

מהו סקס?

אלנקה זופנצ'יץ'

מבוא

המפגש בין הפסיכואנליזה לפילוסופיה היה, בתקופה מסוימת, אתר בנייה פורה ומלא השראה עבור שתיהן גם יחד; אבל דומה כי דווקא הימנעות מאתר זה נעשתה לאחרונה יותר ויותר צו השעה (או האופנה) בשני התחומים. פילוסופים גילו מחדש את הפילוסופיה הטהורה, ובפרט את האונטולוגיה; ומאחר שהם עסוקים בייצור אונטולוגיות חדשות, אין להם עניין רב במה שנראה לכל היותר כתיאוריה מקומית המתייחסת לפרקטיקה טיפולית מוגדרת. מנגד, פסיכואנליטיקאים (לאקאניאנים) עסוקים בגילוי הליבה ה"ניסויית" (הקלינית) של מושגיהם, שאותה הם אוהבים להציג לעיתים כגביע הקדוש – "הממשי" האולטימטיבי, שהם ורק הם מחוברים אליו.

מבחינה זו הספר הזה הולך נגד הזרם, מתודולוגית ואידיאולוגית כאחת, ובניגוד ל"רוח הזמן" הוא מסרב לזנוח את אתר הבנייה הזה לטובת "תוצרים מושגיים", "חוויות ייחודיות" או "שירותים" מלוטשים יותר. הדברים המובאים להלן צמחו מתוך שכנוע כפול: ראשית, שבפסיכואנליזה הסקס הוא קודם כול מושג שמנסח סתירה מתמשכת במציאות. ושנית, שאת הסתירה הזאת אין לתחום או לצמצם לרמה משנית (כסתירה בין ישויות או הוויות מבוססות היטב), אלא שהיא – כסתירה – מעורבת בעצם הבנייה של הישויות הללו, בעצם הווייתן. במובן המדויק הזה, לסקס יש רלוונטיות אונטולוגית: לא כמציאות סופית אלא כפיתול פנימי במציאות, או שמא כאבן נגף בדרכה.

שאלת לאקאן והפילוסופיה נדונה כאן אפוא בנקודה שבה נדמה כי מה שעומד על כף המאזניים הוא כבד משקל מאוד. סקס הוא השאלה שנשארת בחוץ בדרך כלל,

אפילו בניכוסים הפילוסופיים הידידותיים ביותר של לאקאן ושל עולם המושגים שלו; והאונטולוגיה היא דבר שלאקאן ראה כקשור בשיח האדון, אשר שיחק על הדמיון בין המילים maître (אדון) ו-m'êtré (מן המילה היות, être). האונטולוגיה מסמנת שאדם "מציית למישהו אחר", "סר לפקודתו" (Lacan 1999, 31). ועם זאת – וליתר דיוק, דווקא משום כך – דומה כי חובה להציג את שאלת הסקס והאונטולוגיה. כאן, לטענת, מתנהל המפגש בין הפילוסופיה לפסיכואנליזה, וכאן הוא מוכרע.

כפי שטען לואי אלתוסר במאמרו המרשים "על מרקס ופריד", אחד הדברים המשותפים למרקסיזם ולפסיכואנליזה הוא ששניהם ממוקמים בתוך הקונפליקט שאותו הם מבקשים לנתח באופן תיאורטי; הם עצמם חלק מן המציאות שאותה הם מזהים כקונפליקטואלית ואנטגוניסטית. במקרה זה, "אובייקטיביות מדעית" איננה נמדדת בימרה לניטרליות, כי זו אינה אלא כיסוי (ועל כן הנצחה) של האנטגוניזם הנתון, או של נקודת הניצול האמיתי. בכל קונפליקט חברתי, העמדה ה"ניטרלית" מייצגת תמיד ובהכרח את עמדתו של המעמד השולט: היא נראית ניטרלית רק מפני שהשיגה מעמד של אידיאולוגיה שלטת, שתמיד נראית לנו מובנת מאליה. אם כן, במקרים אלו קריטריון האובייקטיביות אינו מגולם בניטרליות אלא ביכולתה של התיאוריה לתפוס נקודת מבט יחידה ומסוימת בתוך המצב. במובן זה, אובייקטיביות נקשרת כאן לעצם היכולת להיות "מוטה" או "חד-צדדי" דווקא. בניסוחו של אלתוסר, כאשר עוסקים במציאות קונפליקטואלית (כפי שנכון הן במקרה של המרקסיזם, הן בזה של הפסיכואנליזה), אי אפשר לראות הכול מכל מקום (on ne peut pas tout voir de partout); חלק מן העמדות מכסות על הקונפליקט, ואילו אחרות חושפות אותו. אפשר אפוא לגלות את מהות המציאות המסוכסכת הזאת רק באמצעות התמקמות בעמדות מסוימות, ולא באחרות, בתוך הקונפליקט עצמו (Althusser 1993, 229). ספר זה מנסה להראות ולטעון שסקס, או המיני, הוא בדיוק "עמדה" כזאת, או נקודת מבט, בתוך הפסיכואנליזה. ולא בגלל תכניו ("מלוכלכים" או השנויים במחלוקת), אלא בשל הסתירה הייחודית שאותה הוא מכריח אותנו לראות, שעליה הוא מאלץ אותנו לחשוב.

והדברים הופכים מוזרים עוד יותר

בעיית היחס

באחת הסצנות החזקות בסרטו של ג'ון יוסטון פריד (1962) נראה פריד מציג את התיאוריה שלו על מיניות ילדית בפני קהל גדול של גברים משכילים. הרצאתו הקצרה מתקבלת במורת רוח קולנית, ומופרעת בצעקות אחרי כל משפט כמעט. כמה מן הגברים עוזבים את האולם במחאה, ויורקים על הרצפה ליד פריד. בשלב מסוים מנסה היושב ראש להשיב את הסדר וקורא "רבותיי, זאת איננה אספה פוליטית!".

הערת היושב ראש אכן מפנה אותנו לכיוון מעניין ביותר, זה של הקשר המפתיע בין הפוליטיקה לתיאוריית המיניות (של פרויד). כאילו בכל פעם שפותרים מחדש את נושא המיניות מוכרע משהו מתחום הפוליטיקה. זה בוודאי היה נכון מבחינת הפוליטיקה של התנועה הפסיכואנליטית עצמה, ומבחינת הקרעים שהנושא קרע בתוך התנועה. אבל הדבר עשוי להיות נכון גם במובן הספציפי יותר של פוליטיקה כשרה, המתיחס למה שאפשר לומר בהקשר של יריבויות יסוד בחברה.¹

כאשר מדברים היום על פסיכואנליזה ופוליטיקה, מאמצים לרוב אחת משתי גישות. הראשונה היא להשאיר את המיניות מחוץ לדיון, להניחה בצד ולבחון מושגים אחרים, כמו "האחר" (המודר), התענגות עודפת, התיאוריה הלאקאניאנית לגבי ארבעת סוגי השיח, התרומה הלאקאניאנית לביקורת האידיאולוגיה... כל אלה חיוניים כמובן, אבל אי-אפשר לפטור אותם מסוגיית המיניות בלי לאבד משהו מרכזי – ביטוי מושגי של נגטיביות כלשהי הפועלת בליבתם, המקיימת אותם וגם קושרת אותם זה אל זה. ויש גם גישה שנייה, שבהתאם לאידיאולוגיה (המערכתית) השלטת בימינו היא משלבת בין ליברליזם מוסרי (הכול הולך, ואת הכול יש לסבול, בתנאי שלא כרוכה בו התעללות) ובין שמרנות פוליטית (של הסטטוס קוו, שבו כל מעורבות פוליטית קנאית היא בהגדרה "פתולוגית", לא ראויה לבני אדם "נורמליים" ו"לא נזיריים"). שתי הגישות הללו חולקות טעות סימטרית (אם כי לא זהה). קריאה בלאקאן שהיא פילוסופית ורדיקלית יותר מבחינה פוליטית מבטלת את המיניות כמשהו בעל רלוונטיות משנית, אנקדוטלית או "מקומית" בלבד. ואילו הקריאה הפסיכואנליטית הליברלית מבטלת את הפוליטיקה כמשהו שהוא בהכרח פתולוגי (עיוור לאי-אפשרות הפועלת בתוכו). הטעות בקריאה הראשונה איננה טמונה באי-הבנת הרלוונטיות של המיניות, אלא בעצם בחינתה כמשהו (משהו שפשוט ישנו, ושאפשר לראותו כחשוב יותר או פחות). באותו אופן, הטעות שבקריאה השנייה איננה טמונה בכך שהיא מחמיצה את היתכנותה של פוליטיקה שונה במהותה, אלא שוב, בכך שהיא רואה בפוליטיקה משהו, ישות מפותחת לגמרי ובעלת מאפיינים מוגדרים. במילים אחרות, קריאה זו אינה רואה שפוליטיקה היא, בהגדרה, הפוליטיקה של (היחס) הבלתי אפשרי. מה שמקשר את המיניות לפוליטיקה הוא שהן אינן קטגוריות אונטולוגיות פשוטות, אלא שבמהותן הן מרמזות ל-, תלויות ב-, מפעילות משהו שאיננו חלק מסדר ההיות (being), שלאקאן מתייחס אליו כאל הממשי. "הממשי" הוא בדיוק לא ההיות, אלא המבוי הסתום הטבוע בה.

המושג הלאקאניאני של המיני אינו כזה שמספק את התיאור הטוב ביותר עד כה לממשות מוגדרת (הקרויה מיניות); תחת זאת, הוא מפתח מודל ייחודי של חשיבה על היעדר יסודי של יחסים, המכתיב את התנאים לקשרים מסוגים שונים (לרבות קשרים חברתיים,

או "שיחים"). כי זה העיקר בתפיסת המיניות אצל לאקאן: היא ממשיגה את האופן שבו פועל מבוי סתום יסודי של היות בהבניית המיניות (כהיות). עם זאת, חשוב להדגיש את הדבר הבא: כאשר אנו מתעקשים שהתפיסה הלאקאניאנית של המיני אינה קשורה פשוט בתוכן מיני מסוג כלשהו (או בפרקטיקה מינית כלשהי), איננו מנסים בשום אופן "לטהר" את המיניות או לנסות להפיק צורה או אידיאה (פילוסופית) טהורה שלה, וכך לעשותה קבילה יותר מבחינה פילוסופית. העניין הוא שמעבר לכל תוכן ופרקטיקה מיניים, המיני איננו צורה טהורה; הוא מתייחס דווקא להיעדר הצורה הזאת כאל מה שמעקם ומגדיר את המרחב המיני. במילים אחרות, מדובר ב"היעדר" או בנגטיביות שיש להם השלכות חשובות על השדה המובנה סביב המיניות. כיצד אנו מבינים זאת?

מעמדו הפרדוקסלי של הסקס הוא, נאמר, היפוך מעמדו של החד-קרן. הוא אינו ישות שאי-אפשר למצוא אותה באופן אמפירי, אף על פי שאנחנו יודעים בדיוק איך הייתה נראית אילו היינו מוצאים אותה אמפירית. נהפוך הוא: מבחינה אמפירית אין ספק שהסקס קיים (ואנחנו מכירים אותו לא רע, יודעים "לזהות" אותו). מה שחסר כאן, במונחים אפלטוניים, הוא האידיאה של סקס, מהותו; מה בדיוק אנחנו מזהים כשאנחנו אומרים "זה סקס". אפלטון הוסיף ואמר שאפילו לדברים הירודים ביותר, כמו בוך ולכלוך, יש אידיאות מתאימות (מהויות אידיאליות). אבל מה עם סקס? האם יש לסקס אידיאה, צורה טהורה? נדמה כי התשובה לכך שלילית, לא משום שהסקס ממוקם אפילו "נמוך יותר" בשרשרת ההווייה בהשוואה לבוך או לכלוך, אלא מסיבה אחרת כלשהי. הצגת הסקס כנמוך וכ"מלוכלך" היא כבר תשובה, "פתרון" לשערורייה היסודית יותר שלו, והיא שאיננו יודעים אפילו מה הוא. כבר התעקשתי על נקודה זו: המבוכה מן המיניות והכיסוי על המיניות, השליטה בה והמשטור שלה אינם צריכים להתפס כמובנים מאליהם, כלומר כמה שמוסבר על ידי האיסור התרבותי ה"מסורתי" על מיניות. כיוונו של ההסבר הוא הפוך: את האיסור יש להסביר באמצעות החסר האונטולוגי הכרוך במיני כמיני. סיבת המבוכה במיניות איננה פשוט דבר שקיים בה, שמוצג בה לראווה, אלא דווקא משהו שאיננו שם – משהו שאילו התקיים היה קובע מהו סקס באמת, ונותן שם למה שהוא "מיני" במין. הסקס סובב אותנו, ובכל זאת נדמה שאיננו יודעים בדיוק מהו. אולי אפשר אפילו לומר את הדבר הבא: כאשר אנו נתקלים – בתחום האדם – במשהו, ואין לנו שום מושג מה הוא, אנחנו יכולים להיות בטוחים למדי שהוא "קשור איכשהו לסקס". הנוסחה הזאת לא נועדה לבטא אירוניה.

Il n'y a de sexe que de ce qui cloche: סקס יש רק במשהו שלא עובד.

במובן המדויק הזה, התרבות איננה סתם מסכה או צעיף המכסים על המיני, אלא היא המסכה, או בעצם התחליף, למשהו במיני ש"איננו". ועוד באותו מובן מדויק (ועקיף), התרבות, הציוויליזציה – על פי העמדה הפרוידיאנית הקלאסית – מופעלת מתוך דחף או "מניע" מיני. היא אינה מונעת בידי מה שישנו במיני, אלא בידי מה שאיננו.

מה ש"איננו" במיני הוא היחס: אין יחס מיני. הטענה הלאקאניאנית המפורסמת הזאת מובנת לעיתים קרובות באופן פזיז מדי כנוסחה מלומדת ומחוכמת לכאורה לדבר שבני אדם, שירה, ספרות וקולנוע תמיד ידעו ותמיד שבו וטענו בדרכים שונות: "אהבה אמיתית (בת קיימא) אינה אפשרית", "האהבה מאמללת בדרך כלל", "גברים הם ממאדים, נשים הן מנוגה", "יחסים לא עובדים", "יש רק סדרה של מפגשים (מוחמצים)", "יש רק חלקיקים פרוידים" ... קל להראות היכן הבנה מסוג זה נעה מהר מדי ועוקפת את הממשי או מכסה על הממשי כפי שהוא בא לידי ביטוי בנוסחה של לאקאן: ההבנה הזאת עוברת מייד לאונטולוגיזציה של אי-היחסים. ואז אנחנו מכריזים: "כמובן, אין (מערכת) יחסים) מיני(ת)! זה מסביר הכול (ובמיוחד את ההיסטוריה של חיי האהבה שלנו)". הקטגוריה האונטולוגית היסודית, "ההיות כהיות", היא אי-היחס, ולכן אנחנו נמצאים במקום שבו אנחנו נמצאים!

וכך אי-היחס מובן (בטעות) כאמת המוחלטת, כצופן האולטימטיבי, כנוסחה לפענוח המציאות. אמנם האמת הזאת אינה נעימה כלל, אבל ככה זה, ולפחות אפשר להבין מדוע הדברים הם כפי שהם. ונדמה שיש בה לא מעט היגיון, אם משווים אותה למשל לנוסחה שהפיק מחשב-העל בספרו הירוע של דגלאס ארמס מדריך הטרמפיסט לגלקסיה. אלפי שנות עיבוד של השאלה "מה משמעות החיים?", המחשב מצא לבסוף את התשובה: 42. בהשוואה לכך, אפוא, הנוסחה של לאקאן ממש מתפקעת מרוב משמעות, או ליתר דיוק – מרוב פוטנציאל לחלץ משמעות מסבלותינו.

אם כן, על פי "הבנה" זו אנחנו מובלים להסיק שאי-היחס הוא הסיבה למוזרויות ולקשיים שבכל היחסים הקונקרטיים. וליתר דיוק: אי-היחס המנוסח אונטולוגית נראה, מנקודת מבט זו, כמכשול בפני יצירתן של מערכות יחסים אמפיריות וקונקרטיות "מוצלחות" כלשהן. אבל למרבה הפרדוקס, הנקודה שלאקאן מדגיש היא כמעט הפוכה: אי-קיומו של יחס הוא שפותח בפנינו את המרחב ליחסים ולקשרים כפי שאנחנו מכירים אותם. במילותיו של לאקאן עצמו, "היעדר היחס אינו מונע את הקשר (la liaison), כמובן, אלא רחוק מזה – הוא מכתוב את תנאיו" (Lacan 2011, 19). אי-היחס מספק ומכתוב את התנאים למה שקושר אותנו זה לזה; כלומר אין מדובר בהיעדר פשוט ואדיש, אלא בהיעדר שמעקם ומכונן את המבנה שעומו הוא מופיע. אי-היחס אינו היפוכם של היחסים, כי אם ה(אי-)היגיון ("אנטגוניזם" יסודי) הפנימי שבכל היחסים האפשריים והקיימים.²

זהו מודל מושגי חדש ומקורי של המרחב השיחני, כפי שהוא מיוצר מתוך וסביב חוליה חסרה בשרשרת האונטולוגית של ממשותו שלו. המבנה הזה, המוטה בידי הנגטיביות

2 לכן הדרך היחידה לגשת לסקס, לדבר עליו, היא לתפוס אותו כבעיה לוגית (או כבעיה אונטולוגית). כך אולי יתאפשר לנו להגיע אל משהו מן הממשי. מצד שני, אם ניגש אל הסקס כאל בעיה של הגוף ותחושותיו, בהכרח נמצא את עצמנו בתחומו של המדומיין (או בשרה המטפיויקה).

המכוננת שלו, הוא תמיד יותר או פחות ממה שהוא, כלומר יותר או פחות מסכום מרכיביו. יתר על כן, הקשר הסיבתי בין המרכיבים (המסמנים) הללו נקבע בידי מה שנראה ממקומה של הנגטיביות הזאת כדבר שהוא גם הטרוגני לסדר המסמן וגם בלתי נפרד ממנו: התוכן הבלתי אפשרי של ההתענגות, המומשג אצל לאקאן במונחי האובייקט (החלקי) a. אובייקט a איננו אובייקט מיני. הוא א־סקסואלי. הוא המקבילה האובייקטיבית של אי־היחס (אפשר לומר שהוא אי־יחס כאובייקט). אבל הוא גם מה שפועל בכל יצירה של קשרים, בעצם ההבניה (השיחנית) של ההיות בתור היות. לאור זאת, הטענה שמה שנובע מן ההמשגה הזאת של לאקאן היא "אונטולוגיה מוטת אובייקטים" (object disoriented ontology)³ אינה משחק מילים גרידא. אם נובעת אונטולוגיה כלשהי מן התיאוריה הפסיכואנליטית (של לאקאן), הרי היא יכולה להיות רק אונטולוגיה "מוטה" בידי מה שהוא מכנה אובייקט a. נאמר שוב, אפוא, שהדבר החשוב ביותר בתפיסה הפרוידיאנית-לאקאניאנית של המיניות הוא שהיא מכניסה מודל מושגי של חשיבה על אי־היחס פמה שמכתיב את התנאים לסוגים שונים של קשרים, לרבות קשרים חברתיים (או שיחים)⁴.

במובן זה בדיוק אפשר לאשרר את הסיסמה הידועה שלפיה "המיני הוא פוליטי", ולהעניק לה משמעות חדשה ורדיקלית יותר. "המיני הוא פוליטי" לא במובן של המיניות כמרחב־היות שמתרחשים בו גם מאבקים פוליטיים, אלא במובן זה שעל פוליטיקה אמיתית של שחרור אפשר לחשוב רק בהתבסס על "אונטולוגיה מוטת אובייקטים" כפי שתוארה לעיל, כלומר אונטולוגיה שאינה מחפשת בפשטות את ההיות כהיות, אלא את הסדק (את הממשי, את האנטגוניזם) שרודף את ההיות מבפנים, שגודש אותה.

בדברים שיבואו להלן אפתח את הרעיון הזה מתוך התייחסות לדוגמה שתעזור לנו לבחון ולבטא באופן מדויק יותר את מה שהטענות הללו מניחות על כף המאזניים. הדוגמה לקוחה מן המפגש המוזר ביותר בין מיניות לפוליטיקה, כפי שהוצג בטקסט הגאוני של המחבר הרוסי המרקסיסטי אנדריי פלטונוב "האנטיסקוס" – טקסט הממוקם בטבורם של דיונים בני המאה העשרים על אפשרות הפוליטיקה של השחרור.

האנטיסקוס

בהקדמה לפרסומו המחודש באנגלית של "האנטיסקוס" מאת אנדריי פלטונוב ניסח ארון שוסטר את ההבחנה הבאה:

שחרור המיניות היה חלק מן התוכנית המהפכנית של המאה העשרים ליצירת יחס חברתי חדש באופן רדיקלי ולבניית "אדם חדש", אך שאיפה זו הייתה מעורפלת מיסודה: האם

3 לעומת אונטולוגיה מוכוונת אובייקטים (object oriented ontology; הערת המערכת).

4 לדיונו המרתק של סלבוז' ז'יז'ק באי־יחס ראו Žižek 2012, 794–802.

5 הסיפור ראה אור בעברית בתרגומו של אלון מרקוס. ראו פלטונוב 2011 (הערת המערכת).

את המיניות יש לשחרר, לגאול מן הדעות הקדומות המוסריות ומן האיסורים המשפטיים, כדי שהדחפים יורשו לקבל ביטוי גלוי ונזיל יותר? או שמא את האנושות יש לשחרר מן המיניות, להושיעה סוף סוף מזיקותיה העלומות ומאילוניה הרודניים? האם המהפכה תוליד לבלוב של אנרגיה ליבידינלית, או שמא תראה לבלוב כזה הסחת דעת מסוכנת מן המשימה המאומצת של בניית עולם חדש, ותדרוש את כיבושה דווקא? בקיצור, האם המיניות היא מושא האמנציפציה או שמא המכשול בדרך אליה? (Schuster 2013)

שוסטר צודק בהחלט באומרו כי ייתכן ששחרור המיניות הוא חלופה שגויה, במובן זה שהיא מחמיצה משהו מכריע בגישה הפסיכואנליטית למיניות – וגם, אפשר להוסיף, בגישתה של הפסיכואנליזה לשחרור. אמנציפציה נתפסת לרוב במונחים של שחרור עצמנו מאי-היחס (החברתי), או כהתקרבות אל "אידיאל היחס", גם אם הוא בלתי מושג; אבל לאקאן מציע לנו נקודת מבט שונה בתכלית. הניסיון למגר את אי-היחס (ולחלופו ביחס) הוא מסימני ההיכר של כל דיכוי חברתי. שוני מיני ודיכוי האישה הם דוגמאות מצוינות לכך. החברות הדכאניות ביותר תמיד היו אלה שהכריזו באופן אקסיומטי (וכופה) על קיומו של יחס מיני: יחס "הרמוני" מניח ביסודו הגדרה מדויקת של מהויות (המעורבות ביחס הזה) ושל תפקידים הקשורים בהן. כדי שיהיה יחס, נשים צריכות להיות כאלה וכאלה. אישה שאינה יודעת את מקומה מאיימת על דמות היחס (ככוליות של שני מרכיבים המשלימים זה את זה, למשל, או ככל סוג אחר של "סדר קוסמי"). הפסיכואנליזה אינה מגיבה לכך באמירה שהאישה היא למעשה משהו אחר מכפי שאותם סדרים דכאניים מגדירים אותה. היא מגיבה בטענה שונה מאוד וחזקה הרבה יותר: האישה אינה קיימת (נשוב לכך בהמשך, כשנרדן בהברל או בפער המיני).

אם נתבונן בהיסטוריה של הדיכוי הפוליטי (והמעמדי), נוכל לראות גם כי לרעיון הכפוי של מערכת "הרמונית" או של אורגניזם חברתי נלוו תמיד הצורות האכזריות ביותר של הדרה ודיכוי. אבל הנקודה (הלאקאניאנית) איננה פשוט "הבה נכיר בבלתי אפשרי (באי-יחס), ובמקום לנסות 'לכפות' אותו, נסכול אותו". זו אמנם האידיאולוגיה הרשמית של הצורה ה"חילונית" בת ימינו לסדר חברתי ולשליטה חברתית, אשר זנחה את רעיון הכוליות (ההרמונית) לטובת רעיון של ריבוי יחידויות שאין לסכום אותן, המרכיבות רשת "דמוקרטית". במובן זה אולי אפשר אפילו לדמות שאי-היחס הוא האידיאולוגיה השלטת ב"דמוקרטיה הקפיטליסטיות". כולנו נתפסים כיחידויות (יקרות יותר או פחות), כ"חלקיקים אלמנטריים", מנסים להשמיע את קולנו ברשת חברתית מורכבת שאין לסכום אותה. אין כל יחס (חברתי) קבוע מראש, והכול פתוח למשא ומתן – תלוי בנו ובנסיבות הקונקרטיות. אלא שזה שונה מאוד ממה שטענת אי-היחס של לאקאן מכוונת אליו. טענתו היא זו: ההיעדר (המוצהר) של היחס אינו מותיר אותנו עם ניטרליות פלורליסטית טהורה של היות (חברתית). הכרה כזאת באי-היחס אינה מכירה בו באמת. פירוש אי-היחס (הלאקאניאני) הוא דווקא שההיות (החברתית) איננה ניטרלית. ברמה היסודית ביותר, ההיות (בחברה)

היא כבר מוטה. אייחוס אינו סתם היעדר יחס, אלא זהו עיקום מכונן או הטיה של המרחב השיחני – המרחב הזה "מוטה" בידי היסוד הנעדר, הלוא הוא היחס. במובן זה, אם תופסים את הדמוקרטיה, למשל, כמשא ומתן מוצלח יותר או פחות בין יסודות של היות חברתית ניטרלית ביסודה, מחמיצים – או בעצם מדחיקים – את הנגטיביות רבת המשמעות הזאת, הפועלת בלב ליבו של הסדר החברתי. למעשה אין זו אלא צורה נוספת של נרטיב היחס; והדבר מתחוויר יפה אם חושבים על האופן שבו האונטולוגיה הפוליטית והכלכלית בדבר הריבוי שאין לסכמו של היחידויות הניטרליות מלווה לרוב ברעיון של ויסות עצמי כלשהו. "היד הנעלמה של השוק" היא הדוגמה הקלאסית לכך.

מבחינת לאקאן, אייחוס קיים מלכתחילה בדיוק במובן שהוא מופיע עם כל יחס אמפירי, טבוע במבנה שלו, ולא כאחר שלו. הבחירה לעולם איננה בין יחס לאייחוס, אלא בין מערכות יחסים (קשרים) מסוגים שונים, שנוצרות במרחב השיחני המתעקם בידי אייחוס. אייחוס אין פירושו שאין יחס (קבוע, גזור מראש) בין מרכיבים נתונים; אייחוס מתייחס לנטייה, לפיתול של המרכיבים עצמם – "בפני עצמם", המרכיבים הללו כבר נושאים את אות אייחוס (ואות זה הוא ההתענגות העודפת הצמודה אליהם). הכרה באייחוס אין פירושה קבלה של "הבלתי אפשרי" (כמשהו שאי אפשר לעשותו), אלא ראיית האופן שבו הוא נצמד לכל הדברים האפשריים, ממלא וצר אותם מבפנים, זיהוי האנטגוניזם שהוא מנציח בכל מקרה ומקרה, והאופן שבו הוא עושה זאת. זו הכרה מסוג שרק פותח מקום להמצאה פוליטית ולהתערבות פוליטית, ובוודאי אינו סוגר אותו.

אבל הבה נשוב ל"האנטיסקסוס" ולאופן שבו הוא עשוי לעזור לנו לראות ולהגדיר את לב הבעיה. אם כן, מהו הטקסט הזה? לסיכומו אסתמך שוב על הצגתו של שוסטר:

ב-1926 חיבר הסופר הרוסי המרקסיסט אנדריי פלטונוב את "האנטיסקסוס", טקסט יוצא דופן, שכמו חלק גדול כל כך מיצירתו לא יצא לאור בחייו. מדובר בעלון בדיוני של חברת ברקמן, שטלואה ובנו בע"מ, שאותו "תרגם" פלטונוב כביכול מצרפתית, ואשר מפרסם מכשיר אלקטרומגנטי שנועד לשכך דחפים מיניים באופן יעיל והיגיני. המכשיר, הזמין בדגמים לגברים ולנשים, כולל וסת מיוחד לכוונון משך העונג, ואפשר להתאימו לשימוש אישי או קולקטיבי. הסיבה לפרסום העלון היא התרחבותה של החברה לשוק הסובייטי, לאחר שהצליחה במקומות רבים אחרים בעולם. העלון כולל הודעה המתפארת בסגולות ה"אנטיסקסוס" ובייעודה של החברה למגר את "המיניות הפרועה של האדם", ובסופו מובאות המלצות מאת שלל דמויות ידועות, מהגרי פורד ואוסוולד שפנגלר ועד גנדי ומוסוליני. לאנטיסקסוס, כך נאמר לנו, יש תרונות ויישומים רבים: הוא מושלם להעלאת המורל של חיילים בעיתות מלחמה, לשיפור יעילותם של פועלים בבתי החרושת, ולהרגעת ילדים חסרי מנוח במושבות. הוא גם מטפח רוח של ידידות אמיתית והבנה אנושית, משום שהוא מוציא את האיולת המינית אל מחוץ למשוואה החברתית. ה"מתרגם" הוסיף מכוא ביקורתי שבו הוא מגנה את הציניות והגסות של

המפעל, אך במקביל משבח את כישורו הספרותי של מחבר העלון. הוא מסביר שהחליט לפרסם את הטקסט במטרה לחשוף לעין כול את פשיטת הרגל המוסרית של הבורגנות. שהרי אף בולשביק לא יוכל לקרוא את ההבלים הקפיטליסטיים הללו בלי לצחוק צחוק גדול. האנטיסקוס מפרסם את עצמו אפוא כ"תעמולת הנגד 'האנטי-סקסואלית' הטובה ביותר" (Schuster 2013).

לא ניכנס לשאלה (המעניינת ביותר) בדבר מקומו של פלטנוב עצמו בדיון הזה, שאותו הוא מארגן בדרך רב-שכבתית ורב-סוגתית: שהרי טקסט של בדיון ספרותי מוצג כתרגום של עלון פרסום המלווה בהערות מאת אישים ידועים (כך, כולם גברים) ובמבוא ביקורתי מאת אותו "מתרגם" לכאורה. נתייחס לטקסט כפשוטו, ונפתח בחקירת הנחות היסוד והפרדוקסים הגלומים במכשיר (הקריו אנטיסקוס) ש"העלון" מפרסם ומציג.

אלה אפוא הנחות היסוד של מכשיר האנטיסקוס: המיניות בעייתית משום שהיא מערבת את האחר, שכידוע לכול הוא בלתי צפוי, בלתי אמין (גם לו או לה יש משאלות, גחמות, אי-רצונות...), והוא עשוי להיות פשוט לא נגיש. מצד שני, ובה בעת, יחסינו עם אחרים סבוכים וטעוני קונפליקטים, כי ציפיות ודרישות הקשורות בסקס תמיד קיימות באוויר ומסבכות את העניינים: הסקס מפריע לניהולם של יחסים חברתיים טובים. זו הצרה הכפולה הנפתרת לכאורה בידי מכשיר האנטיסקוס, שמתיימר לבודד ולחלץ את היסוד המיני שבהתענגות מכל שאר התענוגות והיחסים שבהם הוא מופיע – לזקק, כביכול, את מהותו הטהורה של הסקס (ואז לספקו במנות מדויקות). בדרך זו, האנטיסקוס מספק התענגות "חפה מאחר" (התענגות שהיא חופשייה מן האחר), ובה בעת מאפשר לנו להתייחס לאחרים באופן משמעותי באמת: ליצור קשרים אמיתיים ומתמידים (חברות רוחנית טהורה). ברור שעומדות כאן על כף המאזניים שתי פעולות או מטרות: מצד אחד, המטרה היא לחלץ את הסקס מן האחר; מצד שני, המטרה היא לפטור את האחר מסקס. בדרך זו אנחנו מקבלים שתי ישויות נפרדות: כתוצאה מן הפעולה הראשונה, אנחנו מקבלים אחר חסר סקס (שכעת אפשר להתייחס אליו בדרך חברית ולא בעייתית); ואילו כתוצאה מן הפעולה השנייה, אנחנו מקבלים תוכן טהור של סקס, שאפשר ליהנות ממנו במישורין בכל עת שנרצה. האנטיסקוס מתיימר להשיג את שני הדברים:

ייעודנו הוא לפתור את הבעיה האנושית הגלובלית של המין והנפש. החברה שלנו הפכה את הרגש המיני מדחף גם כאיתני הטבע למנגנון מעודן, והעניקה לעולם את ההתנהגות המוסרית. סילקנו את היסוד המיני מיחסי האנוש ופינינו את הדרך לידירות רוחנית טהורה.

עם זאת, בהתחשב ברגע העונג יקר הערך המתלווה בהכרח למגע בין המינים, התקנו במכשיר שלנו רכיב המעניק הנאה שעוצמתה גדולה פי שלושה לפחות בהשוואה לזו המופקת מן היפה בנשים העומדת לשימושו של אסיר ששוחרר זה עתה מבידוד מוחלט

בן עשר שנים (Platonov 2013, 50).

למרות הפיתוי לצחוק, המכשיר מתמודד עם בעיה שעולה שוב ושוב בדיונים מודרניים על השחרור האפשרי (והרדיקלי) של האנושות: המכשול המכריע העומד בפני שחרור אנושי גלובלי הוא האנושות עצמה ("טבע האדם"). שחרור האדם הוא למעשה שחרור מן האנושי. טבע האדם הוא החוליה החלשה בפרויקט השחרור החברתי. על פי קו מחשבה זה מוצגת בפנינו בדרך כלל צורה קשה יותר ורכה יותר לפתרון הדילמה: מצד אחד אפשר לבנות "אדם חדש", ומצד שני אפשר "לתעל" את הגורם המשבש באנושות, ואז "לספק" אותו באופן שלא יפריע עוד לבנייה ולקיום של היחס החברתי.⁶

האנטיסקסוס מציע לתעל את היסוד המשבש. אבל הנה הבעיה: האם אפשר באמת לחשוב על "היסוד המשבש" הזה כמונחים של יסוד, כלומר כמונחים של משהו שאפשר להגדיר, להגביל, לבודד? נדמה כי התשובה לכך שלילית, והדבר בולט במיוחד באופן שבו הפעולה הבסיסית של האנטיסקסוס מתפצלת מייד לשתי פעולות נפרדות: חילוץ – הוצאת הסקס מן האחר, ופטור – הוצאת האחר מן הסקס. לא הרבה נאמר על אופן הביצוע של הראשונה; ואילו המכשיר מספק ביסודו את השיטה עבור השנייה. הוא פוטר את האחר מן העונג המיני, והרעיון, כך נדמה, הוא שהדבר ישיג באופן אוטומטי גם את המטרה האחרת, הראשונה: הוא מחלק, מסלק את הסקס מן האחר, או מייצר אחר נטול סקס, שנכון ליצירת קשרים רוחניים איתו. מאחר שהצרכים המיניים של האחר תמיד מסופקים בשלמות, היא או הוא נעשים נטולי מיניות (הסקס איננו שחקן במערכות יחסים בין אנשים). זו הנחת יסוד מוזרה, כמובן, בלשון המעטה: האחר נעשה כביכול נטול מיניות אם הוא או היא "מאוננים" (is being masturbated) רוב הזמן.

וכאן אנו מגיעים אל עצם ה"מתמה" של מכשיר האנטיסקסוס, שאותה אני מציעה לנסח באופן הבא: להתאונן, "לעשות את עצמך מאונן", *se faire masturber*, בפרפראזה על הצורה הלשונית ששימשה את לאקאן בהמשגת הדחף (Lacan 1987, 194–196). כדי להמשיג כראוי את הדחף כמה שחומק מן הניגוד בין הפעיל לסביל, לאקאן מציע נוסחה שמכניסה משהו פעיל אל לב ליבה של הסבילות, ולהפך. במקרה של הדחף הסקופי, לדוגמה, הוא מפרק את מה שנראה כהיפוכים (לראות ולהיראות באמצעות הניסוח לעשות עצמך נראה: להתראות. במובן זה אפשר לטעון שהאנטיסקסוס ונוסחתו ("לעשות עצמך מאונן") מספק נוסחה ל"דחף המיני" הלא קיים. ראינו כיצד מטרתו מוכפלת, למעשה, ומעוותת: כדי לסלק את ההתענגות מן האחר, צריך לסלק את האחר מן ההתענגות. מכאן בעצם עולה שההתענגות והאחר בנויים כבובת מטריושקה: ההתענגות נמצאת "בתוך" האחר, אבל כאשר אנחנו מתבוננים "בתוך" ההתענגות, יש גם אחר "בתוכה", וכן הלאה... ההתענגות היא בתוך האחר, והאחר הוא בתוך ההתענגות – זו אולי הנוסחה התמציתית ביותר למבנה

6 במידה מסוימת, הרעיון החדש יחסית בדבר "הפוסט-אנושי" משתייך אף הוא לאותה מסורת של תפיסת השחרור כשחרור מכל מה שהוא "אנושי".

אי־היחס, אי־היחס בין הסובייקט ובין האחר. אם ההתענגות היא שמפריעה ליחס הזה, הרי אין היא עושה זאת באמצעות כניסה ביניהם (והפרדתם זה מזה) אלא באמצעות עירובם, הנחתם זה בתוך זה.

נבחן רגע מקרוב יותר את שני עברי התצורה הזאת.

מה שיש לנו כאן מצד אחד הוא זה: כל התענגות כבר מניחה ביסודה את קיומו של האחר, בלי קשר לשאלה אם אנחנו "משיגים אותה" בעזרת "אחר ממשי" (אדם אחר) או לא. זו הטענה היסודית של לאקאן. אפילו ההתענגות המושגת ביחידות גמורה מניחה ביסודה את המבנה של האחר. לכן גם ככל שננסה להיפטר מן האחר ולהיעשות עצמאיים לחלוטין, כך בהכרח נמצא משהו הטרוגני באופן רדיקלי ("אחר") בלב ליבה של הנאתנו האינטימית ביותר. אין כל התענגות בלי האחר, משום שכל התענגות נובעת ממקומו של האחר (בהיותו הלוקוס של המסמנים). הנאתנו העמוקה ביותר יכולה להתרחש רק באותו מקום "אֶקְסְטִימִי" (ואמירה זו אינה שקולה לטענה שההתענגות מתווכת בידי האחר, או שאנחנו "זקוקים" לאחר כדי ליהנות). חשוב ביותר לתפוס שסיבת ההטרוגניות הרדיקלית – אי־ההלימה (incommensurability), האנטגוניזם בין המסמן להתענגות – איננה המקורות ההטרוגניים שלהם (למשל, שזו מגיעה מהגוף ואילו זה מן הסדר הסמלי). נהפוך הוא: הסיבה היא שהם נובעים מאותו מקום עצמו. האחר הוא גם הלוקוס של המסמן וגם הלוקוס של ההתענגות (הנאתי שלי וגם הנאתו של האחר).

בה בעת, מה שאנחנו מוצאים למשל בלב ליבה של האהבה הרוחנית (הנוצרית) הנקייה ביותר מסקס הוא ריבוי של אובייקטים חלקיים ושל הנאתם. לא ההתענגות הטהורה, ה"התענגות לשם התענגות", היא שנאסרת במסגרת השיח הזה; מה שנאסר, או מודחק, הוא הקשר בין התענגות למיניות.

אבל למה בעצם? כי הקשר הזה חושף את אי־היחס הניצב בלב ליבו של כל יחס. ככל הדתות, גם הנצרות מניחה את היחס ביסודה וכופה אותו. הרעיון של "התענגות מינית לא־מינית", שאותו אנחנו מוצאים כאן, הוא בעצם אותו רעיון שמיושם במכשיר האנטיסקוס. מה שנחוץ לקיומו של היחס הוא "סקס בלי סקס", או "אחר בלי אחר" (אחר חופשי מאחרות).

זה אפוא הפרדוקס הכפול שאותו אנחנו מנסים לנסח: אם נסלק את האחר מן ההתענגות, נמצא את האחר בליבה של הנאת האוננות, שאין מרוכזת בְּעִצְמִי יותר ממנה. ובד בבד, אם נסלק את ההתענגות מן האחר נמצא את ההתענגות בלב ליבו של הקשר (הרוחני בעיקרו) עם האחר. האחר וההתענגות קשורים זה בזה באופן "אֶקְסְטִימִי". לכן, כדי לסלק את ההתענגות מן האחר, נדרשת מייד פעולה שנייה: לסלק את האחר מן ההתענגות. שני ה"יסודות" מרמזים זה על זה, וכל אחד מהם נושא את האחר "בתוך" עצמו; וזה הדבר שמעוות את מה שעשוי להיראות כסימטריה (או יחס), באופן שמזכיר את ציורי האובייקטים הבלתי אפשריים של אֶשֶׁר.

השוק עושה ביד נעלמה

לאקאן טוען כי מאחר שאי־היחס מגולם בסדר השיח, הרי הוא פועל בכל צורות הקשר החברתי; הוא אינו מוגבל ל"זירת האהבה" (זו האחרונה בעצם מובחנת בכך שבשרה שלה קורה לפעמים שהיחס "מפסיק לא להיכתב"). ועוד הוא טוען שיחסי הכוח החברתיים – שליטה, ניצול, אפליה – הם מעל הכול צורות של ניצול אי־היחס.

זוהי טענה שקשה להבינה, כי נדמה שהיא סותרת טענה קודמת – הטענה שהסדרים החברתיים הסמכותניים ביותר הם אלה שחותרים לשחרר את החברתי מאי־היחס, כלומר שהסדרים החברתיים האלה נבנים בשם היחס. אלא שאין הדבר סותר בהכרח את ניצול אי־היחס. אולי אפילו נמצאה לנו כאן דרך טובה להבחין בין מיגור אי־היחס כפרויקט של שחרור ובין מה שאפשר לכנותו "נרטיבים של היחס", המשרתים למעשה את הניצול (החברתי והכלכלי) האכזרי ביותר של אי־היחס. מיגור אי־היחס היה למעשה הדרך שבה הפרויקטים המהפכניים האוטנטיים של המאה העשרים הבינו לעיתים קרובות את הנתיב לשחרור רדיקלי. התוצאות המחרידות של פוליטיקה מסוג זה היו טבועות בעצם הפנות של הרצון למגר את אי־היחס. הדרך להנרס סדר חדש (ואדם חדש) הייתה לחשוף את אי־היחס ולנסות לעוקרו בכוח מן המשוואה החברתית בכל האמצעים האפשריים. והגיון הפעולה הזה שונה מאוד ממה שאפשר לכנותו ניצול וסגרגציה של אנשים, שנעשה באמצעות הצגתו של אנטגוניזם חברתי מסוג מסוים (אי־יחס) כיחס האולטימטיבי, מתוך רצון להגן עלינו כביכול מפני הכאוס הגמור של אי־היחס. באופן הזה, אי־צדק חברתי מיתרגם ישירות לצדק מסוג נעלה יותר. מה שפועל כאן אינו ניסיון מטורף למגר את אי־היחס בהיותו נגטיביות יסודית, אלא דחייה ובמקביל ניכוס שלו כמוקד גנרי (ופורה) של כוח חברתי. זהו לקח פוליטי של ממש מן הפסיכואנליזה: כוח – ובפרט צורות מודרניות של כוח – פועל תחילה באמצעות ניכוס הנגטיביות היסודית של הסדר הסמלי, הלוא היא אי־היחס המכונן של הסדר, ושילובה בנרטיב של יחס גבוה יותר. זה הדבר שמכונן את יחסי השליטה, שמציב אותם במקומם ומנציח אותם. והניצול הממשי, הקונקרטי, מבוסס על הניכוס הזה, מתאפשר (ומונע) בזכותו, בזכות "הפרטת הנגטיבי" הזאת. אם ניקח דוגמה מפורסמת מברכט, זה מה שמבחין בין שוד בנק (גנבה פשוטה) ובין הקמה של בנק (גנבה כפולה, שמנכסת את עצם המנוף של הייצור ושל ניצולו).

הדבר ברור במיוחד במקרה של הקפיטליזם, שפותח בשני רעיונות מהפכניים: "היחס הכלכלי אינו קיים", וגם "אי־היחס יכול להיות רווחי מאוד". הרעיון הראשון מתיישב עם מחשבתם של כלכלנים בני המאה השמונה־עשרה, ובראשם אדם סמית, שהעמידו בסימן שאלה את הדוקטרינה ה"מרקנטיליסטית", את האמונה בכך שכמות העושר בעולם נותרת קבועה ושאוּמה יכולה להגדיל את עושרה רק על חשבון אומות אחרות. זו תמונה של כוליות "סגורה", שבה היחס מבטיח את נראותו של ההבדל (בעושר): אם רוצים יותר, צריך לקחת אותו ממקום כלשהו, כך שמישהו אחר צריך להפסיד. היחס הוא יחס של הכפפה (של

החלש לחזק), ובכל זאת הוא יחס. הרעיון הכלכלי השני, החדש, חותר תחת היחס (מבוסס הכוליות) הזה, ובד בבד מוקיר את פוריותו של אי-היחס שנחשף זה עתה. עושרו של העולם יכול גם לגדול "מעצמו": המהפכה התעשייתית וארגון העבודה מחדש הם מקורות הגידול הזה ונשאיו המרכזיים. אני מנסחת זאת במכוון במונחים הגסים והפשוטים ביותר, כדי לחשוף את המאפיינים המבניים הכולטים ביותר של השינוי. מהי "תגלית" היסוד של הקפיטליזם? שאי-היחס הוא רווחי, שהוא המקור האולטימטיבי לצמיחה ולרווח. ועם ה"תגלית" הזאת נולד הרעיון כי אם כך, הרי כולם יוכלו להרוויח. כך זכינו בנרטיב של יחס חדש ונשגב יותר, מיתוס יסודי של הקפיטליזם המודרני, הידוע בשם "היד הנעלמה של השוק".

רעיון ה"הון" של אדם סמית מתחיל מההנחה שאי-היחס חברתי הוא מצב יסוד גם ברמה נוספת: יחידים, שהם מרכיביו של סדר חברתי, מונעים בידי דחפים אנוכיים ורודפים אחר טובתם האישית. אבל מן השאיפות האנוכיות הטהורות הללו צומחת חברה שמייצרת רווחה וצדק. דווקא באמצעות חתירה עיקשת למימוש הטובה האישית מקדם האדם את טובת החברה בכללותה, ובאופן יעיל הרבה יותר מאשר לו ניסה לקדם את טובת החברה במישרין. בניסוחו המפורסם של סמית מתוך עושר העמים, "אין אנו מצפים להסדרם של הקצב, מבשל השכר או האופה; דאגתם לעצמם היא המקנה לנו את סעודותינו. איננו פונים לרגשות אנוש שבהם, אלא לאהבת עצמם, ולעולם אין אנו דנים עמם בצרכינו שלנו, אלא בטובות ההנאה שלהם" (סמית 1996, 102).

המעניין ברעיון זה, בהקשר של דיוננו הקודם, הוא האופן שבו הוא עושה צעד ראשון בכיוון הנכון ואז נעצר. במונחים שהשתמשנו בהם קודם לכן, הרעיון הוא שמה שאנחנו מוצאים בלב ליבה של ההתענגות האישית האנוכית ביותר הוא למעשה "האחר" (דאגה לרווחת הכלל). מה שחסר הוא הצעד הבא: ומה שאנחנו מוצאים בה בעת בלב ליבו של אותו "אחר" הוא התענגות עצמית "אוננית" ביותר. סמית לא טעה כשזיהה כי הממד של האחר עשוי לפעול בחתירה האנוכית ביותר למימוש אינטרסים של היחיד – בסך הכול, הרעיון הזה אינו שגוי במובנו הפשוט: לעולם איננו עושים רק את מה שאנחנו חושבים שאנחנו עושים ואת מה שאנחנו מתכוונים לעשות (זהו אפילו לקח בסיסי גם מהגל וגם מלאקאן). אבל סמית טעה בכך שלא הוסיף ללכת לפי ההיגיון הזה עד הסוף: הוא לא ראה היכן וכיצד האחר והיד הנעלמה שלו גם הם אינם עושים רק את מה שנדמה להם שהם עושים... זה הדבר שמתחוויר בכל משבר כלכלי, והתבהר מעל ומעבר לכל ספק במשבר האחרון: השוק (האחר), אם מניחים לו לנפשו, בהכרח מגלה את "ההתענגות היחידנית". שוסטר, בנקודה מסוימת בהערותיו על "האנטיסקוס" של פלטנוב, כותב על "השוק העושה ביד נעלמה" (the invisible "handjob" of the market), משחק מילים שאני שואלת כאן, כי קשה למצוא דרך טובה יותר לנסח את מה שאני מנסה לומר. היד הנעלמה של השוק, שכביכול דואגת

לצדק ולרווחת הכלל, היא תמיד גם ובהכרח כבר זו ש"עושה ביד" למען עצמה, ומעלימה את מרבית העושר מהישג ידו של הכלל.

את הרעיון של סמית אפשר באמת לנסח במונחים אלו: הבה נגרום לאי-היחס לפעול למען הרווח של כולם. ואכן, קשה להכחיש שמה שאנחנו תופסים כ"עושר" גדל במונחים מוחלטים (ולא יחסיים בלבד) מאז המאה השמונה-עשרה. או כפי שאנחנו שומעים לא פעם: כולם, אפילו העניים ביותר, חיים היום חיים טובים מאלה שחיו לפני מאתיים שנה. אבל המחיר של יחס כלכלי מודרני גבוה יותר הוא, שוב, שהפערים (בין העשירים לעניים) אף הם גדולים יותר באופן אקספוננציאלי, וניזונים מאי-היחס בצורתו "הגבוהה יותר".

מדוע אי-היחס פורה ורווחי כל כך? מרקס היטיב להבחין בכך: כדי שאי-היחס יהיה פורה ורווחי מבחינה כלכלית, עליו להיות מובנה באופן הייצור עצמו. מרקס מיקם זאת בנקודה ה"מבנית" המדויקת שבה העבודה הופיעה בשוק כעוד "סחורה". זו נקודת מפתח במה שהוא מנתח כ"הפיכתו של ממון להון". במילים פשוטות מאוד: מה שעושה את המוצרים (כלומר, כוח העבודה) מוצג יחד איתם בשוק כאחד המוצרים, כאובייקט למכירה. ההכפלה הפרדוקסלית הזאת תואמת את נקודת הנגטיביות המבנית ואת האופן שבו היא מנוכסת כמוקד הפוריות ה"פלאית" של השוק. בעליו של הכסף מוצא בשוק סחורה שערך השימוש בה מתאפיין בתכונה המוזרה של היותו מקור ערך, ושצריכתו ממש יוצרת ערך. לכן פשטני מדי לומר שאת הדבר שלקפיטליסטים יש "יותר ממנו" הם "גנבו" מן העובדים. טענה כזאת עדיין מניחה ביסודה את הכלכלה הישנה, ה"סגורה", המבוססת על יחס... ההון מנצל את נקודת הנגטיביות ("האנטרופיה") של הסדר החברתי, והעובדים ממוקמים בנקודה זו בדיוק. הקפיטליסטים אינם "גונבים" מן העובדים, אלא מעסיקים אותם כדי שהנגטיביות או האנטרופיה של המערכת תפעל לטובתם, הקפיטליסטים. או במילים אחרות: "הם מתעשרים את עצמם".

זה אפוא מה שמרקס זיהה כנקודת אי-היחס המבנית והקונקרטית בקפיטליזם, המשמשת תנאי לסוג הייצור והניצול שלו. תפיסת כוח העבודה כסחורה הוא הנקודה שמציינת את הנגטיביות המכוננת, את הפער, הגלומים במערכת הזאת: הנקודה שבה דבר אחד נופל מייד אל תוך דבר אחר (ערך השימוש אל תוך מקור הערך). העבודה היא מוצר בין מוצרים אחרים, אבל היא אינה זהה בדיוק למוצרים אחרים: בניגוד למוצרים אחרים, שיש להם ערך שימוש (ועל כן תוכן של ערך), סחורה מסוימת זו "מדלגת" או "מועדת" אל מקור הערך. ערך השימוש בסחורה זו יהיה מקור הערך של סחורות (אחרות). אין לו "תוכן" עצמאי. אפשר לתאר זאת גם בנוסחה: "העובד אינו קיים". מה שקיים – וחייב להתקיים – הוא אדם שעבודתו נמכרת ונקנית. לכן, על פי מרקס, מן ההכרח הוא שהאדם העובד לא ימכור את עצמו (את אישיותו), שלא [נית]הפך הוא מבין-חורין לעבד, מבעל-סחורה לסחורה. הוא בחזקת איש חייב להתייחס תמיד אל כוח-עבודתו כאל קניינו, וממילא כאל סחורתו של עצמו" (מרקס 2011, 136). מכאן גם עולה שהתלונות ההומניסטיות הרגילות

על כך שבקפיטליזם "כולנו רק סחורות" מחמיצות את הנקודה: אילו באמת היינו כולנו רק סחורות, הקפיטליזם לא היה עובד; לשם כך עלינו להיות בני אדם חופשיים שמוכרים את כוח העבודה שלנו כרכושנו, כסחורתנו.

מושג הפרולטריון של מרקס יכול להיראות בדיוק כִּמָּה שמנסח את העובדה שבקפיטליזם, "העובד" אינו קיים כלל (עובד קיים יהיה למעשה עבד). לכן הפרולטריון אינו סתם אחד המעמדות החברתיים, אלא הוא מְשִׁים את נקודת הנגטיביות הקונקרטית המכוננת שבקפיטליזם, נקודת אי־היחס, שאותה הקפיטליזם מערפל ומנצל. הפרולטריון איננו סכום כל העובדים; הוא הרעיון הנותן שם לנקודה הסימפטומטית במערכת הזאת, לנגטיביות המוכחשת והמנוצלת שלה. והרעיון הכללי הזה של מרקס לא איבד ולו שמץ מן הרלוונטיות שלו כיום.

לסיכום אפשר לחזור אל היד הנעלמה, אל הצד האחר שלה ואל הביקורת עליה: האם די לטעון שהיא אינה קיימת, ולנסות להחליפה ב"אחר" טוב יותר ומתפקד באמת? למעשה, זו בדיוק השאלה התיאורטית שאנחנו רואים היום צומחת משמאל (למשל בעבודתו של תומא פיקטי): האם היחיד יכול לבצע את מהלכיו מן הצד של חלוקת המשאבים ההוגנת? במילים אחרות, האם יש דרך שבה נוכל לגרום לרווח המבוסס על אי־היחס להיות רווחי באמת לכולם (ולסלק כביכול את ההיבט של השוק "העושה ביד" נעלמה למען עצמו)? האם אפשר לקיים את הצד הרווחי של אי־היחס ובה בעת לפקח על צידו השלילי, כך שלא יצא מכלל שליטה (באמצעות מגוון אמצעי תיקון ורגולציה חברתיים הקשורים בחלוקת העושר)?

האקדמיה הסלובנית למדעים ולאמנויות

מאנגלית: יניב פרקש

7 הנוסחה "נגטיביות קונקרטית מכוננת" דורשת הסבר נוסף. במונחים תיאורטיים כלליים, יש לומר על התצורה הזאת כך: אין זאת שקיים אי־יחס יסודי אחד ויחסי מרובים, הנקבעים בידי הראשון באופן נגטיבי. אלא שכל מערכת יחסים מניחה ביסודה גם את הנקודה הקונקרטית של הבלתי אפשרי הקובע אותה. היא קובעת את מה שיקבע אותה. במובן זה אפשר לומר שכל מערכת יחסים חברתית היא קונקרטיזציה של אי־היחס כקביעה אוניברסלית של השיח, שאינו מתקיים בשום מקום מחוץ לאותם (אי־)יחסים קונקרטיים. פירושו הדבר גם שאי־היחס איננו היסוד הסופי (האוטולוגי) של השיח, אלא פני השטח שלו – הוא מתקיים ומתגלה רק באמצעות השיח. במילים אחרות, אין זאת שקיים (ונותר) אי־יחס יסודי שלעולם לא ייפתר ולעולם לא ייושב בידי יחס קונקרטי כלשהו, אלא שכל יחס קונקרטי מיישב הלכה למעשה את אי־היחס, אבל הוא עשוי ליישבו רק כשבצד הנחת הקיום שלו עצמו הוא מניח ("ממציא") גם את הנגטיביות שלו עצמו, את המצב הנגטיבי או את אי־ההיתכנות שלו עצמו. אי־היחס אינו דבר ש"מתעקש" ו"נשאר", אלא משהו שנשנה – משהו ש"אינו מפסיק לא להיכתב" (כדברי לאקאן). הוא אינו דבר שמתנגד לכל כתיבה וששום כתיבה אינה יכולה לכתוב באמת, אלא הוא מהותי לכתיבה, וחוזר על עצמו איתה.

ביבליוגרפיה

- מרקס, קרל, 2011. הקפיטל, בתרגום צבי וויסלבסקי, תל אביב: ספרית פועלים.
 סמית, אדם, 1996. עושר העמים (כרך א), בתרגום יריב עייטס ושמשון ענבל, ירושלים: מוסד ביאליק.
 פלטונוב, אנדריי, 2011. "האנטיסקסוס", בתרגום אלון מרקוס, מטעם 28, עמ' 169-179.
 Althusser, Louis, 1993. "Sur Marx et Freud," in *Écrits sur la psychanalyse*, Paris: STOCK/IMEC.
 Dolar, Mladen, 2007. "Freud und das Politische," *Texte. Psychoanalyse, Ästhetik, Kulturkritik* 4, pp. 14-38.
 Lacan, Jacques, 1987. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan, Harmondsworth: Penguin.
 —, 1999. *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge — Encore: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*, trans. Bruce Fink, New York: W. W. Norton.
 —, 2011. *Le Séminaire, livre XIX ... ou pire*, Paris: Seuil.
 Schuster, Aaron, 2013. "Sex and Anti-Sex," *Cabinet Magazine* 51.
 Žižek, Slavoj, 2012. *Less Than Nothing*, London: Verso.