הסטייה הזו של הקפיטליזם, המנוגדת כל-כך לעקרונות ראשית הקפיטליזם שדגל ב'הצבר

וחיסכון', הוצגה בעבודה זו כמנגנון המציע לאדם 'אושר' וסיפוק דרך צריכה, אך יעודו בפועל הוא לספק את הצורך המתמיד על הקפיטליזם בצמיחה, גלגול הסחורה והתרחבות הייצור.

בסידרות 30 שקל לשעה ושירות חדרים זיהינו בעזרת כלי 'השפה האידאולוגית' כי משמעות המושגים 'לבד' ו'ביחד' היא אידאולוגית, היינו, שהם מסמנים מנוכסים. המנגנון האידאולוגי מציג את האוטונומיה והעצמאות של פרטים כערך חיובי, אך בפועל אטומיזציה חברתית זו משרתת היטב את מנגנוני הכוח ההגמוניים ומונעת התאגדות, כוח השפעה וסולידריות של הנפגעים מהשיטה. למעשה, השיח הניאו-ליברלי מכחיש לחלוטין את קיומה של מערכת חברתית-כלכלית דכאנית ומנוהלת באופן שמשרת אינטרסים מסויימים, ומציג כל ארוע-חיים או מצב חברתי כתוצר בלעדי של התנהלות אישית מתוך אינטרסים אישיים. את ההיפוך ל'לבד', לאטומיזציה החברתית, מציג השיח הקפיטליסטי כאובדן אוטונומיה אישית ולא כסולידריות וערבות הדדית. השימוש בשפה הינו מנגנון אידאולוגי אינטרסנטי, והשפה העוסקת ב'אחדות' מול 'עצמאות' נגועה בהשפעות האידאולוגיה השלטת באופן המשפיע על התודעה.

בסידרה מסודרים זיהינו בעזרת כלי 'הסימפטום' את האינטרסים של בעלי ההון והכוח שמאחורי מוסד 'האחריות התאגידית'. כלי הסימפטום שלח אותנו לחפש תופעה פרדוקסלית המנוגדת לכאורה ליסודות השיטה האידאולוגית השלטת, אך בו-זמנית מאפשרת את קיומה. כזה הוא מוסד ה'אחריות התאגידית' המתיימר לדאוג לרווחת הכלל והחברה, אך למעשה מגן על מעטים בעלי הכוח וההון מפני רגולציה חיצונית ומפני מחאה אפקטיבית. מנגנון הפעולה האידאולוגי שנחשף כאן הינו של החלפת הון בהון – הון כלכלי תמורת הון ציבורי (יחסי ציבור), המתגלגל ומרבה בתורו שוב את ההון הכלכלי של בעלי הכוח.

המסקנה מחלק זה בעבודה הינה אם כן זו: **מנגנוני הפעולה האידאולוגיים שזיהינו בתרבות מגוונים אך בעלי בסיס משותף של הטעייה, היפוך וחילוף.** זיהינו שיח תרבותי המזהה את הניגוד של מושגי 'עצמאות' ו'אוטונומיה' עם 'שיעבוד' ו'חוסר זכויות', ולא עם 'סולידריות' ו'כוח השפעה' וככזה הוא מנגנון היוצר תפיסה מוטעית לגבי יחסי הכוחות ומידת החופש של הפרט במציאות הממשית. זיהינו את הצגת הצריכה הפרטית בתרבות כדרך למיצוב עצמי ולהשגת 'אושר' והרמוניה כמנגנון המרה של צרכי בעלי הכוח בטובתו של הפרט כביכול. חשפנו את תופעת הרגולציה העצמית, המקודמת בהרחבה בתקשורת, כמנגנון המאפשר העדר פיקוח אובייקטיבי ומונע על ידי טובת הכלל, לטובת האינטרסים הצרים של בעלי ההון. את שלושת המנגנונים ניתן להכליל לכדי ההבנה שאופן פעולת האידאולוגיה השלטת כרוך במנגנוני יצירת תודעה כוזבת המציגים רע כטוב בהכללה, ומצניעים אינטרסים של בעלי הון וכוח מאחורי מראית עין של אינטרסים של הכלל.

בשלב השלישי של הניתוח עלתה מסקנה נוספת לגבי אופן 'העבודה' של אידאולוגיה, רחבה יותר מאשר אפיון של טכניקות כאלו או אחרות – והיא נוגעת בשאלת אופן פעולתה של האידאולוגיה במציאות הכלכלית. בתחנה השלישית של עבודה זו יצאנו מהסדרות – מהייצוג התרבותי - החוצה אל העולם הממשי, בכדי לבחון אם בנוסף לעליית הקולות הביקורתיים כלפי האידאולוגיה שלטת, נוכל לזהות גם התנהגות היסטורית מקבילה. את שלושת פיסות-המציאות-מונעת-אידאולוגיה בחנו כאן דרך ההתנהגות וההסטוריה הממשית שלהן, בעקבות ההנחה שמציאת שינוי במציאות תנאי-החיים

תעיד על האופן בו הקפיטליזם מתמודד עם שינויים חברתיים ולדרישות עולות, או למצער, בכדי להפיק תובנות לגבי יחסי האידאולוגיה-בתרבות עם המציאות.

בהקשר הרגלי הצריכה שזיהינו ב-הבורגנים - הדגמנו שינוי המתחולל בשנים האחרונות בהרגלי הצריכה: נתוני הלמ"ס ומדד נילסן מראים כי אנשים קונים פחות, מוכנים לשלם פחות וחוסכים יותר; צרכנים חשדניים יותר מבעבר כלפי המניעים של רשתות השיווק והמכירה ונוטים להיות נאמנים פחות למותגים ויותר למחיר מינימום. השינוי ההתנהגותי (עול הימים אמנם עדיין) עשוי להיות קשור להתפשטות של תפיסות הרואות במצוקה הכלכלית שחשים אזרחים רבים בעשור האחרון, ושנתפסה בעבר ככשלון אישי שיש להתבייש בו, בעיה כלל חברתית ומעמדית ותוצר ישיר של המנגנון הכלכלי השליט. קולות חדשים אלו מצביעים על ניגודי האינטרסים שבין הצרכנים ובין בעלי אמצעי הייצור (ממש כפי שראינו בבורגנים).

מתוך הסדרות 30 שקל לשעה ו-שרות חדרים – יצאנו לבדיקת ההסטוריה של הקואופרציה בישראל. הראנו כי יותר אנשים מבינים את חשיבות ההתאגדות ככלי הגנה כלכלי. ישנה התעניינות מחודשת במודלים כלכליים אלטרנטיביים לדרוויניזם החברתי הנאו-ליברלי, ובהתאם עליה בידע ובהכרות עם מודלים סוציאליים יותר. בשנים האחרונות נוצרות יותר התאגדויות של מלצרים, קופאיות, עובדי קבלן ואחרים בדרישה לזכויות הוגנות ומחאות אודות זכויות מאוגדות זכות לתמיכה ציבורית רחבה. השינוי התודעתי העומד מאחורי השוני בין הסדרות עשוי להיות קשור בהתפשטות של תפיסות הקוראות להיפוך כיוון של האנטגוניזם החברתי. ההיפוך הזה מתואר כהיפוך ב'קואליציה המעמדית' במאמרם של רם ופילק הפותח את גליון 'תאוריה וביקורת' המוקדש לתוצאות המאבק החברתי (רם ופילק, 2013, עמ' 25), ועל פיו מעמד הביניים החל להזדהות עם אלו שמצבם הכלכלי רע משלו מתוך הבנה שהוא עלול להגיע למצבם, ומנגד מזדהה פחות עם אלו שמצבם טוב משלו (באקט שהוא משבר-אמון בחלום האמריקאי).

מתוך הסדרה מסודרים יצאנו אל בדיקת טרנדים רגולטיביים במציאות וגילינו כי מאז 2011 יש יותר חקיקה המונעת מתאגידים להרוויח על חשבון הציבור הרחב ולפגוע בו ויותר רגישות ציבורית לגילויים של ניצול של חלשים בידי תאגידים חזקים. שינוי מציאות זה עשוי להיות קשור בקולות אופוזיציוניים הגורסים כי האמונה במחויבות המוסרית והחברתית של התאגידים לטובת הכלל התבדתה, קולות המופיעים בתקשורת ובתרבות וקוראים להגביל את שווקי ההון ואת בעלי השליטה בתאגידים כיוון שאינם מסוגלים לשים סייג מוסרי או חברתי לעצמם, ושאי-השיוויון ותאוות-הבצע מובנות במבנה ההון ויוסיפו להעמיק אם לא יבלמו על ידי כוחות חיצוניים הרואים את טובת הכלל.

בשלושת 'פיסות המציאות' האידאולוגית שזיהינו בסדרות, מצאנו גם שינויים מסויימים בהתנהגות ההסטורית-ממשית. ומכך נוכל להסיק לגבי יחסי הביקורת התרבותית והאידאולוגיה השלטת. ריבוי הקולות והביקורת כנגד הממשל האידאולוגי הקיים לא נותר רק בתוך מסך הטלוויזיה, אלא מצא את דרכו גם אל החיים הממשיים. עצם זיהויים של שינויים בפיסות המציאות שבחנו מעיד על **הדינמיות של האדאולוגיה הקפיטליסטית עצמה**. שלושתם מראים את הפרורסיה והשינויים שחלו עם קפיטליזם הנאו-ליברלי לעומת קפיטליזם הרווחה שקדם לו, ועכשיו, בתוך שנים מספר, שינוי המתחולל שוב – לא רק כתוצאה מלחצים חיצוניים למערכת השלטת, אלא גם מתוך רצונה היא

לשרוד ולזכות באהדתנו; שינוי המבנה השליט הוא לא רק אפשרי, אלא גם מובנה במערכת הקפיטלית השלטת ומותאם לשינויים בקולות החברתיים הביקורתיים העולים.

השינויים שזיהינו בפיסות המציאות שגידרנו בעבודה זו אינם בשורה מפתיעה כלל בדיעבד – שהרי כבר במבוא אמרנו שהקפיטליזם יודע להתאים את עצמו ללחצים חברתיים ובלבד שיבטיח את המשך קיומו, אך עצם הקשר בין השינויים ונקודות הביקורת מעידה על כך שהקפיטליזם לא יוחלף במודל רדיקלי אחר, ואין בנראה שיטה אלטרנטיבית המאיימת על קיומו; השינוי שעתיד להתחולל, במידה ויקרה, ייותר בתחומי המגרש הקפיטליסטי – תחרות חופשית, בעלות על קניין ועבודה שכירה רק עם יתר התחשבות בחלק מהדרישות ההמון הצועד ברחובות, מתוך רצון לזכות באהדתו.

התרבות – גם בחלקיה הביקורתיים – מסייעת לקפיטליזם לשמר את קיומו דרך הצבעה על נקודות ביקורתיות ספציפיות כלפיו והמנעות מהצגת אלטרנטיבה מנוסחת היטב וחד משמעית. לוק בולטנסקי בסיפרו (בשיתוף עם איב שאפלו) *The New Spirit of Capitalism* משנת 2005 טוען כי השחקנים המרכזיים של השדה הכלכלי שואפים – נוסף על הגדלת רווחיהם – גם להכרה בלגיטימיות של פעילותם הכלכלית. "רוחו" של הקפיטליזם, טוענים בולטנסקי ושאפלו בעקבות מקס ובר, מורכבת הן מהאתיקה הכלכלית והן מהאתיקה והרטוריקה הביקורתית. השיח הכלכלי מוצא בביקורת שנמתחת עליו מקור לרעיונות שבאמצעות הפנמתם יוכל לבסס את דרישתו ללגיטימציה מוסרית. השינויים בביקורת מובילים לשינויים בהצדקות להן נדרש הקפיטליזם ומשם גם לשינוי שחל באופיו של הקפיטליזם בכל תקופה (בולטנסקי, עמ' 19-20). באופן זה נוצרת בין השיח הכלכלי לשיח הביקורתי מערכת יחסים דיאלקטית<sup>51</sup> שהפשרות הכרוכות בה אף הן חלק ממנגנון ההשרדות של השיטה.

התבוננות מהירה באופן בן מיישמת מדינת ישראל את המלצות ועדת טרכטנברג<sup>52</sup> מעידה כי יש אמת בטענת בולטנסקי ושאפלו שמדובר בביקורת תרבותית שמטרתה לשמר (ולשפר) ולא לפרק את המנגנון הקפיטליסטי מעיקרו. בכל התחומים ניכר שהאימוץ הסלקטיבי מיועד לקלוע אל הצרכים והאינטרסים של בני המעמד הבינוני-גבוה (בעלי הכנסה חופשית, בעלי סכום התחלתי לרכישת דירה או בעלות על דירה, בעלי רכב, הורים לילדים, יהודי ועירוניים) אך מבלי לפגוע בעשירים מאוד (מחזיקי הבעלות על תאגידי אנרגיה, פיננסים, רשתות שיווק ורכב, והנהנים בעיקר מרווחי הון) ומבלי להוציא כסף רב מידי על העניים ממש (הנדרשים לקצבאות, לעזרה בשכירות ולשירותים ציבוריים הוגנים – תחבורה ציבורית, הכשרה מקצועית, סיעוד וכדומה). בולטנסקי ניסח שכך זה עובד: גם כאשר נכפה על הקפיטליזם להשתנות, הוא בוחר את האופן שנוח לו, ומקריב אופן אחד של ניצול לטובת שימור האופנים האחרים. **הקולות התרבותיים הביקורתיים מסייעים לשיטה השלטת לזהות היכן עליה לקבל את הביקורת ולא דווקא חותרים לפירוקה היסודי, מה שמסביר את הפוליטיות המתמדת שמצאנו בכל הסדרות.**

אמנם לא ניתן לומר מנקודת זמן זו מה בדיוק ישתנה ומה ישאר כשהיה במודל הקפיטליסטי בתום תקופת הביקורת הנוכחית שזיהינו, ובאיזה מודל יוחלף הניאו-ליברליזם חסר האמפתיה במלאת לו

<sup>51</sup> אריה קרמף, האתיקה של הקפיטליזם, הארץ 23.06.2003.

<sup>52</sup> האתר <http://watch.gov.il> מאפשר לעקוב אחר יישום המלצות ועדת טרכטנברג.

שלושים שנה, אם בכלל. אך נוכל להסיק כי המודל הבא של קפיטליזם ימצא דרך לשלב מחד באופן מקסימלי את שימור האינטרסים הכלכליים של בעלי ההון, ומאידך ישתנה ויתפשר באופן המינימלי במקומות בהם עליו לענות לביקורת המוטחת בו ולזכות מחדש בלגיטימציה חברתית. הראנו בעבודה זו עדויות לשינויים קונקרטיים במציאות ובפרקטיקות חברתיות, ולהתרחבותה והעמקתה של הביקורת בתרבות כלפי המנגנון הכלכלי-אידאולוגי; נוכל גם להניח שהביקורת החברתית לא תזכה להתעלמות מוחלטת מצד מנגנון הכוח הקפיטליסטי החרד לשימור עצמו, כך שנמשיך – ניתן לשער – לחזות בשינויי מציאות ופרקטיקה גוברים בשנים הקרובות, עד להתבססותו של מודל חברתי מוסכם חדש.

--- תם ולא נשלם ---

## מקורות וספרות

אבו ענבל, 2013. **אחריות חברתית בארגונים עסקיים בחינת הקשר בין מרכיבי ליבה והיקף של אחריות חברתית ודפוסי הכלת אחריות חברתית בפירמות ציבוריות בישראל**. אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז לחקר המגזר השלישי.

אבישר אילן, 1995, **אמנות הסרט: הטכניקה והפואטיקה של המבע הקולנועי**, רמת-אביב: האוניברסיטה הפתוחה

אברהם אלי, 2000. **תקשורת בישראל: מרכז ופריפריה – סיקורן של עיירות הפיתוח**, ירושלים: הוצאת אקדמון.

אדורנו ת.ו., מ. הורקהיימר. 1993. **אסכולת פרנקפורט (מבחר)**, תל-אביב: ספריית פועלים

אוונס דילן, 2005. **מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית**, תל-אביב: רסלינג

איגלטון טרי, 2006, **אידאולוגיה – מבוא**, תרגום: אלון מוקד, תל-אביב: רסלינג.

אילוז אווה, 2011, כך הפסיכולוגיה יכולה להרוס מחאה חברתית, הארץ, 15.06.2012

אליאס נורברט, 2000, קטעים מתוך תהליך הציוויליזציה, תרגום: גדי אלגזי, *זמנים* 70 (2000), 84-89

אלתוסר לואי, 2003 [1971], **על האידאולוגיה**, תרגום: אריאלה אזולאי, תל אביב: הוצאת רסלינג.

אנדבלד מירי, נתנאלה ברקלי, דניאל גוטליב, אלכסנדר פרומן. 2011. **ממדי העוני והפערים החברתיים - דוח שנתי**, ירושלים: המוסד לביטוח לאומי, מינהל המחקר והתכנון.

בארט רולאן, 2000 [1957], **מיתולוגיות**, תרגום: עידו בסוק. תל-אביב: הוצאת בבל 2007

בורדייה פייר, (2005) [1984], **שאלות בסוציולוגיה**, תרגום: אבנר להב. תל-אביב: רסלינג

בן-דוד דן (עורך). 2013. **דוח מצב המדינה – חברה, כלכלה ומדיניות 2011-2012**. ירושלים: מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל.

בן-עמוס אבנר, השלטון נמצא ברחוב: מרד הסטודנטים במאי 1968 והמרחב הפריזאי. *זמנים* 109 (2009)

- בן-רפאל אליעזר, אפרים יער, זאב סוקר, 2009. הקיבוץ והחברה הישראלית. פרק 5 - המשבר הכלכלי בשנות השמונים. רמת-אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.
- ברגר תמר. 1998, דיוניסוס בסנטר. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד
- ברודל פרנן, 2005 [1986], הדינמיקה של הקפיטליזם, תרגום: אמוץ גלעדי, מבוא: עוזי אלידע. תל-אביב: רסלינג.
- ברק אהרון, 1996, המסורת של חופש הביטוי ומגבלותיה, משפטים כז (התשנ"ז). ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, הפקולטה למשפטים.
- ברקאי, תמר, 2008. אחריות חברתית של עסקים: ניאו-ליברליזם בתרגום ציוני. תיאוריה וביקורת, גליון 33, עמ' 45-71. ירושלים: מכון ואן-ליר
- גוטווין דני, 2001, זהות נגד מעמד: רב-תרבותיות כאידיאולוגיה ניאו-ליברלית, תיאוריה וביקורת, גליון 19 סתיו 2001
- גולן רות, 2002. אהבת הפסיכואנליזה – מבטים בתרבות בעקבות פרויד ולאקאן. תל-אביב: רסלינג
- ג'יאנטי לואיס, 2000, להבין סרטים, תרגום: דן דאור. רמת-אביב: האוניברסיטה הפתוחה
- ג'יימסון פרדריק, 2008. פוסטמודרניזם או ההגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר. תל-אביב: רסלינג
- גלבע שקד, 2008. דפוסי צריכת קניונים בישראל: אופני השימוש בקניון ודיוקן הקונים. מנהל מחקר וכלכלה, משרד התעשייה המסחר והתעסוקה. ספטמבר 2008.
- גלברייט, ג'ון ק., 1972 [1958], חברת השפע, תל-אביב: עם עובד
- גרמאשי אנטוניו, על ההגמוניה – מבחר מתוך 'מחברות הכלא', הקדמה ותרגום על ידי אלון אלטרס, תל-אביב: רסלינג, 2009.
- הנרייט דהאן-כלב, 2005. נראטיב של פועלת: חבצלת אינגבר, מנהיגה במתפרת העצמאות, מצפה רמון 2000, בתוך: נשים בדרום: מרחב פריפריה מגדר, בעריכת הנרייט דהאן-כלב ואחרות. אוניברסיטת בן-גוריון, חרגול,
- דורון אברהם, 2008, עניים כ"אחר" – עוני בישראל בשנות האלפיים, בתוך ביטחון סוציאלי, אוגוסט 2008, גליון 77, עמ' 28-9

דהאן יוסי, שלומית בנימין, מוטי גיגי, שלומית ליר, מתי שמואלוף, נפתלי שם טוב, 2013, מהקמפוס לנמל: סיקור שביתות ושובתים בתקשורת הישראלית. סוציולוגיה ישראלית חוברת יד' (1). עמ' 29-

56

דה-סוסיר, פרדינן. 2005 [1916]. קורס בבלשנות כללית. תרגום: אבנר להב, תל-אביב: רסלינג

דניאל אברהם, 1972. הקואופרציה – חזון והגשמה הוצאת עם עובד

האייק פרידריך, 2013 [1944], הדרך לשעבוד, תרגום: אהרן אמיר, מבוא: גל גרזון. ירושלים: שלם

הרצל בנימין זאב, 1942. אלטנוילנד – ארץ עתיקה חדשה, תל-אביב: הוצאת מצפה

ובר מקס, 1984 [1905]. האסקזה ורוח הקפיטליזם, בתוך: האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. תל-אביב: עם עובד. עמ' 76-90

ויליאמס, ריימונד. 1991 בסיס ומבנה על בתיאוריה התרבותית המרקסיסטית, בתוך מקראת הקורס תרבות, תקשורת ופנאי בישראל. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה

ז'אק-אלן מילר. 2010. הסימפטום הלאקאניאני, תל-אביב: רסלינג

ז'יז'ק סלבו, 2005. התבוננות מהצד – מבוא לז'אק לאקאן דרך תרבות פופולרית. תל-אביב: רסלינג

זיסר ברוך, 1999, על ימין ועל שמאל – אשנב לשיח האידיאולוגי בן-זמננו, תל-אביב: הוצאת שוקן

טאוב גדי, 2003, מיליוני אנשים לבד, הארץ, 27.05.2003

כהן, איילת. 2001. בין "אנחנו" לבין "כולם": ייצוג לכאורה של חברה רב-תרבותית במדיה. קשר 30, 2001. עמ' 42-50.

לניר יוסף, 2004. הקיבוץ בחברה הישראלית – פתולוגיה של משבר, רמת אפעל: הוצאת יד טבנקין

מרקס קארל. 1965 [1846], האידיאולוגיה הגרמנית, מתוך כתבי שחרות. תרגום: שלמה אבינרי. מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר. עמ' 223-254

מרקס קארל. 1985 [1850]. המניפסט הקומוניסטי, מתוך המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן, מחבר: בנימין כהן, מבוא: אריק הובסבאום. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד. עמ' 37-62.



מרקס קארל. 2011 [1867]. **הקפיטל – ביקורת הכלכלה המדינית**. ספר ראשון – תהליך הייצור של ההון. תרגום: צבי וויסלבסקי. תל-אביב: ספריית הפועלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

משרד העבודה הבינלאומי בישראל. 1961. **הקואופרציה – יסודותיה והתפתחותה**, בהוצאת נציג משרד העבודה הבינלאומי בישראל. ירושלים. עמ' 6-10

סמית אדם, 1996 [1961], **עושר העמים**, תרגום: יריב עיטם ושמשון ענבל ; מבוא חיים ברקאי. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

פישר ערן, 2011. **קפיטליזם בעידן התקשורת הדיגיטלית**, תל-אביב: רסלינג

פרויד זיגמונד, 1968(א'). ההרצאה ה-17: משמעותם של הסימפטומים, **כתבי זיגמונד פרויד**, כרך א', עמ' 175. תל-אביב: הוצאת דביר.

פרויד זיגמונד, 1968(ב'). ההרצאה ה-23: דרכי יצירת הסימפטום, **כתבי זיגמונד פרויד**, כרך א', עמ' 246. תל-אביב: דביר.

פרויד זיגמונד, 1968(ג'). מעבר לעקרון העונג. **כתבי זיגמונד פרויד**, כרך ד', עמ' 95. תל-אביב: דביר.

זיגמונד פרויד, 1968(ד'). תרבות בלא נחת, **כתבי זיגמונד פרויד**, כרך ה', הוצאת דביר, 1968

פרידמן מילטון, 2003. **קפיטליזם וחירות**, תרגום: מזל כהן, הקדמה: דוד לב-הרי. ירושלים: שלם.

קיינס, ג'ון מיינדר. 2006 [1936]. **התאוריה הכללית של תעסוקה, ריבית וכסף**. תרגום: יצחק טישלר. ירושלים: הוצאת מאגנס.

רם אורי, 2004. **הגלובליזציה של ישראל, מק'וורלד בתל-אביב, ג'יהאד בירושלים**. תל-אביב: רסלינג

רם, אורי, 2009. מה למעמדות ולכל זה? משברים כלכליים ומאבקים מעמדיים 1790-2008 מתוך **ישראל והמשבר העולמי: אפשר גם אחרת**. עורכים ד"ר שלמה סבירסקי וד"ר דני פילק. תל-אביב: מרכז אדוה, מידע על שיוויון וצדק חברתי בישראל.

רם אורי ודני פילק, 2013. ה-14 ביולי של דפני ליף: עלייתה ונפילתה של המחאה החברתית, תאוריה וביקורת, גליון 41, קיץ 2013. עמ' 17-43

אריה רשף, 2009. אחריות חברתית של תאגידים - (CSR) מיתוס ומציאות, **משאבי אנוש**, יולי-אוגוסט 2009

שוורץ אליעזר ועמי צדיק, 2009. **המשבר הכלכלי העולמי, השלכותיו על כלכלת ישראל והיערכות הממשלה אליו**. הוגש ליו"ר הכנסת בפועל, חה"כ מיכאל איתן. ירושלים: הכנסת - מרכז המחקר והמידע.

שכטר אשר, 2012. **רוטשילד - כרוניקה של מחאה**, הוצאת הקיבוץ המאוחד

Andrejevic, Mark. 2002. The Kinder, Gentler Gaze of Big Brother: Reality TV in the Era of Digital Capitalism. *New Media & Society* 4, pp. 251-270

Baum, M. 2002. Sex, Lies and War: How Soft News Brnigs Foreign Policy to the Inattentive Public. *American Political Science Review* 96, pp. 91-109

Bauman, Zygmunt. 2000. **Liquid Modernity**, Oxford and Malden: Polity Press and Blackwell Publication.

Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, *Journal of Aesthetic Education*. Vol.6 No. 1/2. Special Double Issue: Capitalism, Culture, and Education. Jan-Apr 1972. Pp. 11-38

Bellah, R., Neelly, 1985. **Habits of the Heart – Individualisom and Commitment in American Life**. California: University of California Press

Berger, A. A. (2000) **Ads, Fads, and Consumer Culture**. Lanham: Rowman and Littlefield.

Bobo, L. and Johnson D. 2004. A Taste for Punishment: Black and White America's Views on the Death Penalty and The War on Drugs. *Du Bois Review* 1, pp. 151-180

Boltanski Luc and Laurent Thévenot, 2006, **On Justification: Economies of Worth**.

Translation: Catherine Porter. UK: Princeton University Press

Boltanski Luc and Eve Chiapello, 2005, **The New Spirit of Capitalism**. Translation: Gregory Elliott UK: Verso

Baudrillard, Jean, 1998a. **Symbolic Exchange and Death**. London: Sage

Baudrillard, Jean, 1998b. **The Consumer Society: Myths and Structures**. London: Sage

Buerkel-Rothfuss, Nancy L., and Sandra Mayers. 1981. Soap Opera Viewing: The Cultivation effect. *Journal of Communication* 31, 108-115

Carlson, M. James. 1993. Television viewing: Cultivating Perceptions of Affluence and Support for Capitalist Values in *Political Communication*, Vol. 10, pp. 243-257

Carroll, A.B. (1991). The Pyramid of Corporate Social Responsibility: Toward the Moral Management of Organizations Stakeholders, *Business Horizons*, July-August, Vol. 34(4), Pp. 39-48.

Coward Rosalind and John Ellis, 1977. **Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject**. Routledge

Delli Carpini, M. X and Williams, B. A. 1996. Constructing Public Opinion: The Uses of Fictional and Nonfictional Television in Conversations about the Environment. In **The Psychology of Political Communication**. Ed. A.N. Crigler. Pp. 149-174. Ann Arbor: University of Michigan Press

Detienne Marcel, 1977. **The Gardens of Adonis**. Translated by Janet Lloyd. NJ: Humanities Press.

Dunfee, W. T. (2003). Social Investing: Mainstream or Backwater, *Journal of Business Ethics*, Vol. 43(1), Pp.247-252.

Elias Norbert, 2000 (1939), Synopsis: Towards a Theory of Civilizing Processes, in **The Civilizing Process**, Oxford: Blackwell. pp. 365-387, 397-414, 421-447

Hebdige, Dick. 1994. **Hiding in the Light**. London: Routledge.

Habermas Jurgen, 1984. **The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society**. London

Jurgen Habermas, 2003. **The Future of Human Nature**. Cambridge.

Freeman, Edward; Moutchnik, Alexander, 2013. Stakeholder management and CSR: questions and answers. In: *UmweltWirtschaftsForum*, Springer Verlag, Bd. 21, Nr. 1.

Freud, S. 1905 [1901]. **Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria**, Standard Edition Vol.7 pp.1–122

Friedman, M. (1970). The Social Responsibility of Business is to Increase its Profit, *New York Times Magazine*, September 13, 1970. Pp: 32-34, 122-126.

- Gerbner, George, Larry Gross, Michael Morgan and Nancy Signorelli. 1980. The 'Mainstream' of America: Violence Profile No. 11, *Journal of Communication*. 30, pp. 10-27
- Gerbner, George, Larry Gross, Michael Morgan and Nancy Signorelli.. 1982. Political Correlates of Television Viewing, *Public Opinion Quarterly*. 48, pp. 283-300
- Gerbner, George, Larry Gross, Michael Morgan and Nancy Signorelli. 1984. The 'Mainstream' of America: Violence Profile No. 11, *Journal of Communication*. 32, pp. 100-127
- Gerbner, George, Larry Gross, Michael Morgan and Nancy Signorelli. 1986. Living the Television: The Dynamics of the Cultivation Process. In **Perspectives on Media Effects**, ed. John Bryant and David Zillman. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum
- Giddens Anthony. 1991. **Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age**. Stanford University Press
- Jon Elster, 1982, Belief, Bias and Ideology in M. Hollis and S. Lukes (eds.) **Rationality and Relativism**. Oxford
- Kay Sarah, 2003. **Žižek: A Critical Introduction**, Cambridge: Polity, 2003
- Lukacs Georg, 1967 [1920], **History and Class Consciousness**, Translation: Rodney Livingstone. UK: Merlin Press
- Glendon, Lawrence M., and David Butch. 1982. The Family as Portrayed on Television, 1946-1978. In **Television and Behavior: Ten Years of Scientific Progress and Implications for the Eighties**. Rockville, MD: National Institute of Mental Health.
- Holbrook, R. A. and Hill T.G. 2004. "Doctor Dramas" As Political Cues: ER and the Priming of Healthcare as Political Issue. Paper presented at the National Communication Association Annual Conference, Chicago.
- Illouz, Eva. 2003. The Hypertext of Identity in Oprah Winfrey and the Glamour of Misery. Pp. 120-155. New York: Columbia University Press.
- Jones Owen. 2011. **Chavs: The Demonization of the Working Class**. London: Verso

Korotayev, A. V., and Tsirel, S. V. 2010. A Spectral Analysis of World GDP Dynamics: Kondratiev Waves, Kuznets Swings, Juglar and Kitchin Cycles in Global Economic Development, and the 2008–2009 Economic Crisis. In *Structure and Dynamics*, Vol.4. #1. P.3-57. California: University of California.

Lacan Jacques 1962. Kant With Sade. Trans. J.B. Swanson, *October* 51 (1989): 55-75

Lacan Jacques, 2001. **Ecrits: A Selection**. Trans. Alan Sheridan London: Routledge

Levi-Strauss Claude, 2000 (1955). The Structural Study of Myth, in **Structural Anthropology**, pp. 428-444, Basic Books: New Eds edition

Lockyer, Sharon. 2010. Dynamics of social class contempt in contemporary British television comedy., *Social Semiotics*. Apr2010, Vol. 20 Issue 2, p121-138.

Lukacs Georg, 1967 [1920], **History and Class Consciousness**, Translation: Rodney Livingstone. UK: Merlin Press

Mandel Ernest, 1978, **The Second Slump: a Marxist Analysis of Recession in the Seventies**. Trans: Jon Rothschild .London: NLB

Marx Ferree, Myra, William A. Gamson, Jürgen Gerhards, Dieter Rucht. 2002. Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, *Theory and Society*, 31(3), pp. 289-324

Mazur, Paul. (1928). **American Prosperity: Its Causes and Consequences**. NY: Viking Press

Mazur, Paul. 1955. New Markets — a Permanent Need. *Challenge* 3 (7): 43–46.

McCracken Grant David, 1988. **Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities**. Indiana University Press

Mutz Diana C., and Lilach Nir. 2010. Not Necessarily the News: Does Fictional Television Influence Real-World Policy Preferences? *Mass Communication & Society*. 04/2010; 13 pp. 196-217.

Phalen, F. Patricia, Jannie Kim and Julia Osellame, 2012. Imagined Presidencies: The Representation of Political Power in Television Fiction. *Journal of Popular Culture* Vol. 45, No. 3

Porter Robert, 2006, **Ideology - Contemporary Social, Political and Cultural Theory**. Cardiff: University of Wales Press. Pp. 52-71

Reimer, Bo, and Rosengren Karl E. 1990. Cultivated Viewers and Readers: A Lifestyle Perspective. In **Cultivation Analysis: New Directions in Media Effects Research**. Newbury Park, CA: Sage

Rosalind Coward, and John Ellis, **Language and materialism: Developments in semiology and the theory of the subject**. Boston, London, and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1977

Ruggie, John. 2008. Promote, Respect and Remedy: A Framework for Business and Human Rights. *Innovations*, Vol. 3, no. 2 (spring), pp. 189–212:

Selnow, Gary W.. 1990. Values in Prime Time Television. *Journal of Communication* 40, 64-74

Shrum, L. J. 2004. **The Psychology of Entertainment Media: Blurring the Lines Between Entertainment and Persuasion**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Shrum, L. J., James E. Burroughs, and Aric Rindfleisch. 2005. Television's Cultivation of Material Values *Journal of Consumer Research*, 32 (December), pp. 473-479.

Simmel, George. (1904). Fashion In *International Quarterly*, 10. Pp. 130-155

Skinner Quentin, 1978, **The Foundations of Modern Political Thought**, Vol.2. Cambridge University Press

Somers Margaret and Fred Block, From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Eelfare Febate, *American Sociological Review*, 2005, Vol. 70 (April), pp. 260-287

Sterns, Peter N. 2001. **Consumerism in World History. The Global Transformation of Desire**. London and New York: Routledge

Parker Ian, 2004, **Slavoj Žižek: A Critical Introduction**, London: Pluto Press

Porter Michael E. & Mark R. Kramer. (2011). The Big Idea: Creating Shared Value, *Harvard Business Review*, January-February, 89(2). Pp: 62-77.

Porter Robert, 2006, **Ideology - Contemporary Social, Political and Cultural Theory**. Cardiff: University of Wales Press. Pp. 52-71

Valentin N. Voloshinov, 1973 [1929]. **Marxism and the Philosophy of Language**, Trans. Paul Lamplugh. Harvard University Press

Veblen Thorstein, 2007 [1899], **The Theory of the Leisure Class**. Ed. Martha Banta. Oxford University Press.

Volgy, Thomas J., and John E. Schwarz. 1980. TV Entertainment Programming and Sociopolitical Attitudes. *Journalism Quarterly* 57, 150-155

Ward, Scott, and Wackman, David. 1971. Family and Media Influences on Adolescent Consumer Learning. *American Behavioral Scientist* 14, 415-427

Williams Rosalind H. 1982. **Dream Worlds, Mass Consumption in Late Nineteenth-century France**. University of California Press.

Zadek S. (2004). The Path to Corporate Responsibility. *Harvard Business Review* 82 (December), pp. 125-132

Zizek, Slavoj. 1989, **The Sublime Object of Ideology**, London: Servo

Zizek Slavoj, 1993, **Tarrying With the Negative**. Durham: Duke University Press.

Zizek, Slavoj. 1997, **The Plague of Fantasies**, London: Servo.

Zizek Slavoj, 1999, **The Ticklish Subject**, London: Servo.

## נספחים

### נספח א' - קישורים לצפיה במקרי הבוחן

מסודרים – 2007-9

<http://www.mako.co.il/mako-vod-keshet/msudarim>

הבורגנים – 2000-4

[http://www.mako.co.il/mako-vod-keshet/the\\_bourgeois](http://www.mako.co.il/mako-vod-keshet/the_bourgeois)

שירות חדרים – 2009

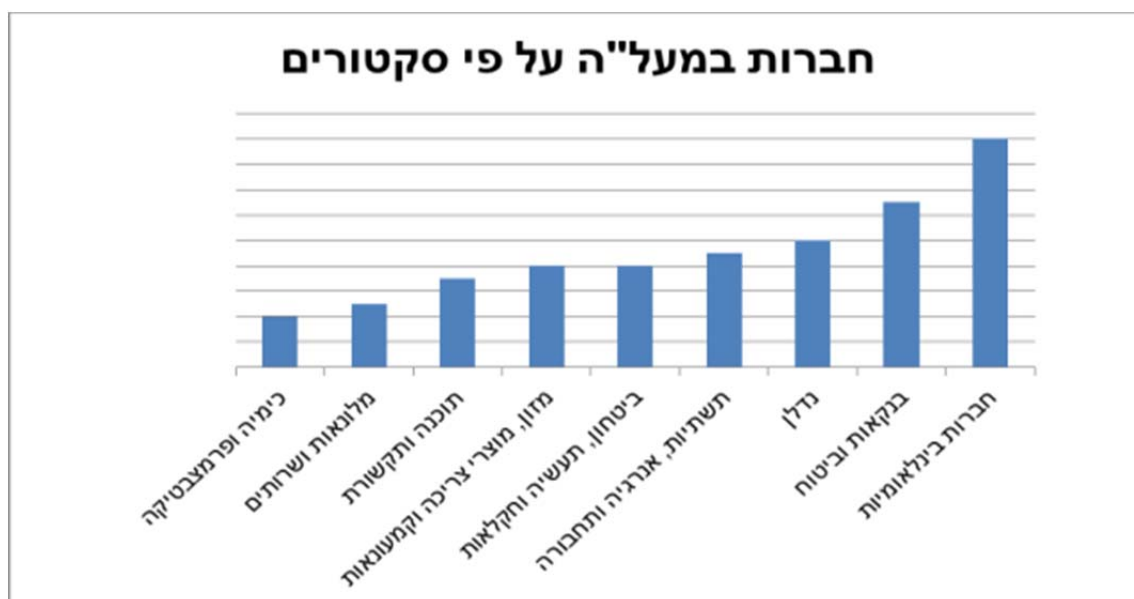
[/http://reshet.tv/Shows/sheirut\\_hadarim\\_s01\\_video](http://reshet.tv/Shows/sheirut_hadarim_s01_video)

30 שקל לשעה – 2012

[http://idanda.webix.me/30\\_Shekel\\_Leshaa.asp](http://idanda.webix.me/30_Shekel_Leshaa.asp)

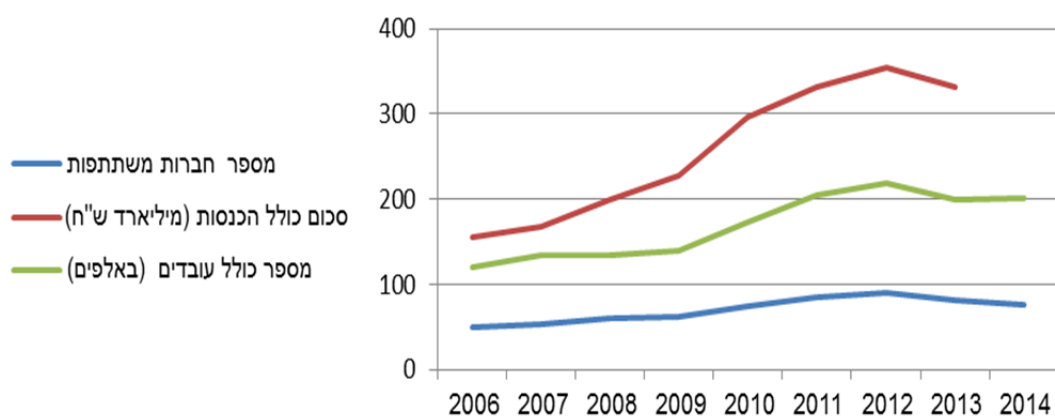
### נספח ב' - נתוני דרוג מעל"ה

על פי <http://www.maala.org.il>

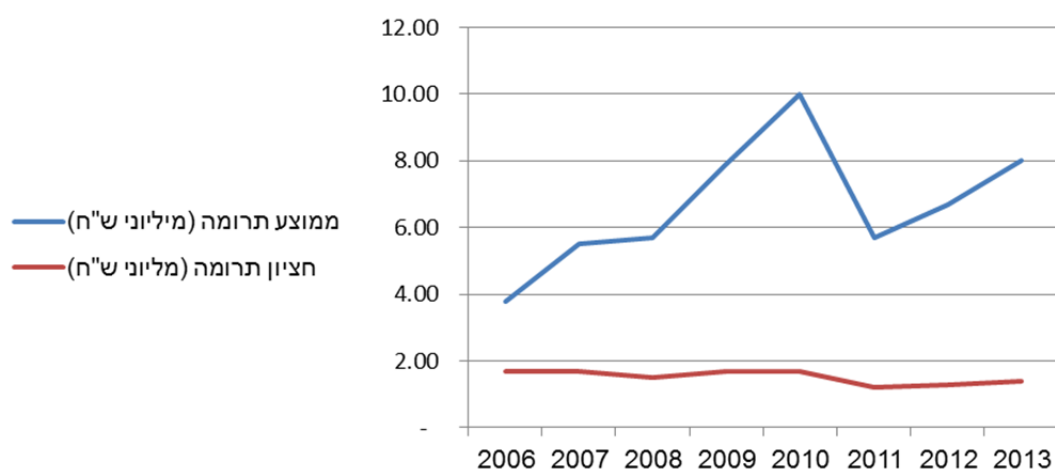




### היקף החברות במעלה 2006-2014



### תרומה ממוצעת לחברה



### יחס לאיכות הסביבה

