

## תקוות בטלות: הפוליטיקה הרגשית של החזרה לעתיד

מיכל גבעוני

לקראת הבחירות לכנסת במרץ 2015 הפיצה תנועת V15, שהוקמה במטרה להפיל את שלטון נתניהו, סרטון הומוריסטי שמתאר שיחת טלפון של אזרח ממורמר הפונה למוקד שירות הלקוחות של הממשלה בבקשה להחליף את השלטון (Laki6666 2019). לאחר שהוא מועבר מהמוקדנית למחלקת שימור לקוחות ומקבל הצעות למבצע מיוחד ("צבאי, בעזה"), למינוי בהנחה לישראל היום ("זה לא בחינם?") ולהטבות למתנחלים, מגיע המטלפן לבסוף למנהל הראשי, שמנהל את שיחת הטלפון על שפת הבריכה וכידו סיגר. "מה האחרים מציעים לך שאתה כל כך רוצה לוותר עלינו?" שואל אותו ביבי בנימה מזלזלת. בתגובה מרצינים פניו של האזרח, עיניו מצטעפות, הוא קופא לרגע, מהרהר, ועונה קצרות: "תקווה". תגובתו המבטלת של ראש הממשלה – "בשביל תקווה מחליפים ממשלה?!" – אינה מרתיעה את האזרח, שנראה כמי שהופתע בעצמו מהעמדה הנחרצת שהשמיע זה עתה. על השאלה המתריסה של ביבי הוא עונה, ברוגע מרשים, "כן, תקווה. זה נורא פשוט. מחליפים". המסר הקולע של הסרטון, שזכה לשם "בשביל תקווה מחליפים ממשלה? כן בשביל תקווה מחליפים ממשלה", קיבל אישור מהדהד במחאות שפרצו בישראל בקיץ 2020. הסיסמאות שכבשו את הרחובות, הכיכרות והגשרים מאז חודש יולי – "לילה טוב ייאושו, בוקר טוב תקווה", "דור שלם דורש עתיד" ו"אין מצב שתהרגו לנו את התקווה" – סימנו את התקווה כמסר הצלול ביותר וכדרישה הפוליטית העיקרית של המחאה האזרחית במהלך חודשי הקיץ. בסגנון שהזכיר את תגובתו הנחושה אך החולמנית של האזרח הממורמר

\* אני מודה לשאול סתר על השיחות שליוו את כתיבת המאמר, ולרותי גינזבורג ולקוראים. ות מטעם כתב העת על הערותיהם.ן המצוינות.

בסרטון עיגן גל המחאות את מעמדה של עמדה רגשית זו כאחת הסחורות הפוליטיות העיקריות שמשווקים המתנגדים לשלטון נתניהו. התקווה תפסה כעת את התפקיד שמילאה הקריאה לצדק חברתי במחאות של קיץ 2011 (רם ופילק 2013, 20), אף שלא הדהדה באורח רחב, עממי ומלכד כמוה. היא סיפקה מכנה משותף לאוסף אקלקטי של תביעות, עמדות ורגישויות וזיקקה מהן חסך אחד שאפשר את שילוב הכוחות ביניהן.

ההופעה המתפרצת הזאת של התקווה הייתה נקודת השיא בהתפתחות העקבית ורבת הפנים של פוליטיקת התקווה בישראל. מה שעשוי להיראות כהפגנה ספונטנית של יצר חיים אזרחי ביטא, בין השאר, את התגבשותה המוקדמת של תביעת זכות חדשה – הזכות לתקווה. בשנים שקדמו למחאת הקיץ הפכה תביעה זו לאחד הגורמים הבולטים ביותר שליכדו את שורות האופוזיציה ולמתרס שהפריד בין מחנות פוליטיים מיטשטשים. המאבק למען התקווה הלך והסתפח למאבקים שנועדו לקדם מטרות אחרות, עד שלא פעם היה קשה לומר אם התקווה נדרשת כדי להניע אותם או שמא הם נעשים "בשבילה". על רקע הנסיגה בזמינותם של טובין פוליטיים מוכרים (הסרטון של V15, למשל, רפרף בדרכו אל התקווה על חינוך, ביטחון ושלוש) הפכה התקווה לטובין פוליטי שאינו נופל מהם בחשיבותו, במהלך ויראלי שהזכיר את דפוס ההתפשטות המיוחל של הרגש שאותו הוא קידם.

האטרקטיביות של התקווה נבנתה בהתמדה אך באופן אקלקטי ולא מתואם בכמה אגפים של השדה הפוליטי. באירוע ההשקה של מפלגת כחול לבן בפברואר 2019, למשל, התחייב בני גנץ כי מפלגתו תניף מחדש את דגל התקווה (לוינסון 2019). יאיר לפיד, שעומד בראש המפלגה בעלת השם הסמלי "יש עתיד", הכריז באותו אירוע ש"כדי לעצור את שלטון הפחד אנחנו מקימים פה היום חומה של תקווה". מפלגתם של לפיד ושלושת הגנרלים נחלה בסופו של דבר כישלון בניסיונותיה להחליף את שלטון נתניהו, אך בכל הנוגע להבטחתה לעורר את התקווה היא עמדה מייד במילתה. "אמש", כתב הפרשן הפוליטי חמי שלו על אירוע ההשקה, "התרחש לילה ייחודי שבו הכל נראה אפשרי, והמילים 'עוד לא אבדה תקוותנו' של המנון התקווה שנעל את ההשקה נישאו בכוונה חזקה מתמיד" (שלו 2019).

לצד האזכורים הרטוריים של התקווה בדבריהם של מנהיגי כחול לבן, שתי תנועות אזרחיות בולטות התגייסו בשנים האחרונות למאמץ שיטתי ומחושב יותר להפיח תקווה בחיים הפוליטיים ולייצבה כמשאב רגשי מתחדש. תנועת השמאל "עומדים ביחד" הפכה את הפוליטיקה של התקווה לפלטפורמה להקמת חזית רחבה וחוצת מגזרים של שמאל עממי. ב"תיאוריית השינוי" שפרסמה באפריל 2019 נדון הגורם הרגשי הזה בכובד ראש אסטרטגי והפוליטיקה של התקווה נפרטה לטקטיקות שכללו הצגת אלטרנטיבות ברורות, הבלטת ניצחונות קטנים והפגנת תקווה במה שתואר כ"עצם קיומנו כקהילה פוליטית מלוכדת המביטה קדימה" (עומדים ביחד 2019, 10). בדרך מחושבת פחות אך בעקביות מרשימה, תנועת "נשים עושות שלום", שהוקמה לאחר מבצע צוק איתן במטרה לקדם הסכם מדיני, השתתה את פעילותה על חיבור נזיל במתכוון בין תקווה, שלום והעצמה נשית. התנועה

זוהתה עם "צעדת התקווה" שיזמה לראשונה באוקטובר 2016 – אירוע שמובילות התנועה השוו אותו ליציאת מצרים ולמעמד הר סיני (אידלמן 2016) – ועם השיר הוויראלי "תפילת האימהות", שהושק באירועים שארגנה לצד שירי תקווה ושלוש אחרים. יוזמות נוספות שהופיעו בחברה האזרחית בישראל מעידות כי על חורבותיו של מה שבשנות אוסלו היה "תעשיית השלום" הלכה וצמחה בשנים האחרונות תעשייה של תקווה, שנקשרה למגוון רחב של יעדים. ארגון "זוכרות" החל להפעיל ב-2015 תוכנית ללימודי תקווה, שיועדה לאנשי ונשות חינוך ועסקה בנכבה, בסכסוך הישראלי-פלסטיני ובצדק מעברי במקומות אחרים בעולם (גרטל 2017). טקס יום הזיכרון הישראלי-פלסטיני של תנועת "לוחמים לשלום", שמושך כיום קהל במספרים חסרי תקדים, נשא בשנתיים האחרונות את הכותרת "בגלל הגעגוע. בשביל התקווה". ולבסוף, מיזם ההרצאות הנמרץ "האם ראית את האופק לאחרונה?", שאת הסכב הראשון שלו הפיקו באפריל 2018 יוצאי המחאה החברתית של 2011, נועד להיאבק בקיפאון המדיני ולהמחיש, בין השאר על בסיס תוכנות מדעיות מתחום הפסיכולוגיה הפוליטית לגבי התועלת שבתקווה, שהסדר שלום הוא אפשרי (אחיטוב 2018).

תקווה היא משאב רגשי שקשה אולי לערער על נחיצותו, אולם התשוקה לתקווה שמפעמת כיום בחיים הפוליטיים בישראל והתבססותה של התקווה כפתרון לניונום אינן יכולות שלא לעורר שאלות. אחד המאפיינים הבולטים של הפוליטיקה של התקווה הוא הקושי להבין מה בדיוק היא משווקת לנו וכיצד הבאזז שהיא חותרת לייצר אמור להעצים את יכולת הפעולה האזרחית ולהניע שינוי. על פי ההגדרה המקובלת, תקווה היא תשוקה לדבר מה המלווה בציפייה להתממשותו.<sup>1</sup> אולם הקושי לומר למה בדיוק מתכוונים סוכני התקווה בישראל כאשר הם פועלים נמרצות לשיקומה איננו ביטוי לרישול המושגי שלהם. הוא מהדהד את הפוליסימיות של התקווה ואת סימני השאלה שאופפים את המשקל היחסי של מרכיביה – התשוקה, הציפייה והמושא שהן פונות אליו – גם בכתיבה העיונית העכשווית על המושג. כתיבה זו נוטה ללהטט אפילו בבואה לקטלג את התקווה ולענות על השאלה הבסיסית איזה מין דבר היא בעצם; המסקנה שעולה ממנה היא שהתקווה איננה רגש או תחושה, ושצריך לחשוב עליה כעל נטייה או אוריינטציה ביחס לעתיד, שיש בהן מרכיבים רגשיים.<sup>2</sup>

ההגות שעוסקת בנקודות המפגש של התקווה עם החיים הפוליטיים מכירה כיום בגלוי בקושי לספק לה הגדרה ברורה. מרחב האפשרויות שהיא משרטטת מעיד על גמישות המושג ועל נקודות הייחוס שהוא נע ביניהן. תקווה, כך עולה ממנה, יכולה להיות הלך רוח

1 זוהי ההגדרה של המונח האנגלי במילון אוקספורד, והיא מובאת כאן כרקע להצגת ספרות העיון על התקווה הכתובה באנגלית. ההגדרה של המונח העברי על פי מילון אבן שושן שונה במקצת: "ציפייה לדבר-מה נעים וטוב מלווה הרגשה כי הוא בוא יבוא, אמונה בסיכוי שיתגשם". הגדרה זו מעידה כשלעצמה על ריבוי המובנים של התקווה ועל תנודותיה בין קודש לחול.

2 Mittleman 2009, 24–39; Eagleton 2015, 55; Bryant and Knight 2019

חיובי ביחס להיתכנותן של מטרות קונקרטיות, אך גם טמפרמנט כללי של פתיחות כלפי העתיד. היא עשויה להיות גישה ריאליסטית שניזונה מראיות התומכות באפשרותו של שינוי, אך גם עמדה קיומית שמתקיימת למרות ובשל היעדרן של ראיות כאלה. תקווה יכולה לגלם אמונה בהיתכנותו של מפנה מיטיב ומפתיע במצב העניינים, לצד ציפייה ארצית לשינוי פוליטי שיגיע בדרך של פעולה אורחית. ולבסוף, היא עשויה להבליח כריגוש עוצמתי שצץ באופן בלתי נשלט, אך גם להתייצב כמעלה שאותה מטפחים ומקיימים באופן עקבי.<sup>3</sup>

למרות ההבדלים החשובים בין תפיסות התקווה הללו, וחרף התהיות שהן מחדדות לגבי התפקיד האינסטרומנטלי של התקווה בחיים הפוליטיים, השאלות אם התקווה יכולה לעמוד בהבטחותיה ולהביא לשינוי ומהו בדיוק טיבן של ההבטחות הללו אינן, לטענתי, השאלות העיקריות שצריך להציב לגביה. העיסוק המסיבי בתקווה ובהיעדרה, העמימות שאופפת את צורתה ואת התוכן שלה והקסם שהיא מהלכת על החיים הפוליטיים בישראל מעידים כי התחושות שהתקווה עצמה מעוררת חשובות כיום לא פחות, ואולי יותר, מתחושת התקווה עצמה. מה שעולה בבירור מכל היוזמות הפוליטיות שמציבות את התקווה בחזית הוא שהתקווה עבורן אינה רק אמצעי למטרה אחרת, בין שמדובר בחילופי שלטון, בצדק חברתי, בשלום או בפיוס היסטורי. שלא כמו תפקידה הפוליטי הוותיק והמוכר, היא אינה רק תמה שנספחת למאבקים אזרחיים כדי להפיח בהם רוח חיים וכדי לגבש ולהניע אותם. בכל המקרים התקווה והתרוממות הרוח שמזוהה איתה מסתמנות כהישג פוליטי בזכות עצמן וכסימן לביאתו של השינוי שאותו הן אמורות להאיץ. התקווה, כפי שעולה גם מההפגנות הסוערות של קיץ 2020, שואבת את עיקר כוחה מהתחושה האמורפית של ההבטחה שבה היא חדורה ומנחשולי הריגוש וההתפעמות שהיא מעוררת, ללא כל קשר לערכה הברוק. לכן בבואנו לבחון את הפיכתה למוטיב פוליטי מרכזי כל כך, מה שצריך לעמוד במוקד תשומת הלב הוא תפקידה הפנטזמטי ולא המובן המדויק או התועלת הממשית שיכולים להיות לה.

המחשבות שאציג בעמודים הבאים אינן יוצאות מנקודת הנחה שלתקווה יש ערך פוליטי, אך גם אינן מבקשות לכפור בה. למעשה, הן מסתייגות מהנחת מוצא אחרת, והיא שהעמדה הרגשית העיקרית שעליה שיח התקווה מורה ושאותה צריך למפות ולפענח היא התקווה עצמה. משום כך, בעמודים הבאים לא אעסוק כמעט בשאלות המתבקשות שהיה אפשר להציב ביחס להופעתה של התקווה בחיים הפוליטיים בישראל – אילו עמדות פוליטיות היא עוזרת לזקק, אילו מובנים נקשרים בה בפועל, כיצד היא מתרכבת עם רגשות אחרים, כיצד יש להבין את האתגר שהיא מציבה לשיח המוסרי של השמאל ולרגשות החמלה והאשמה שכרוכים בו, וכיצד היא עומדת ביחס לתפיסות רדיקליות יותר של

תקווה מהפכנית או משיחית. הבנת הפוליטיקה של התקווה, כפי שאבקש להראות, דורשת להשעות את השאלות הללו, חשובות ככל שיהיו, לטובת שאלות דחופות ואקטואליות יותר, שמצויות מחוץ למגרש שמתווה שיח התקווה: כיצד בדיוק אנשים וקבוצות מושקעים בתקווה, ומדוע? על מה מעידה התשוקה לתקווה? ואיזו מציאות אֶפְקְטִיבִית מגלמת ההיאחזות בתקווה? במילים אחרות, התקווה עצמה אינה ההרגשה הפוליטית שתעסיק אותי כאן ולכן אעסוק רק בעקיפין בטיעונים בעדה או נגדה; מה שיעמוד במקד הדברים הוא המכלול ההרגשתי שמתהווה לנוכח מה שנתפס כחוסר שלה. אראה כי גורלה של הפוליטיקה של התקווה והשלכותיה אינם תלויים בשאלה כיצד היא מוציאה את התקווה מן הכוח אל הפועל, אלא בשאלה על איזה צורך פסיכו-פוליטי היא מנסה לענות ואילו הרגשות ותחושות אחרות היא מהדהדת.

### תקווה במבוי סתום

לסיפוק שהתקווה אמורה להסב, בפוליטיקה ומחוצה לה, יש נטייה ידועה לזגזג בין היעד שהתקווה מכווננת אליו ובין העונג שמנחילה הציפייה עצמה. בתיאור נוקב במיוחד של העונג הזה הציגה הפסיכואנליטיקנית אנה פוטמיאנו את ההיאחזות בתקווה כסימפטום של הפרעת אישיות גבולית (Potamianou 1997). פוטמיאנו הראתה שכאשר התקווה הופכת בעצמה לתכלית, מושהה מימושו של היעד שאליה כמהים כביכול. במקום להוביל לשינוי או להאיץ אותו, הדבקות הבוטחת בתקווה נוטה לסכל אותו כדי שלא לקטוע את הסיפוק שבהמתנה ולהסתכן במימוש של תשוקה שעלול לעורר אשם. התשוקה לתקווה תולה את המזור הנפשי בהתרחשויות ניסיות המחפות על הצורך בוויטורים כואבים, ובכך היא פועלת כשריון שמגן על הסובייקט מפני השתנות והכרה באובדן. התקווה הנרקסיסטית הזאת מחיה והורסת כאחד – פוטמיאנו מצביעה במפורש על האפקט המזוכיסטי שלה – והסיפוק שגלום בה אינו אלא צידו השני של הסבל ושל השיתוק שהיא מנציחה.

המיזוג הפרדוקסלי שהתשוקה לתקווה יוצרת בין ציפייה לשינוי ובין שימור הסטטוס קוו יכול להסביר במידה מסוימת את האטרקטיביות שלה בפוליטיקה בישראל כיום. ההיתלות בתקווה יכולה להיראות כדרך ליישב בין אידיאולוגיה לאומנית ובין מוסריות צדקנית שאינה נתבעת לפשרות של ממש, בעיקר כשמדובר בסוכני התקווה מהזרם המרכזי בפוליטיקה. אבל אף שהכמיהה לתקווה מסמנת חלק מפוליטיקות התקווה שצצו לאחרונה כגלגול נוסף, גם אם עליז יותר, של גישת "יורים ובוכים" המוכרת, אותה כמיהה עצמה גם מאותתת על כך שמראש נכון יותר לבחון את הפוליטיקות האלה לא כאסטרטגיות שאמורות לקדם שינוי אלא כטקטיקות התמודדות עם היעדרו. "החלפת התשוקה לממש את העתיד בתשוקה לחוות את העתיד כאפשרות" עומדת ביסוד הביקורת הנוקבת ביותר שנמתחת כיום על הפוליטיקה של התקווה (Tängh Wrangel 2017), ההדגשה במקור; וראו גם Warren 2015, 223). אולם הביקורת המדויקת הזאת גם מחייבת אותנו לברר אם

העמדה התלושה, החולמנית והאקסטטית הזו איננה, ביסודו של דבר, שיקוף נאמן של מצב עניינים פוליטי שהופך את חוויית העתיד-כאפשרות למשאת נפש מתבקשת.

המחאה שהחלה בקיץ 2020 מציגה לכאורה הסבר פשוט ומתקבל על הדעת להתעצמות המאבק על התקווה: היא מתרחשת כשציבור רחב חש שהעוגנים הקולקטיביים לתקוותיו הפרטיות קרסו, או במילים פשוטות – כשהמצב נעשה נואש. "מחאת 2011", כתב למשל העיתונאי בר פלג (2020) בעקבות אחת ההפגנות הראשונות שנכח בהן ביולי 2020, "הייתה אופטימית ונשאה רוחות של שינוי ותקווה באוויר. אבל הצעירים שהגיעו אתמול להפגין היו פסימיים עד ייאוש, עם חוסר אמון מוחלט בשלטון ובנציגיו". מדבריו של פלג עולה שלתחושות שהגיעו את ההתפרצות הלהוטה של התביעה לתקווה במהלך הקיץ היה מעט מן המשותף עם התקווה עצמה. ניכר שהתפרצות זו הייתה תוצר של צירוף נסיבות נדיר שכלל את השפל הכלכלי החמור בתקופת משבר הקורונה, את שיעורי האבטלה מרקיעי השחקים, את הטלטה הנפשית שיצרו המגפה והריחוק החברתי ואת הניהול הפוליטי הלוקי של המשבר. אבל על ההסבר הסיבתי שקושר בין התביעה לתקווה ובין חסרונה המוחש והחריף מעיבה העוברת שהגרעין הדומיננטי בהפגנות של קיץ 2020 – כמו במחאה של קיץ 2011 (רם ופילק 2013), ועל אף פרק הזמן שחלף בינתיים – היה המעמד הבינוני האשכנזי ברובו. מי שעמדו בחוד החנית במלחמה האזרחית על התקווה היו קבוצות שנאבקו מתוך תחושת זכאות למען השבת התקווה שאיבדו, ולא קבוצות מתחתית המדרג הסוציו-אקונומי או קבוצות מיעוט מופלות בחברה בישראל, שמצבן היה לכאורה מאז ומתמיד קשה ונואש במיוחד.

את האבחנה ששיח התקווה אינו צומח רק מתוך תחושה עמוקה של ייאוש שאפשר לייחס אותה לפרמטרים חברתיים מובהקים מחזקת העובדה שהשיח הזה, כפי שהראיתי, קדם למשבר הקורונה והתגבש בזיקה לביצור שלטון הימין ולפוליטיקה של הסכסוך. למצב הניאו-ליברלי, שמכרסם בשיטתיות ביסודות החברתיים של התקווה ודן קבוצות גדולות של אנשים לקיום חסר אופק, הייתה השפעה משנית על פוליטיקת ההרגשות שהתפתחה בישראל ביחס למה שנתפס כעתיד שעומד בסימן שאלה. מה שעמד ביסוד עלייתה של הפוליטיקה הזאת לא היה המצוקה הכלכלית המתרחבת וחוסר הביטחון התעסוקתי, שפרצו אל פני השטח בתביעה של הדור הצעיר לעתיד בקיץ 2020, וגם לא הגזענות הבוטה. הגורמים הללו תרמו אמנם להתפשטותה של התשוקה לתקווה ולפריצה הספקטקולרית שלה אל המרחב הציבורי, אך הם אינם יכולים להסביר את החלחול האיטי שקדם להן ולא את הפיכתה של התקווה למסגרת הרגשית הכוללת של המחאה. למעשה, הגוון הסקטוריאלי של המחאה הזאת שיקף הבחנה בין ציפיות ואכזבות הקשורות למערכת הפוליטית ובין ציפיות ואכזבות הקשורות לחיים החברתיים, בה במידה שגילם את ההתלכדות הקונטינגנטית שלהן.

באופן פרדוקסלי, מה שאפשר את פריצתה המהדרת של התביעה לתקווה היה תחושה נדירה של הזדמנות פוליטית שנשזרה בתחושה עמוקה של זכאות פוליטית. התשוקה לתקווה, שנוסחה כמעט תמיד בלשון יחיד וברוב פתוס, סימנה כמשול את השלטון ואת האיש העומד בראשו – למרות ההבנה, בעיקר של המוחים והמוחות הצעירים, שמה שמסכל אותה הוא מצב

מבני, שיטתי ורחב. מצד אחד היא ביטאה ציפייה מושרשת של קבוצות בעלות אוריינטציה ליברלית – ציפייה שהמדינה והמערכות השלטוניות שלה יתחזקו עבורן את תנאי הרקע לתקווה, או לכל הפחות יימנעו מלפגוע ביסודות הפוליטיים של אותה תקווה שעולה בקנה אחד עם תפיסת העולם שלהן. מצד שני היא גילמה את החרדה והזעם של הקבוצות הללו לנוכח מה שנתפס כגזל של התקווה הליברלית שהתקיימה כביכול בעבר, והסתמנה לפרקים כמעין קרב אחרון על השליטה שהלכה וניטלה מהן על עיצוב העתיד המשותף.

כפרק האחרון עד כה במערכה המתמשכת על הזכות לתקווה, הקרב הזה הדגיש אפוא את הקושי לייחס את התשוקה לתקווה לרגש או הרגשה מובהקים שנגזרים בעצמם מחוויה חברתית מובחנת, ואותת על כך שהדחף שעומד ביסודה ניוון מגורמים אחרים. כדי למצוא את הבסיס לדחף הזה ראוי קודם כול להאזין היטב לפוליטיקת התקווה עצמה ולהבטחה שהיא מגלמת – לפרוץ מוצא ממבוי סתום שנחווה כמשחק ומחנניק. תחושת המבוי הסתום הזאת מיוחסת, כאמור, להצלחתו המזהירה של נתניהו להיבחר שוב ושוב לתפקיד ראש הממשלה, תפקיד שבו כיהן זמן ארוך יותר מכל פוליטיקאי שקדם לו. אולם הפרסוניפיקציה של המבוי הסתום, שהגיעה לשיאה במחאה שפרצה בקיץ 2020, יכולה כשלעצמה להעיד על המחנק שמעוררת תחושת התקיעות, הדשדוש והתעייה שהלכה והתעבתה בישראל בשנים האחרונות ועל עוצמת התשוקה להשתחרר ממנה גם במחיר עיוורון מודע בחלקו לסיבותיה. היא מצביעה בעקיפין על כך שכר הגידול של פוליטיקת התקווה הוא אווירה כללית ואמורפית שקשה לפרוט אותה לנתונים ברורים ולסמן את האחראים הבלעדיים לה, אווירה שמאפיינת את מה שחוגים בשמאל הליברלי בואכה המרכז הפוליטי למדו לכנות "המצב"<sup>4</sup>.

4 אף שניכר שהעיסוק הפוליטי בייאוש ובתקווה מאפיין בראש ובראשונה קבוצות המזוהות עם השמאל הליברלי והמרכז, האשכנזיים ברובם, השאלה באיזו מידה הוא נוכח גם בקרב קבוצות שעבודת התקווה או נתוני הייאוש שלהן שונים, והשאלה כיצד אם בכלל מחלחלת אווירת התקיעות לתפיסותיהן הקיומיות, מצריכות בירור נפרד. הפער בין מצב התקוות החברתיות ובין המאבק על התקווה הפוליטית יכול להסביר אמנם את הגוון הסקטוריאלי של פוליטיקת התקווה, אך גם מקשה לצמצם אותה לתהליכים, מגמות או מבנים חברתיים בלבד. כך, כפי שהיעדרם של אופק מעמדי, אופטימיות וציפייה למוביליות חברתית – שמאפיינים למשל את מעמד הביניים המזרחי החדש (Cohen and Leon 2008) – אינו חייב להוביל להעצמתה של התשוקה לתקווה, כך קיומם של אופק ושל תחושה חיובית שכאלה אינו פוסל על הסף את אפשרות קיומה. הקושי לייחס את התשוקה לתקווה להשתרשותה החברתית של העמדה הרגשית ההפוכה (קרי, ייאוש) מעמיד בסימן שאלה את ההנחה שהקריאה לתקווה יכולה לאגד ולסחוף קבוצות שונות בחברה בישראל, שלכאורה אמורות כולן לחוש חוסר תקווה מסיבותיהן השונות ולייחל משום כך לשיקומה. אולם הזיקה של תשוקה זו לאווירת המבוי הסתום גם מותירה פתח להתרחבות ולהתגוננות של המאבק על העתיד. רמז אחד לכך אפשר למצוא בתפיסות התקווה של הימין המתחלף, שבשיקוף מהופך של העמדה המתוארת כאן טרוד אף הוא במבוי הסתום ובצורך לצאת ממנו. "תוכנית ההכרעה" של בצלאל סמוטריץ' (2017), אחד הדוברים האידיאולוגיים הבולטים של הימין כיום, מבקשת למשל לפרוץ את פרידגמת ניהול הסכסוך ו"להגשים את החלום על שלום ודריקיום" (שם, 101) באמצעות גדיעת התקווה הלאומית הפלסטינית למדינה ריבונית. אחד ההבדלים הבולטים בין העמדה הזאת לשיח התקווה שתיארת הוא שמטרתו של סמוטריץ' אינה להחיות את התקווה אלא להביא לתום הסכסוך ולבואו של מה שהוא תופס כשלום אמת. במובן זה, מעניין להשוות את עמדתו להצעתו של מיכה גורמן (2019) ל"צמצום הסכסוך", שמדגישה את הצורך להציע פתרון לתחושת התקיעות הנפשית של אנשי המרכז בישראל.

למעשה, מאחורי יכולתו המפליאה של מי שנודע כקוסם לגרום להווה לסוב על צירו, שזכתה להמחשה הזויה ממש בהחלטה לקיים שלוש מערכות בחירות בזו אחר זו במשך פחות משנה (אפריל 2019–מרץ 2020), עומד שינוי מערכתי ורחב היקף שממסד את החזרתיות כבחירה פוליטית מודעת. נתניהו, כפי שהראה אסף שגיב (2016), "מבקש לשמר את המצב הקיים, לעכב כל הכרעה, כל שינוי דרמטי בסדר הדברים" על מנת לעכב את מה שהוא תופס כעימות אפוקליפטי עם הכוחות המאיימים על המערב בכלל ועל ישראל בפרט. התחושה המכבירה של ההווה הנמתח שמעוררת שרידותו האישית בשלטון שזורה אפוא באפקט המשתק של מדיניות מחושבת שנתניהו אינו האדריכל או התומך היחיד שלה. היא נטועה בהפיכתו של מה שמכונה "ניהול הסכסוך" מצעד זמני ל"אסטרטגיה מועדפת ונצחית" (צנעני 2018, 13) ובתפיסה – שקנתה לה אחיזה רחבה – של הקונפליקט עם הפלסטינים כסכסוך בלתי פתיר, שהיעד האופטימלי שאפשר להשיג בענייניו הוא הקפאת המצב הקיים.

מטרתה של אסטרטגיית "כיסוח הדשא", כפי שמכונה הפאזה הנוכחית בפרדיגמת ניהול הסכסוך, היא להשיג הרתעה זמנית באמצעות "סדרה של פעולות צבאיות נפרדות" (ענבר ושמיר 2013, 11). אך האפקט הרגשי של האלימות המחזורית שהיא מקבעת אינו מוגבל רק לציבור הפלסטיני. על חוסר השקט שהתקיעות שהפכה לאסטרטגיה יוצרת בקרב הציבור היהודי בישראל, ובפרט בקרב הציבור הליברלי, אפשר ללמוד למשל מטור שפרסם העיתונאי רענן שקד (2018) בעקבות אחד מסבבי הלוחמה האחרונים בעזה. בטקסט רווי שאלות שנע מספק לספק תיאר שקד את ההתנודדות שלו בין שתי עמדות מנוגדות – זו שגורסת ש"אולי פשוט אין מה לעשות יותר" וזו שגורסת ש"אסור לנו להרים ידיים, לאבד תקווה":

השאלה היא אם אני מניח ל"אין מה לעשות" להפוך לנקודת המוצא החדשה שלי. אם אני מסוגל לחשוב את המחשבה האסורה הזו ולהצטרף לגרודי הנצח-על-חרכנו או שאני נותר ההוא משמאל שאומר: לא, לא ייתכן. לא יכול להיות. לא סביר ולא מקובל. ואין שום טעם במבצע צבאי נוסף שלא משרת שום יעד מדיני, ומוכרח להיות יעד מדיני, וזה לגמרי התפקיד שלנו למצוא אותו ואז למצות אותו. ואז אני נזכר שמצאנו. ומיצינו. ושוב איבדנו. ואז אני מתייאש והולך לחפש את הסדרה הטובה הבאה בנטפליקס (שם).

החזרתיות של סבבי האלימות, שמדגישה את הצורך בפתרון אך גם גורמת לו להיראות בלתי סביר, מכפילה, כפי שעולה מדבריו של שקד, את המבוי הסתום הפוליטי בתחושה מעיקה של תקיעות נפשית. זו באה לידי ביטוי במה שאפשר לכנות "הקושי להתרגל להתרגלות" (הכותרת שניתנה לטור היא "ככה זה?"); המאפיין הבולט ביותר שלה הוא חוסר היכולת להתמקם בעמדה רגשית ברורה אחת – זו שמניחה ש"אין מה לעשות" או זו שגורסת ש"מוכרח להיות יעד מדיני". בטקסט של שקד לא מזדקקת תגובה רגשית מובהקת ל"מצב". למעשה, התחושות הבולטות ביותר בטקסט המתלבט שלו הוא תחושת-המטא של הבלבול בנוגע למה שניתן לחוש לגבי העתיד ותחושת המועקה (Ngai 2005, 14)



שנלווית לה. השיתוק שמתואר בטקסט, ושמשגר את שקד בסופו של דבר להתנחם בהיצע הסדרות בנטפליקס, נובע מהפיכתם של התקווה ושל הייאוש גם יחד לעמדות מושכות ומרתיעות במידה שווה. אפשר לומר שהשיתוק הזה מהול בתחושה השניונית שאי-אפשר עוד לחוש אף לא אחד מהשניים; שהייאוש איננו אופציה, אך גם התקווה אינה אפשרית. הפוליטיקה של התקווה מתנסחת כמאבק שנועד לצמצם רגשות שליליים – ייאוש ופחד. אך דבריו של שקד מזמינים אותנו לבחון את האפשרות שהדיכוטומיה הרגשית שהיא מייצבת מבטאת ניסיון נואש להשיג הכרעה בקונפליקט פנימי. הצגתה כמענה הכרחי ומתבקש למה שנתפס כפתרון היחיד של הימין – “עוד מאותו הדבר” (מטר 2015) – רומזת כי התקווה לא נועדה רק לאשר ולקדם עתיד ספציפי. המטרה העיקרית של הטיפוח הפוליטי שלה הוא להבטיח שהעתיד עצמו יוכל להתקיים. במצב שבו יש סיבות טובות להתייאש, מה שאמור להטות את הכף לטובת התקווה הוא החרדה מפני אובדן העתיד, שנתפס כדבר מה שלא יוכל להתקיים בלעדיה. שיח התקווה, כפי שזיהתה שרה אחמד, מגיב על ההתאידות המאיימת של העתיד, שמאיינת את החיים בהווה החזרתי, באיום פן “נאבד את העתיד אם לא נחשוב על העתיד כעל דבר מה שאפשר לאבד” (Ahmed 2010, 183). האזהרה שהשמיע דויד גרוסמן (2014) באחד מנאומיו על תקווה וייאוש – “המצב נואש מכדי להשאיר אותו למיואשים” – מדגימה היטב את אופיו החרדתי של השיח הזה. התוצאה המיידית של ההכרעה הנחושה של שיח התקווה נגד מצב העניינים האובייקטיבי ונגד הבלבול הסובייקטיבי היא העברת האחריות לקיום העתיד אל כתפינו. אך האם זהו אכן מהלך מעצים, והאם הוא יכול לפרוץ את המבוי הסתום ולהפיג את תחושת התקיעות? איזה רווח נפשי ופוליטי עשוי לצמוח מההימור הנואש על התקווה כאשר המציאות העגומה אינה משתנה משמעותית? ומעל לכול, האם במציאות שאינה מספקת סיבות לתקווה אכן יש לתקווה יתרון מקדמי על פני התחושות התבוסותניות כביכול שהיא מתימרת לשלול? ההפגנות שפרצו בקיץ 2020 היו תזכורת לכוח הפרפורמטיבי שעשוי להיות לקריאה לתקווה כאשר היא משתלבת בדינמיקה הריגושית של ההמון. הן הראו שפרץ של תקווה יכול להבליח דווקא מתוך מציאות קשה ומיאשת במיוחד (Anderson 2006a) ושפעולה משותפת במרחב ציבורי יכולה כשלעצמה לעורר אותו. אולם המפגן העוצמתי הזה של התקווה, מפגן שהוא חולף ומחזורי בה במידה שהוא סוחף וכובש, מעלה במשנה תוקף את השאלה כיצד צריך להתייחס להשקעה הפוליטית הניכרת בעמדה רגשית זו.<sup>5</sup>

5 בהקשר זה, חשוב לשים לב לכך שהפגנות הקיץ לא הצביעו רק על אפשרותה של התקווה אלא הנכחו בתוך כך גם את חסרונה. בכתבה ששודרה בערוץ כאן 11 באוגוסט 2020 (עלי 2020) רואיין למשל פעיל מחאה בשם אורי אביב, שסיפר על ייאושו מהמצב והצהיר שימשיך לצאת להפגנות. על שאלת המראיין “זה אומר שיש כך תקווה, או שאני טועה?” השיב אביב באנחה, ואמר: “מכיר את *fake it till you make it*? אני מזייף תקווה מתוך תקווה שהזיוף יוביל לתקווה. אני מזייף תקווה ליד האנשים שסביבי, שנראה כאילו גם להם יש תקווה. אני לא יודע, אולי כולם מזייפים. אבל בסוף זה הופך להיות אמיתי.”

הטענה המרכזית שאבקש לפתח בהמשך היא שבתנאים הנוכחיים פוליטיקת התקווה אינה יכולה לעמוד בהבטחותיה, או ליתר דיוק אינה יכולה לעמוד אפילו בהבטחתה הצנועה לכאורה לפרוץ את התקיעות הנפשית. כפי שאראה, המשבר הפסיכו-פוליטי ששיח התקווה מהדהד אותו אינו טמון בייאוש עצמו אלא בחוסר היכולת לחוש תקווה או ייאוש ובהיטלטלות בין שני הקטבים הרגשיים הללו. הוא קשור לתפיסתם של התקווה ושל הייאוש גם יחד כעמדות מחיות ומחריבות, שאינן יכולות להציע בסיס קיומי מוצק לחיים בהווה חסר עתיד. חרף ההילה האקטיביסטית שלו, המאמץ לטפח תקווה אינו יכול לסלול מוצא מהמלכוד הזה. חמור מכך, היומרה המנרמלת שלו מקשה להבחין בערך שעשוי להיות לעמדות רגשיות אחרות שמתהוות בתוך שבין הייאוש לתקווה מתוך ניסיון דומה להתמודד עם התפוגגות העתיד.

### לקוות או לא לקוות – זאת השאלה?

הנטייה לתלות בתקווה ציפיות פוליטיות נכבדות כל כך אינה ניכרת כמוכח אך ורק במרחב הפוליטי המקומי. התקווה מצטיירת בשנים האחרונות כמעלה פוליטית מחייבת גם בהקשרים רבים אחרים, ומוצגת כתגובה הכרחית, גם אם שברירית למדי, למצבו העגמומי של העולם. באורח פרדוקסלי, שיח התקווה הוא אחת הזירות שבהן הסיבות לייאוש זוכות כיום לאישור שיטתי במיוחד. דורסנותה של כלכלת השוק הניאו-ליברלית, עלייתם של הימין הפופוליסטי, הגזענות ושנאת הזרים, משבר האקלים – כולם מוצגים כבסיס לתקווה שצריך לטפח כנגד כל הסיכויים וחרף הראיות שמעידות כי העתיד אינו מבטיח טובות. דיאלקטיקה זו של תקווה וייאוש זכתה לאחרונה לחיזוק בלתי צפוי בעקבות התפרצות הקורונה, שהתפרשה כנקודת מפנה פוטנציאלית שעשויה להשיב להיסטוריה האנושית את הכיוון והמוכח שאבדו לה. ההרס הכלכלי שזרעה המגפה והאישור שנתנה להשפעות המסוכנות של משבר האקלים לא מנעו מרבים להחשיבה כבסיס עוצמתי ונדיר לחידוש התקווה. בין שלל הניסיונות למצוא משמעות בקורונה בלטו עמדות שערכו מעין מיקור חוץ של התקווה ותפסו את הנגיף כגורם שעומד לבצע את עבודת השיקום שלה במקומם של בני האדם, שנחלו כישלון מפואר בהשבת התקווה לעולם.<sup>6</sup>

אתגרי השעה והצל הכבד שהם מטילים על המקצב הפרוגרסיבי של ההיסטוריה הם הטריגר לעיסוק התכוף בתקווה בשיח הליברלי והשמאלי במקומות רבים בעולם, ועומדים גם ברקע הכתיבה האקדמית וההגותית הענפה בנושא. לעניין האינטלקטואלי בתקווה,

6 הצגה חנינית במיוחד של המגפה כסוכן טרנספורמטיבי אפשר למצוא בסרטון "The Great Realisation" שהופץ ברשתות החברתיות במהלך תקופת הסגר וזכה למיליוני צפיות (Probably Tomfoolery 2020). בסרטון אב מספר לבנו מעשייה מחורזת על העולם הקלוקל שקדם למשבר הקורונה ועל העולם החדש שנוצר בעקבותיו. לדוגמה מקומית של הצגת נגיף הקורונה כסוכן פעיל של תקווה ושינוי ראו פרוש 2020.

שכבר זכה לכותרת "לימודי תקווה" (Parla 2019, 22), שותפה גם ההגות הביקורתית, שמקיימת יחסים טעונים במיוחד עם התמה הזאת. סקירה של העיסוק בנושא בשני העשורים האחרונים בתחום התיאוריה הקווירית, תיאוריית האַפְקט, התיאוריה הפוסט-סטרוקטורליסטית והתיאוריה הפוסט-מרקסיסטית מראה שהמחשבה הביקורתית מגלה הסתייגות ביחס להיתכנות התקווה ולהשלכותיה, אך בה בעת תופסת את התקווה כדבר מה שגם ההגות הספקנית והמתריסה ביותר אינה יכולה להרשות לעצמה לאבד. הקריאה הפולמוסית להעצים את קריסת התקווה, לאשרר את אובדן העתיד, להתנער מפנטזיות פוליטיות ולהתמסר לכישלון זוכה לקבלת פנים מסויגת גם בחוגים התיאורטיים שמהם היא צומחת (Muñoz 2006; Ruti 2017, 87–129). ככלל, משבר התקווה נתפס כאתגר שמאפשר ומחייב לעדכן את המושג הוותיק הזה, בין השאר באופן שיבדיל אותו ממסורות קודמות של מחשבה על תקווה מהפכנית.<sup>7</sup>

הפתרון הראשון שמציעה ההגות הביקורתית העכשווית למשבר התקווה מקבל את חוסר היכולת לעגן את התקווה בקריאה אופטימית של המציאות ומנצל אותו כהזדמנות שמאפשרת לחשוף את מה שנתפס כגרעין המהותי והאותנטי ביותר שלה. על פי העמדה הזאת, תקווה אמיתית היא ייחול לתחייה שנרמית בלתי אפשרית ושלא ניתן לנסח את קווי המתאר שלה עדיין (Eagleton 2015). הפתרון התיאורטי השני יוצא נגד הראשון ומנסה לחלץ את תפיסת התקווה שהוא מציע ולעמוד על הצורך לבסס אותה ולספק לה עוגנים הכרתיים: בהיעדר סימנים מעודדים לבואו של עתיד טוב יותר, הדרך שבה הדבר נעשה היא פנייה אל העבר ואל העדויות המצטברות להשתפרות הזוחלת של הסדרים הפוליטיים ולהצלחתם של מאבקים קודמים (Robbins, n.d.). ולבסוף, הפתרון השלישי מעתיק את התקווה מתחום חיי הרוח אל אזור הרמדומים שבין הסובייקט לעולם ומציג אותה כנטייה יסודית של ההווה, המצויה בהשתנות מתמדת. התקווה, על פי התיאורטיקנים של האַפְקט שתורמים לניסוח הפתרון הזה, היא ריגוש ויטלי שמבליח באופן לא מכוון ופראי כמעט מיחסים מעצימים בין גופים. מדובר בעוצמה מוחשת ומעוררת שעוברת דרכנו, ובניגוד למסקנה שעולה משתי הגישות הקודמות, היא אינה מצריכה כל מחויבות או שכנוע פנימי.<sup>8</sup>

7 העניין המיוחד שמגלים הוגים מתחום תיאוריית האַפְקט והתיאוריה הקווירית בעבודתו המונומנטלית של ההוגה המרקסיסט ארנסט בלוך על עקרון התקווה הוא דוגמה מובהקת לשימור-תוך-מזעור של המחשבה על תקווה מהפכנית. מה שתואר כמטפיזיקת הקונטינגנטיות של בלוך (Thompson 2013, 6) מסייע להגים עכשוויים לחשוב על התקווה כעל גורם תהליכי ובעל כוח לטנטי שנוכח במציאות בהקשרים ובסדרים גודל שונים, ובמנותק מפרוגרמות של שינוי כוללני, ובכלל זה הפרוגרמה המרקסיסטית שבלוך עצמו דגל בה. ההגות העכשווית מסתייעת במנועי התקווה של בלוך – אוטופיות קונקרטיות ומה שהיא מכנה "העוד-לא" – לשם העברת מרכז הכובד של התקווה מהעתיד אל ההווה, מהמטרה אל הדרך ומהאוניברסלי אל הפרטיקולרי. ראו Anderson 2006b; Muñoz 2009.

8 Massumi and Journazi 2002; Anderson 2006a; Duggan and Muñoz 2009

התגובות הביקורתיות למשבר התקווה, כפי שעולה מההצגה הסכמטית הזאת, נבדלות ביניהן בשאלה אם קיומה של התקווה בתנאים הנוכחיים צריך להיות מושתת על חוסנם של הרוח, של השכל או של הגוף. עם זאת, כל התגובות הללו מניחות שגם כשאי-אפשר לדמיין עתיד מבטיח, אפשר וצריך לקיים את התקווה באמצעות אחד משלושתם. אולם מבט זהיר בהמשגות החלופיות שמוצעות למה שמוכן כתקווה במצב של חוסר תקווה מגלה שכולן ממשיכות לזגוג בין השניים ולהנמיך ציפיות כאשר למצב הראשון. בספרו *Hope without Optimism* טוען למשל טרי איגלטון בזכותה של "תקווה יסודית" שממשיכה לשאת פנים אל העתיד גם ובעיקר כאשר כל התקוות נכזבות, אך הוא גם מתאר את התקווה הבלתי מותנית הזאת כעמדת ביניים שמאפשרת "לאבד תקווה אך לא להתייאש" (Eagleton 2015, 71, 129). מכיוון אחר, כאמור, ברוס רובינס (Robbins, n.d.) מעגן את התקווה בהישגים נקודתיים שיכול להיות להם טווח השפעה גלובלי גם אם הם אינם חותרים לשינוי כוללני, אך התקווה המוקטנת שהוא ממשיג כחלופה לתקווה המשיחית נספגת בסופו של דבר בתשתית האמפירית המצטברת שלה. מאמרו של רובינס, שמזמין אותנו להתמקד בתקווה קונקרטית למשהו ולא בתקווה כמובנה כתחושה כללית וחסרת מושא, נחתם בקביעה שאי-אפשר לומר שום דבר מוחלט לטובת התקווה או נגדה.

הדיאלקטיקה של התקווה ושל היעדרה בולטת במיוחד בפתרונות מהסוג השלישי, שפונים לתיאוריית האפקט על מנת להטעין את התקווה במה שנראה כעוצמה כובשת במיוחד. לעומת רובינס, שמנסה לקיים תקווה בלי עתיד באמצעות פנייה אל העבר ואל הצלחות היסטוריות, בריאן מאסומי מעגן את התקווה ברגע ההווה ובמה שהוא מכנה "הצעד האקספרימנטלי הבא" (Massumi and Zournazi 2002, 211–212). תקווה, לדידו, היא מראש דבר מה שאיננו אמורים להרגיש ושאנו אמור לעמוד במבחן התוצאה. מה שמקיים את התקווה הוא פוטנציאל ההשתנות המגולם באפקט, המהווה ראייה ליכולת התמרון של הגוף ולכך שדברים אינם קופאים במצבם הנתון. התגובות התת-סיפיות לסיטואציה המגולמות באפקט הן ההבטחה האיתנה ביותר לכך שהיכולת לעולם אינה מסתכמת במה שכבר נעשה. עם זאת, וכפי שמאסומי עצמו מודה, לא ברור מה בדיוק האפקט יכול להבטיח. לא זו בלבד שבמהותו הוא נפרד ממשמעות ואין ולא צריך להיות לו מטען ערכי (שם, 217–218), מאסומי מראה בפרוטרוט שהאפקט הוא אחד העוגנים העיקריים של השליטה והניצול בעידן הניאו-ליברלי (שם, 223–233).

המסגור האפקטיבי של התקווה מאפשר אמנם להראות שהיא ממשיכה להתקיים בעולם גם אם היא אינה מפעמת בלבבות, אך בתוך כך הוא מצייר אותה כמשהו שמבטיח הכול אך אינו מבטיח דבר. הבעייתיות הזאת חוזרת בכתיבה שמציגה את התקווה כאפקט ספציפי וכריגוש חסר תוכן שמבליח באופן מובהק במצבים עגומים במיוחד (Anderson 2006a) או על גבי תחושות הפוכות כמו ציניות, מרירות ודכדוך (Duggan and Muñoz 2009). האבחנות בדבר ההתעוררות הטרנס-פרסונלית וההעברה המידבקת של האפקט מאפשרות לכתיבה זו להבין את התקווה כתוצר של פעולה קולקטיבית ולא כהלך רוח

שקודם לה. ניצוץ התקווה, כך עולה ממנה, ניצת שוב ושוב בזכות אירועים וקשרים אנרגטיים שסודקים את הסדר הקיים ומנכיחים את האפשרות לחיים אחרים (Zournazi, 2002; Duggan and Muñoz 2009). עם זאת, גם מי שנאחז ביכולתם של קשרי סולידריות, קהילות אוטופיסטיות ומחאות סוחפות להפיח תקווה ולהנכיח את התחושה המרוממת שדברים יכולים להיראות אחרת, מודה שאין בכך כדי להבטיח שדברים אכן ישתנו. לא זו בלבד שהתקווה האפקטיבית שאמורה לצמוח מהמפגשים הללו אינה יכולה להציע עוגן לקיום שברירי, ניכר שהיא עצמה הופכת לאחד הביטויים של קיום כזה. במאמר שכותרתו מדברת בעד עצמה – "Hope and Hopelessness: A Dialogue" – מתארים, למשל, ליסה דוגאן וחוזוה אסטבן מוניזו את התקווה כ"סיכון" וכסצנה שאנשים בורחים ממנה ואליה שוב ושוב במה שמתואר כ"ריקוד קונטרפונקטי" (Duggan and Muñoz 2009, 279, 280). הבלבול שהתקווה מעוררת מוכר עוד מאז המיתוס של פנדורה והפרשנויות הרבות שהוליד. התהייה מדוע מלכתחילה הייתה התקווה במחיצתן של הפורענויות שהכניס זאוס לכד ומדוע לא שוחררה לעולם יחד איתן הזינה את השאלות על ערכה של התקווה במשך תקופה ארוכה (Geoghegan 2008). עם זאת, במסגרת המחשבה הביקורתית העכשווית התקווה אינה פועלת רק או בעיקר כמעקש פילוסופי. הכתיבה על הנושא מעוררת את הרושם שהוגים והוגות ביקורתיים אינם יכולים להחליט אם ההרמנויטיקה של החשד אמורה להפריך את התקווה או שמא התקווה אמורה להפריך אותה. ההססנות שאופפת את ניסיונותיהם להציל את התקווה מצביעה על כך שגם בשבילם, כפי שעולה מדבריהם של דוגאן ומוניזו על מעמדה העכשווי של התקווה בחיים הפוליטיים בכלל, התקווה היא פיתוי שלא ברור אם אסור או צריך להיענות לו.

קצה חוט אחד שיכול לעזור להבין מדוע התקווה מעוררת כיום לא רק עניין כה רב אלא גם תחושות כה סותרות אפשר למצוא בכתיבה הביקורתית על עמדות והלכי רוח המעידים על היעדרה. בכתיבה על היאוש של התיאוריה הביקורתית (Marasco 2017), על המלנכוליה של השמאל (Brown 1999; Dean 2012, 157–206), על עמידות לנוכח כיליון (Honig 2017, 58–83) ועל תשישות קולקטיבית (Berardi 2011, 121–166), העמדה הביקורתית כלפי העתיד מוצגת שוב ושוב כדבר מה שעומד בצילו של יחס לא פתור למורשת התקווה של העבר. במסגרת העיסוק בעמדות הנרפות-לכאורה הללו מתחדדת דילמה באשר לתחושת ההבטחה – דילמה שמלווה את המחשבה הביקורתית גם ובעיקר באותם מקרים שבהם נעשה ניסיון להסביר את רוחו השפופה של השמאל ואפילו למצוא בה ערך. בדיונים הללו חוזרת ועולה השאלה הטורדנית אם אובדן ההבטחה הוא עובדה מוגמרת שיש להכיר בה או תוצאה הפיכה של ויתור ושל כניעה. התשובות המנוגדות לשאלה זו, וההתלבטות שהיא מעוררת לפעמים במסגרת אותו טקסט עצמו, משקפות את ההססנות שהמחשבה הביקורתית מפגינה ביחס לתקווה ומציירות אותה כביטוי למבחן נאמנות אכזרי למורשת הביקורתית והרדיקלית עצמה.

## תקוות אכזריות

הקשר המצמיית לפנטזיה חיונית שלא ברור אם וכיצד אפשר להמשיך להחזיק בה, שהדיו נוכחים בכתיבה הביקורתית על התקווה, יכול להתפרש כמכנה המשותף של תחושות ורגשות עכשוויים שמשתרעים הרחק אל מעבר למגרש האינטלקטואלי של הביקורת. את הטענה הזאת, ואת ההסבר שהיא מציעה למלכוד התקווה, אני מבקשת לפתח בעזרת ספרה של לורן ברלנט *Cruel Optimism* (Berlant 2011a), שמציג את האוקסימורון שמככב בכותרתו – "אופטימיות אכזרית" – כמפתח להבנת ההווה ההיסטורי. בפרק האחרון של הספר ברלנט דנה בריגוש שמתעורר בסצנות של תקווה שמעלות תחושה סוחפת של "סולידריות אוויריתית" (atmospheric solidarity) (שם, 226) ושל השתייכות אינטימית לכלל. שלא כמו הוגים והוגות אחרים, ברלנט אינה מנסה להסוות את האתגר שהסצנות הללו מעמידות בפני השיפוט הביקורתית. אף שהיא אינה כופרת בכך שתחושת ההשתייכות שמאפיינת אותן פועלת כאחיזת עיניים וכהסחת דעת, היא מראה שתחושת חוסר הביטחון וחוסר הפשר שאופפת את החיים העכשוויים הופכת את העטיפה המיידית שסצנות כאלה מציעות לנווה מדבר של יציבות ומטעינה את הסחורה הרגשית המפוקפקת שלהן בערך לא מבוטל (ראו גם Berlant 2011b). ההכרה של ברלנט בכוח המקיים שיכול להיות למה שהיא מכנה "ציבורים אינטימיים" (Berlant 2011a, 226), למרות התחבולה השקופה שהם מפעילים והאכזבה שהם מועדים להנחיל, מעמידה את הפתולוגיות של הציבוריות הדמוקרטית באור חדש לחלוטין. מנקודת מבטה, אדישות ואפתיה הן פתרונות טנטטיביים לבעיה בסיסית הפוכה: הקושי לנתק מגע עם הפוליטי ולשים קץ לציפיות שאנחנו מטפחים ביחס אליו.

ברלנט טוענת שגם כאשר כל הראיות מעידות על כך שההשקעה הרגשית בחיים הפוליטיים אינה עתידה להשתלם, אנו נותרים כבולים לזירה הפוליטית כמעט בניגוד לרצוננו, בשל הכמיהה לסיפוק שיופק מתחושת ההשתייכות ובשל הגמול הארוטי שתחושה זו מבטיחה. מכיוון שהניתוק של ההיקשרות הנפשית לפוליטי כרוך במחיר יקר מנשוא, ההיאחזות המתסכלת בו ממשיכה להשתמר – בעזרת פיצולים שונים ומשונים בין ידע, תחושות ופעולות. ברלנט מזהה את עקבותיה הן בעמדות כמו ציניות או דיכאון, שמצהירות על התפכחות מהפוליטיקה המאכזבת אך ממשיכות לקיים את הקשר איתה ממרחק בטוח (Berlant 2011a, 227), והן בפוליטיקה של התקווה, שדבקה בתחושת ההבטחה אף שאין לה עיגון במציאות. לא זו בלבד שהתקווה משתייכת לאותה מחלקה כמו העמדות הרגשיות המושמצות שהוזכרו ומשקפת מבנה דומה של כמיהה שכישלונה ידוע מראש; למעשה, כפי שברלנט כותבת בהזכירה את "האופטימיזציה של האופטימיות הפוליטית" שהיא מייחסת לקמפיין התקווה של אובמה, ייתכן שבשאיפה הנלהבת לפוליטיקה אחרת טמונים זרעי ההרס של השקעה ליברלינלית אכזרית במיוחד (שם, 228).

אף שהתקווה מופיעה בפרק שחותם את *Cruel Optimism* כיחס אחד מני רבים לחיים הפוליטיים, לאורך הספר היא מצטיירת כשאלת-העל שחולשת על מה שברלנט מתארת

כמלכוד הליבידינלי של החיים העכשוויים.<sup>9</sup> את ההווה הניאו-ליברלי היא רואה כ"מרחב מעבר" לא רק בין אופני ייצור ואורחות חיים אלא גם בין פנטזיות מקיימות שונות (שם, 261). החיים בהווה העומד בסימן של מה שהיא מכנה "רגילות משברית" (שם, 10) מתאפיינים בהיאחזות נפתלת באידיאות של החיים הטובים שאין עוד אמן ביכולתן לספק את הסחורה המיוחלת. "אופטימיות אכזרית" הוא המושג שמשמש אותה לאפיון מציאות נפשית וקיומית מחניקה שבה הדבקות בהבטחות ובתקוות היסוד שארגנו את שאיפותינו הקיומיות והפוליטיות בעבר – מאינטימיות זוגית, דרך תעסוקה יציבה ועד היכולת לחולל שינוי פוליטי – מסיבה לנו נזק ומחבלת ביכולתנו לשפר את חיינו. תקוות עכשוויות, כפי שברלנט מראה, בוחרות בנו לא פחות משאנחנו בוחרים בהן. הן לוכדות אותנו במעגל של התמכרות שבו עצם ההיקשרות לדבר מה מבטיח הוא מקור לעונג, גם אם ההיקשרות הזאת אינה מסיבה את הסיפוק המצופה (שם, 2). האכזריות שנכרכת בתקוות בתנאים הללו קשורה לכך שההיאחזות הנמשכת בהן נתפסת, במידה רבה של צדק, כמזיקה פחות משלל הפגיעות והאכזבות שהיא מסיבה. בהיעדר הבטחות תחליפיות ופוריות יותר, טוענת ברלנט, איננו יכולים להרשות לעצמנו לזנוח את הפנטזיות שממשיכות לספק לנו עוגן בעולם ובסיס לשרידות נפשית גם כאשר אנחנו מודעים להשפעתן הרעילה.

הטיעון שמוצג ב-"*Cruel Optimism*" יכול היה להיראות כווריאציה נוספת על התמה של תקווה בתנאים של חוסר תקווה, אך על פרשנות שכזאת מעיבה השוליות שמיוחסת בספר לתקווה, שבמקומות אחרים מצטיירת כאחד ממושגי המפתח של החיים העכשוויים. אחת ממטרותיה של ברלנט, למעשה, היא להרחיב את הלקסיקון הרגשי אל מעבר לתקווה ולרגשות גרנדיוזיים מסוגה. בספרה היא חותרת ליצור מאזן כוחות חדש בין רגשות אסרטיביים ובין התחושות הקהות והטריוויאליות שכרוכות במה שיכול להיראות כמין עמידה מן הצד – תחושות שמקבלות נפח גדול יותר בעקבות מצב הדברים הסתום שהיא מתארת. שלא כמו הניסיונות לייסף את הערך של הרגשות שליליות (Ahmed 2010; Cvetkovich 2012), ובאופן דומה לטיעונים אחרים המתמקדים במה שמכונה "הרגשות מינוריות", כאלה שמתאפיינות לא בערך החיובי או השלילי שלהן אלא בעצימותן הנמוכה ובטבען הבנלי (Ngai 2005), ברלנט מבקשת להציב בחזית את מה שהיא מכנה ה-"lower case drama של חיי היומיום" (Berlant 2010, 232). בהשראת תיאוריות של אָפֶקט, אך תוך הסתייגות מההילה האמנציפטורית שמאסומי ואחרים מייחסים לו ובאופן שמקנה העדפה לחקירה פנומנולוגית ולא אונטולוגית שלו, היא עומדת על תפקידו של המורגש-שאיננו-

9 למרות ההבדלים המושגיים החשובים בין תקווה לאופטימיות, הבחנתה של ברלנט עצמה בין שני המושגים אינה חדה, כפי שעולה מהתייחסותה האוהרת לכמה תובנות ביקורתיות על הערך אך גם על הבעייתיות של התקווה (Berlant 2011a, 13–14). בתוך כך, המערך המושגי שהיא בונה מקרב גם בין תקווה לתשוקה: מושאי תשוקה, לטענתה, הם גם מקור להבטחה, והציפייה שהם מתחזקים היא בסיס לתחושת המשכיות ושרידות (שם, 22).

רגש ביצירת אורחות חיים חדשים שמגיבים לתנאי המלכוד מבלי להתיימר לפרוץ אותם (Berlant 2011a, 16).

הניסיון של ברלנט לשחרר את הניתוח של ההווה ההיסטורי מהדרמטורגיה של השבר, הפרץ והאירוע ולמקמו מחדש ביחס לחזרת, למנומנם ולנמתח כרוכה אפוא ביחס חשדני למעמד שמוקנה במציאות משברית להתרחשויות רגשיות מכוננות כביכול, בין שמדובר בפגיעה טראומטית ובין שמדובר – כפי שעולה מהאמביוולנטיות שהיא מביעה ביחס לקמפיין התקווה של אובמה (Berlant 2011b) – בגילויים של תקווה או של מרי. לא זו בלבד שהציפייה לאירוע, בעיקר כשמדובר בתקווה או בהתקוממות, יכולה להתפרש כביטוי להיקשרות מאכזבת מהזן הרעיל ביותר; לטענתה, הניסיונות לצבוע את החיים העכשוויים בגוון רגשי מובהק מחמיצים את ה"חומר הסנסואלי" (Berlant 2011a, 53) שהוא המרכיב המהותי והוויטלי ביותר שלהם, גם אם הקשה ביותר למיפוי.

ההבלטה של הרובד האפקטיבי של החיים במשבר מנורמל מאפשרת לברלנט להראות שאופטימיות אכזרית אינה מצב טרגי. לטענתה, לצד ההיאחזות הנמשכת בהבטחות שאבד עליהן כלח ובצילה, מתפתחים אלתורים, פשרות, התמקחויות והסתגלויות שמאפשרים לאנשים לשרוד במציאות מתעתעת. התנאים המתאגרים שהמציאות המשברית מכתיבה נענים בפיתוח מודוס חושי שאפשר לדמותו למעין מצב של ציפה, שיש בו מרכיבים של נינוחות וניכור ושל ספיגה ודריכות גם יחד (שם, 4-5). הרובד החושי הזה הוא הזירה שבה נוכחים באופן הברור ביותר עקבותיו של ההווה, שנחוה כמעבריות קבועה וכהתמתחות בלתי תחומה של הזמן. אחת הטענות החזקות ביותר של ברלנט היא שדווקא מתוכו, כלומר מתוך בליל התחושות שאינן מתארגנות כרגשות מובחנים ואינן מיתרגמות לכדי אסטרטגיות ברורות של התמודדות, צומח מרחב אינטואיטיבי של תמרון ביחס להווה שלא ברור עוד למה וכיצד אפשר לייחל בו.<sup>10</sup>

כאמור, ברלנט אינה עוסקת במישרין במשבר התקווה הפוליטית. אולם מהניתוח החרף שהיא מציגה אפשר לחלץ שתי תובנות חשובות שנוגעות אליו. ברלנט מראה שבזמן הזה, שבו פנטזיות קולקטיביות לוכדות אותנו במעגל של היקשרות אכזרית, התקווה והיאוש גם יחד נידונים להפוך לעמדות רגשיות שאיננו יכולים לאכלס. מצד אחד איננו מסוגלים להתייצב באמונה שלמה מאחורי תחושת ההבטחה הפוליטית והרעיונות או הדברים שמקיימים אותה, ומצד שני איננו מסוגלים להתנתק לחלוטין מההיקשרות שלנו לעצם קיומה. המבוכה הזאת, כפי שברלנט מראה, מחייבת לכוון את הרדאר האנליטי לטקטיקות

10 התמרונים היצירתיים שנערכים בניסיון להחזיק מעמד, כפי שטען מוניוז (Muñoz 2013) במאמר קצר שהקדיש ל-"*Cruel Optimism*", הם המקום שבו אפשר לזהות את עקבותיו של העתיד הפוטנציאלי בהווה התקוע שברלנט מתארת. על פי הקריאה (האופטימית) הזאת, הקוטב האוטופי אינו נעלם לחלוטין גם במצב המחניק של הרגילות המשברית: הוא אמנם מתגלה בהבהובים, מבליח מתוכנו עוד לפני שדמיינו אותו ומספיג את העתיד בתוך ההווה, ועם זאת הוא נוטע בהווה הנמתח את מה שמוניוז מתאר כשלט יציאה.



הסתגלות שפועלות בתדר תחושותי אחר. היא מעצימה את ההשפעה, את המשקל ואת הכוח היוצר של תחושות עמומות שעוברות דרכנו, שמאפילות יותר ויותר על אותם רגשות מובהקים שהתעמעמו. התחושות הללו, שצומחות על הסף ההולך ומתעבה שבין השתתפות לניתוק ומסבכות את ההגדרה של מה שאפשר לאפיין כפסיביות (השוו עם, Ngai 2005, 37–1), מקנות לרגע הפוליטי הנוכחי את המרקם הרגשי המיוחד שלו.

שתי התובנות הללו מפותחות בספרה של ברלנט ביחס להקשר חברתי ופוליטי ספציפי: שבריריות החיים בעידן הניאו-ליברלי באמריקה. המשבריות הנמתחת והעמומה האופיינית לו היא הרקע להופעתן של המגמות שהיא מתעדת, שבמסגרתן התקווה והיאוש מפנים את הבמה לתחושות סותרות וחמקמקות. השבריריות שמתוארת ב-*Cruel Optimism* ומניפת ההתמודדויות שהספר פורש חוצות גבולות מעמדיים, מעמעמות את החלוקות החברתיות של התקווה ומקשות לזהות תואם ברור בין עמדות חברתיות לרגשות שמופנים אל העתיד, שמתפרקים ומתמוססים בעצמם. כדי לפענח את ההווה הניאו-ליברלי, כפי שעולה מהספר, יש להתחקות אחר עקבות מטושטשים – תהליכים איטיים של שחיקה, כרסום והתפוררות, והמשקעים האפקטיביים הבלולים, האווירתיים והמינוריים שלהם. לשם כך צריך להתגבר על הנטייה לחפש את המובהק ולהתמקד במקצב של החיים החברתיים והפוליטיים ובאירועים שכביכול מכוננים אותם, ולהטות אוזן למה שאפשר לדמות כרחש הגלים של הווה המתנפץ על כולנו.

ההתמקדות של ברלנט בשבריריות הנמשכת של החיים ובהיקף הרחב שלה, והקדימות שהיא מקנה לאפקט על פני הרגש, יכולות להסביר מדוע היא אינה מתעכבת על הנוכחות ועל המשקל של התשוקה לתקווה ושל מה שנתפס כאובדנה בחיי הרגש המשותפים. לצד זאת, הצנעת התקווה הפוליטית והתשוקות שבהן היא סבוכה קשורה גם במיאון לקבל את ההנחה שלפוליטי יש חשיבות מיוחדת, ובהדגשת הספקות האופפים את המחויבות הרגשית שאנשים מצופים להפגין כלפיו. במסגרת הדיון הזהיר של ברלנט בתקווה של אובמה, למשל, התשוקה לפוליטי מצטיירת כסצנה אחת מני רבות שבה אנשים נאלצים להלך בין הטיפות של הרגוש המאכזב והוויתור ההרסני. הנטייה שלא להבדיל את התקווה, בה"א הידיעה, מהבטחות חברתיות אחרות עולה אפוא בקנה אחד עם ההתמקדות המכוונת והמרשימה של *Cruel Optimism* בדשדוש של חיי היומיום ובשחיקה האיטית, ההדרגתית והמתמשכת של תקוות, ברבים. אבל ספק אם היא תקפה, או משכנעת באותה המידה, במצבים שבהם חסרונה של התקווה מיוחס לנקודות ציון פוליטיות ברורות, וכאשר הוא מורגש – או לכל הפחות מוצג שוב ושוב – כחסר פוליטי מכוון ורועם.

השאלה שברלנט עונה עליה בשלילה – האם בתנאים הניאו-ליברליים נכון להתייחס לתקווה הפוליטית כאל מטא-הבטחה וכאל תנאי לקיומן של הבטחות אחרות – זוכה, כפי שהראיתי, לתשובה חד-משמעית פחות באגפים אחרים של המחשבה הביקורתית. העיסוק הער והאמביוולנטי של מחשבה זו בתקווה מעיד על כך שהתקווה עצמה הפכה כיום לאובייקט של אופטימיות אכזרית ולעמדה רגשית שעצם קיומה נאפף בתחושה של

אובדן שאסור להשלים איתו. תמונה דומה מצטיירת גם מעלייתה של פוליטיקת התקווה בישראל, שמתרחשת בתנאים ספציפיים שלא ברלנט ולא הוגי והוגות התקווה העמידו לנגד עיניהם. על רקע ההצטלכות בין תנאי המצב הניאורליברליים והמבוי הסתום הקיומי שהם יוצרים ובין סכסוך פוליטי שהגיע לנקודת קיפאון, מצב הציפה שאופייני לחיים בהווה נמזג במקרה המקומי בחוסר שקט נוסטלגי ומיוחס לתחושת אפשרות שהייתה ואיננה. בדיאגנוזה שברלנט מציגה בספרה, הבידוד של התקווה הפוליטית מהבטחות אחרות שהתמוססו והנטייה לרומם אותה כמפתח לריפוי אישי וקולקטיבי מצטיירים כאשליה נוחה. אולם זוהי אחת הסיבות שבגללן חשוב כל כך להתייחס למהלכים הללו במלוא הרצינות.

### מות התקווה

כדי לעמוד על מכלול התחושות שהתאיידות התקווה מחזקת ועל האופן שבו בעיית העתיד מצטיירת דרכן אני מבקשת לשוב ולפנות מההווה הניאורליברלי באמריקה לפוליטיקת התקווה בישראל, ולהתמקד הפעם בנספח המוזיקלי שלה. התקווה ואובדנה, שהעסיקו בשנים האחרונות את השיח הפוליטי המקומי, עמדו גם במרכזם של כמה שירים שהופקו על ידי יוצרים ומוזיקאים המזוהים עם השמאל הליברלי. השירים הללו, שאני מציעה לכנותם "שירי אינ־תקווה", עוסקים במישרין במה שמכונה "המצב" ובצורך להתנער מהאדישות, הניתוק והאסקפיזם שמזוהים איתו. בשל התכנים המפורשים הללו הם תויגו כשירי מחאה עם צאתם, אף שיחסם לפעולה הפוליטית ולרגשות שאמורים להפעיל אותה היה זהיר ומורכב. כמו השיח הפוליטי על התקווה, שחלקם חוברים אליו, גם השירים האלה עוסקים בתקווה ובקושי לוותר עליה. אך לצד הבעת ערגה לתקווה, ובזכות עושר המבע של המדיום השירי והמוזיקלי, השירים מסגירים גם את הקושי לשחזר את התקווה כתחושה מוחשית. הכמיהה או הקריאה לקוות מתחככות בהם בעמדות חושיות ורגשיות אחרות, שמשקפות הסתגלות פרגמטית לאובדן האופק גם אם אינן מבטאות השלמה נפשית איתו.

הדוגמה הראשונה למבע השירי הדיאלקטי הזה היא הפרויקט השירי האקטיביסטי "יש מצב" של הסופר דויד גרוסמן, אמנית הווידיאו מיכל רובנר והמוזיקאים יוני רכטר, ברי סחרוף, דניאל זמיר ולהקת הדג נחש, שהופץ באוגוסט 2017. לצידה אפשר למנות גם את שיר ההיפ־הופ "עוד יהיה טוב" שהפיצה הדג נחש כמה חודשים קודם לכן, שבו שולב סמפול של השיר המוכר שביצע דודו זכאי בפסטיבל שירי הילדים ב־1979. אולם גולת הכותרת של היצירה השירית הזאת, והדוגמה שבה אתמקד, הוא אלבומה של רונה קינן "זמן התפוז", שיצא במרץ 2019. לעומת שני השירים שהוזכרו, היוצאים מנקודת הנחה שהתקווה היא הפתרון למשבר העתיד, קינן אינה תופסת את אובדן התקווה כאתגר וכשיבוש הפיך בסדר הדברים. אלבומה מתמקם במרחב הביניים הרגשי שמשתרע בין הוויתור הבלתי אפשרי על השינוי הפוליטי ובין האמונה המלאכותית באפשרותו ומציג אותם כתנאי המצב של החיים בהווה.

"זמן התפוז" זכה לביקורות מהללות והוכתר עם צאתו כ"נבואת זעם שקטה" (שלו 2019), "רקוויאם לשמאל הישראלי" (גורדון 2019) ו"תמונת מצב של ישראל ב-2019" (שיף 2019). קינן, כתבה מבקרת המוזיקה ניצן פינקו (2019), "מציגה אוקסימורון: אלבום מחאה מובס. מצד אחד אין יותר אנרגיות לנסות ולפתור, ומהצד השני אסור להפסיק". האוקסימורון הזה נוכח כבר בשיר שפותח את האלבום, "מות התפוז", שמאבחן את קץ החלום הציוני בטון קליני, מדוד ומאופק. מות התפוז אינו מוצג בשיר כחדשה דרמטית אלא מצטייר, מבחינה טקסטואלית ומוזיקלית כאחד, כנתון שאינו מעורר סערת רוחות. התגובות על מות התפוז מוצגות בשיר בצורה עקיפה ומרוחקת ("היו הספרים נוגעים ללב"; "יש האומרים נולד בחטא"). עם זאת, האיפוק ששורה על השיר נפרץ בשורות המפתיעות שחותמות את הפזמון, שמציגות את השיר הפוליטי לכאורה על מות התפוז כתחליף כפוי לשיר הרגיל שאיננו יכול להיכתב:

מותו של עץ התפוז  
 בקיץ שוב מלחמה  
 ושוב הדמעות, שוב אין ברירה  
 היכן הטעות  
 ואיפה הסדק התגלע  
 רציתי לכתוב לך שיר יפה  
 שיר על משהו נפלא

במה שיכול להיראות כהעמדת התפאורה לאלבום כולו, הפזמון של השיר הפותח מתאר את ההווה הפוליטי ("בקיץ שוב מלחמה") כמצב שמפקיע מהפרט לא רק את רצונו אלא גם את תשוקותיו. האמירה השירית על המציאות הפוליטית אינה מבטאת אמביציה מיוחדת; היא מוצגת כאמירה שנובעת מחולשה ומכורח. השיר שמשמיע את האבחנה על מות התפוז נכפה להשמיע אותה בשל חוסר היכולת להגשים תשוקה אחרת, ועושה זאת בדרך רפה ונטולת ציפיות.

העמדה הארספואטית של "מות התפוז", שמציג את עצמו כשיר מחאה מובס שכל תכליתו היא לתייג אירועים המתרחשים בין כה וכה, מבשרת את הרוח ששורה על האלבום כולו. במקום אני ריבוני שבא אל עצמו בשאלות ובתביעות ומבין את "המצב" כתולדה של חוסר נחישות (זוהי למשל העמדה שחוזרת בשני שירי האינ-תקווה האחרים שהוזכרו, "יש מצב" ו"עוד יהיה טוב"), הגיבור הראשי של "מות התפוז" ושל האלבום הוא ההווה הפוליטי, שמוצג – כבר באמצעות המוטיב של המחזוריות הטבעית שמפעילה את העץ ואת המלחמה ב"מות התפוז" – כגורם שאינו נתון לשליטתנו. בתנאי המצב הנוכחיים, כפי שקינן מבהירה, גם מה שנדמה כפעולה – הדרך לא "ליפול לתוך איזה מין ייאוש כזה", כפי שאמרה בריאיון רדיופוני – כרוך בכניעה לכוח שהמציאות מפעילה. "רציתי לכתוב משהו יפה, רציתי... והמציאות כל הזמן שאבה אותי פנימה מתוך איזה תחושה של כורח

כמעט, שאי-אפשר לא להגיב על המציאות שאנחנו חיים בה, אי-אפשר יותר" (פישטנק 2019).

לאורך האלבום, המצב שבו פעולה ושיתוק הופכים לשתי פנים של אותו מטבע מתואר כמצב שאין ממנו מוצא. ליתר דיוק, קינן מקדישה תשומת לב מיוחדת לניסיונות ליצור תחושה של אפק ושל אפשרות על מנת לחשוף את המלכודת שטמונה במפלט שהם מבטיחים. בשיר "הזמן הזה", ההרמטיות של המצב מומחשת באמצעות חיבור מתעתע בין טקסט מעיק למוזיקליות משמחת. רוח הזמן מתאפיינת, כפי שהשיר מראה, במעברים חדים בין מצבי רוח הופכיים ובשילוב מוזר בין תימהון להתלהבות. המפתח לזמן הזה מופיע בשיר בפער בין הבתים לפזמון. הבתים בנויים כשרשרת דימויים אניגמטיים שמנסים שוב ושוב לפרש מצב שאיננו מצליחים לפענח אך איננו יכולים שלא לנסות להבין; הפזמון קוטע את שרשרת הדימויים באמצעות החלפת השפה בפזמון, ומציע לכאורה הפוגה מבורכת מההסתחררות המתמיהה של ההווה:

הזמן הזה הוא זמן של כפור  
זמן מאובק, זמן לאחור  
העת הזו היא עת רעה  
עת אל-אמת, עת בלי מראה  
הזמן הזה הוא תאוה  
עכשיו תבוא המנגינה

כולם ביחד עכשיו:  
לה לה לה לה לה

פזמון הוא היחידה השירית שבה המילים מאבדות את הבכורה לטובת המנגינה (תורג'מן 2017, 41), אך ב"הזמן הזה" הפונקציה שלו מוקצנת באופן שהופך את השירה המשותפת שכל פזמון מרמז עליה לחוויה שאופייה הנרקסיסטי מודגש. השירה בפזמון הרפלקסיבי של "הזמן הזה" – פזמון שמכריז על עצמו כפזמון – היא שירה מאולצת ומרוקנת מתוכן, שאינה מורה עוד אלא על עובדת קיומה של השירה המשותפת עצמה. תחושת הביחד שאמורה לספק מפלט מהעת הרעה מצטיירת כך כתחושה מרוממת רוח אך גם מלאכותית וחשודה. החוויה הסוחפת של ההשתייכות, שמתוחמת ביחידה הנברלת של הפזמון שתפקידה לחבר בין הבתים, היא בעת ובעונה אחת מחסה שמגונן מפני הזמן הרע והמפורק והגורם המרכזי שמשעתק אותו.

בתנאים שבהם תקווה רצונית ומחושבת נעשית פחות ופחות סבירה, תחושת האפשרות שיכולה להגיח מסיטואציות סוחפות של השתייכות נתפסת כבסיס חלופי ויקר ערך לתקווה שמתקיימת כנגד כל הסיכויים, כפי שעולה הן מתיאוריית האפקט והן מהשיח הפוליטי על

התקווה. אולם כפי שקינן מראה, בעידן שנחווה כ"תאונה", תקווה שכזו – כפי שסבורים גם דוגאן ומוניזו, שהוזכרו קודם לכן – אינה יכולה שלא להיחשב סיכון. לנוכח חוסר היכולת שלנו להשפיע על מהלך העניינים הפוליטי או אפילו להבינו עד תום, לא ברור אם הדבר הנכון לעשות הוא להתמסר להתרחשויות שמתגמלות אותנו בתחושה מענגת של שותפות ושל אפשרות למקרה שאולי יצמח מהן משהו, או שמא להסתייג מהציבוריות האינטימית ומההבטחה הכוזבת שבה וללמוד לעמוד בפיתוי שהיא מפעילה.

העמדה הסיפית שנגזרת מהיחס האמביוולנטי כלפי הפוליטי וריגושיו מסתמנת באלבום כעמדה פוליטית בזכות עצמה וכאחד מביטוייה הבולטים של התקיעות. התבססותה כעמדה שיש לה מקום בעולם ולא רק מקום פנימי בנפש מתוארת בשיר "בואי למרפסת", שמציג דיאלוג רוגש המתנהל בין הדוברת לבת זוגה ובין הדוברת לבין עצמה באשר לשאלה אם לקחת חלק – עקיף ומינורי – בהפגנת המחאה. אם ניתן היה לחשוב שההתלבטות בין מה שאפשר לפרש כהתמכרות לייאוש ובין מה שאפשר לפרש כהתמסרות לתקווה תהיה צינית, מחושבת או לכל היותר מיוסרת, התזזית שחולשת על "בואי למרפסת" והביט הדומיננטי של השיר מדגישים את עוצמת התשוקות שמפעמות בה. העמידה מן הצד שמתוארת בשיר מצויה בעצמה בתנועה וחדורה במתח ארוטי שאינו נופל בעוצמתו מזה של האירוע הפוליטי:

אל תגירי לי זה לא כדאי – בואי נצא למרפסת  
 גם אני רוצה לחזור לישון – גם אני מהססת  
 אל תגירי לי זה לא הזמן – בואי נצא למרפסת  
 קדושה או לא קדושה, הפרה הזאת גוססת

אל תגירי לי יום יבוא  
 הביאי את היום  
 אני רוצה לנשק אותך ולהריע לשלום  
 מתחתינו תנועה עצבנית  
 הרצפה הישנה קורסת  
 מה יש לנו להפסיד  
 בואי למרפסת

ההפגנה, שחודרת לשיר באמצעות סמפול של קריאת ההפגנות המוכרת "צאו מהמרפסת, המדינה קורסת", חודרת, כפי שהוא מבהיר, גם למרחב האינטימי ביותר. בניגוד לדימוי המשמים שלה, ההפגנה מתוארת בשיר כהתרחשות ממגנטת. למעשה, היא חדורה בכוח ארוטי כה רב עד שלא ברור אם היא אמורה למלא את המצברים של הפוליטיקה או את אלה של הקשר הזוגי. אך הריגוש העוצמתי של ההפגנה הוא גם הסיבה לרתיעה ולזהירות שהיא מעוררת. מלכתחילה, השאלה שעומדת על הפרק אינה אם לצאת מהמרפסת, כלשון

הסיסמה המקורית, אלא אם לצאת אליה. הריגוש שבהשתתפות אמור לפצות על מות החלומות הפוליטיים, אם לא לספק את התשתית ליצירה של חלום פוליטי חדש. אך ב"בואי למרפסת" מופיע ריגוש אחר שמאפיל ומפצה עליו. במקום העונג שבהשתתפות, שנתפס כעונג מרתיע, מה שפועל כאן כזירת ההתענגות הוא ההתלבטות אם לקחת בו חלק.

ההתענגות שהדוברת ב"בואי למרפסת" מפיקה מההתנודדות בין האפשרות להתמסר לתחושת האפשרות ובין האפשרות להתנגד לה יכולה להיראות כתחליף רעיל ונרקסיסטי במיוחד לתשוקות פוליטיות שקשה לקיימן. אך התחושה שההתמסרות לתשוקות הללו ולתקווה שהן מייצגות אינה בהכרח מיטיבה לא מופיעה באלבום בחלל ריק; הלבטים שמוצגים ב"בואי למרפסת" זוכים לתיקוף בשירים אחרים, שמקשרים אותם להיסטוריה של התקווה ולמפח הנפש שהולידה. הרצף שבו "בואי למרפסת" משובץ, הנמשך בשיר "מראה שבורה" ומסתיים בשיר "בהפגנה", מספק בדיעבד את התשובה לשאלה הרטורית לכאורה "מה יש לנו להפסיד" שמוצגת בפזמונו. המהלך המשולב ששלושת השירים משרטטים מבהיר שמה שהיה יכול לשמש ערוץ לחידושה של התקווה כאשר אי-אפשר לעגן אותה בעתיד מביטח – קרי, ההיזכרות בתקוות שהתקיימו בעבר – נחסם כיום אף הוא. מהקישור בין המחאה העכשווית למחאת העבר – שאותה, כפי שעולה מ"מראה שבורה", זו הנוכחית משקפת במקוטע – עולה כי משבר התקווה אינו נובע רק מהחסר המוחש שלה. המשבר הזה מעמיק ונעשה פטאלי כאשר אי-אפשר עוד לפצות על תחושת חוסר התקווה באמצעות הביסוס הרקורסיבי של התקווה על התקוות הישנות.

"בהפגנה", שיר שמתאר זיכרונות ילדות מהפגנות השמאל, נכתב בקצב הוולס ומשדר לכל אורכו סדירות ורוגע. אולם לקראת סוף השיר משתבשים המקצב והנימה המערסלים, שמשדרת גם השריקה הנונשלנטית בפזמון. החלום שתואר לאורך השיר מתנפץ לפתע, ומה שנשמע עד לאותו שלב כהתרפקות על העבר מתברר כהקדמה להכרזה על קץ הנוסטלגיה: "ולאיש אין כבר חשק לשיר בכיכר / הרי היינו שם פעם, ראינו איך זה נגמר". המורשת הרגשית של השמאל, מורשת של אכזבה מרירה, היא הגורם לקושי להיענות לזימון הנוכחי של ההפגנה, כפי שעולה מהרצף השירי שיוצרים "בואי למרפסת", "מראה שבורה" ו"בהפגנה". האבחנה ש"לאיש אין כבר חשק לשיר בכיכר" מפרשת את השירה המשותפת ב"הזמן הזה" כדבר שמופקר כעת בידיה של הלאומנות הכוחנית (ומהדהדת את הציטוט האירוני של שיר לשלום ב"בואי למרפסת": "אל תגידי לי יום יבוא / הביאי את היום"). ההפגנה, שהייתה אמורה לספק את התשתית לחלום פוליטי חדש אם לא לבטאו בעצמה, אינה יכולה להציע יותר משלהוב יצרים. מה שנותר ממנה, כפי ש"בואי למרפסת" מבהיר, הוא הסיסמה הקצבית, שיכולה – בדיוק כמו דרמת היצרים הפנימית שהשיר מעמיד – לשמר את הדחף אך לא להעיר את התשוקה.

## כי יש לעץ תקווה

"זמן התפוז", כפי שמבשרת כבר הנימה המרוחקת של "מות התפוז", הוא אלבום דיאגנוסטי. קינן בוחרת להשתהות על המבוי הסתום מבלי לנסות לפרוץ אותו, ועושה זאת באמצעות התחשבות נוקבת עם התקווה. התחושות המונפשות באלבום – התסכול על השיר שאינו נכתב ב"מות התפוז"; התימהון והשמחה המאולצת ב"הזמן הזה"; התזוית האקסטטית ב"בואי למרפסת"; האכזבה המרה ב"בהפגנה"; תחושת הבלהה שחוזרת שוב ושוב בשירים אחרים – הן כולן השתקפויות של ההיעדר המעיק של התקווה. החלום הציוני מת; תקוות השמאל נכזבו; המחאה שמנסה לפצות עליהן בתחזוקה של ריגוש כלשהו חלולה; ולנוכח כל אלה הפעולה השירית והפוליטית, שמטרתה העיקרית היא לא ליפול "לתוך איזה מין ייאוש כזה", היא כפויה, רפה ומדולדלת. תמונת המצב המקיפה הזאת אינה אפולוגטית ואינה פוסלת את האפשרות שאפשר יהיה לחדש את התקווה באופן אחר. עם זאת, האלבום מבהיר שהיעדרה הוא נתון שאי-אפשר להתכחש לו ושאי-אפשר, וגם אין טעם לנסות, להתגבר עליו כרגע.

אך האם מות התקווה הוא בהכרח בשורה עגומה? והאם ההשלמה איתו – השלמה שמשתקפת בנימה המאופקת של האלבום כולו – פירושה גם השלמה עם אובדן העתיד? גם "במראה שבורה" וגם ב"הזמן הזה" העתיד מהבהב במפתיע כשהוא תלוש לחלוטין מההתרחשות השירית הקודרת. בשורות האחרונות של הבית שחותם את "מראה שבורה" העתיד תופס את מקומו של ה"היינו" שאוזכר בפראזות המקבילות קודם לכן ("מישהו אמר: היינו יפים כשהיינו יפים"), ומי שמשמיע אותו הוא השיר ולא הדובר האנונימי שאזכר את העבר המשותף בבתים הקודמים ("שיר ישן ניגן בלחש עמום – שחר חדש / הד חזר מתוך ההר: יבוא שחר חדש"). ביאתו של השחר החדש, כמו הגעתו של זמן מחר בבית האחרון של "הזמן הזה" ("הזמן הזה מזמן נגמר / עכשיו הגיע זמן מחר"), מתוארת כחלק ממצב הדברים ולא כחלק ממצב הרוח. הדברים מוצגים בוודאות גמורה ועם זאת בלי שום ערביות: העתיד יתארע באופן שאינו תלוי בנו ובמנותק מהתחבטויותינו ומפתיית התקווה שנותרו.

ההבהובים הללו של העתיד נותרים מסתוריים ולא ברור מה אמור לאפשר אותם, אבל בעצם הופעתם הם מסייגים את ההתענגות המעגלית על הדחף, שנחשפה ב"בואי למרפסת" כתחליף עקר למה שהסתמן כתשוקות וכריגושים פוליטיים אכזריים. "זמן התפוז" מכיר בכוח המשיכה שמפעיל הריגוש החולף, שאינו מציע דבר פרט לשעתוק של הדחף, כאשר התשוקה הפוליטית קורסת. אבל ההבלחות המפתיעות של העתיד באלבום גם מבהירות שאיננו אמורים להסתפק בסיפוק שאפשר לדלות ממנו. העתיד ממשיך להתקיים באלבום לצד הדחף המעגלי, אך ללא התשוקה שמחברת בינו ובין ההווה. השאלה כיצד אפשר להתכוונן לקראתו כאשר התקווה שמתיימרת לקדם את העתיד באופן פעיל יצאה מכלל שימוש, וכשהתשוקה שמקיימת אותה דועכת, נענית בשיר האהבה הנוגה "אל תגידי

לא" שחותם את האלבום. בסצנה המרכזית בשיר, שמהדהד הן את "מות התפוז" והן את התשוקה הסוערת של "בואי למרפסת", מתוארת זוגתה של הדוברת כשהיא משקה את עץ הלימון בחצר ביתן לנוכח מבטה האוהב. לתיאור הסצנה קודמת פנייה שממוענת לאהובה, פנייה שלא רק שאינה משדלת אותה לפעול אלא מפצירה בה הפעם להשעות כל מעשה או אמירה החלטיים:

אל תגידי כן ואל תגידי לא  
כל השאלות סופן להתכלות  
אור חורפי שוטף עכשיו את המטבח  
את משקה עץ לימון  
אני רואה אותך

האמביוולנטיות הרועשת של "בואי למרפסת" מפנה כאן מקום לחוסר החלטיות אחרת, שבניגוד אליה משרה תחושה של נינוחות ושל רוגע. עץ הלימון שצומח על מה שמתברר כקרקע הפורייה של אי-ההחלטיות הזאת סוגר את המעגל שנפתח עם מותו של עץ התפוז בתחילת האלבום, ויחד איתו בוקע גם שיר האהבה שלא היה יכול להיכתב אז:

האהבה הזאת  
מרחיקה אותי מהמוות  
האהבה הזאת  
הבהוב בחשכה, אור במנהרות

חתימה זו יכולה להתפרש כפנטזיה של נורמליות בורגנית שמשוחררת מצילו של "המצב", הרודף אותנו גם ובעיקר כאשר איננו רוצים להתעסק בו. אבל מה שיכול להיראות כמהלך מכריע שבו ההתמודדות עם התפוגגות העתיד המשותף מופרטת והמרחב הפוליטי נדחק לטובת המרחב הביתי, מחובר כאן עדיין להיקשרות האכזרית אל הפוליטי שחולשת על האלבום כולו. קינן תיארה את "זמן התפוז" כאלבום הפוליטי והאישי ביותר שלה (הרמן 2019) וצילמה בסלון ביתה את הקליפים שהופקו לאלבום. "אל תגידי לא", למרות הפיתוי לפסול אותו כביטוי לניצחון האישי על הפוליטי, מחייב אותנו להתייחס לערכוב הזה במלוא הרצינות. על רקע הקריסה של הנחות יסוד כה מרכזיות בנוגע לחיים הפוליטיים, ועל רקע התחושה המבוססת שמחאה, פעולה והשתתפות אינן פתרון למשבר פסיכו-פוליטי אלא חלק מהותי ממנו, "זמן התפוז" מתאר למעשה את ההפרדה בין האישי לפוליטי ואת העליונות המחייבת של האחרון כפנטזיות נוספות העומדות כיום בסימן שאלה. המסר העולה ממנו הוא שכפי שהחיים הפוליטיים ניזונים כיום מהיצר הארוטי כך הם בולעים את הניתוק, ההסננות והריחוק, ואלה הופכים למרכיבים בלתי נמנעים בתוכם.



על הרקע הזה, אפשר לפרש את "אל תגידי לא" כשיר שמפתח עמדה נוספת שיכולה להתקיים לצד הפניית העורף לפוליטי, ההתמסרות לריגוש שלו וההססנות ביחס לשתי אלה. לאחר שעץ התפוז נרקב, לאחר שתקוות השמאל נכזבו, ולנוכח החשש שמעוררת ההתענגות האקסטטית של המפגינים, מה שנותר לנו, כך עולה מהשיר, הוא לתרגל המתנה. המתנה זו איננה שקולה להשלמה פסיבית ופטליסטית עם הקיים ואינה שקועה אך ורק באהבה הרומנטית. מדובר במצב פעיל, שכדי לשהות בו צריך להשעות את האינסטינקט לומר כן או לא ואת האינסטינקט לבקש זאת, ולפתח את הכושר לאפשר לדברים לקרות בדרכם. האהבה ש"אל תגידי לא" מבטא היא אהבה למצב שבו כל האופציות פתוחות ונוכחות בהווה ככאלה – האופציה לומר כן, האופציה לומר לא, ולמעשה האופציה לומר כל דבר. זוהי אהבה שמופנית כלפי הפוטנציאליות עצמה (Agamben 1999) וכלפי תנועת ההשתנות שאימננטית לדברים ומתקיימת ללא כל קשר אלינו (Massumi and Zournazi 2002; Bryant and Knight 2019, 105–131).

הפילוסוף הקתולי גבריאל מרסל גרס שתקווה אותנטית, או במונחיו "תקווה אבסולוטית" (Marcel 1951, 46), היא עמדה שמסרבת להגדיר יעדים ואינה באה בדרישות להווייה. תקווה של ממש, כך טען, אינה מתימרת ליצור את המציאות המיוחלת בעצמה ("אינה מתעניינת באיך") אלא מפנה מקום, בדרך שמרסל מתאר כאהבה, ל"כוח [ה]יוצר" שפועל בעולם (שם, 51, 52). אם נאמץ את התפיסה התיאולוגית של מרסל, אהבת הפוטנציאליות של "אל תגידי לא" יכולה להיחשב כמימוש הנאצל ביותר של התקווה. מנגד, אפשר לומר שהיא חסרה את הדחיפה לעבר העתיד, שהתקווה צריכה לכלול כדי שיהיה לה פשר מובחן (Bryant and Knight 2019, 134). האהבה בשיר אינה מייחלת לכל התרחשות ספציפית, והפוטנציאליות איננה התכונה או הכושר שלה. באהבתה המוצהרת אין ציפייה להדריות; למעשה, אהבתה מתאפשרת בזכות הוויתור על הכמיהה לאישור או לתמורה כלשהם.

השאלה כיצד יש להמשיג את האהבה שמהבהבת ב"אל תגידי לא" נוגעת למעשה באחת הקושיות העיקריות שמושג התקווה מעלה: האם תקווה אמיתית היא עמדה שמניחה שדברים יסתדרו בלי קשר אלינו, או שמא היא עמדה שמניחה שיכולה להיות לנו השפעה מעצבת על העתיד. אבל לענייננו שאלה זו חשובה פחות מהעובדה שהאהבה הזאת משחקת בכיור במגרש אחר, אכזרי פחות, מזה שבו פועלים שאר השירים באלבום. האהבה המתוארת בשיר משקיטה את התשוקות, הציפיות, ההיסוסים והאכזבות שתוארו בשירים האחרים. היא איננה גשר לדבר אחר; האהבה שכבר הופיעה – ברגע ההווה היחיד שמתואר באלבום – היא עצמה "הבהוב בחשכה, אור במנהרות". במקום להיאבק באפקט האלחוש של "המצב", של הווה שלא ברור כיצד אמורים לחוות אותו, האהבה שמתוארת ב"אל תגידי לא" מגבירה את האפקט הזה באופן שמשנה את ערכו. זו שאינה מסוגלת להחליט אם נותרה לה יכולת פעולה ריבונית נטמעת בשיר בהווייה גדולה ורחבה יותר, שהדינמיקה של "המצב" היא פן אחד בלבד שלה.

עץ הדר אחד מת, עץ הדר אחר קם לחיים: המעגליות של הטבע שמסגרת את זמן התפוז מעתיקה אותנו מהזמניות הליניארית של ההיסטוריה האנושית, שהפוליטיקה של התקווה מתיימרת להאיץ אותה, אל זמניות אחרת, מסתורית וקדומה, שבה דברים קורים בקצב ובפשר משלהם. אלבומה של קינן רצוף אזכורים של התפוז ושל התמוז, שני מונחים שיש ביניהם קרבה צלילית אך גם ניגוד סמנטי שקשור לעונות השנה שכל אחד מהם מייצג. בעוד התפוז הוא סמל ציוני מובהק (וסמל לנישול הפלסטינים), תמוז קשור לעולמה של המיתולוגיה המסופוטמית שחלחל לתרבות העברית, ועל פי עדותה של קינן גם ליצירתה שלה, דרך שיריהם של שאול טשרניחובסקי ("מות התמוז") ונעמי שמר ("אמצע התמוז"). תמוז הוא שמו של אל הפריון (תמוז/דומוזי), שנודע בעיקר כאל הגיוע המסמל מוות ולידה מחדש. על פי הסיפור השומרי, האל דומוזי נאלץ לבלות מחצית מהשנה בשאול כדי לחלץ משם את רעייתו איננה, שנענשה על שביקשה למלוך בו. סיפור זה היה הבסיס לפולחן העממי של קינת הנשים על מותו של תמוז, שציין את חילופי העונות ואשר מוזכר בספר יחזקאל ובשירו של טשרניחובסקי.

ב"זמן התפוז", הזמניות המיתית שתמוז מייצג משתכנת בהיסטוריה הפוליטית ומייבאת אליה את התנועה המחזורית של הגיועה והתחייה. שמו של האלבום מעיד כי אף שמותו של התפוז נקבע והוכרז, הזמן הוא עדיין הזמן שלו. התפוז והתמוז, התפוז והלימון – בשני המקרים המסמנים שונים אבל קרובים דיים כדי להבהיר שהעתיד הוא פרי פעולתם המשולבת של הפוליטי, המיתי והאישי. אף שב"אל תגידי לא" אהבת הפוטנציאליות מוצבת מחוץ לחיים הפוליטיים, והעתיד מורחב אל מעבר למה שהחיים הפוליטיים עצמם עשויים לספק או למנוע, היא עדיין עומדת בזיקה אליהם. כנגד השחיקה של הזיקות הקונבנציונליות לעתיד שמתוארת ב"זמן התפוז", "אל תגידי לא" מציג אפשרות של יחס אחר לעתיד – הפוליטי, האישי והקוסמי – והיא האפשרות לאהוב אותו מבלי לתפוס עליו בעלות ומבלי לתעל אותו לספרה אחת שאמורה להישלט על ידינו. המוצא מהתמרון בין התקוות האבודות לייאוש הרעיל, כך עולה בסופו של דבר מהשיר ומהאלבום כולו, הוא להתבונן בהשתאות בתקווה של העץ.<sup>11</sup>

\*\*\*

אהבת הפוטנציאליות שקינן מציגה איננה דבר שאפשר לפארו, וגם זיקתה לחיים הפוליטיים ולתנועת ההתחדשות שיכולה להתחולל בהם אינה מוסיפה לה נקודות זכות מיוחדות. מהם, אפשר לשאול, גבולותיה של אותה אהבה לעתיד שניצבת מעבר ל"לא" ול"כן", לרע ולטוב, ומקדמת בברכה את כל ההתפתחויות באשר הן? כיצד תגובה מופרטת שכזו יכולה לאפשר

11 כדבריו של איוב (איוב יד, ז-ז): "כי יש לעץ תקנה אם יפרת ועוד יחליף וינקתו לא תחדל; אם יקין בארץ שרשו ובעפר ימות גועו; מריח מים יפרח ועשה קציר כמו נטע; וגבר ימות ויחלש ויגוע אדם ואיו".

לנו להתמודד עם התפוגגות העתיד בכוחות משותפים? האם השמחה שבהיות יחד אינה עדיפה על פני עמדה עצורה, מהורהרת ומבודדת שכזו? האם הוויתור שטמון בה איננו דרך עקיפה לשמר את הפנטזיה המתערערת, הרעילה, של יכולת הפעולה הריבונית? מה דינה של נטישה כזאת של החיים הפוליטיים כאשר מבצעים אותה אלה שהפוליטיקה פועלת, באופן יחסי, לטובתם? האם פתיחות כלפי עתיד כלשהו שאין בה ציפייה להתפתחויות מסוימות, שנראית לכאורה כדבר היחיד שיכול לקיים את הנואשים באמת, איננה למעשה פריבילגיה של מי שאינו זקוק לנואשות לשינוי קונקרטי? והאם, במובן זה, אהבת הפוטנציאליות אינה תפורה למידותיו של מגזר שנוטה לקשר את משבר העתיד לפוליטיקה של הסכסוך ולהזניח את האופנים השוחקים שבהם הוא נחוה בקרב מי שחווים מציאות של עוני, קיפוח ותעסוקה רעועה?

יהיו אשר יהיו התשובות לשאלות הרבות שמעלה אהבת העתיד של קינן, הדיאגנוזה של ההווה הפוליטי שהיא מציעה באלבומה מחייבת להודות שכמו אהבת העתיד, גם הבחירה בתקווה היא פשרה ותו לא. המתנה במרחב הביתי המגונן אינה מתכוון למאבק בתקיעות, אך כאשר התקיעות הזאת נבחנת כמצב קיים ואינה נשללת על הסף כתחושה כוזבת, כפי שנעשה ב"זמן התפוז", מתברר שגם התקווה איננה מרשם פלאים ליציאה ממנה. שתייהן, ולמעשה גם כל שאר המהלכים שמומצאים על מנת לשרוד במצב של הווה מתמשך ועתיד נסוג – בניית חוסן, ציניות, עמידה מן הצד, אסקפיזם או, לחלופין, שמחה – צריכים להיבחן כטקטיקות התמודדות בעירבון מוגבל שתרומתן למטרה זו אינה מובטחת. האהבה שמתוארת ב"אל תגידי לא", כמו התקווה הפוליטית שאותה במובנים רבים היא שוללת, משדרת סדר, שיטתיות ואפילו גדולה. אבל בשני המקרים מדובר בפתרונות מאולתרים להתפוגגות העתיד, שדומים יותר ל"פרפור נואש במים מאשר לשחייה מפוארת לעבר האופק" (Berlant 2011a, 117).

המגזר הליברלי והשמאלי בחברה בישראל מתלכד כיום במאבק על הזכות לתקווה. אבל המאבק הזה, כפי שניסיתי להראות בעזרת "זמן התפוז", הוא סימפטום של קושי מעייק לחוש תקווה או ייאוש. ההיטלטלות בין שני הקטבים הרגשיים הללו איננה שקולה להחלפה בין שתי העמדות, שעדויות לה אפשר למצוא בהקשרים רבים אחרים; היא אינה זהה גם למלנכוליה או להלקאה העצמית שמיוחסות לשמאל. מדובר בתמרון מתמשך במיצר שהחותם הרגשי העיקרי שלו אינו דכדוך או אשמה אלא תימהון, בלבול ומבוכה. פוליטיקת התקווה יכולה להציע מענה מסוים למועקה שנובעת מהקושי להתמקם בעמדה רגשית מובהקת ביחס לעתיד, אך היא גם עשויה להגביר את תחושות האשם והחרדה ביחס לאובדנו של העתיד בשל הצגתו כהפתחות שתלויה בנו ובתחושותינו. כך או כך, פוליטיקת התקווה, שלמעשה חותרת לשחזר את העבר שבו להבטחות פוליטיות היה כוח מניע, איננה יכולה לשקם את העתיד עצמו, בוודאי לא כפי שנחשב בעבר.

הזיקה בין המאבק על התקווה ובין האמביוולנטיות שתיארתי כאן בהרחבה נכחה גם באירועי המחאה של 2020, שהביאו את המאבק הזה לשיא אזרחי חדש. כאמור, אחת הסיסמאות הבולטות בשלטים שהונפו בהפגנות הייתה "לילה טוב ייאוש, בוקר טוב תקווה", שמתכתבת עם שורה ידועה משיר אינ־תקווה מוקדם – השורה "ערב טוב ייאוש ולילה טוב תקווה" בשירו של יהודה פוליקר "איך קוראים לאהבה שלי". שירם של פוליקר ויהודה גלעד, שנכתב בתחילת האינתיפאדה השנייה, מציג – במסווה של שיר אהבה – תעיייה דומה להפליא לזו שנשקפת מ"זמן התפוז". על רקע המתח שבין ההבטחה למזרח תיכון חדש ובין מה שמתואר בבית הפותח כ"רק שבוע לא רגוע מסביב", הפזמון של השיר מתאר באופן נבואי כמעט את קווי המתאר של מצב הביניים הרגשי שעתיד להתייצב ולהתפתח בשנים הבאות: "ואלה הם חיינו בזמן האחרון / יכול להיות יותר טוב / יכול לבוא אסון / ערב טוב ייאוש ולילה טוב תקווה / מי הבא בתור ומי בתור הבא". כפי שעולה ממשחק המילים של סיסמת המחאה וכפי שניסיתי להראות לאורך המאמר, התקווה שמתעוררת ("בוקר טוב תקווה") והתקווה שלא ברור אם חולמים עליה או מרדימים אותה ("לילה טוב תקווה") הן תחנות על אותו רצף רגשי, שבולט בו חסרונה של תקווה שפשוט קיימת.

השאלה שצריך להציב לסיום היא מהי החשיבות של הרצף הזה, לאור העובדה שהוא רחוק מלהיות מבנה הרגש הכללי שמפעיל כיום את החברה בישראל. אחת הטענות שאפשר להעלות נגד הפוליטיקה של התקווה, אך גם נגד היצירות המוזיקליות שמציגות אותה (בעקיפין או במישרין) כבעיה ולא כפתרון, היא שהטרדות הפסיכו-פוליטיות שהן מבטאות אופייניות לקבוצה מסוימת ופריבילגית מאוד. הגורמים המרכזיים שעומדים מאחורי שיחי התקווה וחוסר התקווה שהזכרתי – קינן, גרוסמן, הדג נחש, מפלגת כחול לבן, ובמידת מה גם התנועות והארגונים האזרחיים שתורמים לפיתוח הפוליטיקה של התקווה – הומוגניים יחסית מבחינת הזהות המעמדית והאתנית שלהם. אי-אפשר להניח שטרדות התקווה שלהם מאפיינות את כלל החברה בישראל, ומנגד אי-אפשר להניח שקבוצות ומגזרים אחרים בתוכה אינם מוטרדים כלל ממשבר התקווה הפוליטית ומההשלכות הרגשיות שלו (ראו למשל ארנון, ל"ת; סמוטריץ' 2017; מלאך 2019). קשה להתחמק מהאבסורד הטמון בכך שדווקא אלה ששפר עליהם מזלם בחלוקה החברתית של התקווה (Hage 2003) מתייחסים אליה כאל דבר שאבד, וקשה להימנע מהרושם שהתקווה שחלק מסוכני התקווה הללו מנסים לשחזר היא שם אחר וזוהר יותר לעמדת ההשפעה ההולכת ומתרופפת שלהם.

אולם גם אם הזוג בין תקווה בלתי אפשרית לייאוש בלתי קביל ושלל המאמצים להתמקם ביחס אליו הם אחד מתווי ההיכר העכשוויים של ההגמוניה המתערערת – ולמעשה, בעיקר משום כך – חשוב להכיר במבחן השייכות הרגשי החדש שהם מעמידים לפוליטיקה האופוזיציונית. דומה שעמדה פוליטית נחרצת שיוצאת נגד השלטון אינה

יכולה להופיע כיום מבלי שתופיע עימה התחבטות גלויה או לטנטית בין ייאוש לתקווה. לפני כל פרוגרמה או עולם ערכים ברור, ויותר מתחושות פוליטיות מוכרות כמו אי שביעות רצון, טינה או זעם, אמביוולנטיות ביחס לעצם אפשרותו של שינוי וליכולת האזרחית לקדם אותו מתבססת כיום כסמן שמגדיר אופוזיציה. כפי שהראתה מחאת 2020, פולחן התקווה וההתלבטות המוכחשת שמאחוריו הולכים וכובשים את המרחב האפקטיבי של הפוליטיקה הליברלית ושל פוליטיקת השמאל, ומתבססים כמסגרת הראשית שבתוכה אפשר לאוורר רגשות אחרים.

באתר האינטרנט של פרויקט "יש מצב" הכריזו גרוסמן ושותפיו כי "היאוש זה מותרות שאנחנו לא יכולים להרשות לעצמנו" (נוימן 2017). עם זאת, הפרויקט השירי שלהם, כמו העיסוק הנרחב יותר בתקווה ובייאוש, מעורר את הרושם שפריבילגיות אינה משתקפת כיום בהתפנקות הכרוכה לכאורה בייאוש אלא ביכולת לבחור בין הייאוש לתקווה ובתחושה שבחירה כזאת עומדת על הפרק. שיח התקווה על שלל גווניו נוטה לשכוח שיש לא מעט אנשים ששני המצבים הללו נכפים עליהם – שהתקווה בשבילם היא כורח הישרדותי ולא מבחן לכוח הרצון, ושהיאוש עבורם הוא מגננה אינסטינקטיבית ולא מהלך מחושב בניהול המשק הרגשי. תנאי החיים השבריריים והפגיעים של האנשים האלה וניסיונותיהם המאולתרים להחזיק מעמד עמדו לנגד עיניה של ברלנט כאשר ביכרה להבליט את התמרונים האינטואיטיביים שמאפשרים את המשך החיים במבוי הסתום ואת הנימים התת-תודעתיים שאליהם מתועלת ההתמודדות עם הנורמליות המשברית. הפער בין *Cruel Optimism*, על טקטיקות החיים היצירתיות שמתוארות בו ובמחקרים אחרים (Hage 2009; Feldman 2016), ובין טרדות התקווה בישראל מעורר את הרושם כי הצורך והקושי לקוות הופכים למוטיב מרכזי כל כך כאשר התפוגגות העתיד נחוות כאסון שפוקד את התרבות הפוליטית ולא כמשבר האופף את חיי היומיום. כאשר התקווה מראש איננה נתפסת כזכות מוקנית וכמשאב זמין שהולך ומתדלדל, אובדנה אינו נחוה כבגידה, כטרגדיה, כאתגר או כטראומה.

האם יכולה להיות דרך לשקם את התקווה כפרויקט פוליטי מבלי לאשרר עליונות? והאם אפשר לדמיין תקווה שיש לה יתרון ערכי של ממש על פני עמדות אחרות שמשקפות הסתגלות למבוי הסתום? במאמר שזכה לכותרת "For What are Whites to Hope?" הציג חוקר התיאולוגיה וינסנט לוי את הטענה הפרובוקטיבית שלפיה לבנים פרוגרסיביים צריכים לקוות לייאוש (Lloyd 2016). לאחר שפסל אחת לאחת את כל תפיסות התקווה שהוזכרו כאן – התקווה במובנה כתשוקה ריאלית, כאפקט, כרטוריקה פוליטית וככמיהה לאלטרנטיבי ולחדש – בטענה שכולן כבולות לפרספקטיבה של ההווה ומשרתות את בעלי זכויות היתר, קבע לוי שרק תקווה שמצייתת לציווי התיאולוגי לייחל לטוב המוחלט יכולה לאתגר את הסטטוס קוו ואת העליונות הלבנה. מבחינת הלבנים, טען לוי, יש רק דרך אחת לקיים תקווה שכזאת: לוותר על זכויות היתר ולאמץ את תנאי החיים הקשים

של חסרי הזכויות. השותפות הזאת בייאוש, חזה לוויד, היא פנטזיה שאי־אפשר לממשה; אבל דווקא מתוך הכישלון להגשים אותה יכול לצמוח ייאוש עמוק שעתיד להוליד תקווה אחרת, ששמה את מבטחה באל ומשחזרת את מתנתו.

הטענה של לוויד מתכתבת עם המחשבה האפרו־פסימיסטית, שמציגה את אחד הניסיונות השיטתיים ביותר כיום להכריע נגד התקווה מתוך פקפוק בערך שיכול להיות לה עבור מי שנדרונו להיות כלואים בעבר. אפשר לקרוא את טענתו כניסיון לעדן את האבחנות הקודרות של המחשבה הזאת באמצעות פנייה לתקווה התיאולוגית וכביטוי נוסף להתנודדות בין התקווה לייאוש.<sup>12</sup> את הקריאה המרטירית שלוויד משמיע קשה להבין, ועוד יותר מכך קשה לקבל, מחוץ להקשר תיאולוגי־נוצרי, ואף על פי כן היא מאותתת על המחיר שיהיה צורך לשלם על מנת לשקם תקווה אמיתית בתנאים הנוכחיים. תקווה לחברה שוויונית באמת ולעתיד שאינו וריאציה נוספת של הווה דכאני תדרוש מאיתנו לוותר על התקווה, או ליתר דיוק על התשוקה לתפוס עליה בעלות.

הערך שאפשר להפיק ממושג כזה של תקווה אינו מותנה בהכרח בקבלת הצעתו מרחיקת הלכת של לוויד להתמסר לייאוש ובאימוץ העמדה האמונית שהוא מציג. הוא טמון בהבנה שאי־אפשר לקיים את התקווה מבלי לוותר על היכולת לחוש אותה ועל עצם האפשרות שתעבור דרכנו, כך או אחרת. תקווה לעולם צודק ושוויוני, כפי שעולה מעמדה זו, מותנית בנטישת הציפייה להפיק מהתקווה דיבידנדים רגשיים. היא תוכל להפציע רק אם נשלים עם מעמדה של התקווה ככוח עצמאי שמתארח במעשינו כאשר אנחנו מעמידים לנגד עינינו את מחוסרי התקווה ופועלים לטובתם, יהיו אשר יהיו התחושות שמנחות אותנו (Düttmann 2016). שותפות בייאוש היא אופק פוליטי עגום, וכפי שביקשתי להראות לאורך המאמר, הוויתור על התקווה ועל המשען שהיא מבטיחה הוא דרישה שאי־אפשר לעמוד בה. אבל כל עוד השותפות או הוויתור הללו אינם עומדים על הפרק, נדמה כי עדיף שגם העיסוק בתקווה ימותן.

המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

12 המחשבה האפרו־פסימיסטית תופסת את העליונות הלכנה כמצב חסר תקנה הנגזר מאונטולוגיה פוליטית שדנה את השחורים למוות חברתי ולמעמד של אובייקט עבור אחרים. מדובר, לדידה, במצב שתנועות שחרור למיניהן אינן יכולות לשנות ושממנו הן למעשה ניוונות בעקיפין (Wilderson 2020, 3–17). המחלוקת החריפה שמחשבה זו עוררה בקרב הוגים שחורים והנטייה לפסול אותה על בסיס ההשוואה האינסטינקטיבית בין חוסר תקווה לשיתוק ולוויתור הן עדות נוספת להשקעה הליברלינלית העמוקה בתקווה ולקושי לדמיין מאבק שאיננו ניוון ממנה (ראו Sexton 2016).

## ביבליוגרפיה

- אחיטוב, נטע, 2018. "גם במחאה החברתית תקפו אותנו שאנחנו 'וודסטוק'", *הארץ*, 24.2.2018.
- אידלמן, עפרה, 2016. "איך מייצרים רייטינג לתקווה: 'נשים עושות שלום' פועלות כדי שגם ידברו עליך", *הארץ*, 28.10.2016.
- ארנון, נעם, ל"ת. "לתקן את העולם": לאן פני הדור הצעיר של הציונות הדתית", מעלה: המרכז לציונות דתית (מקוון).
- גודמן, מיכה, 2019. "יוצאים מן המלכוד: שמונה צעדים לצמצום הסכסוך", *ליברל*, 7.3.2019.
- גורדון, טל, 2019. "רונה קינן באלבום חדש: איכות ללא מאמץ", *הבמה*, 5.5.2019.
- גרוסמן, דויד, 2014. "על תקווה וייאוש", *הארץ*, 9.7.2014.
- גרטל, גיל, 2017. "דרושים אנשי ונשות חינוך שנכונים לעורר תקווה בתלמידיהם", *שיחה מקומית*, 7.7.2017.
- הרמן, דנה, 2019. "הכי אישי, הכי פוליטי": רונה קינן עם אלבום חדש" [כתבת וידיאו], *כאן*, 11.29.6.2019.
- לוינסון, חיים, 2019. "גנץ בהצהרה משותפת עם לפיד: ישראל איבדה את הדרך, אנחנו אומרים 'עד כאן'", *הארץ*, 21.2.2019.
- מטר, חגי, 2015. "לעד נחיה על החרב: נתניהו נתן במתנה קמפיין בחירות לשמאל", *שיחה מקומית*, 26.10.2015.
- מלאך, אסף, 2019. "נאו-שמרנות ישראלית: קווי היסוד", *השילוח* – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות (גיליון מיוחד לכנס השמרנות), עמ' 24–32.
- נוימן, נדב, 2017. "יש מצב": דויד גרוסמן, הדג נחש, ברי סחרוף ויוני רכטר שרים נגד הכיבוש", *TimeOut*, 22.8.2017.
- סמוטריץ', בצלאל, 2017. "תוכנית ההכרעה: המפתח לשלום נמצא בימין", *השילוח* – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות 6 (ספטמבר), עמ' 81–101.
- עומדים ביחד, 2019. לשנות ביחד: תיאוריית השינוי של תנועת "עומדים ביחד".
- עלי, ריאר, 2020. "לא רואה אופק": החיים של דור ה-Y – בין משברים למחאות" [כתבת וידיאו], *כאן*, 11.16.8.2020.
- ענבר, אפרים, ואיתן שמיר, 2013. "כיסוח הרשא": האסטרטגיה של ישראל להתמודדות עם סכסוכים מתמשכים בלתי פתירים", *עיונים בביטחון המזרח התיכון* 105, מרכז בגין-סאראת למחקרים אסטרטגיים, אוניברסיטת בר אילן.
- פינקו, ניצן, 2019. "רונה קינן משיקה אלבום מחאה: 'זמן התפוז'", *כלכליסט*, 19.3.2019.
- פישטנק, 2019. שיחה עם רונה קינן [אודיו], *echo99*, 13.3.2019.
- פלג, בר, 2020. "נמצא הדלק שיוציא את הצעירים להפגין", *הארץ*, 12.7.2020.
- פרוש, תהל, 2020. "אני מאמינה בשינוי כי אני מאמינה בנגיף", *הארץ*, 29.7.2020.
- צנעני, עומר, 2018. *מניהול סכסוך לניהול הסדר: תפיסת הביטחון הישראלית והמדינה הפלסטינית*, תל אביב: מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום באוניברסיטת תל אביב ומולד – המרכז להתחדשות הדמוקרטיה.

- רם, אורי, ודני פילק, 2013. "ה-14 ביולי של דפני ליף: עלייתה ונפילתה של המחאה החברתית", *תיאוריה וביקורת* 41 (קיץ), עמ' 17-43.
- שגיב, אסף, 2016. "עומד על החומה", *מקור ראשון* (שבת – מוסף לתורה, הגות, ספרות ואמנות), 3.4.2016.
- שיף, עינב, 2019. "החדש של רונה קינן: ייאוש נעים ומערסל", *Ynet*, 21.3.2019.
- שלו, בן, 2019. "האלבום החדש של רונה קינן הוא כמו נבואת זעם שקטה", *הארץ*, 27.3.2019.
- שלו, חמי, 2019. "מפלגת הגנרלים מפיתה תקווה בשמאל, אף שהיא רחוקה מלהיות שמאלנית", *הארץ*, 21.2.2019.
- שקד, רענן, 2018. "ככה זה?", *ידיעות אחרונות* (מוסף שבעה ימים), 14.11.2018.
- תורג'מן, יונתן, 2017. *הגשר מת: תיאוריה והיסטוריה קצרה של שירים יומיומיים בעברית*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Laki6666, 2019. "בשביל תקווה מחליפים ממשלה? כן בשביל תקווה מחליפים ממשלה" [וידאו], Youtube.

- Agamben, Giorgio, 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. and ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ahmed, Sara, 2010. *The Promise of Happiness*, Durham and London: Duke University Press.
- Anderson, Ben, 2006a. "Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect," *Environment and Planning D: Society and Space* 24, pp. 733–752.
- , 2006b. "'Transcending Without Transcendence': Utopianism and an Ethos of Hope," *Antipode* 38(4), pp. 691–710.
- Berardi, Franco "Bifo", 2011. *After the Future*, eds. Gary Genosko and Nicholas Thoburn, trans. Arianna Bove, Melinda Cooper, Erik Empson, Giuseppina Mecchia, and Tiziana Terranova, Edinburgh: AK Press.
- Berlant, Lauren, 2010. "Thinking about Feeling Historical," in Janet Staiger, Ann Cvetkovich, and Ann Reynolds (eds.), *Political Emotions*, New York and London: Routledge, pp. 229–245.
- , 2011a. *Cruel Optimism*, Durham and London: Duke University Press.
- , 2011b. "Opulism," *The South Atlantic Quarterly* 110(1), pp. 235–242.
- Brown, Wendy, 1999. "Resisting Left Melancholy," *Boundary 2* 26(3), pp. 19–27.
- Bryant, Rebecca, and Daniel M. Knight, 2019. *The Anthropology of the Future*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Cohen, Uri, and Nissim Leon, 2008. "The new Mizrahi Middle Class: Ethnic Mobility and Class Integration in Israel," *Journal of Israeli History* 27(1), pp. 51–64.



- Crapanzano, Vincent, 2003. "Reflection on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis," *Cultural Anthropology* 18(1), pp. 3–32.
- Cvetkovich, Ann, 2012. *Depression: A Public Feeling*, London and Durham: Duke University Press.
- Dean, Jodi, 2012. *The Communist Horizon*, London and New York: Verso.
- Duggan, Lisa, and José Esteban Muñoz, 2009. "Hope and Hopelessness: A Dialogue," *Women & Performance: a journal of feminist theory* 19(2), pp. 275–283.
- Düttmann García, Alexander, 2016. "The Hopeless," *Philosophy Today* 60(4), pp. 851–858.
- Eagleton, Terry, 2015. *Hope without Optimism*, Charlottesville: University of Virginia Press.
- Feldman, Ilana, 2016. "Reaction, Experimentation, and Refusal: Palestinian Refugees Confront the Future," *History and Anthropology* 27(4), pp. 411–429.
- Geoghegan, Vincent, 2008. "Pandora's Box: Reflections on a Myth," *Critical Horizons* 9(1), pp. 24–41.
- Hage, Ghassan, 2003. *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society*, Annandale and London: Pluto Press and Merlin Press.
- , 2009. "Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality," in Ghassan Hage (ed.), *Waiting*, Carlton: Melbourne University Press, pp. 97–106.
- Honig, Bonnie, 2017. *Public Things: Democracy in Disrepair*, New York: Fordham University Press.
- Jansen, Stef, 2016. "For a Relational, Historical Ethnography of Hope: Indeterminacy and Determination in the Bosnian and Herzegovinian Meantime," *History and Anthropology* 27(4), pp. 447–464.
- Lloyd, Vincent, 2016. "For What Are Whites to Hope?" *Political Theology* 17(2) pp. 168–181.
- Marasco, Robyn, 2017. *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel*, New York: Columbia University Press.
- Marcel, Gabriel, 1951. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope*, trans. Emma Craufurd, London: Victor Gollancz.
- Massumi, Brian, and Mary Zournazi, 2002. "Navigating Movements: Interview with Brian Massumi," in Mary Zournazi (ed.), *Hope: New Philosophies for Change*, Annandale: Pluto Press, pp. 210–243.
- Mittleman, Alan, 2009. *Hope in a Democratic Age: Philosophy, Religion, and Political Theory*, New York: Oxford University Press.

- Muñoz, José Esteban, 2006. "Thinking beyond Antirelationality and Antiutopianism in Queer Critique," *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 121(3), pp. 825–826.
- , 2009. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York and London: New York University Press.
- , 2013. "Living the Wrong Life Otherwise," *Social Text Online*, Jan. 13.
- Ngai, Sianne, 2005. *Ugly Feelings*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Parla, Ayşe, 2019. *Precarious Hope: Migration and the Limits of Belonging in Turkey*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Potamianou, Anna, 1997. *Hope: A Shield in the Economy of Borderline States*, London and New York: Routledge.
- Probably Tomfoolery, 2020. *The Great Realisation* [video], Youtube, Apr. 29.
- Robbins, Bruce, n.d. "Hope," *Political Concepts* 3 (online).
- Ruti, Mari, 2017. *The Ethics of Opting Out: Queer Theory's Defiant Subjects*, New York: Columbia University Press.
- Sexton, Jared, 2016. "Afro-Pessimism: The Unclear Word," *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* 29 (online).
- Smith, Nicholas, 2008. "Analysing Hope," *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* 9(1), pp. 5–23.
- Tängh Wrangel, Claes, 2017. "The Post–Trump Desire for Hope," *Society & Space* [blog], June 13.
- Thompson, Peter, 2013. "Introduction: The Privatization of Hope and the Crisis of Negation," in Peter Thompson and Slavoj Žižek (eds.), *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Durham and London: Duke University Press, pp. 1–20.
- Warren, Calvin L., 2015. "Black Nihilism and the Politics of Hope," *The New Centennial Review* 15(1), pp. 215–248.
- Webb, Darren, 2007. "Modes of Hoping," *History of the Human Sciences* 20(3), pp. 65–83.
- Wilderson, Frank B. III, 2020. *Afropessimism*, New York: Liveright Publishing Corporation.
- Zournazi, Mary (ed.), 2002. *Hope: New Philosophies for Change*, Annandale: Pluto Press.