

סקס, אחר: על החידתיות שבסקס והארוטיקה של החידה

יובל קרמניצר

מחשבה ביקורתית כפרויקט פוזיטיבי: על חורבן כאבן יסוד

תרגום הפרק השני בספרה פורץ הדרך של אלנקה זופנצ'יץ' *What IS Sex?* הוא בגדר אירוע של ממש עבור המחשבה הביקורתית בעברית. זהו ספרה השישי באנגלית של זופנצ'יץ', חברת אסכולת לובליאנה לפסיכואנליזה ומן הקולות הפילוסופיים החיוניים והצלולים של זמננו. הספר לא רק מפיח חיים חדשים בחיבור שבין פילוסופיה לפסיכואנליזה – חיבור שהוא תו ההיכר של אסכולת לובליאנה – אלא יש בו גם תרומה ממשית לכל אחד מן התחומים בנפרד. מלבד התערבותו הייחודית בנושאי הליבה של הפילוסופיה והפסיכואנליזה, ישות ומין, ונוסף על הטיעון החזק שהוא מעלה באשר לפוריות המתמשכת של אזור מפגש רעיוני זה, הספר הוא גם דגם סינגולרי של מה שאפשר לכנות מחשבה ביקורתית פוזיטיבית, כזאת שמבקשת להתמודד עם השאלות הגדולות ולא לערער על עצם הצבתן.

כדאי להתעכב רגע על הנתיה הייחודי שעל התווייתו עומלת זופנצ'יץ': בניגוד לדרך המלך של התיאוריה הביקורתית של המאה העשרים, יש בספר יומרה פילוסופית מובהקת לטפל בשאלות אונטולוגיות, לטעון טענות לגבי הסתירה שביסוד ההוויה, מה שמונע מן ההוויה "להיסגר על עצמה" ולהגיע לכדי שלמות ויציבות אונטולוגית, רעיונות שיתבהרו קמעה במהלך המבוא הזה. אך כאן גם עולה ההבדל החריף שבין הגותה של זופנצ'יץ' והאסכולה שאליה היא משתייכת ובין ההגות שקנתה לה אחיזה בראשית המאה העשרים ואחת, אשר נהוג לכנותה המפנה הספקולטיבי או הריאליזם החדש. דור חדש של פילוסופים, כגון קוונטין מייאסו, גרהם הרמן ולוי בריאנט, מבקשים בעשורים האחרונים לעקוף את המכשולים האפיסטמיים שניסוחם הוא המורשת של הפילוסופיה הביקורתית מאז קאנט, ולהגיע אל הממשות עצמה, אל הדברים כפי שהם ואף אל המוחלט. כנגד מגמה זו מבקשים זופנצ'יץ' ושותפיה הרעיוניים, מלדן דולר וסלבוז' ז'יז'ק, להציב ריאליזם פילוסופי של

הנגטיבי עצמו. המפגש הפורה בין ההגות של הגל לפסיכואנליזה הלאקאניאנית הוליד מושג ייחודי של הממשי, שמבקש לספק חלופה הן למסורת הטרנסצנדנטלית, הקובעת את הממשות כמה שניצב מעבר לתחום ההכרה האנושית, הן לחלופות ריאליסטיות בעייתיות המבקשות לדלג מעל משוכת הסובייקטיביות. אם אפשר לסכם את הנחת היסוד של אסכולת לובליאנה לכדי משפט אחד, המפגש בין הפסיכואנליזה לפילוסופיה מתמצה בכך שאת קווי המתאר של הממשי אפשר לאתר בדיוק במקומות שבהם מתגלעים סדקים במציאות כפי שאנו חווים אותה.¹

נתיב ייחודי זה נסלל בתווך שבין שני דימויי היסוד שבאמצעותם מתארת זופנצ'יץ את ליבת הספר בהקדמה: אתר בנייה ושדה מאבק. הדימוי של אתר בנייה שבו היא משתמשת אינו פשוט, שכן אבני הבניין המושגיות היו במהלך המאה העשרים לאבנים פגומות שננטשו על ידי הפילוסופים, בחזקת אבן מאסו הבונים. הפסיכואנליזה, ובפרט זו הלאקאניאנית, לקחה את אותם מושגים שהפילוסופיה ביקשה לזנוח משום שראתה אותם כמיושנים וכעמוסים בהנחות מטאפיזיות – סובייקט, הוויה – והשתמשה דווקא בהם לבנייה התיאורטי. עיי החורבות של המטפיזיקה המערבית הפכו בידיו של לאקאן לפיגומים תיאורטיים, לא מתוך נאיביות או התעלמות מהסתירות הרבות שרודפות אותם אלא דווקא בשל אופיים הסתור. דווקא מתוך הערעור וחוסר היציבות מתגלה הליבה הממשית של מושגים אלו.

ומכאן גם הפנייה לרעיון האלתוסריאני בדבר הזיקה שבין פרויד למרקס, שממנו שואבת זופנצ'יץ את הדימוי השני שבאמצעותו היא מבקשת לתאר את ספרה. המחבר בין שני הוגים אלו, כך אלתוסר, הוא שהאמת שהם מבקשים לחשוף אינה אמת נייטרלית, מדעית, אלא בגדר נקיטת עמדה בשדה של מאבק. במציאות סתורה, העמדה הנייטרלית היא למעשה עמדה הגמונית. יש צורך באימוץ אסטרטגיות פרשניות המתמקדות בנקודות שבהן אפשר לקרוא תיגר על המובן מאליו – העמדה של המעמד השליט – ולערער את מבנה הכוח שהוא נשען עליו (Althusser 1991). זו הזיקה שזופנצ'יץ מבקשת לחדש, הזיקה המורכבת אך הישירה שבין אונטולוגיה לפוליטיקה. במציאות נעדרת קרקע אונטולוגית להתבסס בה, סלע המחלוקת הוא נקודת היציבה היחידה. סקס, כפי שעולה מספרה של זופנצ'יץ, הוא סדק ייחודי בישות וכן דבר מה שלא ניתן לייצב עמדה נייטרלית לגביו; הוא פוליטי לפני ולפנים.

1 הספרות על פילוסופיה ופסיכואנליזה היא ענפה, ויש מגוון גישות לאופן התיאור הנכון של המפגש ביניהן. לדיון וחשבון בעברית על מושג הממשי אצל לאקאן בהקשר פילוסופי ראו אפרתי וישראלי 2007, 15-33. לקריאה מדוקדקת בריאולוגים שניהל לאקאן עם הפילוסופים ראו רונן 2015.

עם התרגום: מין זה שאינו נחשק, או לא סקסי ולא במקרה

לא במקרה נדרשה יונה וולך למילה הלועזית סקס בתוכחה הנודעת "עברית היא סקסמניאקית" (וולך 1992, 180-182). העברית אולי ממגדרת באופן מופרז, כפי שלמדים קוראי השיר, אבל אין בעברית דרך פשוטה לתאר הפרזה זו כהפלגה מינית דווקא. מה יש בה בהפלגה שנדרמה שהיא מסגירה תשוקה, ומדוע אי-אפשר לנתק תשוקה ממיניות? המילה העברית מין אינה נושאת לכאורה את אותו המטען הליבידינלי שנושאת מקבילתה הלועזית. למין אין סקס אפילו. מין אינו סקסי. סקס, לעומת זאת, עולה על גדותיו, עמוס משמעויות להתפקע. המילה סקס, בניגוד למקבילתה בעברית, מצביעה במישרין על מעשה הרבייה, המשגל, אבל כפי שההטיה סקסי מגלה, היא מצביעה גם על משהו חמקמק יותר שנדרמה שהוא יכול לאפיין כל דבר, מנעלי ספורט ועד למסרים פוליטיים.

סקס הוא הדבר עצמו, מוחשי וגופני, ובה בעת הוא דבר מה מסתורי שאנחנו מזהים בקלות אך מתקשים להגדירו, כפי שכבר לימדנו למעשה אפלטון.² בניסוחה של זופנצ'יץ', הסקס הוא היפוכו של החד-קרן. בניגוד לחד-קרן, שיש לנו מושג טוב לגביו ואנחנו יכולים למשל לצייר אותו על נייר אף שאין לנו התנסות אמפירית איתו, סקס מוכר לנו היטב ממצייאות חיינו אבל אין לנו מושג שהולם אותו; אין לנו יכולת לחדור למהותו ולהגדיר אותו על מגוון מופעיו. חסרה לנו המהות: מהו המאפיין הכללי, העקרוני, של מה שאנחנו מזהים כסקס (Zupančič 2017, 22)? טענת היסוד הספקולטיבית של זופנצ'יץ' היא שאין מדובר במגבלה של ההכרה שלנו אלא במאפיין היסוד של הסקס, בגרעין הממשי שלו.

עוד לפני שנרחיב מעט באשר לטיעון הסבוך שמפתחת זופנצ'יץ', יש בכוחנו לפנות אל ניסיון יומיומי שגור המאפשר להבין במידה מסוימת את ההיבט המוקשה מושגית הזה של הסקס. מצד אחד, ידוע לנו שאין בנמצא דבר שאי-אפשר לצבוע בגוונים מיניים. די בשינוי קל של טון הדיבור, בסטייה קלה של המבט, בהשתהות ארוכה במעט במחווה יומיומית (למשל לחיצת יד), כדי לטעון את הרגע במתח מיני. גם אם לא תמיד אנחנו יודעים לנסח זאת, אנחנו מזהים הטענה ארוטית, למשל, כאשר הדוברת מסגירה התלהבות יתר לגבי הנושא שעליו היא מדברת, אך גם כשניכר שהיא מנסה לא להזכיר דבר מה. אין

2 לכאורה, הפסיכואנליזה והפילוסופיה האפלטונית מנוגדות לגמרי בכל הנוגע לאהבה. הפסיכואנליזה, גם אם אינה מבקשת לצמצם כל אהבה לאהבה מינית, בוודאי מתעקשת שאי-אפשר לנתק על נקלה את הקשר בין אהבות ותשוקות לסוגיהן ובין מיניות. ואילו סוקרטס של אפלטון יבקש לטפס מעלה מעלה, מן האהבה לדברים חומריים ועד לאהבת החוכמה. והנה אנו מוצאים אצל דיוטימה, בשיעור שהיא מעניקה לסוקרטס בדבר טיבה של האהבה, את הדברים הבאים על הזיקה שבין ארוס לפואטיקה: לשני המונחים יש הוראה רחבה ובליבה הוראה מיוחדת, שדווקא היא זו שאינה ניתנת להסבה לשמות אחרים. אף על פי שפואטיקה מורה על יצירה באופן כללי, אפשר להפריד ממנה יצירות שאינן פואטיות, וגם מארוס אפשר להפריד אהבות שאינן ארוטיות. וכך, אף שהאהבה הפילוסופית יכולה אולי להכווין את עצמה לעבר מושא נשגב – החוכמה – האהבה אל החוכמה היא במפורש ארוטית במלוא מובן המילה (אפלטון 1999, 132). הפילולוג שבניטשה ער לכך כאשר הוא מתאר את הפרויקט הפילוסופי במונחים של יחסי פיתוי וכיבושין; ראו למשל ניטשה 1967, 9.

היבט של החיים האנושיים שאפשר לקבוע שהוא מעבר להטענה ארוטית אפשרית. מצד שני, אפילו את האקט המיני עצמו – והכוונה היא דווקא למעשה המיני במובנו הצר ביותר, מעשה הרבייה ההטרונורמטיבי הידוע לשמצה, זה שנחוצ (עדיין) לשעתוקו של המין ופועל כביכול מכורח דחף ביולוגי קדם-תרבותי – יש הכרח לצבוע בגוונים ארוטיים. בהיעדר מנגנון ייחוס טבעי, על מנת למלא את הפונקציה הביולוגית של המעשה המיני נדרשים בני האדם למערך סבוך של פנטזיה ופעילויות מן השדה של המיניות הקדם-גניטלית (נשיקות, ליטופים, ליקוקים, מציצות) על מנת להפוך את האקט המיני לסקסי. אין דבר שאפשר להגדירו כחיצוני לסקס, כל דבר יכול להיות סקסי; אבל גם אין מושא שנופל תחת המושג כאילו מאליו – אפילו הסקס עצמו אינו בהכרח סקסי.

סקס, בקצרה, אינו תחום אונטולוגי עצמאי. כל שדה של פעילות אנושית יכול להיעשות "סקסי" בתנאים מסוימים, להיטען ליבידינלית, וזה כולל את הסקס עצמו, שאינו סקסי מאליו. מנקודת מבט זו גם ה"לא סקסי" הוא בגדר מודליות של הסקס, ולא היעדרו או ניגודו החיצוני לו. מכאן גם בעיית הייצוג הייחודית של המושא המיני. בפילוסופיה של הלשון, בעיית הייצוג מנוסחת לרוב על דרך הנתק, הפער, שבין המילה ובין הדבר שאליו היא מתייחסת. איך נדע שהמילה כיסא אכן מתייחסת לדבר שהיא מצביעה עליו? אבל בכל הנוגע לסקס, הבעיה היא הפוכה. כאן המילים קרובות מדי לדברים. שנדור פרנצי, תלמידו המבריק של פרויד, הוא שעמד לראשונה על כך שהמילה הגסה אינה מייצגת את מושאה. הגסות שלה, נוכחותה הפולשנית, היא ביטוי של האופן שבו אנו חווים אותה כאילו היא מציגה בפנינו את הדבר עצמו ממש (Ferenczi 2002, 137). המילה דומה מדי לְדבר, קרובה אליו מדי. היא אינה מצליחה לייצר את המרחק הבטוח של הייצוג ממושאו. זו הסיבה שאי-אפשר, אפקטיבית, לשים מילה גסה במירכאות (נסו ותיווכחו), ממש כשם שאי-אפשר לשים סטירת לחי במירכאות. המילה הגסה – ורשימת המילים הפוגעניות הולכת ומתארכת – היא פעולה, ופגיעתה מיידית. כדאי רק להוסיף על טענתו של פרנצי ולהשלימה עם התובנה הבאה: החלופה למילה הגסה, המילה הצחה, היופמיזם, אינה יכולה שלא להסגיר מאמץ כפייתי להימנע מלגעת בתוכן המלוכלך. כאשר אנחנו מדברים על מין אנחנו נקלעים למצב שבין המילה הגסה – נניח, זיון – ובין המילה הקלינית, למשל משגל או מעשה הרבייה. כשזה נוגע לסקס, העמדה הנייטרלית היא מאולצת, ניסיון נואש, וכושל בחשבון אחרון, להציב מרחק בטוח בין הדובר ובין הדבר (Kremnitzer [forthcoming]). אנחנו מזהים כאן זיקה לשדה האידיאולוגי כפי שמציג אותו אלתוסר, שדה שבו העמדה הנייטרלית היא למעשה צד בשדה מאבק רווי מתחים, זיקה שעוד נשוב אליה בהמשך. נזכיר כי אין הכוונה כאן לאפיין את מה שמחותי לסקס כתחום מיוחד של הפעילות האנושית, משל היה יש מובחן בסדר הישים. ההיטלטלות הזאת שבין לשון צחה ובין ביטוי גס היא המאפיין של כל שדה דיסקורסיבי הנטען ליבידינלית, כלל אצבע שמאפשר לנו לזהות את "התעוררותו" של שדה ישיח.

לדעת במובן התנ"כי: תמימות, ציניות, והמודחק מאליו

עדיין, תשאל השואלת, הקוראת המלומדת והמפוכחת, איזו בשורה ביקורתית יכול להציע ספר שכותרתו "סקס מהו?" הרואה אור בסוף העשור השני של המאה העשרים ואחת? מה עוד אפשר לומר על סקס? הסקס נמצא כיום בכל מקום, גלוי לכל עין, נחקר מכל זווית אפשרית. אפשר לומר ללא שמץ מליצה שכבר סחטנו מהסקס את כל המיץ. זאת ועוד: האין עצם הצבתה של שאלת המהות לגבי המין בגדר המשכו של השיח המדעי או הפסאודו-מדעי על אודות המין? האם לא לימדנו פוקו שהשיח המדעי על המיניות פרח כבר במאה התשע-עשרה, זו שהמוסר הוויקטוריאני המזוהה עימה נקשר בדמיוננו עם הדחקה גורפת של תענוגות הבשר? האם לא נשמטה זה מכבר הקרקע תחת "היפותזת ההדחקה" (או ההיפותזה הדכאנית; פוקו 1996, 7-38), ועימה הפוטנציאל המשחרר של דיבור על מין? האומנם מבקשת זופנצ'יץ' לחדש דווקא את הדיון הרציונלי והכמו מדעי במין, אותו שיח עצמו שעל פי פוקו הבנה את המיניות המודרנית – שיח הכורך מיניות בזהות, במהות הפנימית של האדם? כיצד עלינו להבין את כותרת הספר, שנדמה כי היא מתעלמת – במפגיע, או אולי מתוך בורות – ממהלך ביקורתי בן כמה עשורים? או שמא היא מבטיחה לנו, סוף כל סוף, סקס אחר?

השאלה מהו סקס אינה מולידה כאן דיון פילוסופי מושגי המבקש לייצב הגדרה מהותית של הסקס, אולם גם אין היא בגדר דה-קונסטרוקציה, מאבק נגד האפשרות לקבע בלשון את הוראתו של הסקס. הסתירות והמעקשים שהסקס מערים בפני המחשבה אינם נתפסים אצל זופנצ'יץ' כמגבלות של אופני ההכרה או דרכי הייצוג שלנו, אלא כמאפיינים ממשיים של המושא שעליו אנו מדברים. הסקס מתגלה כדבר מה שאי-אפשר לייצב את מהותו. יתרה מזו, מושא השאלה, סקס, חושף באופן המעמיק ביותר את המעקשים המבניים שמערערים את יציבותה של המהות באשר היא. סקס אינו עצם שניתן לאפיינו כיש מן הישים, אלא עצם בגרונה של הישות, מה שההוויה אינה יכול לבלוע אך גם לא להקיא.

זופנצ'יץ' אינה מציעה לנו סקס אחר, מכיוון שהסקס כפי שהוא מוכר לנו – מגרה, מאיים, מרגש, מתסכל ומאכזב – הוא כבר מופע של אחרות יסוד אונטולוגית. אי-הנחת של המין, חוסר השלמות של הסקס, הבאים לידי ביטוי במחשבה הבלתי נמנעת על סקס אחר – טוב יותר, זורם יותר, פרוע יותר או הרמוני יותר – היא היא האחרות המובנית של הסקס. אחת ההשתמעויות החשובות של אחרות אונטולוגית זו היא שסקס, במובן מורכב שעוד נידרש אליו בהמשך, הוא דבר מה מודחק באופן עקרוני. הדחקה עקרונית ומבנית זו לא רק שאינה מתפוגגת עם הסרת הטאבוים החברתיים מעל המיניות, אלא שייתכן שהיא פעילה ביתר שאת בהיעדרם.

הכתיבה על סקס מעלה בפני הכותבת אתגר כפול. מחד גיסא הסקס, כך נדמה לנו, מוכר לנו היטב. כולנו מבוגרים, הלוא כן? אין זה מובן מאליו לחזור לחידתיות ביסודו של הסקס, והמחברת משקיעה מאמץ תיאורטי ניכר בהצגה מעמיקה של היסוד הסתום

של המיניות. מאידך גיסא, משעה שאנחנו מתחילים להבין עד כמה מרכזיים המסתורין והחידתיות בהוויה המינית, נדרש מאמץ ביקורתי של ממש שלא להיסחף בהיקסמות מן המסתורי. סקס, כבר ראינו, נוטה להיעלם מן העין באחד משני הכיוונים – ברור מדי וגס, או בלתי מושג, חלקלק וחמקמק. זופנצ'יץ' מודעת לכך היטב, ובספרה היא נאבקת בעת ובעונה אחת הן במובנות מאליו של המין, הן בהילת המסתורין האופפת אותו. המין, כך נגלה, אינו מובן מאליו, אולם הוא גם איננו חידה מסתורית, אף שהמבנה שלו כרוך בשני קטבים אלו של הפשר. המין, אם יותר לנו לטבוע ביטוי, הוא (ה)מודחק מאליו. האם אפשר ללכוד את הסקס מושגית כאשר דומה שהוא מורה בבת אחת על שני קצותיו של המנעד שבין המוכר להביך ובין הבלתי נתפס? תחת ידיה של זופנצ'יץ' מאבד הסקס משהו מאופיו המגונה, את מעמדו כשורה התחתונה של כל רמיזה וקריצה, ומתברר שלא באמת השארנו מאחור את הפרספקטיבה הילדית, התמימה, זו שאפילו אינה יודעת לשאול.

כותרת הספר, "מהו סקס?", מלמדת אפוא הרבה על תוכנו הפרובוקטיבי, אם כי לא באופן שהיה אפשר אולי לצפות. זהו ספר פרובוקטיבי לא משום שהוא עוסק בנושא – מין ומיניות – שהוא מטבעו "נועז", "מגרה" או "מלוכלך", אלא דווקא משום שהוא מציב את הדיון בטבעו של המין כבעיה אונטולוגית מן המעלה ראשונה. לקורא המבקש למצוא בין עמודי הספר חומרים "מגונים" נכונה אכזבה מרה. הפרובוקציה היחידה בספר היא אינטלקטואלית, אך כפי שמסבירה זופנצ'יץ' במבוא לספרה, אין בכך משום בריחה מן הנושא ה"גס" אלא בדיוק להפך, זוהי הצצה לטבעו הייחודי. היכולת שלנו להפיק עונג ארוטי באמצעים שאינם מיניים באופן ישיר, בסובלימציה – העונג מיצירה, מדיבור או ממחשבה – מעידה על הקדימות האונטולוגית שיש להתענגות על פני האמצעי להשגתה.³ מטרתו המוצהרת של הספר היא להשיב אל מרכז החקירה הפסיכואנליטית את מושאה הנושן, הסקס. אלא שאין זו עוד מחווה של שיבה לממשות המיוזעת של הגוף אגב הפניית עורף למרחבים המופשטים של הסמלי, מרחביו הלוגיים הקרים של הדיון הפילוסופי. בלב הספר יש מהלך תיאורטי הכורך את הסקס, במובן המוחשי ביותר, עם הפילוסופיה הספקולטיבית והפרדוקסים הלוגיים שבליבה. ברוח המחשבה הביקורתית מבקשת המחברת לשפוך אור פילוסופי על הסקס, לנתק את הסקס מן הסקסיות שאופפת אותו. בתוך כך היא מטעינה מחדש את הדיון הפילוסופי הביקורתי באנרגיות ליברלינליות, הנחוצות לו עד מאוד.

3 סובלימציה, או עידון בעברית, היא אחת מחליפות הגורל של היצרים או הרחפים שפרויד מצביע עליהן לצד ההדחקה, הפנייה נגד עצמו וגלגול היצר בהיפוכו. כלומר, בניגוד לדימוי הרווח, העונג התרבותי המעודן אינו בגדר הדחקה של יצר או של דחף מיני, אלא הוא אחד מן המסלולים המשונים שבהם היצר מוצא את סיפוקו המיוחד (פרויד 1968).

סטייה מן הנתיב: על דחפים ועברות קלות

כאמור, השיבה לשאלה המובלעת ביסוד החקירה הפרוידיאנית של המיניות, והצבתה במפורש, מאפשרת לזופנצ'יץ' להטעין אותה מחדש באנרגיה של תגלית מרעישת. הפתיחה האונטולוגית של הסקס, הצבתה של שאלת היסוד לגבי טבעו, מובלעת בתיאוריה של פרויד על המיניות, הגורסת כי פעולות שאין להן זיקה לפונקציה הביולוגית של הרבייה נוגעות ליסוד המיניות האנושית. מה שמאפשר לפרויד לזהות התנהגויות ילדיות, ממציצת אצבע ועד משחק בצואה, כהיבטים של פעילות מינית הוא התובנה שלפיה סקס אינו מושא המתמסר בקלות להגדרה, מוקשות אונטולוגית שניכרת בראש ובראשונה בחריגתו של הסקס מן הפונקציה הביולוגית שמגדירה אותו לכאורה.

כד בכד עם הופעת ההתנהגות האינסטינקטיבית הראשונית ביותר, המאפשרת סיפוק של צורכי יסוד, מופיעה בקרב תינוקות אנושיים הנאה עודפת, משונה, הרווה עונג לא מסיפוק הצורך אלא מנוכחותו של המדיום המתענג. זו התענגות משונה המקפלת בתוכה את ההנאה לא מסיפוק אלא מדחיית הסיפוק, הנאה מן הדרך ולא מן ההגעה אל יעד. הנאה בלתי תכליתית (או מעוכבת תכלית) זו, אף שישורה גופני במובהק, היא דגם היסוד של פעילות תרבותית רוחנית, שבבסיסה הערך המוסף של מה שאינו ממלא פונקציה תועלתנית (Dolar 2017, 63). ההמחשה הפשוטה ביותר לטענה זו, שבמבט ראשון היא מתמיהה, היא מציצת האצבע או המוצץ. תינוק שזה עתה נולד יכול להפיק עונג מן המדיום של הזנת הצורך, המדיום האוראלי במקרה זה, מבלי שהצורך עצמו יסופק – מבלי שמזון או משקה כלשהו ישיבעו את תאבוננו. זהו המופע היסודי של מה שמכונה בספרות הפסיכואנליטית, בעקבות ז'אן לפלנש, מיניות של הדחף, בניגוד למיניות אינסטינקטיבית. אם כן, המיניות הדחפית היא "סוטה", כמובן ניטרלי ותיאורי שאין בו שיפוט ערכי-נורמטיבי, בראש ובראשונה מעצם היותה הפקת עונג החורגת ממנגנון פונקציונליסטי פשוט. מבחינה זו, מיניות הדחף היא בגדר סטייה כמובן המילולי ביותר, תפנית (קְלִינִימָן)⁴, הטיה של מנגנון ביולוגי ממסלולו הטבעי לעבר נתיב אחר.

ברוח זו יש להבין את טענתו של פרויד כי התינוק הוא סוטה פולימורפי (פרויד 2002). לפני שההתענגות המינית מתמקדת באיברי הרבייה, הגוף כולו הוא אתר ארוגני בפוטנציה. בהתאם לכך, מיניות הדחף אינה ממוקדת בפעולה הרבייתית ובאיברי המין, והעונג שהיא מפיקה נוטה להתרכז באזורי הסף של הגוף, מעין איבר רפאים (Lacan 1977, 197) סביב הדרמה הדינמית של פנים וחוץ – הפה, פי הטבעת, ולאקאן יוסיף את המבט ואת הקול.

4 "תפנית" היא תרגומו לעברית של מושג הקלינמן בכותרת ספרו מעורר ההדים של סטיבן גרינבלט התפנית: הולדת המודרניות (2017). קלינמן הוא המונח שבו משתמש לוקרציוס לתיאור התנועה הבלתי צפויה של האטומים, המאפשרת מפגש בין אטומים והופעה של תופעות מורכבות יותר; ראו Lucretius 1994, 66. קרל מרקס כתב את הדוקטורט שלו על מושגי היסוד של האטומיזם הקדום.

אם כן, מה מלמדנו פרויד על סקס? בקירוב ראשון ובפראפרזה על הממרה הנודעת של ברכת מאופרה בגרוש, את השיעור הפרוידיאני הבסיסי באשר למיניות אפשר לנסח כך: מהן הסטיות המיניות השונות בהשוואה לסטייה שביסוד המיניות עצמה (Dolar 2012, 12)? ההתנהגויות המיניות ה"סוטות", אלה שאינן ממלאות פונקציה ביולוגית, מיניות הדחף, הן המבואה הראשית למיניות האנושית, הצוהר לסטייה האונטולוגית של המיניות ה"תקינה" עצמה. ביסוד התזה הפרוידיאנית על המיניות הילדית יש שתי הנחות: ראשית, מיניות ילדית אכן קיימת, ושנית, היא מתקיימת בהיעדר מסגרת ביולוגית או סימבולית, בהיעדר פרמטרים טבעיים ותרבותיים כאחד. נוסף על כך, כל זה אינו משתנה מהותית כשאנו מתבגרים (Zupančič 2017, 8).

כל זאת למה? המיניות האינסטינקטיבית, מבוססת ההורמונים, מגיעה לזירה (הרבה) אחרי שמיניות הדחף כבר קנתה לה אחיזה (Laplanche 2002, 49). הבגרות המינית הביולוגית, המפציעה עם גיל ההתבגרות, צריכה לחלוק את מושב הנהג של ההתנהגות המינית עם המיניות הילדית הדחפית, שכבר יושבת שם ומסוכבת את ההגה ומשתעשעת בצופר. ה"איחוד" בין שני סוגי המיניות, שהוא למעשה בגדר ניסיון הכפפה של המיניות הפרוורטית והחלקית (מבט, נגיעה, מציצה וכולי) למיניות הגניטלית, הוא תמיד כפוי ומאולץ ולעולם אינו שלם. במקרה הטוב, המיניות הבוגרת מושיבה את זו הילדית על ברכיה ומאפשרת לה את שעשועיה תוך כדי נהיגה לעבר היעד, בתקווה שזו תפגין ריסון ולא תסיט את הרכב ממסלולו. במקרה הנפוץ יותר, השתיים מתקוטטות ביניהן על השליטה בהגה בין תאונה מינית אחת למשנתה.

מה זה סקס? אלוהים יודע

אולם בסיפור הליניארי הכרונולוגי על הקדימות הטמפורלית של מיניות הדחף הילדית, שהוא אמנם נוח לצורכי אקספוזיציה, יש משום הטעיה של ממש. כפי שכבר הראה לפלנש, המיניות הילדית לעולם אינה מתקיימת בחלל ריק. היא מופרעת מראשית על ידי המסמנים האינגמטיים של ההורים. המפגש של ההתענגות הילדית עם המסרים ההוריים החידתיים הוא שטוען אותה במיניות. אך אין פירוש הדבר שההורים מקנים משמעות מינית להתנהגות ילדית "תמימה". ההורים אינם סוכני הידע המיני. להפך, המסרים ההוריים חידתיים גם עבור ההורים עצמם. מה שטוען את המיניות הילדית במיניות "בשלה" אינו המפגש עם תוכן מיני מפורש אלא דווקא המפגש עם מה שנעדר מן השיח ההורי, מה שעובר בין השורות. במונחיה של זופנצ'יץ', מה שמופיע במפגש עם הלשון ההורית הוא מסמן חסר (Zupančič 2017, 11). מיניות במובן החזק מופיעה עם האניגמה, כאניגמה, כידע חסר – לא מודע. רק עם הופעתו של השדה הלשוני, הנסוב סביב מה שנעדר ממנו

– פשרו⁵ – נצבעת ההתענגות הרחפית בצבעים מיניים של ממש. המיניות היא חסרת פשר במובן חזק – היא מתארגנת סביב פשרה החסר. חשוב להדגיש כי מיניות, בקריאה זו, אינה התוכן המודחק, הסוד המלוכלך, אלא מה שמופיע אך ורק כמודחק, כחסר. המין אינו בגדר נעלם מסתורי, חידה שאין אנו יודעים לפתור אך אולי יום אחד, כשנגדל, נדע את פשרה; הנעלם הוא שמכונן את המיניות ככזאת.

המסתורין של המיניות, אופייה המודחק והאחרות שנמצאים ביסודה מגיעים אלינו מבחוץ, בתיווכו של האחר. אך בכך לא מסתכמת אחרותם. המפגש בין מיניות ובין הלשון מכונן את האחרות הפנימית ואת החידתיות של כל אחת מהן. בה במידה שהלשון טוענת את המין בחידתיות וכך עושה אותו למיני במלוא מובן המילה, המיניות נעוצה במה שמונע מן הלשון, מן הסדר הסימבולי, להיות שקוף לעצמו. אם הלשון נחוצה על מנת שהמיניות תיעשה חידתית, הרי המיניות היא שעושה את הלשון למפתה, למגלה ומכסה. סקס אינו הנרמז הנצחי, מה שמסתתר בסופה של כל אמירה רב-משמעית, בין השורות, אלא מה שפוער את הרווח הזה מלכתחילה. נקודת החיבור של המין והלשון היא הפשר הנעדר משתיהן. מה שעושה את המיני למיני הוא יסוד האחרות שבו, הדבר שנעלם מהכרתנו, ושנאחנו פוגשים אותו – גם אם הוא פנימי לנו – כאובייקט חיצוני וסתום. במילים פשוטות, המין הוא בעיית מכיוון שהוא מערב אדם אחר, זולת, שיש לו רצונות ומאויים (לא מודעים) משלו. בה בעת, מה שעושה את האחר לאחר, יסוד הזרות שבו או בה, הוא המיניות. השאלה בדבר התשוקה של האחר, השאלה מה הוא רוצה ממני, מהם המסרים שהוא מעביר לי בין השורות, היא שטוענת את היחסים החברתיים באחרות מטרידה. ואמנם, השאלה מה רוצה ממני האחר ניצבת ברקע השאלה מה אני רוצה, שהיא תמיד גם השאלה מי אני. הצבתו של הרצון בשאלה – השאלה שהמענה עליה אמור להיות היסוד הגרעיני של הזהות העצמית – מקפלת בחובה רצון אחר שמסתתר ממש בין השורות. כאשר אני שואל מה אני רוצה, אני למעשה שואל מה אני אמור לרצות, מה רצוי שארצה (Žižek 1989, 95–144).

כפי שמסבירה זופנצ'יץ' במקום אחר ב"פירוט" (Zupančič 2008b, 6–19), הופעתה של האניגמה – השאלה מה רוצה ממני האחר, ההורה, השאלה שתלווה כצל את השאלה מה אני רוצה – היא מעשה ההדחקה המכונן. הדחקה מכוננת, ראשיתית, אינה הדחקה של תוכן מסוים, אלא היא ההדחקה הקמאית שמכוננת את הסובייקט של הלא מודע (פרויד 1968, 54). מה שמודחק בהדחקה הראשונית הוא הלא מודע של האחר, פעולה שמצידה השני

5 המסמן החסר אינו מסמן סתם, אלא האופן שבו זופנצ'יץ' מבקשת לבאר את המושג הפרוידיאני הספקולטיבי "נציגות המוצג" (Vorstellungsrepräsentanz), אשר הדחקתו הקמאית מכוננת את הלא מודע. בהמשך הספר היא מתארת אותו גם כמסמן בינרי, המסמן ה"טהור", אם תרצו; המסמן שלו היה קיים היה מעניק פשר למערכת הסימנים, מעין זיווג הרמוני בין השפה ובין העולם. הסדר הלשוני מתכונן כחסר באופן קמאי את המסמן הזה. זהו, לפי זופנצ'יץ', המינוס אחד שעליו מדבר לאקאן (Zupančič 2017, 46–49). על הזיקה בין המסמן החסר למושג הניכור הלאקאני ועל הזיקה בינו ובין חזרתיות ראו (Zupančič 2008a, 166–173).

אפשר לתארה כמעשה כינונו של האחר הגדול. האחר הגדול – לצורך העניין, לא ההורה הקונקרטי אלא הפונקציה ההורית המתגלמת בו, ההורה כסוכן של הסדר החברתי-סימבולי – מתכוון כאתר שמכיל את התשובות, האתר שבו נמצא הידע שחסר לנו. זהו הסובייקט שאמור לדעת, ובפרט לדעת את מה שאני אינני יודע. זהו תנאי יסוד להופעת הסובייקט השואל, זה שחסר לו ידע, הסובייקט שבפניו דבר מה יכול להופיע כאניגמטי. כלומר, קדם-ההנחה של הפעילות הלשונית – הנחת המשמעות, הרעיון שאי-אפשר באמת להטיל בו ספק, שלפיו אי שם בחוץ משהו תומך במערך הלשוני שעליו אני נסמך (Wittgenstein 1969, 170, 378; Žižek 1991, 149–152), שהפשר ישנו, אי שם, כלומר לא בידי – היא תוצר של ההדחקה הראשונית, הדחקה הלא מודע של האחר. כינונו של מרחב סמלי עבור מה שאיש אינו יודע, מה שרק אלוהים יודע – שני ביטויים שווי משקל בהקשר הזה – הוא מעשה ההדחקה הראשוני המכונן סובייקט של הלא מודע, סובייקט שמונע על ידי הידע החסר לו, ובה בעת הוא מכונן את האחר הגדול אשר בידיו מופקד הידע החסר. זהו מעשה הסירוס הסימבולי (החל, על פי לאקאן, על נשים וגברים כאחד), הפקדתו של המושא שחסר לסובייקט (אובייקט סיבת האיווי שלו, אובייקט a קטנה הנודע של לאקאן) בידי האחר הגדול, הוא הסדר הסימבולי ונציגיו.

יש פה אחד, חבל שהוא איננו: המודחק מאליו, או סקס כסטייה ללא נורמה

התובנה בדבר חשיבותה של הדחקה מכוננת היא אכן יסוד בהגות של זופנצ'יץ' בכלל, ובספרה *What IS Sex?* בפרט. כאמור, יש במיניות משהו שכאופן עקרוני הוא לא מודע, גם כאשר אנחנו פוגשים בו לראשונה וגם כאשר נדמה לנו שאנחנו מודעים לו היטב. לטענה זו יש השלכה דו-כיוונית: מחד גיסא פירושה שהלא מודע הוא יסוד מבני מכונו של המיניות, ומאידך גיסא פירושה שהמיניות היא אתר ההופעה המקורי של הלא מודע. לתובנה בדבר הדחקה מבנית, מופשטת ומאתגרת ככל שתהיה, יש השלכות מוחשיות מאוד על ניתוח התרבות. באמצעותה אפשר להתחיל להבין מדוע ההצפה של תכנים מיניים על פני השטח, המאפיינת את התרבות שלנו (Baudrillard 2002, 126–133), לא זו בלבד שאיננה בגדר הסרת ההדחקות ושחרור המיניות, אלא ייתכן שהיא מציבה אותנו בפני ההדחקה בטוהרתה. כפי שמסבירה זופנצ'יץ' במקום אחר (Zupančič 2016, 227), ההדחקה העקרונית, המכוננת, ניכרת אולי דווקא ביתר שאת בעידן שבו לכאורה שום דבר אינו מודחק עוד. בהקשר הפוליטי והאידיאולוגי, הדבר ניכר בכך שההתפכחות הצינית מאשליות, העמדה הפוסט-אידיאולוגית, היא כיום הדרך העיקרית שבה נשמר הסטטוס קוו בפועל. המשחק הפוליטי של הקפיטליזם המאוחר אינו מתנהל למרות הפיכחון הביקורתי שלנו, אלא בזכותו; הוא נשען עליו במישרין. זו הסיבה שתגליות מרעישות וסקנדלים לא באמת מערערים את הסדר הקיים. מה שמודחק במצב עניינים זה אינו ידע מסוים שהגילוי שלו עשוי להרעיש עולמות, אלא ההדחקה עצמה – העובדה שאף שהכול מוצג בגלוי, ההדחקה

עדיין פועלת. הידיעה הצינית, המפוכחת מאשליות, פועלת הלכה למעשה כצורה של אי-ידיעה: "כולם מושחתים, מה אפשר לעשות", אנו אומרים ומושכים בכתפינו, מודעים לפול פרט למעשה ההדחקה, שמונע מן הידיעה שלנו להפוך למעשה, להיתרגם לפעולה. את הקו הטיעוני הזה אפשר לפתח לכדי מענה ראשוני לשאלה מדוע הסרת המגבלות התרבותיות המסורתיות על התנהגות מינית אינה מובילה לשחרור של המיניות.⁶ באמצעות הרעיון של הדחקה ההדחקה אפשר להבין מדוע בחברה נהנתנית ומתרנית אנחנו פוגשים את הצינוי הריק בטוהרתו הפורמלית, כפי שכבר לימד אותנו לאקאן (Lacan 1988, 102). הסופר-אגו בטוהרתו אינו אוסר על התענגות, אלא מצווה עליה (Lacan 2014, 80). כעת, בהיעדר מחסום חיצוני בפני ההתענגות על פי הדגם האדיפלי הסטריאוטיפי, אנחנו נושאים באשמה על כך שאיננו מתענגים. הצינוי להתענג אף הוא מקפל בחובו לא את ביטול ההדחקה, אלא מעין הדחקה של ההדחקה. אנחנו עדיין נתקלים במחסום בפני ההתענגות – מטעמים אונטולוגיים יסודיים, כפי שנטען בספר – אולם בהיעדר רשות סמכותית שעומדת בדרכנו, הכישלון מופנם ונחוה ככישלון אישי או מושלך החוצה בזעם על אחרים מדומיינים: יש אחרים שמתענגים באמת, והם עושים זאת על חשבוני. כך ההדחקה הגלויה, הצנזור השמרן המבקש מאיתנו להגביל את ההתענגות בשם קוד מוסרי תרבותי כלשהו, אינה פשוט מוסרת אלא מודחקת. היא עדיין פועלת את פעולתה – ההתענגות עודנה מוגבלת, וביתר שאת, בדיוק משום שהודחקה.

זופנצ'יץ' מבקשת אפוא למקד את המבט בכשל המבני, העקרוני, של הסקס. מיקוד זה מוביל אותה להגדיר מחדש את היחס שבין האיסור השמרני הנורמטיבי ובין הכשל הפנימי של המיניות ולחדד את התובנה בדבר אופיו הסורר של הסקס. שכן הרעיון בדבר האופי ה"סוטה" של המיניות האנושית עלול להתיר על כנה את התפיסה העיקשת שלפיה האדם ותרבותו הם בגדר חריגה מן הטבע. באופן זה, המיניות האנושית תהיה האחרונה בסדרה ארוכה של מושגים שנועדו להבחין את האדם מיצורים חיים אחרים בטבע, דבר מה נוסף שבני אדם ניחנו בו: נשמה, תודעה, רוח, וכעת ליבידו ועכבות, מיניות מתוסבכת. הסקס, בקריאה זו, הוא ההבדל המהותי, מה שעושה את האדם לאדם. זוהי נקודה נוספת שבה המחברת מציעה חידוש תיאורטי חשוב. לדידה אין זה מדויק למקם את המיניות האנושית בצד של הדחף, אותו היבט של המיניות האנושית שחורג מן הפונקציות הביולוגיות, כפי שעושה למשל לפלנש. הקושי – העקרוני, האונטולוגי – נוגע לנקודת המפגש בין השניים, בין הטבעי לתרבותי.

6 עדות אחת לעדכניותה של השאלה מהו סקס ולכוח ההתמד שלה הציע מגזין אטלנטיק בכתבה גדולה שכותרתה "מדוע צעירים עושים כל כך מעט סקס?" (Julian 2018). הסיפור שמגוללת הכתבה הוא חידת כישלונה של המהפכה המינית: כיצד זה שהתרת העכבות התרבותיות ביחס למין, והפיכתו של המעשה המיני לזמין יותר מאי פעם, לא הובילה לפריחה ולשגשוג של המין? מדוע המין המתור אינו בדיוק מין משוחרר?

עדות מרתקת לכך מוצאת זופנצ'יץ' באמנות הנוצרית מתקופת הרנסנס והבארוק. בניגוד למה שהיה אפשר לצפות, אמנות זו רוויה בייצוגים של מיניות "דחפית" (למשל ייצוג של קדושים אוכלים צואה). מה שאסור בייצוג אינו הדחפי, הסוטה כשלעצמו כביכול, אלא הזיקה האינטימית בין ה"דחפי" ובין האקט המיני "הנורמלי", המשגל. בניגוד לדימוי הרווח, המאבק של הכנסייה אינו מאבק בהתענגות באשר היא, אלא מאמץ מתמשך להפריד בין ההתענגות העודפת הדחפית ובין מיניות "של ממש", כלומר מיניות גניטלית. מין לחוד וסטייה לחוד. ובמשתמע, המחשבה הביקורתית המודרנית, ובכלל זה הפסיכואנליזה, כאשר היא מאמצת את קו ההבחנה הזה שבין המיניות ה"טבעית" לזו ה"סוטה", גם אם אינה משמרת את השיפוט הערכי לגביה ואף מבקשת להופכו על פניו, מוצאת את עצמה קרובה באופן מפתיע למסורת שאותה ביקשה לבקר ולדחות. בניגוד לדימוי העצמי של המחשבה הביקורתית, נטייתה לאמץ ולחגוג את הטרנסגרסיבי ולשלול את הנורמטיבי היא עמדה שמרנית למדי (ועל כן אין פלא שבשנים האחרונות מאמץ אותה על נקלה הימין הפוליטי; Nagle 2017, 29–37). בשומרה על הניגוד שבין הסוטה לנורמטיבי, המחשבה הביקורתית אינה חודרת לעומקה של הסטייה שהיא הנורמה עצמה, האופנים שבהם הנורמה היא בעצמה סתורה ואמביוולנטית. בניסיון להפריד בין מיניות טבעית למיניות דחפית זופנצ'יץ' אינה מזהה שרירותיות תרבותית המותירה את הטבע על כנו, אלא זיקה הדוקה בין הפרויקט התרבותי ובין המבנה הסתור של הטבע. הנורמה שהחברה מבקשת לכפות על המין בשמו של הטבע מבקשת לכסות על משהו שאיננו. בבסיס אי-הנחת של התרבות ניצב היעדר אונטולוגי שקשה להודות בו ושאי-אפשר להשלים עימו. זופנצ'יץ' דוחה את הרעיון שבטבע המין מוסדר על ידי אינסטינקט ואילו בני האדם הכול מסתבך. מה שאנחנו מכנים אינסטינקט הוא צורה אחת של אי-ידיעה איך להיות מבחינה מינית, והמודחק מאליו המאפיין אותנו הוא צורה אחרת. אם נפרש את הטענה של זופנצ'יץ', היעדרה של נוסחה לזיווג הרמוני כבר בטבע היא שאחראית על הדינמיות ועל הגיוון שבטבע, והיא שמחייבת יחסים חברתיים מוקשים ומורכבים בלב תהליך השעתוק של גנים "אנוכיים". העובדה שסטנדרט מיני איננו היא ביסוד חלק גדול מן הדרמה שאנחנו מייחסים לטבע החי, והסיבה לכך שאנחנו מזהים מופעים תרבותיים או חברתיים בטבע הלא אנושי. אין כאן משום התנגדות למיניות "בעייתית" ביחס לסטנדרט אמיתי כשלעצמו, הטבע, אלא ניסיון לכסות על כך שסטנדרט טבעי שכזה, של זיווג הרמוני, אינו בנמצא. בניגוד למבקרי תרבות רבים, זופנצ'יץ' אינה מסתפקת בטענה שאי-אפשר לגזור מן הטבע סטנדרטים נורמטיביים. עבורה, הלך החשוב הוא שבחשבון אחרון, חקירה של הסקס מגלה שהמין הטבעי עצמו הוא ביטוי לדבר מה חסר בטבע. לא רק המיניות האנושית היא לא נורמלית, אלא כבר המיניות הטבעית היא כזאת. אין זאת שהטבע הוא ישות מלאה וסדורה ואילו התרבות היא עודפות משונה, מרחב של הרוח או של נגטיביות; טבע ותרבות כרוכים יחד בְּאִתָּר – סקס – שמונע הן את היפרדותן לישויות מובחנות היטב, הן את צימודן כשני קטבים משלימים.

מאי נפקא מינה? מאונטולוגיה של הסקס לפוליטיקה

בניגוד לזרם ההגות המבקש להתנגד להסברים מן השדה הביולוגי באמצעות חשיפה של הבניות תרבותיות – זרם דומיננטי בהגות הביקורתית, שזכה להצלחה גדולה בשדה המין כאשר הקטגוריה "סקס" התחלפה בקטגוריה "מגדר" – זופנצ'יץ' מבקשת לאתר את אי-הנחת של הסקס האנושי כבר בטבע עצמו. עבורה, סקס אינו תופעה תרבותית וגם לא תופעה טבעית. סקס הוא גם לא תופעה מורכבת שיש לה היבטים טבעיים ותרבותיים כאחד, כפי שמציע השכל הישר כמוצא מן התסבוכת. השכל הישר, כדאי לזכור, הוא האתר שעליו יש להפעיל את מרב הלחץ של הביקורת. בדיוק בנקודה שבה השכל הישר מגלה "מורכבות" פשוטה, דבר אחד המורכב משני אלמנטים, המחשבה הביקורתית הספקולטיבית מגלה פיצול גרעיני, אטומי. סקס אינו נקודה של חיבור בעייתי בין שני יסודות שלמים כשלעצמם, אלא הוא מה שמונע משני התחומים הללו להתייזב כתחומים נפרדים. סקס הוא מופע של התרבות בליבו של הטבע ומופע של הטבע בלב התרבות. מנקודת המבט של הסקס, הטבע אינו מערך סגור של כללי ברזל אלא מערך חסר, בלתי שלם באופן מבני. הטבע אינו כוליות סגורה שהאדם הוא היוצא מן הכלל שלה. לטבע אין חוץ, וממילא התרבות האנושית אינה חיצונית לו. ועם זאת, הוא אינו בגדר שלמות אונטולוגית. הטבע אינו הכוליות הסגורה על עצמה, אלא לא-כול – מושג שמקורו בדיון של לאקאן בהיעדרו של היחס המיני (לאקאן 2005, 12-13).

את טענתו המורכבת ומעוררת המחלוקת של לאקאן שלפיה אין יחס מיני אפשר להבין בקירוב ראשון כטענה שלא תיתכן נוסחה לזיווג מיני הרמוני, כזה שבו שני חלקים מרכיבים יחד שלם אחד. אולם זופנצ'יץ' משתמשת ברעיון הזה כבעיקרון רחב יותר. האינ-יחס אינו רק חוסר היכולת לזווג זיווג מוצלח בין גבר ואישה, ואפילו לא רק – בהרחבה – בין זכר ונקבה, אלא האופן שבו זיווג בכלל הוא עניין מוקשה אונטולוגית: הזיווג בין טבע לתרבות, בעיית הצמד המושגי-לוגי (דבר ושלילתו), והיחס לשון-עולם. כל אלה הם צמדים שהחיבור ביניהם הוא הכרחי ובלתי אפשרי גם יחד: היחס השלילי בין שני חלקי הצמד, מה שמונע את חיבורם ההרמוני, הוא גם מה שמונע מכל אחד מהם לעמוד בנפרד כיחידה שלמה ועצמאית. את הצמדים האלה אי-אפשר לחבר, אך גם אי-אפשר להפרידם.

ראינו שדחיקתה של התרבות לאחור, אל ליבו של הטבע המיני, מונעת מן הטבע להתממש ככוליות סגורה על עצמה. צידו השני של המטבע הוא האופן שבו הטבע, וליתר דיוק אותו דבר מה שאינו מאפשר לטבע להיות זהה לעצמו, פועל בליבה של התרבות. אולם מדוע להתעקש על מהלך כה ספקולטיבי? כבר רמזנו שהאונטולוגיה הספקולטיבית והפוליטיקה המרקסיסטית כרוכות זו בזו בפרויקט של זופנצ'יץ' באופן הדוק. אולם כיצד? איזה פוטנציאל אמנציפטורי אפשר לזהות ברעיון שהטבע אינו סגור על עצמו ושהתרבות היא תגובה מתמשכת למה שנעדר, ולא למה שנוכח בטבע?

על דרך הניגוד, ברורה לנו היטב המגמה של מי שמבקשות להצביע על מה שמוצג לנו כטבעי, כפרי של הבניה תרבותית. ההנחה השתוקה, המוכנת מאליה, היא שלגבי הטבע אין בידינו אפשרות של שינוי, ואילו התרבות היא יצירה אנושית ולכן אפשר לעצבה מחדש. אלא שהמובן מאליו, כפי שלמדה זופנצ'יץ' מאלתוסר, הוא בדיוק מה שניצב מעל – או מתחת – לכל מחלוקת, תו ההיכר של מה שנעשה להגמוני. המובן מאליו שביחס בין טבע לתרבות מסגיר הסכמה רחבה ביסוד הפולמוס. על פני השטח יש פער דרמטי בין מבקרים הומניסטיים של מדעי הטבע ובין מדעני טבע: אלה קוראים להסביר את המיניות האנושית במונחים תרבותיים של מגדר וכוח, ואלה מבקשים להסבירה במונחים של הורמונים ולחצים אבולוציוניים המשותפים לנו ולבעלי חיים אחרים. אבל לאמיתו של דבר, לשניהם משותפת ההנחה שיש הבדל יציב בין טבע לתרבות. הטבע הוא בגדר עובדה, עקרון מציאות, מגבלה קשיחה ואובייקטיבית על הרצון; התרבות היא האתר שבו חופש הוא לפחות מן האפשר. ואולם הנחה זו, שלפיה הטבע הוא אתר קשיח ודרטרמיניסטי ואילו התרבות היא מפעל של יצירה חופשית, היא הנחה מיושנת ומפוקפקת עד מאוד. כיום דווקא הטבע מופיע בפנינו כפתוח לשינוי, כפלסטי (אנחנו יכולים לדמיין את קיצו של המוות או את שכתוב ה-DNA), מרחב שבו הכול אפשרי, ואילו השדה החברתי והפוליטי נראים קשיחים, נעדרי אפשרות לשינוי של ממש. עבור זופנצ'יץ', פוליטיקה תמיד נסבה סביב הבלתי אפשרי. אין היא מכוונת בכך רק אל אופק אוטופי, כמאמר הסיסמה "היו הגיוניים, דרשו את הבלתי אפשרי", אלא כוונתה היא שהבלתי אפשרי מתנה את המרחב הפוליטי ומבנה אותו. התסכוכת של טבע ותרבות, נקודת החיבור הבלתי אפשרית ביניהן, כפי שהיא נגלית בחקירה אונטולוגית של הסקס, אמנם אינה מספקת פתרון לבעיה, אך היא מערערת על המובן מאליו ומציעה, בשלב ראשון, היסט חשוב באופן שבו אנו ניגשים להבנת הבעיה.

המיני הוא הפוליטי: מיניות, אנטי-מהותנות וחתרנות

אם כן, תהיה זו טעות לזהות את היחס של התרבות למיניות עם היחס שבין תרבות וטבע. התרבות אינה מסכה של המיני, שכבה דקה של תרבותיות שמתחתיה מסתתרת יצריות חייתית, אך היא גם אינה תלבושת תרבותית שרירותית, כלומר היא אינה עצמאית ביחס לטבע. המיניות האנושית היא מסכה על פני מה שחסר במיני כבר בטבע, כיסוי למה שהמיני אינו. זאת הפרשנות שמציעה זופנצ'יץ', בגיליון זה, לאמרתו הנודעת לשמצה של לאקאן שלפיה אין דבר כזה יחס מיני. היעדרה של נוסחה שתאפשר יחס מיני, זיווג זורם והרמוני ביו שני יצורים חיים, אינה בגדר שלילה פשוטה, עובדת חיים שעימה עלינו להשלים במעין קבלה של עקרון המציאות. כפי שמנסחים זאת חברי אסכולת לובליאנה, מוטב לומר שיש אין-יחס, כדי להדגיש את הממד הפוזיטיבי של היחס המיני החסר. היעדרו של יחס מיני הוא היעדר בעל משקל ונוכחות שמבנה באופן פוזיטיבי את היחסים המיניים והחברתיים על גוניהם השונים, מה שדרידה היה מכנה תנאי האפשרות ואי-האפשרות שלהם. העובדה שיחס

מיני אינו אפשרי היא שמניעה ומטלטלת את מערכות היחסים השונות. האתגר הפוליטי הוא אפוא, בראש ובראשונה, להיטיב ולתאר את האופן שבו כוליות חסרה זו משפיעה על חיינו ומעצבת אותם.

זופנצ'יץ' יוצקת מובן חדש לחלוטין לקריאת הקרב "המיני הוא הפוליטי" ומוסיפה לה עומק מושגי. בעוד שעניינו של הפוליטי הוא לקבוע גבולות (Schmitt 1995), עניינו של המיני הוא פריעתם. אפשר לשער שמבחינתה של זופנצ'יץ', "מין" כעיקרון אונטולוגי הוא הגורם העמוק למוזרותו של השדה הפוליטי, לצורך לנקוט בו עמדות קיומיות, אבל הוא גם מה שמונע מהכרעה נוסח שמיט להשיג את האפקט המייצב והמקבע שדומה שהיא שואפת אליו. סקס הוא תנאי האפשרות ואי-האפשרות של השדה הפוליטי, ולכן הוא הופך את הפוליטיקה, מעצם הגדרתה, לשדה המונחה על ידי הבלתי אפשרי.

אף שהיעדר היחס המיני הוא בגדר מכשול קבוע, אי-אפשרות אונטולוגית, אנו מכירים כמה אסטרטגיות תרבותיות-חברתיות להתמודדות עימו. לאסטרטגיה המסורתית, או הפטריארכלית, המבקשת להסדיר נורמטיבית את המין הסורר מטבעו – במידה רבה באמצעות קיבוע חברתי של היחסים בין המינים, ובפרט קיבוע תפקידה של האישה – יש שתי יורשות מודרניות, שתיהן בעייתיות. המערכת הטוטליטרית מרחיקה לכת יותר מכל פרויקט שמרני ומבקשת להיפטר מהאיין-יחס, לעצב אדם חדש שאינו מוכתם בצילו, ואילו זו הקפיטליסטית עושה בו שימוש ורותמת אותו לצרכיה.

אפשר לומר, גם אם יהיה בכך סיכון לא מבוטל בפשטנות יתר, שזופנצ'יץ' מצביעה כאן על היבט מבני של פרדוקס השחרור האנושי, שיש לו זיקה הדוקה לאופן שבו אנו מבינים את היחסים שבין טבע לתרבות. האם אנחנו מבקשים לשחרר את החברה מן הטבע, על השרירות שבו – פרויקט יסוד של הכוח הפוליטי המודרני, שבמאה העשרים ביטוי הקיצוני ביותר היה הניסיון להנדס תרבותית אדם חדש? או שמא אנחנו מבקשים לשחרר את הטבעי מן האסורים של החברה, פרויקט שגם אם הוא נשמע רומנטי, הוא מתבטא בפועל בכלכלת השוק וברעיון שהכלכלה היא סדר ספונטני וטבעי (Hayek 1960; Smith 2005)?

זהו השיתוק הפוליטי העמוק של העת הזאת: ההיטלטלות בין סדר קיים הרסני ובין חלופה שייתכן שהיא הרסנית עוד יותר.⁷ זופנצ'יץ' מראה לנו כיצד שתי מגמות אלו, שלכאורה הן מנוגדות, קשורות בטבורן באותה הבעיה. שתיהן ניסיונות, מנוגדים אך משלימים, להפריד את הטבע מן התרבות; ושתיהן מתכחשות לעומקה של התסבוכת שהסקס מגלה, התסבוכת שבין טבע לתרבות.

7 ההיטלטלות הזאת בין שתי חלופות בעייתיות היא המאפיין של הניהיליזם בקריאתה של זופנצ'יץ' את ניטשה. ניהיליזם, היא מבארת, אינו גניוס שמתפצל לזן פסיבי (הנטייה שלא לרצות) ולזן אקטיבי (הנטייה לרצות את האין), אלא עצם ההיתקעות של הרצון במצר שבין שתי נטיות סותרות ובעייתיות אלו. ראו Zupančič 2003, 63–67.

אך כאשר זופנצ'יץ' מציגה את העומק האונטולוגי של חוסר האפשרות שמבנה את חיינו, היא אינה מבקשת לייאש אותנו. כזכור, אין זו פילוסופיה של עקרון המציאות, שכיום הוא יותר ויותר עיקרון של שימור הסטטוס קוו מתוך ציניות מרה, אלא פוליטיקה של הבלתי אפשרי. הסיפור המיני מסובך, בלשון המעטה. הבנה חדה של התסביך הפוליטי מצריכה העמקה במבנה האונטולוגי של הסקס ובהשלכותיו של זה על אונטולוגיה בכלל, על היחס שבין טבע לתרבות ועל השפעתו הייחודית של ההיעדר הטבעי על החיים האנושיים. החדשות הרעות הן שהמציאות סבוכה, סתורה ורעועה. היא אינה הסדר של הזזה לעצמו, אלא מבנה רדיקלי של אחרות. האם יש גם חדשות טובות? כן, אולם מטבע הדברים אין לחפש אותן במקום אחר. החדשות הטובות הן שהמציאות סבוכה, סתורה ורעועה. פוליטיקה רדיקלית אינה מוצאת תקווה בסדר טוב כלשהו שאולי יפציע יום אחד. פוליטיקה רדיקלית מחייבת להישיר מבט אמיץ אל ההזדמנויות הגלומות בסדר הסתור והמפוצל כפי שהוא. קריאה ביקורתית היא פעולה פוליטית, וככזו, היא נדרשת למידה של אומץ. הידע הביקורתי נעשה רדיקלי כאשר הוא עוזר לנו להבין שהמסלול שאנחנו נמצאים בו, החיים הרגילים שלנו, הוא דרך חתחתים שמובילה למבוי סתום. האומץ כאן אינו עניין של בחירה בין הרפתקה פוליטית מסוכנת ובין נשיאה בעול של המוכר והרע. האומץ הוא גם התנאי וגם התוצר של ההכרה בכך שהמוכר הוא מסוכן יותר, ומובן הרבה פחות ממה שנדמה לנו. גם לקפוץ מרכבת שדוהרת לאבדון דורש אומץ, אבל קל יותר לגייס את האומץ הזה כאשר מבינים את החלופה לאשורה.

הפקולטה לחקר הספרות והשפה, אוניברסיטת הומבולדט, ברלין

ביבליוגרפיה

- אפלטון, 1999. "המשתה", כתבי אפלטון (כרך שני), בתרגום יוסף ליבס, תל אביב: שוקן, עמ' 91-156.
 אפרתי, דניאל, ויהודה ישראלי, 2007. הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן, בן שמן: מודן ומשרד הביטחון.
 גרינבלט, סטיבן, 2017. התפנית: הולדת המודרניות, בתרגום יפתח בריל, ירושלים: מאגנס.
 וולך, יונה, 1992. "עברית", תת הכרה נפתחת כמניפה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 180-182.
 לאקאן, ז'אק, 2005. הסמינר ה-20 (1972-1973): עוד, בתרגום יורם מירון ואחרים, תל אביב: רסלינג.
 ניטשה, פרידריך, 1967. מעבר לטוב ולרוע: לגניאלוגיה של המוסר, בתרגום ישראל אלדר, תל אביב: שוקן.
 פוקו, מישל, 1996. תולדות המיניות I: הרצון לדעת, בתרגום גבריאל אש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
 פרויד, זיגמונד, 1968א. "ההדחקה", מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, בתרגום חיים איזק, תל אביב: דביר, עמ' 53-61.

- , 1968. "יצרים וגורלות יצרים," מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, בתרגום חיים איזק, תל אביב: דביר, עמ' 37–52.
- , 2002. "שלוש מסות על התיאוריה של המיניות," מיניות ואהבה, בתרגום אדם טננבאום ורוד זינגר, בעריכת עמנואל ברמן ואילנה שמיר, תל אביב: עם עובד, עמ' 17–88.
- רונן, רות, 2015. לאקאן עם הפילוסופים, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- Althusser, Louis, 1991. "On Marx and Freud," trans. Warren Montag, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 4(1), pp. 17–30.
- Baudrillard, Jean, 2002. "The Ecstasy of Communication," in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, trans. John Johnston, New York: The New Press, pp. 126–133.
- Dolar, Mladen, 2012. "Hegel and Freud," *e-flux* 34 (April).
- , 2017. "Of Drives and Culture," *Problemi International* 1(1), pp. 55–79.
- Ferenczi, Sándor, 2002. "On Obscene Words: Contribution to the Psychology of the Latency Period," in *First Contributions to Psycho-Analysis*, trans. Ernest Jones, London and New York: Karnac Books, pp. 132–153.
- Hayek, Friedrich, 1960. *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Julian, Kate, 2018. "Why are Young People Having so Little Sex?" *Atlantic Magazine*, December.
- Kremnitzer, Yuval [forthcoming]. "The Princess Learns to Wink: Lubitsch and the Politics of the Obscene," in *Lubitsch: Comedy without Relief*.
- Lacan, Jacques, 1977. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan, London and New York: Karnac.
- , 1988. *Freud's Papers on Technique 1953–1954: The Seminar of Jacques Lacan Book 1*, trans. John Forrester, New York and London: Norton and Company.
- , 2014. *Anxiety*, trans. Adrian R. Price, Cambridge: Polity Press.
- Laplanche, Jean, 2002. "Sexuality and Attachment in Metapsychology," in Daniel Widlöcher (eds.), *Infantile Sexuality and Attachment*, New York: Other Press, pp. 37–54.
- Lucretius, 1994. "De rerum natura," in *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*, trans. and ed. Brad Inwood and L. P. Gerson, Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 65–67.
- Nagle, Angela, 2017. *Kill All Normies: Online Culture Wars from 4chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*, Washington and Winchester: Zero Books.

- Schmitt, Carl, 1995. *The Concept of The Political*, trans. George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Adam, 2005. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Mechanicsville: Electric Book Co.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969. *On Certainty*, eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe, New Jersey: Blackwell.
- Zupančič, Alenka, 2003. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge: MIT Press.
- , 2008a. *The Odd One In: On Comedy*, Cambridge: MIT Press.
- , 2008b. *Why Psychoanalysis? Three Interventions*, Aarhus: NSU Press.
- , 2016. "Power in The Closet (and its Coming Out)," in Patricia Gherovici and Manya Steinkoler (eds.), *Lacan, Psychoanalysis, and Comedy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 219–234.
- , 2017. *What IS Sex?* Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj, 1989. *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso.
- , 1991. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London and New York: Verso.