

ערמה וגבבה: אספנות, אגרנות והמטריאליזמים החדשים

גיא פרחי

במסה שפרסם יונתן סואן לפני כמה שנים, שכותרתה "פריצה", הוא מתחקה צעד אחר צעד אחרי המשבר המתחולל כאשר פורצים לביתנו. מה יש בו, בחילול הפתאומי של הקניין על ידי פושטים אלמונים, שקורא לנו להרהר ב"מוצאנו המובלג מהדומם" (סואן 2018, 50)? לפחות בתחילה, מדובר ב"חידה הקמאית של הערימה: הארגון הסמכותי ביותר של מה שרק תופס מקום", וליתר דיוק, ב"אדישותה הקיצונית של הערימה להיררכיה שלה" (שם). עוד בטרם נכיר במה שנגנב, אנו שבוים במראה של אנדרלמוסיה שעורמת חפצים ללא תווית, גבבה ללא קטלוג, חומריות ללא סימן שימתיק את נוכחותה בעולם.

סואן מתעכב על רגע ביניים בעמידתנו לנוכח קנייננו המופיע בצורתו הפרוצה כערמה. הרגע הזה, בן חלוף מטבעו, שבו אנו מכירים באסון שעדיין איננו האסון שלנו. רגע של "ברית הריונית בין המחשבה להתפשטות", שכן "לא לעד כוחו של המצוי לאבוד לנו שווה בדיוק לתאוה העצומה לאבוד אליו, לקראתו, כמו באותם רגעים ראשונים שאנו משחרים לאובדנו מבלי לרצות להפוך אותו בה בעת לאובדנו" (שם, 51). הפריצה מנסלת אותנו לא רק מהקניין כפשוטו, אלא מהאופן הבסיסי שבו אנו מעמידים את עצמנו כסוכנים אקטיביים לנוכח חומר פסיבי. הפריצה מעמידה בסימן שאלה את אדנותנו על החומר: היא מזכירה לנו את שייכותנו הלא-קניינית או הקדם-קניינית למתפשט (סואן מהדהד כאן את ההבחנה הקרטזיאנית בין האדם כיש חושב לעצמים כישים מתפשטים) – משום שגם אנחנו המתפשט, גם אנחנו חלק מאותה גבבה.

אף שמסתו של סואן אינה נדרשת לכך במישרין, יש בתיאור הפריצה כדי להעיד משהו על מצב האדם בעידן האנתרופוקן. האנתרופוקן הוא עידן המבשר את השפעתו ההרסנית של האדם על תנאי המחיה בכדור הארץ, השפעה הרסנית הנובעת בין היתר מתוך תפיסה תכליתית ואנתרופוצנטרית של הלא-אנושי. בהקשר החומרי, מדובר באופן התכליתי שבו נתפסים בעולמנו אובייקטים חומריים, בניגוד לקוסמולוגיות קדם-מודרניות, למשל,

המזוהות עם תפיסת עולם שאינה מבחינה – לפחות לא בקשיחות המודרנית – בין סובייקט פועל ובין אובייקט דומם. בעידן האנתרופוקן, החומר פורץ לעולם שבו היה נדמה כי הוא כנוע ומאולף. כמו שקית פלסטיק המסרבת להיעלם מן העולם עם השלכתה לפח, החומר כופר בהבחנה האנושית בין טבע לתרבות, מסרב להצטמצם לתפיסתו הצרה של האדם. גם במסה של סואן הפריצה איננה מתחילה בפורץ, כלומר בסוכנות אנושית שפורעת את סדרו של החומר. למעשה, הפורץ נעדר ממנה כליל. הפריצה האמיתית המתחוללת במסה היא פריצתם של הדברים לתוך עולמו של האדם במופעם החדש. זו פריצה של הערמה, הגבבה הבלתי היררכית, לעולמנו. סואן כותב:

עודנו בבית, ואולם זה הבית ששוב אינו אותו תוך. דבר כבר לא מפריד אותו, פחות מכול הקירות היחפים, מן ההמשך הסחוף של החוץ הנפרד ונברא מעצמו ללא גבול. דווקא את זה מגלה הפריצה משהיא עצמה מתרוקנת מכל מתח. כשם שלא הטריפה של היבשה בים הסוער אלא דווקא המחיקה הפזמונית המתמדת של קו החוף במים רוגעים היא שמסיגה כל גבול ומדגימה מעבר לספק את הקיוניות המרשמית – המשפטית, הסמנטית בלבד – של סדרי בראשית (שם, 60-61).

כעת אנחנו, בני האדם, אמנם נמצאים עוד בבית, אך הבית, כדור הארץ, איננו עוד "תוך". הפריצה לא מסמנת רק את נישולו של האדם מאשליית השליטה על העולם שמסביבו. הערמה היא חומריות שאינה מופיעה עוד בכניעותה ההיררכית לסדר ולהיגיון אנושי, ובכך היא גם טומנת בחובה פוטנציאל למבט לא-אנתרופוצנטרי על חומר. הערמה כופה עלינו תפיסה שאינה מתעקשת על אובייקט מוגדר ומבודד הנושא זהות אוטונומית, אלא מבט מערכתי על קשרים אנושיים ולא-אנושיים שפועלים זה עם זה מבלי שנוכל לחלקם לגורמים. הערמה כמו שואלת אם נוכל להפוך את היוצרות: בפרפרזה על מילותיו של סואן, לראות את היבשה הנטרפת בים הסוער ולא את מחיקת קו החוף במים הרוגעים. כלומר, הערמה היא בעת ובעונה אחת פריצה והזדמנות, פריצה המזמנת את האפשרות להעמיד לביקורת את דפוסי החשיבה האנתרופוצנטריים שהביאו בחסות המודרניזציה למשבר האנתרופוקן – וגם את האפשרות לגלות כיצד משבר האנתרופוקן כבר קובע בעצמו בעולם תנאים פוסט-אנתרופוצנטריים.

על פי ג'יין בנט, ערמות – ובמיוחד ערמות בלתי צורניות כמובהק; נכנה אותן גבבות – ניחנות ב"עוצמה דברית" (thing power), כלומר באיכות ויטלית העולה מדברים דוממים לכאורה שאי-אפשר לצמצם אותה להקשרים האנושיים המקנים להם תכלית, שימוש או הילה כסחורה (Bennet 2010, 5). ויטליות זו צפה דווקא לנוכח השתלבותם של הדברים במערך (assemblage), שבמסגרתו אי-אפשר עוד להפריד ביניהם על פי היגיון סמיוטי. כשבנט פוגשת בערמת אשפה בשיטוט מקרי בבולטימור, העוצמה הדברית כמו חולשת ככול – כפפה, עכברוש מת, פקק של בקבוק. כל אלה מתחילים "לבהוק ולנצנץ, בין

היתר בזכות המראה המקרי שהם יצרו זה עם זה, עם הרחוב, עם מזג האוויר באותו הבוקר, איתי" (שם, 5). כמו בערמת הדירה המחוללת, גם ערמת האשפה בכולטימור מנכיחה חומר שמסרב להיות דומם או אינרטי ואשר מתאפיין ביכולת ביטוי, כזאת שחודרת מבעד לאוטונומיה של הסובייקט האנושי המתבונן עליו ממרחק בטוח רק לכאורה.

איכותו הוויטלית, הספונטנית והמשתנה של החומר נדונה בעת האחרונה בגבולותיו של שדה מחקר פורה וחוצה דיסציפלינות המכונה מטריאליזמים חדשים. ביסודם, המטריאליזמים החדשים מבקשים לראות בחומר סוכן אקטיבי שאינו כפוף מבחינה אונטולוגית לסוכנות אנושית. מדובר בחשיבה המנגידה עצמה למפנה הלשוני והתרבותי במדעי הרוח, השואפת לראות בחומר לא גורם אינרטי שמוצג רק על ידי כלי לשוני מסדר שני אלא סוכנות פעילה, אקספרסיבית, ולעיתים אפילו עצמאית. בכך חובר שדה המטריאליזמים החדשים לחוקרות ולחוקרים ותיקים יותר דוגמת דונה הרוואיי וברונו לאטור, שכן הוא מבקש לחשוב מחדש על האדם מתוך היציאה מגבולותיו באופן אפירמטיבי, מעבר לביקורת ההומניזם כפרויקט היסטורי. חשוב מכול, כפי שנראה, המטריאליזמים החדשים מציעים אפיק מחשבתי שנדרש לאתגרים של העת הנוכחית: הסטת אדנותו של האדם על האובייקטים החומריים שלו, הבאה לידי ביטוי הן בחומרתו של משכר האקלים, הן בטכנולוגיות פרותטיות המערערות על גבולותיו הפיזיים והרוחניים של האדם.

המטריאליזמים החדשים, מונח שטמון בו ריבוי כבר באופן שבו הוא מנוסח, הם אכן איגוד של גישות שונות. לתוך הקלחת של המפנה החומרי אפשר להכניס גישות שדנות בחומר ביחס להתפתחויות במדעים המדויקים, ובראשן המפעל של קארן באראד (Barad 2007); גישות שמושפעות ממחשבת המערך (assemblage, agencement) של דלז וגואטרי ואשר חותרות לניסוח תיאוריה פוליטית כפי שעולה מהגותה של ג'יין בנט (Bennett 2010); וגם דיון מחודש באינטראקציות יומיומיות בין בני אדם לחפצים, כמו במחקרה של מאוריציה בוסקלי (Boscagli 2014). ריבוי זה מעלה שאלות ונקודות לביקורת, ועליהן אתעכב במאמר זה: ראשית, מהי בדיוק הבשורה החדשה במטריאליזמים החדשים, וכיצד הוא נפרד מהמטריאליזם ההיסטורי? שנית, כיצד אפשר לדמיין פעולה פוליטית מתוך חשיבה חדשה על חומר? ולבסוף, האם החשיבה הניאו-מטריאליסטית באמת מציבה עמדה שמנוגדת להוגי הזרם הלשוני והתרבותי במדעי הרוח?

אולם המאמר יחרוג מסקירה תיאורטית ומבואית של תחום ידע חדש. הוא יציע דיון בפרקטיקות חומריות ספציפיות כדי לחשוב דרך גוף הידע של המטריאליזמים החדשים, אך גם מעבר לו. הפרקטיקות שאדון בהן הן אספנות ואגרנות, מתוך המתח הדינמי המתקיים ביניהן בראי תרבות הצריכה העכשווית. כפי שאראה, מדובר בפרקטיקות מסקרנות במיוחד בהקשר של מטריאליזמים חדשים, משני טעמים עיקריים. ראשית, אלה הן תשוקות המניחות ריבוי (אספנות היא לעולם יותר מאיסוף חפצים מסוג אחד) ואינן מחולקות ליחידות אטומיות ובודדות של חומר; שנית, בבסיס הפרקטיקות האלה עומד הרצון של האדם לשלוט באחר

באמצעות קניין חומרי – למשל במקרה של האחר האוריינטלי ואספנות אקזוטית – אבל תשוקה זו, ובייחוד הפיכתה לתשוקה אגרנית, מערערת את יחסי הכוחות השגורים בין האדם לחומר. בניגוד לדיונים קודמים באגרנות על רקע המטריאליזמים החדשים, אתמקד כאן באובייקט שאותו האגרנות מייצרת: הגבבה. אדישותה של הגבבה היא המסמנת את חוויית האנתרופוקן כפריצה המתחוללת במרחב מבוצר שתפסנו כבית, ואת החומר הנערם – לא רק כאתר של חורבן, אלא גם כפוטנציאל הקורא לחשיבה אחרת על קניין, חפצים ובני אדם.

השיבה אל החומר

החידוש המשתמע מן המונח מטריאליזמים חדשים נעוץ, במידת מה, דווקא בשאיפה המובלעת לחזור לאחור. על פי דיאנה קול וסמנתה פרוסט, שתיים מההוגות הממשיגות את התחום המתהווה, מאז שנות השבעים של המאה הקודמת הייתה התיאוריה הביקורתית עסוקה בביקורת הסימן, הן באגפים אנליטיים הן באגפים קונטיננטליים (Coole and Frost, 2010). קול ופרוסט מפנות את האשמה, בהכללה מסוימת, למה שמכונה המפנה התרבותי. המפנה התרבותי בתיאוריה הביקורתית, החל בסטרוקטורליזם הקלאסי וכלה בהשתהויות הלשוניות של הדיפרנס, הבליע את החומר בתוך מבנים לשוניים ותרבותיים שהקנו לו משמעות מסדר שני וכך קיבעו אותו בקטגוריות סמיוטיות (שם, 3). על בסיס זה קוראים המטריאליזמים החדשים להבנה חדשה של חומר, כזו שאינה כפופה להמשגות חברתיות ותרבותיות שחוזרות, מי יותר ומי פחות, לנקודת המגזז האנושית. באופן פרדוקסלי, השיבה אל החומר כשלעצמה מתבססת לא פעם על הוגי המפנה התרבותי, ובפרט על דרידה (למשל בכל הנוגע לחומריותה של השפה), והדבר מעמיד את המטריאליזמים החדשים ביחס מורכב, ולא תמיד מנוגד, עם ביקורת הסימן של המאה העשרים. בשלב זה יהיה נכון להקדים ולהזהיר כי ההבדל בין הגישות איננו אונטולוגי, אלא אתי או רטורי: המפנה החומרי אמנם תופס את האדם כתלוי בחומר לכלי התר, אך הוא ממיר את ההתכנסות הלשונית של ביקורת הסימן (למשל את התיאולוגיה השלילית של הדקונסטרוקציה, הנסובה סביב אי-האפשרות לדעת את מה שמחוץ לכתב או לארכי-כתב) במאמץ אפירמטיבי לדובב את הלא-אנושי. במבט ראשון, קריאתם של המטריאליזמים החדשים להידרש לחומר עשויה להתפרש כגחמה מנותקת מעט. מדוע לשאוף ולהעניק קול לאותו "חומר" אלמוני בשעה שרכיב ורבות אחרים תובעים את קולם בשם מאבקים מגדריים, אתניים ואחרים? בפועל, ישיבו קברניטות המפנה החומרי, לא רק שהשיבה לחומר כשלעצמה נוטלת תפקיד בדקונסטרוקציה של הסובייקט שנברא על ידי ההומניזם הקלאסי, אלא היא אף כרוכה באורח מובהק ברוב המאבקים האחרים – קודם כול בשיבה לנוכחותו החומרית של הגוף, מוטיב מרכזי בביקורת פמיניסטית כמו זו של ג'ודית באטלר, וביתר שאת בפמיניזם הקורפורלי של אליזבת גרוס,

המגדיר את הגוף כנקודת ההתכה של ההבחנה בין טבע לתרבות (Grosz 1987, 8). עבור תיאורטיקניות קוויריות כדוגמת באראד, השיבה לחומר היא ביטוי מתבקש של מחויבות קווירית. אחד המאמרים המסקרנים ביותר של באראד שואל מונחים כגון פרפורמטיביות וקוויריות מהביקורת המגדרית ודן בהם ביחס לטבע עצמו – כלומר, ביחס לתכונותיו הפיזיקליות של חומר – ולאופן שבו גם הלא-אנושי ניחן באיכות קווירית החותרת תדיר תחת התגבשותה של זהות (Barad 2011, 151–169).

זאת ועוד, הדרישה לשוב אל החומר מעוגנת במצוקות העת הנוכחית. הביקורת הפוסט-הומניסטית היטיבה להבהיר את נחיצותה של נקודת מבט החורגת מההומניזם כפרויקט היסטורי, כלומר כזאת שאינה מעמידה את האדם כנקודת המגוז האונטולוגית של הקיום ואשר מערערת על מוצאו של האדם מהחי והדומם. אין מדובר בהפיכת החי (או הדומם) לנבדלים מהאדם כשלעצמם, אלא בניסיון לראות מערכים אנושיים ולא-אנושיים כסוכנות שפועלת בערבוביה, כמערך שחוצה את הדיכוטומיה בין הסובייקט לאובייקט. דיכוטומיה זו אמנם הייתה נתונה לביקורת לאורך כל המאה העשרים, לכל הפחות מאז הפנומנולוגיה של היידגר; אך כעת היא מופיעה באדרת הנושאת משמעויות רלוונטיות לעת הנוכחית, משום שביסוד ההומניזם והאנתרופוצנטריזם עומדת ההבחנה המלאכותית בין טבע לתרבות, המשמרת את ניכורו של האדם מהסביבה (וייסמן 2018, 221–222). והבחנה זו, גם בתצורתה הסביבתית הליברלית (שלפיה יש להגן על ה"טבע" כגורם מופשט או בתולי שזר לנו), מאפשרת את ניצול משאבי הטבע לטובת האדם מבחינה אתית ואפיסטמולוגית. הגישות המטריאליסטיות החדשות מפנות ביקורת לעבר הבחנה השוכנת בצל האופוזיציה שבין טבע לתרבות: ההבחנה בין הסימן (השייך לכאורה ל"תרבות") ובין החומר (השייך לכאורה ל"טבע"). הריאליזם הסוכני (agential realism) של באראד יוצא למשל נגד בית הכלא של הייצוג ונגד ההבחנה בין ייצוג לחומר, שכן זו מעמידה במקום סטטי הן את העולם החומרי הן את העולם המילולי המנושל מן המשמעויות החומריות שלו בעולם (Barad 2007, 140–142). עבור באראד, העולם אינו מבוסס על "מרכיבים" בעלי קיום אינדיווידואלי אלא על "תופעות" שבהן יש המשכיות חומרית-שיחנית, והשניים מתעצבים יחד באורח דינמי ולעיתים גם בלתי צפוי.

גישות נוספות, דוגמת האקו-מטריאליזם של סרנלה יובינו וסרפיל אופרמן, יזהו בחומר סוכנות נרטיבית שאינה מצריכה ביטוי מסדר לשוני. על פי יובינו, האקו-מטריאליזם שואף לראות בחומר טקסט שאפשר לחשוב אותו באופן נרטיבי (Iovino and Oppermann 2012). כלומר, לחומר יש ביטוי מאותו סדר אימננטי שבו מוצב הביטוי המילולי, והשניים אינם נפרדים עוד מבחינה אונטולוגית. במילותיהן של יובינו ואופרמן, "אם לחומר יש סוכנות וביכולתו לייצר משמעות, הרי כל מערך חומרי – מגופים ועד להקשרי החיים שלהם – עוסק בהגדה [telling], ועל כן אפשר לגלות את סיפוריו, את המרחב שבין החומרי והשיחני, את אותה 'כוריאוגרפיה של היעשות'" (שם, 79). מבחינה זו, לאקו-מטריאליזם יש שתי

דרכים עיקריות לנתח חומר באופן נרטיבי: האחת, שבמידה רבה היא שמרנית יותר, לנתח את האופן שבו חומר מסופר ביצירות תרבות; והשנייה נעשית ללא תיווך מעשה היצירה – לנתח את האופן שבו החומר עצמו מספר את סיפורו, כמו נדידתה של שקית פלסטיק בין אקולוגיות שבהן היא משנה את צורתה (פרחי 2022). במקרה זה, חומריותה של השפה (דיון שאינו זר למפנה התרבותי) והנרטיביות של החומר הם אמנם שני צדדים של אותו מטבע. אך הבחירה בצידו השני של המטבע, מעיין ניסיון לגשת לחומר על דרך החיוב, היא כמדומה מה שמייחד את גישתן של יובינו ואופרמן מגישות קודמות.

המטריאליזמים החדשים עוסקים אפוא בטבע ובתרבות כגוף אחד, ולכן הם נוטים גם להפר גבולות דיסציפלינריים ולפנות למדעי הטבע, על מנת להטמיע גם את אלה בתוך תיאוריה כוללת של חומר. המטריאליזם של באראד, המתכתב באריכות עם הפיזיקה של נילס בוהר, שואף במידה רבה להראות כיצד הפיזיקה הקוונטית עצמה, בניגוד לפיזיקה הניוטונית הקלאסית, כבר מגדירה למעשה חומר כאנרגיה משתנה, כההליך שלא תמיד אפשר לצפותו מראש, ולא כישות סטטית שזקוקה לאנרגיה "חיצונית" על מנת להשתנות. על פי באראד, הפיזיקה של בוהר מבהירה כי יש לבחון את הדברים מחדש:

יש לחשוב מחדש על סוכנות. יש לחשוב מחדש על אתיקה. יש לחשוב מחדש על מדע. אם ניקח את פרשנותו של בוהר ברצינות, יש להעמיד מחדש את שאלת היחס בין מדע לאתיקה. ואפילו מעבר לכך, להעמיד בשאלה את המטפיזיקה של האינדיווידואליות כדי לחשוב מחדש על ידע והוויה (Barad 2007, 23).

השימוש של באראד במונח אתיקה מאפשר אפוא לתאר צורה חדשה של היות בעולם, ששוב אינה מעמידה יחס דיכוטומי בין האנושי ללא-אנושי. בהקשר מדעי מקביל אפשר להזכיר גם את המטריאליזם של קתרין מאלאבו (Malabou 2009), המתכתב עם תובנות ממדעי המוח על מנת לדרון בגמישות הפלסטית של המוח האנושי ובדרך המקרית שבה הוא מתעצב. אולם מלבד עיגונם של המטריאליזמים החדשים באתגרי העת העכשווית ובתובנות מן המדעים המדויקים, השיבה שלהם לחומר היא מעיקרה שיבה למוניזם של שפינוזה, ויש שיגידו גם לנטורליזם שלו. גם אם הראווי ולאטור, מבקריה הנאמנים של ההבחנה בין טבע לתרבות, יוזכרו לא פעם כהוריהן הרוחניים של הגישות המטריאליסטיות החדשות, מוצאן של גישות אלו אולי קדום מעט יותר. קית אנסל-פירסון, למשל, מראה שדלז כבר התייחס במפורש ל"מטריאליזם חדש" בקריאתו בשפינוזה. כך, מוסיף אנסל-פירסון, פרשנויות מטריאליסטיות חדשות נשענות כמוכהק על הפרשנות של דלז לשפינוזה בכל הנוגע להיבט האקספרסיבי של החומר הלא-אנושי, אך הן מזניחות את העובדה שדלז מעמיד אתיקה אנושית מעיקרה. לטענתו, האונטולוגיה השטוחה שעליה מתבססים המטריאליזמים חדשים – אונטולוגיה שבה ההבחנה בין סובייקט לאובייקט משתטחת לציר אימננטי אחד – מתעלמת מהעובדה שעל פי דלז, או לכל הפחות על פי

דלו המוקדם, למין האנושי יש פוטנציאל של מחויבות אתית המבחין בינו ובין העולם הלא-אנושי (Ansell-Pearson 2017, 92–93).

אפילו דרידה, הנציג המושמץ של המפנה הלשוני, משמש מקור השראה לאחדים מהמטריאליזמים החדשים. עבור באראד הוא מהווה עוגן תיאורטי של ממש, שכן מהו המטריאליזם של באראד אם לא מאמץ שמסועף לדקונסטרוקציה של הפיזיקה. אצל באראד מושאלים במפורש מושגים דרידיאניים כדי לעמוד על האופי הספקטרילי שבו, למשל, אלקטרונים ופוטונים מתנהגים בתהליך של יצירת האור (Barad 2010, 247). בלי להיכנס לעובי הקורה של המכניקה הקוונטית, אפשר לטעון שעל פי באראד – לפחות בפרשנות לבוהר – אי-אפשר לזהות רגע מובהק שבו האלקטרון משחרר את הפוטון הגורם לאור להיווצר, והפיזיקה בעצמה הופכת לשרשרת בלתי נגמרת של עכבות, הבדלים והתחקות חסרת תוחלת אחר יחסים ברורים של סיבה ותוצאה (שם).

כבר בנקודה זו, השיבה אל החומר – אל שפינוזה, דלו והראוויי, ואפילו אל דרידה – מעמידה בסימן שאלה את ה"חדש" במטריאליזמים החדשים. במידת מה, גם אם יכולנו לזקק פרוגרמה תיאורטית חדשה מתוך הגישות הללו, סביר שהיא עצמה הייתה קורסת אל הריבוי האינהרנטי של המטריאליזמים החדשים, אסופה של גישות שונות ולעיתים גם סותרות. אף על פי כן, מה שמייחד את המטריאליזמים החדשים הוא תחושת ההכרח לעגן בנקודה הנוכחית בהיסטוריה תובנות מעולמות תוכן שונים, ובהם גם מסורות פילוסופיות קודמות, כדי להתמודד עם אתגריה (החדשים בהחלט). הריבוי, השאילה ממסורות קודמות והציטוט הלא תמיד אחראי של מתודות פילוסופיות סדורות – הם עצמם החידוש, והם מתכנסים למאמץ הבהול לחשוב על אתגרי עידן האנתרופוקן. גם אם זהו הבדל רטורי, הוא אינו זניח ואין לפטור אותו ככזה. אפילו אם הקניית סוכנות לחומר איננה טיעון ביקורתי חדש, המטריאליזמים החדשים מבקשים להביאה אל הקצה, משום שהם מתעכבים על התלות שבין אדם לחומר מפרספקטיבה שתוקפה אינו נמדד כעיקרון אונטולוגי וא-היסטורי, אלא דווקא באקטואליזציה שאפשר לעשות לו.

לקראת פוליטיקה חומרית חדשה

אם המטריאליזמים החדשים מתאפיינים בתחושת הדחק מול אתגרי העת הנוכחית, איזו צורה אלטרנטיבית של היות בעולם ואילו אפיקים פוליטיים אפשר לזקק מתוך משנתם? האם כאשר הם מעניקים סוכנות ללא-אנושי, מתוך השאיפה לערער הנחות אנתרופוצנטריות, הם אינם מפקיעים בפועל אחריות אנושית ומעקרים את פוטנציאל הפעולה האנושית בעולם? שאלות שכאלה מתחדרות עוד יותר כשמעמידים את המטריאליזמים החדשים ביחס למטריאליזמים "ישנים", ובראשם המטריאליזם ההיסטורי של מרקס – תורה הכרוכה בשאלת הפוליטי ובשאיפתה לצאת מן התיאוריה אל הפרקסיס.

ראשית, יש להכיר בפערים הבראשיתיים בין המטריאליזם ההיסטורי למטריאליזמים החדשים. הראשון אמנם מבקש לתפוס את ההיסטוריה כדיאלקטיקה של מפנים חומריים, אך הוא ממקם את האדם במרכזה ורואה בו מנוע של השינויים הללו. המטריאליזם של מרקס מתמקד בהופעתו של החפץ כסחורה (מה שלימים, אצל בודריאר ואחרים, יופשט לכדי "הסימן") ובמצבו של האדם לנוכח הופעתה של הסחורה ולנוכח המבנה הקפיטליסטי של השליטה באמצעי הייצור (האדם המנוכר, או האדם כאובייקט). מכאן שביקורת ניאור-מרקסיסטית כבר מתייחסת אל האובייקט, אל החומר הסביל שעליו פועל האדם, כאל גורם סטטי נעדר איכות ויטלית – בעצם השוואתו לאדם ההופך למכונה בעידן התעשייתי. מעבר לכך, גם הביקורת הניאור-מרקסיסטית של התרבות, מבנימין ועד בודריאר, תיוותר שבויה בתחומי החליפין הסימבולי, ה"הילה" של הסחורה או ה"סימן" של האובייקט, ולא תתייחס לשאלת החומריות של האובייקט אלא על דרך השלילה, כאל גורם נעדר, מודחק או בלתי קיים; משום שאחרי ככלות הכול הסחורה איננה חומר, אלא הפיכתו של חומר לערך חליפין ולתוצר של עבודה חברתית.

אבל אמרנו כבר שמטריאליזמים חדשים, מעיקרם, הם תגובה לתנאי העת הזאת – עת שבה הכלכלה הקפיטליסטית נכרכת בחורבן סביבתי, וגם מרבה לעשות שימוש בטכנולוגיות פולשניות ובאלגוריתמים מופשטים. על כן, על פי קול ופרוסט (Coole and Frost 2010), המטריאליזמים החדשים בהחלט ממשיכים משהו ממורשתו של המטריאליזם ההיסטורי: המטריאליזם המרקסיסטי על שלל גרסאותיו היה שדה ביקורתי שהלם אולי את תנאי הכלכלה הקפיטליסטית במאה התשע-עשרה והעשרים, ואילו המטריאליזמים החדשים ממשיכים אותו בכך שהם מציבים ביקורת על הכלכלה הקפיטליסטית בתצורה שהיא מתכנסת אליה כיום. על פי רוזי בריידוטי, הכלכלה הגלובלית של הקפיטליזם המאוחר היא כבר בפועל פוסט-אנתרופוצנטרית (Braidotti 2013). הקפיטליזם המאוחר הוא ביו-פוליטי במובן זה שהוא שואף לשלוט בכל החיים באמצעות הפשטתם לקוד שאינו מבחין בין אדם ללא-אדם – בין עובדים אנושיים, בעלי חיים וצמחים לגידול חקלאי – והוא מייצר טכנולוגיות פרותטיות, כמו הטלפון החכם, הנישאות כאיבר נוסף בגוף ומטשטשות את הגבולות בין חי לדומם (שם, 63). השיבה אל המחשבה על חומר היא ניסיון לאתגר את גבולות מחשבת הקוד והסימן ובה בעת להכיר במעין שותפות גורל בין האנושי והלא-אנושי, בהבנה ש(ביו)פוליטיקה חדשה של חומר היא בהכרח פוליטיקה חדשה של האדם.

עד כה ראינו מדוע חשיבה מטריאליסטית חדשה רלוונטית לביקורת עכשווית העוסקת בשאלת הפוליטי; אך בכל זאת קשה לחשוב על אפיק שבו אדם ולא-אדם פועלים יחד. בכך נעוצה הביקורת של כריסטיאן אמדן, שבא מתחום התיאוריה הפוליטית ומתריע על היעדר אפיק נורמטיבי בחזון המטריאליסטי החדש, כלומר על היעדרן של נורמות שמנחות אופני פעולה בעלי מובן (Emden 2017). לדבריו, ההיקסמות משטף בלתי אישי

שבו האנושי והלא-אנושי אינם מובחנים זה מזה עשויה להוביל לאינדיווידואליזם ישן, להתנערות ממצוקות גלובליות (עוני, למשל) התובעות אחריות מצידו של סובייקט אנושי. למעשה, הוא טוען, הטלת אחריות על סובייקט שמוכן לאחוז בה (כלומר סובייקט מודרני, ליברלי, הומניסטי) מובלעת גם במאמצים הניאו-מטריאליסטיים לנסח עמדות פוליטיות: "מנקודת מבט פוליטית, אונטולוגיות מוניסטיות ושטוחות מובילות לכיזור של אחריות, וזה בסופו של דבר מופנה נגד אותן גישות פוסט-הומניסטיות, שבשם האמנציפציה הן מחפשות אחר סובייקטיביות מודרנית, אנושית, שאחראית לאי-שוויון מגדרי, לתעשיית הבשר, להתחממות גלובלית ולתחלואי הקפיטליזם הניאו-ליברלי" (שם, 279). במקרה זה, השקתם של המטריאליזמים החדשים לתורות אחרות שמתבססות על קולקטיביות, ואולי העובדה שהם נדמים לעיתים כמעין רדיקליזציה משונה של המטריאליזם ההיסטורי, מזמנות אליהם ביקורות שבעצמן חוזרות על אשורו של סובייקט אינדיווידואלי ורציונלי. בנט – שגם היא באה מתיאוריה פוליטית – תכיר בסכנות הללו, ואף על פי כן תעמוד איתנה על הפוטנציאל הפוליטי של המטריאליזם שלה. הרי תת-הכותרת של ספרה של הדברים "ממשנתו של לאטור, גם היא איננה מבקשת להציע שלדברים כשלעצמם יש סוכנות ועל כן הם ראויים ל"ייצוג פוליטי"; מובן, למשל, כי לכוס זכוכית אין יכולת אינדיווידואלית לייצג עצמה בפרלמנט דמוקרטי. כוונתה של בנט, כמו זו של באראד, היא שכל דבר הוא חלק ממערך שאי-אפשר לחלקו לגורמים אוטונומיים, ושהגורמים השונים בתוכו לעולם מגלמים פוטנציאל לחבור ולהתפרק, להתארגן ולהתארגן מחדש. בחלק מהמערכים הללו המרכיבים הלא-אנושיים ממלאים תפקידים מכריעים, ועל כן "עלינו להיות קשובים לעוצמתם של דברים כמו עננים, מזון, כימיקלים, מתכות ותרופות: לקולות שלהם, לריח שלהם, לתנועות הדוממות שלהם, לקצב ולמומנטום שלהם" (שם, 149). ואכן, בפרק מתוך *Vibrant Matter* המוקדש לשאלת הפוליטי דנה בנט בסוכנות של תולעים. לדבריה, תולעים – המאפשרות בין היתר התעפשות של ירק ומשפיעות על איכות האדמה – מגלות פעמים רבות את הסוכנות שאנו מייחסים באופן בלעדי לבני אדם. אם התארגנות אנושית בשכונות מגורים, למשל (כתוצאה ממחירי דיור, שיעורי פשיעה וכן הלאה), היא פוליטית, כך יש לראות גם התארגנויות של סוכנים לא-אנושיים המאפשרות את ההתארגנות האנושית ומשפיעות עליה (תולעים משפיעות על טיב האדמה, לפי שינויים שקשורים בסוכנים אחרים כמו חיידקים או מזג אוויר). כך, למעשה, המודל הפוליטי של בנט הוא מודל אקולוגי: מערך של התקשרויות שבו כל הגורמים תלויים זה בזה ומושפעים זה מזה (שם, 126).

ממילא, "אקולוגיה פוליטית של דברים" אין פירושה מערכת פרלמנטרית. בגבולות הדמוקרטיה הייצוגית, אומרת בנט, על העם – הדמוס – לפתח ולדרוש יחס אחר כלפי הלא-אנושי (Watson 2013). היחס הזה כרוך בפיתוחה של גישות אקולוגיות, שבעצמה

היא כרוכה בהכרה בחומריות האנושית ובעובדה שחומריות זו היא חלק ממערכים חומריים מקיפים וגדולים יותר. רגישות כזאת תוביל לבחירות אחרות בכל הנוגע לצריכה ולייצור בעת הנוכחית. מדובר אפוא במאמץ התופס את הפוליטי כהבניית ההתנסות בעולם, והרחבת ההתנסות הזאת כדי להגדיל את יריעת המשתתפים והמשתתפות הפוטנציאליים במשחק הפוליטי. בנט אומרת:

אני חושבת על אקולוגיה פוליטית כאמנות של שכנוע אנשים, ברמת התפיסה והחישה וגם ברמת התבונה, שהם ארציים (earthlings) [...]. להפציר באנשים להרגיש יותר מהמורכבות העשירה של החיים החומריים, לחשוב על טבע לא כעל משהו שנמצא "שם בחוץ" אלא כעל מערכת של כוחות וזרמים שמתקשרים זה עם זה, וישויות שנמצאות גם בתוך הגוף שלנו אך מקיימות קשרים גם עם גופים אחרים (שם, 152-153).

לא יהיה מופרך אפוא לזהות בביקורת הקפיטליזם של המטריאליזמים החדשים כמה מהנחות היסוד של המטריאליזם ההיסטורי. במקום הקולקטיב המהפכני של פועלי כל העולם, המטריאליזמים החדשים משרטטים קולקטיב המכיל את העולם כולו, בלי להדיר מתוכו את הלא-אנושי. המודל האקולוגי מקבל את התנאים החומריים של ההיסטוריה, אך מפקיע מבני האדם את מקומם כשחקנים המרכזיים בה. במובן האקולוגי, אין צורך "להתאחד" יש מאין, משום שבחומריות הבסיסית של קיומנו אנחנו ממילא קיימים רק כקולקטיב של מגוון סוכנים ובו תולעים, חפצים ובני אדם. בשלב ראשון, צריך פשוט להכיר בחומריות הזאת.

האובייקט של האנתרופוקן

על רקע אתגרי האנתרופוקן, האובייקט החומרי שמעמידה בנט הוא המערך – ואת המערך קשה לחשוב, משום שהוא בהכרח אינו אובייקט מוגדר ומבודד הנושא זהות אוטונומית, אלא מבט על קשרים אנושיים ולא-אנושיים הפועלים יחדיו בלי שנוכל להפרידם לגורמים. מחשבת המערך של בנט איננה חסינה מביקורת. איאן ביוקנן מעיר על האופן שבו בנט עורמת בטקסט מערכים של ריחות, זרמי חשמל ועוד, וטוען שאם נשמיט את אחד הפרטים מהרשימה לא תשתנה מהותית משמעותה (Buchanan 2020, 116). בנט, גורס ביוקנן, מתמקדת רק בחומריות של המערך ומזניחה את הצורניות שלו. לכן, לטענתו, הערמה של בנט איננה "מערך", ובפועל היא חסרת כל משמעות פרשנית. אחרות יטענו כי המערך של בנט מצמצם בעצמו את מושג החומר ואת הביטויים הפוטנציאליים שלו דווקא משום שהוא בהכרח יצרני: מה עם חוסר פרודוקטיביות, או סתם שעמום ואדישות? בה בעת הוא מכסה על תפיסה "אידיאליסטית" של מטריאליזם, שבה רגישות חדשה לחומר מתורגמת לרגישות פוליטית, ללא עכבות (Lemke 2018).

המקום שבו בנט מציעה מקרה שמעמיד את המערך במבחן היומיום הוא התייחסויותיה, הפזורות אמנם, לאגרנות. במאמרה על אגרנות, וגם בתת-הפרק המוקדש לאגרנים בספרה החדש על וולט ויטמן, נדרשת בנט לרגישות המיוחדת לחומר שבה ניחנים האגרנים והאגרניות (Bennet 2012a; 2020). האגרון או האגרנית, באופן המשתלב עם מושג ההיקסמות שלה, מגשימים את חזונה האתי-פוליטי בכך שהם רואים פוטנציאל בכל אובייקט, שכן החומר הוא שקורא להם. ואכן, הדיון במטריאליזמים החדשים עשוי ללמדנו כיצד האגרנות כתופעה קלינית נתפסת כפתולוגיה ביחס לעקרונותיה של תרבות הצריכה. על פי בוסקלי, התרבות של הקפיטליזם המאוחר מתאפיינת בתשוקה למחזור חומר גולמי (stuff, בלשונה) ולהשיבו לגלגל הסימנים והסחורות באמצעות פרקטיקות שונות, ממחזור אקולוגי ועד צריכת פריטי וינטג' (6, Boscagli 2014) – כלומר פרקטיקות ש"ממתיקות" חומר גולמי בעזרת קטגוריות אנתרופוצנטריות; מאלפות אנרגיה בלתי ממושמעת באמצעות השכתה לחלקיקים אטומיים נפרדים. בנט טוענת כי כך מגשימה דמות האגרון באופן הטהור ביותר את השאיפה לרגישות אקולוגית חדשה. לאגרנים ולאגרניות יש רגישות יתרה לחפצים, לכל החפצים כולם, וזו מובילה אותם באורח פרדוקסלי לחוסר היכולת להעניק לחפציהם מעמד ראוי. לכן, היא טוענת, "אפשר להגיד על אנשים שאוגרים שיש להם 'אני' שכולל, באורח אינטימי ביותר, אובייקטים לא-אנושיים במרחב הביתי שלהם, כאילו יש להם 'קוטיקולה' רגישה מאוד לאותות של דבריות ולוויברציות חומריות" (Bennet 2020, 78).

עם זאת, על רקע משבר האנתרופוקן, הביקורת העיקרית על המערך של בנט מגיעה מתוך המפנה החומרי עצמו. ויכוח מסקרן שנערך מעל דפי כתב העת *New Literary History* סימן שני מחנות שחולקים את המאמץ להביט בעולם החומרי באופן לא אנתרופוצנטרי, אבל בדרכים שונות בתכלית. מול המטריאליזמים החדשים, ומול בנט נציגתם באותו גיליון של כתב העת, ניצבים שניים מהמחנה האינטלקטואלי של האונטולוגיה מוכוונת האובייקט (OOO, Object Oriented Ontology) – גרהם הרמן (Harman 2012) וטימותי מורטון (Morton 2012). אנשי האונטולוגיה מוכוונת האובייקט מושפעים בעיקר מהפילוסופיה של קוונטין מייסו (Meillassoux), המהווה תגובה לחשיבה פוסט-סטרוקטורליסטית שוויתרה לכאורה על חשיבת "האובייקט כשלעצמו" ותפסה אותו כוואקום שאיננו יכולים לגשת אליו אלא דרך שלילתו. בפועל, המחשבה מוכוונת האובייקט יוצאת נגד כל צורת חשיבה קורלציונית שמאפיינת את הפילוסופיה המערבית, החל בקאנט וכלה בדרידה (Harman 2018). החשיבה הקורלציונית יכולה לחשוב על האובייקט רק ביחס לנקודת מגוז אנושית, לרבות הוויתור על האובייקט כשלעצמו כמה שאי-אפשר לחשוב אותו; אנשי האונטולוגיה מוכוונת האובייקט, לעומת זאת, מבקשים לשחרר את האובייקט מהתלות בנקודת מבט אנושית עד כדי רדיקליות מוחלטת.

על כן, בפילוסופיה מוכוונת האובייקט על שלל אגפיה מוגדר האובייקט כדבר מה אמיתי, בעל קיום תקף שאינו כרוך באדם, אם כי כזה שתמיד נסוג וחומק ממיצוי (Harman)

2012). לא במקרה, עבור מורטון האובייקט המייצג של האנתרופוקן יהיה ההיפר-אובייקט: אובייקט שממדיו אינם ניתנים למיצוי ולתפיסה בקנה מידה אנושי, שמופעיו פזורים ועם זאת השפעותיו אמיתיות (Morton 2013). משבר האקלים, או ההתחממות הגלובלית, כפי שמורטון יתקש, הוא הדוגמה המובהקת להיפר-אובייקט. כך ניצבים זה מול זה שני אובייקטים שתובעים את חשיבתנו לנוכח האנתרופוקן: המערך העורף הוויטלי מחד גיסא וההיפר-אובייקט החמקמק והקמצני מאידך גיסא. אנשי ההיפר-אובייקט גורסים שהמערך הבנטיאני מבטא באורח מובהק חשיבה קורלציונית, משום שכל גורם בו בהכרח מתקיים ביחס לגורם אחר ותלוי בו. מעבר לכך, לטענתם המערך מרדד את האובייקטים הכלולים בו לכדי זרם, ולמעשה, הזרם הוויטלי של המערך הוא צורת החומר היחידה הזוכה להכרה אצל בנט ואחרים (Morton 2012). אלה מצידם יצאו נגד אי-החומריות של ההיפר-אובייקט (Bennet 2012b; Frantzen and Bjerling 2020), המסמן עבורם חזרה לאידיאליזם מופשט, ולעיתים גם לשכפול של מודלים היפר-קפיטליסטיים (Galloway 2013).

כדי להציע מעין גשר בין המערך הבנטיאני להיפר-אובייקט, אדון בפרקים הבאים במאמר באובייקט שאותו האגרנות מייצרת: הגבבה, לטענתי, מציגה רטוריקה שמבטאת בעת ובעונה אחת את חומריותו של מערך ואת אדישותו של היפר-אובייקט. אמנם אגרנות היא בהחלט תופעה שאפשר להאיר דרכה גם תובנות הכרוכות במטריאליזמים החדשים, אבל לטעמי הדיון של בנט חסר עוגן בשני מובנים. ראשית, בחבירה למורשת הניאו-מרקסיסטית של המטריאליזמים החדשים, אני סבור שיש להתעכב דווקא על האובייקט של האגרנות ולא רק על הדה-פתולוגיזציה הפסיכולוגית של האגרנות. במובן זה, ההתעככות של בנט על הפסיכולוגיה של האגרן היא בעצמה אנתרופוצנטרית. כפי שהכלכלה הקפיטליסטית גילתה את החפץ כסחורה המגלמת יחס חברתי, יש מקום להתעכב על מה שהאגרנות עצמה מחוללת לערך החליפין של הסחורה. שנית, יש לתפוס את האגרנות מתוך יחס דיאלקטי לאספנות. הדיון באגרנות עובר דרך דיון באוסף, שכן האוסף מבטא את נקודת הראשית האנתרופוצנטרית בעת החדשה המוקדמת, שמתוכה מתהווה הגבבה כמופע פוסט-אנתרופוצנטרי – צבר חומרי המגלם בתוכו את החורבן שמזמן האנתרופוקן, אבל גם את הפוטנציאל לחשוב מעבר לו.

מאספנות לאגרנות ובחזרה

אספנות היא מניפולציה על ערך השימוש של הסחורה. האספן או האספנית אינם מעוניינים בערך השימוש של האובייקט (לדוגמה, פותחן בקבוקים), אלא בעצם עוברת רכישתו (פותחן הבקבוקים כמיצוקו של זיכרון החופשה). בכל הנוגע לערך החליפין, פריט האספנות שומר על ערך סמלי (למעשה, זהו ערכו העיקרי), אך הוא מותק ממקומו ומערכו במערכת האובייקטים של הסחורות כדי להיות מוכפף למערכת של האוסף (פותחני בקבוקים מכל

החופשות). כך, האוסף מגלם בתוכו מעין פרדוקס: כל פריט בו ייחודי, שכן הבעלות עליו היא הסיבה לרכישתו, אך בה בעת האוסף סדרתי מעיקרו ומנבא תמיד את הפריט הבא. האובייקט הייחודי מוכרח לדור בכפיפה אחת עם "השלכה נרקסיסטית על מספר בלתי מוגדר של אובייקטים", לאפשר סדרה אינסופית של השלכות נרקסיסטיות (Baudrillard, 1968, 109).

האחיזה באובייקט האספנות איננה השליטה שמחפשת בו הצרכנות. דרך דיון בשאלת הפטיש, באופן עקיף, כורך ג'ורג'יו אגמבן את האספנות בסינקדוכה. האספנות כמקרה בוחן של פטישיזם מתענגת על האובייקט הנוכח באוסף בשעה שהיא מתענגת למעשה גם על מה שנעדר ממנו, שבויה באופיו הטוטאלי וההמשכי של האוסף (Agamben 1993, 32–33). בחיבור אחר של אגמבן, צורה זו של אחיזה טומנת בחובה גם פוטנציאל מהפכני: האספן משחרר את האובייקט מן הגורל התכליתי שלו וטומן בו משמעות חדשה המושתתת בהכרח על הרס הישן, על סטייה מן המסורת המייעדת לאובייקט את משמעותו השמרנית (Agamben 2007 [1999], 105). באמצעות האוסף, יוסיף בודריאר, האספן או האספנית מדמים גם את שליטתם בזמן: הם מתאבלים על עצמם בעודם בחיים בעצם הכינון של מערכת טמפורליות מתחרה. ואכן, האוסף לרוב יהיה מיטונימי לשאיפה טוטלית: איסוף קלפי בייסבול יבטא שאיפה מוחרשת לאסוף את כל הקלפים כולם.

האספן או האספנית מושיעים את החפץ משימושו כדי להכלילו במערכת של האוסף. אך מבחינה זו, בתרבות הצריכה של הקפיטליזם המאוחר, שבה ערכי השימוש והחליפין נבלעים ממילא בערך ה"סימן" של הסימולקרה, האספנות הופכת לעיתים לעוד וריאציה על פטישיזם של סחורות. תרבות הצריכה איננה אתר חילוני וארצי ששוקל את הסחורות לפי שימושיהן (Featherstone 1991, 109). היא אינה מעודדת, לכאורה, צריכה של סחורות כשלעצמן, אלא צריכה "נכונה" שלהן, כזאת שתתאים להילה ולדימוי שלהן. מה שמניע את הייצור הוא בראש ובראשונה סימבולי ולא חומרי; ייצור יתר של דימויים חדשים ופנטזיות, שבתוכו משתלב היטב גם האספן. האספנות היא שאיפה שמוכוננת תמיד לצריכה, משום שהאוסף הטוטלי אינו נשלם אף פעם. כמו כן, בניגוד לליקוט או לעבודת הסמרטוטר, אספנות אינה שואפת להשיב לאובייקט את השימוש שלו ולהקנות לו מקום מחוץ להיגיון של האוסף.

אך למעשה, הפטישיזם האספני הוא אנתרופוצנטרי מיסודו. האספנות כרוכה ביחסי השליטה של האנושי והלא-אנושי כבר מהעת החדשה המוקדמת. נהוג לזהות את ראשית האספנות המודרנית עם חדרי הפלאות באירופה (Wunderkammern), חדרים שבהם מי שידו הייתה משגת קיבץ והציג לראווה פריטים אקזוטיים, לרוב מן העולם החדש שנפתח זה עתה, מיצירות אמנות ופסלונים ועד גולגולות וחרקים משומרים (Pomian 2001). ההיגיון שהנחה את קיבוץ הדברים הללו יחדיו היה הרצון לאלף את אותו עולם חדש שנגלה לאירופים, להכפיפו לשליטתם באמצעות האוסף (שם).

אספנות קשורה לבלי התר גם בסימן האנתרופוצנטרי, המאפיל על חומריותו של האובייקט האספני. בעקבות בודריאר, אפשר לראות באספנות לא יותר ממערכת מקבילה של סימנים. ככלל, הקנון של חקר התרבות החומרית והאספנות נשען במידה רבה על עקרונות סטרוקטורליסטיים. כריסטופר טילי ידון בתרבות חומרית כביחס של תקשורת (בהמשגה שנשענת על הבלשנות של דה סוסיר), ויטען כי חפצים הם טעוני משמעות במערך תקשורת אנושי (Tilley 1994); ג'יימס קליפורד יקשור את הפרקטיקה האספנית לצורך של האדם למצק לעצמו זהות כך שהאוסף משמש הרחבה של העצמי האנושי (Clifford 1994); סוזן פירס משתמשת בִּתְרֵשִׁים כדי לִסְמֵן את האספנות כטכניקה המעבירה אובייקטים מתחום האמנות לפסולת (Pearce 1995, 375). אספנית יכולה להושיע אובייקט שקרב לשורת הפסולת ולהושיעו כך שישוב וימצא את מקומו במעלה התרשים, כפריט בשוק האמנות. גם כאן אספנות היא אמנם דרך מוצא מהסטנדרטיזציה של הסחורות בעידן הקפיטליזם הצרכני, אבל בה במידה היא פרקטיקה שמנבאת את תרבות הצריכה העתידה לבוא, שבה כל מוצר – גם אם יוצר בייצור המוני – משווק כפריט אספנות במובן זה שעליו לקרוץ להגדרת העצמי הייחודי של מאן דהוא.

לכן מול תרבות הצריכה נחשבת האספנות קלה לעיכול, מה גם שהיא מעוגנת היטב בהגות המודרנית. ולטר בנימין, בבואו לפרוק את ספרייתו, נדרש ליחסו המשונה של האספן כלפי קניינו. האספן או האספנית, אומר בנימין (1996), מניחים לערכם הפונקציונלי של הדברים. עניינם הוא במעגל הקסמים העולה מן המפגש החד-פעמי עם הסחורה, "אנציקלופדיית כשפים" שעיקרה חקיקת גורלו של האספן בחפץ ברגע הרכישה (שם, 108). בוסקלי תעיר כי מפעל המסות של בנימין, ההוגה הגדול של המודרניות, תר אחר דרך האמצע בין שתי צורות הפטישיזם של הסחורה: בין הצריכה התועלתנית המסמלת את אובדן ה"דבר" לטובת ה"אובייקט" במערכת הקפיטליסטית, ובין השבת הקסם וחילוץ של ה"דבר" מתוך ה"אובייקט" (Boscagli 2014). בהבחנה זו נעשה שימוש במושגים של ביל בראון, שלדידו ה"דבר" הוא העודפות החומרית המגולמת באובייקט, שאותה לעולם לא נוכל למצות במסגרת הדיכוטומיה שבין סובייקט לאובייקט – כלומר, כל עוד אנו תופסים את החפץ במונחים של תועלת או של סחורה (Brown 2016). בהקשר זה, כפי שעולה מהטקסט של בנימין, נטייתו של האספן משיבה משהו מן ההיקסמות הקדם-קפיטליסטית והקדם-מודרנית מהדבר, קסם מזן אנימיסטי שכמדומה אבד במודרנה לבלי שוב. האספנות משיבה לסחורה, לאובייקט החליפין, משהו מאותה הילה שכעת אין למצוא אותה אלא דרך הקניין, דרך משחק מתמיד מעל, מתחת ומסביב לדיכוטומיה המודרנית של הסובייקט והאובייקט.

כך, באופן פרדוקסלי, אספנות יכולה להיחשב בעת ובעונה אחת כחריגה מההיגיון הצרכני וכשיאו של ההיגיון הצרכני בקפיטליזם המאוחר. אספנות אמנם עוקפת את תכליתו של הדבר, אך מביאה לכדי קיצוץ את הקיבעון על הערך הסמלי שלו. האוסף כולו מגלם צריכה לשם צריכה; צריכת הסימן ותו לא. מבחינה זו, הצרכנות – בתרבות הצריכה

המושגות משכבר על הסימן – כבר מסגלת לעצמה למעשה את הגיון האספנות. הצרכנות בעצמה מבקשת לחקות את הפטישיזם האספני, ומכאן כמובן עולה השאלה באילו תנאים יכולה עוד האספנות לעקוף את הגיונה של תרבות הצריכה מתוך מרחב סימבולי. שאלה זו מובילה אותנו אל החומרי הגלוי, אל הדחייה והביטול של סמליות הסחורה והפריט האספני שאפשר לאתר באובייקט האגרני.

את האגרנות, בהיותה פרקטיקה שמציפה את החומריות של האובייקט מעבר לסימן האנתרופוצנטרי, קשה הרבה יותר להמשיג מבחינה סמלית. כאמור, האגרן והאגרנית מרדדים את הסחורה (או את אובייקט האספנות) מערכה באמצעות צבירה שמשילה ממנה את הסימן ואת קטלוגו במערכת האובייקטים, את האליבי לקיומה במערכת החליפין, ומציבים בלא היררכיה מזון מקולקל, מוצרי חשמל ותכשיטים. באגרנות, התשוקה לאסוף כה חזקה עד שאי-אפשר לקבע שום היררכיה במסגרת האוסף. בניגוד לאספן הפטישיסט, המוקיר את חרפ־פעמיותו של החפץ ובכך משמר את הילתה של הסחורה, האגרן עורם את חפציו בהפלגה יתרה כל כך עד שלחפציו אין משמעות בכלל. כך, על פי ניקולס גואניני, אגרנות "מקפיאה את הסחורה" כאשר היא מרוקנת ממנה את מהותה – את ערכה ואת זמינותה במסגרת מערכת החליפין (Guagnini 2015, 117). מאז שנת 2013, למן המהדורה החמישית של ה-DSM, אגרנות כפייתית מוגדרת כפתולוגיה נפשית. במהדורה זו המונח אגרנות (hoarding disorder) משמש לתיאור קושי חמור בהשלכת דברים חרף הערך הממשי שלהם. האגרן או האגרנית מונעים מחרדה לנוכח המחשבה על האפשרות להיפטר מאותם חפצים, והנטייה לאגור מפריעה לשטח המחיה שלהם ולתפקודם החברתי והתעסוקתי. האגרנים אינם מכוננים היסטוריה סנטימנטלית אלא מעידים על עקרונות של כל היסטוריה, שכן חפציהם נערמים כגודש רוטט של חומר בלתי ממושם.

למעשה, מקומה של האגרנות ביחס לכלכלה הקפיטליסטית זכה להתייחסות נבואית כבר בקפיטל. על פי מרקס, באורח ההולם את הכלכלה בעת כתיבת הספר, אגרנות ממוקמת קרוב מאוד לאספנות על ספקטרום הצריכה, והיא מקיימת יחסים עקיפים אך מיטיבים עם הכלכלה (Marx 1990, 227–231). בקפיטל, האגרן הצובר את הביטוי החומרי של הכסף, כלומר את המטבעות, נחשב לשארית של כלכלה לא קפיטליסטית שבה לצבירת הביטוי החומרי של העושר – הזהב או הכסף – יש ערך בפני עצמה. האגרן מונע מתוך פטישיזם לזהב או לכסף עצמם, ולטובת תשוקה זו הוא מקריב את מימושם הכלכלי בחליפין. עם זאת, הצבירה משמשת בה בעת מעין רגולטור מוניטרי. היא עשויה לדאוג לכך שתמיד יהיו מספיק כסף וזהב בלי שהחליפין ימצה אותם (שם, 231). המודל המרקסיסטי של האגרנות דומה כאמור לאספנות כפי שנגדירה כיום, אך בה בעת הוא כבר מנבא את האופן שבה האגרנות יכולה להקפיא את ערך החליפין של הסחורה ובכך לחתור תחת אופייה של הצריכה הקפיטליסטית.

לגבי אופייה של תרבות הצריכה, ובעקבות הקשר שקושר מרקס בין האגרן לכלכלות שאינן קפיטליסטיות, אפשר לטעון כי אגרנות מייצגת את החלק הארור, la part maudite,

בלשונו של ז'ורז' בטאיי. החלק הארור הוא החלק העודף של המבנה הכלכלי. הוא נמצא מחוץ לגבולותיה של המערכת הכלכלית, אך דווקא בשל כך הוא עשוי ללמדנו על טבעה, שכן היא מגדירה עצמה ביחס אליו. לעומת האספנות, השומרת (ולעיתים מביאה עד הקצה) את ערך האובייקט כסימן או כסימולקרה, האגרנות מקריבה את ערכו הסמלי של האובייקט, ובכך היא מלמדת אותנו על מקומו של הסימן בכלכלה של הקפיטליזם המאוחר. עם זאת, אגרנות היא יורשת סוררת גם ביחס למסורת זו. הלוא על פי בטאיי, החלק הארור לעולם כרוך בהרס של רכוש (מלחמה, פוטלאץ'), ואילו אגרנות מסמנת את ההפך הגמור – צבירת יתר. אך לא זו בלבד שהאגרון אינו צובר את הסימן (הוא הרי מאיין אותו), גם האגרנות עצמה מוקעת כבזבז ספקולטיבי של הון. לא בכדי מוצגת לפעמים בסדרת הריאליטי *Hoarders*, העוקבת אחר סיפוריהם של אגרנים ואגרניות לשם מציצנות, הערכה של הפסד מחיר השכירות שהאגרון או האגרנית יכלו להשיג לו היו נפטרים מגבבות החומר ומכשירים יחידת דיור להשכרה. האגרנות מקוממת משום שהיא אינה נתפסת על פי ה"יש" שלה כי אם על פי ההיעדר – ההון שהיה אפשר לחסוך או להרוויח אילמלא התקיימה. כך, צבירת היתר האגרנית איננה הולכת שלובת זרוע עם צבירת היתר הצרכנית, זו המובילה בין היתר למשבר האנתרופוקן. אף שבטאיי מבסס את תיאוריית העודפות שלו על האנרגיה העודפת הזמינה תמיד מן השמש, הרי בעידן האנתרופוקן ברור שאנרגיה, גם אם לא סולרית, היא אחרי ככלות הכול משאב מתכלה. מבחינה זו, האגרון הוא החלק הארור משום שהוא פועל כקורבן או כמרטיר: הוא מושיע את עצמו באמצעות עקירתו ממשחק הצריכה, באמצעות הקפאת הסימנים של הסחורות, ובעיקר באמצעות אחסון פסולת שאין אלא להטמינה באתרים מזוהמים. אגרנות היא ביקורת מעשית על תרבות הצריכה המושתתת על מוצרים שמתיישנים במהירות, מושלכים לאשפה ומוחלפים ברגמים חדשים (Falkoff 2021). ביתו של האגרון הוא אקולוגיה בעלת היגיון פנימי שמגשימה את החזון הסביבתי של ימינו: אקולוגיה שמייצרת אפס אחוז פסולת, מכיוון שהכול פסולת. בתרבות צריכה שקוראת למחזור, גם בפרשנות האקולוגית הצרה (למשל רכישת כלים חד-פעמיים במבוק ולא מפלסטיק), האגרנות משמרת דווקא את הרב-פעמיות. הרי הסימולקרה היא מחזור סימבולי של דבר שהתיישן וכעת מוצג בשנית כסחורה. כך, בניגוד לעמדה האינטואיטיבית של חלק מהתנועות הסביבתיות, המחזור איננו פתרון פשוט לצריכה העודפת. תרבות הצריכה, המחזור, ובמידה רבה גם האספנות המושיעה את הילתו של החפץ המתיישן באמצעות האוסף – כל אלה הולכים יד ביד. לעומת זאת, המרד האגרני מופנה כלפי החומר כפי שהוא מופנה כלפי הסימן. האגרנות מתריסה בעיקר מפני שהיא מקפאה את המחזור החומרי והסמלי כאחד בהפיכתה את הסחורה לגבבה. כך היא ממחישה את ההבדל הרטורי שבין המפנה הסימני למפנה החומרי: הראשון, בהפשטה כמובן, חושב את החומר מתוך העיסוק בסימן, ואילו השני כורך יחדיו את הסימן ואת החומר במידה רבה של אפקטיביות, במקרה זה באמצעות הכיליון של שניהם.

אזכורו של בטאיי חשוב כדי להבין כיצד השול הבלתי יצרני כרוך לבלי התר גם ביחס אחר לדבר. במקרה זה, היחס לדבר מייצג את ערכיה של המערכת הכלכלית כולה. על פי בטאיי, בסתירה מסוימת להערות שינסה בודריאר בעקבותיו, העידן התעשייתי גם חילן את הדבר וגם הפצן אותו, במובן זה שהדבר תלוי תמיד ביצרנותו ובשימוש שנעשה בו (Bataille 1967, 202). גם אם בתרבות צריכה פוסט-תעשייתית ערך השימוש אינו אלא געגוע נוסטלגי, אין ספק שיחסה האינטימי של האגרנות אל הדבר גואלת אותו מגורל של אחיזה פטישיסטית ומרוממת אותו לספרה אחרת, מעניקה לו מין קדושה שאפשר למצוא דווקא בגבבות החומר האגרניות. אך לקדושה זו יש כאמור גוון מרטירי. האספנות מתאבלת על עצמה באמצעות האוסף והבניית טמפורליות מקבילה; האגרנות מתאבלת על גורל הדברים, אך גם על גורל האנושות – על הזיהום, ההטמנה והייצור העודף – והגבבה איננה עוד ציר טמפורלי מתחרה, אלא קריסה של טמפורליות בעלת היגיון אנושי, הפונה לאנתרופוקן ורואה בו רגע של קץ.

לכך יש קשר מהותי לדיוננו במטריאליזמים החדשים, שכן אגרנות היא מניפולציה על יחסי השליטה בין האנושי ללא-אנושי. בזאת נעוצה טענתי העיקרית כאן: אם האספנות, כפי שראינו, מבטאת כבר מאז חדרי הפלאות שאיפה לשלוט בלא-אנושי, הרי אגרנות היא מקרה קיצוני שלה שבו לא ברור עוד בידי איזה גורם נתונה השליטה; אגרנות היא ניסיון לשליטה שיצא משליטה. באגרנות כפייתית החומר סופו להבליע בתוכו את האדם, בתנאי קיום שרובנו נגדיר כבלתי אנושיים. על כן זהו מקרה מובהק של עוצמה דברית שבה גם האנושי נטמע בחומר. כך, בעזרת תובנות מהמטריאליזמים החדשים, אפשר לראות באגרנות מעין ברית מקוללים בין האנושי ללא-אנושי – כזאת שמגשימה הלכה למעשה את הרגישות האקולוגית שממנה עולה הפוטנציאל הפוליטי להתמודדות עם אתגרי העת הנוכחית.

הציר שבין אספנות לאגרנות מספר את סיפורו של האנתרופוקן מנקודת מבט חומרית ומתוך דיאלקטיקה של כיליון וצבירה, ספקטרום של שליטה ושל נישול. מה שהחל באוסף, כמעריך המאשש את העצמי ההומניסטי ואת שליטתו על האנושי, הופך באגרנות להפקעה של העצמי ולהטמעתו בגבבה, אנושית ולא-אנושית כאחד. חוויית הפריצה, זו שתוארה במסתו של סואן, מהדהדת כאן את הפולשנות של עידן האנתרופוקן, הפורע את האוסף מסדרו האנתרופוצנטרי. זו הפריצה של הערמה לחיינו, פריצתם של הדברים המסרבים לפעול לפי היגיון בר שליטה. במובן זה, האופק הבלתי אנתרופוצנטרי של האגרנות הוא האגרנות ללא אגרון, כלומר גבבה שבה האדם והלא-אדם משמשים בערבוביה. מכאן שיש להתבונן באגרנות לא רק מעבר לפתולוגיה נפשית; יש להתמקד גם, באופן מעמיק יותר, במופע האגרני של הגבבה, שהיא האובייקט של האגרנות, וביחסה של הגבבה אל הסחורה ואל הפריט האספני הנטמעים בסימן.

הרטוריקה של הגבבה

אגרנות אמנם איננה מתחילה בגבבה: לרוב מדובר באספנות שעלתה על דרך מחותחת ופורענית. הגבבה היא האובייקט שהאגרנות מייצרת, תגובתה של האגרנות ליחסי הסדר, השליטה והזמן המתבטאים באוסף, ולמחזור החומרי והסימבולי של הצריכה. הדיון באגרנות מעמיד את הגבבה כאי־סדר המבטא חורבן ופריצה, אך בה בעת גם כפוטנציאל למחשבה פוסט־אנתרופוצנטרית. במובן זה, הגבבה עשויה להוות גשר בין המערך היצרני של בנט להיפר־אובייקט של מורטון, שכן אין בה יצרנות אלא בהכרח הקפאה של יצרנות, כלומר הקפאת החליפין.

האוטולוגיה של הגבבה שטוחה מטבעה, כך שהילת הסחורה או הפטישיזם האספני אובדים בה, ואי־אפשר לבודד ממנה מרכיבים אינדיווידואליים על פי היררכיה אנתרופוצנטרית. הגבבה האגרנית מבשרת גם את קריסת ההיררכיה בין האנושי ללא־אנושי: בניגוד לאוסף, המבטא שאיפה לשלוט באמצעות כינון ההיגיון האלטרנטיבי של האוסף, האגרנות – אותו מופע פתולוגי של ערמות – היא אתר שבו החומר כמו שולט באדם, או ליתר דיוק היא מופע שבו האדם והגבבה הופכים בלתי נפרדים. ולמרות כל זאת, הגבבה איננה מערך בנטיאני. הגבבה בהחלט חושפת את כוחם של הדברים מעצם ביטולה הפתאומי של ההיררכיה ביניהם, אך מודל המערך הנוזל, היצרני, השואף אל החדש, אינו עולה בקנה אחד עם צבר חומרי אדיש. ובה בעת הגבבה גם אינה נסוגה כהיפר־אובייקט; היא שם לפנינו, בנוכחותה החומרית הגלויה. מה שחומק או נסוג מאיתנו הוא ההיגיון שלה. באופן מקביל לאגרנות, הגבבה מציבה אתגר לתרבות הצריכה העכשווית, המתבססת על רכישה והשלכה של מוצרים קצרי מועד. מעבר לעידוד מחזור, התנודות שבין הרכישה להשלכה מובילות גם משמוע של אגרנות או אי־סדר בתרבות הפופולרית. אחד ממקרי הבוחן הפופולריים של תופעה זו הוא כוהנת הסדר היפנית מארי קונדו, שהתפרסמה בזכות ספרה סוד הקסם היפני: איך להיפטר מהבלגן בבית לתמיד – ולהיות מאושרים יותר (הספר ראה אור בשנת 2011 ומאז תורגם לשפות רבות, ובהן גם לעברית בידי אורית בן זאב). בספריה מציעה קונדו עצות מעשיות (למשל להפוך את עשיית הסדר ל"אירוע" ולהשלימו בבת אחת) לצד ליווי רוחני, המכיר בקשר האינטימי שבין נפשו של אדם למרחב המחיה המקיף אותו (קונדו גורסת כי חדר מבלגן מעמיס על הנפש, ומוסיפה כי "הרגע שתתחילו [לסדר] יאתחל את כל חייכם"). היא גם מתנגדת למה שהיא מכנה מיתוס האחסון: במקום למצוא פתרונות לאחסון חפצים שאין בהם שימוש, היא מציעה לקהל היעד שלה – שרובו משפחות ומשקי בית בורגניים – להיפטר מן החפצים הללו, ולהותיר רק את מה שבמלוא הכנות מצית בו שמחה.

סידור הבית בשיטת קונדו מקביל אפוא לתהליך נפשי העוטה צורה ממשית של נרטיב חניכה. בתוכנית הריאליטי שלה, שנעשתה בהפקת נטפליקס, קונדו פוגשת לקוחות העומדים בפני שלב חדש ומרענן בחייהם, כמו מריו וקאריסה – זוג צעיר שמצפה לילד ראשון, או

מרגי – אישה המבקשת להשלים את תהליך האבל על בעלה, שנוכחות הרפאים שלו ממלאת את הבית. הבית, או ליתר דיוק סידור מחדש של החפצים הארוזים בו, מכין אותם לקראת השינוי בחייהם. מרגי, האלמנה טרייה המבקשת להמשיך בחייה, בוררת בדמעות את הבגדים שלה ושל בעלה המנוח. בהמלצת קונדו, על הבגדים להיערם קודם כול בקומפוזיציה המדגישה בבירור את האופי האגרני והעודף המיוחס להם. לאחר מכן, בהליך של דליית זיכרונות, מוקנית להם שוב משמעות; החומר הגלוי הופך לחומר מסומן, בין שמדובר בבגדים המציתים "שמחה" ועל כן יש לשמור אותם ובין שמדובר בבגדים שיש להשליך, לא לפני שננדב להם מילות תודה על התפקיד שמילאו בחיינו ועל הזיכרונות שהם נושאים. בפרק אחר של התוכנית נעשה תהליך דומה עם מריו, אב לעתיד, המבקש להכין עם אשתו קאריסה את ביתם לקראת הולדת התינוק. חוסר היכולת של מריו לשחרר את אחיותו במאגר הנעליים שלו קשור באופן מובהק באי־כשירות מובנית לאבהות. מריו נאחז במאות זוגות נעליים שאת רובם לא נעל מעולם, וכולם ספונים בחדר הארונות ללא הסבר מניח את הדעת. ההיאחזות הילדותית בזוגות הנעליים הבלתי שמישים מנותקת מן ההיגיון הבוגר, הכלכלי, המנחה את העולם שאלי ייכנס מריו כאב. לכן, בעזרתה של קונדו, מריו שומר חלק קטן ביותר מזוגות הנעליים שבמאגר. ברגע הקתרזיס, כאשר המצלמה סורקת את הדירה המסודרת והנקייה, זוגות הנעליים שנבחרו אינם ספונים עוד בחדר הארונות אלא מוצגים לאורחים, כסחורות בחלון ראווה, שהרי נמצא להם שימוש והם הופכים למעין פריט נוי. מרגי תורמת את הבגדים של בעלה המנוח, מותירה מאחור את נוכחות הרפאים העולה מהם ובה ובעת מוצאת להם אפיק פונקציונלי; מריו משתחרר מאגרנות אובססיבית ומקבל על עצמו את ההיגיון הכלכלי של החיים הבוגרים.

במהלכים מסוג זה, קונדו משמשת כאפרטוס ההופך אגרנות לאספנות: את החומר הבלתי ממושמע של הגבבה היא טוענת באלבי שיצדיק את קיומו בעולם. מסת החומר הופכת מגבבה למעין אוסף, לאסופת חפצים היררכית שיש לה משמעות סימבולית. עבור קונדו, הכורכת במהלכים האלה מסרי ניו אייג' להאדרתו של מותג רווחי משל עצמה, השבת האובייקט לתחומי הסימן פירושו השבתו לתחום שבו יהיה אפשר לתמרנו גם בתהליך פסיכולוגי, ובעיקר במהלך דרמטי, לעיני הצופים בסדרה. כמו האספן, קונדו מושיעה את החומר המתישן – אך בכך היא גם מערערת את הפוטנציאל הלא־פרסונלי של החומר נטול הסימן, העולה מגבבות אחרות.

מיצב של כריסטיאן בולטנסקי, שהוצג בגראן פאלה בפריז בשנת 2010, נחשב מעשה הפוך מזה של קונדו. בולטנסקי העמיד במקום ערמת בגדים משומשים שגובהה יותר משבעה מטרים ומשקלה כחמישים טונות. המבקרים והמבקריות בתערוכה הוזמנו להקליט במקום את פעימות הלב שלהם, וברקע היה אפשר להקליט פעימות לב מתוך אוסף הקלטות שנערכו לשישים אלף אנשים. גבבת שבעת המטרים מופיעה במיצב כגבול. הדרך אליה רצופה מסגרות בגובה הקרקע, ובהן ערם בולטנסקי בעיקר מעילים, שלדבריו שומרים על מבנה צורני של הגוף האנושי. בניגוד לגבבה המסמלת את המוות,

הערמות הממוסגרות שומרות על צורה, ולכן לפי בולטנסקי הן משמרות מושג מסוים של אינדיווידואליות. עבורו, המיצב הוא תהייה על מוות ועל אובדן האינדיווידואליות במוות. הבגדים, המייצגים חיים של בני אדם (כמו פעימות הלב, כמוכן), בולעים את ייחודיותו של האדם בתצורתם המגובבת.

עם זאת, וככל הנראה בניגוד לדבריו של בולטנסקי, מקומן של פעימות הלב הוא להזכיר לנו שהבלתי אישי אינו מאפיין רק את המוות או את החורבן, אלא גם את החיים. פעימות הלב שלנו חסרות איכות אינדיווידואלית, אך כל אחת מהן מוכרחה להישאר באוסף, מוכרחה להיאסף עד שהאוסף יהפוך לגבבה, משום שכך נשמעים החיים של כל אחד ואחת. בעקבות הדיון במטריאליזמים החדשים, אפשר לחשוב את הגבבה אחרת – לא כשלילה של משמעות או כממשי שאין לגעת בו. את התובנה הזאת אפשר ליישם גם במקרה של גבבת הבגדים. החומר, גם ללא הילת הסימן שקונדו מתעקשת להשיב אליו, נושא איכות סינגולרית של חיים, כלומר ייחודיות שאינה תלויה בתכונות אינדיווידואליות ספציפיות. יש להביא אותו בחשבון לא כהיעדר משמעות, כי אם ביחס למשמעות שאיננה סימבולית ועל כן גם איננה אנתרופוצנטרית. פעימות הלב מייצגות את אפשרותם של חיים ללא סימן, כלומר ללא הצדקה סמלית המבדילה אותן מפעימות לב אחרות, והגבבה מדגישה את חשיבותן מעצם היותן.



דימוי 1. כריסטיאן בולטנסקי, *Personnes*, מיצב במוזיאון גראן פאלה, 2010
 באדיבות אוסף רפאל גאיארד, מוזיאון גראן פאלה / רפאל גאיארד

לעומת קונדו, שהופכת את האגרנות לאספנות כדי לשמור על הערך הסימבולי של האובייקט כקניין סנטימנטלי, בולטנסקי נע על הציר העובר מאספנות לאגרנות. ראשיתו של הפרויקט היא במלאכת האיסוף: כל בגד נבחר משום שהוא סינקדוכי, כל פעימת לב נאספת משום שיש להביא בחשבון כל חיים. הפעם, על חשבון תהליך המשיב לחומר את הסימן שלו, הסימן מופשט כדי להותיר אחריו סינגולריות שאינה תלוי בערך חליפין. בניגוד לאינטואיציה, ולביקורת של ביוקנן על המערך של בנט, כל בגד בערמת הענק של בולטנסקי הכרחי לקיומה של הגבבה. אך הפעם כל בגד חשוב משום שהוא מטונימי לחיים שלמים. אף שכל הבגדים דומים זה לזה, אי-אפשר לשלוף דבר מהגבבה באופן שיותר אותה כשהייתה. הגבבה אמנם מערערת את ההיררכיות של הדברים אך לא את הייחודיות שלהם, את סיבת קיומם בגבבה. וחשוב מכול: העובדה שהגבבה, בניגוד לאוסף, דוחה פרשנות סמיוטית הרואה באובייקט מעין מסמן תקשורתי – אין פירושה שהגבבה אינה מבטאת דבר. גם אם הגבבה איננה יצרנית כמו מערך דלזיאני טהור, היא איננה נסיגה אל היעדר מובן או אל שליליות מוחלטת; היא כולה נוכחות ויש.

בעקבות הגבבה

כפריצה אל ביתו של סואן, פולשנית ואלימה ככל שתהיה, התגלה גם פוטנציאל. כשהוא מחפש את הכוננים הניידים שבהם שמורים כתביו פוגש סואן בעכבישה. "ידעתי שהפעם יש לחוס על העכבישה", הוא כותב, אף שהוא מורגל בגירושן, שלעולם מוביל בלא כוונה להריגתן. כיצד אפשר להסביר את החסד הקטן שעושה סואן עם העכבישה אם לא בכך שהאדם, המנושל כעת ממה שהיה בבעלותו – לרבות הבית, שכבר אינו משמש לו כ"תוך" – מגלה בעכבישה חיים שיש להגן עליהם, בתוך חלל שהושהו בו יחסי הקניין? הברית בין המחשבה ובין המתפשט, במילותיו של סואן, היא אחרי ככלות הכול ברית בין המחשבה ובין מה שבאורח זמני היא אינה יכולה עוד לאחוז בו או לשלוט בו. מתוך משבר הפריצה, החומר – לרבות חומריותו של החי, העכבישה – מתגלה כגורם מלכד החולש על הכול.

על רקע האנתרופוקן, ובייחוד על רקע האנתרופוקן כפריצה, הגבבה מאירה צורת מחשבה שעשויה לכונן קשר מסוג מסוים – חדש או אינטימי – בין האנושי ללא-אנושי, משום שהקשר שהיא מכוננת אינו מתבסס על הברדל, זהות או לוגיקה אנתרופוצנטריים, אלא על סינגולריות חומרית ולא היררכית. הגבבה אמנם מטשטשת מהויות, זהויות או אובייקטים פרשניים, אך היא אינה מתנגדת למשמעות רטורית. הרטוריקה של הגבבה טמונה בדיוק של היחס בין פרטיה ובין המכלול הנערם, בגילוי הסינגולריות של הפרט דווקא משום שהוא חסר זהות מובחנת. בגבבה של בולטנסקי, כמו בגבבה של סואן, חשובה לא רק הנוכחות החומרית אלא גם היעדרותו (ונוכחותו בצורה חדשה) של האדם: האדם

הנעדר מגבבות הבגדים שלו, או האדם המכונן לעצמו בית באמצעות ההעמדה ההיררכית של קניינו. בגבבות, גם כאשר האדם נוכח הוא מופיע באדרת שונה. הגבבה האגרנית איננה רק החלק הארוך של תרבות הצריכה, אלא גם תמונת המראה שלה. הצריכה הקפיטליסטית המאוחרת, הממחזרת סימנים ואופנות כדי לעמוד בקצב המסחרר שלה (למשל סחורות שמשוקות כנוסטלגיות), עומדת על סיפו של מפנה שבו אי-אפשר עוד להקנות משמעות סמלית לאובייקטים הנמכרים. במובן זה, סיפה של תרבות הצריכה העכשווית היא בעצמה הפיכתה מאספנות – סחורה שכולה סימן – לאגרנות, כלומר כישלונה של הכלכלה להמציא עוד סימנים. רגע הקריסה של תרבות צריכה זו כפי שאנו מכירים אותה כיום אינו במציצנות לחייהם של אגרנים בתוכניות הריאליטי, אלא בהבנה שאגרנות היא כבר האופק של הצריכה בעת הנוכחית. זהו הרגע שבו נבוא בשער הקניון, ובמקום שבו עמדו סחורות נחשקות תיחצה הפנטזיה, ולנגד עינינו יתגלו אובייקטים מיותרים מגובבים זה על גבי זה.

המחלקה לספרות ומחשבה צרפתית, אוניברסיטת ניו יורק

ביבליוגרפיה

- בנימין, ולטר, 1996. "אני פורק את ספרייתי", *המשוטט (כתבים א)*, בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 107–113.
- וייסמן, כרמל, 2018. "פוסטהומניזם: פרומתיאוס ונקמת הדקונסטרוקציה", *תיאוריה וביקורת* 50, עמ' 219–236.
- סואן, יונתן, 2018. "פריצה", *שחרות*, רמת גן: אפיק, עמ' 49–62.
- פרחי, גיא, 2022. "על הפלסטי", *תיאוריה וביקורת* 55, 143–150.

- Agamben, Giorgio, 1993. *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trans. Ronald L. Martinez, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- , 2007 [1999]. *The Man Without Content*, trans. Georgia Albert, California: Stanford University Press.
- Ansell-Pearson, Keith, 2017. "Deleuze and New Materialism: Naturalism, Norms, and Ethics," in Sarah Ellen Zweig and John H. Zammito (eds.), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, London and New York: Routledge, pp. 88–108.
- Barad, Karen, 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.

- , 2010. “Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, Spacetime Enfoldings, and Justice-to-Come,” *Derrida Today* 3(2), pp. 240–268.
- , 2011. “Nature’s Queer Performativity,” *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 19(2), pp. 121–158.
- Bataille, Georges, 1967. *La Part Maudite*, Paris: Éditions de Minuit.
- Baudrillard, Jean, 1968. *Le Système des objets*, Paris: Gallimard.
- Bennett, Jane, 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press.
- , 2012a. “Powers of the Hoard: Further Notes on Material Agency,” in Jeffrey Jerome Cohen (ed.), *Animal, Vegetable, Mineral: Ethics and Objects*, Washington: Oliphant Books, pp. 237–269.
- , 2012b. “Systems and Things: A Response to Graham Harman and Timothy Morton,” *New Literary History* 43(2), pp. 225–233.
- , 2020. *Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman*, Durham: Duke University Press.
- Boscagli, Maurizia, 2014. *Stuff Theory: Everyday Objects, Radical Materialism*, New York: Bloomsbury.
- Braidotti, Rosi, 2013. *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Brown, Bill, 2016. *Other Things*, Chicago: University of Chicago Press.
- Buchanan, Ian, 2020. *Assemblage Theory and Method: An Introduction and Guide*, London: Bloomsbury.
- Clifford, James, 1994. “Collecting Ourselves,” in Susan M. Pearce (ed.), *Interpreting Objects and Collections*, London: Routledge, pp. 258–268.
- Coole, Diana, and Samantha Frost (eds.), 2010. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham: Duke University Press.
- Emden, Christian J., 2017. “Normativity Matters: Philosophical Naturalism and Political Theory,” in Sarah Ellen Zweig and John H. Zammito (eds.), *The New Politics of Materialism*, London and New York: Routledge, pp. 269–299.
- Falkoff, Rebecca R., 2021. *Possessed: A Cultural History of Hoarding*, Ithaca: Cornell University Press.
- Featherstone, Mike, 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage.
- Frantzen, Mikkel Krause, and Jens Bjerling, 2020. “Ecology, Capitalism and Waste: From Hyperobject to Hyperabject,” *Theory, Culture & Society* 37(6), pp. 87–109.
- Galloway, Alexander R., 2013. “The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism,” *Critical Inquiry* 39(2), pp. 347–366.

- Grosz, Elizabeth, 1987. "Notes Towards a Corporeal Feminism," *Australian Feminist Studies* 2(5), pp. 1–16.
- Guagnini, Nicolás, 2015. "Fetishism/Hoarding/Entropy," in Petra Lange-Berndt (ed.), *Materiality*, Cambridge: MIT Press, pp. 116–119.
- Harman, Graham, 2012. "The Well-Wrought Broken Hammer: Object-Oriented Literary Criticism," *New Literary History* 43(2), pp. 183–203.
- , 2018. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London: Penguin.
- Iovino, Serenella, and Serpil Oppermann, 2012. "Material Ecocriticism: Materiality, Agency, and Models of Narrativity," *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment* 3(1), pp. 75–91.
- Lemke, Thomas, 2018. "An Alternative Model of Politics? Prospects and Problems of Jane Bennett's Vital Materialism," *Theory, Culture & Society* 35(6), pp. 31–54.
- Malabou, Catherine, 2009. *What Should We Do With Our Brain?* trans. Sebastian Rand, New York: Fordham University Press.
- Marx, Karl, 1990. *Capital* (vol. 1), trans. Ben Fowkes, London and New York: Penguin.
- Morton, Timothy, 2012. "An Object-Oriented Defense of Poetry," *New Literary History* 43(2), pp. 205–224.
- , 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pearce, Susan M., 1995. *On Collecting: An Investigation into Collecting in the European Tradition*, London: Routledge.
- Pomian, Krzysztof, 2001. "Collection: Une typologie historique," in *Romantisme: La Collection*, Lyon: Persée, pp. 9–22.
- Tilley, Christopher, 1994. "Interpreting Material Culture," in Susan M. Pearce (ed.), *Interpreting Objects and Collections*, London: Routledge, pp. 67–74.
- Watson, Janell, 2013. "Eco-Sensibilities: An Interview with Jane Bennett," *Minnesota Review* 81(1), pp. 147–158.