

יחסי אימהות-בנות וטרנספורמציה תרבותית: קריאה רב־ממדית בטקסט האיריגאריאני

טל מנחם

לוס איריגארי – פילוסופית, פסיכואנליטיקאית ואחת ההוגות הבולטות של התיאוריה הפמיניסטית הצרפתית – פועלת, מלמדת וכותבת גם כיום, בשנות התשעים לחייה, ממקום מושבה בפריז. כתיבתה הענפה, המשתרעת על פני חמישה עשורים, היא פרויקט הגותי ביקורתי נוקב היוצא נגד מסורת המחשבה והתרבות המערבית. ועם זאת, הגותה איננה רק מהלך של שלייה: יש בה ניסיון נחוש לכונן מחשבה מחודשת על הסובייקט האנושי ועל יחסו לזולת ולעולם.

נהוג לחלק את הגותה של איריגארי לשלוש תקופות: התקופה המוקדמת, שעיקרה ביקורת ודקונסטרוקציה של מסורת הפילוסופיה המערבית, בטענה שזו מבוססת על מודל סובייקטיביות שלכאורה הוא ניטרלי אבל למעשה הוא גברי ומושתת על מחיקת הנשי והתרומה האימהית; התקופה השנייה, המאופיינת בעיסוק באפשרות כינונה של סובייקטיביות נשית מובחנת, כלומר בהרחבת מושג הסובייקט ממודל אחד למודל כפול ובחתימה ליצירת תנאים תרבותיים שיאפשרו קשרים בין נשים לבין עצמן, וביחוד בין בנות לאימותיהן; והתקופה השלישית, שבה איריגארי עוסקת בכינונה של אתיקה, תרבות וחברה של דו־קיום המבוססות על שני סובייקטים שונים זה מזה, ועל פיתוחם של משאבים ומרחבים שיאפשרו קשר הדדי בין הסובייקטים שאיננו בינרי ואינו היררכי.¹ המסה "והאחת אינה משה ללא האחרת", המובאת לראשונה בגיליון זה בתרגום לעברית, היא טקסט מופתי וסבוך המתקיים באופן עצמאי בקורפוס הכתיבה של איריגארי. הוא נדפס לראשונה באיטלקית בשנת 1978 לבקשתה של הבימאית ג'ובאנה גליארדו,

1 החוקרות המתייחסות לחלוקה זו נשענות על החלוקה שמציעה איריגארי עצמה ביחס להגותה. ראו Irigaray 2008, 75, 160.

כטקסט הפותח את הספר על סרטה *Maternale* (אימהות). הטקסט עוסק במערכת יחסים מורכבת בין אם לבתה. בהיותו טקסט פואטי הנובע מתוך מחשבה פילוסופית רחבת יריעה, אפשר לקרוא אותו מפרספקטיבות רבות.² כאן אשתמש בטקסט המוקדם הזה כדי לפתוח לקוראות ולקוראים בעברית צוהר להגות הפורה של לוס איריגארי בפיתוחיה האחרונים, הבאים בו לידי ביטוי באופן מטרים.

מבחינה כרונולוגית, הטקסט ממוקם על התפר שבין התקופה הראשונה לשנייה בהגותה של איריגארי. זהו תיאור ארכיטיפי של האופן שבו מתקיים ומתאפשר הקשר בין אימהות לבנות במסגרת התרבות הפטריארכלית. הוא כתוב בגוף ראשון ומציג פנייה ישירה ונואשת של בת אל אם בציפייה לשיח, לדיאלוג ולקשר בין השתיים, שאינו מצליח להתקיים. זה איננו תיאור אידילי או אוטופי של יחסים אלו, אלא תיאור ביקורתי הנותן ביטוי לחוסר האפשרות שלהם במסגרת התרבותית הקיימת.

כבר בספרה המוקדם **ספקולום של האישה האחרת** מציעה איריגארי קריאה ביקורתית בטקסטים קנוניים של המחשבה המערבית (Irigaray 1985a [1974]). היא חושפת כיצד הסובייקט של הפילוסופיה, האוניברסלי והניטרלי לכאורה, הוא בעצם ממוגדר: זהו סובייקט גברי במהותו המושתת על מבנה קבוע שמציב את האישה כאחרת לגבר, בתוך לוגיקה השוללת את האפשרות לחשוב באופן חיובי על הברלים בין נשי לגברי (Grosz 1989). לטענת איריגארי, הזיהוי בין "גבריות" לסובייקטיביות והצבתה של ה"נשיות" כתשליל שלהן מובילים לכך שהאפשרות של סובייקט נשי איננה קיימת באמת, וכתוצאה מכך לא קיימת גם אפשרות לקשר לא בינרי ולא היררכי בין שני המינים (Irigaray 1996, 61, 115). איריגארי מסתמכת במובנים רבים על ניתוחה פורץ הדרך של סימון דה בובואר בספרה **המין השני** (2007), שבו היא מותחת ביקורת נוקבת וחלוצית על ההבניות התרבותיות המגדירות את האישה וממצבות אותה כאחרת וכאובייקט התשוקה עבור הסובייקט הגברי. דה בובואר מבקשת לחלץ נשים מאחרותן ולאפשר להן גישה לעמדת הסובייקט. היא מקבלת את התיאור האקזיסטנציאליסטי של כינון סובייקטיביות, שעבור איריגארי מלכתחילה אי אפשר להחילו על נשים. משום כך, שלא כמו דה בובואר, איריגארי אינה מנסה לבטל את אחרותה של האישה אלא לאפשר אותה במלואה באמצעות הרחבת המחשבה על הסובייקט כשניים לפחות. כלומר, עבור איריגארי יש צורך ביצירת עמדה נוספת וחדשה של היות סובייקט, סובייקט נשי, המצריכה תיאור נבדל של מאפייניו וכן של תהליכי כינונו. כך שבעוד הגותה של דה בובואר מתנסחת לאור הדרישה לשוויון בין המינים, איריגארי מעמידה בתשתית הגותה את עקרון ההבדל והכבוד להבדל (Caust 2009, 14–15).

יש המזהים את איריגארי עם קבוצת תיאורטיקניות המכונה "פמיניסטיות של ההבדל", שעימה נמנות בין היתר ז'וליה קריסטבה והלן סיקסו. ואכן, שלושתן חולקות נקודת מוצא ביקורתית דומה לפרויקטים ההגותיים שלהן: שלושתן מתעקשות על התפקיד המכונן של ההבדל הבין-מיני בעיצוב הסובייקטיביות של נשים ושל גברים, ומבקרות את האופן שבו המחשבה המערבית מתכחשת להבדל זה. הגותן מחויבת לחשוף את המחיר הכבד של כלכלה זו, הפוגענית כלפי נשים, ואת חוסר האפשרות של נשים לתפוס עמדת סובייקט שאינה כפופה למודל גברי – עמדה המחויבת לתת תוקף חדש להבדל הבין-מיני ולהבדל באופן כללי, כמונחים פוזיטיביים, כדי לפתוח פתח לאופני קיום ומחשבה חדשים ולטרנספורמציה תרבותית.³ אולם אופני הטרנספורמציה שהן שואפות אליהם שונים מאוד זה מזה, ועל חלק מהם אעמוד בהמשך.

בספקולום חושפת איריגארי את המצע המודחק שעליו מושתתת המחשבה המערבית במהלך שנע לאחור: היא מתחילה בפרויד ומסיימת באפלטון. בקריאות אלו מראה איריגארי כיצד השיח והתרבות המערביים מציגים את מבנה הנראות שבו הגבר משליך עצמו על העולם, וזה האחרון הופך לו למראָה המשקפת לו את עצמו בכל אשר יפנה. נשים, המייצגות את החומר ואת הגוף, הן החומרים שמהם עשויה המראה, ולכן הן אינן יכולות להשתקף בה בעצמן.⁴ היא מראה כיצד מחיקת ההבדל הבין-מיני, ויצירתה של בינריות מינית שבה הנשיות מובנת רק ביחס לגבריות, מייצרות מערכת שלמה של חלוקות בינריות בין חומר לרוח, בין גוף לנפש ועוד, הפועלות במסגרת של לוגיקה דיכוטומית שחוטאת לריבוי הטבוע בחיים, לוגיקה שמייצרת סדר מלאכותי ומקובע שאינו מאפשר שינוי והתפתחות אנושיים אלא מחייב חזרה אינסופית על מחוות העבר (Schwab 2020, 4).

היה זה פרויד שקשר את סוגיית ההבדל הבין-מיני לתהליכי כינון הסובייקטיביות. לפי פרויד, כינון זה מתרחש עם פתרון התסביך האדיפלי, ההכרה בסירוסה של האם וההזדהות עם האב. אצל לאקאן, לעומת זאת, הנפרדות הראשונית וכינון האני מתרחשים בשלב המראה, שבו הילד פוגש לראשונה את בבואתו במראה ומגלה את נפרדותו מאימו, הנוכחת ובאמצעות מבטה מאשרת נפרדות זו. הכניסה לסדר הסימבולי והשימוש בשפה נתפסים בתיאוריה הפסיכואנליטית כפיצוי על ההכרח לנטוש את גוף האם, ומאפשרים לילד לחרוג מן המרחבים החומריים ולפעול כסובייקט באופן ריבוני ותבוני.

3 דיוונים על היחס בין איריגארי, קריסטבה וסיקסו ראו Jones 2011, 29–32; Oliver 1993.

4 מכאן שמו של הספר: ספקולום, מראָה בלטינית, מסמן גם את המכשיר המשמש לביצוע בדיקת צוואר הרחם לנשים. דימוי זה מסמל את האופן שבו נשיות מובנת ומובנית מתוך פרספקטיבה גברית בלבד, משמשת כתמונת מראה שלה, באופן שאינו תואם את החוויה ואת הפרספקטיבה הנשית. הביקורת שהיא מעלה בספר זה על יסודות המחשבה הפילוסופית המערבית ועל התיאוריה הפסיכואנליטית הביאה לגירוש של איריגארי מהחברה הפסיכואנליטית הפריזאית ולסיום העסקתה באוניברסיטת ונסן.

מסגרת החשיבה הפסיכואנליטית משמשת לאיריגארי בכתביה המוקדמים תשתית תיאורטית וכלי אפקטיבי לחשיפת המחיקה של ההבדל הבין-מיני, בדיוק משום שהיא נותנת מקום מרכזי למיניות האנושית בתהליכי כינון זהות ומבססת הבחנות בין המיניות הנשית לזו הגברית (Irigaray 1985a [1974], 139–140). אולם בה בעת, התיאוריה הפסיכואנליטית מציעה לנו תיאור מפורש ונרחב לאופנים שבהם כינון סובייקטיביות מושתת על מין אחד המהווה אידיאל ונורמה, ולאופנים שבהם מודחק המין השני.⁵ מתודת הכתיבה האיריגאריאנית לא רק שוללת מבחוץ את הפסיכואנליזה, אלא גם חוצבת משאבים לטרנספורמציה מבפנים באופן שפורץ את מסגרת החשיבה שמתוכה היא פועלת.

איריגארי אינה מסתפקת בחשיפה של מחיקת ההבדל הבין-מיני, אלא מתבססת עליו לתיאור חדש של האנושי. עבורה, ההבדל הבין-מיני הוא קודם כול עובדה אונטולוגית: המין האנושי נחלק לשני מינים לפחות, כדבריה, ולהם שני סוגי גופים – הגוף הנשי והגוף הגברי.⁶ כלומר, תחילה עלינו להכיר בכך שכל יצור חי נולד אל תוך מורפולוגיה גופנית מסוימת שהיא מסומנת-מין (sexuated), וההשתייכות המינית הזאת היא העמדה המקדימה והמסגרת שמתוכה אנחנו יכולים לכונן את הסובייקטיביות שלנו, לפעול כיצורים תרבותיים, ובאמצעותה אנחנו מבססים את הקשר שלנו עם עצמנו, עם העולם ועם אחרים (Jones 2011). עד כאן ניכרת בכירור התשתית הפסיכואנליטית שממנה צומחת החשיבה האיריגאריאנית. אולם עבור איריגארי התיאוריה והמתודה הפסיכואנליטית נכשלות בבואן לתת דין וחשבון על המשמעויות העמוקות של התשתית הגופנית טעונת המין הזאת של האנושי, ותחת זאת הן עסוקות בהכפפתה לסדר סימבולי מופשט ולנורמות תרבותיות קיימות (Irigaray 2020b). בשל כך הן אינן תורמות לאפשרות של מפגש ממשי מבוסס הבדל, שעבור איריגארי הוא המוקד שממנו יכולות לצמוח התפתחות אנושית וטרנספורמציה תרבותית.

בשל התעקשותה של איריגארי על מרכזיותו של עקרון ההבדל הבין-מיני ועל המורפולוגיה "טעונת המין", היו בעבר מי שייחסו לכתיבתה מהותנות.⁷ אולם קריאות עכשוויות מראות כיצד רעיון המורפולוגיה "טעונת המין" משמש את איריגארי דווקא כדי

5 מערכת היחסים של איריגארי עם הפסיכואנליזה היא מורכבת ורב-רובדים, בהיותה פסיכואנליטיקאית בהכשרתה ומכיוון שעסקה לאורך השנים גם בפסיכותרפיה. אולם כבר מראשית דרכה לא הגבילה איריגארי את עצמה למסגרת התיאורטית שמאפשרת התיאוריה הפסיכואנליטית, ומכאן גם לא לפרקטיקה הטיפולית. בטקסט ערכני מותחת איריגארי ביקורת על התיאוריה ועל הפרקטיקה הפסיכואנליטית במסגרת הניתוח שהיא מציעה לנו למשבר הבריאות העולמי בעקבות מגפת הקורונה ומציעה אופנים להתמודדות עימה; ראו Irigaray 2020b.

6 בספרה *I Love to You* עוברת איריגארי לדבר במונחים של "שני מינים לפחות" (Irigaray 1996, 35). ייתכן ששינוי זה הוא תגובה לביקורות שלפיהן התיאוריה האיריגאריאנית מקדשת את ההטרנסקסואליות ומטפה להטרונורמטיביות (Moi 1995).

7 לסקירה מקוצרת של התקבלות רעיון ההבדל הבין-מיני בהגותה של איריגארי לאורך השנים ראו Hill 2016.

לחליץ את הסובייקט האנושי מכל חלוקה דיכוטומית קשיחה, ולהשיב לו את גופו לא כחומר כנוע ופסיבי אלא כאתר של ידע והתפתחות (Karlsdottir and Thorgeirdottir 2020). לדידה המורפולוגיה היא צורה חומרית, או חומר צורני, המצויים בתנועה, בהתפתחות ובהשתנות מתמדת. המורפולוגיה הגברית נבדלת מהמורפולוגיה הנשית באופני ההתהוות שלה, ביחס שלה אל עצמה, אל האחר ואל העולם.⁸ להבדלים בין המורפולוגיה הנשית והגברית, אומרת איריגארי, יש השלכות מרחיקות לכת על אופני הקיום שלנו בעולם ועל החיבוריות שלנו אליו. אלו הן שתי צורות של התהוות והתפתחות אנושית אשר נענות ללוגיקות שונות, וכל ניסיון לחשוב על האנושי צריך לתת דין וחשבון לשתיהן (Irigaray 2017, 23–24). לשם כך נדרש פיתוח של מבנים ומשאבים תרבותיים עבור כל אחת מהן, וכן פיתוח של תנאי אפשרות למפגש ביניהן. הפרויקט האיריגאריאני מחויב לשתי המשימות הללו. היא עושה זאת באמצעות ייחוס ערכים פוזיטיביים למורפולוגיה הנשית ובאמצעות מחקרי השפה האמפיריים שלה (Schwab 2016), וכן באמצעות פיתוחים תיאורטיים של תנאי האפשרות ליצירת מרחב שמאפשר מפגש בין שניים – בעיקר בכתביה האחרונים (Hill 2012).

ההבדל בין המורפולוגיות השונות מתגלם למשל באיברי המין ובאפשרות לחשוב את המיניות הנשית בייחודיות שלה, באחרות שלה, ולייחס לה ערכים פוזיטיביים, במקום להבינה רק כתמונת התשליל של המיניות הגברית. המורפולוגיה של איבר המין הנשי, טוענת איריגארי, מגלמת יחס אחר לעצמי. דרך דימוי השפתיים שהיא מפתחת היא מראה כיצד המיניות הנשית מרוכה, מצויה בהשתנות מתמדת, בעלת אפשרות של מגע עצמי וכן של פתיחות כלפי אחרות – בין היתר אחרות עצמית (איריגארי 2003, 65–80). דוגמה נוספת היא הפוטנציאל של המורפולוגיה הנשית להיות במצב היריון, שבו קיימת האפשרות לפגוש אחרות מבפנים. מצב ההיריון משמש לאיריגארי מקור למחשבה חדשה על יחסים בין אני לאחר שאינם מושתתים על עוינות ומאבק אלא על כבוד להבדל. בניגוד לתיאור הפסיכואנליטי שחושב על האם והעובר כעל יחידה אחת שנדונה להתבדל לשניים שייפרדו זה מזה בתהליך ממושך וסבוך, איריגארי מספקת תיאור אחר של נפרדות כבר מהרגע הראשון – נפרדות שנוצרת באמצעות השליה ומעמדה המיוחד כגורם מתווך ומאזן, המאפשר מרחב של נתינה והענקת חיים בלי שאף אחד מהצדדים יפגע או יינזק (איריגארי 2004, 36–43). תיאור אלטרנטיבי זה ישמש בסיס לאתיקה שאיריגארי מפתחת בכתביה המאוחרים יותר. אולם יצירתן של מקבילות תרבותיות לתהליך הביולוגי המתרחש במצב ההיריון המתגלם ב"כלכלת השליה" איננה מהלך פשוט. עניין זה מצריך פיתוח מדוימים מתווכים ומערכות לוגיות חדשות שיאפשרו מפגש בין שניים שונים שאין בו מאבק, תחרות או היטמעות. זהו בדיוק מוקד כתיבתה המאוחרת של איריגארי.

8 על רעיון המורפולוגיה בהגות האיריגאריאנית ראו 115, 113–117; Grosz 1989.

בכתיבתה המוקדמת היא מראה כיצד היעדר האפשרות של סובייקטיביות נשית נובע מהוצאה עקרונית של הנשי מהסדר הסימבולי, המובילה למחיקת הגנאלוגיות הנשיות בתרבות (איריגארי 2004, 14). מהלך זה כולל את הרגע שמסמן עבודה, אולי יותר מכול, את השתקת הנשי: מחיקת תרומתה ומרכזיותה של האם בתהליך הבריאה. בספרה *Sexes and Genealogies* (במקור: *Sexes et Parentés*) טוענת איריגארי כי התרבות המערבית מושתתת על "רצח אם", שהוא תנאי האפשרות להמשך קיומו של הסדר הפטריארכלי (Irigaray 1993b, 2). לכן המהלך לעבר ביסוסה של אתיקה חדשה מצריך לדידה ניסוח מחדש של הקשר אל האם, הן של הבן הן של הבת (Söderbäck 2016, 11). היא טוענת כי חוסר האפשרות לסימול תרומתה של האם כמי שיש לה חלק בהתפתחות התרבותית מעבר ללידה מוביל בהכרח להיעדרו של סימול הקשר בין האם לבתה. כאשר אין בנמצא ייצוג חיובי של הנשי שבאמצעותו ילדות ואימהות יכולות לזהות עצמן כאישה בהתהוות, אזי אין לאם ולבת אפשרות לייצג ואף לזהות את האופן שבו הקשר ביניהן תורם לתהליך ההתהוות וההתפתחות של כל אחת מהן (Irigaray 1993b, 47). במצב זה נשים נותרות מחוץ למורשת, מאחר שאין הכרה במורשת האימהית ובקו הקושר נשים לאימותיהן.

הטקסט "והאחת אינה משה ללא האחרת" עוסק בקשר אם-בת מנקודת מבטה של הבת. הטקסט מזמין אותנו הקוראות לצאת למסע עם הבת מרגע לידתה, דרך הרגעים המכוננים בחייה כילדה-אישה, ועד הצורך הבלתי נמנע במחיקת האם ובתפיסת מקומה. זהו סיפור גנרי שהיה יכול להיות סיפורן של כל אם וכל בת. לאורך הטקסט אנו כקוראות עוברות עם הבת והאם את כל התחנות מהולדת הבת ועד הפיכתה לאם בעצמה. מכאן שהדרישה לכינונה של גנאלוגיה אימהית באה לידי ביטוי בטקסט שלפנינו באופן מפורש כתביעה למימוש של פוטנציאל – דרך החיוב העיקש בצורך במרחב שיאפשר מפגש בין אם לבתה, וכן דרך אזכורים השזורים לכל אורך הטקסט על הידע ועל הפוטנציאל האנושי המוחמץ, המצויים במורפולוגיה הגופנית הנשית של האם ושל הבת. זוהי דרך רווית כאב, אך היא גם משרטטת קו שקושר בין אם לאם ויוצרת למעשה גנאלוגיה אימהית. כלומר, אותה מחווה שבאמצעותה מנכיח הטקסט בעוצמה את חוסר האפשרות לקשר סימבולי בין אם לבת היא שמנכיחה גם את קיומו הממשי של הקשר הזה.

את הפתולוגיה המובנית במצב הזה ביחסי אימהות ובנות חושבת איריגארי מנקודת המבט של הבת, כפי שזו מתבהרת בתיאור הפרוידיאני (Irigaray 1985a [1974], 67). הבת, בניגוד לבן, אינה יכולה להתכחש לגוף האם כדי לכונן את הסובייקטיביות שלה; עבודה זהו קשר שאינו ניתן להתרה. היא אינה יכולה לפתור את התסביך האדיפלי ולהיכנס אל השפה כסובייקט, משום שהתסביך האדיפלי דורש ממנה להתכחש לאם ולהזדהות עם אביה, אך התכחשות לאם מייצרת בהכרח התכחשות וביטול עצמי. מצבה זה של הבת מבהיר את

הנחיצות במחשבת סובייקט אחרת. עבור איריגארי, יצירת גנאלוגיה אימהית בין אם ובת היא נקודת התחלה אפירמטיבית ליצירת שינוי ביחסן של נשים לעמדת הסובייקט – לא רק דרך יצירת ייצוגים אלטרנטיביים המנכיחים קשר זה ברמה הסימבולית, אלא גם ביצירת משאבים תרבותיים שיאפשרו לרתום את הקשר הקונקרטי בין אם ובת לתהליכי התפתחות וכינון סובייקטיביות עבור השתיים בחייהן הממשיים.⁹

בהקשר זה מעניין לחשוב את האופן שבו ניגשת קריסטבה לסוגיה זו – דרך המחשבה על האימהי, המזוהה אצלה עם מושג הכוֹרָה (chora). אצל קריסטבה, לכורה או לאימהי יש מובן כרונולוגי – מרחב הקשר הראשוני בין האם לילדה בשלבי החיים הראשונים – אבל גם מובן מבני: המרחב המתקיים כל הזמן בתחתית הסדר הסימבולי, מחיה אותו ומאפשר אותו (קריסטבה 2005, 16). אצל קריסטבה, האפשרות ליצור משמעות ופשר בחיינו נובעת מתוך יחסי הגומלין בין המרחב הסימבולי ובין הכורה או המרחב האימהי, ולא מהיפרדות ממנו, כפי שמשמע מהתיאור הפרוידיאני והלאקאניאני. ולכן האימהי, בתצורתו המבנית אצל קריסטבה, מובן כמרחב פנימי לסובייקט במנותק מהקשר שלו לאם הממשית (Kristeva 1981). במובן הזה קריסטבה אמנם נותנת לאימהי מקום ותפקיד לאורך כל חייו של האנושי, אך באופן שמנתק אותו מאימהות ממשיות וכן משאיר אותו כחורג מהסימבולי. ככזה הוא אינו מצליח, לדעתי, לתת מענה מספק לפתולוגיה המובנית ביחסי אימהות ובנות שקריסטבה מכירה בה ועוסקת בה בהרחבה בספרה *שמש שחורה* (2006), שכן הוא נותר בתוך הלוגיקה ומסגרת המחשבה הפסיכואנליטית ובתוך סדר סימבולי מופשט הדוחק את האם ובתה החוצה. בניגוד אליה, איריגארי מתעקשת לחלץ את האימהי ממעמדו החורג ולתת לו מקום כפי שהוא מגולם על ידי נשים ממשיות ועל ידי גופן. עבורה, כל פעולה שיש לה משמעות בעולם יוצאת תמיד מתוך גוף ממשי שמסומן מינית כגברי או כנשי. היבט זה בהגותה של איריגארי בא לידי ביטוי בטקסט שלפנינו. הכתיבה של איריגארי רוויית מטפורות ותיאורים מעוררי חושים. הקרח, הדמעות, החלב והחנק פועלים לא רק על הרובד המנטלי של הקוראת אלא גם על הרובד החושי. כל סגנון הכתיבה מגויס לכך שהבת הדוברת תעמוד לנגד עינינו כאישה בשר ודם. גופנו נוכח בקריאה ומניח את נוכחותה של הדוברת, של הבת. נוכחות אינטנסיבית זו של הבת ושל הקוראת רק מעצימה את תחושת ההיעדר של האם. האם היא נעדרת-נוכחת – אנחנו הקוראות מבינות שהיעדרה נובע מתוך חוסר האפשרות של הבת לייצר נפרדות מולה באמצעות התיאורים הקשים של האם המיניקה, שהנקתה ממלאת את הבת עד חנק לא בנוזל חמים אלא בקרח נוקשה וקר שאינו מאפשר נשימה, שאינו מאפשר תנועה. ללא אפשרות לנפרדות נמנעת גם האפשרות לקשר בין השתיים.

9 בספרה *To Be Born* מציעה לנו איריגארי תיאור אלטרנטיבי ומקיף של אופני ההתפתחות והגדילה הדרושים לאנושי בהיותו יצור טעון מינית ויחסותי מינקות ועד בגרות. מסגרת החשיבה הדיאלקטית והלוגית של תיאור זה שונה מזו שמציעות הפסיכואנליזה והמטפיזיקה המערבית (Irigaray 2017).

במין זה שאינו אחד מבססת איריגארי את ההבחנה בין מוצק לנוזל במונחים של ההבדל הבין-מיני (איריגארי 2003, 49-63). היא מראה כיצד התבונה, הזהות והחקירה המדעית מושתתות כולן על הרישה למוצקות, לאחדות, למובחנות. הסובייקט הוא אחדות מובחנת ודעותיו התבוניות מוצקות, ואילו הנשי מקושר לאיכויות נוזליות שחומקות מאפשרות של אחיזה ולכידה, וכל זאת בתוך מסגרות החשיבה הקיימות המעמידות את המוצק והנוזל, הגברי והנשי, במערך דיכוטומי. במסגרת תרבותית שכזאת, הקשר – המגע, הידע, ההזנה שעוברת מהאם לבת – כפוף לתהליכי התמצקות שמשכיחים את האיכויות שהוא מציע ואת חשיבותן. לפיכך אנו חסרים את המבנים התרבותיים הנחוצים להכרה בערכו הרוחני התרבותי של אותו קשר, והוא מצומצם לרמה החומרית הטבעית בלבד. זהו החלב המתקשח, הקופא.

ככל שכתיבתה של איריגארי מתפתחת, כך היא מדגישה יותר את הממד היחסותי או ההתייחסותי במחשבתה על הסובייקט האנושי. ההתפתחות האנושית, לדידה, גם ברמה הטבעית אבל גם ברמה הרוחנית, תלויה באפשרות שלנו להימצא בדו־קיום עם אחרות (Irigaray 2002, 98). האנושי, על פי איריגארי, הוא אפוא תמיד חלקי וזקוק למרחב – לפער, לאינטרוול, שנפתח בינו ובין אחר לשם תנועת ההתפתחות העצמית שלו. האינטרוול הוא הרגע והמקום שבהם מתאפשרת נפרדות בין שני סובייקטים, אבל הוא גם תנאי האפשרות למפגש אמיתי ביניהם (Hill 2008, 120).

הפילוסופיה שמציעה לנו איריגארי נשענת על תיאור אונטולוגי של האנושי כיצור יחסותי המתפתח בתהליך דיאלקטי במפגש עם אחר (Hill 2020, 90). מבנה דיאלקטי מחייב נפרדות כתנאי לקשר, למפגש עם אחרות. אולם, בניגוד לתפיסות דיאלקטיות דומיננטיות שבהן אחרות מובנת כאיום, והמפגש עימה מאופיין במאבק שבסופו סובייקט אחד מתכוון דרך ההתגברות על האחר, איריגארי מפתחת דיאלקטיקה חדשה המבוססת על תפיסת אחרות הנענית לעקרון ההבדל. זוהי אחרות שאינה מובילה בהכרח למאבק, למלחמת קיום שבסופה האחד גובר על האחר. תחת זאת, היא מצליחה לייצר דו־קיום שבו השניים מתקיימים זה לצד זה מבלי להיטמע זה בזה ומבלי להיפגע זה מזה. רחישת הכבוד ההדדית לאַחַר במודל הזה מאופיינת על ידי תשוקה המאפשרת ומחייבת את קיומם של שני סובייקטים שונים, שאין ביניהם הכרעה היררכית.¹⁰ אין זה מצב סטטי שחף מסכנות ומאי־ודאות, אלא מצב שבו כל אחד מהצדדים מתפתח באמצעות מעבר דינמי בין עמדה פסיבית לאקטיבית, בין חזרה אל עצמי ותנועה לעברו של אחר – מעבר שמטרתו לאפשר לנו לפתוח עבור עצמנו ועבור אחרים אפשרויות קיום והתפתחות חדשות, שאינן קיימות עדיין (Irigaray 2017, 81-86). זהו מפגש דרמטי שאיריגארי מתארת אותו במונחים של לידה עצמית, התעלות רוחנית והתגלמות מחודשת בבשר (Irigaray 2019, 9; incarnation).

10 הצורך בפיתוח דיאלקטיקה חדשה מוזכר כבר בכתביה המוקדמים של איריגארי, אבל הפיתוח הנרחב ביותר של הנושא נעשה בספרה *Sharing the Fire* (Irigaray 2019).

מפגש דיאלקטי שכזה, טוענת איריגארי, אינו מתאפשר בתרבות שמבניה התרבותיים והחברתיים מוחקים את אפשרות האינטרסובייקטיביות (Irigaray 2002, 82–83). חוסר האפשרות הזה הוא חמור ביותר בקשר בין אם לבתה, שכן ברמה התרבותית לשני הצדדים בקשר הזה אין יכולת התבחנות. המיזוג בין הבת לאימה וטשטוש הגבולות ביניהן הופכים מקור לפתולוגיה בקשרים בין נשים לבין עצמן, משום שחוסר היכולת לייצר נפרדות בין אימהות לבנותיהן מונע את פתיחתו של אינטרוול בין נשים, ולפיכך מונע מהן לתפוס את עמדת הסובייקט ולהתפתח כיצורים אנושיים בזכות עצמן ובאמצעות הקשר עם אחרים. איריגארי מראה כיצד בסדר עניינים שכזה נשים מקבלות את ערכן רק מתוך האופן שבו הן משרתות מערכי כוח בין גברים, דבר המוביל נשים בהכרח להימצא במצב של יריבות על חיבתם של גברים או ביחס לפונקציות תרבותיות המשרתות את הסדר הפטריארכלי, למשל היות אמה של, רעיה של או בת של (Irigaray 1985b, 171–172).

פתולוגיה תרבותית זו מתוארת באופן חי ונוקב בטקסט שלפנינו בתקוות שהבת תולה בקשר עם אביה ועם בן זוגה, ולבסוף בתקוות שהיא תולה בהריונה – תקוות המתבררות במהלך הטקסט כתקוות שווא, שכן עבור איריגארי שורשיה של פתולוגיה זו מצויים בקשר הראשוני בין האם לבתה, ושם גם הפתח לפתרונה. מכאן גם נוכל להבין את החשיבות הכפולה שאיריגארי מייחסת להתמקדות בקשר בין אם לבת. קשר זה מסמל את ההוצאה הכפולה של האם ושל הבת מהאפשרות לקשר ומהאפשרות לכונן סובייקטיביות עצמאית, כלומר הוא מסמל את הנקודה החשוכה ביותר בתרבות שלנו; אבל הוא גם טומן בחובו את הפוטנציאל לשחרור של השתיים – באמצעות טיפוח הקשר ביניהן תוכל כל אחת לכונן את זהותה כאישה, כנערה או כילדה באופן שאינו תלוי בפונקציה שלה במערכת החברתי הקיים (Irigaray 1993b, 47). על הבסיס הזה יהיה אפשר לכונן סובייקטיביות נשית ויחסים אתיים חדשים בין נשים וליצור תשתית לטרנספורמציה תרבותית (Irigaray 1993a, 92), טרנספורמציה שתוביל לקיומן של חברה ותרבות שבהן עמדות סובייקט אינן תלויות בסדר מופשט ונוקשה, אלא הן דינמיות ומתפתחות ומתאפשרות באמצעות יצירת קשר ממשי עם אחרים דרך היכולת לזהות את ההבדל ולכבדו. ההבדל יהיה היסוד לכינונה של הסובייקטיביות, זו של העצמי וזו של האחר/ת, בשעה שבמערכת החברתי הקיים ההבדל עודנו מצדיק לרוב את השלילה ואת הוצאתו של האחר מעמדת הסובייקט.

היעדר האפשרות להכיר בהבדל ולפתוח אינטרוול בין הבת לאם, כפי שממחיש הטקסט, מונע את אפשרות הדיאלוג בין השתיים ברמת השפה, אבל הוא מונע גם את היווצרותם של יחסי אהבה. ככל שכתבתה של איריגארי מתפתחת כך היא עוברת מהעיסוק בשפה כמרחב של כינון זהות לעיסוק הולך וגובר באפקטים כגון אהבה ותשוקה, ובתפקידם בתהליך ההתפתחות האנושי (Mortensen 2020). אהבה ותשוקה מובנות ומנוסחות בכתביה האיריגאריאנית המאוחרת כשני מדיומים מתווכים הכרחיים לפיתוחו ולטיפוחו של הממד היחסותי של האנושי (Irigaray 2017, vii–ix). תשוקה, בספריה האחרונים של איריגארי,

מובנת ומנוסחת במונחים של אנרגיה: היא מתוארת כאנרגיה יחסותית, אנרגיה תרבותית (Irigaray 2021, 17), היא האפשרות שלנו להתמיר את אנרגיית החיים המתעוררת בנו ולעשותה לגשר המאפשר לנו לשתף אותה ולהשתתף בה עם האחר, לא באמצעות ערכים ורעיונות מופשטים אלא באופן שמשלב את כל הווייתנו – גוף ונפש, חומר ורוח (Irigaray 2019, 3). אהבה מובנת כאטמוספירה היחידה שבחסותה מפגש כזה יכול להתאפשר (Irigaray 2017, 75–79). המעבר לדיבור במונחים של אנרגיה ואפקטים בהגותה של איריגארי מסמל תנועה לעבר מחשבה על האנושי כעל ישות מגופנת (embodied being), דרך עיסוק במרחבים חומריים וקדם-לשוניים יותר, כמו מגע ואפקט (Vasseleu 2002, 57–60; Braidotti 2003, 57).

כבר בטקסט שלפנינו, אף שהוא אחד המוקדמים בהגותה של איריגארי, יש תשתית חומרית ואפקטיבית ברורה. הטקסט אמנם מנכיח את היעדר השפה, היעדר סדר סימבולי שיאפשר קיום של אם לצד בתה, ובכך טמון כוחו הביקורתי – ביכולת להציג מציאות של עוול בלתי נסבל. אך עם זאת הטקסט מנכיח בעוצמה את הממד האפקטיבי, החומרי והגופני של הקשר הזה – את התשוקה של הבת לאימה ולאהבתה, המתבטאת בדרישה הבלתי מתפשרת של הבת לקשר; קשר שיעניק לה חיים, יאפשר את התפתחותה שלה עצמה, וגם יותיר את אימה חיה ומתפתחת. הטקסט הוא מניפסטציה ברורה לתשוקה הזאת, שעל אף התנאים הבלתי אפשריים שבהם היא מתקיימת, היא מסרבת להיות מושתקת ומוכחשת.

ניסוחה המחודש של ההיקשרות האפקטיבית מעמיד גם קשר חדש בין הממשי לסימבולי. איריגארי שואפת לשימוש בשפה ובסמלים לא כמערכות שיום וייצוג שעושות סדר בממשי, כלומר נותנות צורה לחומר הגולמי, אלא כנענות לממשות של הדברים, כמשתנות יחד עימם ובכך מאפשרות הרחבה והתפתחות של הממשי (Irigaray 2020a, 31). כלומר, תפיסת השפה של איריגארי בכתבים המאוחרים דומה מאוד לתפיסת האנושי שלה כצורה חומרית מתפתחת וחיה. באמצעות מדיומים מתווכים כמו תשוקה, אהבה ושימוש אחר בשפה, הקשרים שלנו יהיו ממשיים יותר ונוכל לתת להם נראות סימבולית הנענית לייחודיותם, ולהשתנות שלהם ושלנו באמצעותם.

הפנייה הנואשת של הבת אל האם בטקסט הזה, ושתיקתה המהדהדת של האם, עלולות לעורר בקוראות תחושת ייאוש קשה. ועם זאת, הפנייה הנחושה והעיקשת הזאת גם מרמזת שעבור איריגארי הפתרון למצב העגום מצוי במידה רבה בידיהן של נשים. בכתביה איריגארי לא רק נותנת לנו את האמצעים להבין לעומק את השלכות חוסר האפשרות התרבותי של הקשר בין אם לבת, אלא גם מציעה לנו דרכים מעשיות שבאמצעותן אפשר לשקם את הקשר הזה (איריגארי 2004, 46–49). בטקסט מאוחר יותר היא מתווה לנו את הנתיב שעלינו כנשים לצעוד בו אל החופש (Irigaray 2020a, 25): היא מציינת כי שינוי תרבותי עמוק לא יתחולל רק באמצעות מאבקים חברתיים וכלכליים (שם, 27), וכי עלינו כנשים לפתח תרבות ולוגיקה

שיהיו הקוטב הנשי השני – לא כדי להחליף את הלוגיקה הקיימת אלא כדי לאפשר את פתיחתם של אינטרוולים, מרחבים של התפתחות אנושית ומחשבתית. בכתיבתה העכשווית של איריגארי יש קריאה לנו, הנשים – חלקנו אימהות, כולנו בנות לאימהות ביולוגיות ורוחניות – להבין שחלק חשוב במסענו לעבר שינוי תרבותי וחברתי עמוק מצוי בשיקום הקשר שלנו עם אימותינו ובנותינו באמצעות מפגש וטיפוח של התשוקה והאהבה שלנו זו לזו. עלינו להתנגד ליריבות הנכפית עלינו לא אחת ולטפח יחסי קרבה ומגע שיאפשרו קשר, נפרדות וחיים זו לצד זו. הכתיבה המאוחרת של איריגארי מדגישה דווקא את חשיבותו של קשר אופקי בין אימהות לבנות, כאישה מול אישה, על פני שושלות ורטיקליות של גנאלוגיות נשיות. בכוח אהבתנו יש בידינו לשחרר זו את זו מהפונקציה התרבותית שלנו ולאפשר קיום נשי סינגולרי. יחסים אלו ישמשו בסיס לכינונה של תרבות חדשה המבוססת על יחסים אתיים בין אני לאחר, יחסים שאינם מובילים לניכוס של האחת על ידי השני ולצמצומה לשני, ואשר מאפשרים הכרה בהבדל וכבוד כלפיו. זוהי גם הזמנה לתיאורטיקניות שבינינו להמשיך לתרום את חלקנו באמצעות חציבה ופיתוח של משאבים תיאורטיים שיאפשרו תזויות עומק הנחוצות לטרנספורמציה התרבותית שאנו מייחלות לה, אגב טיפוח הקשר עם אימותינו הרוחניות ועם הגותן.¹¹

התוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בר-אילן

ביבליוגרפיה

- איריגארי, לוס, 2003. *מין זה שאינו אחד: מבחר, בתרגום דניאלה ליבר, תל אביב: רסלינג.*
- , 2004. *אני, את, אנחנו, בתרגום הילה קרס, תל אביב: רסלינג.*
- דה בובואר, סימון, 2007. *המין השני (כרכים א, ב), בתרגום שרון פרמינגר, תל אביב: כבל.*
- קריסטבה, ז'וליה, 2005. *כוחות האימה: מסה על הכזות, בתרגום נועם ברוך, תל אביב: רסלינג.*
- , 2006. *שמש שחורה: דיכאון ומלנכוליה, בתרגום קרן שמש, תל אביב: רסלינג.*
- Braidotti, Rosi, 2003. "Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited," *Theory, Culture & Society* 20(3), pp. 43–64.
- Caust, Lesley, 2009. "Sexed Subjectivity: Beyond Beauvoir toward a Reconsideration of Our Understandings of Subjectivity and Ethics in Beauvoir and Irigaray — Implications for Gender Education," *International Journal of Arts and Sciences* 3(3), pp. 13–38.

11 בהודמנות זו ברצוני להודות לשלוש נשים יקרות על האפשרות שאינה מובנת מאליה להיות בקשר חי ומשותק עימן – לאימי פנינה, למירי רוזמריין וללוס איריגארי.

- Gatens, Moira, 1991. *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*, Bloomington: Indiana University Press.
- Grosz, Elizabeth, 1989. *Sexual Subversions: Three French Feminists*, New York: Routledge.
- Hill, Rebecca, 2008. "Interval, Sexual Difference: Luce Irigaray and Henri Bergson," *Hypatia* 23(1), pp. 119–131.
- , 2012. *The Interval: Relation and Becoming in Irigaray, Aristotle and Bergson*, New York: Fordham University Press.
- , 2016. "The Multiple Readings of Irigaray's Concept of Sexual Difference," *Philosophy Compass* 11(7), pp. 390–401.
- , 2020. "Between Her and Her: Place and Relations between Women in Irigaray and Wright," in Gail n. Schwab (ed.), *Thinking Life With Luce Irigaray: Language, Origin, Art, Love*, Albany: SUNY Press, pp. 75–98.
- Irigaray, Luce, 1985a [1974]. *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1985b. *This Sex Which is Not One*, trans. Catherine Porter, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1993a. *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyne Burk and Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1993b. *Sexes and Genealogies*, trans. Gillian C. Gill, New York: Columbia University Press.
- , 1996. *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*, trans. Alison Martin, New York and London: Routledge.
- , 2002. *Between East and West: From Singularity to Community*, trans. Stephen Pluháček, New York: Columbia University Press.
- , 2008. *Conversations*, London and New York: Continuum.
- , 2017. *To Be Born: Genesis of a New Human Being*, Cham: Palgrave Macmillan.
- , 2019. *Sharing the Fire: Outline of a Dialectics of Sensitivity*, Cham: Palgrave Macmillan.
- , 2020a. "How Could We Achieve Women's Liberation?" in Gail n. Schwab (ed.), *Thinking Life With Luce Irigaray: Language, Origin, Art, Love*, Albany: SUNY Press, pp. 25–36.
- , 2020b. "How to Escape the Dictatorship of Covid-19?" *European Journal of Psychoanalysis*, September 18.

- , 2021. *A New Culture of Energy: Beyond East and West*, New York: Columbia University Press.
- Irigaray, Luce, and Mary Green (eds.), 2008. *Luce Irigaray: Teaching*, London and New York: Continuum.
- Jones, Rachel, 2011. *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*, Cambridge: Polity Press.
- Karlsdottir, Erla, and Sigridur Thorgeirsdottir, 2020. "Nature, Culture, and Sexuate Difference in Luce Irigaray's Pluralist Model of Embodied Life," in Gail N. Schwab (ed.), *Thinking Life With Luce Irigaray: Language, Origin, Art, Love*, Albany: SUNY Press, pp. 99–117.
- Kristeva, Julia, Alice Jardine, and Harry Blake, 1981. "Women's Time," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), pp. 13–35.
- Moi, Toril, 1995. *Sexual, Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London: Routledge.
- Mortensen, Ellen, 2020. "Between Heidegger's Poetic Thinking and Deleuzian Affect," in Gail N. Schwab (ed.), *Thinking Life With Luce Irigaray: Language, Origin, Art, Love*, Albany: SUNY Press, pp. 119–135.
- Oliver, Kelly, 1993. *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind*, Bloomington: Indiana University Press.
- Schwab, Gail, 2016. "Creating Inter-Sexuate Inter-Subjectivity In The Classroom?" in Mary C. Rawlinson (ed.), *Engaging the World: Thinking after Irigaray*, Albany: SUNY Press, pp. 135–154.
- , 2020. "Introduction: Thinking Life With Luce Irigaray — Language, Origin, Art, Love," in Gail N. Schwab (ed.), *Thinking Life With Luce Irigaray: Language, Origin, Art, Love*, Albany: SUNY Press, pp. 3–24.
- Söderbäck, Fanny, 2016. "In Search for the Mother Through the Looking Glass: On Time, Origins and Beginnings in Plato and Irigaray," in Mary C. Rawlinson (ed.), *Engaging the World: Thinking After Irigaray*, Albany: SUNY Press, pp. 11–38.
- Vasseleu, Cathryn, 2002. *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau Ponty*, London and New York: Routledge.

