

# ציבורים קוסמופוליטיים

מיכל גבעוני

ציבורים קוסמופוליטיים הם כוח עולה בפוליטיקה הגלובלית. הנוכחות הכובשת שלהם מתבטאת בשורה של מיזמים תזזיתיים, הנעים מהתקפות הסייבר המתקשרות של קולקטיב ההאקרים אנונימוס, דרך האקטיביזם היראלי שתועד בסרט הדוקומנטרי קוני 2012, ועד להתגייסות של מתנדבים מכל רחבי העולם לשרטוט מפות דיגיטליות של אזורים מוכי אסון ולאיימוץ הנרחב של הרגלים ביתיים לחיים אקולוגיים.<sup>1</sup> למרות ההבדלים הברורים בדרגות המסירות, האנטגוניזם, הזעם ושיתוף הפעולה שהיוזמות הללו מסגירות, הן חולקות תפיסה דומה של העולם כזירה שציבור פעיל יכול לחולל בה שינוי, יהיו אשר יהיו המיקום הפיזי של מי שמרכיבים ציבור כזה ומחויבויותיהם האזרחיות הפורמליות.

לצד זאת היוזמות הללו מתאפיינות בהתפרטות טכנולוגית דומה של סוגיות גלובליות נכבדות לשורה של מחוות ישירות, אחדות וקלות יחסית ליישום, שאוסף גדול של זרים המצויים במרחק רב זה מזה יכולים לבצען יחד.<sup>2</sup> ללא כל קשר למידת הרצינות וההשפעה של המיזמים האזרחיים הללו, שיתוף הפעולה הגלובלי שהם מעודדים והדאגה חוצת הגבולות לאחרים מרוחקים (אם לא לאנושות כולה) העומדת בבסיסם הופכים אותם למקור פורה במיוחד להרגשות ולפעולות קוסמופוליטיות. אך ללא קשר למידת המחויבות האתית של היחידים הנוטלים בהם חלק, האיגום של מיומנויות טכניות, הרגלים יומיומיים ומחויבויות אישיות הנדרש לביצוע משימות כמו סינון נתוני עתק מאזורי אסון, מניעת קטסטרופה אקולוגית, הרצת קמפיין ויראלי או ארגון התקפת סייבר, כורך את ההרגשות והפעולות האינדיבידואליות שלהם אלו באלו ומועיד להן גורל משותף.

ציבורים על-לאומיים אמנם מילאו תפקיד כבר במסגרת הפוליטיקה המרקסיסטית והפוליטיקה הלא-ממשלתית, אך בשנים האחרונות הם מגלים חיוניות חדשה ותביעה שאפתנית יותר להיות תכליתה של פוליטיקה הנתונה לגלובליזציה מואצת, ולא רק כלי או משאב של פוליטיקה כזו. בין שפעילותם נסובה על מצבי חירום הומניטריים, על הפרות של זכויות אדם או על משברים סביבתיים, ציבורים אקטיביסטיים מפגינים כיום יחס אסרטיבי במיוחד כלפי עצם קיומם ודאגה מיוחדת לשימורו, וזכו על כן לכינויים כמו "נרקסיסטים" ו"רקורסיבים".<sup>3</sup> הסיסמה של קולקטיב אנונימוס – we are legion – האזהרות התיאטרליות שהוא מפרסם וההפגנות הפומביות שהוא מארגן, לצד שיתופי פעולה דיגיטליים חשאיים; ההצגה המובלטת של האקטיביסטים הצעירים בסרט קוני 2012, שההתאגדות האזרחית היא הגיבורה הראשית שלו; והמונה הרץ המציג את מספר החברים הגדל בקולקטיב Avaaz המופיע באתר האינטרנט של הרשת האקטיביסטית – אלו כמה דוגמאות המעידות על עבודת הדמיון הכרוכה ביצירה העצמית של הציבורים הגלובליים

הללו, כמו גם על השפעותיה הממשיות.<sup>4</sup> הן ממחישות שציבורים גלובליים מתקיימים כעדים לעצמם, ושהעדות להמשך התרחבותם מגדירה את אופן ההיות המיוחד שלהם; במילים אחרות, הציבורים הללו הופכים למציאות כיוון שהם מנכיחים את עצמם לעצמם שוב ושוב, כהישג מרגש אך שברירי המחייב תחזוקה והתחדשות. בה בעת, הדוגמאות הללו מזכירות שהדמיון העצמי של הציבורים הגלובליים מהדור החדש שזור בניכוס אזרחי של טכנולוגיות מתקדמות, שאינן רק מספקות לפעילים משאב ארגוני רב-ערך, אלא גם מזהות ותוחמות זירות מבטיחות למעורבות. למרות הנגיעה הברורה שלהן לסוגיות של אזרחות עולמית, גרסאות שיתופיות אלו של מעורבות גלובלית זוכות להד קלוש במחקרים ובטקסטים הגותיים העוסקים בקוסמופוליטיות. מעבר לחידוש הטמון באופני המעורבות הללו ובשילוב שהם מציגים בין השתתפות ציבורית רחבה, כינון עצמי והעזה טכנולוגית, הדבר נובע במידה לא מבוטלת גם ממגבלות המיזמים התיאורטיים שחתרו להציב חלופה לתיאוריות ליברליות של צדק גלובלי, על עיסוקן הנורמטיבי בעיצוב מחדש של מוסדות שלטוניים, באמצעות החייאת הדיון בקוסמופוליטיות. מיזמים אלה התמקדו כלשונם ב"קוסמופוליטיות כפי שהיא מתקיימת למעשה", והם מבקשים מאז שנות התשעים לפתח גרסה פוליטית רדיקלית יותר של קוסמופוליטיות תוך התמקדות במעלות ובסגנונות החיים של הסובייקט, היחיד, הקוסמופוליטי.<sup>5</sup> מצד אחד הם ערערו בהצלחה על ההדרות המגדריות, הגזעיות והמעמדיות שנלוו לקוסמופוליטיות, שהתפרשה עד אז כשם נרדף לאוניברסליות מופשטת, והציגו מגוון תרבותי, עקירה ותנועה חוצת גבולות כביטויים לגיטימיים לא פחות של קוסמופוליטיות מאשר הריחוק הרפלקסיבי, העמדה האירונית והגלות המטאפורית שיוחדו מראש לשכבה מצומצמת של אינטלקטואלים.<sup>6</sup> מצד שני, הגישות הללו, שהסתופפו תחת מה שנודע כ"קוסמופוליטיות חדשה" ופתחו את השורות בפני אנשים ונשים שנטייתיהם הקוסמופוליטיות לא זכו להכרה בעבר, לא ערערו על המעמד המסורתי של יחידים כאבני הבסיס של הקוסמופוליטיות וכנשאייה הבלעדיים ואף איששו אותן.<sup>7</sup>

על רקע הנטייה האינדיבידואליסטית שעדיין חולשת על מחשבת הקוסמופוליטיות המבקשת להציב חלופות לגישה המוסדית-נורמטיבית, המאמר הנוכחי מבקש לשרטט קווי מתאר ראשוניים לתיאוריה פוליטית של קוסמופוליטיות שתקנה לפעילות הקוסמופוליטית הנמרצת של מקבצים שיתופיים של זרים את מקומה הראוי. לפיכך, המושג "ציבורים קוסמופוליטיים" יבואר ויפותח כאן בראש ובראשונה מתוך ניסיון ליצור צמתים הגותיים חדשים המפגישים בין המחשבה הפוליטית על קוסמופוליטיות לבין המחשבה הפוליטית על מושג הציבור, על בסיס האבחנה שקירובן המושגי זו לזו מתבקש כיום במיוחד ומתוך ניסיון לדייק ולעדכן את שתיהן. המאמר לא ינסה לענות על השאלה "מהם ציבורים קוסמופוליטיים" ולא יתיימר לגדר את תחום החלות האמפירי של המושג ולהבדילו ממושגים סמוכים. במקום זאת אבקש לנסח כמה הערות פולמוסיות באשר לגורמים שבאמצעותם "ציבורים עולמיים", "ציבורים כלל-עולמיים" או "ציבורים גלובליים" עשויים לעבור קוסמופוליטיזציה. שלושת המונחים ישמשו כאן באופן לא מובחן, מתוך ניסיון להורות על הנטייה של הציבורים שמדובר בהם להיקפיות, הרכב ותחום עניין גלובליים, אך בלי לחתור לברר אם ובאיזו מידה היומרה הגלובלית שלהם עומדת במבחן

המעשה. לאורך המאמר אצביע על כמה מאפיינים של התרבות הפוליטית הגלובלית, התומכים הן בטענה שציבורים מתקיימים כיום באופן חוצה גבולות, והן בטענה שהעיסוק באתיקה קוסמופוליטית נדרש להתעדכן ולהביא בחשבון את הפרישה הציבורית העכשווית של ביטויי האזרחות העולמית. אך ככלל, מהלך המחשבה שייפרש כאן לא יתמקד בגזרה כזו או אחרת של התרבות הפוליטית הגלובלית עצמה, אלא בשזירה של מושג הציבור במושג הקוסמופוליטיות, בשאלות המוסריות העקרוניות ששזירתם יחדיו מעלה, ובפיצולים התיאורטיים המסתמנים דרכן.

נקודת המוצא למהלך המחשבה שאציג היא שצורות האקטיביזם החדשות של קבוצות כמו אנונימוס ו-Avaaz שכבר הוזכרו, כמו גם של קבוצות כמו Invisible Children (שהפיקה את קוני מפות דיגיטליות של אזורי אסון, מחייבות לערוך מקצה תיקונים בגישה הפילוסופית שעומדת עוד מאז ההגות הסטואית בסימן אהבת האנושות של היחיד הניחן ברגישויות אוניברסליות.<sup>8</sup> לטענתי, ציבורים עולמיים מאלצים את מחשבת הקוסמופוליטיות לא רק לשנות את קני המידה שלה אלא גם לשקול מחדש את סדר העדיפויות האונטולוגי שלה. האופן השיתופי והמבוזר שבו הם מבטאים מחויבות גלובלית הלכה למעשה מעתיק את בסיס המחויבות הזאת מרגשות, ציוויים, הרגלים ומעלות אינדיבידואליים אל העניינים מעוררי הדאגה שקושרים אנשים ונשים למטרות קוסמופוליטיות ואל סבך הסוגיות הבווערות שתובעות תשומת לב אזרחית. ההתבוננות בהתקבצויות ציבוריות שמקדמות סדר יום קוסמופוליטי, אף אם אינן מכנות אותו כך, מקרבת את הקוסמופוליטיות לעולם, שבמסגרת רוב הדיונים במושג הקוסמופוליטיות נדחק לשוליים וזוכה לחשיבות משנית ביחס לנטיות, ההעדפות ומסלולי החיים של הפרט הקוסמופוליטי. היא מדגישה עד כמה גדול החוב שפעולות ורגשות קוסמופוליטיים חבים לעניינים שברומו של עולם, כמו גם לדברים יומיומיים כמו חיבורי אינטרנט, חדרי צ'אט, צמידי פלסטיק צבעוניים או קומפוסטרים, שמקנים לדאגות נכבדות מידה של ממשות ורלבנטיות ומאפשרים לתרגמן למעשים קונקרטיים. במלים אחרות, כשציבורים קוסמופוליטיים מנכיחים את התצורות הקולקטיביות של היוזמה הקוסמופוליטית העכשווית ואת התנאים הדרושים לה כדי להתממש כשיתוף פעולה אקטיבי בין זרים, הם גם מסייעים להבליט את הגורמים הלא-אנושיים שתומכים באתיקה הקוסמופוליטית וממחישים שאי אפשר לייסד אותה אך ורק על הסובייקט האנושי ותכונותיו האינהרנטיות כביכול.

החיות המיוחדת שמחלחלת לעניינים המטריאליים שמתווכים רגשות ופעולות קוסמופוליטיים משעה שהרגשות והפעולות הללו מתארגנים מחדש כיוזמה ציבורית משותפת לא חמקה מן התיאוריות העכשוויות של ציבוריות גלובלית. עבודותיהם של אולריך בק ושל מייקל הרדט ואנטוניו גרסי, השונות זו מזו מכל בחינה אחרת, החלו לפתח המשגה של מה שניתן לכנות "קוסמופוליטיות של התקבצויות", המתאפיינת בערנות כפולה לעניינים המטריאליים שבאמצעותם ציבורים גלובליים מתקיימים ולציבורים המתהווים סביב עניינים מטריאליים.<sup>10</sup> טיעוניהם מגלים דמיון מסוים לעבודות מתחום לימודי המדע והטכנולוגיה, המקדמות את

”מפנה האובייקט” בתיאוריה הפוליטית בכלל ובמחשבה על ציבורים בפרט, מתוך ניסיון לכונן סימטריה אונטולוגית בין גורמים אנושיים לגורמים לא-אנושיים ובין פוליטיקה למדע.<sup>11</sup> עם זאת, הן בק והן הרדט ונגרי עוסקים בעניינים המטריאליים המאגדים ציבוריים עולמיים מתוך מניע קוסמופוליטי מובהק, שהוגים מתחום לימודי המדע והטכנולוגיה שותפים לו רק באופן שולי. מטרתם המרכזית אינה להשיב את הפוליטיקה לדברים, אלא להדגים שקשרים פוליטיים בני-קיימא החורגים מסדר הדברים הלאומי הם אפשריים, ולמעשה כבר פורחים מכל עבר.<sup>12</sup>

הקוסמופוליטיות של ההתקבצויות הנשקפת הן מן הדיון של בק במה שהוא מכנה ”ציבורים פוליטיים כלל-עולמיים” והן ממושג הערב רב של הרדט ונגרי, כמו גם מה שנפקד מהאופן שבו היא מומשגת בשני המקרים, הם נקודת הפתיחה למחשבה על הזיקות בין ציבוריות לקוסמופוליטיות שאציע כאן.<sup>13</sup> כפי שאראה, גם בק וגם הרדט ונגרי מבססים את מושג הציבוריות הקוסמופוליטית על השונות הפנימית וההרכב המגוון של הציבורים שמתקבצים סביב דאגות מעשיות או ערוצים מטריאליים לפעולה קולקטיבית, וקושרים אותו להתרחבות חסרת גבולות של בעלי עניין המתאפשרת כאשר המְקַבְרִים הללו עצמם פתוחים למשמעויות מרובות. ציבורים מגלים נטיות אוניברסליות, לשיטתם, כאשר העניינים המטריאליים המשותפים לחבריהם וחברותיהן שנויים במחלוקת ונתונים לשכתוב ולפרשנויות מתחרות. אולם כפי שאבקש לטעון, הדגש האקסקלוסיבי שבק והרדט ונגרי שמים על ההרכב הפתוח וההתפשטות הלא-מפוקחת של רשתות אזרחיות דוחק לשוליים את החיובים המוסריים שמניעים אזרחים לפעולה ואת הדאגה לעולם ולאחרים שאמורה להפעיל אותם. למרות סדר היום הרדיקלי שהקוסמופוליטיות של ההתקבצויות מבקשת לקדם כשהיא מהללת ציבורים כלל-עולמיים המתאפיינים כביכול בקישוריות גלובלית ובצמיחה בלתי מוגבלת, היא מגלה נטיות פוליטיות מדיאגות שלמעשה דומות להפליא לאלו שכבר אפיינו את ”הקוסמופוליטיות החדשה”.

ברוס רובינס, שעמד על הנטיות הללו בדיעבד, טען שהביקורת המוצדקת שהקוסמופוליטיות החדשה מתחה על האוניברסליות המופשט ועל זכויות היתר המוגזעות שקידם במסווה, וניסיונותיה הראויים לציון להגמיש את מושג הקוסמופוליטיות כך שיחול על קבוצות מודרות, הובילו בסופו של דבר למסמוס פוליטי ונורמטיבי של הרעיון הקוסמופוליטי. המפנה שביצעה התיאוריה העכשווית כשהבינה מחדש את הקוסמופוליטיות כתו היכר של מי שנעים בין מקומות ובין תרבויות, תהא אשר תהא תכלית הנדידה שלהם, הוביל, כפי שאבחן רובינס, לריקון הרוח האנטגוניסטית מן המושג, לניתוק קשריו עם מאבקים עקרוניים למען צדק גלובלי, ולהקהיית הרתיעה הגלומה בו מפטריוטיות ומהעדפת הלאום.<sup>14</sup> לדיאגנוזה העגומה של רובינס באשר להשלכותיה הפוליטיות של הקוסמופוליטיות החדשה יש נגיעה ישירה לקוסמופוליטיות של ההתקבצויות, החותרת לחדד את הגוונים הפרוגרסיביים של הרעיון והעשייה הקוסמופוליטיים באמצעות מסגור דסקריפטיבי שלהם. כפי שאבקש לטעון, התפיסות הדומות של בק ושל הרדט ונגרי, הרואות בשונות ומגוון מפתח לקוסמופוליטיות של הציבור ושמות בסוגריים את הרגישות המוסרית שאמורה להפעיל אותה, עלולות לשמוט את הקרקע מתחת לאותה עמדה ביקורתית ביחס למדינה, ללאום ולפוליטיקה השלטונית בכלל, שכדי להמריצה הוחייתה המורשת הקוסמופוליטית מלכתחילה.

מגבלות ההגות על התקבצויות קוסמופוליטיות מדגישות אפוא את הצורך באתיקה שאפשר יהיה לדלות ממנה הכוונה קוסמופוליטית המותאמת לישויות ציבוריות מסוגן. אתיקה כזו אפשר לטענתי לחלץ מהאונטולוגיה של המוסר שפיתח עדי אופיר, המציעה כמה כיוונים מבטיחים שטרם נבדקו לתיאורטיזציה של פעולות ושל רגשות קוסמופוליטיים שאינה מיוסדת על הסובייקטיביות האנושית. לשון לרע של אופיר הוא משאב הולם במיוחד למחשבה על המוסריות הקוסמופוליטית של ציבורים מטריאליים הודות לדגש שמושם בו על המעוגנות של האתיקה בעולם.<sup>15</sup> במסגרת המאמץ הכפול שלו לבסס את המחשבה המוסרית על הניסיון המוסרי ואת הפרקטיקה המוסרית על המיפוי, הניתוח, האומדן, המניעה והצמצום של רעות הנתפסות כמובנות-חברתית, המבט האונטולוגי על המוסר שמציע אופיר מחשיב את המוסריות כתמיד-כבר קוסמופוליטית; תופס את הקוסמופוליטיות, ככל גילוי אחר של היענות מוסרית, כמושתת על עניינים מעוררי דאגה; ובעיקר, מחשיב עניינים מעוררי דאגה הן כסוגיות בעלות השפעה מיידית, מורגשת, נקודתית ותחומה, והן כמטונימיות של דפוסים כלליים יותר של דיכוי, אפליה והזנחה. כפי שאבקש להראות, המחשבה המחודשת שמציעה האתיקה המטריאליסטית של אופיר על מושג הרוע כעל אימננטיות גנרטיבית המתבטאת בקני מידה ובסדרי זמניות שונים הסבוכים זה בזה מניחה את היסודות למוסריות קוסמופוליטית המותאמת ליכולותיהם האופייניות של ציבורים הרואים בעולם כולו את מרחב הפעולה שלהם.

אם כן, מטרת המחשבה על ציבורים קוסמופוליטיים שתיפרש כאן היא ליצור דו-שיח בין בק והרדט ונגרי לבין אופיר, כדי להראות כיצד ציבורים עולמיים יכולים לכוון את עצמם למשימות אתיות מובהקות בלי לכרוע תחת דרישות שעלולות לחבל בקישוריות המינימליסטית והנזילה במתכוון העומדת ביסוד ההרכב המכיל שלהם. במקביל, אני מבקשת לשאול את תובנתם של בק ושל הרדט ונגרי שעניינים גלובליים עשויים לכנס סביבם ציבורים מבוזרים כדי לשרטט כאן את דיוקנו של הכוח הפוליטי והאתי שלשון לרע מניח את קיומו אף שאינו ממשיגו במפורש, ולהציבו כחלופה הולמת יותר לארגונים ההומניטריים שאופיר מפקיד בידיהם בסופו של דבר את המוסריות הקוסמופוליטית. לטענתי, בהתבסס על תובנתיו של אופיר ביחס לאימננטיות של הרוע ולגילויים המבוזרים אך המקושרים שלו, אפשר לחשוב על ציבורים קוסמופוליטיים כעל התקבצויות רופפות, משתנות ורבות פנים של זרים שאינם חולקים רק מחויבות משותפת לתשתיות החומריות, השיחניות והפוליטיות המאפשרות להם להתאסף – כפי שעולה מבק ומהרדט ונגרי – אלא גם, ואולי בעיקר, עניין מוסרי משותף ברעות.

חשוב לציין שהטיעון שאפתח כאן אינו מתיימר לחול על כלל הציבורים העולמיים, ואף לא על כל ההתקבצויות שמקדמות מאבקים פוליטיים גלובליים. הוא מאמץ עמדה ונימה המצויות בתוך שבין התיאורי לנורמטיבי כדי לזהות פוטנציאל מסוים שציבורים גלובליים קיימים כבר מגלים, כמו גם אתגר מסוים שעומו יהיה עליהם להתמודד באופן שיטתי יותר כתנאי לפיתוח רגישויות קוסמופוליטיות וליישום החלטי יותר שלהן. זרים מכל רחבי העולם עשויים לקיים ביניהם קשר ותקשורת על עניינים משותפים שיש להם זיקה קלושה לפוליטיקה ולמוסר; לצד זאת, הם עשויים להיות מעורבים ביוזמות שיש להן השלכות פוליטיות משמעותיות גם אם הם עצמם אינם סבורים

כי פוליטיקה היא המגרש שבו הם פועלים. אולם כפי שאבקש לטעון, מרגע שהתקבצויות חוצות גבולות של זרים מציבות את הדאגה לעולם כעניינן המתמשך – כפי שציבורים גלובליים קיימים כבר עושים, גם אם באופן מהוסס – ההשקעות האפקטיביות שלהן עוטות ממד מוסרי, שחשוב לרדת לפשרו מסיבות תיאורטיות ומעשיות כאחד. כפי שאראה, הנטייה הקוסמופוליטית, או הקוסמופוליטיזציה של ציבורים עולמיים, יכולה להתבהר בעזרת פנייה למושג הרוע של אופיר ולמקבץ המפוזר של הרעות שמהן הרוע מורכב; רעות עשויות להיות מועמדות מוצלחות יותר מאלה שמציעים בק והרדט ונגרי לתפקיד הגורם המחבר בקוסמופוליטיות של התקבצויות, והן משקפות את המתווכים המתהווים שלה טוב יותר מהחלופות המטריאליות שבק והרדט ונגרי מציעים. אף שניתן להיווכח שרעות כבר פועלות כנקודת המוקד של התקבצויות קוסמופוליטיות, ערכו של הטיעון שאציג אינו נעוץ בתובנות ההסבריות שלו אלא בשאלות ובבעיות שהוא מאפשר לנסח. המחשבה על ציבורים קוסמופוליטיים כעל רשתות הנטויות סביב רעות – כלומר כצורות של מעורבות שיתופית המעוגנת בפגיעות מוחשיות ובסדיריות הפוליטיות שעומדות ביסודן של הפגיעות הללו – עשויה להועיל לחיזוק נטיות קוסמופוליטיות קיימות של ציבורים עולמיים על ידי סימון השבילים המתפתלים שיהיה עליהם ללמוד לחצות.

בחלק הבא אפנה לנתח את מושג הציבורים הפוליטיים הכלל-עולמיים של בק ואת מושג הערב רב של הרדט ונגרי. אצביע על היתרונות ששני המושגים הללו מציעים ביחס לקוסמופוליטיות של העדות, ההולמת את ציבור הצופים הצרכני של העבר יותר מאשר את הציבורים הפעילים והיצרניים של ימינו, אך גם על ההתכחשות הנמהרת למוסריות הנלווית לאימוץ של עניינים מטריאליים כבסיס לקוסמופוליטיות האינקלוסיבית של ההתקבצויות אצל בק והרדט ונגרי. בחלק השלישי אפנה ללשון לרע ואראה כיצד האונטולוגיה של המוסר שאופיר משרטט יכולה לספק לציבורים גלובליים הכוונות גמישות לפעולה בעולם, ובתוך כך להגן עליהם מפני הסכנה הכפולה של פרגמנטציה ומיזוג שהציבורים העולמיים של בק ושל הרדט ונגרי חשופים לה. באמצעות זיהוי האתיקה המטריאליסטית של אופיר כנחלתם המובהקת של ציבורים קוסמופוליטיים – סוכן פוליטי שאופיר אינו מזכיר במפורש – אטען שהיא עשויה לשרטט דרך מוצא מהמכוי התיאורטי הסתום שמאפשר להמשיג את האופנויות הנוכחיות של הציבוריות הקוסמופוליטית רק במחיר של התכחשות לסתירות הפנימיות האופייניות להן, או לחלופין על חשבון ההכרה בחדשנותן.

### מְחָבְרִים גלובליים וציבורים חובקי-כול

כשמחקרים הנוגעים לקוסמופוליטיות טורחים להפנות את המבט לציבורים גלובליים, תשומת הלב שלהם נתונה בדרך כלל לנמענים המסויגים של דימוי זוועה ושל הפרות זכויות אדם ולגלי הסולידריות הגלובלית שהם עשויים לעורר באמצעות הפצת שיפוטים ביקורתיים על דימויים ודיווחים שנתקלו בהם. ברוח זו תיארו לוק בולטנסקי ושרון סליווינסקי את הצופה העולמי (world spectator) כמי שאינו מסתפק בהתבוננות פסיבית בסבל מרוחק, אלא מונע על ידי רגשות עזים של התקוממות או חמלה להפיץ מחדש בציבור – בנוסח, בסגנון ובנימה הייחודיים



לו – את המידע או הדימויים הכובשים שאליהם נחשף.<sup>16</sup> בולטנסקי וסליוונסקי כאחד מדגישים שצופים עולמיים נדרשים לשאת עדות שיש לה נימה אישית לצד יומרות אוניברסליות כדי לממש את הקוסמופוליטיות הציבורית שלהם. כדי לעודד אחרים למעורבות צריכה עדותם לשלב בין "עולם ריאליסטי המתואר על ידי צופה לא מעורב המתבונן [בנעשה] מכל מקום שהוא" לבין "עולם של אנשים המושפעים [מהמקרה] ושדאגתם מבטיחה מחויבות".<sup>17</sup> דיווחיהם של הצופים אמורים לכבד את מוסכמות התיאור האובייקטיבי, אך עליהם גם להבליט ביטויים רגשיים של מחויבות מוסרית, המעוגנת באותה תגובתיות גחמנית שאחראית לשם הרע שיצא לצופים הללו – בחוגים הומניטריים ותיאורטיים כאחד – כקהל אדיש או מציצני. כפי שסליוונסקי טוענת בעקבות קאנט וארנדט, כשצופים עולמיים משגרים למחזור התפוצה של הדיון הציבורי דימוי שהם מאפיינים ומתרגמים לכלל קריאה לפעולה, הם עושים שימוש בכושר מוסרי – כושר השיפוט – שלא ניתן להסדירו על ידי כללים מוסריים נוקשים. לדידה, בכל הנוגע לתפקיד שצופים עולמיים אמורים למלא בחיים הציבוריים, היכולת לנסח קביעות שאי אפשר לבסס עד תום מבחנה מוסרית, שכוכלות צופה מסוימת לסצנה מסוימת של סבל, היא יתרון ולא מכשלה.<sup>18</sup>

תפיסה זו של ציבורים קוסמופוליטיים כציבורים המתהווים באמצעות ביטויים של מחויבות פרסונלית שלא ניתן לשער את תוצאותיהם ואף לא לצפות את היקרותם מנוגדת במובנים רבים לדגם הנדון כאן של קוסמופוליטיות ציבורית, המושתת, כפי שעולה מהדוגמאות שהוזכרו בקצרה בתחילת המאמר, על מחוות מוגדרות, נקודתיות ותבניתיות המתבצעות במתואם על ידי אוסף גדול של זרים. הציבוריות הקוסמופוליטית מהסוג הראשון ניצבת תמיד, כפי שהזכיר מייקל וורנר, מעבר לשלל הביטויים המוחשיים שלה, ומתקיימת בממד וירטואלי שאמנם נסמך על מחזור התפוצה הסדיר של מחוות אתיות מהדהדות אך גם חורג ממנו.<sup>19</sup> לעומת זאת הערוצים המעשיים, ההשתתפותיים והשיתופיים של המעורבות הגלובלית, שיוזמות כמו האקטיביזם, מיפוי משברים, עדות במדיה חדשה, קיימות בחיי היומיום ודומיהן מתחזקות, מניחים את קיומם של הציבורים ושל מי שלוקחים בהם חלק זה לצד זה, על אותו מישור אונטולוגי. במסגרת הקוסמופוליטיות הציבורית המעשית הזו, ערכן של מחוות אינדיבידואליות נגזר מערכם של הישגים קולקטיביים, ולהפך. ציבורים יונקים את האיכויות האתיות והפוליטיות שלהם מההשתרשות של פעולות פרטניות, שנטענות ברלבנטיות אתית ופוליטית בזכות השתבצותן ביוזמה ציבורית רחבה. כך, המפתח לקוסמופוליטיות שציבורים פעילים מיישמים בצוותא אינו טמון בסינגולריות המוסרית של המחוות הפומביות שיחידים מבצעים במסגרתם, אלא בכינון המשותף והמקביל של הציבורי ושל הפרטי, או ליתר דיוק של המשותף ושל הייחודי, כשתי תומכות חיוניות ומשולבות של פעולה קוסמופוליטית בעולם.

בכתביו של בק על הקוסמופוליטיות המשתלשלת מן הגלובליזציה של הסיכון, ובכתביהם של הרדט ונגרי על ההתנגדות המתעצמת לסוג הריבונות הגלובלית שאותה הם מכנים "אימפריה", משתקף הכינון המשותף והמקביל של ציבורים קוסמופוליטיים ושל הפרטים המרכיבים אותם. כך, הגרסאות שהם מנסחים לציבוריות קוסמופוליטית הופכות לחלופה עדכנית ומסקרנת במיוחד לקוסמופוליטיות של העדות. כפי שנראה מיד, אף שהם פועלים מתוך מסורות שונות

בתכלית של תיאוריה חברתית ופוליטית, גם בק וגם הרדט ונגרי מציעים התבוננות דומה להפליא על המפנה העל-לאומי בחיים הציבוריים וביסוס דומה לנטיות הקוסמופוליטיות של ציבורים עכשוויים. אף כי תיאורי הפוליטיקה הפוסט-לאומית שלהם שונים מכל בחינה אחרת, בשניהם מככבות התקבצויות של אזרחים שמתאספים בזכות דבר מה – סכנה גורפת אך מעורפלת במקרה של בק; יצירות משותפות ועשייה שיתופית במקרה של הרדט ונגרי – שאותם אזרחים חולקים בלי שיצטרכו לחלוק דברים אחרים מלבדם. יתר על כן, גם בק וגם הרדט ונגרי מצביעים על הפיזוריות האופיינית למתווכים המטריאליים שציבורים נאספים באמצעותם כעל הגורם המתיר את מגבלות ההשתתפות ומאפשר לאותם ציבורים להתרחב אל מעבר לגבולות המדינה והלאום. במקום ציבוריות המושתתת על התקבצות סביב אינטרס נתון, הם מנסים לשרטט את קווי המתאר של ציבוריות השעונה על מעורבות נמרצת, פולמוסית ואוטונומית של אזרחים המתכנסים כציבור בעיצוב העניינים המשותפים שאמורים לחבר ביניהם.

האופי הדואלי של העניינים הגלובליים שציבורים עולמיים מתהווים סביבם, כמו גם המחיר הגבוה והפרדוקסלי שלו, ניכר במיוחד בעבודתו של בק. לשיטתו, ציבורים עולמיים מתהווים עקב התפשטות של סיכונים שאינם ניתנים לשליטה, שתולדותיהם ההרסניות חוצות גבולות ואינן נענות למנגנונים הטכנולוגיים והמדינתיים שאמורים לנהל אותן.<sup>20</sup> לפי בק, הציבורים הכלל-עולמיים הנוצרים סביב סיכונים בעלי תפוצה גלובלית – כמו שינויי האקלים, הטרור העולמי, משברים כלכליים, מגיפות ואנרגיה גרעינית – אינם מתאחדים רק סביב תחושת סכנה או הכרה נכוחה בצורך לשתף פעולה כדי להתגונן מפניה; מה שמגבש אותם הוא דווקא חילוקי הדעות באשר לגורמי הסיכון ודרגתו, טווח הסיכון והקרבה שלו, והאמצעים הנדרשים כדי לצמצם או למנוע אותו. חילוקי דעות אלה מתעוררים בשל חוסר הוודאות האופייני לסיכונים גלובליים ובשל נטייתם להנכיח את "המציאות השנויה במחלוקת של האפשרי".<sup>21</sup> בק סבור שציבורים כלל-עולמיים מתבלטים במיוחד לנוכח מתקפות המאיימות על האנושות כולה, אך הוא גם מבהיר שהם אינם מופיעים רק עם ההתגייסות להדוף אויב משותף. מצד אחד, בק גורס שכובד המשקל וההשפעה הנרחבת של הסיכונים כיום יוצרים "קהילת גורל ציביליזציונית" אשר "גוברת על הגבולות שבין פנימי לחיצוני, אנחנו והם, הלאומי והבינלאומי";<sup>22</sup> מצד שני, הוא מדגיש שהחשיפה המשותפת לסיכון מולידה ציבורים כלל-עולמיים בכך שהיא מעודדת את התהוותו של מרחב דיון עתיר קונפליקטים, שבו אנשים נאלצים "לתקשר זה עם זה למרות רצונם".<sup>23</sup> על פי בק, לסיכונים גלובליים עשויה להיות השפעה מעצימה על החיים הציבוריים בשל נטייתם ליצור "חיבורים מעשיים בין צדדים ומחנות האדישים או עוינים זה לזה", החלוקים בתפיסותיהם ביחס לגורמי הסיכון, האחריות לו ותוכניות הפעולה נגדו.<sup>24</sup> לדבריו, הכוח המניע של הסכנה הטמונה באסון הממשמש ובא אפקטיבי פחות לקוסמופוליטיות מאשר המחלוקת שאסונות עתידיים עשויים להצית.

מתיאוריו של בק משתמע אפוא שציבורים כלל-עולמיים הנוצרים על בסיס עניין משותף בסיכונים מתפקדים כמרחב לתפוצה של שיח פולמוסי יותר מאשר כפלטפורמה לגיבוש פעולות מערערות. סיכונים מולידים את מה שבק עתיד לכנות "הספירה הציבורית של האיום", אך הוא נוטה לייחס חשיבות פחותה ליכולתם להאיץ את הופעתן של התקבצויות על-לאומיות של



אזרחים החולקים מטרות ומאבקים משותפים.<sup>25</sup> כבר בחזון קוסמופוליטי הסתמנו הציבורים הכלל-עולמיים כגורמים בעלי ערך בשל התהליכים החברתיים והפוליטיים הנוספים שהם עשויים להניע, קרי מודעות נרחבת לתלות ההדדית המאפיינת את העידן הגלובלי ותגובה מתואמת לבעיות גלובליות בדמות הסדרה ושיתוף פעולה פורמליים וניסוח כללים מחייבים.<sup>26</sup> אך בעבודתו המאוחרת יותר של בק, ההתייחסות האינסטרומנטלית הזו לציבורים כלל-עולמיים מובילה לכך שהם אינם מוזכרים עוד כגורמים שאמורים למלא תפקיד כלשהו במצב העניינים הקוסמופוליטי. בעוד בחזון קוסמופוליטי (2006) טען בק ש"ההלם שנוצר בשל סיכונים גלובליים מוליד ללא הרף ציבורים פוליטיים כלל-עולמיים", בעולם בסיכון (2009) הוא קובע כי "הלם הסכנה הוא קריאה להתחלה חדשה".<sup>27</sup> כאן, הציבורים הכלל-עולמיים כבר אינם מוצגים כזרז לקידום השינוי הקוסמופוליטי המיוחל וככוח שאמור לסייע בהתאמת המציאות, התפיסות והמדיניות הקוסמופוליטיות אלו לאלו.

עמדתו המתפתחת של בק באשר לציבורים פוליטיים כלל-עולמיים מעידה על כך שהתפיסה שלהם כציבורים חלשים, במונחיה של ננסי פרייזר, העוסקים בעיקר בהתדיינות, עלולה להוביל להקרבת הרוח הקולקטיבית שלהם לטובת קישוריות בלתי מוגבלת.<sup>28</sup> בק סבור כי התקבצויות קוסמופוליטיות, המובנות במתכוון כהתקבצויות שחבריהם וחברותיהן אינם חולקים דבר מלבד אפקט מפלג שמזמין מגוון רחב של פרשנויות מעשיות, מוצאות את התמיכה המטריאלית הדרושה להן בערוצי התקשורת הנוצרים סביב סיכונים. בנקודה זו מתבהר ההבדל העמוק בין הווריאציה של בק על מושג הציבורים הקוסמופוליטיים לווריאציה המקבילה של הרדט ונגרי, שמתעלת את ההכלתיות המיוחלת של ציבורים כלל-עולמיים למסקנות שונות בתכלית. בעוד אצל בק הקצוות הפתוחים של הציבורים הקוסמופוליטיים מובילים בסופו של דבר להתפוגגותם בספירה הציבורית הדליברטיבית, הרדט ונגרי נסמכים על האופי המכיל שאמור להיות לציבורים הללו כדי לעגן את מעמדם כמאפיין בלתי נמנע של ההיות-יחד וככוח פוליטי נוסק. בניגוד ברור לעמדתו של בק, הרדט ונגרי חווים להתקבצויות הקוסמופוליטיות עתיד מזהיר, שביסודו תפיסתן ככוחות יצירתיים שהמומנטום הסוחף שלהם אינו מותיר אלא הזדמנויות מעטות לבירור וחיידוד של עמדות פוליטיות נבדלות, כמו גם צורך מועט בכך.

כאמור, הרדט ונגרי מזהים את הציבוריות הקוסמופוליטית עם הערב רב, שבידיו הם מפקידים את משימת ההחייאה של הפוליטיקה הדמוקרטית בתצורתה הגלובלית.<sup>29</sup> כתנועה שמצבה ומרכיביה משתנים ללא הרף, הערב רב אמור להיות כשיר במיוחד למלאכה, מכיוון שבשונה מישויות פוליטיות אחרות כמו העם, המעמד או ההמונים, ועוד יותר מכך בשונה מהאומה או הקהילה, הערב רב הוא רשת של צמתים סינגולריים שאפשר להרחיבה ללא גבול ושפתוחה להכיל את כל מי שמעוניינת לתרום ליצירות המשותפות שלה.<sup>30</sup> לפי הרדט ונגרי, הערב רב הוא התקבצות רופפת שיונקת את ה"העצמות החיה" שלה מהפעילות השיתופית של אלו שרושתים בה, ומהרעיונות, הסמלים, השפות והחלומות שהם יוצרים וחולקים ביניהם.<sup>31</sup> הערב רב מוחזק על ידי המשותף (common), מארג נזיל של משאבים תרבותיים שהוא יציר כפיהם של מי ששותפים לרשת, אך גם משפיע עליהם ומעצב אותם. באופן שמאפשר להימנע מלהניח הנחות מגבילות לגבי מהות או

מבנה, הרדט ונגרי קובעים שהערב רב שצומח בו זמנית עם המשותף ניזון מן ההבדלים בין החברים המכוננים אותו, ומתקיים בזכות ההגדרות מחדש החוזרות ונשנות שלהם לתנאי הקיום המשותף. אחת הטענות המרכזיות של הרדט ונגרי היא ש"כוח החיים חסר הצורה" של הערב רב ו"האופי המכיל-כול בפוטנציה" שלו מתגלים בסבבים עולמיים של מאבק שבמהלכם המשותף "מופעל באופן מקיף ברחבי העולם".<sup>32</sup> גל המחאות הגלובלי שהחל בעקבות ההפגנות נגד פסגת ארגון הסחר העולמי בסיאטל ב-1999, שבו "כל מאבק שומר על ייחודיותו וקשור לתנאיו המקומיים אך בה בעת משוקע ברשת משותפת", הוא מבחינתם "הדוגמה הפוליטית הבשלה ביותר" של הערב רב.<sup>33</sup> הרדט ונגרי מדגישים ש"מיוזג" המאבקים בתנועת האנטי-גלובליזציה נובע מ"הפרקטיקות, השפות, ההתנגדות, ההרגלים, צורות החיים והתשוקות לעתיד טוב יותר" שמשותפים לחברות התנועה וחבריה, ולא רק מן האויב המשותף שניצב לנגד עיניהם – הסדר הניאו-ליברלי.<sup>34</sup> בעוד בק מסתייג מפוליטיקה אנטגוניסטית בשל הקשרים ההדוקים שלה לפוליטיקה הלאומית והמדינית, הרדט ונגרי ממעיטים בערכה של האויבות כדי להבליט ביתר שאת את יכולתן של תנועות פוליטיות ברחבי העולם להקנות למשותף "עוצמה חדשה".<sup>35</sup> לדידם, הערב רב מרים תרומה ייחודית לצמיחתה של דמוקרטיה קוסמופוליטית שבמסגרתה תופקד הריבונות הפוליטית בידיו בכך שהוא מעודד את התפשטות המשותף ומספק אישור ליכולת ההסדרה העצמית שלו. התקבצויות קוסמופוליטיות מברשות פוליטיקה מהפכנית כיוון שהן נשאיות של אוניברסליות מסוג חדש, שאינה עוטה את הצורה המגבילה בהכרח של החוק אלא מתקיימת במצב פתוח של פוטנציאליות טהורה.<sup>36</sup> במילים אחרות, האוניברסליות של התקבצויות כאלה אינה מושתתת על התלכדות ערכית או נורמטיבית שיש לה תמיד ממד דכאני, אלא על הטווח הבלתי מוגבל של אינטראקציות פוריות בין זרים שהן מאפשרות. בהתאם לכך, הערב רב כפי שהוא מתקיים למעשה חשוב בעיני הרדט ונגרי בראש ובראשונה בשל הדוגמה החיה שמספקות הפרקטיקות הארגוניות שלו לאפשרות של שיתוף פעולה בין שונים.

הדיון של הרדט ונגרי בסבבי מאבקים חוצי-עולם נועד אם כן ליישב בין הטווח וההתהווה הגלובליים של הערב רב לבין המגוון והייחודיות של האלמנטים שמרכיבים אותו, אך באופן פרדוקסלי הוא מוביל לגימוד הפרויקטים הפוליטיים שמניעים את הערב רב ולהמעטה בחשיבותם של הפילוגים הפוליטיים שהוא מצמיח. המשותף מתואר אמנם כמדיום הנוטה לשנות את צורתו ומסרב להתקבע, אך במסגרת הניתוח של המרידות הגלובליות בערב רב הוא מדומה בסופו של דבר למעין חומר ביולוגי המועבר ממקום למקום כמו מחלה מידבקת. מכיוון שדאגתם העיקרית של הרדט ונגרי נתונה לשימורו של המשותף ככזה, כלומר כאפשרות שתמיד נוכחת למעורבות קולקטיבית חסרת גבולות, הדמיון שלהם מושפע במיוחד מאותם מצבים שבהם המשותף זוכה לאישור כעניין המשותף לרבים. אבל כשהם בוחרים לשים את הדגש על סבבים גלובליים של מאבקים – שאותם הם מחשיבים כסימן וכרז למעבר של הערב רב מהפאזה האונטולוגית אל הפאזה ההיסטורית שלו – הרדט ונגרי מעמידים את האוניברסליות הפוטנציאלית של הערב רב בסימן של ויטאליות מסתורית, שהדינמיות הגורפת שלה נוטה להעלים מן העין פיצולים פנימיים.<sup>37</sup> בסופו של חשבון, האנרגיה היצירתית שמשחררת ביוזמות המשותפות של הערב רב – אותה אנרגיה שעוררה את

הפחדים העמוקים ביותר במסגרת דיונים על ההמון ועל התנהגות ההמון בעבר – מסתמנת כמאפיין האטרקטיבי ביותר של הערב רב בדיוקנו החדש ככוח פוליטי דמוקרטי.<sup>38</sup>

המגבלות של מושג הערב רב, שנותחו בהרחבה במקומות אחרים, מצטיירות באור שונה במקצת כאשר המושג נבחן כתרומה אפשרית לתיאוריה של ציבורים קוסמופוליטיים ולא כבסיס למניפסט מהפכני. בקריאה כזו, הבעיה שמעורר הערב רב טמונה פחות בהבניה המיתית שלו, באשליית האוטונומיה שהוא מבטיח ובהתעלמותו הנמהרת מן המדינה ומן העם, ויותר בצמצום הבוטה של אוניברסליות לכדי הכלתיות שהרדט ונגרי מבצעים באמצעות המושג.<sup>39</sup> בכל הנוגע לציבורים הקוסמופוליטיים, הצמצום הזה שערב רב חולק עם מהלך המחשבה הנבדל של בק הוא הרסני. בגלל ההנחה שציבורים כאלה קורמים עור וגידים מתוך הצטלבות של תשובות שונות לשאלה כיצד יש לפעול, ולא מדוע צריך לפעול מלכתחילה, ובשל החלפת הדאגה המוסרית בדאגה לשונות הכרוכה בהנחה הזאת, בק והרדט ונגרי לא רק מיייתרים את האתיקה הקוסמופוליטית, אלא גם מערערים את יציבותם של הציבורים שאמורים היו להקנות לה חיים חדשים. כאשר הדבק שמחזיק יחד את הציבורים הקוסמופוליטיים הוא היחס של חבריהם וחברותיהם לעניינים מטריאליים, כדוגמת הסיכונים של בק, שכוח אחיזתם נובע מחוסר הוודאות האפיסטמי שלהם, הציבורים הקוסמופוליטיים נוטים להתמוסס בערוצי התקשורת של הספירה הציבורית. וכאשר הדבק שמחזיק אותם הוא היחס של חבריהם וחברותיהם לעניינים מטריאליים, כדוגמת המשותף של הרדט ונגרי, שכוח אחיזתם נובע מהשימושים היצירתיים שהם מאפשרים, ערוצי התקשורת שלהם נוטים להתמוסס בסצנות קרנבליות ובריגושים תיאטראליים.<sup>40</sup> כפי שאבקש להראות כעת, מהסכנות הללו ניתן יהיה להימנע אם העניינים המטריאליים שבאמצעותם ציבורים מתחברים יוכלו לשלב בין המעלות של המשותף לבין המעלות של הסיכון, ויומשגו מחדש כאפקטיביים וכשנויים במחלוקת כאחד. הצבה מפורשת של העניינים הללו בתחום המוסרי ובחינתם כקצוות עוכרות שלוה היא דרך מבטיחה אחת לעשות זאת.

### קוסמופוליטיות מבוססת-רעות ורוח הרפאים של האנושות

גלגול מוסרי מסקרן של עניינים מטריאליים מוצע לנו בלשון לרע, כחלק מניסיונו של הספר להפך את פילוסופיית המוסר על ראשה ולהמיר את העניין המסורתי באדיאה של הטוב בעיסוק ארצי יותר בייצור ובהפצה של רעות. במסגרת חתירתו של אופיר לנער את מושג הרוע מהטונים המטאפיזיים שלו ולהבינו מחדש "כחלק מן המציאות, חלק יומיומי, שגרתני וסדור",<sup>41</sup> הוא מדמה את החלקיקים האלמנטריים של הרוע – רעות – כמקור להרגשות כובשות אך גם כמושא לפירושים מסוכסכים. מצד אחד, רעות מעוגנות לשיטתו בהתרחשויות קונקרטיות של סבל ואובדן שסוחפות הן את קורבנותיהן הישירים והן צופים מן הצד שנחשפים לצרות שפקדו אותם (225), ולפני כל שיפוט ערך שניתן לנסח ביחס אליהן, הן דבר מה שנחוה מן הקרביים, כריגוש בלתי נסבל וכחצייה מטלטלת של סף חווייתי. מצד שני, הרגשות אקוטיות של סבל ואובדן נחשבות כרעות רק אם ישנה אפשרות שלא מוצתה למנוע או לצמצם אותן; ביסוד הבנתן כרעות מונחת התייחסות ליכולות החברתיות המאפשרות לטפל בפגיעות מסוגן, ולמארג יחסי הכוח

ודפוס האדישות הלגיטימית המעכבים את הפעלת היכולות הללו. רעות מאכלסות את מרחב התפר שבין ההתנסות לחברתי (IX); הן תובעות מענה מוסרי בהיותן בעת ובעונה אחת בלתי נסבלות ומיותרות, מכאיבות יתר על המידה, אך גם ניתנות בעיקרון לשינוי. ניתן לחשוב על רעה, כותב אופיר, כעל "ישנות הממוקמת ביחיד, בקורבן שנפגע, אבל רק הודות למיקומו של היחיד בתוך מערך מורכב לאין שיעור של יחסים החורגים הרחק מעבר לו ובתור גילום קונקרטי של היחס הזה" (268).

ההבנה הכפולה של הרעות כפוצעות וכחסרות הצדקה מסייעת לאופיר להציב אותן כמטרתן הנחרצת של המחשבה והפעולה המוסריות. אך בתוך כך, ההבנה הכפולה הזאת גם מטילה את הרעות אל תוך הקלחת של השיג ושיח הציבורי. אופיר קרוב במידה מסוימת להודות בכך כשהוא כותב שרגישות מוסרית מתעצבת בהקשרים אידיאולוגיים ושיחניים המדגישים רעות מסוימות ומעלימים אחרות, ושספרות מוסריות שונות מתנהלות בהתאם לספים שונים ומסוכסכים לעתים של אחריות שאין להם אמת מידה משותפת (226-230). רעות, כפי שנובע מדבריו, עשויות להיחשב כדבר מה המכנס סביבו ציבורים, או "קהילות מוסריות" בלשונו (224), הודות לפערים המתקיימים בין ספרות האפקטיביות המוסרית שלהן. אולם במקביל ניתן לומר שרעות עשויות לכנס סביבן ציבורים הודות להבדלים המוסריים שהן מסמנות בתוככי ספרות הרגישות עצמן. מסקנה כזו משתמעת מטענתו של אופיר כי העמדה המוסרית שראוי לאמץ חצויה "בין נוכחותו המפתה של הסבל הקונקרטי לבין מערך קוגניטיבי שלם של חישוב, הערכה, פירוש וניבוי של הייצור החברתי [...] של רעות בהקשר הרלוונטי" (254). האישור האנליטי שמצריכה ההתקוממות שמתעוררת בשל הרעות, והדרישה המופנית לסובייקט המוסרי להחליף מצבים ולנוע שוב ושוב בין ריגוש לידיעה (שם), פירושה ששיפוטים מוסריים אינדיבידואליים בנוגע לרעות קונקרטיות אמורים לקיים יחסים של הזנה הדדית עם ההתדיינויות הציבוריות העוסקות בהן וברעות אחרות. בנוסף, מן הצורך לבסס את המיותרות של הרעות שאופיר מדגיש נובע שמחלוקות ציבוריות עשויות להתגלע לא רק סביב פגיעות שהוכחו, אלא גם סביב פגיעות שזכות, ככלל, להכרה.

הממד הציבורי של המוסריות המעוגנת-בעולם, שקווי המתאר שלה מוצגים בלשון לרע, זוכה לחיזוק מכך שלמרות ההתייחסות החוזרת ונשנית של אופיר לסובייקט המוסרי, מוסריות מבוססת-רעות אינה מיזם שיחידים יכולים לקדם לבדם. ההכרה בכך שמוסריות כזו מצריכה גיוס והתגייסות של ציבורים אך גם שופעת מחלוקות ציבוריות גלומה למעשה בטענתו של אופיר כי אפשר לצמצם רעות רק על דרך מאבק חברתי שמציב לו כמטרה לשבש את סדר הרעות בחברה (320, 266-274). אחת האבחנות העיקריות של אופיר היא שרעות קשורות ביניהן באמצעות אופני ההופעה והשכפול שלהן ובאמצעות הסובלנות המתמשכת שבה הן מתקבלות. הרוע – שאותו הוא מגדיר כתבנית הכללית של הפגיעות המיותרות, כפי שהיא מסתמנת מתוך ההצטברות של מקרים רבים של רעות – הוא מה שאמור להדריך בסופו של דבר את הפעולה המוסרית בעולם רווי בצרות. היות שהרוע הוא לא יותר ולא פחות מהאפקט הכולל של סדירות הרעות, הכרתו מצריכה תיעוד מקיף של פגיעות, ומניחה כי סדרה של התקוממויות כנגדן כבר התרחשה. עם זאת, כפריזמה שדרכה ניתן להבין רעות פרטיקולריות באופן שלם יותר, הרוע

המסומן כמטרתה המועדפת של הפעולה המוסרית גם מסבך כל התקוממות בדידה כזו במחלוקות פוטנציאליות ובתהיות בלתי פתורות בדבר יחסיות מוסרית.

המעבר הנפתל מפגיעות מקומיות לדפוסים סדירים, חזרתיים ומנורמלים של רעות ובחזרה עומד בלב המוסריות הקוסמופוליטית הייחודית המנוסחת בלשון לרע. בגרסה שמציע אופיר, קוסמופוליטיות שעונה על שכיחה מוסרית שהיא גלובלית בהיקפה ולא אוניברסלית בכוונותיה. ביסודה עומדת החובה להתחקות אחר רעות הקשורות ביניהן בכל מקום שבו הן מצויות, ולא חתירה אישית כלשהי להתעלות אל מעבר לזיקות לאומיות ותרבותיות של קרבה מתוך דבקות בטובת האנושות. הגלובליזציה של הרוע, שלטענת אופיר נלוותה לגלובליזציה של הכלכלה, המשילה, המדיה והתרבות, מחייבת לערוך את האומדן הכללי של הרעות מתוך פרספקטיבה גלובלית (277, 322-321, ובמיוחד הע' 103). התפוצה הגלובלית של הרעות היא שכופה על המחשבה והפעולה המוסריות להציב בסימן שאלה קשרים מגבילים של לאום, קהילה ותרבות; נקודת המבט הקוסמופוליטית צומחת מתוך החובה למפות את רשתות הרוע באופן יסודי ומקיף, לספק הערכה לא מוטה של החלוקות הכוללות של הרעות, ולתעל תשומת לב לרעות שהשפעתן על הכלל מורגשת במיוחד.

הדוגמה המרכזית שאופיר מביא ליוזמה מוסרית שמתעמתת עם רעות גלובליות מפרספקטיבה קוסמופוליטית מעין זו נוגעת לארגונים הומניטריים, שעל פי אופיר "מהווים מקום מובהק (אם כי לא בלעדי) של מוסר בעת הזאת" בזכות דבקותם ב"דאגה לאחר השרוי במצוקה" (277). אופיר מתעכב על המקרה ההומניטרי אף על פי שארגונים הומניטריים, כפי שהוא עצמו מודה, נוטים להתמקד בפגיעות נקודתיות בלי להתייחס לדפוסים הכלליים של ייצור הרעות והפצתן (397-398). הוא מסמן את ארגוני הסעד הגלובליים כסוכנים העיקריים של קוסמופוליטיות מבוססת-רעות, הגם שניתן להוסיף ולומר שהזהות המערבית שלהם, ההיגיון הביופוליטי שמנחה את פעילותם והסמכות שהם מייחדים למומחים נוטים להעלים מעיניהם רשתות רבות מספור של רעות, שאת חלקן הם עצמם עוזרים לתחזק. עם זאת, הבחירה של אופיר בארגונים הומניטריים כהתגלמות המשכנעת ביותר של מחשבה ופעולה קוסמופוליטיות בעולם ההולך ונגדש בסבל ואובדן מעוררת שאלות גם מסיבות אחרות; דומה שישנם מועמדים הולמים יותר לתפקיד, אך אופיר אינו נותן עליהם את הדעת.

לטענתי, בזכות המבנה הריזומטי של ציבורים קוסמופוליטיים, המהווה תמונת ראי של אופן ההיות של הרוע, הם מועמדים מתבקשים ואטרקטיביים לתפקיד משקל-הנגד האזרחי לרעות גלובליות שלשון לרע מייחד לארגונים הומניטריים. מוסריות מבוססת-רעות, המייחסת לרשתות שמהן הרוע עשוי צפיפות מקומית לצד רוחב יריעה גלובלי ומחשיבה את צמצום הרעות המיותרות לחובה החלה על יחידים, אך גם למשימה המחייבת איגום שיתופי של כוחות, למעשה מניחה ואף דורשת, מבלי להצהיר על כך, סוכן מוסרי בדמותם של ציבורים קוסמופוליטיים. לציבורים קוסמופוליטיים יש סיכויים טובים יותר להצליח במשימה להגביל את התפשטות הרוע כפי שמתחייב ממוסריות כזו, מכיוון שתפיסת הרעות שלהם מראש אינה נוקשה כמו תפיסות מקבילות שמנחות שחקנים פוליטיים ממוסדים יותר. התקבצויות רופפות כאלו עשויות לאתר,

לנטר ולנתח רעות ולהתריע נגדן על סמך היכרות מקומית קרובה, אך גם מתוך יכולת לעורר תהודה גלובלית. בנוסף, רשתות התקשורת שציבורים אלה מתחזקים עשויות לאפשר צירוף ותיאום של מאבקים שונים, אך גם לעודד את הפיזוריות שלהם, למנוע ניסיונות למרכזם, ולספק פלטפורמות לשיקול דעת משתף ולוויכוח ציבורי רחב.

התרומה הפוטנציאלית של מוסריות מבוססת-רעות להבנה של ציבורים עולמיים ולמהלך ההתפתחות העתידי שלהם זוכה לאישור מן הנטיות שכבר ניכרות בהתקבצויות מעין אלה. כוח המשיכה של הרעות ניכר, למשל, במגוון המבצעים המסחרר שיזם בשנים האחרונות קולקטיב ההאקרים אנונימוס – מבצעים שנסובו על עילות שהשתרעו ממקרי אונס באוהיו לאביב הערבי, ומחקיקה נגד הקהילה הגאה בניגריה לוויקייליקס ולמחאות הסטודנטים באמריקה הלטינית.<sup>42</sup> המבצעים של אנונימוס, כפי שכבר הוזכר, עושים שימוש באינטרנט כפלטפורמה של פעולות ישירות שמטרתן להעלות מודעות לסוגיות פוליטיות שונות מאוד זו מזו. הם מכנסים סביבם מעגל משתנה תדיר של פעילים מרחבי העולם, שרק חלקם האקרים; אלה משתפים ביניהם פעולה בביצוע מעשים חוקיים ולא חוקיים של שיבוש אתרי אינטרנט, חשיפת בסיסי נתונים, הדלפת מידע אישי, מתקפת מניעת שירות מבוזרת (Distributed Denial of Service Attack) ועוד.<sup>43</sup> הפעולות הללו מתואמות בערוצי צ'אט ייעודיים המהווים גם זירה לוויכוחים ערים, ומלווים בהצהרות דרמטיות ובקטעי וידיאו העושים שימוש באיקונוגרפיה אופיינית וברטוריקה פומפוזית. לענייננו חשובה במיוחד העובדה שהפעולות הללו מצמיחות ציבוריות שתלויה כל-כולה בטכנולוגיות דיגיטליות וברשתות תקשורת, ומתממשת באמצעות היכולות, הכלים והחולשות שנוצרים כתוצאה מן השימוש בהן. כחלק מאותו עניין, בציבוריות פעילה כזאת ההתדיינות הציבורית והחלפת הדעות הנלהבת הן משניות ביחס למעשי החבלה הדיגיטליים שחברי אנונימוס יוזמים ומבצעים בצוותא.

רוח השטות האופיינית לאנונימוס, כמו גם המחאות הבלתי צפויות שלו, המפוצלות והקפריזיות לכאורה, והזדהותו האדוקה עם חופש הביטוי והמידע, הופכות את ההתקבצות האנומלית הזאת לגילום מושלם של הערב רב ומציירות אותו כמועמד מפתיע, בלשון המעטה, לתפקיד הנכבד של המגן האתי מפני רעות גלובליות שנטווה מעל דפי לשון לרע. אלא שלטענתי דווקא המחויבות המאוחרת והלא-עקבית (עדיין) של אנונימוס לפוליטיקה הגלובלית מספקת ראייה חזקה במיוחד לכך שמה שמפעיל את הישות המתעתעת הזו הוא עניינים מוסריים מהסוג שאופיר רואה לנגד עיניו, ולא רק עניין במה שחבריה יכולים ליצור ולהשיג בצוותא. "המטמורפוזה המפתיעה" שחברי אנונימוס עברו "מעמדת הילדים הרעים של עולם הטרולינג לעמדת הילדים הרעים של עולם האקטיביזם" מאז מבצע Payback, קמפיין DDoS שיזמו בדצמבר 2010 נגד פייפאל, מסטרקארד וויזה בתגובה לסירובם לקבל תרומות לוויקייליקס, מאשרת שציבורים עולמיים שתופסים את האוטונומיות שלהם כטוב עליון עשויים להסב את שימור הקיום המשתובב שלהם לכלל אמצעי למטרה אחרת, ופוליטית יותר.<sup>44</sup> המנעד הרחב של הצרות הגלובליות שאנונימוס פנה לעסוק בהן מאז מבצע Payback מאפשר להתבונן מחדש בקוסמופוליטיות של ציבורים כעל אפקט שברירי של תהליך ראקטיבי ואיטרטיבי של קוסמופוליטיזציה, הניצת פעם אחר



פעם בעקבות פגיעות מסוגים שונים. פעולותיו של הציבור הפעיל הזה, בנטייתן "לרכוב על הגל של אירועים או עילות קיימים ולהעצימו", בלשונה של גבריאלה קולמן שייחדה לאנונימוס אתנוגרפיה מקיפה, מסגירות מחויבות למוסריות שנמנעת מעקרונות מאחידים, ונוטה להיצמד למה שמטריד בענייני העולם בכל זמן נתון ולפעול מתוכו.<sup>45</sup> ניתן לומר שהפעולות הללו נסבות על רעות – מושג שאופיר מותיר כללי ומעורפל במתכוון, כדי שלא להטיל מגבלות מקדמיות על טווח האחריות המוסרית – הן לאור הדחפים המוסריים שמניעים אותן והן לאור מסגרות המשמעות המוסרית שהן מקפידות להתעלם מהן. אנונימוס הוא דוגמה שממחישה היטב כיצד קוסמופוליטיות מבוססת-רעות עשויה להיראות בעולם עם ציבורים אסרטיביים: הוא מציב את הפרישה הסדרתית של פגיעות מוחשיות הן כתיקוף היחיד הנדרש למעשים של אי-ציות והתנגדות, והן כהדגמות מובהקות לסכנות הטמונות בדיכוי מדינתי ובצנזורה תאגידית – שבעולמו של אנונימוס הם המקורות בה"א הידיעה לרעות. למעשה, הודות לתנועת הפעולות של אנונימוס הלך-ושוב, מן ההגנה על חופש הביטוי והמידע לשורה מגוונת של אירועים עולמיים שבהם תולדות שלילתו של החופש הזה זועקות במיוחד, אפשר להבינן כהודאה בכך שחופש הביטוי והמידע חשוב יותר בגלל הסבל והאובדן שהוא עשוי למנוע, ופחות בגלל היכולות שהוא מאפשר.

אם כך, כאשר בוחנים את הפתיחות, המגוון והפראות של אנונימוס מבעד לפריזמה של אונטולוגיית המוסר של אופיר, הם יכולים להיחשב כבעלי פוטנציאל קוסמופוליטי לא מבוטל שקשור פחות להרכב ולשיתוף הפעולה הפלורליסטיים שהם מעודדים ויותר לטווח הרחב של הרעות שהם מאפשרים ללכוד. אולם אם בוחנים אותם לאור תערוך הרעות שאופיר מחייב, ולאור הצורך שעליו הוא מצביע לנוע מהרעות לרוע ובחזרה, תהליך קבלת ההחלטות הכאוטי והפיצולים והפילוגים הרבים האופייניים אף הם לאנונימוס – שעל פי קולמן עשוי בהחלט להיחשב כלא יותר מ"דגל" שצוותים, קבוצות ורשתות שונים ומשונים נתלים בו<sup>46</sup> – נראים מפוקפקים להפליא. בדרגת הבשלות הנוכחית שלהן, הפעולות של אנונימוס מצביעות על כך שכאשר ציבורים פועלים כנגד רעות באופן מבוזר באמת וללא סינונים מקדימים, קשה מאוד ליצור מתאם בין כוח האחיזה האפקטיבי לכוח האחיזה ההתדיינותי שלהן.<sup>47</sup> בסופו של חשבון, אף על פי שרעות מצטיירות כמרכיב הנפקד שעשוי להסביר מדוע אנונימוס ממשיך להתפס ככוח פוליטי מובחן חרף המנעד העצום של המחאות שמקושרות אליו, אנונימוס אינו מציב בפנינו מקבילה מעשית למערך הטענות הפילוסופי של אופיר כפי שהוא מציג פוטנציאל שטרם מומש לאקטיביזם גלובלי בעל רוחב יריעה מוסרי, שאינו מוגבל על ידי שיחים של זכות, צדק חברתי או צרכים אנושיים. ההרפתקאות של אנונימוס, שקשה לנבא כיצד יתפתחו, מצביעות על כך שציבורים עולמיים מסוגו הם סוכנים מתבקשים למוסריות מבוססת-רעות ושניתן להמשיג כיאות את הנטיות הקוסמופוליטיות שלהם רק כשמביאים בחשבון את כוח המשיכה של הרעות. במקביל, הן גם מאותות על כך שכדי לרכוש השפעה קוסמופוליטית משמעותית ועמוקה יותר, ציבורים כאלה זקוקים למערך של מושגים אתיים מהסוג שלשון לרע מעמיד.

לשון לרע מספק קצה חוט מועיל באשר לכיווני ההתפתחות שעשויים לאפשר לציבורים עולמיים

להתמודד עם רעות בצורה שיטתית. לטענת אופיר, הרוע העכשווי מאותת על הופעתו הסבירה של מה שגרוע יותר מהרוע ומהרעות, שההתחדשות המתמדת שלהן ושכתובן הבלתי פוסק יכולים להיחשב לנדבכים בסיסיים של הקיום החברתי. הסדרים הנוכחיים של הרעות טומנים בחובם את זרעי החורבן של מה שאופיר מסווג כעולם, כפוליטי וכאנושי; הם מבשרים על שלוש אפוקליפסות מעשה ידי אדם הלובשות צורה של שואה גרעינית או אקולוגית, של חיסול מתואם של קבוצות אנושיות מסוימות, ושל הידרדרות עקבית בתנאי החיים הכלכליים והחברתיים (392-393). ניתן להבין את אופיר כמי שטוען שבמצב העניינים הפוליטי העכשווי, שבו הרוע לא סגור עוד במעגלים של הישנות ושכפול אלא "נפרש כשלושה מדרונות שכל אחד מוביל לתהום משלו" (392), ציבורים קוסמופוליטיים המושקעים במאבק ברוע צריכים להחשיב את עצמם גם כגלגולה של אנושות שיש לחתור לעכב את ביאתה. במובן מסוים ניתן לומר שבמצב עניינים זה, כאשר גורל האנושות כולה עומד על הכף בפעולותיהם, ציבורים שחבריהם וחברותיהן נקשרים אלו לאלו באמצעות עניינים המשותף ברעות הופכים גם לציבורים חובקי-כול, יהיו אשר יהיו דרגת ההשתתפות האזרחית ביוזמות שהם מובילים והיקפה (388). אך במובן אחר יש להכיר בכך שזהו גם מצב העניינים שבו ציבורים קוסמופוליטיים עשויים להיות מפולגים ומפלגים יותר מתמיד. לפי אופיר, גלובליזציה של רעות המובנת כשלב הכנה לקראת אסונות עתידיים אמנם מכשירה את הקרקע לקטסטרופות פתאומיות או איטיות שמאיימות לשטוף את העולם כולו בנחשולים של הרס, אך לעת עתה היא גם מחדדת את ההבחנות הקיימות בין עשירים לעניים, בין מי שיש להם אמצעים להתגונן מפני האסונות שכבר מתרחשים לבין מי שנחשפים לפגיעתם ללא הגנות (391-392). בעוד הרוע הגלובלי והחורבן שהוא עוד עלול להמיט מהווים בסיס ל"הופעתה של תודעה משותפת המשקפת שלילה משותפת של אחרות משותפת" (387), הם גם מספקים אישור לתפיסה הנפוצה של השותפות הגלובלית כ"תודעה כוזבת" המסווה את הפערים הקיימים בין אינטרסים פוליטיים ובין מאבקים פוליטיים שונים (391). רוע המתחלק באופן גלובלי אך לא שוויוני מועד להוליד התקבצויות ציבוריות שמאבקן כנגד היבט כזה או אחר של "האחרות הרדיקלית של סוף העולם" (388) עשוי להוביל בצדק להכתרתן כנציגות של האנושות כולה, אך גם עשוי להצדיק את הכפירה בהן כמתחזות המנפנות לשווא בסדר יום אוניברסלי.

מנקודת המבט של האתיקה הקוסמופוליטית שציבורים עולמיים עשויים לאמץ, מחשבת המדרון שבעזרתה אופיר מאבחן את דפוס הזמניות האופייני לרגע ההיסטורי שאליו לשון לרע מבקש להתייחס ואת התביעות המוסריות שהוא מעמיד מתגלה כחרב פיפיות. מצד אחד, מחשבת המדרון מנסחת אופק שמאפשר לציבורים להעפיל לדרגה גבוהה יותר של קוסמופוליטיות מזו שבאה לידי ביטוי בצמצום חסר הבחנה של רעות, או אפילו במאבק נגד מה שנתפס כשורש רע מזיק ומטריד במיוחד. מצד שני, וכפי שאופיר עצמו מודה, התמסרות לעצירת מהלכי ההידרדרות שעוללים להביא לקץ העולם ולקץ האנושות עלולה להציב את הדאגה הקוסמופוליטית לעולם ואת הדאגה הקוסמופוליטית לתושביו הנוכחיים על מסלול התנגשות. למעשה, הצבת ההידרדרות שמוליכה את האנושות אל שקיעתה הסופית כאופק מחייב של הפעולה המוסרית

היא רב-משמעית מיסודה, מכיוון שכפי שאופיר עצמו קובע, המדרונות השונים של הרוע – אלו שמובילים משינוי האקלים ומתפוצת הנשק הגרעיני אל עבר שואה גרעינית או אקולוגית, מאלימות המדינה ומשנאה על רקע אתני אל עבר השמדה של קבוצות אוכלוסייה מסוימות, ומניצול כלכלי והזנחה חברתית אל עבר חורבן של האנושיות – מבליטים סכנות שונות שאינן ניתנות להעמדה אלו על אלו (392-393, 417-418). המסקנה שעולה מכך היא שאם אנחנו אכן "ממוקמים אי-שם במדרון" (419), בעמדת ביניים שבה תסריטים של יום הדין כבר נראים סבירים דיים לעורר התגייסות גלובלית, אך עדיין לא מוחשיים או חד-משמעיים מספיק כדי לגבור על עניינים פוליטיים אחרים, עמדות קוסמופוליטיות יידרשו להראות שאפתנות אך גם הססנות. קוסמופוליטיות לא תוכל עוד להיחשב כזכות יתר של אליטות ולא כמעין אות הצטיינות המחולק בנדיבות לכל מי שנעים בין מקומות ובין תרבויות, ותצטרך להיהפך למשימה קולקטיבית של ציבורים. בה בעת, ציבורים שיבקשו לקחת על עצמם משימות קוסמופוליטיות ולפעול כדי להציל את העולם, ולא רק כדי להפוך אותו למקום נסבל יותר, לא יוכלו ליצור חזיתות פוליטיות מאוחדות בתום לב, ולא יוכלו להימנע מן הצורך לתמרן בין סתירות שאינן ניתנות ליישוב.

## סיכום

מוסריות מבוססת-רעות מספקת התבוננות מטריאלית על קוסמופוליטיות של ציבורים שערכה טמון הן במטען האתי שהיא נושאת והן במוסריות הקטגורית שממנה היא נמנעת. כפי שהראיתי, מה שנובע בסופו של דבר מהצבתם המחודשת של עניינים ארציים המכנסים סביבם ציבורים בתחום המוסר – עניינים שנותרים ניטראליים מבחינה מוסרית בגרסאות שבק והרדט ונגרי טווים לקוסמופוליטיות של התקבצויות – אינו מערך של הנחיות אתיות חד-משמעיות אלא תיחום בהיר יותר של מרחב הבעיות שבתוכו ציבורים קוסמופוליטיים נדרשים לפעול ולתמרן. ציבורים קוסמופוליטיים מצטיירים בלשון לרע כרשתות של עניין ודאגה שאמורות להיות מכווננות למאבק ברוע, על שלושת המצבים המצטברים והמתפתחים שלו – כרעות נקודתיות שיש למונען, לצמצמן או לעוקרן מן השורש; כמכלול התנאים החברתיים והפוליטיים המאפשרים את החזרתיות והשכפול של הרעות הנקודתיות הללו; וכתסריטי החורבן הקשים עוד יותר שתנאי המצב הרעים עלולים להוליד. בשונה מהציבורים הקוסמופוליטיים שמתארים בק והרדט ונגרי, ציבורים המתהווים סביב רעות אינם מאוחדים על ידי מה שמבדיל ביניהם אלא נבדלים במה שמאחד אותם: ככל שהם קוסמופוליטיים יותר, כך מוחרפות הבחירות וההחלטות שהם נדרשים לקבל.

התביעות המתנגשות שציבורים עולמיים נקראים להתמודד איתן עשויות להצטייר כמכשול המקשה עליהם לממש את משימתם הקוסמופוליטית, אך למעשה הן לוכדות את טיבה ואת כובד משקלה של המשימה בצורה הכנה והמדויקת ביותר. כפי שחוקרים שעסקו בקוסמופוליטיות החדשה כבר העירו, קוסמופוליטיות היא ביסודה "אידיאל בלתי ניתן להגשמה", הנגוע בדו-משמעויות ובסתירות פנימיות.<sup>48</sup> אוליביה רמו הראה לאחרונה, למשל, שמחויבות קוסמופוליטית

מצריכה שורה של תמרונים עקלקלים; היא מחייבת לנווט בין עצמאות ומוביליות מתמדת מצד אחד, לתחושת שייכות ומחויבות למקום, קהילה ותרבות מן הצד האחר; היא מחייבת חמלה אוניברסלית, אך גם התקוממות נגד הגחמניות והשבריריות של רגשות מוסריים מסוגה; והיא נסמכת על חוויות על-לאומיות של מפגש ואינטראקציה בין-תרבותיים, אך גם מעודדת הטלת ספק בחשיבות הפוליטית המעשית שלהם.<sup>49</sup> קוסמופוליטיות היא גישה מלאת פשרות המורה על שדה של מתחים אתיים ופוליטיים ולא על אפיק מוסרי מובחן אחד; זהו המסר שעולה מהתיאורטיזציה העכשווית של הקוסמופוליטיות האינדיבידואלית, ושעשוי לחול במידה שווה, כפי שעולה מהקריאה שהצעתי בלשון לרע, גם על ציבורים קוסמופוליטיים.

מסקנה מעשית אחת שניתן לחלץ בכל זאת מהמושג האתי-מטריאלי של ציבורים קוסמופוליטיים שהוצג כאן היא שהדבר האחרון שציבורים אקטיביסטיים זקוקים לו כדי להיעשות קוסמופוליטיים באופן מלא או נחוש יותר הוא להתנער התנערות החלטית מזיקות של קרבה והזדהויות פוליטיות. במקום זאת, וכפי שהמקרה של אנונימוס מדגים היטב, מעורבות קוסמופוליטית מחייבת התקבצויות עולמיות של אזרחים שפעילותן, גם אם היא עדיין ראשונית ולא בשלה, מונעת על ידי התנגדות לרעות לפתח רצון ויכולת אנליטית לזהות כיצד רעות קשורות ביניהן, אך גם לזהות מתי ובאילו אופנים הרעות הללו עשויות למשוך בכיוונים מנוגדים. לנוכח האפשרויות הטכנולוגיות הזמינות כיום להתקשרות גלובלית בין אזרחים, האתגר העיקרי הניצב בפני ציבורים קוסמופוליטיים, כמו גם בפני מי שמבקשת להמשיג את אופקי הפעולה שלהם, הוא לא לאפשר לאף אחת משתי המשימות להאפיל על זולתה. בתקופה שבה ציבורים כאלה צומחים ומתקיימים בין השאר הודות לעדות הרפלקסיבית הנלהבת שלהם לעצם קיומם, הפיצולים המתחדדים עם ההבנה הנכוחה של המחויבויות הקוסמופוליטיות גולשים בקלות לשולי התמונה, ולו מן הסיבה הזו עליהם להישאר במרכזה.

## הערות

1. ראו בהתאמה: Gabriella Coleman, *Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The many faces of Anonymous* (Verso Books, 2014) (להלן Coleman, Hacker, Hoaxer); Sophia B. Liu and Jen Ziemke, "From Cultures of Participation to the Rise of Crisis Mapping in a Networked World," in Aaron Delwiche and Jennifer Jacobs Henderson (eds.), *The Participatory Cultures Handbook* (Routledge, 2013), 185-196; Noortje Marres, *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics* (Palgrave Macmillan, 2012)
2. המחוות המעשיות העומדות ביסוד ההשתתפות הציבורית העכשווית נידונו בהרחבה אצל Marres, *Material Participation*
3. הכינויים הללו יוחסו בהתאמה לצופים בסבל מרוחק ולרגשות ההומניטריים שהם מפגינים במצב העניינים הניאו-ליברלי, ולקבוצות המעורבות בכתיבה והפצה של תוכנות בקוד פתוח. ראו Christopher Kelty, *Two Bits. The Cultural Significance of Free Software* (Duke University Press,

- 2008): Ch. 1; Lilie Chouliaraki, *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism* (Polity, 2013), 4
4. שני ההיבטים הללו, המאפיינים את אופן ההיות של ציבורים מכל סוג שהוא – קרי הארגון העצמי והוירטואליות שלהם – נדונו על ידי מייקל וורנר. ראו Michael Warner, "Publics and Counterpublics", *Public Culture* 14 (2002): 49-90
5. הביטוי "קוסמופוליטיות כפי שהיא מתקיימת למעשה" לקוח מרובינס: Bruce Robbins, "Actually Existing Cosmopolitanism", in *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, ed. Pheng Cheah and Bruce Robbins (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1998), 1-19
6. על ריחוק רפלקסיבי ואירוניה כמידות קוסמופוליטיות ראו אדוארד סעיד, ייצוגים של האינטלקטואל, תרגום: טל חבר-חיבובסקי (תל אביב: רסלינג, 2010); פרק 3; Bryan S. Turner, "Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism," *Theory, Culture & Society* 19 (2002): 45-63
7. על הקוסמופוליטיות החדשה והביקורת שהיא מותחת על אוניברסליות העיוורת להבדלים ראו James Clifford, "Traveling Cultures", in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies* (Routledge, 1992), 96-116; Kwame Anthony Appiah, "Cosmopolitan Patriots", *Critical Inquiry* 23 (Spring 1997): 617-639; Pnina Werbner (ed.), *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives* (Berg, 2008)
8. האימוץ הבולט ביותר של הגרסה הסטואית לקוסמופוליטיות כמודל לפוליטיקה העכשווית מצוי אצל Martha C. Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", in Martha C. Nussbaum and Joshua Cohen (eds.), *For Love of Country?* (Boston: Beacon Press, 1996): 3-20
9. Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision* (Polity Press, 2006), 2; Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire* (Penguin Press, 2004) (ולהלן בק, חזון קוסמופוליטי; הרדט ונגרי, ערב רב). המושג "ערב רב", שמשמש כאן כמקבילה העברית למושג הלועזי multitude, נדון בעבר בשני מאמרים שהתפרסמו בגיליון 2 של מפתח ושעסקו במובנים אחרים שלו, גם אם סמוכים אליו. ז'אק לוק ננסי הבליט בעזרת המושג את הערבוביות הקודמות לכל זהות מצמצמת ומערערת אותה [2-05/08/2010/mafteakh.tau.ac.il]; אסף תמרי התחקה בעזרתו על שיח ההוקעה של הימין הדתי, המשתמש במונח העברי המקורי, המורה על גורמים זרים שהסתגנו כביכול אל עם ישראל במעמד יציאת מצרים, כדי לגנות את מי שנתפסו כאנשי שמאל [2-04/08/2010/mafteakh.tau.ac.il]
10. המונח "התקבצויות" (associations) שאול מברונו לאטור, שבין הפילוסופיה המטריאליסטית שלו לתיאוריות של ציבורים קוסמופוליטיים שבהן אדון יש לא מעט נקודות דמיון (ראו Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford University Press, 2005). לאורך המאמר אני משתמשת במונחים גנריים כמו "התקבצויות" ו"ציבורים" ולא במונחים

ספציפיים יותר מבחינה אונטולוגית ואולי עדכניים יותר כמו "ערב רב", "המון", "נחילים" או "רשתות". המונח "ציבורים" עדיף בעיני על פני החלופות המושגיות האחרות, כיוון שהוא מדגיש את המאפיינים הפוליטיים המובחנים של המעורבות הקוסמופוליטית שבה אני מתעניינת, ובתוך כך מטיל מגבלות מקדמיות מועטות יחסית על הצורות הארגוניות שלה ועל הפעילויות שבאמצעותן היא עשויה להתממש. ההתקבצויות הקוסמופוליטיות הנבחנות כאן מגלות כמה תכונות התומכות באפיון שלהן כגלגול עכשווי של ציבורים: הם מתארגנים באופן עצמי ועצמאי באמצעות פעולה ושיח; הם מתייחסים להשתתפות כתנאי הכרחי ומספיק לשייכות; והם מגשימים את מה שוורנר כינה "זיקתיות" (relationality) בין זרים בצורתה הטהורה" בכך שהם מעודדים היקשרות סביב עניין משותף בדבר מה ולא על בסיס מאפייני זהות דומים. ראו Warner, "Publics and Counterpublics," 53, 56

11. על "מפנה האובייקט" ראו: Marres, *Material Participation*, 6, וכן Bruno Latour, "From Realpolitik to Dingpolitik – An Introduction to Making Things Public," in Bruno Latour and Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (Cambridge: MIT Press, 2005): 14-41; Noortje Marres and Javier Lezaun, "Materials and devices of the public: An Introduction," *Economy and Society* 40(4) (2011): 489-509; and Andrew Barry, *Material Politics: Disputes along the Pipeline* (Malden, MA & Oxford: Wiley Blackwell, 2013)

12. על הקריאה להשיב את הפוליטיקה לדברים ראו, Latour, "From Realpolitik to Dingpolitik", 30. ההבדל שצוין עשוי להסביר מדוע המתווכים המטריאליים של הציבוריות הקוסמופוליטית זוכים לתשומת לב פחותה בעבודות של בק ושל הרדט ונגרי, וכפי שנראה גם בעבודתו של אופיר, מאשר בעבודות שהוזכרו זה עתה מתחום לימודי המדע והטכנולוגיה. בעוד עבודות מהסוג האחרון נוטות להתעכב על הדברים שמסייעים לציבורים להתקיים בכך שהם מקנים ממד קונקרטי לסוגיות פוליטיות ומקלים על מעורבות והשתתפות, עבודות מהסוג הראשון מתמקדות בעיקר בעניינים מעוררי הדאגה שציבורים עשויים לחלוק. עם זאת, הדיון שלי בקוסמופוליטיות מבוססת הרעות של אופיר מציע תשובה מורכבת יותר מזו שמוצעת בעבודות מתחום לימודי המדע והטכנולוגיה באשר לשאלה היכן יש למקם את מרכז הכובד של המטריאליות כאשר דנים בציבורים קוסמופוליטיים. שכן אני מבקשת להצביע על כך שלעניינים מעוררי הדאגה שמכנסים ציבורים מסוג זה יש ממד מטריאלי שאינו מתמצה באמצעים ובמכשירים של ההשתתפות הציבורית, אלא כבר מגולם בסוגיות שמולידות אותה הודות לסבל ולאובדן המוחשיים שעומדים בבסיסם. אף שאני נוגעת בתפקיד שמתווכים מטריאליים של השתתפות ציבורית ממלאים במסגרת הדיון באנונימוס בהמשך המאמר, עיסוק נרחב יותר בנושא חורג ממסגרת הדיון הנוכחי.

13. ראו בהתאמה בק, חזון קוסמופוליטי, 2; הרדט ונגרי, ערב רב. יש לציין שהמאמר מתמקד בבק ובהרדט ונגרי, ולא בגוף העבודות השכן והמשפיע יותר על דמוקרטיה קוסמופוליטית של דיוויד הלד, דניאל ארציבוגי ואחרים, מכיוון שהעיסוק בדמוקרטיה קוסמופוליטית שם את הדגש על ההסדרים המוסדיים שאמורים לקדם גלובליזציה של שלטון החוק, של דמוקרטיה ייצוגית ושל אחריותיות פוליטית ואינו מתעניין כמעט במעורבות המתמשכת של אזרחים ביוזמות קוסמופוליטיות שיתופיות. החזון של הרדט ונגרי על הדמוקרטיה הקוסמופוליטית העתידית, שמתבסס על מושג הערב רב, נבדל מהדיונים



- המוכרים בדמוקרטיה קוסמופוליטית בכך שהוא מציע דין וחשבון אונטולוגי על מה שהרדט ונגרי מכנים "דמוקרטיה אמיתית" שבמסגרתה הריבונות תופקד בידי של הערב רב. לסקירה של גישות ליברליות לדמוקרטיה קוסמופוליטית ראו: Daniele Archibugi, "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review", *European Journal of International Relations*, 10(3) (2004): 437-473
14. Bruce Robbins, *Perpetual War: Cosmopolitanism from the Viewpoint of Violence* (Durham, NC: Duke University Press, 2012), 1-30
15. עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר (תל אביב וירושלים: עם עובד ומכון ון ליר בירושלים, 2000).
16. Sharon Sliwinski, *Human Rights in Camera* (Chicago & London: The University of Chicago Press), 17-33; Luc Boltanski, *Distant Suffering: Morality, Media and Politics* (Cambridge University Press, 1999), 3-34
17. Boltanski, *Distant Suffering*, 34
18. Sliwinski, *Human Rights on Camera*, 21-33
19. Warner, "Publics and Counterpublics"
20. בק, חזון קוסמופוליטי, 17-47.
21. Ulrich Beck, *World at Risk* (Polity: 2009), 9
22. בק, חזון קוסמופוליטי, 7.
23. שם, 36.
24. שם.
25. Beck, *World at Risk*, 59
26. בק, חזון קוסמופוליטי, 18.
27. ראו בהתאמה שם, 2; Beck, *World at Risk*, 49
28. פרייזר מבחינה בין ציבורים חלשים לציבורים חזקים – במונחיה, בין ציבורים שתפקידם מסתכם בדיון ביקורתי לבין ציבורים בעלי סמכות כלשהי של קבלת החלטות. ראו Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text* 25/26 (1990): 56-80, pp. 74-77
29. Eugene Thacker, "Networks, Swarms, Multitudes", (part 2) *Ctheory*, available at <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14541/5388>
30. שם, 204.
31. שם, 192.
32. שם, 192, 226, 214.

33. שם, 217.
34. שם, 285-288, 215.
35. שם, 213.
36. שם, 192.
37. על הפאזה האונטולוגית והפאזה ההיסטורית של הערב רב ראו שם, 221-222.
38. על הערך החיובי שהתיאוריה העכשווית של הערב רב מקנה לתכונות שנתפסו כמאיימות בכתיבה המודרנית על ההמון ראו William Mazzarella, "The Myth of the Multitude, or, Who's Afraid (להלן) of the Crowd?", *Critical Inquiry* 36 (Summer 2010): 697-727 (Mazzarella, "The Myth of the Multitude").
39. הביקורות הללו מוצגות, בהתאמה, אצל Kam Shapiro, "The Myth of the Multitude", in Paul A. Passavant and Jodi Dean (eds.), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (New York & London: Routledge, 2004): 291-317; Mazzarella, "The Myth of the Multitude"; David Chandler, "Critiquing Liberal Cosmopolitanism? The Limits of the Biopolitical Approach", *International Political Sociology* 3 (2009), 53-70; Jonathan Havercroft, "The Fickle Multitude: Spinoza and the Problem of Global Democracy", *Constellations* 17(1) (2010): 120-136; Malcolm Bull, "The Limits of Multitude", *New Left Review* 35 (2005): 19-39.
40. על האופי הקרנבלי של הערב רב ראו הרדט ונגרי, ערב רב, 211.
41. אופיר, לשון לרע, 11. (ההפניות הבאות לעמודי הספר מופיעות בסוגריים בגוף הטקסט)
42. Gabriella Coleman, "Anonymous in Context: The Politics and Power behind the Mask", The Center for International Governance Innovation, Internet Governance Papers, (Sep. 2013), 3: [www.cigionline.org/sites/default/files/no3\\_8.pdf](http://www.cigionline.org/sites/default/files/no3_8.pdf)
43. גבריאלה קולמן טוענת שכלל האנונימיות של אנונימוס מעודד קוסמופוליטיות במובנה כתגבור של קשרים בין שונים, בכך שהוא מאפשר להתעלם מסימני זיהוי אתניים, מעמדיים וגילאיים ולקיים היקשרויות החוצות זהויות קטגוריאליות. היא מדווחת שבאנונימוס חברים רבים ממקומות שמחוץ לאירופה ולצפון אמריקה ושפעילויות רבות הן תוצר של יוזמות אזוריות. ראו Coleman, *Hacker, Hoaxer*, 174. על היעדר מחסומי כניסה הקשורים למיומנויות טכניות באנונימוס ועל הדרכים שבהן מי שאינם האקרים יכולים לתרום פעילויותיו ראו Coleman, "Anonymous in Context", 12.
44. ראו Coleman, *Hacker, Hoaxer*, 8. בשיאו של מבצע Payback נרשמו בערוץ הצ'אט של המבצע כ-7000 משתתפים. ראו שם, 120.
45. Coleman, "Anonymous in Context", 3.
46. שם, 2.
47. הצורך לתגבר את פעולותיו של אנונימוס באנליזה פוליטית מתוחכמת יותר, כמו גם הוויכוחים שהוא מצית בקרב ציבור הפעילים, הועלו על ידי גארי פוטר אגב דיון במבצע שזים אנונימוס ב-2014 בתגובה

להרג מפגינים על ידי ממשלת ונצואלה. לטענת פוטר, אנונימוס מיהר להיחלץ לעזרת האופוזיציה תוך התעלמות מקשריה לאליטה המקומית. עם זאת, פוטר גם מדווח על הוויכוח העז שנתגלע סביב המבצע בערוצי הצ'אט ובמדיה החברתית ועל החרטה שאקטיביסטים רבים הביעו בדיעבד. ראו Gary Potter, "Operation Venezuela: Some Political Reflections on Anonymous", *Theory & Event* 18(1) (2015)

48. על קוסמופוליטיות כאידיאל בלתי ניתן להגשמה ראו Bruce Robbins, "Comparative Cosmopolitanisms", in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.), *Cosmopolitanism: Thinking and Feeling beyond the Nation* (University of Minnesota Press, 1998), 264, 260; Amanda Anderson, "Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity", in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.), *Cosmopolitanism: Thinking and Feeling beyond the Nation* (University of Minnesota Press, 1998), 275-6; Amanda Anderson, "Introduction", in *The Powers of Distance: Cosmopolitanism and the Cultivation of Detachment* (Princeton University Press, 2001); Peter Redfield, "The Unbearable Lightness of Ex-pats: Double Binds of Humanitarian Mobility", *Cultural Anthropology* 27 (2012): 358-382

49. Olivier Remaud, "The Antinomies of Cosmopolitan Reason", *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 5 (2014): 73-91



