

## עלייתו, נפילתו וקימתו מחדש של "האישי הוא פוליטי", או: מה נישוי האמת מסוגל לעשות?

אורפה סנוף-פילפול

### פתיחה

"ברגע ניהיליסטי זה, כשאנשי בנון ואנשי שמאל פמיניסטי רוצים רק לשרוף הכול עד היסוד, חשוב במיוחד שיהיה צוות כיבוי אש מתפקד", כתב העיתונאי אנדרו סליבן בניו יורק מגזין בראשית מחאת #MeToo (Sullivan 2018).<sup>1</sup> סליבן, שמיהר להתנבא לגבי עתיד המחאה, טען כי "טירוף מסוג זה תמיד ימצה את עצמו בשלב כלשהו, וקנאות מסוג זה תמיד תעבור את הגבול".<sup>2</sup> בחלוף חמש שנים מאז פרצה מחאת #MeToo, אפשר לומר שהיא

\* תודתי הגדולה נתונה לעורך תיאוריה וביקורת שאול סתר, שליווה את המאמר במסירות אין קץ ולקריאתו הקרובה הייתה תרומה סגולית לחידוד טענותיי, וכן לקוראים ולקוראות האנונימיים על הערותיהם החשובות. מאמר זה מציג טענות אחדות מעבודת הדוקטור שאני כותבת בהנחייתה של אורלי לובין. על לימוד מתמשך ושיחות מלבנות מחשבה על הטקסט הנוכחי ומעבר לו אני מודה לה מעומק הלב. תמר ברקאי הציעה תמיכה אינטלקטואלית למאמר ותרמה בנדיבות מתובנותיה לחידוד הטיעון הנוכחי. שיחותינו המתמשכות על היחס בין שיה הפוסט-אמת לפאניקה מוסרית ולנישוי האמת תרמו למאמר יותר מכפי שאוכל לתאר. ניר קדם קרא, העיר וסייע בהעמדת גרסה מוקדמת של המאמר. שיחותינו הארוכות על מושג ה"מושג" של דלז העלו תרומה מכרעת למאמר, והן שאפשרו לי להעמיד את "האישי הוא פוליטי" כמושג פילוסופי. מישל בוקבזה קאהן ליוותה אותי במהלך הכתיבה, ועל כך אני מודה לה מעומק הלב. תודה גדולה לוורד שמשי, הוד הלוי, גיא פרחי, גלעד שנהב, אלון חספר, מוטי לוי, הדס זהבי ומיכל זאבי, שקראו את המאמר בגרסאותיו השונות ותרמו לגיבושו. כתיבת המאמר לא הייתה מתאפשרת ללא תמיכתן הנדיבה של קרן המלגות של נשיא המדינה, קרן עזריאלי ובית הספר למדעי התרבות באוניברסיטת תל אביב. האחריות על הטענות שלהלן היא שלי בלבד.

1 את הביטוי #MeToo טבעה ב-2006 הפעילה החברתית האפרו-אמריקנית טראנה בורק כדי שישמש אמצעי פוליטי ותרפויטי כאחד להתמודדות עם הקושי שבהתודעות לסיפורי חיים רוויי אלימות של נשים וילדות.

2 סליבן, כמובן, אינו היחיד. לסקירה מקפת של תגובות נגד מחאת #MeToo ולמפיון ראו Nutbeam and Mereish 2021.

מהלכת עלינו קסם – על כל מי שהיא מסמנת עבורן נקודת מפנה במאבק הפמיניסטי, בין שהן חשדניות כלפיה ובין שאינן. קסמה של #MeToo, וגם האימה מפניה, נובעים מכך שטענות שנשים מבססות על ניסיוןן האישי בפגיעות מיניות – ואשר מופצות ברבים – מקבלות, כיום יותר מאי פעם, מעמד של אמת. ואולם פרקטיקות של דיבור פומבי וחשיפה עצמית מעסיקות זה שלושה וחצי עשורים את המחקר הפמיניסטי האמריקני, המעמיד בספק את הלגיטימיות של ניסיוןן אישי כתשתית לטענות אמת ומבקש להעמיד תבחינים חדשים לכינון ידע פמיניסטי ולהערכתו.

טרדות אלו מתקיימות באקלים פוליטי ואפיסטמולוגי מעורער, זה המכונה עידן הפוסט-אמת. בעשור האחרון דמויות כמו סטיב בנון ודונלד טראמפ, מתנגדי חיסונים וגם המתריעים מפניהם, הופכים את נרטיב הפוסט-אמת למשכנע ביותר. בשיח האקדמי העכשווי המונח פוסט-אמת משמש חוקרי מדע המדינה, פילוסופים ותיאורטיקנים פוליטיים כדי לסמן עידן חדש שבו האמת מנותקת מהספֶרה הפוליטית, וטענות פוסט-אמת הופכות חסינות בפני כישלוןן לאִמְתָן ואפילו חסינות בפני הפרכתן העובדתית.<sup>3</sup> במצב עניינים זה, אמפיריציזם, דיונים מנומקים ומקורות מידע ממוסדים מאבדים מערכם לטובת "תחושת בטן", "אינטואיציה", "העם" או "אלוהים", ואלה מאיישים עתה את עמדת הסמכות האפיסטמית של מוסדות ידע מסורתיים.

מהתיאור הזה מצטיירת תמונה עגומה למדי. לעמדה זו ולמלאכת ביסוסה שותפות תיאורטיקניות פמיניסטיות שמעלות ספקות לגבי הכוח הפוליטי של #MeToo ולגבי האופק שהיא משרטטת.<sup>4</sup> אט אט מתארגנות מחדש אותן טרדות פמיניסטיות ותיקות ביחס לטענות אמת שנשים מחלצות מתוך ניסיוןן האישי. נדמה כי תנאי הזמן הנוכחי, המאופיין כעידן הפוסט-אמת, הם המאפשרים את הייחוס ההולך וגובר של אמת לסיפוריהן של נשים. אך איננו יכולות להתעלם מהשאלה מה המשמעות של נסיבות אלו ביחס למעמדה של האמת וביחס לערכה; כלומר, האם יש ממש בטענה שהאמת מאבדת מערכה?

כפי שאבקש להראות כאן, הדאגה המובעת בדיונים אלו איננה חיצונית לטענות לגבי עצם קיומו של מצב הפוסט-אמת ולטענות תוכן שנתפסות כפוסט-אמת. המשותף לדיונים האלה הוא תפקידם הפעיל בתחזוק הנרטיב של עידןן שמייצג משבר אפיסטמי עקב הפקעת האמת מן הספֶרה הפוליטית. ההגות הפמיניסטית הביקורתית יודעת זה כמה עשורים להטיל ספק בניטרליות של מושג האמת, אך באופן פרדוקסלי למדי גם הגות זו, הטוענת כי #MeToo מתקיימת בזיקה מטרידה לפוסט-אמת, מתרפקת על סיפורו של עבר קרוב שבו האמת שררה בכול. מסקירה מקיפה של ספרות משבע השנים האחרונות עולות, כך נדמה,

3 ראו למשל Baggini 2017; D'Ancona 2017; McIntyre 2018.

4 לדיונים שמענגים את הופעתה של #MeToo בפוסט-אמת ראו Burgess 2018; Clarke-Vivier and Stearns 2019; Corrigan 2019; Au 2020; Budgeon 2021.

שתי עמדות שונות למדי בשיח הפמיניזם האמריקני. האחת היא זו של חוקרות פמיניסטיות שחוששות מתגובות נגד של הימין החדש כלפי #MeToo. השנייה היא עמדתן של חוקרות הטוענות כי לא זו בלבד שפרקטיקות החשיפה העצמית שבבסיס #MeToo רוויות בהגיון שוק דורסני, הן גם מאמצות רטוריקה פופוליסטית של פוסט-אמת, וחמור מכך – כעת הן מנוכסות על ידי הימין החדש למען צרכים פוליטיים שעומדים בניגוד לעקרונות המאבק הפמיניסטי. מושאה של העמדה הראשונה הוא האיום החיצוני של שיחים אנטי-פמיניסטיים; ואילו מבחינת העמדה השנייה האויב הוא בבית פנימה, מגולם בדמיון המטריד של המחאה לפרקטיקות פופוליסטיות, ומאיים על הפרויקט הפמיניסטי.

אולם על אף ההבדל בין שתי עמדות אלו, הדמיון ביניהן רב. שתיהן משתמשות במונח פוסט-אמת כדי לסמן תופעה חדשה שמעמידה בסכנה את המאמץ האפיסטמולוגי של הפרויקט הפמיניסטי, ולמעשה, המצב הנוכחי מגביר את עניינו של השיח הפמיניסטי בסדרת שאלות ותיקות למדי – כיצד אפשר לתקף ידע? האם אפשר לתקף ידע שמעוגן בניסיון אישי? וכיצד אפשר להעריך את טענות האמת שהידע הזה מבסס? המחשבות שאציג כאן מתחקות אחר תנאי האפשרות של העניין הפמיניסטי בשאלות אלו בשלהי שנות השישים, כאשר מאמצייהן של נשים לכונן ידע המעוגן בניסיון האישי נתקלו בהתנגדויות עזות. ההתנגדויות הופנו הן כלפי המתודות שנשים יישמו להבנת המציאות, הן כלפי מערך הידע וטענות האמת ששימשו לנשים נקודת מוצא למאבק פוליטי. תגובה בולטת להתנגדויות אלו סיפקה האקטיביסטית הפמיניסטית קרול האניש במאמרה "האישי הוא פוליטי" (להלן הא"פ; Hanisch 1970). מאמר זה, שכותרתו הפכה לימים להיגד פמיניסטי ידוע,<sup>5</sup> ביקש להתמודד עם טענות שלפיהן מאמצייהן של נשים לקשור בין ניסיון אישי לידע – בתיאוריה ובפרקסיס – הם תרפויטיים וא-פוליטיים. באופן אירוני למדי, טענות אלו הוטמעו בשיח הפמיניסטי האמריקני בשנות השמונים, עת הפך הא"פ בעצמו מושא לביקורת: טענות אמת שנשים מבססות על סמך ניסיון אישי, כך נטען אז מתוככי הפמיניזם האמריקני, קורסות לתוך שיח תרפויטי ונרקסיסטי ותורמות לדה-פוליטיזציה של המאבק הפוליטי של נשים. הספקות הפמיניסטיים בנוגע למעשה הפוליטי המגולם כיום ב-#MeToo אינם חדשים אפוא, ואת ראשיתם אפשר לאתר כבר בביקורות על ההיגד הוותיק משנות השישים. בעמודים הבאים אנסה להבין את התנאים לעלייתו ולנפילתו של הא"פ, ולהתממשותו העכשווית במחאת #MeToo.

יש לציין כי אין אנו עדות לחזרה פשוטה על מה שכבר קרה לפני כמה עשורים. לטענתי, ההבדל העיקרי בין #MeToo להא"פ נעוץ במה שאכנה "נישוי האמת", מושג המציין יחס שנרקם בין התיאוריה לפרקטיקה הפמיניסטית, ואשר מביע את השינוי שאירע בין הרגע

5 השימוש שאני עושה במילה היגד נשען על המשגתו של השיח כמה שכולל פרקטיקות דיסקורסיביות ולא דיסקורסיביות; ראו פוקו 2005.

שבו נוסח הא"פ ובין הרגע של מחאת #MeToo. ככל שנשים רבות יותר נכנסות לתחומן של האמיתי, האמת עצמה עוברת נישוי – פמיניזציה – בה בשעה שערכה של האמת פוחת, כשם שצונח הערך של שדות אחרים שנשים נכנסות אליהם. אולם נישוי האמת איננו מונח נרדף לפוסט-אמת. להפך, הוא מגלם ביקורת על אחת מהנחות היסוד של הסיפור הרווח על עידן הפוסט-אמת – ההנחה שלפיה ריבוי טענות האמת של נשים ושל אחרים הוא אחד הגורמים לשחיקת ערך האמת, ואולי אף להריגתה של האמת. הנחה זו חושפת יחס מכוון כלפי האמת, ותפקידה המרכזי הוא להשיב את הסדר על כנו, קרי להגביל את הגישה לכלים אפיסטמיים כדי שאלו ישמשו את מי שמלכתחילה יצרו באמצעותם היררכיות אונטולוגיות שמתחזקות את מעמדם.<sup>6</sup>

למאמר שלושה חלקים. בחלקו הראשון אציג דיון השוואתי בין הרגע הפוליטי שבו צמח הא"פ ובין הביקורות הפמיניסטיות עליו בשנות השמונים, שיוצקות לתוך ההיגד משמעות חדשה מבלי דעת. אראה כיצד עם שינויו הפרדיגמטי של הא"פ, עלייתה של ביקורת האפיסטמולוגיה והפוליטיקה שלו התרחשה כמעט במקביל למה שאפשר אולי לכנות פאניקה מוסרית מפני מעמדה של האמת,<sup>7</sup> המשתקפת בהופעתו של המונח פוסט-אמת כבר בשנות התשעים. זהו אמנם קשר נסיבתי, אך לאורך קווי המתאר שלו – הדאגות לאמת המובעות בו, וההנחות המובלעות בו – אני מבקשת לערוך את הדיון שכאן. על סמך ניתוח האופן שבו מתגבש קשר זה בשדות שיח שונים, והתוצאים (effects) המשותפים להם, אעמוד בחלק השני של המאמר על הגיון הטיעונים הספקניים באשר ל-#MeToo. האופן שבו שתי העמדות הפמיניסטיות משתמשות במונח פוסט-אמת בהתייחסותן ל-#MeToo מראה כי חששותיהן אינם חיצוניים לשיח הפוסט-אמת, אלא נוטלים חלק פעיל בשעתוקו. כך הם משמשים בעקיפין אמצעי לדה-לגיטימציה של המהלך הפוליטי המובע במחאה.<sup>8</sup>

6 מהלך זה, שאפרוש בחלק השלישי של המאמר, מצטרף לביקורות על נרטיב עידן הפוסט-אמת או שיח הפוסט-אמת (Mejia et al. 2018; Myres 2018) המזהות יחס כלפי האמת שמושגת להיקסמות מימין ולאימה משמאל. לפי קריאתו הסימפטומטית הלאקאניאנית של דייוויד מאיירס (Myres 2018, 405), שיח הפוסט-אמת אינו אלא סימפטום של היסטריה גברית מפני צניחה באהבת האמת. במונחים קלאסיים של היסטריה, הידע, שלעולם אינו מספק גישה מלאה אל האמת, מיוצר כחסך, שבתורו הופך את הידע לאיווי בלתי ניתן למימוש, כלומר לנחשק. לטענתו של מאיירס, בשני הצדדים ההיגיון של שיח הפוסט-אמת משמש לארגון עולמו של היחיד, באופן שמדגיש את חשיבותה של האמת עצמה. ביקורת אחרת (Mejia et al. 2018), שמעוגנת במחשבת האפרו-פסיזם, מגדירה את נרטיב הפוסט-אמת במונחים של קרע אונטולוגי בעליונות לבנה.

7 את המונח פאניקה מוסרית טבע סטנלי כהן (Cohen 1973) כדי לציין תגובת יתר, כלומר תגובה מוגזמת, של סוכנים חברתיים (כגון עיתונאים, אנשי ציבור, אקדמאים ופוליטיקאים) לפעולה של יחידים או של קבוצות חברתיות הנתפסת כאיום של ממש על מערכת הערכים ועל הסדר החברתי. האופן שבו אני משתמשת במונח וערכו האנליטי לדיון מוסברים בהמשך.

8 העמימות של מושג הפוליטי ידועה לשמצה. השימוש שאני עושה בו כאן נשען על המשגתו של עדי אופיר (2010, 89-90) את הפוליטי ככל עניין שהצגתו בפומבי ובצורות מערערות על המובן מאליו שהשלטון מבקש לשמר ככזה, כלומר קוטעת את רציפות תנאי הכפיפות ואת דפוסי היחסים המקיימים את השלטון. לענייננו, הפוליטי הוא הספק שמטילים הרבים בספק המופיע תדיר בתגובה לטענות של נשים.

מתוך היענות לשינוי החברתי, השיחני והאפיסטמולוגי שהתחולל בפער ההיסטורי שבין הופעתו של הא"פ ובין גלגולו העכשווי, בחלק השלישי אחלץ את הפוטנציאל הפוליטי שיש בהיגד למאבק הפמיניסטי בימינו. לשם כך אבחן את הא"פ כמושג פילוסופי המספק פתרון זמני ומקומי לבעיה קונקרטית המתנסחת אגב פתרונה (דלז וגואטרי 2008, 32). תפיסה כזאת של הא"פ מחדדת את האפשרות שיהפוך לא שימושי, לנוכח השינוי המתחולל במובנו בכל מהלך פרשני שלו. מכאן אציע מושג פילוסופי חדש – הבלתי-אישי הוא פוליטי (להלן ה"ב"פ), המסמן את התגלמות הא"פ במחאת #MeToo. באמצעות המושג ה"ב"פ אבקש, ראשית, להביא בחשבון את הביקורות כלפי הא"פ ואת התיאורטיזציה ואופני הפעולה שהוא משרטט; ושנית, להמשיג את קטיעת יחסי הכפיפות האפיסטמיים כמעשה פוליטי שמתבצע בפומבי, ושמניח את הניסיון הקולקטיבי של נשים קודם לניסיון האישי והקונקרטי.

## תמורות בשיח הפמיניסטי ביחס להא"פ

עלייתו של האישי הוא פוליטי

הא"פ, שהופיע בכותרת מאמרה של קרול האניש בשנת 1970, סיפק כתב הגנה לפרקטיקת מעגלי העלאת מודעות שנשים החלו לערוך בקיץ 1964.<sup>9</sup> המפגשים נערכו אחת לשבוע בהשתתפות כ-12 נשים והתקיימו בדרך כלל בבית של אחת מהן או במרכז נשים בקרבת מקום. במהלך המפגשים העלו המשתתפות סוגיות מחייהן (למשל תפיסות של מיניות ונשיות, שכר ולימודים או יחסים בין נשים לגברים, לרבות חלוקת עבודה במשק הבית),<sup>10</sup> וכל משתתפת התייחסה אליהן מתוך ניסיונה האישי. את העקרונות המנחים לפרקטיקה זו שאבו נשים מפעילותן בתנועות השחרור הרדיקליות שפרחו בשנות השישים בארצות הברית (Gatlin 1987, 89).<sup>11</sup> אחד העקרונות ניסח את היחס בין שחרור אישי למאבק פוליטי. כך למשל נכתב בהצהרת פורט הרון (Hayden 2005), מניפסט שהתפרסם מטעם תנועת הסטודנטים בשנת 1962: "הגיעה העת לתקף מחדש את האישי [...] שמאל חדש צריך לתת ביטוי לתחושות של חוסר אונים כדי שאנשים יוכלו לראות את המקורות הפוליטיים,

9 את המעגלים קיימו בעיקר נשים לבנות ממעמד בינוני-גבוה. על מעגלים שנשים שחורות קיימו בנפרד ועל מעגלים מעורבים ראו Brown 1971, 114; על נאומו של מלקום אקס כמקור השראה למתודה ראו Hanisch and Sutherland 1968, 12.

10 בין השאלות שהועלו: איך את מרגישה שגברים רואים אותך? האם את חושבת שעיסוקיך היומיומיים חשובים באותה מידה כמו עיסוקיו של בעלך? מה רצית לעשות בחיידך? לפרוטוקול המפגשים ראו Chicago Women's Liberation Union 1971.

11 על פעילותן של נשים בתנועות השחרור הרדיקליות (כגון תנועת הסטודנטים למען דמוקרטיה והתנועה לזכויות האזרח) ראו גם Evans 1979, 126.

החברתיים והכלכליים של בעיותיהם האישיות, ולהתאגד למען שינוי החברה".<sup>12</sup> "אחד הדברים שגילינו במעגלי העלאת המודעות", כתבה האניש, "הוא שבעיות אישיות הן בעיות פוליטיות" (Hanisch 1970, 76). לגלות, או לערטל – dis-cover – פירושו להפוך דבר מה לידוע או לנראה (Harding 2004). תחילה התגלה כי צורות מסורתיות של כינון ידע, קרי צורות מופשטות וכלליות, אינן משיבות על הצורך של נשים להכיר את תנאי הקיום שלהן. מתוך קיבוץ חוויות חיים אישיות ושוליות לכאורה, התגבשה והלכה התובנה כי הבעיות שנשים מתארות מתוך ניסיוןן האישי אינן אלא חלק מדפוסים וממבנים חברתיים רחבים המשותפים לרבות. יתרה מזו, עד מהרה התברר כי הידע שהציגו נשים הוא פוליטי בדיוק כמו אופן התקבלותו.

הידע שהציגו האניש ואחרות לעמיתיהן בתנועות השחרור זכה להתנגדויות, שאפשר לחלק אותן סכמטית לשני היבטים משלימים – האחד הוא ביקורת הא-פוליטיות של פרקטיקת העלאת המודעות שנשים קיימו, והשני הוא ביקורת אובדן הכוח שבפיצול מאבקים.<sup>13</sup> כך או כך, התנגדויות אלו חידדו את העובדה שהיחס שנשים קיבלו במסגרת פעילותן בתנועות השחרור הרדיקליות לא נבדל כלל מניסיוןן כנשים: לא זו בלבד שנמנעה מהן האפשרות להשתתף באופן שווה בתהליכי קבלת החלטות ובחזית המאבק, אלא שהתברר גם כי חוויותיהן בתנועות אלו הוא מיקרוקוסמוס דחוס המאגד בתוכו את חוויות היומיום שעליהן דיברו במעגלים, לרבות ניצול, אלימות מינית, אפליה בשכר, אחריות בלעדית לתחזוקה ולארגון המנהלתי השוטף ללא תשלום, ועוד ועוד (Gatlin 1987, 92–93). הדמיון בין חוויותיהן של נשים תיקף את הקשר הבל יינתק בין התיאוריה לפרקסיס – בין התוכן ובין הצורה שמאפשרת אותו ושבה הוא מתגבש, מיושם, נמסר ונתון לרפלקסיה. על דרך השלילה, אפשר לומר כי דמיון זה חשף את היחס הרופף בין "שחרור" ובין "מאבק לשחרור נשים", קרי את הפער בין התיאוריה למעשה אשר משוקע בניסיוןן האישי של נשים. אם כן, אף שעקרונות תנועות השחרור היו אחד מתנאי האפשרות להופעת הא"פ, דווקא ההתנגדויות לפרקסיס הפמיניסטי ולתובנות שנשים חילצו ממנו הן שהיוו את התנאי הנוסף לטביעתו בכותרת מאמרה של האניש ולתביעה העולה ממנו.<sup>14</sup>

האניש מצידה פטרה את ההתנגדויות הללו בייחוסן ל"כל אלו שחושבים שמרקס, לנין, אנגלס, מאו [...] אמרו את המילה האחרונה בנושא [הכרת התודעה]" (Hanisch 1970, 77). לטענתה, אלה החושבים כי "לנשים אין מה לתרום בנושא [...], בהחלט יחשבו שהקבוצות

12 התרגום כאן וביתר המובאות הוא שלי.

13 לתיאור מדויק של ההתנגדויות האלה ראו Hanisch and Sutherland 1968, 12–13.

14 דוגמה לכך היא שבפגישה של תנועת הסטודנטים ב-1967 נדחה על הסף מסמך עבודה שהציגו הפעילות על בסיס הידע שגיבשו (Heberle 2016, 597). בהמשך אותה שנה הן כבר לא הורשו לעלות על במת הכנס הלאומי לפוליטיקה חדשה בשיקגו. ראו Gatlin 1987, 93–94.

הללו [להעלאת המודעות של נשים] סרות טעם" (שם).<sup>15</sup> העובדה שהאניש כרכה יחדיו את ההתנגדויות השונות ולא הבחינה ביניהן, גם אם היא תוצר הסגנון המסאי של מאמרה, חושפת את הזיקה התוכנית והצורנית בין טענת הא-פוליטיות של המתנגדים ובין טענתם כי שומה על נשים להישאר בתנועות השחרור הקיימות (Hanich 1970, 77). כפי שאראה בהמשך, הזיקה בין ההתנגדויות נושאת דמיון לביקורות הפמיניסטיות המאוחרות על הא"פ, הנטועות בהקשר פוליטי-חברתי שמתנה אותן. הכתיבה הרפלקטיבית של האניש מגלמת אפוא את עקרונות הא"פ הלכה למעשה, כלומר את חוסר האפשרות להבחין בין התוכנות המבוססות על ניסיון אישי ובין הפוליטיות שלהן ושל אופן התקבלותן. האופן שבו הגיבה האניש לתוכן הביקורות ולצורת הציווי הקטגורי שלהן – מה יש לעשות ולמה אפשר לקוות – ממחיש את הקשר ההדוק של התוכן הפרטיקולרי עם הפוליטי. התוכן יכול לציין הן ניסיון אישי שקיבל ביטוי באחד המעגלים, הן עמדה לעומתית לגבי התוכנות המבוססות ניסיון אישי. הפרובלמטיזציה שהציעה האניש באמצעות הא"פ חילצה מתוך ההתנגדויות לתוכנות של נשים תפיסות ומשמעויות שהיו משורגות זה מכבר בפעולות של עמיתיהן.<sup>16</sup> הא"פ, שהיה התגובה הביקורתית של האניש לעמדות המבקרים, סיפק כלים להבנת הבעיה, והבנה זו בתורה הנחתה כיצד להגיב לבעיה באופן מקומי.

במאמרה לקחה האניש את התפיסות שלפיהן פרקטיקת העלאת המודעות היא נסיגה מהמעשה הפוליטי, והניסיון האישי של נשים הוא תרפויטי גרידא, והפכה אותן לבעיה עצמה. כשניסחה את היחס בין תרפיה לפוליטיקה כפעילות פילוסופית המגולמת בהעלאת המודעות, שמטה האניש את הקרקע מתחת לרגלי הביקורת, שהתייחסה בביטול ליעילות התרפיה הקבוצתית ככלי למאבק פוליטי – ביקורת שלא במקרה הוטחה רק בקבוצות נשים, על אחת כמה וכמה כשמתורדת העלאת המודעות שלהן התבססה על עקרונות תנועות השחרור: הכרה עצמית המתרחשת בצוותא כתשתית לפעילות פוליטית ולדמוקרטיה השתתפותית, הצבעה על הקשר ההדוק בין האינדיווידואלי לחברתי, והטמעה של האישי-הפסיכולוגי בפוליטי.

נפילתו של הא"פ ושינויו

בעת הופעתו והתבססותו של הא"פ היו ההתנגדויות כלפיו חיצוניות למאבק הפמיניסטי, אך במהלך שנות השמונים החלו להישמע גם ביקורות מבית. בפרט נטען נגד הגישות הפמיניסטיות המרכזיות – הפמיניזם הרדיקלי, תיאוריית העמדה הפמיניסטית (standpoint theory) ופוליטיקת הזהויות – כי לא זו בלבד שהן מכחישות הבדלים בין נשים, הן גם

15 למעשה, התרגום לעברית מסתיר עובדה שנדונה במפורש אצל האניש ואחרות, והיא חוסר האפשרות לאפיין מגדרית את ההתנגדויות, שכן הן רווחו גם בקרב פעילות בתנועות השחרור.

16 השימוש שאני עושה כאן במונח פרובלמטיזציה נשען על שיחה בין מישל פוקו לז'יל דלז (Foucault 1977, 7, 20) בנוגע ליחסי הכינון ההדדי בין התיאוריה והפרקסיס; והשוו Warner 2002, 154–155.

משכפלות את האידיאלים של הנאורות שדיכאו נשים מלכתחילה.<sup>17</sup> כך הפכה הטענה בדבר הדה-פוליטיזציה שמייצר הא"פ לטענה מרכזית בהגות הפמיניסטית האמריקנית של שלהי שנות השמונים ואילך.<sup>18</sup>

כרוניקה עלייתו ונפילתו של הא"פ מקיימת יחס של כינון הדדי עם התפיסה הרווחת שלפיה בראשית שנות התשעים חל מפנה פוליטי במחשבת הפמיניזם האמריקני. לפי ננסי הירשמן, בעשור זה החל עיסוק מחדש במושגי מפתח בפילוסופיה הפוליטית המערבית כגון אוטונומיה וחירות, שחצה מסגרות מחשבה פמיניסטיות (Hirschmann 2007, 148, 151). הוא התבטא, למשל, בניסיונות למקם את הדיון באתיקה של דאגה במרחב הציבורי (Tronto 1993). ומכיוון אחר, אפשר לזהותו גם בהמשגות המעוגנות במחשבת המרחב הציבורי של הברמאס (Fraser 1990). על תמימות הדעים סביב המפנה הפוליטי מעידה הכרוניקה המצוטטת לעייפה של איילין ראפינג (Rapping 1996), שטענה כי אם בשנות השישים והשבעים הפוליטי הוא שניצב בלב הפרויקט הפמיניסטי, הרי בשנות השמונים קיבל האישי את הבכורה, עד שנסוג בשנות התשעים ופינה שוב את הבמה לפוליטי (שם, 49-63, ובמיוחד 59). בה בעת, הנחת קיומו של המפנה הפוליטי מעוררת תמיהה, ואין ספק כי הוגות כמו ננסי פרייזר או שילה בנחביב לא ימהרו לקבל על עצמן את המסגור הזה. הרי פמיניזם, על כל זרמיו, הוא תיאוריה פוליטית.

ואולם למרות אי-הנחת ממסגור זה, אני סבורה כי לטענה על קיומו של המפנה הפוליטי יש כוח מסביר לא מבוטל, שכן היא מאפשרת לאחוז בביקורת על הא"פ משני צדדיה. מצד אחד, אפשר להבין באמצעותה את הא"פ כ"תובנה המהפכנית העמוקה ביותר שלנו" (O'Brien 1981, 193), כלומר היא מאפשרת להבין את הכוח הפוליטי שההיגד נשא בראשיתו: כיצד מרגע שהנחותיו של ההיגד התפשטו והתקבלו בחלקן במישור המדינתי, חלק מן התופעות, המבנים והמרחבים שנתפסו בעבר כאישיים בלבד הובנו וכווננו כפוליטיים. כך למשל המאבק להכרה באלמות במשפחה החל להיתפס כסוגיה שאיננה אישית או תחומה למרחב הפרטי, אלא כסוגיה פוליטית שמחובתה של המדינה להתערב בה, וזהו פועל יוצא של התקבלות הנחות היסוד של הא"פ. מצד שני, הנחת קיומו של המפנה הפוליטי מספקת נקודת משען לביקורות הפמיניסטיות על הא"פ, אשר בה בעת מכוננות את המפנה הזה. באופן שמהדהד את ההתנגדויות המוקדמות להא"פ, הטענה שעלתה מהביקורות הפמיניסטיות היא כי הא"פ בתצורתו החדשה עבר קומודיפיקציה, ועל כן הוא גורם לנסיגה ממאבקים ציבוריים ולהתמקדות תרפויטית ונרקסיסטית בבעיות אישיות של אינדיווידואליות, שמופקעות מהקשרן החברתי והמבני הרחב (Goldman et al. 1991). במובן זה, ביקורות אלו בעצמן משתתפות (מדעת או שלא מדעת) בהליכי הדרה המכוונים את גבולות הפוליטיות של הפרויקט הפמיניסטי.

17 לדיון ממצה בגישות אלו וביקורות עליהן ראו Lloyd 2005, 36-40, 56-70, 122-128

18 Armitage 1989; Bernstein 1992; Armstrong 1996; Viner 1999



הסיפור המגולל את עליית האישי, את נסיגתו המבורכת לטובת הפוליטי ואת שחיקת ערכו של הא"פ בהמשך אינו רק תיאורי, וגם איננו מסתכם רק בביקורת על השחיקה. למעשה, כפי שרמזתי קודם לכן, נרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ נוטל חלק פעיל בשינוי מובנו של ההיגד. שינוי זה יסודו כבר בשנת 1981, בטענה של התיאורטיקנית המרקסיסטית מארי אובריאן שלפיה "הפרקסיס הפמיניסטי הבין מזה זמן כי 'הפרטי הוא פוליטי'" (שם, 208; ההדגשה שלי). בטענה זו מתייחסת אובריאן אל הא"פ אך מחליפה את המונח אישי במונח פרטי, בלי להסביר מדוע היא עושה זאת. כמו אצל רבות אחרות,<sup>19</sup> השינוי הלקסיקלי שמודגם בטענתה של אובריאן מקפל בתוכו את התמורה הפרדיגמטית במובנו של הא"פ. בעת עלייתו של הא"פ תכליתו הייתה לתקף את הניסיון האישי של נשים כתשתית לטענות אמת על תנאי הקיום שלהן. עשור מאוחר יותר, בעקבות סדרה חדשה של ביקורות, הוא הומר בהיגד "הפרטי הוא פוליטי", שמסיט את הזרקור מהניסיון האישי אל המרחב הפרטי החומרי, שנטען כי הוא אתר של כוח במובן שלילי ודכאני (Okin 1989, 11).

אם כן, הטענה הפמיניסטית כי הא"פ איבד מכוחו הפוליטי לקרוא תיגר על מצבי עניינים חברתיים שמשמרים עוולות התפשטה במקביל לאפיונו מחדש כסיסמה הפורעת את הדיכוטומיה המרחבית בין פרטי לציבורי וחושפת את דכאנותה. לתמורה זו חשיבות רבה למחשבה הפמיניסטית האמריקנית, שכן המרחב הפרטי, הורות לחומריותו, נתפס כמושא למחקר מדעי אמפירי. ניתוחו יאפשר להבין את העוולות המתרחשות בו על סמך מדדים אובייקטיביים הניתנים לכימות.<sup>20</sup> למשל, מתוך בחינת עבודות משק הבית נוכל לגבש נתונים מדויקים על מידת הניצול של נשים בעבודה ללא שכר. זאת ועוד, הביקורת על מושג הפרטי הקנתה למחשבת הפמיניזם לגיטימציה תיאורטית ופוליטית שחסרה לעיסוק הפמיניסטי באישי; אמנם הפרטי נדון בפמיניזם האמריקני כבעיה, אולם עצם העיסוק בו אפשר לעגן אותה בתיאוריה הפוליטית ולהשוות בינו ובין המרחב הציבורי. מנקודה זו ואילך היטשטש ההבדל בין הא"פ ובין "הפרטי הוא פוליטי". כך או אחרת, הוא חדל לבטא ערעור על התפיסה הרווחת שנשים אינן יכולות לאיש עמדות סמכות אפיסטמיות. תחת זאת, מובנו הביקורתי עבר רדוקציה והוא היה לקריאת תיגר על ההבחנה בין הפרטי לציבורי.

אי-הנחת מהניסיון האישי וחטא הווידוי

משינויו הפרדיגמטי של הא"פ אנו למדות כי המשותף לביקורות הפמיניסטיות על ההיגד הוא אי-נחת שמעורר האישי, שהוא מרכיב מושגי בהא"פ. במרוצת שנות השמונים והתשעים התפשטה אי-הנחת הזאת בזרמים פמיניסטיים שנבדלים זה מזה בעמדותיהם לגבי הניסיון

19 Nicholson 1981; Young 1985; Okin 1989. אמנם קיימים דיונים היסטוריים בהופעה של הא"פ ובמעגלי העלאת המודעות (Siegel 1997; Lee 2007; Heberle 2016), אולם הם אינם מבוססים על קריאה צמודה של החיבור המקורי ואינם מעמידים ניתוח מושגי של הא"פ שמבחין אותו מ"הפרטי הוא פוליטי".

20 דוגמה להמשגה שממחישה זאת היא "המשמרת השנייה"; ראו Hochschild 1989.

האישי, ובהם גם הגות פמיניסטית שמעוגנת בתיאוריה הביקורתית. עבורה, מה שנדמה כ"העדפתו של הניסיון האישי על פני הפוליטי והביקורתי" (Armstrong 1996) היה מושא מרכזי לביקורת, וזו התריעה מפני התגבשותן של טענות אמת של נשים לכדי מטא-נרטיבים שעלולים לספק הכשר חברתי להדרה ולשיפוט.

ג'ודית באטלר וג'ואן סקוט, למשל, ביקשו להטיל ספק בתפיסה שלפיה הניסיון האישי מספק גישה מועדפת לאמת או למציאויות חיים של דיכוי (Butler and Scott 1992).<sup>21</sup> לטענתן, הבעיה היא שהניסיון האישי נתפס כבלתי אמצעי, כלא מתווך וכראשוני, ולכן כ"אמיתי". לטענת סקוט, הניסיון האישי איננו מקור להסבר אלא מה שיש להסבירו; הוא תמיד כבר פרשנות ובה בעת זקוק לפרשנות (Scott 1992, 37). על כן, במקום להתמקד במסירת ידע, המבוססת על ההנחה כי הניסיון הוא בסיס לידע, יש לנתח את יצירתו של הידע. אין ניסיון ללא סובייקט של ניסיון, ואין סובייקט של ניסיון ללא שפה (ולא רק גוף). במילים אחרות, הניסיון איננו דבר מה שהשפה משקפת, אלא הוא מתכונן באמצעות השפה ומהווה אתר של כינון סובייקט. מכיוון שכך, עמדות, שהן תמיד מבוססות על ניסיון – וגם על תנאים חברתיים, לשוניים ושיחניים – צריכות להיות מושא המחקר הביקורתי של הפמיניזם (Butler and Scott 1992, xiv).

טענות אלו, המושתתות על השיטה הגנאלוגית של מישל פוקו, אפשרו לתיאורטיקניות רבות לנתח את היחס המשתנה בין ידע-כוח ואמת. הנחת המוצא המשותפת לדיונים אלו היא כי אי-אפשר להפריד את האמיתות שמחולל הידע של נשים על העולם ולהבחין מייצור יחסי הכוח המתנים את צורות הידע הללו מלכתחילה (Mackenzie 2018). כך הוחלפה הבנת האפיסטמולוגיה כשיטת חקירה המחוללת טענות ידע אמיתיות – מי יודעת, מה אפשר לדעת ואיך – לטובת ניתוח השיח, קרי ניתוח התנאים שמכריעים מה אפשר לומר בתחום מסוים ואיך. הניתוח שהציעה באטלר (Butler 1990) ב-"*Gender Trouble*" לאופן הייצור המנרמל של ההטרסקסואליות הוא דוגמה מובהקת למהלך גנאלוגי כזה. לפיו, מה שנחשב אמת נמשל (governed) ברגע מסוים על ידי סוגי המבנים, ההיגדים והתנאים שבעצמם הם היסטוריים.

עדות להתמקדות בפרקטיקות לחילוץ ידע מן הניסיון עולה מהעיסוק האינטנסיבי של המחקר הפמיניסטי בביקורת הוידוי.<sup>22</sup> מעמד האמת של ניסיון אישי נדון ביחס לאוטוביוגרפיות, עדויות, היסטוריות שבעל-פה ועוד. כל אלה היו אופני כתיבה שנתפסו כאישיים, נשענו ברובם על פעולות של וידוי, ולרוב יוחסו לנשים (Bernstein 1992, 256). מאז שנות התשעים ואילך, עם התרחבותן של פרקטיקות אלו לצורות הביטוי הנפוצות

21 על ניסוח היחס בין ניסיון אישי לזהות בפמיניזם הלסבי השחור, שטבע את המונח פוליטיקת הזהויות, ראו Heberle 2016, 600.

22 ראו למשל Bernstein 1992; Shattuc 1997; Felski 1998; Gammel 1999.

בתרבות הפופולרית בת זמננו, דנות הוגות פמיניסטיות בתפקיד הנכבד שממלא הווידוי בתחזוקם של יחסי כוח ובכינון סובייקטיביות וידע.<sup>23</sup> דיונים אלו נשענים על טענתו של פוקו כי כמו הפולחן הדתי, גם פרקטיקת הווידוי המחולנת מוחלת לא רק על מה שיש לו ביטוי גשמי, קרי על מעשים, אלא גם על כל מה שאיננו נראה, ויתרה מזו – על מה שאיננו יכול להיראות, כלומר על מחשבות, הרהורים וחלומות. במהלך ההתוודות, שאנו משתעבדות לה מצדן, כל אלה הופכים לאמת פנימית ולמקור אישיותנו, היינו למנגנון מרכזי לכינון סובייקטיביות (פוקו 1996, 16–18, 44–47).<sup>24</sup>

אירין גאמל (Gammel 1999) אימצה את התפיסה שלפיה הווידוי הוא טכניקה של כוח והתריעה כי הווידוי ממשמע ומנרמל את האופנים שבהם נשים מבינות את ניסיון האישי באמתלה של פרקסיס פמיניסטי מעצים (שם, 11). כך הובן הווידוי – בפרט בספרי עזרה עצמית ובתוכניות אירוח מוודות – כתוצר של "תרבות וידוי" (confession culture) ובה בעת כמקור שלה, תרבות שבה חשיפה עצמית נתפסת כדבר בריא ואילו שתיקה נתפסת כפתולוגיה (Shattuc 1997; Galston 1999). קתרין וינר (Viner 1999) טענה כי אף שבעבר שימשה פרקטיקת הווידוי אמצעי לתיקון ההטיה התיאורטית של זרמי הפמיניזם המוקדמים, דומה כי הצלחתה מוגבלת, מכיוון שכתובה מתוודה מותירה את הרושם ש"פמיניזם עוסק באופן שבו היחידה מרגישה כאן ועכשיו, ולא בתמונה הגדולה" (שם, 22). כנגד הגיונה של תרבות העזרה העצמית, ביקורות הווידוי הפמיניסטיות הצביעו שוב ושוב על הכשלים המתוריים שבפרקטיקת הווידוי ועל היעדרו של הקשר חברתי-פוליטי בטקסטים שמבוססים עליה. לטענתן של וינר, גאמל, ראפינג ואחרות, כשלים אלו העידו על כישלוננו של הא"פ, כישלון שנולד בחטא הטמעתן של פרקטיקות פמיניסטיות להעלאת המודעות בתוך תרבות העזרה העצמית, אגב נטישת ההיבט המבני שבהן.

רבות מהביקורות על ההיגד תלו בעליית הניאורליברליזם את התמורה שחלה בעקרונות המנחים שסיפק הא"פ לפרקסיס ולאפיסטמולוגיה הפמיניסטיים, ומתוך כך את אי-הנחת מן הניסיון האישי (אי-נחת שמתבטאת במעבר לשאלה "איך הניסיון מתכונן" ובדחיפות להעמיד לניסיון תחליפים). בהקשר זה טענו המבקרות כי בחסות ההיגיון הניאורליברלי סייע הא"פ לפריחה של תרבות העזרה העצמית בשנות השבעים.<sup>25</sup> רוצה לומר, הדה-פוליטיזציה של הא"פ החלה מתרחשת משעה שנוכס בידי ההיגיון הניאורליברלי, המעקר אותנו מעניינו הפוליטי הציבורי והקולקטיבי ומפריט אותו לכדי כלי תיאורטי לשיוס של

23 לדיון מאיר עיניים על כך, שמשקם בדרך משכנעת ביותר את מעמדו של הווידוי כקטגוריה אנליטית בהשוואה לעדות, ראו Radstone 2006.

24 הערובה למהימנות האמת היא כפולה. באקט הווידוי היא כוללת הן איחוד בין הסובייקט הרובר לסובייקט ההיגד, הן נוכחות של רשות השליטה, כמו הרופא, שמיקומו כמאזין בתוך מוסד בית החולים מעניק לו את הסמכות לתקף את האמת. ראו פוקו 1996, 44–46.

25 לדיון ממצה בביקורות אלו ראו Schuster 2017, 649–650.

צרכים, שאיפות והישגים אישיים. בהופכו את הא"פ על ראשו, מפשיט ההיגיון הניאו-ליברלי את הפוטנציאל הפוליטי שבחשיפת ניסיון אישי של דיכוי. כך הופך הניסיון האישי, שאת נטל האחריות עליו ועל שינויו נושאת הסובייקט הניאו-ליברלי, לסחורה שמנציחה אינדיווידואליזציה.

אולם הופעתה של תרבות הווידוי כבעיה לא רק חורגת משרה השיח הפמיניסטי, אלא גם מוקדמת להופעתו של הא"פ. כבר בשנת 1961 הביע תיאודור רייק בספרו *The Compulsion to Confess* (Reik 1961) חרדה גוברת מפני כוחות לא מודעים ועוצמתיים, כגון הרחף לביטוי אישי, שמאיימים "לעצב את הגורל של כולנו" (שם, xi, 195). מאוחר יותר נחשבה עלייתה של תרבות הווידוי, או הנרקסיזם המזוהה איתה בדרך כלל, לביטוי אחד מני רבים של אי-הנחת התרבותית – הפוליטית והרוחנית – המאפיינת את העת המודרנית (Lasch 1979; וראו גם [Taylor 2003 [1991]). פירושו של דבר הוא שהביקורות הפמיניסטיות על הא"פ – על הפופולריזציה של הווידוי, על המהותנות של הזהות, ועל ביסוסן של טענות אמת על הניסיון האישי – התעלמו מכך שמתן ביטוי לרגשות אישיים אומץ כפרקטיקה פוליטית במעגלי העלאת המודעות שנשים קיימו בשנות השישים במטרה לחשוף את מבני השעבוד החברתיים שלהן. בלשונה של האניש, המעגלים לא היו תרפויטיים, מכיוון שבמסגרתם התברר כי הבעיות שנשים מתמודדות איתן הן בעיות קולקטיביות; והם לא ביטאו נסיגה מהמעשה הפוליטי, מפני שהבחירה להשעות פעולות מחאה היא המאפשרת מלכתחילה להמשיג בעיות של נשים ואופני פעולה פוליטיים חדשים. פרקטיקה זו גילמה אפוא את הרצון לאמת של נשים, שהפך מושא ביקורת מרכזי עם התגבשות נרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ.<sup>26</sup>

בסוגריים או לא: האמת היא בעיה

את הפרובלמטיזציה הפמיניסטית של הרצון לאמת של נשים אפשר למקם בתוך שיח שלם של דאגות באשר ליחס החברתי של יחידים ושל קולקטיבים אל האמת. שיח זה משתקף בטביעת המונח פוסט-אמת, שלפי מילון אוקספורד הופיע בראשית שנות התשעים בארצות הברית. את המונח טבע העיתונאי סטיב טשיץ' (Tesch 1992) בעקבות חשיפתה של פרשת איראן-קונטראס בארצות הברית בשנת 1986, בתקופת כהונתו השנייה של הנשיא רונלד רייגן. במונח הזה ביקש טשיץ' להגדיר יחס חדש של יחידים וקולקטיבים כלפי האמת – יחס של אדישות (Myres 2018, 399). אמנם לא הייתה זו הפעם הראשונה שבה עורער שלטונה של האמת בפוליטיקה, אבל ההקשר השיחני שבו נטבע המונח ושימושו עשורים לאחר מכן נושאים חשיבות לא מבוטלת לדיוננו.

26 הרצון לאמת משתקף בעת ובעונה אחת בפרקסיס הפמיניסטי הזה ובביקורות על הידע שהתגבש בעקבותיו. על הרצון לאמת במונחיו של פוקו ראו Sheridan 2005 [1980], 121–127.

מן הנסיבות האלה עולה דאגה למעמדה של האמת, המשותפת לעמדות שונות בשיח הפמיניסטי בכל הנוגע לדה-פוליטיזציה של הא"פ. דאגה זו משתקפת מהופעתו של המושג פוסט-אמת, מהפופולריזציה שלו ומההקשרים השיחניים שבהם שימש בעשורים האחרונים. כל אלה מבטאים חשש מפני אובדן האמון במוסדות ידע ציבוריים ותחושה כי מערכת הערכים שעליה מושתת הסדר החברתי נתונה בסכנה של ממש. במילים אחרות, אני טוענת כי המושג פוסט-אמת משקף פאניקה מוסרית ביחס לאמת. למונח פאניקה מוסרית, אף שנטען כי כוח ההסבר שלו נשחק וכי השימוש בו עלול להיות מושתת על שיפוט אידיאולוגי, יש ערך אנליטי לניתוח שיח של תחושות הפחד והאיום הקולקטיביות (Falkof 2020) העולות לנוכח צמיחתו של הניסיון האישי כמקור ידע וכמקור של אמת. מאז ראשית שנות התשעים האיום על המוסר החברתי מיוחס לאדישות החברתית, והחשש מפניו מתבטא בחשש מוגזם מפני מחסור בפרקטיקות אפיסטמיות, בנקודות מבט או בסטנדרטים "טהורים" הניתנים להפרדה ממיקומה החברתי של הסובייקט היודעת (Kukla 2021). על עוצמת ההגזמה של האיום הזה מעידה לא רק קינתו של טשיץ' על אדישות החברה כלפי האמת, על ניתוק האמת מהפוליטיקה ועל עליית קרנה של האמת האישית (Taylor 2003 [1991]); מעידות עליו גם שתי העמדות הפמיניסטיות שבהן דנתי לעיל, השותפות לנרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ.

לכאורה, דיוננו בנרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ מסמן שתי עמדות הפוכות בשיח הפמיניסטי. לפי האחת, טענות אמת שנשים מבטאות בחסות הא"פ משמשות כלי לשעבוד עצמי, לנרמול ולשליטה ותורמות מבלי דעת לתהליכי שיפוט והדרה (Gammel 1999); ואילו לפי השנייה, הטענות האלה אינן ניתנות לתיקוף בשל הבסיס הרעוע שלהן, הלוא הוא הניסיון האישי.<sup>27</sup> העמדה האחת מבקרת את הרצון לאמת ואת השימוש בניסיון האישי כבבסיס למשטר אמת דכאני; עבור המחזיקות בעמדה זו, טענות האמת של נשים הן מושא למחקר ביקורתי והאמת מושמת בסוגריים. העמדה השנייה נדרשת לשאלה מהי האמת ומניחה כי יש דחיפות להעמיד דרכים חדשות לדעת, במיוחד לאור הישענותן של טענות האמת של נשים על הניסיון האישי גרידא.

בין שהאמת נמצאת בסוגריים ובין שאינה, מתברר כי היא שורש הבעיה. מצב זה, כפי שמבהירה באטלר, בהחלט מוביל לאובדן של ודאות אפיסטמולוגית (Butler 1992, 17). ברקע של שתי העמדות מרחפים שאלת האדישות לאמת כאופק חברתי משותף, הפופולריזציה של הווידוי ומסחורו, ומשטר האמת החדש. במשטר זה, לכל אחת אמת משלה שאיננה בת תיקוף ובה בעת גם אינה ניתנת לערעור, ולכן היא תקפה מעצם היותה חלק מהניסיון האישי. לפיכך, קשה להבין את הביקורות הפמיניסטיות הללו מבלי להידרש להקשר שהן נטועות בו – פאניקה מוסרית ביחס לאמת. אם נביא בחשבון את הפונקציה

המדירה והממשמעת של הפאניקה המוסרית, ונעמיד בצילה את הביקורות על האופנים שבהם נשים מנסחות טענות אמת ואת תכלית הביקורות הללו, ניווכח בפוטנציאל של הביקורות לשמש מכשיר לדה-לגיטימציה פוליטית.<sup>28</sup>

נקודה זו מקרבת את הדיון צעד נוסף אל פירוק השיח הפמיניסטי הביקורתי כלפי הא"פ. בזאת אינני מתכוונת לכיטול הנסיבות הנזכרות לשחיקת הא"פ, לניכוסו או להשלכות הפוליטיות העולות מכך, אלא למתן דין וחשבון על תנאי האפשרות להופעת ההיגד, ולהקשר הפוליטי-תרבותי שבו מעוגנות הביקורות הפמיניסטיות של שנות השמונים על הא"פ.<sup>29</sup> תכליתו של מהלך כפול זה – פירוק נרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ ושל הרגע הפוליטי שבו הופיע ההיגד – היא הבנת תנאי האפשרות להופעת ההיגד ולשינוי הפרדיגמטי שחל בו. על רקע שתי נקודות הזמן הללו הגיע הזמן לחשוב מחדש על הגרסה העכשווית של הביקורות האלה, היא הביקורת המופנית כעת כלפי מחאת #MeToo.

### #גםאני בין דורשות שלומה של האמת?

לחשוב מחדש על הביקורות הפמיניסטיות על הא"פ פירושו תחילה להביא בחשבון שמשחר הופעת הא"פ, גישות פמיניסטיות ליצירת ידע הוטלו בספק. למול הספקות, הפוליטיקה והתיאוריה הפמיניסטית אינן חדלות ממאבקן לחבר בין ניסיון לידע ולהצדיק את החיבור הזה (Budgeon 2021, 249). ביטוי עכשווי לכך עולה מכתבה פמיניסטית המתבוננת בחשש במתקפות פופוליסטיות, סמכותניות ושמרניות שמבקרות את #MeToo ומייחסות למחאה ציד מכשפות, מקארתיזם ונקיטה של "משפטי שדה" שהורסים את חייהם של אנשים ורוויים בזן חדש של "פוריטניות שונאת גברים" (Nutbeam and Mereish 2021). את עלייתן של מתקפות אנטי-פמיניסטיות כאלה מייחסות חוקרות פמיניסטיות בהווה לעידן הפוסט-אמת, המעמיד בסכנה את הלגיטימיות של דרכים פמיניסטיות לדעת ואת הרווחה הנפשית והגופנית של נשים ומיעוטים אחרים. מבחינת חוקרות אלו, #MeToo מבוססת על הא"פ או מהווה את התגלמותו העכשווית. במילים אחרות, הא"פ המגולם במחאה הנוכחית הוא אמיתי, לטענתן של אלו הדואגות לשלומן; הבעיה מבחינתן היא תגובת הנגד המתבטאת בפוסט-אמת.

עם זאת, לפי אחת הביקורות הפמיניסטיות העיקריות על #MeToo, האחריות למיגור אלימות של גברים, המגולמת בקריאת המחאה "להוסיף ולספר לאנשים", מוטלת על כתפיהן של נשים ששותפות להצפת הרשת בנרטיבים שעברו פרסונליזציה (Boyle 2019, 29). לפי

28 לדיון בפאניקה מוסרית כמכשיר אפקטיבי למשמוע, שמסייע במשילות ובניהול אוכלוסייה, ראו למשל לב ושנהב 2010.

29 דין וחשבון כזה עולה מהטענה שלפיה אי-אפשר לנתק את פרקטיקת הווידוי הפמיניסטית ממעגלי העלאת המודעות המוקדמים. ראו למשל Siegel 1997, 68; Felski 1998, 83.

ביקורת זו, המצטרפת לטענות על ניכוס חיצוני של הא"פ בידי ההיגיון הניאו-ליברלי, בהצהרה על האמת המופרטת האישה האינדיווידואלית לא רק עוברת סובייקטיביזציה אלא אף מייצרת באמצעותה ערך עודף. דוגמה לכך היא תג ההקבצה #מאמינהלך, המשמש כמטבע עובר לסוחר ומייצר לא רק עודפות של אמת אלא גם רווח כספי של ממש. הרי האמת שנשים מפיצות בפומבי, ואשר מתקבלת בציבור כאמיתית, מעוררת עניין כל זמן שאפשר להפיק ממנה הון חומרי וסמלי, לשמר הון קיים או למזער נזקים, על אחת כמה וכמה כשהמדיה הדיגיטלית היא כלי שרת בידי כוחות השוק (שם, 29-32). הבחירה של חברת נטפליקס לסיים את התקשרותה עם השחקן קווין ספייסי שבוע מרגע שפורסמו נגדו האשמות בדבר תקיפה מינית ממחישה זאת היטב.

על רקע מצב עניינים זה מופיעים שלל פתרונות פמיניסטיים שחותרים ליישב בין אמת לפוליטיקה פמיניסטית (Au 2020). ההנחה כי יש צורך בפתרונות כאלה מהדהדת היטב את נרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ. ואולם קיומם של פתרונות פמיניסטיים עכשוויים לעודף טענות האמת איננו מניח את הדעת. אנסון או, למשל, טוען כי עומס היתר של פרסומים אקדמיים בנושא רק מקשה על הניסיונות לשרטט קווים מנחים למתודולוגיות של יצירת ידע פמיניסטי ושל הערכתו. ממצב זה הוא מסיק, במעין מעגל שוטה, כי המשימה לבחון דרכים פמיניסטיות לדעת ולהצדיקן היא כעת דחופה מתמיד (שם, 100).

יתרה מזו, נטען שתפיסתם של פרסומי #MeToo כטענות אמת מבטאת את הסנטימנט הפופוליסטי של הימין החדש, המסמן את עלייתם של משטר או עידן של פוסט-אמת; עידן חדש שבו האמת נותקה מהספֵרה הפוליטית וטענות פוסט-אמת הופכות חסינות מפני הכישלון לאמת אותן, או אפילו מפני הפרכתן העובדתית.<sup>30</sup> הביטוי "טענות פוסט-אמת" מציין את התקבלותם של נרטיבים אישיים כאמיתות מוחלטות ומסמן מוסכמות חדשות לכינון סובייקטיבי וסלקטיבי של ידע. בדיוננו אני מקבילה את הביטוי הזה ל"רטוריקת פוסט-אמת" המעוגנת בניסיון האישי של היחיד, שנאמן לאמת שלו עצמו במסגרת מוסכמה חברתית ל"אותנטיות" (Kleeberg 2019). בהשתמשי בשני הביטויים הללו חליפות, אני מבקשת לנתח את השיח התיאורטי המאפיין את האקלים הפוליטי הנוכחי בעזרת המונח פוסט-אמת.

שרה קלארק-ויווייה וקלאו סטרנס (Clarke-Vivier and Stearns 2019, 56), למשל, טוענות כי #MeToo משמרת את הפנייה אל משלבים רגשיים, האופיינית כל כך לעידן הפוסט-אמת. טענה דומה מעלה שרה ברג'ס (Burgess 2018, 360), הקובעת כי הבעייתיות של #MeToo נובעת מהאופן שבו טענות אפקטיביות (affective claims) מוצגות במחאה כטענות אמת. ביקורות אלו מצביעות על הדמיון בין פרקטיקת המחאה הפמיניסטית לאלו המשרתות את הימין החדש. את הדמיון הזה הן תולות ברטוריקה של פוסט-אמת, שאבן

היסוד שלה היא מעשה החשיפה העצמית, המשמש הן את המנהיגים הפוליטיים הן את היחידים המרכיבים את ההמון. החשיפה העצמית היא ההופכת טענות פוסט-אמת לחסינות, וחסינות זו עומדת בליבו של הכוח הכריזמטי של מנהיגים סמכותניים דוגמת טראמפ (קרמניצר 2020, 25). לפי היגיון זה, #מאמינהלך מביע את ההיקסמות ממעשה החשיפה העצמית.<sup>31</sup> מההיקסמות הזאת הן מסיקות, כמו אחרות (למשל; Boyle 2019, 29–32; Corrigan 2019), כי המחאה לוקה בדמיון מטריד לרטוריקה של ספונטניות, כנות, מיידיות ואי-תיווך המשמשת שיחים אנטי-פמיניסטיים שמתנגדים לשוויון מגדרי. אם כן, בעיה אחת שמעלות המבקרות את #MeToo היא שמשום הישענותה של המחאה על הרגש – על חוויות רגשיות סובייקטיביות – אי-אפשר להעריך את התקפות של הטענות המועלות בה. מתוך כך, הבעיה השנייה היא שבשל חסינותן, טענות (פוסט-)אמת של נשים נעדרות מובן אפיסטמולוגי, ולשיטתן של המבקרות הדבר פוגע במאבק הפמיניסטי להפיכת הידע של נשים לגיטימי, או במילים פשוטות – מוציא שם רע לפמיניזם.

מה נשתנה – האמת או התנאים לתיקופה?

ואולם, דווקא מעשה החשיפה עצמו שומט את הקרקע מתחת לטענה הרווחת על אובדן האמון והעניין באמת. האמון לא נעלם; התנאים שהוא מציב השתנו.<sup>32</sup> עתה הוא מוענק לאלה המעורבים בחשיפה עצמית. לפיכך, היקסמות ממעשה החשיפה העצמית איננה תנאי מספיק לאובדן האמון או העניין באמת. פירושו של דבר שפרקטיקה זו, כמעין סדין אדום בעיני המבקרות והמבקרים, מעידה על אובדן האמון והעניין באמת שהסדריה המסוימים (הכלליים, המופשטים) אינם מסתמכים על ניסיון אישי אלא תלויים בהסכמה חברתית; ובה בשעה, אותה פרקטיקה היא הוכחה חיה לכך שהעניין באמת שריר וקיים.

אך מה בדבר הביקורת כי טענות אמת נשענות על חוויות רגשיות סובייקטיביות? או, בלשונה של ברג'ס, כי אלו הן טענות אפקטיביות ש"רק מציגות את עצמן כטענות אמת"? דומה כי הדבר שנעלם מעיני המבקרות הוא תוצא מרכזי של תמורה זו, שמגולם במחאת #MeToo: מרגע שחוויות סובייקטיביות מתבססות כמקור לאמת, עבור נשים וגברים כאחד, מתאפשרת הסכמה בין פוגעים לנפגעות על עצם התרחשות המעשה. במילים אחרות, הן הנפגעות הן הפוגעים מכירים בכך שהתרחשה הפרה של נורמה. מקרי "התנצלות" של דמויות ציבוריות כגון ארי שביט, או מקרים בוטים יותר כגון התפארותו של הנשיא האמריקני לשעבר דונלד טראמפ ביחסו המבזה לנשים, משקפים הסכמה זו. בה בעת, כפי שטוען ברנרד קליברג (Kleeberg 2019, 43), הפרת הנורמה, המשקפת את הקוד המוסרי של "תרבות

31 על ההיקסמות של הימין החדש מפעולת החשיפה ראו קרמניצר 2020.

32 לטענה דומה שלפיה האמון בפוליטיקה הממוסדת מוחלף באמון בפוליטיקה פרסונלית ראו Balmas and Sheaffer 2016. "הפרסונליזציה של הפוליטיקה" מדגישה את מאפייניו האישיים של המנהיג או המועמד להנהגה, וחשיבותם של אלה עולה על החשיבות של מפלגות וזהויות קולקטיביות.



האותנטיות" – נאמנות לאמת האישית – מעוררת מאבקים פוליטיים שסביבם מתגבשות קבוצות זהות (ראו גם Block 2019, 10). במילים אחרות, תנאי האפשרות של פוליטיקת הזהויות הם הסכמה על תיאור ההתרחשות מחד גיסא ומאבק על משמעויותיה מאידך גיסא. יש בהחלט מי שמקבלים את סיפורי הפגיעה המינית כאמת ויש מי שאינם מקבלים אותם ככאלה, ומחלוקת זו מאפשרת לטעון כי המחאה יצרה גל של תגובות נגד לטענת האמת האוטומטית של ההצהרה המתבססת על ניסיון אישי. אך כאשר חוויות סובייקטיביות מתבססות כמקור לאמת, אזי מתעוררת מחלוקת לגבי המשמעות שנוצקת לתוך המציאות המאפשרת למקם את אתגר הפרקסיס והתיאוריה הפמיניסטיים – החיבור בין ניסיון לידע – באור הזרקורים הפוליטי, הציבורי, התקשורתי והמחקרי כאחד. למעשה, כפי שאטען בהמשך, מחלוקת זו גם משנה את טיבו של האתגר הזה, מכיוון שהמאבק איננו עוד על קבלתו של מעמד אמת; האמת כבר נתונה.

\*\*\*

היעדר האפשרות ליישב בין התובנות לעיל, או בכלל להביא בחשבון את האפשרות ליישב ביניהן, איננו סודק ולו במעט את כרוניקת מותה הקרב של האמת כאופק חברתי משותף. אדרבה, "המחיר של אמירת האמת בעת הנוכחית", טוענת ברג'ס בביקורתה על #MeToo, הוא "צורה של פוליטיקת זהויות שמתנערת מתנאי הביקורת ומצורותיה [...] ועושה דה-פוליטיזציה לתביעה להכרה" (Burgess 2018, 343). את הדה-פוליטיזציה הזאת מייחסת ברג'ס לאי-הסכמות המעידות על חטא המהותנות של פוליטיקת הזהויות, שתוצרה הבלתי נמנע הוא פיצול המאבק הפמיניסטי ופירוק היסוד הביקורתי שבו. בנימה דומה, קארן בויל (Boyle 2019, 29) טוענת כי בהיעדר ניתוח פמיניסטי, הדיבור הפומבי מכוון כחלק מתהליך תרפויטי שבו "האישי נותר אישי" גרידא, ולכן מתבטלת האפשרות למעורבות ביקורתית. טענות אלו ממחישות היטב את חוסר האונים של הביקורת למול "האמת" שחושף הימין החדש, שהיא "המשכית לפרויקט האנטי-אידיאולוגי של המחשבה הביקורתית" (קרמניצר 2020, 40). אולם לא פחות מכך, באמתלה של צורך במאבק משותף מעלות טענות אלו מן האוב את ההתנגדויות משנות השישים למעגלי העלאת המודעות, ואת הביקורות משנות השמונים כלפי פוליטיקת הזהויות שמקדם הא"פ. ברג'ס אמנם דואגת לסייג ולומר כי מחאת #MeToo מגיבה בחלקה לסכנות הגלומות בפוסט-אמת, אולם ממהרת להבהיר כי המחאה נתלית בפוליטיקת הזהויות ובכך "מתחזקת את הגיונה של הפוסט-אמת במקום לאתגר אותה [...] וחוסמת את האפשרות למעורבות ביקורתית" (שם, 359).

רבות טוענות כי לאמת המיוצרת ומופצת במחאת #MeToo יש זיקה לפוליטיקת הזהויות,<sup>33</sup> ואין ספק כי טענה זו עולה בקנה אחד עם הבנתי את האמת כתוצר מקומי

ומשתנה של מאבקים (או, בלשונו של קליברג, כטכניקה של פוליטיקת זהויות). ואולם בעיניי, החשוב הוא שהאמת מתבררת כמפעילה חברתית (social operator). אמת, טוען קליברג, היא משהו שעושים, ועל כן היא מופעלת רק בשעה שמידע מוטל בספק או נתון לביקורת. מסיבה זו, שלא כמו ברג'ס ובויל, אינני סבורה כי עצם העובדה שהאמיתות המיוצרות ב-#MeToo נושאות זיקה לפוליטיקת הזהויות מספקת הצדקה לטענות על "חיסול הביקורת".

באופן אירוני למדי, השימוש שביקורות אלו עושות במונח פוסט-אמת הוא בעצמו לא ביקורתי במובן מסוים, משום שהוא מסמן את ההתרפקות הוותיקה על מושג של אמת בלתי תלויה הנתונה כעת לשימוש לרעה. לדאגה זו מלבושים רבים, שמתחלפים לפי מושאי הביקורת ומאפשרים לה להסתוות במיומנות באמצעות טענות על קומודיפיקציה של הניסיון האישי, עיסוק מהותני בזהות, ניתוק מן הספירה הפוליטית, חוסר עניין באמת ואובדן אמון בצורות ידע מסורתיות. מבט מקרוב ברגעי המעבר ממושג ביקורת אחד לאחר, ובהנחות המובלעות בביקורות אלו, מעלה כי דאגה זו היא כלי בשירות הניסיון להגדיר מי מוסמכת ורשאית להיות נשאית של טענות אמת.

כאשר בוחנים את הטענות בדבר רטוריקת הפוסט-אמת שפרסומי #MeToo חולקים עם הימין החדש, מתברר כי הביקורת הפמיניסטית פועלת על פי ההיגיון המארגן של שיח הפוסט-אמת. ב"שיח הפוסט-אמת" כוונתי הן לטענות לגבי עצם קיומו של מצב הפוסט-אמת, הן לטענות תוכן שנטען כי הן טענות פוסט-אמת או כי הן משתמשות ברטוריקה של פוסט-אמת. הגיון השיח הזה ממלא פונקציה כפולה: הוא מזהה טענות אמת של נשים עם אקלים פוליטי וחברתי בעייתי (פופוליזם, שמרנות, ניאורליברליזם וכיוצא באלה); ועל בסיס זה הוא תובע תמיכה במאבק משותף שנתפס כחשוב יותר. זהו מאבק משותף על הגישה לכלים אפיסטמיים, גישה שמוגבלת למעטים ומעטות, מצד מי שמזוהות ומזהים עצמם כדורשי שלומה של האמת.<sup>34</sup>

רוחות הרפאים של הא"פ ושיח הפוסט-אמת

דיוננו בביקורות הפמיניסטיות על #MeToo מספק עדות לקשר שבין נרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ ובין השימוש במונח פוסט-אמת. ביקורות אלו מאמצות במפורש את אותה משמעות שנוצקת למונח פוסט-אמת בשיח האקדמי העכשווי, המסמן באמצעותו "קרע אפיסטמי בין האמת לפוליטיקה".<sup>35</sup> בד בבד, על רקע הביקורות הפמיניסטיות על

34 לביקורת דומה על מאבקים מסוג זה החוסים בצילו של הגיון הפוסט-אמת ראו Habgood-Coote 2018; Mejia et al. 2018; Myres 2018.

35 כך בלשונו הסרקסטית של ג'ושוע הבגור-קוט (Habgood-Coote 2018), המבקר את העמדה הזאת. לדיון ממצה בביקורות דומות ראו מאמרו של ג'ייסון יאנג (Young 2021). יאנג נשען על ספרה של לורן ברלנט, שמכיל גבעוני (2020) דנה בו בהרחבה.

#MeToo נשמע בבירור ניגונו החוזר של נרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ, שהושתת על פרובלמטיזציה פמיניסטית של רצונן של נשים באמת. נרטיב זה מספק הנחת עבודה שמחוללת את ההתראות מפני משברי הביקורת והאמת הפמיניסטיים. קשה להיפטר מהנחת העבודה הזאת, שכן היא פועלת כמעין היגיון שקוף אשר מנחה את הניסיונות לחשוב על מחאת #MeToo ונוקט מבלי משים את המונח פוסט-אמת כאמצעי לביקורת על המחאה. מדובר אפוא בביקורת אנכרוניסטית למדי. את האנכרוניזם שלה אפשר לגזור גם בניכוי ההתעלמות מן הדמיון בין תנאי האפשרות של הא"פ ובין התוכן של ביקורות שנות השמונים עליו. גם אם לא נזקוף את ההתעלמות הזאת לחובתן של הביקורות הפמיניסטיות על הא"פ המגולם ב-#MeToo, עדיין ניוותר עם החשש הוותיק והרווח שחצה בשנות התשעים את השדה החברתי – החשש לגבי היעדר פרקטיקות וסטנדרטים אפיסטמיים הולמים ולגבי חוסר עניין בהם.<sup>36</sup> הרי המונח פוסט-אמת, שנטבע באותה עת, שיקף פאניקה מוסרית שהפרתה את נרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ – נרטיב שהביקורות הפמיניסטיות על #MeToo מעלות אותו כעת מן האוב.

הביקורות האלה מתנקזות אל השאיפה לאחות את מה שהן מזהות כאותו קרע אפיסטמי בין אמת לפוליטיקה. במונחים כלכליים, אפשר לומר כי שאיפה זו פועלת על פי הגיון השוק שלפיו אמת היא מטבע עובר לסוחר: הבעיה שהביקורות מזהות היא שלאמת אין עוד מובן כללי, ואף לא התכוונות למובן שכזה, מכיוון שלכל אחת יש אמת משלה. ההנחה המשוקעת בביקורות אלו היא שערך האמת במובנה האפיסטמולוגי צונח, משום שיש יותר מדי "מטבעות אמת". לטענתי, הנחה זו חושפת כי יותר משהגיון השוק חל על מושא הביקורות (כלומר על התפיסה הרווחת שלכל אחת אמת משלה), הוא מספק את נקודת המשען לביקורות הללו, שכן הן המניחות כי מטבע האמת נתון באינפלציה. על רקע אינפלציית טענות האמת נלפתים השווקים בבהלה מפני צניחת ערך האמת, ובהלה זו מעידה בתורה כי הביקורת המשגשגת בשיח הפוסט-אמת מתקפת (במישרין או בעקיפין) את מעמדה הבלתי מעורער של האמת ומנביעה את תפיסת הצורך העז לשקם את ערכה.

### מהא"פ אל "הבלתי-אישי הוא פוליטי"

חרף הבעיות בנרטיב הדה-פוליטיזציה של הא"פ, ובעדכון הגרסה שלו בנרטיב הפוסט-אמת, אפשר שהקשיים הרבים שמציב מושג זה מעידים על השינויים הרבים שחלו בו. כדי לבטא את השינויים הללו כראוי נדרשת הגדרה מחדש של הא"פ המגולם ב-#MeToo. לכן אני מציעה מושג חלופי המביע מובן חדש: הבלתי-אישי הוא פוליטי (הב"פ). מושג זה מביא בחשבון הן את מרכיביו המושגיים של הא"פ, לרבות התיאורטיזציה ואופני הפעולה

שהוא משרטט, הן את הביקורות כלפיו. כמו קודמו, הב"פ הוא מושג פילוסופי שאפשר לחלצו ממצב עניינים קונקרטי – זה של מחאת #MeToo, שהיא אירוע מהפכני מכיוון שהיא מסמנת נקודת מפנה ביחס שבין אמת, ניסיון אישי והפוליטי (ובהוראתו של כל אחד מהמושגים הללו).

כיום יהיה סביר לומר כי תנאי הבעיה שאפשרו להא"פ להופיע בשנות השישים אינם זהים לאלה שאפשרו את התגלמותו ב-#MeToo. אחרי ככלות הכול, הא"פ הוא מושג שביטא את האתגר שהפך ברבות השנים מרכזי כל כך בשיח הפמיניסטי – האתגר בחיבור שבין ידע לניסיון כדי לשנות את תנאי הקיום של נשים. הן עקרוניתיהן של תנועות השחרור, הן ביקורתיהן על הפרקסיס הפמיניסטי סיפקו את התשתית להופעתו של ההיגד. מכאן שלשם היווצרותו של הא"פ נדרשה הבחנה היררכית (שעצם יצירתה היא פוליטית) בין הניסיון האישי של נשים ובין הפוליטי. הבחנה זו, שיושמה באופן סלקטיבי, סיפקה הצדקה לביקורות על האמצעים שנשים נקטו כדי לברר את מצבן, ולביקורת על טענותיהן המבוססות על ניסיון האישי. הפרובלמטיזציה של הבחנה זו היא אפוא לב עניינו של הא"פ, שניסוחו והתגבשותו כפתרון התאפשרו רק מתוך חילוף תנאי המקום והזמן שחוללו את הבעיה מלכתחילה. פירוש הדבר שרק בתגובה לביקורת, המובלעת או המפורשת, על טענות האמת שנשים ניסחו בחברן בין ניסיון לידע, שימשה האמת כדבק המחבר בין האישי לפוליטי. אלמלא התקיימה ההבחנה בין השניים – שתפקדה ככלי פוליטי להכרה מוגבלת בלגיטימציה של נשים להשתתף במשחק הדמוקרטי – לא הייתה להא"פ סיבה להופיע כמושג המציע פתרון זמני לבעיה הפוליטית-אפיסטמולוגית של נשים.

היום, לעומת זאת, הבעיה השתנתה, שכן אי-אפשר להבינה עוד במונחים של מאבק לתיקוף דבריהן של נשים המבוססים על ניסיון האישי; סיפורים של פגיעה מינית בנשים מקבלים כעת מעמד ציבורי של אמת. כדי להעמיד חלופה להא"פ, יש תחילה לחלץ את תנאי האפשרות של הבעיות שעבורן הב"פ מספק פתרון זמני ומקומי. בעיה אחת שנוכל לחלץ מתוכה קווים מנחים לפתרון היא מה שאני מכנה נישוי האמת. נישוי האמת, כלומר פמיניזציה של האמת, הוא מצב העניינים שבו פגיעה מינית בנשים הופכת מבעיה אישית של יחידה נטולת הקשר לעניין פוליטי, בה בשעה שטענות מותה של האמת, שמעידות על כמיהה לאמת, מאבדות מכוסה ההרתעה שלהן – לא רק מפני שטענות האמת של נשים אינן חדלות מלהיווצר, ולא רק מפני שמתברר כי ה(דאגה ל)אמת איננה שייכת לצד אחד, אלא גם מפני שהביקורות המתנסחות בשיח הפוסט-אמת מתעלמות ממה שמביעות טענות האמת בהווה: מבחינה פוליטית, מחאת #MeToo איננה מניחה אמת סובייקטיבית, אלא אמת.

זהו אחד ההבדלים שבין הא"פ ל-#MeToo, ונישוי האמת מביע זאת. אמנם גם הא"פ הניח אמת, כזאת שנוצרת מכל האמיתות האינדיווידואליות: אמת של הכפפת נשים, של דיכוי בתוך התא המשפחתי, של אינוסן וכיוצא באלה. אולם הטענות שנוסחו בהא"פ

במרוצת השנים לא התקבלו כאמיתות, כלומר לא נהנו מן ההסכמה החברתית הרחבה כי אכן מדובר באמת ובתמים בטענות אמת. תחת זאת הן נותרו סיפורים אישיים שמשמעותם סובייקטיבית. ההסכמה על תיאור המציאות שעולה מסיפורי הפגיעה המינית של נשים מאפשרת לדון באופני הניתוח של המציאות. את תיאור המציאות – ובמילים אחרות, את האמת, כפי שטוען קליברג – יש לנתח כאמת ממוקמת (as situated). ניתוח כזה מניח כי סיפורי הפגיעה המינית שנשים מפיצות עתה משתמשים באמת כבאילוץ מתודולוגי.<sup>37</sup> מובנן של טענות אלו איננו עוד אפיסטמולוגי, אלא פוליטי גרידא. על כן יש להידרש אליהן כדי לשנות את תנאי הקיום של נשים.

### הבלתי־אישי

כדי למצות את דיוננו בעניין ההסכמה, נבסס קודם את אחד המרכיבים המושגיים הנכרכים עתה בנישוי האמת – הבלתי־אישי. כמו נישוי האמת, גם הבלתי־אישי מגלם פרובלמטיקה שממנה נגזר חלק מן הפתרון הפרגמטי שמביע הב"פ. פרובלמטיקה זו איננה אלא תוצר לוואי בלתי צפוי של הא"פ של שנות השישים. אז, הכורח לחשוב את האלימות, להמשיגה ולהעניק לה נראות הוא שניצב ביסוד הפרקטיקות הפמיניסטיות שהביעו את רצונן של נשים לאמת על תנאי הקיום שלהן. במובן זה, כדי שצורות שונות של אלימות ישוימו ויוגדרו אסורות על פי חוק, נדרש קודם כול להבין שמה שקורה לאינדיווידואלית בביתה עשוי להיות באחריותה של המדינה. הודות לכך, ייתכן שיעמדו בפניה התנאים הדרושים (למשל רשת ביטחון חברתית וכלכלית) כדי שתחליט להגיש קובלנה או להתראיין באמצעי התקשורת.

עם זאת, שיומם של מעשי אלימות כלפי נשים וניסוחם בלשון החוק אינם ערובה מספקת לכינונם מחדש של הסדרים חברתיים, ובפרט של מוסר חברתי. מרגע שהמדינה אשררה את הפוליטיות של הניסיון האישי, הסעדים שהעמידה נטו להפקיעו מהקשר מבני ולעיתים אף לבטל את ערכו. הביטויים לכך רבים: תיקים פליליים עשויים להיסגר מפאת "חוסר עניין לציבור"; הכרעת הדין לגביהם יכולה להיות מקלה מאוד; וגם אם יהיה בהם עניין תקשורתי, הרי עד מהרה ייבלעו בתוך מאגר נתונים ויהפכו, במקרה הטוב, לנקודה על גרף בדוח מחקר.<sup>38</sup> הפיכתו של אירוע אינדיווידואלי לקטגוריה משפטית בירוקרטית, והטיפול הקלוקל ביחידה, תורמים לדה־פוליטיזציה של הניסיון האישי. מכאן נגזר גם היחס אל ניסיונה של מי שנאנסה, למשל, כאל מקרה פרטי ונטול הקשר, עד כדי כך שהוא הופך לבלתי־אישי. במילים אחרות, הצורך משנות השישים לשיים ולאסור צורות שונות

37 על שימוש זה כמאפשר להימנע מדבקות באמת ראו וגנר 2015.

38 על הגורמים ליחס בלתי־אישי זה ועל ביטוייהם ראו למשל פרסר 2020, 156.

של אלימות היה כרוך בהטלת האחריות על המדינה, ובמהלך הזה האישי הפך לאובייקט בלתי-אישי שמטופל על ידי מנגנוני החוק והשלטון.

ניתוח הבעיה שמביע הבלתי-אישי ותנאי האפשרות להופעתה (הניסוח המשפטי של סוגיית העוולה ומגבלותיו) מובילים אותנו לציודו הפוזיטיבי. הבה ננסה להבין את פשרו ואת התפקיד שהוא ממלא כרכיב מושגי בהב"פ. דומה כי כיום התפיסה של פגיעה מינית בנשים כעניין אישי ושולי, כפיקנטריה לכל היותר, משתנה למפרע ומתכוננת כבעיה של הרבים. במצב עניינים זה, שמהדהד את הא"פ, ההיגדים המובעים במחאת #MeToo אינם שייכים באופן בלעדי לאישה המסוימת שהביעה אותם, שכן הם עצמם נתונים ביחסי גומלין עם מצבי עניינים וגופים שמתערבבים זה בזה ומפצים זה לזה את האפקטים הנקשרים בהם.<sup>39</sup> כך נמוגה הבעלות הבלעדית של כל דוברת על סיפורה האישי, וכל אמירה (של) יחידה זוכה למוכן ולפשר ביחס למערך הקולקטיבי המסוים שאפשר לה להיווצר בזמן ובמקום נתונים.<sup>40</sup> במילים אחרות, הסיפורים האישיים המפורסמים בפומבי מקובצים במערך קולקטיבי של הבעה. גם אם נדמה שהגדרה זו נכונה להא"פ, כאן מתחיל להתברר הבדל בולט בין השניים, הבדל שאותו מביעה מחאת #MeToo ושמהווה את אחד מתנאי האפשרות שלה – צורת הרבים של הבלתי-אישי. כך הובע הדבר בציון המכונן של אליסה מילאנו, שהביא לפרוץ המחאה: "אם כל הנשים שהוטרו או הותקפו מינית יכתבו 'Me Too' כסטטוס, יהיה לאנשים מושג עד כמה הבעיה הזאת גדולה" (Milano 2017, ההדגשות שלי).

מושג האמת המובלע בדברים אלו מותנה בהסכמה חברתית של "כל הנשים" כולן, הסכמה המושגת בצורת רבות. על מה אפוא אנו נקראות להסכים? ומה מאפשר למילאנו להניח כי הסכמה כזאת כבר שוררת בקרב הרבות? את התשובה לכך נוכל לחלץ ממה שלפי אמיל בנווניסט מתיר את צורת הרבים הדקדוקית, "הגוף השלישי" (non-personne), בהיותו נטול גוף ובלתי-אישי (impersonal) (אצל בליבר ואחרים 2017). בהשוואה בין משפט התנאי של #MeToo ובין זה שממנו התאפשר הא"פ, ניכר כי מושאי הפנייה שלהם נבדלים באופן עמוק. הא"פ התאפשר מתוך פנייה אל האני: "אם תספרי על הניסיון האישי שלך, נוכל לחלץ ממנו מכנה משותף ולהבין מהי הבעיה, ובהמשך – איך לפתור אותה". הדבר שמייחד את האני, מסביר בנווניסט, הוא הגוף הראשון והשני. על כן, האישי שמובע בו הוא בהכרח בעליו של גוף פרטיקולרי השייך לי (או לך). זהו אישי שייחודי לי, לסיפור חיי ולנבכי נפשי.

לעומת זאת, צורת הרבים הדקדוקית חסרה את מה שמייחד את האני והאת, ולכן היא איננה מאפשרת לערער על המבע באשר לאלימות ולפרשו כתיאור של עוול מבודד, אקראי

39 השוו דלז וגואטרי 2008, 71.

40 מערך כאן פירושו מעין מכונה שנוצרת בהקשרים חברתיים קונקרטיים היסטוריים ופוליטיים שחיצוניים לה, פועלת בתוכם ומחוברת אליהם באופן זמני. השוו Deleuze and Guattari 2004, 88.

ונטול הקשר. במקום שהאלימות שנשים מתארות תתפרש אפרירי כאישית, צורת הרבים מקנה לה בהכרח מובן קולקטיבי. אמנם המבע ב-#MeToo קשור בעבותות לגוף קונקרטי, ואילו בצורת הרבים של הגוף השלישי המבע אינו יוצא מן הגוף המסוים והמאותר, כלומר הוא אינו המבע של האני; אין ספק כי עבור אלה המצהירות #MeToo מדובר בניסיון אישי שנצרב בגוף הנאנס, הנחמס, הנכאב. ואולם החשוב הוא שהיכולת להביע את הניסיון האישי שנצרב בגוף והאפשרות שהוא יתקבל ברבים כאימתי מותנות בהנחה מוקדמת שהוא אינו (רק) אישי, שהמבע "להיאנס" איננו מתאר ניסיון שקרה רק ליחידה; במילים אחרות, שחרף החד-פעמיות של הניסיון האישי, מה שאירע ליחידה למעשה חורג ממנה וקודם לה. אם כן, ב-#MeToo הניסיון הקולקטיבי של נשים מונח עוד קודם לעדויות האישיות הקונקרטיות: "להיאנס" מונח לפני "נאנסתי". כתוצאה מכך, הניסיון האישי עובר ארגון מחדש ביחס לניסיון הקולקטיבי. הוא מתווך דרכו, ממושג ומשויים ביחס אליו.

יתרה מזו, קבלת הטענות המובעות ב-#MeToo כאימיתיות אינה מחייבת שהנשים כולן ידעו על בסיס ניסיוןן האישי מה פירוש להיאנס. זהו אפוא התוצא החיובי של שיום מעשה האלימות – למשל "להיאנס" – ושיקועו בלשון החוק האוסרת אותו. בניגוד ל"נאנסתי", שם הפועל "להיאנס" אינו מניח קודם כול את האני. כמוהו, גם "לעבור תקיפה מינית" או "להיות מוטרדת מינית" מתייחסים לניסיונות או לחוויות שבשנות השישים לא הייתה הסכמה חברתית לגבי היקפם ואפילו לגבי עצם קיומם, למשל במקרה של אונס אישה בידי בעלה. כדי שהסכמה זו תתבסס, עלינו להניח כי "להיאנס" מציין ניסיון רווח של נשים רבות. נוסף על כך, הידע לגבי הנושא צריך להפוך למשותף, ל-*common knowledge*, באמצעות התרחבותו אל הציבור הרחב, אל מחוץ למכוני מחקר בעלי סדר יום פמיניסטי שעוסקים בשינוי מדיניות ונגישים למתי מעט. אם כן, כדי שמשפט התנאי של מילאנו ייעשה אפשרי, וכדי שנשים יוכלו להיענות לו ולומר "גם אני", נדרש דמיון קולקטיבי של ניסיון אישי. לדמיון הזה שותפות הן אלה שמנסחות את ניסיוןן כמשהו שקרה גם להן, הן אלו ש"מאמינות להן" ושמעולם לא חוו חוויה דומה. כך, מתוקף הסכמה חברתית של הרבות לגבי קיומה של "בעיה גדולה", מקבלת האמת המובעת ב-#MeToo את מובנה הפוליטי.

נקרא שוב את ציוצה של מילאנו בשכתוב קל: "אם כל הנשים – כל מי שעבורן 'להיאנס', 'לעבור הטרדה' או 'להיות מותקפת' אומר משהו אישי, נמצא ביחס ישיר אליהן ואל גופן – יאמרו 'גם אני', או אז נוכחותה הזוחלת והחובקת כול של אותה בעיה תהיה ידועה ברבים". כאמור, על מנת שתנאי זה יתקיים, נדרשת הנחה משותפת כי "להיאנס" הוא ניסיון רווח עד כדי הפיכתו לנושא סתמי ובלתי-אישי המקבל ביטוי במחאה. גם אם נשים מצייעות "גם אני נאנסתי", צורת הרבים של הבלתי-אישי היא תנאי לטענה האישית, במובן זה שקודם כול נדרש שהניסיון האישי ידומיין כמשותף על ידי הרבות. כדי שדמיון

זה יקבל תוקף, עליו להיות מאושרר לא רק על ידי הרבות והרבים כל אחד לעצמו (על ספת המטפל, ביומן או בחברותא מוגדרת), אלא בגלוי ובפומבי.

הצורך בבלתי-אישי מתעורר דווקא במחאת #MeToo משום שבניגוד להא"פ, מחאה זו איננה מביעה את הכורח לחשוב על האלימות, להמשיגה ולהבין מהי הבעיה. היא פונה מלכתחילה אל הרבות, ומניחה מראש ידיעה של ניסיון שאיננו אישי אלא קולקטיבי. שלא כמו מעגלי העלאת המודעות של שנות השישים, שסיפקו מעין מרחב בטוח, פרקטיקת החשיפה העצמית במחאה הנוכחית מוותרת מראש על קיומו של מרחב שכזה כתנאי לביצועה; היא מתרחשת בפומבי, בפני קהל גדול. בפרפראזה על השאלה אם עץ שנופל ביער משמיע צליל אף שאינו שומע אותו, אפשר לומר שהפוליטיות של הבלתי-אישי נבדלת מזו של הא"פ של שנות השישים, בין היתר, באמצעות תנאי הפומביות המגולם בגלגולו העכשווי ב-#MeToo. אמיתות ניסיון האישי של נשים בפגיעה מינית היא תוצר של מאבק חוצה שדות על אופן התגבשותן של טענות אמת, לא רק על מי אמר ומה נאמר אלא גם על איך נאמר – במקרה זה על ידי הרבות, בעת ובעונה אחת ובאופן פומבי.<sup>41</sup> בהינתן הריבוי והבו-זמניות הללו שמקשים על היכולת לזכור מה נאמר ועל ידי מי (ולזכור מי עשה מה), היעשותם של סיפורי הפגיעה לבלתי-אישיים חותרת, ולו חלקית, תחת האשמתן של יחידות. אפשר לשער למשל שהקוראת איננה זוכרת את הנשים שחשפו בפניהן ובקולן, מעט לפני פרוץ מחאת #MeToo, את העוולות שחוו מצד האנס המורשע אלון קסטיאל. חוסר היכולת לזכור את הנשים האינדיווידואליות – אף שרבות מהן נחשפות בשמן, בקולן ובפניהן – מלמד כי המאורע הקולקטיבי, שבו הסיפורים מתקבלים כאמיתיים, מסיט את הדגש מן האמת במובנה האפיסטמולוגי ומהתמקדות במיקומה של האישה היחידה.

בשעה שהחשיפה העצמית מתרחשת על ידי ציבור הרבות, אמיתותה של חוויית האלימות מקבלת מובן בלתי-אישי, קולקטיבי ולכן גם פוליטי. אמנם הדבר נכון גם לגבי הא"פ של שנות השישים, אולם מעמד האמת שחווייה זו מקבלת כעת הוא בגדר חידוש, שכן עבור הא"פ היה מעמד זה פוטנציאלי בלבד. הא"פ מתממש אפוא מחדש במחאה העכשווית. ב-#MeToo הידע המבני הקולקטיבי על אינוס נשים כבר קיים, והוא הבסיס שלאורו מתקיים הדיון במופעי האינוס השונים. כך קרה עם פרסום המקרים הרבים שבהם היה מעורב הארווי ויינשטיין, שההאשמות נגדו מציינות את ראשית מחאת #MeToo. עוד בטרם הורשע ויינשטיין באונס, הסיפורים על מקרים שהיה מעורב בהם חיבלו בכל ניסיון לארגן אותם סביב יחידה שנושאת בנטל האחריות לגורלה, שהרי הטענות לא התמצו

41 כמובן, גם הרשתות החברתיות הן חלק מתנאי האפשרות של הב"פ. לדיונים שקושרים בין האפשרות להשתתף במרחבים ציבוריים מרובים (בלשון הביקורת של פרייזר על הברמאס), לשתף בהיקף גלובלי מידע וניסיון אישי ולטפח מודעות למצבן של נשים ראו Rogan and Budgeon 2018, 146.



בסיפור אישי וחסר הקשר של קורבנות נפרדות ("למה היא עלתה אליו לחדר?", "למה היא שתתה כל כך הרבה?", "למה היא לא התלוננה?" ועוד). אדרבה, בקיבוץ הקובלנות יחד כל מקרה יחיד מתעלה מעל הנסיבות הפרטיקולריות שלו, זוכה למעמד אמת מנושה ונעשה בלתי-אישי: אי-אפשר להבינו מחוץ להקשר המבני שלו, המכונן את מובנו מחדש (כך למשל, אירוע שבעבר נחווה כחוסר נעימות מתארגן כעת מחדש כפגיעה מינית). לפיכך, הב"פ מביע מצב עניינים חדש שבו השאלה איננה עוד "האם יאמינו לי?" או "מה אני צריכה לעשות כדי שיאמינו לי?", אלא מה עשוי לעשות ייחוסו של מעמד האמת לסיפור שלי, ולסיפוריהן של רבות אחרות שסיפרו אותם בפומבי.

### דברי סיום: מה מסוגל נישוי האמת לעשות לבלתי-אישי ולפוליטי?

כאשר הביקורות הוותיקות על הא"פ מוחלות עתה על #MeToo, הן אמנם מזהות נכונה כי #MeToo היא חלק מהפרקסיס ומהתיאוריה הפמיניסטית המגולמים כבר בהא"פ, אולם אין להן אמצעים לנסח את היחס החדש שנרקם בין האמת לניסיון האישי ולפוליטי. הסיבה לכך היא שבניגוד להא"פ בעת עלייתו, המחאה הנוכחית איננה מבוססת על הפיתוי להצטרף לוויכוח באשר להיותו של הניסיון האישי בסיס לטענות אמת; כעת החשוב הוא שהאמת במובנה הפוליטי כבר נתונה. פירושו של מובן זה הוא ערעור, גם אם זמני, על יחסי הכפיפות האפיסטמיים בין הניסיון הקולקטיבי ובין הניסיון האישי של נשים המתבצע בפומבי ובצוותא.

נדרשנו כבר לבעייתיות שב"פוליטיות" של המפנה הפוליטי ושל ההתנערות מן הניסיון האישי, אך כעת עלינו גם להבין את הב"פ כמושג שמתנסח מתוך סדרת הבעיות שפרשנו. כמו במקרה של הא"פ, הדבק הקושר בין מרכיביו של הב"פ הוא מושג האמת, אך כעת האמת הזאת נמצאת בעיצומו של נישוי. נישוי האמת מושתת על הנחות של שיח הפוסט-אמת ושל הביקורות הפמיניסטיות שבו, ובד בבד הוא חושף את הבעייתיות שבביקורות הפמיניסטיות על #MeToo באמצעות המונח פוסט-אמת. נדמה כי ריבוי טענות האמת והנרטיבים האישיים, המופצים ברשתות החברתיות על ידי ההמון ובו גם נשים, תורם לשחיקתו של ערך האמת עד דק. אולם עצם הניסוח של יחס סיבתי זה מאפשר להבטיח שהכרעה בדבר התוקף והערך של דיבור כלשהו תיוותר נחלתם של מעטים, שמרנים וליברלים כאחד. רוצה לומר, אף שתכליתה של ביקורת זו אינה אלא למגר את "אינפלציית האמיתות" ולהשיב לאמת את ערכה, היא ממחישה היטב את הפאניקה המשוקעת באהבת האמת ושלה שותפות ההיקסמות מימין והאימה משמאל. בה בעת, היא חושפת את הפונקציה שממלא שיח הפוסט-אמת כמפעל לייצור ידע, דווקא בשל חוסר האפשרות לחשוף את האמת דרך ידע (Myres 2018, 405). אם כן, הפרובלמטיזציה שמנסח נישוי האמת מבוססת על התמקדות באמת במובנה הפוליטי, בשעה שמובנה האפיסטמולוגי מושם בסוגריים. המשגת האמת המנושה, בתווך שבין הבלתי-אישי לפוליטי, מעוגנת במתודה פילוסופית

המבוססת על יצירת מושגים שמספקים פתרונות זמניים לבעיות אקטואליות המתעוררות בנסיבות קונקרטריות (דלוז וגואטרי 2008, 36).<sup>42</sup> בהתאם לכך, התחקות אחר תנאי האפשרות להופעת הא"פ, אחר התמורות שחלו בו עד הופעתה של #MeToo ואחר הבעיות המיוחסות לו, אפשרו לחלץ מתוכם פתרון זמני, הוא הב"פ.

לפי הפרשנות של ביקורות #MeToo, חסינותן של טענות אמת היא הבעיה העומדת על הפרק. אך דומה כי עצם הפרשנות הזאת היא הבעיה: ההתמקדות בשאלות מה אפשר לדעת וכיצד, מתעלמת מכך שערכן של טענות האמת המופצות במחאה הוא ערך פוליטי. במילים אחרות, כאשר המבקרות מניחות שיש יחס סיבתי בין צניחת ערך האמת ובין התרבות הסוכנים הפוליטיים הטוענים לאמת, וכאשר הן מסיקות שאין בנמצא אמצעים לכינון ידע ולהערכתו, הנחתן ומסקנתן אלו הן התורמות להקהיית עוקצה הפוליטי של פרקטיקת המחאה של #MeToo. המבקרות מתעלמות מכך שכאשר תיאורן של הרבות את המציאות בפומבי ובצוותא מערער על רציפות תנאי הכפיפות ודפוסי היחסים המובנים מאליהם, האמת הופכת לעניין פוליטי (אופיר 2010, 89).<sup>43</sup> ואילו נישוי האמת – שהוא פרקסיס ומסגרת אנליטית בעת ובעונה אחת; שממחיש כיצד כמות הידע המיוצר מנוגדת לתפיסה הרווחת, שלפיה חסר לנו ידע ומה שדרוש לנו הוא ידע נוסף כדי להעריך את טענותיהן של נשים לאמת – נישוי האמת הוא שמאפשר את הפוליטיזציה של תיאור המציאות.

ללא ספק, אין בנמצא נוסחה מדויקת לכמות הידע שתביא מזור לחרדה החברתית מאינפלציה של ידע או ממחסור בו, ושתבטיח גישה אל האמת. אך האם עלינו להסיק מכך כי מה שדרוש לנו הוא עוד ידע שיספק תשובה מבטיחה על השאלה "איך אפשר לדעת"? אם אין זה מן ההכרח, ייתכן שאפשר להידרש לתפקידן הפרגמטי של טענות אמת במחאת #MeToo, לניסיון האישי המשותף והמובן מאליו, שהן חושפות כלא הכרחי וכניתן לשינוי. אם נדמה שנישוי האמת הוא תוצא של כוח שלילי שכל שביכולתו לעשות הוא לגרוע מהאמת את ערכה, אין זה אלא מפני שאנו ממשיכות לפעול לפי העיקרון הסמוי מן העין שלפיו לאמת יש מהות משל עצמה. מנגד, מן התובנה שהאמת היא תוצר של מאבק – שהאמת מתגבשת דרך קונסטלציות של שיחים, פרקטיקות ומוסדות שמחוללים תוצאים מסוימים – עולה שהסיפור הרווח שלפיו האמת נמצאת על ערש דווי אינו הסבר מספק. למעשה, כפי שמלמדת ההתקבלות של ריבוי הסיפורים האישיים, האמת והדאגה לאמת לא שגשגו מעולם כפי שהן פורחות כיום, בתקופה שבה האמת מנושה. בנישוי הפומבי והמשותף חושפת האמת הבלתי-אישית את תפקידן של הביקורות על #MeToo בהליכים המבנים את השיח בדבר מות האמת.

42 לדיון בגישה זו ראו למשל Patton 2010.

43 למעשה, מבהיר אופיר (2010, 90), מספיקה מחווה קטנה – אפילו כזאת שמבקשת לחזק את מצב העניינים הקיים – כדי להעיד על כך שמצב העניינים דורש אישור ושלמעשה הוא איננו מובן מאליו.

בפרפראזה על דבריה של ג'ודית בראון (Brown 1971), אחת מאינספור מושאי הספקות שהעלו המתנגדים למעגלי העלאת המודעות בשנות השישים, דומה כי המבקרים "ימותו לפני שיוותרו על [שימוש בכלים אפיסטמיים כדי לשמר את] כוחם" (שם, 120). הרי סיפוריהן של נשים המופצים עתה אינם משקפים מאבק להגדרה מחדש של האמת בה"א הידיעה ושל האפשרויות לידיעתה. להפך, הם מציבים את האמת כאילו מתודולוגי, לא כיעד מכונן מתחרה ולא כדי להביא לחיסולה. על כן אפשר לומר כי במגבלות שיח הפוסט-אמת הנוכחי, אהבת האמת נותרת שרירה וקיימת, ואיתה הפאניקה – שמחבלת ביכולת להבין כי תכליתן של טענות האמת שנשים מפיצות כעת אינה לשנות את האמת או את האמצעים לדעת אותה, אלא לשנות את תנאי הקיום של נשים. אף שדבר לא אבד, לא האמון ולא העניין, ייתכן כי הניסיון הנוכחי לשכך קמעה את תחושת האבל על מות האמת ייפול על אוזניים ערלות. אך דווקא בשל כך, נדמה כי אין טענה הולמת יותר מקביעתה של בראון: "לא נעשה דבר מעבר למה שכל קבוצה מדוכאת עושה כדי להשיג את שחרורה" (שם).

בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב

## ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 2010. "פוליטי", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 2, עמ' 85–109.  
 בליבר, אטיין [ואחרים], 2017. "אני", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 11, בתרגום אורי לנדסברג ולין חלוזין-דברת, עמ' 7–41.  
 גבעוני, מיכל, 2020. "תקוות בטלות: הפוליטיקה הרגשית של החזרה לעתיד", תיאוריה וביקורת 53, עמ' 101–134.  
 דלז, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2008. מהי פילוסופיה? בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.  
 וגנר, רועי, 2015. "מדעי הרוח", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 9, עמ' 73–87.  
 לב, טלי, ויהודה שנהב, 2010. "כינונו של האויב מכפנים: הפנתרים השחורים כמושא של פאניקה מוסרית", סוציולוגיה ישראלית יב(1), עמ' 135–158.  
 פוקו, מישל, 1996. הרצון לדעת: תולדות המיניות, בתרגום גבריאל אש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.  
 ———, 2005. סדר השיח, בתרגום דורי מגור, תל אביב: כבל.  
 פרסר, רות, 2020. "אלימות אינטימית", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 15, עמ' 155–162.  
 קרמניצר, יובל, 2020. "המלך והעירום: תקשורת, המונים והחוק הלא-כתוב", תיאוריה וביקורת 52, עמ' 19–48.  
 Armitage, Susan, 1989. "Making the Personal Political: Women's History and Oral History," *Oral History Review* 17(2), pp. 107–116.

- Armstrong, Louise, 1996. *What Happened When Women Said Incest: Rocking the Cradle of Sexual Politics*, London: The Women's Press.
- Au, Anson, 2020. "Feminist Methods in a 'Post-Truth' Political Climate: Objectives, Strategies, and Divisions," *Sociological Spectrum* 40(2), pp. 99–115.
- Baggini, Julian, 2017. *A Short History of the Truth: Consolations for a Post-Truth World*, London: Quercus.
- Balmas, Meital, and Tamir Sheaffer, 2016. "Personalization of Politics," in Gianpietro Mazzoleni (ed.), *The International Encyclopedia of Political Communication*, Hoboken: John Wiley & Sons, pp. 1–9.
- Bernstein, Susan D., 1992. "Confessing Feminist Theory: What's 'I' Got to Do With it?" *Hypatia* 7(2), pp. 120–147.
- Block, David, 2019. *Post-Truth and Political Discourse*, Cham: Palgrave.
- Boyle, Karen, 2019. *#MeToo, Weinstein and Feminism*, Cham: Palgrave.
- Brown, Judith, 1971. "Editorial," in Jerome Agel (ed.), *The Radical Therapist: The Radical Therapist Collective*, Oxford: Ballantine, pp. 113–120.
- Budgeon, Shelley, 2021. "Making Feminist Claims in the Post-Truth Era: The Authority of Personal Experience," *Feminist Theory* 22(2), pp. 248–267.
- Burgess, Sarah, 2018. "Between Desire for Law and the Law of Desire: #MeToo and the Cost of Telling the Truth Today," *Philosophy and Rhetoric* 51(4), pp. 342–367.
- Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble*, New York: Routledge.
- , 1992. "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'," in Judith Butler and Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge, pp. 3–21.
- Butler, Judith, and Joan W. Scott (eds.), 1992. *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge.
- Chicago Women's Liberation Union, 1971. "How to Start Your Own Consciousness-Raising Group" (online).
- Clarke-Vivier, Sara, and Clio Stearns, 2019. "MeToo and the Problematic Valor of Truth: Sexual Violence, Consent, and Ambivalence in Public Pedagogy," *Journal of Curriculum Theorizing* 34(3), pp. 55–75.
- Cohen, Stanley, 1973. *Folk Devils and Moral Panics: Creation of Mods and Rockers*, Boulder: Paladin.
- Corrigan, Lisa M., 2019. "The #MeToo Moment: A Rhetorical Zeitgeist," *Women's Studies in Communication* 42(3), pp. 264–268.
- D'Ancona, Matthew, 2017. *Post-Truth: The New War on Truth and How to Fight Back*, London: Ebury.

- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, New York and London: University of Minnesota Press.
- Evans, Sara, 1979. *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, New York: Vintage Books.
- Falkof, Nicky, 2020. "On Moral Panic: Some Directions for Further Development," *Critical Sociology* 46(2), pp. 225–239.
- Felski, Rita, 1998. "On Confession," in Sidonie Smith and Julia Watson Madison (eds.), *Women, Autobiography, Theory: A Reader*, Madison: University of Wisconsin Press, pp. 83–95.
- Foucault, Michel, 1977. "Intellectuals and Power," in *Language, Counter-Memory, Practice*, trans. and ed. Donald F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press, pp. 205–217.
- Fraser, Nancy, 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text* 25–26, pp. 56–80.
- Galston, William A., 1999. "The Limits of Privacy: Culture, Law, and Public Office," *The George Washington Law Review* 67(51), pp. 1197–1206.
- Gammel, Irene, 1999. *Confessional Politics: Women's Sexual Self-Representations in Life Writing and Popular Media*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Gatlin, Rochelle, 1987. *American Women Since 1945*, London: Macmillan.
- Goldman, Robert, Deborah Heath, and Sharon L. Smith, 1991. "Commodity Feminism," *Critical Studies in Mass Communication* 8(3), pp. 333–351.
- Habgood-Coote, Joshua, 2018. "Stop Talking About Fake News!" *Inquiry* 62(9–10), pp. 1033–1065.
- Hanisch, Carol, 1970. "The Personal is Political," *Notes From the Second Year: Women's Liberation*, New York: New York Radical Women, pp. 76–77.
- Hanisch, Carol, and Elizabeth Sutherland, 1968. "Women of the World Unite: We Have Nothing to Lose but Our Men!" *Notes From the First Year*, New York: New York Radical Women, pp. 12–16.
- Harding, Sandra (ed.), 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader*, New York and London: Routledge.
- Hayden, Tom, 2005. "The Port Huron Statement," New York: Thunder's Mouth.

- Heberle, Renee, 2016. "The Personal is Political," in Lisa Disch and Mary Hawkesworth (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, New York: Oxford University Press, pp. 593–609.
- Hirschmann, Nancy, 2007. "Feminist Political Philosophy," in Linda Martín Alcoff and Eva Feder Kittay (eds.), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Malden: Wiley Blackwell, pp. 145–163.
- Hochschild, Arlie (with Anne Machung), 1989. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*, New York: Viking Press.
- Kleeberg, Bernhard, 2019. "Post Post-Truth: Epistemologies of Disintegration and the Praxeology of Truth," *Stan Rzeczy/State of Affairs* 17(2), pp. 107–134.
- Kukla, Quill R., 2021. "Situated Knowledge, Purity, and Moral Panic," in Jennifer Lackey (ed.), *Applied Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 37–66.
- Lasch, Christopher, 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York and London: W. W. Norton.
- Lee, Theresa Man Ling, 2007. "Rethinking the Personal and the Political: Feminist Activism and Civic Engagement," *Hypatia* 22(4), pp. 163–179.
- Lloyd, Moya, 2005. *Beyond Identity Politics: Feminism, Power and Politics*, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage.
- Mackenzie, Ian, 2018. *Resistance and the Politics of Truth: Foucault, Deleuze, Badiou*, Bielefeld: Transcript.
- Mcintyre, Lee, 2018. *Post-Truth*, Cambridge: MIT Press.
- Mejia, Robert, Kay Beckermann, and Curtis Sullivan, 2018. "White Lies: A Racial History of the (Post)Truth," *Communication and Critical/Cultural Studies* 15(2) pp. 109–126.
- Milano, Alyssa, 2017. "If You've Been Sexually Harassed or Assaulted Write 'Me Too' as a Reply to This Tweet," Twitter, Oct. 15.
- Myres, Jason David, 2018. "Post-Truth as Symptom: The Emergence of a Masculine Hysteria," *Philosophy and Rhetoric* 51(4), pp. 392–415.
- Nicholson, Linda J., 1981. "'The Personal is Political': An Analysis in Retrospect," *Social Theory and Practice* 7(1), pp. 85–98.
- Nutbeam, Meena, and Ethan H. Mereish, 2021. "Negative Attitudes and Beliefs Toward the #MeToo Movement on Twitter," *Journal of Interpersonal Violence* (online).

- O'Brien, Mary, 1981. *The Politics of Reproduction*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Okin, Susan Moller, 1989. *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books.
- Patton, Paul, 2010. *Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics*, Stanford: Stanford University Press.
- Radstone, Susannah, 2006. "Cultures of Confession/Cultures of Testimony: Turning the Subject Inside Out," in Jo Gill (ed.), *Modern Confessional Writing*, London and New York: Routledge, pp. 166–179.
- Rapping, Elayne, 1996. *The Culture of Recovery: Making Sense of the Self-Help Movement in Women's Lives*, Boston: Beacon Press.
- Reik, Theodor, 1961. *The Compulsion to Confess: On the Psychoanalysis of Crime and of Punishment*, New York: Grove Press.
- Rogan, Frances, and Shelley Budgeon, 2018. "The Personal is Political: Assessing Feminist Fundamentals in the Digital Age," *Social Sciences* 7(8), pp. 132–150.
- Schuster, Julia, 2017. "Why the Personal Remained Political: Comparing Second and Third Wave Perspectives on Everyday Feminism," *Social Movement Studies* 16(6), pp. 647–659.
- Scott, Joan W., 1992. "'Experience'," in Judith Butler and Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge, pp. 22–40.
- Shattuc, Jane, 1997. *The Talking Cure: TV Talk Shows and Women*, New York: Routledge.
- Sheridan, Alan, 2005 [1980]. *Michel Foucault: The Will to Truth*, London and New York: Routledge.
- Siegel, Deborah L., 1997. "The Legacy of the Personal: Generating Theory in Feminism's Third Wave," *Hypatia* 12(3), pp. 47–75.
- Sullivan, Andrew, 2018. "It's Time to Resist the Excesses of #MeToo," *New York Magazine*, Dec. 1.
- Taylor, Charles, 2003 [1991]. *The Malaise of Modernity*, Toronto: House of Anansi Press.
- Tesich, Steve, 1992. "A Government of Lies," *The Nation*, January 6.
- Tronto, Joan, 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York and London: Routledge.
- Viner, Katharine, 1999. "The Personal is Still Political," in Natasha Walter (ed.), *On The Move: Feminism for a New Generation*, London: Virago, pp. 10–26.
- Warner, Michael, 2002. *Publics and Counterpublics*, New York: Zone Books.

- Young, Iris Marion, 1985. "Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory," *Praxis International* 5(4), pp. 381–401.
- Young, Jason, 2021. "Disinformation as the Weaponization of Cruel Optimism: A Critical Intervention in Misinformation Studies," *Emotion, Space and Society* 38(2), pp. 100757–100768.