

אני חושבת משמע אני גופנית: פמיניזם והגרוטסקי, או, כיצד הסובייקטיביות המופשטת לבשה בשר?

שרה כהן שבוט

כסובייקטים קונקרטיים בעולם. "הפשטת" הסובייקט מגופניותו הקונקרטית פירושה הימנעות מדיון בכמה מהחוויות החשובות ביותר שהופכות אותנו ל"סובייקטים בעולם": חוויותינו כסובייקטים בעלי מיניות מסוימת, חוויות מהנות כמו אכילה או כל מגע עם סובייקטים אחרים בעולם, וחוויות כואבות כחולי, סבל גופני ומוות. חוויות אלה מהוות את דרך "היותנו בעולם" ואינן ניתנות לתיאור ללא תיאוריה פילוסופית אשר תניח במרכז הדיון את "הסובייקט הגופני החי". הפילוסופיה הפמיניסטית ברובה, באופן פרדוקסלי אך לא בלתי מודע, אלא כהתרסה מכוונת, החליטה לשים דגש על סובייקטיביות קונקרטית וגופנית. בניגוד לפילוסופיה המסורתית, הפילוסופיה הפמיניסטית נקטה מהלך של "שיקום" סובייקטיביות מסוג זה, ולא של התנצלות עליה. האמירה המרכזית שלה הפכה למשהו בנוסח "כן, אנו גופניות, אבל גם אתם – הגברים – גופניים". הגופניות היא הדרך שלנו – של כולנו – להיות בעולם, להתקיים ולהכיר, ומכאן שיש לתת דין וחשבון לסובייקטיביות הגופנית על כל מאפייניה. כל האלמנטים המרכיבים את האני הגופני – מיניותו, מחדיו, צבעו, מגבלותיו ונכיותיו – מגדירים את הדרך שלנו להיות בעולם ולהכיר אותו.

להלן אתאר ואסביר שלוש עמדות מרכזיות בפמיניזם המתמקד בגופניות. הראשונה היא העמדה האסנציאליסטית, המיוצגת היטב על ידי הפילוסופית לוס איריגריי; השנייה היא העמדה הקונסטרוקטיביסטית, שדוגמה שלה

הפמיניסטית הפנומנולוגית סימון דה-בובואר, אשר תופסת מקום מרכזי בהתפתחותה של תיאוריה פמיניסטית בכלל ושל תיאוריה פמיניסטית המתמקדת בגוף בפרט (לטעמי, אפשר לראות בגישתה של דה-בובואר את שביל הזהב בין העמדות הקודמות). לסיכום, ולאחר שאצביע על בעיית ה"בריחה מגופניות" אשר יכולה לעלות מתוך תיאוריות פמיניסטיות פוסט-מודרניות (כמו זאת של ג'ודית בטר), אביא את הגוף הגרוטסקי כפיגורציה שדרכה אפשר להתמודד עם בעיה זו. אטען שהפיגורציה של הגוף הגרוטסקי (בעיקר כפי שהוצגה על ידי מיכאל בחטין) מהווה למעשה הקצנה של התפיסה הפנומנולוגית בנוגע לאני הגופני. אראה גם, שדרך פיגורציה זאת אפשר להבין את האני כפי שהפמיניזם הפוסט-מודרני רצה, היינו, כזרם, משתנה, דינמי והיברידי, אך בו זמנית למנוע ממנו "לברוח מגופניותו".

פמיניסטיות ניכסו לעצמן את רעיון הסובייקט הגופני (אף על פי שהתנגדו לזיהוי של נשים עם גוף) וכך יצרו תיאוריות אשר שמו דגש על חשיבותו של הגוף להבנתנו את הסובייקט ואת תהליכיו ההכרתיים (ואת דרך "היותו בעולם"). הבריחה מגופניות שאפיינה את הפילוסופיה הביאה ליצירת סובייקטים מופשטים לחלוטין ושווים תמיד, במובן זה שמושג הסובייקטיביות המסביר אותם אינו מסוגל לעמוד על ההבדלים בינם ובין תהליכי ההכרה שלהם או בין התנסותם

רוב רובה של הפילוסופיה הקלאסית והמודרנית תפסה את הסובייקטיביות כ"סובייקטיביות מופשטת", חסרת גוף ספציפי או קונקרטי. דחייה זו של הגוף לא היתה מקרית, בפילוסופיה שהניחה שיש אמת אוניברסלית ושהיא ניתנת להכרה רציונלית. נראה שדרך אלגנטית מאוד לפתח תיאוריה קוהרנטית היתה להניח ש"צורתו" של הסובייקט המכיר תואמת את זו של האובייקט המוכר. הטענה הבסיסית היתה, לפיכך, שנפש נצחית, בלתי משתנה, עומדת כנגד אידיאות, או אמיתות נצחיות ובלתי משתנות גם הן. במערכת מסוג זה אין מקום לגוף: הגוף הוא היסוד הפרטי, המשתנה, הארצי, הסופי, המתכלה, אשר "אינו ניתן לעיכול" או לרדוקציה ושלכן אינו יכול להוות אלא גורם מפריע ומטרפד בתהליך ההכרה ה"טהור". אתאר את הדרך שבה פילוסופיה פמיניסטית (בעקבות פילוסופיות אנטי-רציונליות ואנטי-מטפיסיות אחרות) יצאה בהתרסה נגד פילוסופיות אנטי-גופניות אלו ו"שיקמה" את מקומו של הגוף ביחס לסובייקטיביות ולדרך שבה היא נתפסת. אדון, אם כן, באופן שבו תיאוריות פמיניסטיות רבות "הלבישו" את הסובייקטיביות בבשר, בגופניות, וכך הפכו אותה לסובייקטיביות קונקרטית, המשקפת בעיקרה הבדל (ביחוד הבדל מגדרי). אפתח את הדיון בתיאור של העמדה האסנציאליסטית בפילוסופיה הפמיניסטית, לאחר מכן אסביר כיצד פמיניזם פוסט-מודרני התנגד לאסנציאליזם באמצעות דקונסטרוקציה של הגופים ושל "המהות הנשית" ולבסוף אדון בעבודתה של

היא התיאוריה של ג'ודית בטלר; והשלישית היא העמדה הפנומנולוגית-האקזיסטנציאליסטית של דה-בובואר (לטעמי, האחרונה היא "דרך אמצע" בין שתי הראשונות).

במסגרת של תיאוריה פמיניסטית אסנציאליסטית נטען שיש מהות מסוימת המאפיינת את "האישה". בכך נאמר שיש מאפיינים ששייכים באופן מהותי לנשים (במקרה של איריגריי, מאפיינים כגון עמימות, פרגמנטריות, פלורליות). איריגריי סבורה שהמאפיינים הגופניים של נשים הם דווקא אלו המעניקים להן מהות מסוימת, אשר גם אם "טושטשה" כתוצאה מהשליטה הפטריארכלית, חייבת להיוולד מחדש, לצמוח שוב מתוך הנשים עצמן ובהתאם לגופניות הקונקרטי של (Irrigaray, 1999).

אחת העמדות הביקורתיות הנפוצות המתייחסות לעמדה זו גורסת, שבמידה רבה אפשר לראותה כחזרה למודלים אוניברסליסטיים ואנדרוצנטריים שדרכם נכפתה על נשים מהות מסוימת. מודלים אלו הביאו בעיקר לדיכוי נשים ולשליטה בהן, היות שנשים הופיעו במסגרתם כ"מתאימות יותר באופן טבעי" לתפקידים ולעמדות מסוימים (ולא לאחרים).

ג'ודית בטלר, לעומת זאת, סבורה שייחוס מהויות לנשים (או בכלל לסובייקטים) מביא לדיכוי ולביטול חירות האני. בטלר טוענת שלמעשה אין "מין טבעי" ושכל הגדרה של מיניות וכל התנהגות אשר על פי הגדרתה נובעת מתוך המין שלנו, היא התנהגות נרכשת ומוגדרת חברתית ותרבותית. לפיכך, אין "מהות" שנגזרת מ"עובדות טבעיות". באמצעות טיעון זה, בטלר מנסה להגיע למצב שבו הזהות המינית (והזהות בכלל) תהיה מובנת כנתונה לשינויים בלתי פוסקים. לפי תפיסתה, הזהות היא ישות זרמת, דינמית ומשתנה, בלתי "תלויה", לא מחויבת לשום "עוגן טבעי" הממוקם ב"מציאות העל-היסטורית", שמעבר לחברה או לתרבות שמהן היא נבנית ומקבלת את תוקפה ואת משמעותה (Butler, 1990, 1993).

אפשר לטעון, שהתיאוריה הבטלריאנית מבוססת בעיקרה על החשש שאם נכיר בהבדלים ביולוגיים קיימים, אמיתיים, בין גברים לנשים, תתחייב מכך באופן אוטומטי טענה בדבר נורמות חברתיות הנגזרות מהבדלים אלו. בטלר סבורה שאסנציאליזם ביולוגי מוביל – תמיד, וללא אפשרות להימנע מכך – לדטרמיניזם ביולוגי וחברתי. הצעד הבא הוא יצירה של נורמות חברתיות נוקשות ובלתי ניתנות לערעור. מסיבה זו היא מעדיפה לוותר לחלוטין על "עובדות ביולוגיות". המהלך שמאפשר לבטלר להסיר מדרכה את "העובדות הביולוגיות" מעניין מבחינה פילוסופית. הוא דומה במידה רבה למהלך מסוים שנקט הפילוסוף יום, שהדיון בו חורג ממסגרתו של המאמר הנכחי.

לענייננו, הבעיה המרכזית של העמדה הבטלריאנית היא, שלא ברור כיצד בטלר מצליחה לשמור על הגוף והגופניות הקונקרטיים במסגרת התיאוריה שלה. נראה שהקונסטרוקטיביזם הקיצוני שמאפיין את עמדתה מאפשר – גם אם באופן שונה מהאסנציאליזם של איריגריי – חזרה למודלים הפילוסופיים המסורתיים. הפעם הסובייקטיביות הופכת שוב למופשטת, לאחר שאיבדה את הגוף הקונקרטי, החומרי, בעל האילוצים או המאפיינים משל עצמו. בגישתה של בטלר הגוף הופך למצע נייטרלי, מעין "לוח חלק" המקבל את כל משמעותו מתוך אקטים תרבותיים, לשוניים ופרשניים. בכך באה לביטוי "הברחה מהגופניות" שאליה התייחסתי בתחילת המאמר. לטענתי, אפשר להתמודד אתה באמצעות שימוש בגישות פנומנולוגיות המעניקות מקום מרכזי ל"אני הגופני".

הגותה של סימון דה-בובואר, בייחוד כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרה *המין השני*, מהווה אבן פינה בחשיבה הפמיניסטית על הסובייקט כגופני: דה-בובואר (בהשפעת מרלו-פונטי והפנומנולוגיה האקזיסטנציאלית בכלל), הכירה בגופניות הקונקרטי (בעיקר זו שיש לה מיניות מסוימת) כתנאי הכרחי לסובייקטיביות. היא ראתה בגוף את "מצב" הסובייקט. כלומר, מצב שמתוכו הסובייקט מגדיר את עצמו ובונה את עצמו באופן מתמיד. אצל דה-בובואר, גופניות הופכת לתנאי שממנו הסובייקט יוצא לעולם ומממש את עצמו ואת חירותו. מגבלותיו של הגוף וכל מאפייניו הופכים לאילוצים שמהם הסובייקטיביות מתפתחת. הגוף מגדיר ותוחם את הדרך שבה הסובייקט חיי וקיים בעולם. למרות היותה של הגופניות אילוץ, ואף על פי שאפשרויות הקיום שלנו בעולם מוגדרות ומוגבלות ביחס לגוף הקונקרטי שלנו, דה-בובואר טוענת שאי אפשר לצאת מאילוץ זה – האילוץ שהגוף הספציפי מהווה לכל אחד מאתנו – כדי להצדיק את הגבלת החופש של הסובייקט, דיכוי או קיום של נורמה חברתית זו או אחרת. במלים אחרות: אף על פי שהחוויה שלנו בעולם, ההתנסות הפנומנולוגית שלנו, אינה יכולה להיות נתפסת או מובנת ללא גוף, ואף על פי שהגוף הספציפי שלנו מהווה את ה"מצב" שממנו אנו יוצאים להכיר את העולם ולחיות בו, אין בכך די בשביל להצדיק "דטרמיניזם ביולוגי" אשר יהווה עילה ל"דטרמיניזם חברתי": אסנציאליזם מהסוג שדה-בובואר מציגה – אשר מתאר גוף קונקרטי שאינו "נייטרלי" או חסר מובן או משמעות משל עצמו, אינו מוביל בהכרח ל"דטרמיניזם ביולוגי". דה-בובואר סבורה, למשל, שאשה תמיד תהיה חייבת לעמוד מול ההחלטה אם להיכנס להריון במשך חייה אם לא, אם לחיות כהטרנסקסואלית אם לאו (גופה מעמיד אותה בהכרח מול החלטות אלו), אבל מכאן לא נובע שהיא מחויבת להחליט כך או אחרת. בנוגע להחלטה עצמה (להבדיל מאשר

בנוגע לאפשרויות העומדות בפניה), האשה היא חופשייה (לכל הפחות, זהו המצב הראוי בעיני דה-בובואר). כהוגה אקזיסטנציאליסטית, דה-בובואר חושבת שהקיום קודם למהות. לפיכך, את הסובייקטיביות שלנו ואת דרך קיומנו בעולם אנו בונים באופן מתמיד. היא רואה בהיותנו בעולם פרויקט, שאותו אי אפשר לסכם אלא עם מותנו: רק המוות שם קץ לאפשרותנו להשתנות, להתפתח וליצור את עצמו (De-Beauvoir, 1948, 1989).

לדידה של דה-בובואר אם כן, נשיות היא פרויקט, עשייה מתמדת שאינה מוגדרת מראש. הנשיות תצמח, אפוא, מתוך השילוב שבין אילוצים ביולוגיים, הקשר תרבותי-היסטורי-חברתי וחופש – היינו, החלטות סובייקטיביות המתקבלות מתוך האני החופשי. יש להדגיש שלטעמה של דה-בובואר, בניגוד לסארטר, "אני חופשי" זה אינו קיים תמיד: הוא מצליח להתקיים אך ורק אם לא מופעל עליו דיכוי והוא עצמו אינו מנכר. הוא מצליח להתקיים אך ורק במצב המאפשר חופש.

נראה, אם כן, שעמדתה של דה-בובואר מצליחה ליצור מעין שילוב בין שתי העמדות, האסנציאליסטית האיריגריאנית והקונסטרוקטיביסטית הבטלריאנית (אף שהיסטורית, עמדתה קדמה לשתיים האחרות). בכך טמונים הן עושרה של העמדה הדה-בובוארינית והן בעייתיותה. השאלות שעמדה זו מעלה הן, למשל: כיצד לשלב עמדה אסנציאליסטית ואנטי-אסנציאליסטית יחד? מהו המשקל שעדיין יש ל"עובדות ביולוגיות" במקרה הקונקרטי של האשה? בהנחה שדה-בובואר אינה מעוניינת לטעון שעובדות ביולוגיות קובעות מציאות חברתית או אישית, באיזה מובן עובדות אלו מהוות "מצע" כלשהו? באיזה מובן הן עדיין "רלוונטיות" או משמעותיות? כיצד דה-בובואר יכולה להיחלץ מנפילה לעמדה בטלריאנית?

הגרוטסקי והסובייקט הפנומנולוגי

אני רואה בסובייקטיביות הגרוטסקית מעין המשך ופיתוח פוסט-מודרני של הסובייקטיביות הפנומנולוגית בכלל והדה-בובוארינית בפרט. הכוונה היא לסובייקטיביות המוצגת כחופשית, פתוחה, עמומה והיברידי, שאינה בורחת מגופניות קונקרטי ומהאילוצים שזו מביאה עמה. אני מביאה את הגוף הגרוטסקי – בעיקר כפי שהוא מוצג על ידי מיכאל בחטין – כפיגורציה שדרכה אפשר לשפוך אור חדש על הסובייקט הגופני והקונקרטי, זה שהחשיבה הפמיניסטית (וניסיונות פילוסופיים אחרים) מנסה להחזיר לזירה הפילוסופית. כדי להבין את מה שיש לגוף הגרוטסקי לתרום בהקשר זה, יש לנסות להבין את הסובייקטיביות כפי שהיא באה לידי ביטוי לפני רציונליזציה, בנקודה שמרלו-פונטי מגדיר תפיסה פרה-רציונלית, או לפני "שלב המראה"

הלקאניאני, לפני שהתודעה מגבילה את האני הגופני ומגדירה אותו כסגור, תחום ובעל גבולות ברורים המבחינים באופן סופי בינו לבין העולם שמחוצה לו. ובכן: מדוע לחשוב על גופנו כסגור, אטום, בעל גבולות ברורים וחדים? מדוע לא לפתוח אותו לעולם? מדוע לא לחפש תיאור של הווייתנו בעולם כחויה של גופים "בקשר" – פתוחים, בלי "פנים וחוץ", מוגדרים היטב? כפי שמרל־פונטי טען: "היכן נוכל לשים את הגבול בין הגוף לבין העולם, היות שהעולם הוא בשר?" (Merleau Ponty, 1968, p. 138).

באמצעות הבאת הגרוטסקי, כוונתי לנסות לנסח תיאור אלטרנטיבי (המבוסס על הקצנת האני הפנומנולוגי) של הסובייקטיביות שלנו, כפי שהיא נחוות על ידינו בתוך העולם: כסובייקטיביות בקשר, במגע מתמיד, ללא גבולות ברורים המפרידים בינה לבין מה שמחוצה לה.

האני הגופני, ה"פּרה־תודעתי" – אשר אליו יש לנסות לחזור על פי הפנומנולוגיה המרל־פונטיאנית, למשל (הגוף המשקף באופן נאמן יותר את חווייתנו הפנומנולוגית בעולם) – הוא אני שגבולותיו אינם ברורים כלל ושאי לכך, הוא "מתכנס" לתוך העולם ו"מתמזג" עמו. סובייקט גופני זה אינו תופס את עצמו כנפרד, כמובחן היטב מהעולם או כעצמאי ממנו. ההבחנה בין "גוף" לבין מה ש"מחוצה" לו, בין האני לבין מה שאינו שייך לאני הזה, היא הבחנה רציונלית, המושתתת על אקסיומה פילוסופית. אין אפשרות "להסיק" אותה באופן "טבעי", רק מתוך החוויה של הסובייקט הגופני בעולם. כפי שאלזבת גרוס טוענת: "קווי התיחום של הגוף או גבולותיו אינם נתונים מראש על ידי הטבע או מוגבלים לימכלי האנטומי, העור. תמונת הגוף נזלית ודינמית ביותר; גבולותיה, שפותיה וקווי המתאר שלה 'אוסמוטיים' – טמונה בהם היכולת הבלתי מצויה לספח ולפלוט החוצה ופנימה בחליפין בלתי פוסקים... תמונת הגוף מסוגלת לקבל אל קרבה ולספח אליה מגוון עצום של אובייקטים. כל מה שבא במגע עם שטח הפנים של הגוף ומתמיד בכך זמן מספיק יסופח לתמונת הגוף – בגדים, תכשיטים, גופים אחרים, אובייקטים. הם מסמנים את הגוף... בכך שהם מסמנים את תמונת הגוף" (Grosz, 1994, pp. 79, 80).

הסובייקטיביות הגרוטסקית מביעה את ההתנגדות החריפה, הטוטלית ביותר, לחשיבה הבינארית ולפילוסופיה המניחה את הסובייקט־ הנפרד־מהעולם כהנחה הבסיסית והעיקרית שלה. בגוף הגרוטסקי מתקיימים כל התנאים של החשיבה האנטי־רציונלית. הגוף הגרוטסקי אינו מכבד הפרדות בינאריות. הוא רב־מיני, רווי מיותרות – excess, בלשונו של בטיי – היברידי. בתוכו מתקיימות סתירות. גבולותיו אינם ברורים והחלל שהוא תופס אינו מוגדר באופן מדויק; אין לדעת מתי חלל זה חיצוני ומתי הוא מהווה

חלק מהגוף הגרוטסקי עצמו. איפה מתחיל הגוף הגרוטסקי והיכן הוא נגמר? מהי זהותו המינית? הגוף הגרוטסקי משחק עם סדרים שונים וסותרים זה את זה. ההבחנות בין אנושי/לא אנושי, פנים/חוץ, מרכז/פריפריה אינן מתקיימות בו: הגוף הגרוטסקי הוא גוף ה"פורץ" באופן מתמיד את גבולותיו ו"מתקומם" נגד הגבולות ה"קונוונציונליים" של הגופים הקלאסיים. הוא גוף שופע, גוף ש"נשפך" לעולם ו"מציף" אותו. הגוף הגרוטסקי מביע אפוא את הדרגה הגבוהה ביותר של "גופניות בלתי־נפרדת מהעולם". הוא מראה באופן הברור ביותר את "דלות" הגבולות שבין גוף לחיצוניותו, את הקושי או אף את האי אפשרות להבחין – ללא "תמיכה" של השכל – בין הגוף לבין מה שסובב אותו. הגרוטסקי מהווה את שיאה של החשיבה הפנומנולוגית והאנטי־רציונלית הפוסט־מודרנית; הוא הביטוי האולטימטיבי לשלילת הבינאריות, לשלילת ההבחנות וההגדרות החדות. הסובייקטיביות הגרוטסקית היא דוגמה טובה למציאות סתירתית, עמומה, מורכבת, רבת־פנים, רבת־אפשרויות ומשמעויות, המאפיינת את התיאורים הפוסט־מודרניים; עם זאת, היא גם הביטוי המקסימלי להשבחת הגוף והגופניות החיה המתוארת בפנומנולוגיה. הגופניות הגרוטסקית "מציפה" את העולם, והעולם גם הוא פולש לתוכה. כפי שבחטין טוען: "...הגוף הגרוטסקי אינו מופרד משאר העולם. הוא אינו מהווה יחידה גמורה, סגורה. הוא בלתי גמור, יוצא מעצמו, מפר את הגבולות של עצמו. הדגש נתון בחלקי הגוף אשר פתוחים לעולם החיצוני, כלומר החלקים אשר לתוכם העולם נכנס לגוף או אשר מתוכם הגוף יוצא לעולם, החלקים דרכם הגוף יוצא לפגוש את העולם. המשמעות היא שהדגש הוא על פתחים או עקומות או על התפצלויות ונצרים: הפה הפעור, איברי המין, השדיים, הפין, הכרס, האף. הגוף חושף את מהותו כעיקרון של גדילה, והוא פורץ את גבולותיו בהתעלסות, הריון, לידה, גסיסה, אכילה, שתייה וחרבון. זהו הגוף הבלתי מוגמר, הגוף היוצר לעד... זה בולט בייחוד בגרוטסקי הארכאי" (Bakhtin, 1965, pp. 24, 25).

חשוב להדגיש בעניין זה, שגרוטסקי פירושו אינו "הומוגניות": הגוף הגרוטסקי אינו מבטל את ההבדלים בין האלמנטים המרכיבים אותו. נהפוך הוא: הגוף הגרוטסקי מוצא את מקורו דווקא במושג ההבדל; כוחו, עוצמתו, נובעים למעשה מהעימות שהוא מציג בין האלמנטים הסותרים. הגרוטסקי מרתק, מבהיל או מצחיק דווקא בגלל העימות, השילוב האבסורדי שהוא מציע. הגרוטסקי אינו מוביל למוניזם או להומוגניות, אלא דווקא לפלורליזם ולריבוי משמעויות: רק על ידי שמירת ההבדלים ועימות ביניהם אפשר לקבל את הגרוטסקי.

הדין בגרוטסקי, אם כן, הוא המשך חיוני של הפילוסופיה הפמיניסטית הגופנית שהצגתי

בחלק הראשון של מאמר זה. המשך זה כרוך למעשה בהקצנת הנחות היסוד של פילוסופיה זו, בייחוד בגרסתה הפנומנולוגית. הביקורת על פילוסופיות רציונליות באמצעות חשיבה הרואה בגוף החי והממוגדר את המקום האפיסטמי שיש לחקור, מגיעה לשיאה עם הדיון על הסובייקטיביות הגרוטסקית. הנחות היסוד של החשיבה הפמיניסטית הפנומנולוגית, כמו הנחת הגוף כחומרי וממשי ובו זמנית כ"פתוח" ביסודו, כמשתנה בעקבות יחסיו עם העולם, מובילות – בסופו של דבר – לסובייקטיביות הגרוטסקית, לפילוסופיה של הגוף הגרוטסקי. שכן, אם גבולות הגוף הם אכן "דלים", "מטושטשים", "נקבוביים" – כפי שרבים מפילוסופים של הגוף טוענים – מדוע להמשיך לתפוס את הגוף כאחיד, אטום, חד־משמעי ומוגדר היטב? ובהנחה שאכן הגבולות בין הגוף לבין מה שסובב אותו כה חלשים, כיצד ניתן להימנע מלפתח קשרים לא רק בין הגוף לבין גופים אחרים, אלא גם בינו לבין צמחים, אובייקטים דוממים או בעלי חיים? תפיסה זו מובילה באופן ברור, לטעמי, להיווצרותם של הגוף הגרוטסקי ושל הסובייקטיביות הנובעת ממנו.

האופן שבו אנו חושבים ומגדירים את הסובייקטיביות שלנו מבוסס על החלטה פוליטית ופילוסופית. כך, לטענתי, הגרוטסקי מסייע לנו לחשוב על היותנו בעולם כסובייקטים גופניים בעיקר בדומה לדרך שייצג הפמיניזם הפנומנולוגי, אבל באופן רדיקלי הרבה יותר: אין כאן פנייה לאסנציאליזם (מהסוג של איריגריי), אבל באותה מידה אין כאן גוף שנעלם מכיוון שהוא "כולו שפה ותרבות" (כמו זה שמציגה בטלר). בדומה לגופניות הדה־בובואריינית, מדובר כאן בגופניות בשרית וקונקרטי, שמהווה מצע בלתי־נייטרלי (אבל גם ללא מהות מקובעת) לסובייקטיביות בעולם. את הסובייקטיביות הזאת אי אפשר להפוך ל"שפה בלבד", מכיוון שהיא לא ניתנת לרדוקציה. היא מהווה אילוף והיא כוללת מיותרות, לכלוך, חוסר בהירות וטשטוש ופירושה גופניות עוצמתית, נשפכת ושופעת. אי אפשר לוותר על "הבשר" כשמדובר על הגרוטסקי: הוא חיוני לו. ניתן לראות בגרוטסקי תיאור פנומנולוגי מרחיק לכת של חווייתנו כסובייקטים גופניים בעולם: אנחנו לא נבדלים מהעולם. באופן מתמיד אנחנו "מכניסים" אותו אל תוכנו ו"יוצאים" אליו; אנו חשים את מה שמסביבנו ומושפעים ממנו. לא מוגזם לומר שאובייקטים בעולם, אך בעיקר סובייקטים אחרים בעולם, עוברים להיות חלק מאתנו, מגופנו. כאשר הם נעלמים ואינם, אנחנו מרגישים כאילו חלק מגופנו נכרת.

אני מקווה שהפיגורציה של הגוף הגרוטסקי – המהווה לדידי המשך לניסיון "להלביש את הסובייקטיביות בגופניות" – תהיה כר לפיתוחם של מודלים חדשים, אלטרנטיביים, של

סובייקטיביות. מודלים אלה יציעו סובייקטיביות משוחררת יותר, זורמת ומשתנה, אך בה בעת מושרשת בחזקה בקונקרטי: בגוף על כל בשריותו.

ביבליוגרפיה

- Bakhtin, Mikhail (1965), *Rabelais and His World*, The M.I.T. Press, Cambridge.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- De Beauvoir, Simone. (1948). *The Ethics of Ambiguity*. Trans. B. Frechtman. New York: Philosophical Library.
- De Beauvoir, Simone. (1989) *The Second Sex*. Trans. and Ed. by H.M. Parshley. New York: Vintage Books.
- Grosz, Elizabeth (1994), *Volatile Bodies*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Irigaray, Luce, "When Our Lips Speak Together", in Janet Price and Margaret Shildrick, eds., *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York and London, 1999, pp. 82–90.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968), *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, Ill.

ד"ר שרה כהן שבוט היא דוקטור לפילוסופיה מאוניברסיטת חיפה. היא מחברת הגוף הגרוטסקי: עיון פילוסופי בבחטין, מרלו־פונטי ואחרים (רסלינג, 2008) והמחקר שלה ממשיך מאז לעסוק בנושא הגוף והסובייקטיביות הגופנית, בעיקר מפרספקטיבה פילוסופית־פמיניסטית. היא מרצה בתוכניות ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטת בן־גוריון ובאוניברסיטת חיפה.

אנדרטאות היא שיחה בין שלושה אנשים, שמתרחשת תוך כדי תנועה. השפה התנועתית בנויה כמעט כולה משלושה שזזים יחד – רצף של קונטקט, הרמות, סחיבות והסתדרויות בין שלוש המשתתפים. כל אחד מהשלושה מתקשר אחרת: רן בראון מספר על אכזה מקשר אישי. אני עונה לו בעקיפין בשפה "מאמרית"־תיאורטית וכרמית בוריאן מגיבה ישירות לכאורה לווידי האישי של רן בהערות סרקסטיות ויומיומיות, שמצלצלות כאמירות מוכרות בהקשר של שיחות בין־אישיות בישראל.

רן: זה כל מה שנשאר מהקשר שלנו – הניסיון לצאת גיבורים, רק שאצלנו זה תמיד על חשבון אחרים, ולי אין כוח לשנות את הדינמיקה הזאת בינינו.

כרמית: טוב, כי אתה חתיכת פחדן. בטח היית ג'ובניק בצבא.

רותם: דמותם של כל אותם גיבורים ציוניים לא רק מכינה את הנוער אלי קרב, אלא גם מטילה צל מבזה ביותר על כל אותם אלה שהלכו כצאן לטבח. הפחדנים נספו. קולם נדם. מקומן היחיד של כל אותן נשמות רכרוכיות הוא בטקסי זיכרון, וגם זה בתנאי שקול המספידים יהיה קול גיבורים.

תהליך העבודה

נקודת המוצא של העבודה היתה הניסיון להתעסק במושג "נשמה" בהקשר הישראלי. בשיח הפופולרי התפישה הרווחת רואה ב"נשמה" את הדבר הפרטי ביותר, האישי ביותר, שמנוהל בין אדם לבין עצמו. זהו הדבר שהכי פחות שייך לציבור, לחברה או למדינה, מקום שבו מנוסחים ונאגרים הרצונות הכמוסים, המאוויים, הפנטזיות הפרטיות, אושרו של הפרט וסבלו. העבודה התחילה מניסיון לדבר על ה"נשמה" במונחים של מישל פוקו – לא כאותו מקום מפלט פרטי וקדוש בין האדם לבין עצמו, אלא להיפך – כמה שמגביל את הגוף, כשוטר הפנימי, כמכשיר שלטוני, שמעוצב בעבור הפרט במידה רבה עוד לפני שהוא נולד, כמשהו שעוזר בשימור הכלל – החברה או הלאום. ככזאת, אותה נשמה תלויה תמיד בנקודה היסטורית ותרבותית מסוימת. העבודה בסטודיו התחילה מדיון עם הרקדנים שהתמקד במושג "נשמה ישראלית" – מה מאפיין אותה? אילו כוחות מעצבים אותה? אילו ערכים היא מקדמת? אילו אידיאולוגיות היא משמרת? באילו מקומות אפשר לראות בה את עקבות השפעתם של המנגנונים השלטוניים של מדינת הלאום הישראלית? שאלנו את עצמנו איך באינטראקציה עם האנשים הקרובים אלינו ביותר, הם ואנחנו "מתעלים" כל הזמן את המדינה. מהם המקומות שבהם אנחנו עצמנו משמשים "סוכנים" של המדינה בלי להיות מודעים לכך.

האתגר הכוריאוגרפי היה לתרגם את התכנים הללו למוצר בימתי תנועתי לשלושה אנשים. אף על פי שהמדיום האימפרוביזטורי שלנו בסטודיו היה למעשה שיחה ולא תנועה, עבר זמן עד שעלה הרעיון להעלות את השיחה עצמה לבמה ועד שהבנו, שאותה שיחה תכתוב גם את התנועה.

התחלנו מניסיון כושל לעשות העמדה תנועתית לשיר של הארי נילסון *Everybody's talking at me*. ניסינו להראות את האבסורדיות של התפישה הפופולרית של הנשמה שמוצגת בשיר, שלפיה הנשמה היא משהו אוטונומי, ששייך רק לאינדיווידואל עצמו – רק לרקדן עצמו, אבל הרגשנו שהתוצאה היתה פתוחה מדי לאינטרפרטציות ולכן היתה תפלה, והשיר נזנח.

חזרנו להתעסק עם טקסט. מהשיחות המקדימות הוצאנו כמה אמירות כלליות על הנשמה וחיפשנו דרך לעשות להן העמדה בימתית. עלה הדימוי של תוכנית בישול: כרמית תהיה מעין־שפית ורן – הבשר שהיא הולכת לבשל. במקום שכרמית תסביר איך להכין בשר, היא תשתמש באותן אמירות כדי להסביר לקהל מה זאת בדיוק נשמה. באותו זמן היא גם "תיכנס לרן לנשמה" על ידי הצקות פיסיות מהסוג שמאפיין הכנת בשר לבישול. בעזרת אותו דימוי ניסינו לבנות לכרמית ולרן קטע קונטקט ביניהם, אבל לא הצלחנו לעבוד גם עם הדימוי וגם עם הטקסטים בדזמנית. לא ידענו גם איך אני אשתלב בכל העניין ולא היינו מרוצים מהפסיביות והאילמות של התפקיד שנתנו לרן בדימוי הזה, שהשאירו אותנו בתחושה ברורה שמהו חסר.

בחזרות שבאו אחר כך הופיע דימוי חדש – נייצג שלושתנו יחד נשמה אחת, שמחולקת לאיד, לאגו ולסופר־אגו. מכיוון שאנחנו שלושה אנשים, כל אחד מאתנו יקבל אפיון משל עצמו. זה יאפשר ל"סופר־אגו" לדבר את משפטי־ההרצאה שניסחנו בהתחלה, ובה בעת לאזן את ה"הרצאתיות" עם טקסטים של "אגו" ופעולות או טקסטים של "איד". מכיוון שהנטייה הבימתית שלי בעבודות הקודמות שעשיתי היתה אותה "הרצאתיות", בחרתי לגלם את הסופר־אגו. בשביל להקל על תהליך החזרות השארנו את האמירות התיאוריות שלי בצד, מה שעזר לי גם ככוריאוגרף לראות את כרמית ורן מבחוץ. החלטנו שכרמית תגלם את האיד – היא תנסה כל הזמן להשתלט על האגו, שאותו יגלם רן. כרמית ורן בנו קטע תנועתי של קונטקט, שבו כרמית מפסלת ומהנדסת את רן פיסית לפי החשקים התנועתיים שלה. אותו קטע קונטקט היווה למעשה את השלד לכל ההופעה. ניסינו "לצקת" לתוך אותו קטע קונטקט טקסטים של איד וטקסטים של אגו: הבנו שרן צריך לתקשר עם העולם, אבל לתקשר על מה? כדי לדבר על "נפש ישראלית" היינו צריכים לשמוע נפש