

## מניפסט לדמיון פוליטי: מחשבות על דיכוי והתמסרות

קציעה עלון\*

המקום בו אנו צודקים  
"מן המקום בו אנו צודקים/ לא יצמחו לעולם פרחים באביב./ המקום שבו אנו  
צודקים/ הוא רמוס וקשה/ כמו חצר./ אבל ספיקות ואהבות עושים/ את העולם  
לתחוה/ כמו הפרפרת, כמו חריש./ ולחישה תישמע במקום/ שבו היה הבית/ אשר  
נחרב" (יהודה עמיחי)<sup>1</sup>

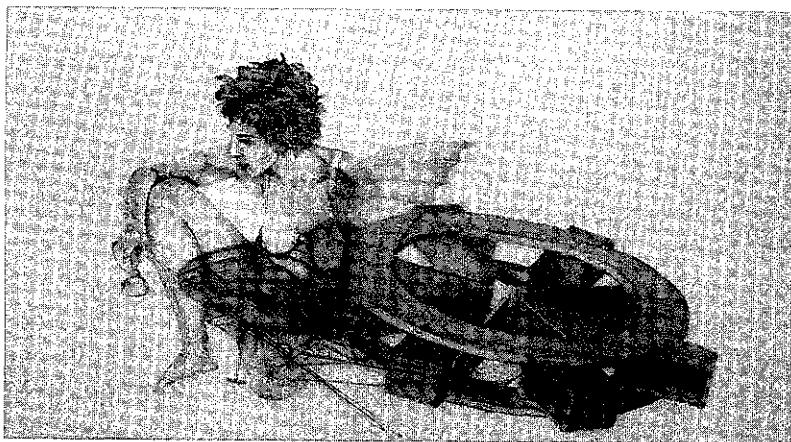
### תבוא

המאמר הזה מבקש לגעת מנקודת מבט תאורטית בקווי המתאר של המתח  
הקבוע, האינהרנטי, בין ה"פוליטי" היוצא אל הספרה הציבורית, הקורא לשינוי  
החברה, ובין ה"רוחני" הפנימי-האישי, המעמיד את הסובייקט כמושא לתמורה.  
המתח הזה הזין במידה רבה את המחשבה הקונטיננטלית המודרנית, והוא גם  
עולה מחדש בדיונים ה"תאולוגיים הפוליטיים" של זמננו, ובשל כך מזמין אותנו  
לעסוק בו שוב. מטרת המאמר היא לנסח קריאה לפעולה פוליטית דרך הטענה  
כי רק העמדת האינטגרציה המלאה בין השניים כאופק – כלומר כשאיפה –  
יכולה לחולל טרנספורמציה מהותית בת קיימא בזירות המרובות הנמצאות כיום  
כמושאים לשינוי ולאקטיביזם חברתי. אחת מהן היא המאבק הפמיניסטי, ובה  
יתמקד המאמר.

את נקודת המגע הנמצאת בתווך הרך בין שני הקטבים הללו, האישי והציבורי,  
אסמן תוך כדי נגיעות בכתביהם של פילוסופים הבאים ממסורות מזרחיות

---

\* החוג למגדר, המכללה האקדמית בית ברל.



אילת כרמי, שמן על מיילר, 2011. באדיבות האמנית

1

מילון אבן שושן מגדיר דיכוי כ"הכנעה, שעבוד קשה", כלומר תוצאה של יחסי כוח. יחסי הכוח השגורים במחשבתנו מניחים לפחות שני בני אדם, האחד מצליח לכופף עצמו על האחר ולעשותו ל"סובייקט פחות" ואף לאובייקט (כלומר "חפצון" או "החפצה"). ואולם, תפיסת הדיכוי ראויה למבט מעמיק יותר מצמצומה ליחסים מהסוג שאליהם מכוון המילון. הדיכוי למעשה אינהרנטי למין האנושי, בהבנתו כי הוא בעל גבולות תחומים ומנעד ידוע ומוגבל של אפשרויות פעולה. הבנה זו יכולה להוביל, למשל, לתפיסת דיכוי כלל אנושית, המשותפת למין האנושי באשר הוא. איננו יצורים כל יכולים. כולנו נולדנו אל תוך חוויות ילדות שהן מטבען דכאניות, ולכולנו זימנו מצעם ומרקמם של החיים אינספור חוויות של דיכוי והכפפה. גם המוות מטיל עלינו את מאורו המצמית, תוחם את אופק הפעולה הפרטי ומתווה לו נקודת סיום בלתי הפיכה, שמאחוריה נפער מעין חור שחור מושגי. ידיעת ה"סוף" היא דיכוי. המפעל האנושי כולו, על כל היבטיו, יכול להתפרש כניסיונות בלתי פוסקים לאוטואמנספיצה, לשחרור גדל והולך ממסורות שונות; אנחנו מנסים "להשתחרר" ממשו – ילדות קשה, כיבוש, פטריארכליות, למרות (ואולי בגלל) הסוף הידוע מראש.

אפשר להתחקות אחר קו המחשבה הרואה את האדם כ"מושלך" לעולם דכאני, שאין העולם הזה ביתו, שלעולם הוא נידון לחפש את ביתו האמיתי,

ומערכיות. מהמסורת המזרחית אתמקד בפילוסוף היהודי הקדום פטנג'לי, שיוביל אותנו אל אזכור של מסורות הינדיות ובודהיסטיות, ואילו מהמסורת המערבית אשאב מכתביהם של בני זמננו – לוס איריגארי ועמנואל לוינס. מסורות המחשבה האלה נתפסות בדרך כלל כשונות זו מזו לחלוטין. אבל יש בכל זאת מן המשותף להוגים האלה: לכל אחד מהם, בדרכו, יש רגישות רבה למורכבות האתגר העומד לפנינו כבני אדם הרוצים "לדעת את העולם כדי לשנותו", כסיסמת המרקסיזם. יתרה מזאת, המטרה באיגודם של ההוגים האלה יחדיו אינה להעמיק לתוך הדומה והשונה בהגותם, אלא להדגיש את קריאתו של המאמר הזה לאתגר את הרמיון הפוליטי השגור בקרב פעילות והוגות פמיניסטיות. "האישי הוא הפוליטי"; זו הייתה סיסמת הפמיניזם זה שנות דור. אבל הפוליטיזציה של הספרה האישיית גבתה מחיר כבד. כשאנחנו נשענים על דוגמאות הגותיות שונות כל כך זו מזו, אפשר לראות כיצד הפוליטי בלא הרוחני הוא פעולה ברוטלית, המשאירה צלקות במרקמה הפרוץ של המציאות, ולרוב לא מצליחה למנף שינוי עמוק וכן קיימא. כנגד, ארצה לטעון כי איתור נקודות המגע בין הפוליטי ובין האישי הוא קריטי ליצירת התנהגות פעילה, מוסרית, פמיניסטית, שתאפשר שינוי שורשי ועמוק. הסיבה לטענה זו נעוצה ברצוני להפנות את האצבע לנקודה אתית הרלוונטית לימינו: כל אלו שטעונים וטעונות הרגשת עוול, מוצדקת ככל שתהיה, ופועל להכרתת האפליה, הדיכוי, המחסור, העינויים, ליבתם המוסרית כבני אדם השופה להשחתה לא פחות מאלו "העומדים בצד", המשכפלים בכך פרוצדורות מעולות.<sup>2</sup> טענה זו מאתגרת במידה רבה את ההיגיון המשתקף בשיח הפמיניסטי בתחום המגדר, ואת ההיגיון הפוסט קולוניאלי בתחום הפוליטי. כאן, בניגוד להיגיון הנוהג בתחומים האלה, טענתי היא שלעתים דווקא הרגשת צדק חזקה עלולה לגרום – גם אם בלי דעת – למצוקות ולעוולות חדשות. גם הקורבן יכול בו בזמן לעוול מתוך שקיעתו המוחלטת בהעצמה אישית והתנגדות לדיכוי. התוצאה של כיוון המחשבה הזה היא רדיקלית, מכיוון שהיא מפנה את האצבע לעניין המודחק היטב בשיח של ימינו. אני מתכוונת לטענה כי רק כוליות השוורת באורח דיאלקטי ומודע התכוננות אינטרוספקטיבית רוחנית – מוסרית ופעילה – לתיקון עולם, יכולה לרקום חזון מאחד וכלל אנושי מהסוג שהשיח הפמיניסטי והפוסט קולוניאלי שואף אליו בסופו של דבר.

החלק הראשון של המאמר יוקדש למושג הדיכוי. החלק השני יעסוק על קצה המזלג במושג ה"אני", כמו שהוא מוצג במסורת הפילוסופית המזרחית והמערבית. לבסוף אנסה להגדיר ולתחום את גבולות האתר הסימבולי שבתוכו, לדעתי, עלינו להתנהל מחדש, ככאלה שאינם עוצמים את עיניהם הן לנוכח מצוקות פוליטיות והן לנוכח כשלים אתיים ורוחניים פנימיים.

מהטקסטים המוקדמים של הגנוסטיקה ועד לפילוסופיה החדשה,<sup>3</sup> דרך מסורות רוחניות ומבני ידע מהמזרח ומהמערב. על פי תפיסה זו, שחוצה גבולות ותקופות, המבנה המורכב הזה של שייכות ואי שייכות לעולם בו בזמן הוא שורש עצמיותו של האדם, מקור סבלו וכוחו. דומה כי מפעלות האנושות, תולדות הפילוסופיה ותולדות הדתות מביטות כולן בעניים קרועות לרוחה בשצף ההווה, בכוליות העצומה שאין הדעת יכולה להשיגה, זו הנמצאת מעבר לשרשרת הסימון. אבל אפשר לראות כי בכל פריצה משחררת שחוזה, למשל, "האדם המיסטי" כמו שמכנה אותו הסוציולוג פיליפ וקסלר, טמון אינהרנטית רכיב דכאני העומד ביחס ישר ל"עוצמת" השחרור. בתהליך בלתי פוסק הופכים בני האדם לאריסיה של תצורה רעיונית הגדולה מהם, והיא רוצעת את אוננם אל משקופה: אנו נעשים נתיני השפה, היודעת יותר מאתנו ומדברת אותנו.<sup>4</sup> הדת מבנה אותנו כסובייקטים שאמורים להאמין, ותורות כמו הפסיכואנליזה והמרקסיזם ראו בעצם הידיעה את דרך המלך לשחרור.<sup>5</sup>

הדת, למשל, שמניעה הנאצלים היו אולי יצירת מגע אינטנסיבי, המשולב ושזור באופן אינטגרלי בחיים, עם העמוק מכול, המסתורי, נורא ההוד והקדוש, הייתה לאוסף של מוסדות מאובנים שאין להם כמעט דבר עם אצילות נפש ורוממות האנושי. באותה הרוח אנו נוכחים כיום בממדיה הדכאניים של הלאומיות האוטונומית, ה"משוחררת", שאך זה לא מכבר נחשבה למשאת נפש, שאם אך תושג ייחלץ האדם משעבודו המחפיר. והנה משהושגה, אנו מגלים את ממדי ההתניה שהיא נושאת באמתחתה: פתאום מתעוררים בנו רגשות לאומיים עזים המכסים כל אפשרות של חמלה כלפי האחר. מערך שלם של אינטרסים האוטמים את לבנו לכאב, למצוקה ולסבל של אחרים, אינטרסים שהיו פעם זרים לנו ומכתיבים עתה את חיינו. כיצד אפשר להסביר אחרת את האופן שבו המשק הרגשי הפרטי שלנו עובר רעידת אדמה לנוכח משט טורקי המצהיר כי מטרתו לסייע לפלסטינים בעזה?

דוגמה פוליטית עכשווית אחרונה זו מלמדת על העומק העצום שאליו מחלחלים יצירים מלאכותיים וחדשים יחסית כלאומיות. דיאלקטיקה זו, הנעה בין שחרור והיחלצות לסגירות ודיכוי, מדגישה פן מרכזי בהוויית האדם באשר הוא אדם. לאורה אפשר לטעון כי בכל קריאה של מצב דיכוי חברתי ספציפי, הנתון במסגרת היסטורית מוגדרת ומשתנים ידועים היטב, טמון היבט כוללני המציג את "המצב האנושי" באשר הוא. השפה, הדת והלאומיות מדגימות היטב את הקשר המורכב בין מבנה סמלי חובק כול (מהדת עד לאידאולוגיה) ובין דיכוי ושחרור המופיעים בו יחדיו.

העמדות הפמיניסטיות השונות, מהפמיניזם הרדיקלי דרך הפמיניזם הליברלי והתרבותי, מדגישות כולן את הערך המשחרר הטמון בהן, ובצדק. כך גם התנועה הלאומית הפלסטינית, "הקשת הדמוקרטית המזרחית", האגודות הקויריות. ואולם, הטענה בדברים הבאים היא שבו בזמן טומנות העמדות האלה בחובן מבשולים גדולים באופן אינהרנטי להן. הן משחררות ומדכאות בו בזמן. כוונתי כי קיימים ממדי פחד והתניה הכובלים את הפרט אל זהות ונרטיב – גם כשמדובר בנרטיב האלטרנטיבי והמשחרר. כך, למשל, גם בתוך הארגונים עצמם קיים לעתים פחד להיחשב "לא פמיניסטית" או "לא מספיק בעד לאומיות פלסטינית", והפחד הזה מתנה לא פעם את היחסים בתוך הארגון ומשכלל את מה שנראה כרדיקליות גוברת של רבים מהארגונים הללו, בדומה למה שוולטר גראב חשב על קווי המתאר של מהפכות לאומיות.

אם כן, מה צריך להיות יחסנו כלפי זהות ונרטיב שאנו לכאורה חלק ממנו? האם אפשר להחליף את הזיהוי האורגני, למשל בין הזהות המגדרית והנרטיב ההיסטורי, בלוגיקה חלקית, מטונימית, שיוכית? כלומר, לא "אני הוא זה" אלא "יש לי..." או "אני בעלת..." כשהדגש בלוגיקה הזאת הוא על המקריות ועל אפשרות ההחלפה. לשאלה זו יש משמעות רבה כשאנו חושבים, למשל, על המאבק הפמיניסטי: כיצד הוא נראה מנקודת מבטו של גבר פמיניסט?

קבוצות "העלאת התודעה" ו"חילוץ מהתודעה הכוזבת" מהסוג שהוזכר, המתנהלות בכל הספרות בהן מתקיים דיכוי – לאומית, מגדרית, מעמדית, אתנית, יוצרות זעם כלפי מי שנתפס כמדכא, זעם שמקורו כאב. בעוד שוויגר'ניה וולף חששה פן ייפגע הרגש הגולש של הכעס בביטוי האמנותי ה"טהור", בקרב לא מעט תאורטיקניות פמיניסטיות מועלה הכעס לדרגת "זעם קדוש", זעם בעל מאפיינים תרפויטיים.<sup>6</sup> גם כאן אנו נדרשות להליכה זהירה, עירנית ודרוכה, ב"שביל הזהב" של הרגש – דרך "המתניות", אם לשאול את המושג מהאתיקה של אריסטו. מצד אחר, לא הדחקה, ומצד אחר, לא "טביעה" חסרת אונים בגלי אפסות וקורבניות. ה"תשלום" על התודעה הנפקחת עלול להיות ב"מטבע קשה": המעטת הסוברניות של הסובייקט. כלומר, לאחר שהפרט מגלה שהוא נתון בעצם תחת מבטו המצמית של האחר, אם כאישה, אם כשחור ואם כנתון במגבלותיה של צרדניות פיסית כלשהי הנחשבת "נחותה" – ההכרה בכוחות העצומים המנהלים למעשה את חייו עלולה לגרוע מהאמונה בכוחו האוטרקי ובעוצמתה של האוטונומיה שלו כסובייקט. השאלה המתהדהדת בחדרי החדרים של הנפש עלולה להיות: "כמה שאתאמן, בכוחותי הדלים לא אוכל לצלוח את הרוביקון הסוציולוגי המקבע



אילת כרמי, שמן על מיילר, 2011. באדיבות האמנית

אותי למקומי. אם כך, מה הטעם? ואכן, התהייה "מה הטעם?" היא הפסיעה הראשונה בדרך ההרסנית של איבוד חיות, או ה"פוטנציה של הסוברניות. ויש עניין נוסף שראוי לשים אליו לב. המתח בין הספציפיקציה שלנו כבני אדם, חלשים במצבים מסוימים, לעתים פוחדים עד מוות, חסרי אונים, ובין זהותנו, הפריבילגית לא פעם (בהיותנו לבנות, משכילים, יהודיות, גברים), הוא מתח מכונן ב"פוליטיקת הזהויות" של העידן הפוסט-מודרני.<sup>7</sup> אבל תהליך ההתוודעות לכך שהפרט הוא חלק מקהל הנתון בקריאה סטראוטיפית מדכאת, ממזערת ומשפילה מעביר את המשק הרגשי שלו טלטלה עצומה, שממעטים לתת את הדעת על השלכותיה; רגשות הסולידריות הכלליים יותר מועתקים אל חברות הקבוצה וחברי הקבוצה המדוכאת, הנתפסים כ"אחים ואחיות סימבוליים" למאבק. ה"אחר" של "האחר", קרי ההגמוני, עלול להיות מושא לשליליות נגד, המגיעה לעתים עד כדי שלילת זכותו של האחר לחיים.<sup>8</sup>

אחת השאלות הגדולות הנובעות אפוא ממאבקים לצדק חברתי היא השאלה כיצד לכוון מערך רחב של פרקטיקות חיים והתנהגות חלופיות שאינן יוצרות האחרה. האם אפשר להחליף את ארני היסוד, פחד ודיכוי, בוווקטורים חלופיים? האם אפשר ליצור פרקטיקות התנהגות וחשיבה מונחות אהבה והתמסרות? כדי להעז ולהציע תשובה חיובית על השאלות האלה, הנוגעות אולי בסוגיות של מטפיזיקה ורוחניות מסוג שרבים נרתעים ממנו, אציג בדרך סכמטית שני דגמי מחשבה אפשריים.

## 4

דגם המחשבה הראשון היכול לשמש בידינו כלי רב עוצמה לשינוי רדיקלי מתבסס על מה שקרוי מסורות מזרחיות. מה שמגדיר את המסורות האלה הוא קו מחשבה היוצא מתפיסות ומנקודות הנחה שונות לחלוטין מהמסורת המערבית, ונובע ממסורת הרואה ב"אני" יציר תודעתי מלאכותי שאפשר לפוגגו.<sup>9</sup> "עיקר הכלכול נובע מכך שכני אדם הם בעלי תחושת אני שנראה להם כי היא המשכית ויציבה".<sup>10</sup> כך אומר, למשל, הלאמה הטיבטי צ'ונגיאם טרונגפה.

הוגות והוגים הקרובים לדרך מחשבה זו, הנמצאת בשורש ראיית העולם ההינדית הבודהיסטית, מציעים לכוון עצמיות מסוג אחר, "פתוחה", "שקופה", "ריקה", שממנה נובע כפועל יוצא מבנה שונה לחלוטין של קהילתיות.<sup>11</sup> הטקסט הסמכותי ביותר במסורת היוגה, יוגה סוטר של פטנג'לי, הוא דוגמה מובהקת. אם נציין בטקסט המכונן הזה גגלה שם את המשפטים הבאים:

"תנודות התודעה שיש לכבותן הן אלה: תפיסה תקינה של המציאות, תפיסה

שגויה, המשגה ריקה, שינה, זיכרון".<sup>12</sup> או: "צלילות הנפש מושגת על ידי טיפוח החמלה ביחס לסובלים, שמחה ביחס לטהורים ושוויון נפש ביחס לרעים".<sup>13</sup> האם המשפטים הללו מביכים אותנו כלוחמי צדק וחירות, כפמיניסטיות, כפעילי שלום, כאקטיביסטיים חברתיים? התשובה היא כן. הסיבות לכך יכולות להיות רבות ושונות, אך דומה כי סיבה אחת מרכזית נעוצה בכך שאיננו יודעים כיצד ליישב בין "תנודות התודעה שיש לכבותן הן תפיסה תקינה של המציאות" או "טיפוח שוויון נפש ביחס לרעים", העומדים לכאורה בסתירה לגופי הידע והפרקטיקה, ששורשיהן בלוגיקה של המחשבה המערבית, המנהלים את התנהגותנו היומיומית. כיצד נזעק נגד עוולות כשאנו מצוים על "שוויון נפש"? תגובה מיידית תדחה אפוא את הטקסט של פטנג'לי כ"רחוק מעולמנו", "מיועד ליוגים בהימלאיה", לרוחניים, אנשי העידן החדש או לחברי כיתות אוטוריות. לרבים, הרוחניות המבעבעת מבעד לטקסטים האלה יותר מרתיעה ממושכת. אבל אני רוצה להציע את הדבר ההפוך דווקא, כלומר לא להחמיץ את המסר העמוק הטמון כאן במיוחד בשבילנו: כינונו של אופק אתי, שאיפה המאפשרת לנקוט פעולות לסיום עוולות ולהימנע באי צדק באפליה ובדיכוי בלא לשלם מחיר רגשי בלתי נסבל; כינון עצמיית "יציבה", כזאת ש"תנודות התודעה" שלה אינן פרועות וחסרות שליטה; הבנה כי ההיתלות בכעס כמניע ראשוני לפעולה ושינוי טומנת בחובה סכנות לא מבוטלות.

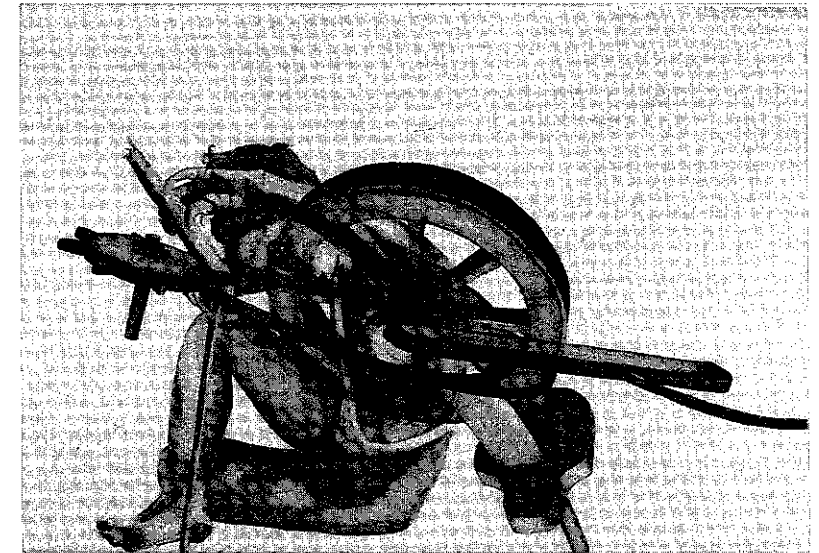
הסיפור הקונוני על הבורה מספר כי בהיותו נסיך צעיר וחסר דאגות, נשוי ואב לבן צעיר, הוא הפך את מצוות אביו, שאסר עליו לצאת אל מחוץ לארמון המפואר. כשיטוטיו בעולם שמחוץ לארמון נדהם הבורה לגלות את הזיקנה, הסבל והמוות. שלושת אלה, הבלתי נמנעים בחיי כל אדם, חוללו טרנספורמציה בחיי גאוטמה, שנודע אחר כך בכינוי בודהה. מכאן פיתח את הבנתו העמוקה כי החוויה האנושית באשר היא משוקעת "עד צוואר" בסבל, בכאב ובצער. אבל אנו, בהיות כל משאבינו הליכדינליים נתונים להתמודדות עם צערנו שלנו, סבלנו שלנו, כאבינו שלנו, נוטים לראות את האחרים כ"סובלים פחות" או "נהנים יותר". הדפוס העמוק הזה משריש מנעד שלם של רגשות שלילים כולו, הפחתת ערך ואף קנאה ושנאה. אם ללכת לאורו של המסר הבודהיסטי הזה, הנטוע במסורות המחשבה המזרחיות שפתחנו אתן, עלינו מוטלת חובה "לזכור" במובן שעליו דיבר, למשל, ירושלמי. אבל אובייקט הזיכרון הוא עתה אחר: זהו הזיכרון כי למרות צדקת מאבקנו, ייחוס הסבל ליוצר העוול, למעוול זה או אחר, הוא פעולה פוליטית בעולם, ואולי אף עצם הגדרת ה"פוליטי".<sup>14</sup> אמנם תמיד יש לפעול להכחדת העוול, אך לא להישטף באופוריה אוטופית כי אם יוכתר מאבקנו בהצלחה "יסתיים הסבל", ובוודאי לא לחגוג עם רגשות שליליים (חיפזון, דההומניזציה, כעס, שנאה) כלפי המעוול עצמו.

בשונה מדגם המחשבה הראשון, דגם המחשבה השני שברצוני רק להצביע עליו הוא מערבי במהותו, ודומה כי אחת מנציגותיו הדומיננטיות היא לוס איריגארי (Irigaray, נולדה ב-1932), פמיניסטית צרפתייה ממוצא בלגי, שכתביה המהפכניים עומדים זה כמה עשורים בחזית המחשבה הפמיניסטית העכשווית. גם איריגארי, בדומה לדוליה קריסטבה, החלה את התמחותה בפסיכואנליזה בהדרכו של ז'אק לאקאן. ואולם, בסיום תהליך פסיכואנליזה שערכה לאחת ממנהיגות תנועת הנשים הפמיניסטית בצרפת (אנטואנט פוק), היא מתחה עליו ביקורת נוקבת, מעשה שעלה לה באיבוד משרתה באוניברסיטה. ספרה פורץ הדרך ספקולום של האישה האחרת יצא לאור ב-1974 ועדיין לא תורגם לעברית.

בהקדמה למהדורה העברית של "מין זה שאיננו אחד" של איריגארי כותבת עליה דינה חרובי: "היא מסרבת להשתייך לקבוצה פוליטית אחת כי היא מאמינה שקבוצות נוטות להגדיר את עצמן בניגוד לקבוצות אחרות וכך לייצר עוינות, הפוגעת בסופו של דבר במטרה העיקרית שהיא שינוי המצב החברתי, הפוליטי והסימבולי של הנשים".<sup>15</sup>

הסירוב של איריגארי חשוב. היא מציעה פמיניזם שמציב במרכזו את האתיקה של האחריות ואת כינון הקהילה שאינה מבוססת על הדרת האחר. "יתכן שמרוב רצון להפשיט את גופנו ואת נפשנו ממה שמדכא אותנו, נהרוס גם את עצמנו. במקום להעניק לעצמנו לידה שנייה, אנו נשמיד את עצמנו".<sup>16</sup> אומרת איריגארי. ובהמשך: "על הנשים לטפח זהות כפולה: בתולות ואימהות. בכל שלב בחייהן. מכיוון שהבתולות – בדומה לזהות הנשית – אינם מתקבלים מעצמם עם הלידה. אנו נולדות בתולות, כמובן [...] אך עלינו גם להפוך לבתולות, לשחרר את גופנו ואת נפשנו מן הסד המשפחתי, התרבותי וכן הלאה. היהפכות לבתולות פירושה, בעיניי, כיבוש הרוחני על ידי הנשים".<sup>17</sup> "כיבוש הרוחני על ידי הנשים" בעיניי הוא יצירת דגם של מאבק פמיניסטי שאינו יוצר "האחרה" של "האחרים", גם אם הם שבויים בפרקטיקות פטריארכליות.

כמובן, באתיקה של "אחריות" המנחה אותה, מושכת הגותה של איריגארי חוטים מהמחשבה האתית של הפילוסוף היהודי הצרפתי עמנואל לוינס. הגותו של לוינס מעמידה את בסיס ההוויה על האתיקה ודוחה את הקוגניטו הקרטזיאני (כלומר את העמדת הקיום על התודעה). בעקבות התנסויות חייו הקשות כניצול שואה, כאדם שמשפחתו נרצחה ואבדה, הוא נעשה ער במיוחד למערך הנפשי של האגו. לוינס מדבר על חוויית הרציפות המחוללת של העצמי, ובדבריו אלה ארצה להתמקד כאן. בחוויית הרציפות הזאת, לטענתו, טמון אחד הכשלים הלוגיים של הפילוסופיה המערבית: ראיית מופעים שונים זה מזה כזהים. על הבסיס הזה קורא לוינס להכיר באחרות העמוקה (שקיימת גם בנו) שבאחר, ובאחריותנו לה.



אילת כרמי, שמן על מיילר, 2011. באדיבות האמנית

באחד מכתביו האתיים המרכזיים כותב לוינס: "היחס הבינסובייקטיבי הוא יחס בלתי סימטרי. במובן זה אני אחראי כלפי האחר מבלי לצפות ליחס גומלין, אפילו הייתי מתחייב בנפשי".<sup>18</sup> יש לכך משמעות מיוחדת לדיוננו, משום שהגותו של לוינס מעמידה אתגר מיוחד לקבוצות מדוכאות הנאבקות בגילויים מכוערים, יומיומיים, של גזענות ושנאה, מיוזגניות והדרה. מה פירוש "אני אחראי בפני האחר"? ואם האחר מקלל אותי נמרצות? משפיל אותי? נוקט נגדי פרקטיקות מדירות? כובש, עושה בי כרצונו, מתעלם מסבליי? כיצד אני יכולה לראות את עצמי אחראית על מי שמפעיל נגדי כוח ופטרונות ורואה את עצמו אחראי עליי? אלא שאמירתו של לוינס מטעימה את האחריות האנושית העמוקה הטבועה בנו, בכל אחר ואחד מאתנו, למנעד הרחב של גילויי ההתנהגות האנושית. אין הכוונה לחשבון נפש עקר וחייטוט מוכה אשמה והאשמה עצמית בסגנון "כיצד אנחנו אשמים במה שקרה לנו", או "במה וכיצד הבאנו את האסון הזה על עצמנו". יותר נכון לומר כי עומדות כאן שאלות מסוג אחר: כיצד כשלנו כל כך בהנחלת ערכים אנושיים בסיסיים ל"צד השני" וכיצד אפשר לשנות זאת.

ואכן, המאמצים החברתיים על כל שלוחותיהם – ארגוני השטח, התאוריה המקומית והמתורגמת, העיתונות והספרות, חושפים באומץ את השרשור הנובע

מהאפיסטמולוגיות הגזעניות, המיוזגניות, ההומופוביות, הקסנופוביות, ומייצר פרקטיקות המתנהלות בספֶרה הממשית, כלומר זו של המציאות החומרית. מודעותנו הגוברת לכך מעלה כעס רב על הפרקטיקות המפלגות, המדירות, המונחות בבסיס המחשבה הלאומנית, הפטריארכלית, הגזענית. ואולם, בעוד שאנו מתמכרים לכעס, לוינס אומר לנו: "כבר אמרתי במקום אחר [...] שאני אחראי על הרדיפות שאני סובל אותן".<sup>19</sup> האם קבוצה מדוכאת יכולה לקבל הצהרה מאתגרת זו כטענה פוריייה? לדעתי, התשובה על כך צריכה להיות חיובית. אבל המשמעות הנובעת מהטענה הזאת יוצאת דופן, משום שהיא מתמצית בכך שיש לקרוא לעבודה רוחנית אינטנסיבית, עבודה שצריכה להתנהל בה בעת עם המאבק הפמיניסטי ה"קלסי", הפועל במישור החומרי, החוקתי, הסוציולוגי או הפוליטי. האפשרות הרוחנית הזאת אינה אנטי פילוסופית במובן פשוט כלשהו, אלא דווקא נובעת מעמדה פילוסופית מעמיקה. לוינס ואיריארי מצביעים לפנינו בהגותם הפילוסופית על דרך המלך לכינונה של הקבוצה המדוכאת כקבוצה הנאבקת בריכוייה, אך בו בזמן נמנעת מליצור תרבות של גזענות ושנאת נגר, ממרידות המשתקעת בחדרי הנפש, מכעס אין סופי המחפש לו מוצאות. אם להמשיך את כיוון המחשבה של ההוגים האלה, יש להיאחז במצב הדיאלקטי שבו תנועה בעלת מטרות של שחרור עצמי שומרת על האיזון העדין בין כינון העצמיות הפרטית הפרטיקולרית ובין התמסרות ואהבה לאחרות שמציב ההגמוני. ודוק: אין ההתמסרות פירושה כשום אופן "מתן להלי השנייה" או שיבה למה שמכונה "החסד נוצרי" במובן פשוט כלשהו. בשונה מהאפשרויות האלה, מדובר כאן במודעות חריפה ל"פוליטי" שבו אנו טבולים עד צוואר. זוהי אפוא קריאה לצדק, לא לצדקה. הכניעה וההיכנעות המוחלטת היא בפני ההתגלות הטרנסצנדנטית הקדושה, הנגלית באדם באשר הוא אדם, ה"פנים" כמונחיו של לוינס.

בספרו האחר והאחריות, המוקדש למשנתו של לוינס, עומד זאב לוי על הדיאלקטיקה המיוחדת שהוא מציע: "יש כאן מעין אמביוולנטיות, שהרי מחד גיסא אני מתבטל בפני האחר, ומאידך גיסא אני רואה עצמי אחראי עליו".<sup>20</sup> דומה כי דיאלקטיקה זו מצביעה במדויק גם על מה שאני רוצה להציע כאחר שבו נמצאת הפעילות האקטיביסטית באשר היא. התחושות הנאצלות של אחריות, צדק ורדיפת הטוב הן המניעות אותנו לעצם הפעולה בספֶרה הציבורית, פעילות שיש בה ממד לא מבוטל של הקרבה עצמית, נתינה בלא תמורה הנראית לעין, או "התבטלות בפני האחר", אבל הרגשות האלה מתקיימים על מצע של "אחריות", הנושאת בכנפיה הרגשה של ידיעה מוחלטת, דוגמטית לעתים, של מהו ה"טוב" וכיצד להשיגו, פטרונות וראיית האחר כ"נחות" או לא כשווה לי במעמדו. הסכנה הרובצת לפתחה של רדיפת הצדק היא הצדקנות. החתירה אל הצדק

והמאבק הפוליטי אינם מביטים בהכרח את עשיית הטוב. "אם מביאים בחשבון את הצורך לתקן את העולם צריך להביא בחשבון גם את זה: גם המעשה המונע על ידי מיטב הכוונות הטובות ונעשה מתוך כבוד גמור לחוק המוסרי, מעשה המורדך על ידי שיקול דעת מיושב וזהיר ומביא בחשבון את כל התוצאות הצפויות של הפעולה, גם מעשה כזה עלול לחולל רע. גם מעשה שעושהו משלב את כל המעלות [...] יישוב דעת, אומץ לב, צדיקות וחוכמה – הוא רק ראשיתה של שרשרת פעולות ופעולות-שכנגד, שסופה מי 'ישורנו'<sup>21</sup>, כותב עדי אופיר ומציע לנו בעצם סוג של צניעות בפועלנו בעולם. השאלה שצריכה להדהד בחדרים השכורים הזולים, האפופים עשן סיגריות, שבהם מתנהלים מאבקים לשחרור, היא כיצד מתנהגת/ה החלשה/ה לנוכח התקפתו הרצחנית של החזק? ההתמסרות מהסוג המיוחד, כמו שהוצגה כאן, התמסרות המדוכא, מבטלת וממוססת את הדיכוי, מאפשרת למדוכא להיפתח לעצמי מכיל ורחב יותר ממה ששיער. כך על פי שתי הגישות שהצענו, הנטועות במסורות פילוסופיות ורוחניות שונות. ההתמסרות של המיעוט מכוננת מחדש את האתיקה בשעה שהוא עומד באומץ ובעוצמה מול פיתויי השליליות. זוהי השתחוות הדדית שיוצרת מרחב מיוחד – המרחב של הקידה ההדדית, חלל קסום של אפשרויות.

## הערות

1. יהודה עמיחי, גם האגרוף היה פעם יד פתוחה ואצבעות, תל אביב: שוקן, 1989.
2. עדי אופיר מזכיר לנו כי לא תמיד ה"עומדים בצד" משכפלים פרצדורה מעוללת: "ייתכן שאי מעשה עדיף על מעשה. אבל גם הימנעות ממעשה היא סוג של מעשה, אופן התנהגות שבוחרים בו בין כמה חלופות. כמו בכל מקרה של בחירה, היתרון היחסי של כל חלופה צריך להישקל לגופו של עניין ביחס לחלופות האחרות". עדי אופיר, לשון לרע, תל אביב: עם עובד, עמ' 289.
3. על הקשר בין הגותו המודרנית של היידיגר לגנוסטיקה עולה, למשל, בכתבי תלמידו הנס יונס. ראו, למשל: Yotam Hotam, "Gnosis and Modernity: A Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and Overcoming the Past", *TMPR*, 2007, 8.3-4, pp. 591-608.
4. ראו את גילוייה של מחשבה זו, למשל, ומשנותיהם של ולטר בנימין וז'אק לאקאן: ולטר בנימין, "על שפה בכלל ועל שפתו של האדם", בתוך: ולטר בנימין, המספייקה של הנעורים, תל אביב: רסלינג, 2009, עמודים 253-275. ז'אק לאקאן, על שמות האב, תל אביב: רסלינג, 2006.
5. ראו, למשל: סלבוז' ז'יז'ק, הסובייקט שאמור להאמין, תל אביב: רסלינג, 2003; אילן גור זאב, לקראת חינוך לגלגליות, תל אביב: רסלינג, 2007. עמ' 29.
6. ראו דיון בכך, למשל, אצל לילי רתוק, הקול האחר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994, עמ' 270.

7. ראו, למשל, את דבריו של התאורטיקן גארי אינדיאנה: "אני מודע לטיעון הגורס שרק חסרי הישע יכולים להיות מושא לגזענות, אולם אפילו הבורגני יכול להיות חסר ישע בסיטואציה אינדיווידואלית כלשהי", גארי אינדיאנה, סאדו-פאשיזם, תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 27.
8. ראו גם: יותם חותם, תיאודוסאה בחלל: מדע בדיוני חיוני לדחיות בן זמננו, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 198-201.
9. ראו, למשל, מירצה אליאדה, תולדות האמונות והרעיונות הדתיים, תל אביב: הוצאת נמרוד, 2002.
10. צונגיאם טרופה, עיקרי תורתו של צונגיאם טרונגפה, תל אביב: אופוס, 2001, עמ' 40.
11. לדעת, תפיסת עולם זו עומדת גם בבסיס הגותה של החוקרת הפוסטקולוניאלית החשובה גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, והיא שמקנה לה לתפיסתי את מורכבותה וייחודיותה.
12. יוחנן גרינשפון, חירות ודממה ביוגה הקלאסית, תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, עמ' 125.
13. שם, עמ' 127.
14. אין ספק כי השם העולה בדעתנו כסמל למנהיגות מהסוג הזה הוא מהטמה גנדהי. כך כותב, למשל, יוחנן גרינשפון על גנדהי: "חדות ההבחנה בין טוב לרע קיבלה אצל גנדהי ביטוי מגובש בהתנגדות להבדל בין אמצעים למטרות [...] הבשילה בו ההכרה הנחרצת כי המטרה לעולם אינה מצדיקה את האמצעים". יוחנן גרינשפון, על כוח זאי אלימות, תל אביב: משרד הביטחון הוצאה לאור, 2005, עמ' 11.
15. לוס איריגארי, את אני אנחנו, תל אביב: רסלינג, עמ' 13.
16. שם, עמ' 105.
17. שם, עמ' 112.
18. עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי, ירושלים: מאגנס, 2002, עמ' 74.
19. שם, עמ' 75.
20. זאב לוי, האחר והאחריות, ירושלים: מאגנס, עמ' 107.
21. אופיר עדי, לשון לרע, עמ' 289.