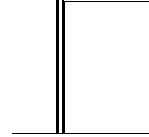


טאוסִיג *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*; וחיים חשופים בתנאים קיצוניים של הוצאה מהכלל כמו במחנות מוות, בספרם של בילנט ודיקן וקרסטן באג לאוסטסן, *The Culture of Exception: Sociology Facing the Camp*. לשלושת אלה הצטרפה האסופה *Shame Management through Reintegration* של אליזה אחמד, נתן האריס, ג'ון בריית'ווייט וולרי בריית'ווייט, הדנה בכבושה וכביוש כפגמות בעצמי המאיימות על מקומו בסדר החברתי, ועל כן טעונות ניהול של תיקון ואיזון של מהותן העבריינית.

כל הכתבים הללו מטפלים בכבושה כאילו היא בת חורגת לשיח הזהות והמשמעות הניצב בלבה של הנאורות הלוגוצנטרית המקדשת את שלטון השכל, הדוחה מעל פניו סייגים לא מוסברים של תודעה והנהגה לא חברתיות במופגן. כך למשל ספרו של זרובבל פונה למשנתו של ארווינג גופמן כדי להתאים את אגדת "בגדי המלך החדשים" למציאות הפוליטית היומיומית של כל הזמנים. לא זו בלבד שבעשותו כן הוא מתעלם מהקשרים ומהתניות היסטוריים ותרבותיים, אלא שניתוחו ממפה את דרכי הכחשת הכבושה והשתקתה בלא לגעת במהותה. הפיל שבחדר נותר בגדר נעלם, ולא ברור מה במהותו, בתכונותיו ובאופיו הוא שגורם למאמץ החברתי הנואש להעלימו. בכך לכוד החיבור באותה רשת שהוא מבקש להיחלץ ממנה, והמסתורין האופף את הפיל בעינו עומד. הסוציולוג היודע-כול נותר כשומר חותם של תעלומה הנשגבת מבינתו ושנבצר ממנו לפענחה, כמספר שהוא חלק מהסיפור שהוא טווה ועל כן אין לו במה להיאחז כדי לפרשו.

טאוסִיג, לעומת זאת, בספרו שראה אור שבע שנים לפני הופעת "הפיל שבחדר",



**"ולא יתבששו":**

## תנאים של היעדר בושה

חיים חזן

החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

Zerubavel, Eviatar, 2006. *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, New York: Oxford University Press.

Taussig, Michael, 1999. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford: Stanford University Press.

Diken, Bülent, and Carsten Bagge Laustsen, 2005. *The Culture of Exception: Sociology Facing the Camp*, London: Routledge.

Ahmed, Eliza, Nathan Harris, John Braithwaite and Valerie Braithwaite 2001. *Shame Management through Reintegration*, Cambridge: Cambridge University Press.

ראשיתם של הדברים שלהלן היא בניסיון נואל ומתגונן להתדפק על דלתות הכבושה באמצעות פנייה לספרות העוסקת בה כסוג של היעדר, הסתר, כיסוי. לשם כך נבחרו ספרים הנדרשים לכאורה למצבים של מיסוך בושה, כגון סוד גלוי בספרו של אביתר זרובבל *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*; הלבנת פנים רבים בספרו של מייקל

הכלה ותיקון נורמטיביים. המופקדים על הרווחה האישית והציבורית חייבים לגייס לשם כך את שיחי האקדמיה, כדי להשיב את הסדר החברתי על כנו באמצעות ענישה ופעולות תיקון וחינוך. מתברר שכדרכה של ספרות מחקרית המושתתת על סדר יום מוסרי-חברתי, התופעה הנדונה נעטפת גם בספר זה בדקדוקי עניות מושגיים התופסים את מקומה החי והפועם והופכים את קיבעונה ואת הגדרותיה הממשמעות ללבן של העניין. זאת ועוד; אופייה החמקמק והמתעתע של הבושה, שהיא נגלית ונסתרת חליפות, חותר תחת כל מאמץ לסמן אותה ולהבחין בינה ובין קרוביה המתבקשים דוגמת האשמה, הכבוד, ההשפלה והמבוכה.

כך הגעתי למסקנה שהדרך הנאותה להיכנס למבוכי הבושה היא באמצעות הבנת היעדרה לאו דווקא כשלייתה גרידא, אלא כהיעדר שהוא ישות לעצמה. על כן הפכתי על פיו את סדר הדברים המתוכנן: ערמתי את הספרים שנבחרו ללמדני דעת על הנושא והעמדתי אותם כמקפצה שממנה אפשר רק לקפוץ אל מימיה העכורים של התופעה ולצלול בהם. כך אף נבלעו הספרים המסוימים שהוקצו להבנתה מלכתחילה בשפע של ספרים וחיבורים אחרים המוטבעים בחותם של בושה, עד שכל הבחנה בין הראשונים לאחרונים היתה לטפלה.

מתברר שלבושה פנים נפולות רבות, וכולן ניבטות בראי חברתי זה או אחר. הווי אומר שההידרשות לעיון בבושה מעוגנת, כמעט ללא יוצא מן הכלל, במתח שביחסים בין אדם לחברה ובכוחה של התרבות לפעול על חבריה ולהפעיל אותם בלא מצרים. אלא שרוח הזמן המודרני המקדשת את אתוס האוטונומיה של האני האוטונומי אינה בנויה להסכין עם הנחה זו של קדימות היחד על

ער לתעלומת הסוד ומבקש לרדת אל חקרה באמצעות פואטיקה תרבותית-אנתרופולוגית החותרת למהלך הפוך מהמהלך של זרובבל, כלומר הצבתו של גילוי הסוד בלב העיון בו. הפריעה והפורענות שהסוד הידוע לכול מועד להן בכל עת הופכות את גילוי הפומבי למעשה של חילול קודש חברתי הממיט קלון על קורבנותיו ובתוך כך חושף אותם לשרירותו ולזמניותו. ספרו של טאוסיג הוא ספר רב-השראה ועתיר תובנות ותיעוד, אך זה עושר השמור לבעליו לרעתו, משום שהרוח הספק אתנוגרפית ספק בדיונית המנשבת בין דפיו מונעת ממנו לשמש דגם מושגי יעיל להתבוננות בחשיפת קלון ככדבר מה שאיננו היפוכה גרידא של נצירת סוד.

ניסיון לעמוד על מקור הבושה כיסוד מוסד של מהות האדם מוצג בספרם של דיקן ולאוסטטן, הפונים למקרה הקיומי הקיצוני של ההווה הגולאגית של המחנה על מנת לבחון את אחיזתה של הבושה בסובייקט שחייו מתערטלים מתרבותיותם. עמדתם אינה נחרצת, והיא מיטלטלת בין ההכרה באובדן הסובייקט הכרוכה בהתאיינות הבושה לבין העדויות הדו-משמעיות הפוסחות על שתי הסעיפים של סובייקטיביזציה המתבטלת מכוח הנסיבות המוחקות אותה. הכורח לחדור אל מציאות ההתנסות של קיום במחנה והקושי הכרוך בכך מונעים מן המחברים להציע מסגרת לדיון שיטתי בבושה שקווי ההפרדה בינה לבין הסובייקט אינם מוחזורים דיים.

מלאכה כזאת של פירוק והבחנה נעשית בספרם של אחמד וחבריה, הרואים בבושה, ובעיקר בכיוש, כוח להרע ההורס את נפש האדם ואת נפש זולתו, ועל כן יש לנהלם, לרסנם ולטפל בהם כבבעיה פסיכולוגית-חברתית הטעונה

היחיד, ועל כן מתבוששת משהו להעמיד את הבושה, בניגוד לאשמה ולסבל הנתפסים כאישיים מעיקרם, כנושא של שיח הראוי לזירה ציבורית המציעה גאולה יחידנית של פרטים. המהלך שיוכייל את הדברים הבאים מבקש לשחרר את תפיסת הבושה מן הסד החברתי שהיא נתונה בו ולהעתיקה, באמצעות התבוננות באופני היעדרה, אל מרחב שיח אחר, שאינו תרבותי גרידא, אלא אנושי. נהיר לי שזו הבחנה מקוממת, ואף מועדת להפרכה, על אחת כמה וכמה בשיח האנתרופולוגי-סוציולוגי השגור, האמון על הקשריות ויחסיות. עם זאת, דווקא העוררות התיאולוגית-מטפיזית-אתית הניכרת בעת האחרונה לנוכח הסדקים הנבעים בתשתיות הידע והדעת של מדעי החברה, היא שנותנת פתחון פה לקולות הלוחשים בשפה מעט שונה.

א. בושה ללא גבול

לפני זמן לא רב כל-כך, באיט-אנד של לונדון, רצח אב פאקיסטני את בתו יחידתו, שפן בהתעלסה עם בחור לבן המיטה על משפחתה חרפה כזאת עד שרק דמה יכול היה להדיח את הכתם. הטראגדיה החמירה בשל אהבתו העצומה והמפורשת של האב לילדתו השחווטה, ובשל אי-רצונם של ידידיו וקרובי-משפחתו (כולם "אסיאנים", אם נשתמש במונח המבולבל של ימי-תלֶאָה אלה) לגנות את מעשיו. ביגונם אמרו למיקרופונים של ראדיו ולמצלמות של טלוויזיה שהם מבינים את נקודת-השקפתו של האיש, והם הוסיפו לתמוך בו אפילו כשהתברר שהנערה בעצם מעולם "לא הלכה עד הסוף" ממש עם החבר שלה.

הסיפור החריד אותי כאשר שמעתי אותו, החריד אותי בצורה מובנת-מאליה למדי. לא מכבר נעשיתי אני עצמי אב ועל כן מסוגל הייתי עכשיו להעריך איזה כוח-אדירים יידרש כדי להניע איש לתקוע להב-סכין בבשר-ודמו שלו. אבל נחרדתי עוד יותר כשנתחוויר לי שבדומה לידידים המרואיינים וכו' נמצאתי גם אני מבין את הרוצח. המעשה לא נראה לי נכרי וזר. אנו שגדלנו על תזונה של כבוד ובושה יכולים עדיין לתפוס דברים שלכאורה ודאי לא יעלו על דעתם של עמים החיים לאחר מות האלוהים והטראגדיה: שגברים מוכנים להקריב את אהבתם היקרה ביותר על מזבחות גאוותם שאינה יודעת פיוס. (ולא גברים בלבד. בינתיים שמעתי על מעשה באשה שעשתה אותו פשע עצמו מאותם טעמים עצמם.) בין הבושה לחוסר-הבושה נמצא הציר שעליו אנו סובבים; התנאים המטיאורולוגיים בשני הקטבים האלה הם קיצוניים ואכזריים ביותר בטיבם. חוסר-בושה, בושה: שורשי האלימות (רושדי 1987, 109).

השאלות הטורדות את סלמאן רושדי בקטע זה מספרו *בושה* עולות מהדרך שבה הוא תופס את הבושה ואת הכבוד כמניע אישי-תרבותי שאין בלתו ואין כמותו. עוצמתו ההרסנית של הכבוד גוברת על כל צו או רגש אחר, ורק היעדרו ישווה לו באלימותו הלא מתפשרת, עד אובדנו של היקר מכול, מתוך פרימה גמורה של עצמיות המספר-סופר בשם השמירה על שלמותו ואחדותו של אותו כבוד. התינוק עומר כיאם, גיבור הספר, פטור מהרס עצמי זה, משום שמרגע ברייתו הוא חי כאדם חסר בושה. שלוש אמהותיו, שהיו

תרבות אלו חובשים גם את הכובע של שומרי חותמה, משום שניטור הבושה והמתבישים איננו רק מנגנון לוויסות העצמי, החברתי והזיקות ביניהם, אלא הוא נושא גם מסר דידקטי-פדגוגי של הבחנה מוסמכת, מוחלטת ותקיפה בין טוב לרע, בין ראוי לבזוי, בין נעלה לנקלה. אלו הן הבחנות – שבניגוד להבחנות אחרות, הבנויות על צפנים של פענוח התנהגות שבסיסם מערכות סימנים שרירותיות ועל כן הן יחסיות – מקורן באותות אוניברסליים מותני תגובה גופנית לגירוי חברתי.<sup>2</sup> החיבורן של הלבנת הפנים או הסומק המכסה אותן אינם רק דימויי בושה אלא הם פניה הגלויות, הלא מתורבתות והלא מרוסנות. במובן זה הבושה דומה לריח שהגוף מדיף לכל עבר למרות רצונו ושלא בטובתו. בניגוד לכל רגש אחר "צבעוני", מדיד-חום או נזיל, כמו הקנאה, הירוקה היוקדת, השנאה הצהובה הבוערת, החמה השפוכה והאהבה העולה על גדותיה, אותותיה הפיזיונומיים של הבושה מטונימיים למשמעויותיה האישיות והתרבותיות, שעיקרן הגליה – אפשרית או ודאית, בת חלוף או תמידית – מן התרבות באשר היא. כך הופכת הבושה לסמן גבול בין האל-תרבותי לעל-תרבותי הקושר את הפיזי כשלעצמו למטפיזי המזוקק, כמו שנאמר בסיפור גירושם של אדם וחוה הבושים בערוותם אך פקוחי עיניים ודעת להבחין הבחנות מוסריות כלליות ובלתי מותנות בין טוב לרע צרופים.

גם אחיות ומשדי כולן ינק, החליטו לגדלו בלי אב ולא להכניס אותו בבריתה של התרבות בכך שלא מלו אותו, הניחו לשערור לצמוח פרא ולא השמיעו באוזניו את שם האל. כך הסירו מעליו את הגבולות ואת המגבלות של גופו, רוחו ותשוקותיו, ובכך הפכו אותו לבן של אי-תרבות. השיח הסוציו-אנתרופולוגי<sup>1</sup> אכן מציב את הבושה כמבחן לעמידה על ספי התרבות וכסמן של ההכרה במהותה הסגולית, כבית גידול של אחריותיות (accountability) הכורכת מחויבות ערכית-מוסרית מצופה במעשה או במחדל הסותרים אותה. ניהול רגש הבושה הוא מנגנון פיקוח המבוסס על האיום בהלבנת פנים בפומבי, ובשל כך נודעות לו השלכות מרחיקות לכת על מעמד חברתי, על זהות חברתית ועל מיקום חברתי. מצגי גוף פיזיולוגיים ואינטראקציוניים, שלעתים הם מעבר לשליטתו של האדם, הופכים את המבוכה, הכלימה, החרפה והקלון לציוני דרך פרפורמטיביים-רטוריים במסלול הדרה שראשיתו הרמת גבות או גיחוך של המוקיע, המשכו כבישת פנים בקרקע וסופו עלול להיות רצונו של המוקיע שהאדמה תבלע אותו, משאלה העלולה להתגשם במוות בעקבות הכחדה עצמית או חיצונית. שומרי סף חברתיים בעלי פני יאנוס, המופקדים על המעבר הדו-סטרי של המבושים לשיבה ומחילה או להגליה וחיסול, מנתבים את תנועתם של הללו לשבט או לחסד, לביות או לנידוי. נציבי

<sup>1</sup> האנתרופולוגיה של הבושה נותרה שבויה בהנחות פסיכולוגיות, ומאז עבודותיהן המכוננות של מרגרט מיד ורות בנדיקט (Mead 1937; Benedict 1946) לא נטשה את שורשיה האישיותיים-תרבותיים של התופעה (Kilborne 1992).

<sup>2</sup> אף שבעלי חיים אינם מסמיקים (Darwin 1915), אתנולוגים אינם משוכנעים שאין עדות לבושה בהתנהגותם (לוי ולוי 2002).

לו לסובייקט להקדים תרופה למכה ולהימנע במחשבה תחילה מלהיקלע למצבים מביישים וממיטי קלון. הדרכים לחמוק מהכורח להראות בושה ברבים או "רק" להתענות במכאוביה ברשות הרבים ולשאת בתוצאותיה, רבות הן ומעוגנות הקשר, וכמה מהן נפתלות. החל בקבלת הדין והכאה על חטא; עבור בשימוש בטקטיקות של מיקוח על הלגיטימיות של מחוללי הבושה, טשטושם ותירוץ רציונליסטי שלהם; וכלה בהכחשה של עצם קיומה ובהתכחשות לה. המחירים החברתיים-האישיים שהחרפה שאין לאן להוליכה נושאת עמה, ממריצים את המתבייש בכוח או בפועל לנקוט דווקא צורות התגוננות ומניעה מן הסוג האחרון, כלומר העלמה וטיוח של מקור הבושה ושל זיקתו המפלילה של הסובייקט אליו. מכאן שמעקף בושה יעיל מחייב השקעה מודעת או בלתי מודעת בכינון עולם נסתר מן העין, חלופי לעולם הגלוי והידוע; עולם של סוד שהוא מעיקרו צורה חברתית א-מוסרית שתחתיה חוסים כוונות ומעשים שהרצון והצורך להסתירם נובעים מההנחה שהיעדרם מן השיח התרבותי המפורש או המרומז יאפשר את תסמונת בת היענה ויחסום את ההצצה המסוכנת לפרד"ס הפשט, הרמז, הדרש והסוד של הבושה, שהבאים בו עלולים להיפגע.<sup>6</sup>

הבושה על נגזרותיה ההתנהגותיות אכן מקוטלגת כאחד מן המכנים המשותפים האנתרופולוגיים הכלל-אנושיים,<sup>3</sup> ובהיותה כזאת היא עשויה לשמש שפת תקשורת שמסמניה אוניברסליים ומסומניה תלויי תרבות. שפת הבושה – על גילוייה הפומביים, הרטוריקה המוסרית, ולפרקים המוסרנית, הנלווית אליה, וידוייה ועונשיה – מדוברת במרחב שבין הביולוגי היוצא מכלל שליטה לבין התרבותי האמור לרסנו ולמשמעו. הסובייקט המושלך אל שטח הפקר זה מצוי במרחב אי-ודאות קיומי-חברתי התובע הכרעות שיצמצמו את סכנת ההצמחה הנשקפת לו.<sup>4</sup> הכרעות מעין אלו כרוכות במחירים חברתיים ניכרים של ויתור על הון סימבולי נרכש כגון אמון או אשראי מצטבר של יושרה מוכח; של צמצום גבולותיו של מרחב התמרון לניהול שיג ושיח; ובעיקר של סדיקת קליפת הזיכרון והמובנות מאליה של הזהות. לכך יש להוסיף את מחירה הכבד של האשמה הלפתה בבושה, כפי שהוא מופיע למשל בקטע שצוטט לעיל מספרו של רושדי. צימוד זה, שאינו עולה בהכרח מן הדיונים האקדמיים הגורסים הבחנה נחוצה בין השניים,<sup>5</sup> הוא פרי מקומו של אתוס הסובייקט הפועל-נפעל, האוטונומי-מכוון, בחברה מודרנית מאוחרת (ראו למשל Archer 2000). חשיפה פוגענית כזו של ליבת הזהות עלולה להביא לידי התמוססותה, ועל כן מוטב

<sup>3</sup> הניסיון האנתרופולוגי לזהות מאפיינים אנושיים חוצי תרבויות כולל בדרך כלל את הבושה כאחד מהם (ראו Kluckhohn 1953).

<sup>4</sup> כריכת הסיכון בבושה נעשה בדיונה של מרי דגלס על כישוף וצרעת (Douglas 1992, 83–101).

<sup>5</sup> על אף הנטייה להבחין אנליטית בין אשמה לבושה (Giddens 1991, 67), יקשה להתיר את הקשר הגורדי ביניהן, בעיקר נוכח הזיקה האתית בין שני המושגים. ראו Harris 2001.

<sup>6</sup> זימל רואה בבושה משום העצמה של המציאות (Simmel [1908] 1950), וטאוסיג מזהה בה מקור לפניקה (Taussig 1999, 56).

ב. סוד הבושה

השמירה מפני חשיפת הסוד הטומנת בחובה את ההגנה הפעילה מפני הבושה ניצבת בלבן של תופעות חוצות תרבות כמו "בגדי המלך החדשים", שהיעדרם הוא מקור לדה-לגיטימציה ולבושת פנים או להכרה המעיקה במצג הלא נראה אך הנוכח של "הפיל בחדר" (Zerubavel 2006). הפרת קשר השתיקה של אי-ההודאה בקיומו הידוע לכול עלולה לפגוע באתוס של לכידות הקבוצה, ביכולתם של חבריה לשתף פעולה וב"טבעיותן" כביכול של אושיות הסדר החברתי שערוות שרירותן עלולה להתגלות ברבים. מתח זה בין הידיעה להודאה בה, בין הנאמר לבין המושקף ובין ההתכחשות להכחשה, מפנה לבושה חלל של היעדר שאיננו ריק, אלא הוא מרחב טעון ורוחש, שביקורת על הגבולות שלו אין, והם מחוררים וחדירים ודרכם מפעפים פנימה והחוצה בדלים, שאריות והפרשות, שעייבודם וטיהורם לחומרי חיים לא מזהמים דורשים עמידה פעילה על משמר הסוד והרמז, השמועה והרכילות. עמידה כזו מתפרסת בין כיסוי והסוואה של שפת הגוף ושפת הדיבור העלולות להסגיר את הסובייקט המבויש באמצעות פליטות פה ותגובות פיזיונומיות לא מסוננות לבין כינונם של הסדרים ומוסדות חברתיים המופקדים על הצמצום של גורמי הבושה ותוצאותיה ואף על סילוקם. מדרג הבושה הולך ועולה אפוא מן המבוכה החולפת הנסבלת והנסלחת, הקלה לניהול ולביטול;<sup>7</sup> אל ההשפלה והלבנת הפנים

שתיקונן תובע התנצלות או פעולת מירוק אחרת, לעתים דרמטית, כגון הזמנה לדו-קרב; אל החרפה, הביזיון, הקלס והכלימה, שכולם בליסטראות מוסריות העלולות להפיל חללים חברתיים של חרם ונידוי; ומהם אל הקלון שדינו ברותחין של החוק והמשפט. ההבחנה בין משקלן היחסי של מסות הבושה האלה נקבעת תרבותית על פי אמת המידה של ערעור הסדר שהן מייצגות, ומבחינה זו נוכחותה של הבושה והשפעתה על מרחב היחסים האנושיים מעידות על כך שלמרות החשיבה הביקורתית על נפקותם של גבולות חברתיים ברורים ומוכרים, בעיקר בעידן המאופיין בסממנים פוסטמודרניים, דימוי החברה כמערכת אורגנית שריר וקיים בתודעה הציבורית, שאם לא כן לא היתה משמעות לבושה גם בימים של "מודרניות נזילה" (באומן 2007) ו"אהבה נזילה" (באומן 2008).<sup>8</sup> אין תימה שאתר הבושה השכיח הוא הגוף האנושי, שהיעדר הסכמה חברתית לחשיפתו, לחדירה לתוכו, להשחתתו ולעיוותו נתפס כקריאת תיגר על המיקום החברתי של קורבן הבושה. קשר זה בין הגוף לסדר החברתי מנוסח במונחים של קיומה של מהות מקודשת כביכול, הנתפסת ומובנית כישות נוחה להיפגע, הרגישה לטלטול, זעזוע, אובדן, רמיסה וחילול, ואשר על כן היא מכונה כבוד.

כך, כמו בגד או אף עור שהוסר מן הגוף הפרטי או החברתי, בעורמה או בכוח הזרוע, מושלות ונשללות "הדרת הכבוד" המואצלת תרבותית, "הילת הכבוד" שמקורה בצלם אלוהים שבאדם, ה"כבוד הסגולי" שבחירות

<sup>7</sup> ראו למשל את ניתוח האינטראקציות והמצבים שבאמצעותו מנתח ארווינג גופמן את המבוכה (Goffman 1967, 97–112).

<sup>8</sup> המישוג והמינוח הם על פי אורית קמיר (2007).

אוכף את מרותו הביולוגית החוץ-תרבותית על הסיווגים והמיונים החברתיים ומעורר בכך את הצורך להסוותו מפני הבושה שחשיפתו מעטה עליו; או, לחלופין, להאדירו כסמן של התרסה, התנגדות וזהות. העירום האסור ברשות הרבים גם הוא עשוי לספק דוגמה למחולל בושה הטעון מיסוך. הפרגוד בקליניקה הרפואית, מדי החולה, החללים האטומים שמותר בהם ערטול מלא, כגון מלתחות, מקלחות ובתי מרחץ חד-מיניים, בית השימוש<sup>13</sup> על שלל כינויו בלשון נקייה ובכללם "בית הכבוד" – כל אלה הם בבחינת הרחבה של מתחם ההגנה הגופני מפני איבוד הכבוד ומפני הפיתוי לאובדן הבושה. גופים מסוימים הנתפסים כלא מוסריים ועל כן מפיצי בושה כלואים עקב כך במובלעות מצולקות סטיגמה של זנות, פורנוגרפיה, גודש מרחבי הקרוי השמנת יתר או קמילה וניוול של זקנה, זו תפיסה המובעת ומלווה בגועל פיזי ומטפורי ההופך את אזורי הטאבו הללו למרחבים שהתרבות משועבדת בהם ל"טבע" הפרוץ ונטול הרסן, הנשי בעיקרו,<sup>14</sup> ועל כן הם מוחזקים כמשוללי כבוד ועתירי בושה. חרפת הבושה, בניגוד להדרת הכבוד, משמעה היעדר כשירות וכשרות חברתיות עד כדי איבוד צלם אנוש, קרי צלם אלוהים.

ובשוויון ו"כבוד המחיה" של ההגשמה העצמית.<sup>9</sup> כל אלה נפרעים ונפרמים כשמתחתם נחשפת הבושה כמצבו הבסיסי של האדם. זה ה"סוד" שגילוי הטרום-תרבותיות שבו שקול כנגד הודאה בחוסר האנושיות, בחייתיות הנעטפת במחלצות המכסות טפחיים ומגלות טפח של מוסר, נימוסים וחוקים. על מקומה התרבותי של הבושה כבִּרְת מחדל של האנושי שבאדם יעידו הניסיונות להסתירה באמצעות השמירה על שלמותו של העור, למעט פתחי ההפרשה המנקזים מתוכם חומרי בושה, או בהישמרות מחילול קדושתו של הגוף בפלישה האסורה החודרת את עורו כגון בביתוק קרום הבתולים,<sup>10</sup> באינוס או אף בהטרדה המוחזקת כאיום על הסובייקט כולו. נראותו המובהקת של העור מזמינה את כיסוי "מבושיו" בחברה מתירנית, ואת עטיפתו הכמעט מוחלטת של הגוף הנשי בתרבויות המצדיקות דיכוי מגדרי בהקפדה יתרה על כללי מוסר של "צניעות" שהפרתם עלולה להסתיים במוות מבושה, ולא רק על דרך המליצה. מראה העור ונגעיו אף הופכים כך למסמלים של מצבים של יציאה-מן-הכלל תרבותית הטעונה בושה. החל במעמדו של המצורע המקראי המורחק אל מחוץ למחנה,<sup>11</sup> עבור בצבעו המוגזע והמקפח של ה"שחור",<sup>12</sup> ה"צהוב" או ה"אדום" וכלה בקמטי הזקנה המכריזים על הדרה דומה, העור

9 בושה, כבוד ומגדר הם שילוש שהאנתרופולוגיה של חברות מזרח תיכוניות מרבה להידרש לו. ראו לדוגמה Abu-Lughod 1988; Gilsenan 1996.  
 10 לזיהוי "הדרת הכבוד" הגברית עם השמירה על שלמותו של קרום הבתולים ראו קמיר 2007, 67.  
 11 למעמד המצורע ביהדות ראו שהם-שטיינר 2008.  
 12 על אי-הפיכותו של המראה השחור ראו פנון [1952] 2004.  
 13 עיון בבית השימוש כמרחב סמלי של בזות וזרות מציע עידן ירון (2005).  
 14 ההקבלה בין הנשי לטבעי, שמקורה בספרות האנתרופולוגית, זכתה לפורובלמטיזציה מכוננת אצל שרי אורטנר (Ortner 1974).

ג. כבוד ובושה

מושג הכבוד הוא אכן תמונת ראי של הבושה. מאחר שבדומה לשיח על הבושה השיח שעניינו במבנהו ובתכונותיו של הכבוד חובק מרחב וזמן המתפרסים על פני ממדי קיום שונים ועל פני תקופות ותרבויות מגוונות, העיון בכבוד הופך להרהורים על מהות האדם. יחסי הגומלין בין כבוד לבושה, המזכירים משוואת סכום אפס שבה מה שנגרע מאיבר אחד יתווסף לאיבר מנוגד לו ולהפך, מציבים את שני המושגים בהקשר של שיקולים רציונליים-תועלתניים-כלכליים של רווח והפסד של חליפין של טובין או מרעין בישין תרבותיים. הבושה אפוא היא בבחינת היעדר כבוד, וכבוד, על פי נוסחה זו, הוא היעדר בושה, כאשר בבסיסה של הנחת השאיפה האנושית לצמצום מרבי של שני ההיעדרים עומדת כלכלת השוק החברתי הקובעת את ערכיהם היחסיים. ערכים אלה, אף שתוכנם לעולם הוא תלוי מצב, הקשר ותרבות, חולקים תכונה אחת משותפת, והיא גבול ההמרה. בניגוד לכסף, שהאפשרויות להמיר אותו כמעט אינן מוגבלות,<sup>15</sup> הבושה והכבוד טומנים בחובם גרעין קשה שאינו מאפשר עיבוד, שינוי וחליפין. "רצח על חילול כבוד המשפחה", ענישה על פשעי בגידה, התאבדות בגין חרפה שאין לה כפרה וקלון עולמים הגורר בעקבותיו נידוי כפוי או עצמי, הם דוגמאות למגבלות של סחר החליפין שבין בושה לכבוד. מכאן שהתפיסה העומדת בבסיס היחסים ביניהם היא של מערכתיות חברתית שגם בתנאים של פירוק

מסגרות והתפוררות מבנים הגמוניים כבעידן הפוסטמודרני, אין הבושה והכבוד מאבדים בה מתוקפם ומעוצמתם כמנגנון יעיל ונהיר לקביעת מסמרות מוסריים היצוקים אל תוך משטרי הצדקה מתאימים.

אם אכן הבושה והכבוד הם מטבעות תרבות קשים שפניו הנפולות או הגאות של העצמי חקוקות עליהם, נשאלת השאלה אם ובאלו נסיבות תהיה הבושה לא רלוונטית ליחסי העצמי עם עצמו ועם זולתו. כלומר, אילו תנאים מאפשרים היעדר נראות של הבושה וכיצד הם יוצרים מציאות אנושית שאחד מרכיביה ההכרחיים חסר לכאורה. אתר הגילוי והזיהוי של חוסר הבושה, ומן הסתם אף חוסר הכבוד, לשיטתנו, איננו אישי-אישיותי, ועל כן אין במתרחש בו כדי לציין תופעות המכונות הפרעות התנהגותיות הנחשבות אנומליות, ובכך רק מעצימות את נוכחותה ופעולתה של הבושה כמחוללת פגיעה בעצמי ה"נורמלי". במקום זאת ישורטטו מתחמי היעדר הבושה בקולמוסה של הטענה רבת-הפנים בדבר העיצוב התרבותי-מבני של זהות ורגש. טענה זו הופכת את סוגיית היעדר הבושה למבחן קיומו ומהותו של מושג העצמי כפרי הבניה מרחבית וזמנית של משמעות. לשון אחר, קריסה אפשרית של זיכרון ותקווה, של חלופות קיום אחרות, של יחסים חברתיים ושל מובן ופשר מוסכמים להווייה, עשויה לגרור בעקבותיה היעדר בושה. האומנם? מצב מעין זה של צמצום גבולות המציאות הנחווית לכדי כאן ועכשיו שלפניהם ולאחריהם אין ולא כלום, קשה לאיתור ולפענוח. זאת

<sup>15</sup> בעקבות משנתו של זימל על הפילוסופיה של הכסף (Simmel [1900] 2004).



ביניהם. שקילות זו סוגרת בושה ככבוד בכלוב ברזל תרבותי המתעלם מתכונותיו הסגוליות האותנטיות של העצמי הנטועות בשדות השפעה חוץ-תרבותיים המעצבים תחושות של בושה ללא זיקת היפוך לכבוד. פירוק הצימוד בושה-כבוד עשוי אפוא לפתוח את מושג הבושה לבחינה שאינה תלויה תרבות, מוסר, אשמה, סוד, פומביות וזהות, ובכך לברר אם השעייתם של אלה מסימונו מותרת ממנו שריד של מהות בושית. תרגיל מחשבתי כזה קורא תיגר על הנחת ההבניה החברתית של הבושה ומשיב את הדיון בתופעה לאיכויותיה הכלל-אנושיות, כאשר הקרקע התרבותית הספציפית שעליה היא צומחת אינה הכרחית לקביעת קיומה האוניברסלי. מכאן שהחיפוש אחר שורשי הבושה צריך להיעשות על רקע חלקת תרבות המבטלת את עצמה ככזו, מתוך ייתור אותן תכונות וסממנים המייחדים תוצרים כמו רגשות הנטועים בזיכרון, שפה ואתיקה. הזדמנויות להתבוננות בהתרחשויות מעין אלה הן נדירות, משום שקיומן כרוך בהנחת היעדר כפול של מתח בין אדם לחברה ובין אדם לעצמו, היעדר שמשמעו הפרדוקסלי הוא הפיצול בין הסובייקט למודעותו ככזה. אפשר להניח שכל שמתח מסוג זה יגבר, כך תתעצם הבושה שהוא יוצר עד אותה נקודת משבר שבה לא ניתן יהיה עוד לשאתו, להכילו ולכלכלו, ועל כן הוא יפקע, יחדל להתקיים וישחרר את המתבייש מבושת מודעותו העצמית. דא עקא, ששחרור זה אינו אלא מחיקה של העצמי

משום שמנקודת המבט הנרטיבית מונחת הנחות התכלית, ההתכוונות והרפלקסיביות שבאמצעותה מתנהלת במדעי ההתנהגות ההרמנויטיקה המקובלת למצבו של האדם, אין אפשרות מתודולוגית של התקשרות עם מה שעומד בסתירה בוטה לסיפור המעשה השגור והמגשים את עצמו של החתירה הבלתי נלאית לזהות עצמית וקולקטיבית. התמכרות לדגם מציאות תהליכי – קשיח או גמיש – מעניקה לבושה מעמד אקסיומטי כרגש אנושי ראשוני המגדיר כמעט טוטלית את הזיקה בין אדם לסביבתו החברתית ואת עצם אנושיותו ועצמיותו. האם, למרות משוכה אפיסטמולוגית-טאולוגית זו של היעדר הבחנה מبدלת בין עצמיות נטולת בושה לעצמי מאוין, חפות מבושה היא בבחינת אתר שיח הניתן לזיהוי ולאפיון באמצעות מבט עיניו העיוור חברתית של עצמי מסופק מעין זה? פרכה זו מקורה בתפיסת הבושה כביטוי למאזן שלילי של יחסים משמעותיים בין עצמי לאחרים, אך ללא השלכות הכרחיות על מעמדו המוסרי של היחיד האמור להיות חפוי פנים, ולא היא.

דימוי הפנים<sup>16</sup> כבבואת דמותה של הבושה עשוי אף להיות אבחת החרב המתירה את הקשר הגורדי בינה לבין העצמי הנפגם בגינה. התרה כזו נחוצה על מנת לנתק את הבושה מן הכבוד, משום שהכריכה ביניהם ממקמת את שניהם בעיבורן של רשתות יחסים הקובעות ערך ומשקל חברתיים של תלות הדדית

<sup>16</sup> הלכנת פני האחר, ככמצב חברתי סטיגמטי (גופמן 1983) מקבלת משמעות מטפיזית בתורתו של לוינס (Levinas [1961] 1969). יותם בנזימן (2006) בניתוחו הלוינסיאני את המושג, מביא אנקדוטה על סר ישעיהו ברלין שרחץ עם תלמידיו בעירום בנהר, וכשעברה במקום חבורת נערות הליט את פניו בידיו כאות לזהות בין הפנים לאנושיות, ולא את המבושים, כפי שאמנם עשו התלמידים.

של היעדר ונתק העוטפת את העצמי בכועה לא חדירה של מרחב וזמן, נשללות וניטלות מאותו סובייקט אף ההזדמנות והאפשרות להתבייש. אלא שתהליך זה אינו חד-ממדי וחד-משמעי, והוא יכול להתרחש ברמות ובעוצמות משתנות על פי מידת אטימותו או חדירותו, זמניותו או קביעותו של אותו מעטה המגן מפני בושה. הגנות כאלה צצות לנוכח עימות מכוון ומתוכנן, אקראי ומפתיע או צפוי אך בלתי נמנע עם איום באי-הכלה של התנסויות סותרות עצמי. הכלה והתכה גמורות ומוחלטות של מרחב העצמיות המקיף את פניו של האחר אינן מניחות, מעצם הגדרתן, קיומה של בושה המפרידה בין אדם לזולתו. ואולם בהיעדר תנאי מטפזי כזה להתאיינות בושה, עלות ההגנות מפני פגיעתה הרעה, וראשונה להן היא ההסתרה המתגלמת בסוד הכמוס ובצורך לנצור אותו. סוד אינו בהכרח מקור להלקאה מוסרית בין אדם לבין עצמו, אך חשיפת קלונו ברבים<sup>17</sup> עלולה לקעקע את זהותו החברתית והעצמית. שמירת הסוד אינה רק בבחינת הרחקה והדחקה של הבלתי רצוי, אלא היא יכולה להתממש ביצירת מציאות כפולה המתחלקת ומתמדרת בין עולם התנהגותי גלוי, מוכר ופומבי לבין חיים חלופיים, סמויים מן העין,<sup>18</sup> המתנהלים במקביל והמכילים את האסור חברתית אך הראוי אישית.

כמובחן מזולתו החברתי ואף מעצמיותו שלו, ומכאן שהעיסוק בהיעדר בושה חופף להבנתו של האדם כמנותק מתודעתו העצמית, משימה שאינה עולה בקנה אחד עם הנחות יסוד פנומנולוגיות בדבר החשיבות שיש לקולו הפרשני של הסובייקט לדיווח על עולמו, לעדות עליו ולפענוחו. חפות מבושה היא על כן מצב אנושי שמניה וביה אינו זמין לתובנות מן הזן המצוי, ודורש מבט מזווית אחרת על היתכנותו, הקשריו ומרכיביו.

ד. נוגדני בושה

ראשיתה של התבוננות מעין זו צריכה להיות מופנית כלפי אותם מקרים שלכאורה מתבקשת בהם בושה, אך נוכחותה אינה ניכרת בדבריהם ובמעשיהם של המתבוששים להתבייש. כאלה הם למשל מצבים שלפי חזותם הם מזמנים הלעגה, השפלה, הוקעה ונידוי, ולמרות זאת אינם מפיקים תגובות הולמות של בושה, ובכך מעוררים את הסברה שהעצמי המועד להן מצויד בנוגדנים ובחסמים לבושה, ולכן אינו משתף פעולה עם ציפיותיו של המתבונן שוחר הפנים החרופות. נוגדנים וחסמים אלה מקורם אינו בסובייקט החוֹנֶה, שכביכול מטבעו חסר בושה הוא, אלא ביחסים בין חוויותיו לבין ההוויה האופפת אותו. כאשר יחסים אלה יוצרים קליפה

<sup>17</sup> התיאור שפוקו (Foucault [1975] 1979, 3) מתאר את פשיטת עורו הפומבית של רוצח המלך הוא דוגמה לענישה גופנית שמשמעה תיקון הכבוד שחולל, ענישה שהומרה לימים בענישת הנפש באמצעות ערטולה ונטילת אנושיותה טרם הכחדתו של הגוף. ראו למשל עבודתה של חנה ארנדט על מקורות הטוטליטריות (Arendt 1958).

<sup>18</sup> כמו למשל החיים התת-קרקעיים המתנהלים במוסדות כוללניים מתחת לאפו של הסגל (Goffman 1961a, 171–320). מידור אופני המודעות בחברה מודרנית מאפשר ריבוי זהויות נפרדות בתנאים של התבוננות לגיטימית (Berger et al. 1973).

למיניהם הנקבעים ונפעלים בתוקף מקצוע, משימה או מינוי החוצצים בין העצמי המבצע לבין מצפוננו,<sup>20</sup> ומציבים סייג בין מעשה לרגש. כמו הגועל, האשמה, השנאה והאהבה, כך גם הבושה מתבטלת מפני מחויבות חברתית המעקרת מתוכה את הרצון והחופש לסרב למרותה.

גילויים מוחצנים של מחיצות אלה מופיעים במשחק על ענפיו למיניהם, תחרותיים כדרמטיים: השחקן נפרד במהלך המשחק מהצורך לתת לעצמו ולשותפיו לזירת הפעילות המשחקית, שחקנים כצופים, דין וחשבון ביקורתי חיצוני על ההשלכות הלא משחקיות של הקפדה על כללי התנהגות הגוזרים ניתוק נחרץ ביניהם לבין מה שאינו נוהג לפיהם. מובן שעל אף השאיפה לדבוק בהצהרה: "זה משחק" כמציאות לעצמה,<sup>21</sup> הגבולות בינה לבין החיים ה"אמתיים" מטושטשים ופרוצים. שחקן התיאטרון או הקולנוע, האמור על פי שיטת סטניסלבסקי להזדהות עם הדמות; הטניסאית המגייסת את קהל אוהדיה להתגרות ביריבתה; אלילי זמר שבחיייהם ובמותם הופכים למיתוסים מכונני תרבות; גולשים ברשתות וירטואליות, שצג המחשב מציע להם חיים חלופיים להווייתם הארצית – כולם יכולים לחסות בצלו של המשחק מפני הבושה העלולה לכסותם עקב היחשפות לעולם של משטרי אמת וצדק שקבלת אחריות בצדם. חבישת מסכות

פיצול כזה יכול שיתחולל על ידי הפרדת רשויות קיום, אם לדוגמה על ידי הצבת מחיצות זמן בין עצמי של יום לעצמי של לילה, של עבודה ושל פנאי, של חול ושל מועד; אם, בהתאמה וכהשלמה, על ידי קביעת גבולות מרחביים בין הפרטי לציבורי, בין הבית לחוץ; ואם על ידי התבחנות ההשתייכות לרשתות חברתיות שונות שאינן יחידות סמך הדדיות. פריסה מתוקנת של מהלך החיים גם היא עשויה להעלים בושה מעצמי הרואה את עצמו כמי שנולד מחדש מתוקף "חזרה בתשובה" או "יציאה בשאלה" האמורות למחוק את עברו המנוול. האמנות למיניה אף היא עשויה להציע אפיקי מילוט מן העצמי המוצף אשמה ובושה ומן היוםיום וחרפותיו: בשקיעה בספר, בחשכת אולמות הקולנוע והתיאטרון ובחלל המוגן של המוזיאון.<sup>19</sup> סוכני הפרדה ביוכימיים כגון תרופות, סמים ואלכוהול המשנים מדדי זמן-מרחב ומתמירים, משכיחים ומרחיקים את המעיק והמציק, גם הם מרוקנים את העצמי מתחושות מטרידות ובכללן בושה. נתקים אלה מקורם בבחירה יזומה בין אפשרויות התנהגות שונות, ובתורת שכאלה הם ביטוי למיקומו האוטונומי של העצמי שהילה של אותנטיות אופפת אותו. אלא שהרחקת הבושה מעוגנת לרוב בהסדרים מוסדיים המשחררים את האדם המועד לה מאחריות שיפוטית-מוסרית להתמודדות עמה. כאלה הם מרחקי תפקיד

19 סטנלי כהן ולורי טיילור מתארים ניסיונות מילוט אלו כאסטרטגיית התנערות לא הירוואית משעבודה של שגרת הקיום היומיומית (Cohen and Taylor 1992).

20 המושג "מרחק התפקיד" (Goffman 1961b), אף שאינו מכיל התייחסות מפורשת ל"מצפון", משמעו נתק בין מעורבות רגשית לבין ביצוע תרבותי.

21 זו תפיסתו של גרגורי בייטסון (Bateson 1972) לגבי מעמדו האוטוטלי, המתייחס רק לעצמו, של המשחק.

מבושה אפשר למצוא במסכת התליין המסתירה את פניו־מצפוננו, וכנגד זה בהתנהגות פורצת גבולות ושלוחת רסן הנוהגת בקרנבלים למיניהם שהיוצרות מתהפכות בהם, והמסכה היא העצמי, ולו להרף עין של עירוב רשויות המוגבל לאירוע, למקום ולמועד. מאחורי הדיאלקטיקה של הדו־ערכיות בין העצמי למסכה ניצב האתוס המודרני המניח אינטגרציה של ה"אני", שמשמעה אחדות רכיבי העצמי – גוף ונפש – כאשר הצגות העצמי המתחלפות מבטאות התאמה זמנית למצב והקשרים משתנים. בחלוף הנסיבות והעתים יתחלפו אף סממניו החיצוניים של העצמי, אך גרעינו יישאר יציב, ועל כן רגיש להכלמתו על ידי כשלי הצגותיו שלו. מהנחה זו אף עולה התביעה לקבלת אחריות מוסרית גורפת ומחייבת, חוצת תרבויות וזמנים, על מעשים ומחדלים בתוקף דרישות תפקיד או אילוצי הכרח קיומי כלשהו, שלעולם יהא מגונה אם יעמוד בסתירה לעקרונות התנהגות אנושית הנחשבים לאוניברסליים. יחסי הגומלין בין העצמי לחברתי הטוענים את המרחב שביניהם בבושה, מציעים לנגועים בה פתחי מילוט מדומים בדמות מסכות, מחיצות וחיים וירטואליים אחרים. סופם של אלה להתגלות כמקסם שווא של חירות מבושה המתפוגג לנוכח החשיפה הבלתי נמנעת של הסוד הגלוי. הפיתוי להתכבד בקלונם של בעלי סוד פומבי

למיניהן, בדומה למחסה המשחק, משמשת להסתרת בושה מאחורי מעטה גלוי לעין. המסכה המעידה על המרה מתמדת או חולפת של העצמי בחותם חברתי של זהות פומבית אינה משמשת בהכרח סממן של טקס וקרנבל, אלא עשויה להיצמד לפניו של אדם כמקבץ התנהגויות המיועדות לרצות ולהפיס את הדעת למרות אמונותיו ומחשבותיו של החובש אותה. ככל שיתרחב ויעמיק הפער הנתפס בין העצמי הפנימי למצג החיצוני, כך תוכל הבושה להיבלע ולהיעלם בתוך המצג החיצוני, בזכות היעדר הצורך לשאת בתוצאותיה הפומביות בעטיו של העצמי הפנימי. הֶפְסְדָה של הדחקת התנהגות רצויה יוצא בשכרה של חפות מבושה, כמו אצל זקנים, שאין פיהם ולבם שווים, והם משלמים מס שפתיים לציפיות שינהגו בהתאם לגילם, בעוד העצמי החבוי מאחורי "מסכת הזקנה"<sup>22</sup> שלהם הוא חסר גיל; או מעוללי עוולות בעליל הפועלים בחסות וברשות פקודותיו של ארגון הנוטל מהם כביכול את שיקול דעתם העצמאי. כך ניטל העוקץ של קלון הזקנה או של חרפת הכיבוש באמצעות הנחת חוסר האותנטיות של המסכה הפוטר את חובשיה מאחריות מוסרית למעשיהם בכך שהיא הופכת את תחושותיהם לבלתי מוחשיות, ועל כן לא נוגעות למעמדם החברתי ולזהותם.<sup>23</sup> עדות לזיקה שבין המסכה לבין השתחררות

<sup>22</sup> מונח שטבעו מייק פדרסטון ומייק הפוורת' (Featherstone and Hepworth 1991) כדי לציין את אי־ההלימה בין החזות החיצונית שעוטים עליהם זקנים לבין תחושת העצמי שלהם. מכאן שאפשר להניח שהימצאותם של זקנים במצבים האמורים להמיט בושה לא מובילה בהכרח לתחושת בושה. מחקרו של אייל בן־ארי על התנהגותם של חיילי מילואים כלפי פלסטינים באינתיפאדה הראשונה ותיאורם כאילו הסתתרו מאחורי "מסכה", הוא דוגמה לטענה מעין זו ולהרמנויטיקה הניצבת בבסיסה (בן־ארי 1990).

<sup>23</sup>

על ידי גילוי וחגיגתו ברבים, גורם להמטת הקלון ללבוש צורה של טקס שעיקרו הפיכת קשר השתיקה על פיו באמצעות הלבנת פנים שמשמעותה מעין חילול הקודש של מה שנתפס כחסין מפני הבושה.<sup>24</sup> קריסתו של החיץ הדק בין כבוד לבושה כמוה כהיפוך היוצרות שבין הטהור לטמא,<sup>25</sup> וכמותו היא מעידה על מקורם המשותף בשיח ועל רפיפותו ושרירותו של ממשק הפסיפס הסמלי היוצר את הקטגוריות התרבותיות: ממשק לא ודאי, שאין לסמוך עליו א-פריורי שיכיל את העצמי או ידיר אותו. מכאן שהסכנה של אובדן הכבוד אורבת לאדם במרחב אי-הוודאות של חילופי הקטגוריות העלול להעבירו לאזורי הבושה בכל עת וללא הכנה מוקדמת.

ה. באין בושה

כנגד הנחה דיאלקטית זו, שממנה נגזרות הנחות משנה רבות כגון על היחסים בין העצמי ל"אחר" האמורים להתנהל בין שתי ישויות מובחנות ומוגדרות, עומדת תפיסה חלופית, המוציאה את קודמתה. לפי תפיסה חלופית זו מתבטלת ההבחנה בין עצמי למסכה בתוקף התקיימותם של תנאים היסטוריים-חברתיים של העידן המכונה מודרנה מאוחרת או פוסט-מודרנה. קריסתם של סיפרי-על תרבותיים לצד "נוילות" זהותית מתעצמת

ותרבות צרכנית המשוקעת באתוס קפיטליסטי מתעצם שוחקים את שדרתו של העצמי עד כדי הפיכתו לרכיכה אמבית המתכווצת ומתפשטת, מפעפעת ומחלחלת, ובכך קוראת תיגר על מושגי הגבול המכוננים את ייצוגיו של סדר חברתי מוכר. האם בתנאים אלה, על אף הסבירות הנמוכה להתארעותם המלאה, מתמוססת אף הבושה במובן זה שלא נותר עצמי העשוי להתייחס לנוכחותו של פער בינו לבין אחרים משמעותיים, שבציפיותיהם המוסריות הוא אינו עומד? האם התמוטטות ההבחנה בין עצמי לאחר, אגב שמיטת הקרקע מתחת להוויית שניהם, הופכת את הדיון בבושה ללא רלוונטי למצב הפוסטמודרני? אם אכן הנווד התרבותי בן ימינו משוטט ללא מטרה ותכלית בין הבורות הנשברים של "משמעות",

האם הבושה מציפה אותו? והיכן?

ההכרה בהימצאותם של חיים חסרי בושה, גם בחברה שאושיותיה המוסריות מכוללות ועמומות, אינה עומדת במבחן הספרות המחקרית הדנה בדגמי ההתנהגות המתבקשים ממנה. זו נצמדת להנחת החתירה לאישוש הזהות העצמית גם בתנאים של אי-ודאות קיומית, ואולי דווקא בגינם. דומה שעמדה כפולת פנים זו מקורה בעצם מעשה הכתיבה התרבותי, היוצר טקסט הקושר בין דיווח וניתוח לבין סמכות המחבר ואחריותו.<sup>26</sup> זו מראית עין של פענוח צופני הסדר והמשמעות השוררים גם במבנים

24 פרדוקס הסוד הגלוי הזוכה לחשיפה בפרהסיה, בעיקר כאשר נשאים הם גיבורי תרבות, נדון בספרו יוצא הדופן של טאוסג (Taussig 1999).

25 לעניין מהותו הסמלית של היפוך זה ראו דגלס 2004.

26 "המפנה הנרטיבי" באנתרופולוגיה החברתית מבוסס בחלקו על הנחות אפיסטמולוגיות-ביקורתיות הרואות את מעשה הכתיבה והייצוג כיצירה תרבותית רפלקסיבית. ראו למשל גירץ 2005; Marcus and Fischer 1986.

בעקבות הופעתם של תנאי קיום המעמידים במבחן את תועלתו ומשקלו של הון תרבותי השמור לעצמי לצורך הישרדות גופו.<sup>27</sup> הבחירה בפגיעה סופנית בגוף ובלבד שיינצרו הרוח, החובה, הכבוד והמצפון, משמרת את פוטנציאל הבושה כסיבה ומסוכב של התנהגות. הבחירה בהישרדות הגוף בכל מחיר תרבותי, כולל איבוד הבושה,<sup>28</sup> מתועדת הן בספרות היפה, הן בספרות המחקר, שככלל אינה נדרשת לענייני בושה, אלא לחשיפתו של "טבע האדם" ולמהותם הבסיסית של חיינו. מבחינה זו החתירה אל ידיעת החייתי, הטרומ, הבתר והחוץ-תרבותי, מתנהלת בשולי החיים — אצל תינוקות וזקנים, במצבי חירום ואסון, בנסיבות של כליאה ומצוקות קיומיות אחרות — וגם באקדמיה. זו מעדיפה לעסוק דווקא בתוצאות החברתיות-אישיות של התמודדות עם מועקות המפרנסות אשמה ובושה ומייצרות תגובות של טראומה ועל טראומה. כמו מחקרי ה"בהלה המוסרית",<sup>29</sup> גם ספרות הבלהה האישית על עניינים כגון הפחד מהפרשות, מסבל, מהלא נודע ומאובדן חיים, מגיחה את קיומה של תשתית מוסרית פעילה, שהחיכוך בה מצית פרצי התנהגות בלתי נשלטים המעידים על תוקפה ועוצמתה. אלה מוכלים ומשוככים בין היתר באמצעות פנייה להתערבויות

שלכאורה הם נעדרי סדר ומשמעת, כאילו היו צפנים אלה ייצוגים נאמנים של מחויבות הכותב לרפלקסיביות מוסרית, גם כאשר הוא מתיימר לסוציולוגיה או אנתרופולוגיה של המוסר גרידא. התפיסה שלפיה העצמיות היא ישות מובחנת הכוללת את השלכותיה האתיות, משעבדת את הסובייקט למוסרות של מוסר הנובעות מעצם קיומו הפנומנולוגי כפרשן — פעיל או סביל, כנוע או מחולל, אך מכריע — של גורלו ועולמו. הכורח הגזר על העצמי לנקוט עמדה ערכית גורר אחריו אפשרות של מעידה מוסרית ובעקבותיה התמודדות עם תחושה אפשרית של בושה. המילוט מנפילה לפח הבושה טמון בהתנערות מן הנרטיב המכונן של טקסטים תרבותיים הנסמך על מבנים סמליים המעידים על בחירה מוסרית מדעת או שלא מדעת. כל תיאור או הסבר של התנהגות מכיל, במובלע או בגלוי, ייחוס של בחירה ושיפוט, ועל כן נדיר למצוא טקסטים נטולי נוכחות של עצמי המכיר בויתור על יכולות אלה. מכאן שעל מנת לאתר דיווחים המעידים על אובדן בושה יש לפנות לתיאורי מצבים המזמנים בחירה או אילון שמשמעם השעיה של הכרעה מוסרית או נקיטת עמדה א-מוסרית או אף לא מוסרית בעליל. מצבים קיצוניים מעין אלה נוצרים בדרך כלל

<sup>27</sup> קולין טרנבול, המתאר את שבט הציידים-נוודים האפריקאי איק, שהורחק מתחום מחייתו ושינה בעקבות כך את אורחות חייו עד כדי מעשים של אכזריות קשה כלפי ילדיו וזקניו, טוען כי זו עדות לכך שתכונות כמו בושה וחמלה הן פרי נסיבות הקיום ואינן חלק מן הטבע האנושי (Turnbull 1973).  
<sup>28</sup> ראו למשל התיאור והניתוח של אנה פוולצ'ינסקה את חיי המחנה באושוויץ, שמוססו ערכים אנושיים כמו בושה ואשמה (Pawelczynska 1979). ספרות העדות על השואה גרושה בדוגמאות דומות, אלא שהטקסט של פוולצ'ינסקה הוא מחקר סוציולוגי בדיעבד, המבקש לקעקע את תורת חיפוש המשמעות והכבוד העצמי, קרי ללא בושה, מתוך בחירה, של ויקטור פראנקל (פראנקל 1981).  
<sup>29</sup> מושג שטבע סטנלי כהן לציון תחושת איום על הסדר החברתי מקבוצה הנתפסת כסוטה ממנו משמעותית (Cohen 1972).

אוחנטי האמון על התנהלות על פי הקודים המוסריים של חברתו, מותרת אותו מרוקן מכוח העדות שמתקפה נשאבת אמינותו הבלתי ניתנת לערעור כקול מטונימי של מציאות חיו. הפקרת העדות האישית, החד-פעמית, על הבושה לטקסטים תרבותיים של ספרות, קולנוע וטלוויזיה, שאינם טוענים לאותנטיות ואף לא למראית עין של אותנטיות, מפקיעה מן הבושה את מהותה הראשונית הגופנית-הנפשית, הממקמת אותה במשטרי אמת תרבותיים שבמסגרתם היא בבחינת "ייהרג ובל יעבור". בכך הבושה מאבדת את גרעינה הקשה והופכת למטבע חברתי עובר לסוחר המשתמש בה שימוש תועלתני ותקשורתי תלוי נסיבות. כך אף נשחק ערכה כסמן של גבולות ההכלה וההדרה שהמדוכך-מתבייש מתגדר בינותם בראש חוצות. הערעור הזה על ההבחנה בין סובייקט אישי המקבל עליו אחריות למעשיו כשהוא מתבונן על חברתו לבין סובייקט מכונן חברתית, הפטור בכך מקבלת אשמה אישית הבאה מהתבוננות פנימית, הופך את תא הווידוי הציבורי לשקוף, ואת הקהל וקולותיו בדמותם של סוכני מדיה למיניהם – לצופים משתתפים שהם גם כוהנים מוודים המצויים עם החוטא באותו מרחב מוסרי נטול בושה אישית. הטשטוש בין קול לקהל מזקק את הבושה מסיגי האשמה שבהם היא מעורבת בשיח עליה ומשיב את הדיון בה למקורותיה האנתרופולוגיים המסורתיים, המבחינים חדות ונחרצות בין תרבות אשמה לתרבות בושה. אלא שבחברה עכשווית אנו עוסקים, וגבולות

רפואיות, פסיכולוגיות וחברתיות שיבטיחו "טיפול", הרגעה, פיקוח וריסון (Illouz 2008). כישלונן של פרקטיקות כאלה בהדחת הבושה, בעמעומה או אף בסילוקה והותרתה בלתי פתורה ובלתי נסלחת, עלול להעתיק את השיח סביבה מיחסי יחיד ויחד לזירה הציבורית של תיאולוגיית הכפרה, המחילה, הזיכוכ והמירוק. זו שפה אסוציאטיבית כמו-דתית המחלחלת למחוזות המודרנה המחולנת כביכול דרך בקשות פומביות לסליחה מאוכלוסיות שלמות לדורותיהן בעטיין של עוולות שלדעתן עוללו להן מדכאים ומנצלים למיניהם.<sup>30</sup> התעוררותה של הבושה ועליית הרצון להמירה באשמה המוסרת בהכאה אישית-פומבית על חטא ובזיכוי המוסרי האמור לבוא בעקבותיה, הן פרי ההכלאה המודרנית בין השיח על מרכזיותו וייחודו של היחיד כסובייקט לבין העיסוק הבלתי נלאה בכוחו המעצב של הזיכרון הקולקטיבי הסופג ומפוגג את אותו ייחוד. הווידוי ברשות הרבים של האגורה התקשורתית של הסובייקט היחיד הנטמע בסובייקט המוכלל הלאומי, אתני, גזעי או דתי, מאפשר לו לפרוק מעל עצמו אחריות מוסרית על ידי הפיכתה לנחלת הכלל שעמה הוא מזוהה ובשמה הוא מדבר. במצב זה הבושה עוברת מחזקתו של ה"אני" לחזקתה של קטגוריית ה"אנחנו" שעמה הוא נמנה, ובכך נגרסת הבושה האישית בשיני הבושה הקיבוצית וניטלת ממנה חובת הדיווח המוסרי ליחסים בין עצמי לזולתו. התדפותו של הסובייקט האישי כבעל קול

30 כמו "התנצלותו" של אהוד ברק בשם מפלגת העבודה "לדורותיה" לפני הציבור "המזרחי" על העוולות שגרמה לו או הדרישה מהלבנים בארצות הברית להתנצל על העבדות.

לדבר בעד עצמו. מבחינתו של אגמבן "הבושה היא לא פחות מאשר הרגש היסודי של להיות סובייקט, על שני מובניו המנוגדים, לכאורה, של מושג זה: להיות נתין ולהיות ריבון. הבושה היא מה שמיוצר בהתלכדות המוחלטת בין סובייקטיבציה לדסובייקטיבציה, בין אובדן העצמי לניכוסו, בין עבדות לריבונות" (אגמבן [1998] 2007, 125). החיבור שאגמבן עושה בין עיון פנומנולוגי במהות הבושה לבין ההיבט הכוחני של שליטה וכניעות הטמון בה מניח לפתחנו מפתח להבנת הבושה במונחים של מצב ריבונות לעומת מצב נתינות. כאשר מתרחש המצב הראשון בלבד, במשמע של סובייקט אוטונומי שאינו מנוהל ומושפל בידי אחרים, הרי הוא משוחרר מבושה; כך גם במצב האחרון, שבו הסובייקט מסכין עם גורלו ומשלים עם צורת קיומו נטולת החירות להתנגד במעשה או אף במחשבה לחשיפת חייו ליכולת ההשמדה המוחלטת של הריבון. המתח הרוחש בין שתי אפשרויות קיומיות אלה עושה את עבודת ההיטהרות מבושה למשימה הולכת ונמשכת של הצבת גבולות בין שני הסובייקטים שכל אחד מהם, בעומדו לבדו, זך מבושה. כך ניסח זאת על גב כריכת ספרו האוטוביוגרפי מרקוס קלינברג, שהורשע בריגול ונשא עונש מאסר ארוך: "הרגשתי בושה, בושה וחרטה, אבל בעיקר בושה. לא בושה על שפעלתי למען ברית המועצות. חס וחלילה. על כך

השיח האנתרופולוגי של מחציתה הראשונה של המאה ה-20 הכורך תרבות באישיות<sup>31</sup> אינם חלים עליה בקלות. בעידן רב-קולי של מחזות מוסר מתחרים, שכל אחד מהם הרי הוא תמונת ראי של חברי-יריביו, הבושה מאבדת ממשקלה החוצה תרבויות והיא מוצגת כתלוית מצב והקשר, כלומר כשרירותית מעיקרה. בנסיבות אלה ראוי לתהות אם נותרו איים של בושה הנתפסים כמצויים מעבר ליחסיותה של התרבות, ואולי אף על ספה של ההכרה בהוויה האנושית כשלעצמה. הבושה בקיומו של הסובייקט כשלעצמו לנוכח "אשמת" הישרדותו תחת הקורבן שכביכול מסר את חייו למענו ובמקומו, מוצגת לעתים כבושה האולטימטיבית. זו מציבה את האדם אל מול אפשרות חדלוננו כישות שבמרכזה עומד הסובייקט, שקו דק ושברירי מפריד בינו לבין מחיקתו. כך מתפרש היעדר הבושה כהיעדר איום על הרס הסובייקט על שני מובניו – האינטימי-אישי והחברתי-תרבותי. הבחנתו של ג'ורג'ו אגמבן,<sup>32</sup> בעקבות היידגר ולוינס, בתכונותיה הגבוליות של הבושה ובזיקה שבינה לבין הרפלקסיה שבמעמד העד וקולה של עדותו, שוללת את הבושה מן האדם המועד לפגיעתו של הרוע המוחלט המערטל את חייו מאנושיותם – הוא המזלמן – הן משום שעדותו אינה יכולה להיחשב אותנטית משום שאין השפה כשירה להכילה ולהביעה, והן משום שהוא בחזקת נטול סובייקט המסוגל

31 זרם באנתרופולוגיה התרבותית האמריקנית, שחלוצתו היתה רות בנדיקט (Benedict 1934), אשר לשיטתו התצורה התרבותית מעצבת את מבנה החשיבה, את הרגשות ואת ההתנהגות האנושיים.

32 עניין קיומה של הבושה במחנות המוות, ובמסגרת מצב החירום שמתוקפו הם מוקמים, נדון אצל אגמבן (אגמבן [1998] 2007, 105–134) ובעקבותיו אצל דיקן ולאוסטסן (Diken and Laustsen 2005, 179–181). מבחינתם שאלת חמקמותו של הסובייקט בתנאי הקיום שגזור המחנה אחראית לנוכחותה הנפקדת של הבושה בקרב אסיריו.



לא התביישתי ולא התחרטתי. הבושה הייתה על כך שנשברתי. בושה וחרטה על ששיתפתי פעולה עם אנשי השב"כ... (קלינברג 2007). השבר שממנו עולה הבושה הוא אכן כישלוננו של החשוד לחצוץ בין כוח הריבון לבין כוחו שלו; אשר על כן חייו כאסיר שפוט חשופים לריבון, אך בה בעת, ומן הסתם עקב אי-ההכרה בסמכותו של הריבון, הם גם מעורטלים מבושה.

ו. ויתבושוש — הכמיהה לריבון אפוליטי

אי-ההכרה בכוחו של הריבון להטיל חֶפֶת ביוש על נתיניו היא בחירה הנעשית קלה ופשוטה יותר ככל שתהליכי גלובליזציה ורוחות פוסטמודרניות מביאים לידי שחיקה הולכת ונמשכת במעמדה ההגמוני של המדינה כסמכות מוסרית. מכאן שהתנאים להיעדר בושה נעשים קלים יותר למימוש, והכורח להכפיף את העצמי למרותו של ריבון ערכי מופנם, כפי שמעיד על עצמו רושדי במובאה לעיל, מעיק פחות. למעשה שתי דרכי המילוט מהצגת קלונו של העצמי בסד הבושה הפומבי — הקרנבל והמחנה — פורצות את גבולות המובלעות שהתגדרו בתוכן ומתגלגלות מחריגות ויציאת דופן לקביעת הטון והטעם של רוח הזמן השורה על המרחב הציבורי.

נשף המסכות הקרנבליסטי נטול הבושה, שהיה נחלת חג ומועד מתוחמי זמן ומרחב, מציף את תרבות היומיום הצרכנית של הקפיטליזם המאוחר כמותגי זהות ארוזים בני חלוף, שהנרודים בין קהילות השיח הארעיות הנרקמות סביבם אינם כרוכים באשמה או

בבושה, משום שאינם מובילים למחוז חפץ כלשהו. הבזקי ה"קליפים", מופעי ה"סלבס" להרף עין, חילופי האופנות הערכיות והאתוס הרב-תרבותי המאפשר התמקמות אתיות שונות, מפרקים את רצף הזמן הליניארי לפרודות בלתי תלויות, שהמחיר הכרוך במעברים ביניהן בטל בשישים, ועל כן אין בנטישתן ובויתור עליהן משום נטילת סיכון של בושה. כמו הבושה כך אף מושג הכבוד מצמצם את חלותו לבועות בדידות ופוקעות של מרחב/זמן חברתי שטווח פיקוחן על המבקרים בהן מוגבל לשעה קלה של תיירות מזדמנת לא מחייבת. אווירת הקרנבל על הגיונה האמביוולנטי חסר הגבולות אכן מתקיימת, אך ללא צורך במסכות. אלה נחוצות רק כאשר הסובייקט העוטה אותן מבקש לנצור סוד ולהסתיר זהות לנוכח כוחה חובק הכול של מערכת מפקחת וממשמעת. בהיעדרן של מסכה ותחפושת לא יכולה להתקיים הנחת קיומו, ההבנייתי או המהותני, של סובייקט בעל כוח פרשני של שעתוק לצד יצירתיות, ולכן מתבטל המתח בין היחיד ליחד, הוא המתח האחראי להיווצרותה של הבושה. משמעה של התפוגגות זו הוא קיום במסגרות של זמן שהוא הווה ותו לא,<sup>33</sup> חופשי מעבר ועתיד, ועקב זאת נטול מודעות לעצמי שממילא אינו קיים. התנסות זו אינה אלא צורתו החווייתית של מושג החיים החשופים, שבהוראתו האריסטוטלית מתייחס לקיום הגופני כמות שהוא, כלומר מחוץ למרחב הפוליטי-תרבותי של העיר היוונית.<sup>34</sup> העתקת מושג החיים החשופים לשיח הביור-חברתי

<sup>33</sup> ניתוחו של זלי גורביץ' (2007) על ההווה הישראלי עשוי לשמש דוגמה להבנת מרחב זמן חד-פעמי מעין זה.

<sup>34</sup> ראו למשל את תפיסת החיים החשופים בחברה עירונית מודרנית אצל נייגל ת'ריפט (Thrift 2004, 147).

המודרנית, המוצגת בשיח האקדמי כטענות אשמה יותר מבושה (על פי "גוגל סקולר", מספר הפרסומים המדעיים העוסקים בבושה קטן בעשרים אחוז ממספר הפרסומים שעניינם אשמה), ניתן היה לצפות ליחס מספרי הפוך; אלא שהכמיהה לבושה כנראה גורפת יותר, ומעידה על מופרכותה של ההנחה הרווחת בתרבות הטיפולית ביחס לשכיחותן הרבה של מצוקות אישיות תלויות אשמה בניגוד לאי־נחת הנגרמת מבושה. הקשבה לשיח הבושה הרוחש במרחב הציבורי בן ימינו תגלה מכנה משותף לארגונים גלובליים המבקשים לקדם סדר יום מוסרי קוסמופוליטי המדרג חברות על פי מידת הדרתן את ה"אחר" שבקרבתן (באמצעות המושג "אפרטהייד" למשל) ולתוכניות אירוח טלוויזיוניות המוודות חריגים למיניהם ומוקיעות התרסות כנגד אתוסים רווחים של אתיקה<sup>36</sup> או ל"תוכניות מציאות" המגחיכות ומשמעות גופים סוררים, שמנים או סתם בלתי "מושלמים", האמורים לשפר ולתקן את מעמדם בסולם האבולוציוני על ידי התאמת ממדיהם והקצעת צורתם לדגמים אסתטיים־אתיים של יופי לא מושג. מכנה משותף זה הוא השימוש בביוש על מנת לחולל תחושה של מרחב קהילתי בשדה חברתי המתכחש לאפשרות של מבנה יחסים המבוסס על אחריותיות הדדית ועל סיפרי־על מוסריים.<sup>37</sup> זאת ועוד; הערגה לבושה

של ניהול אוכלוסיות ולמתחם המחנה, כפי שעשה אגמבן, שללה ממנו את משקלו הסגולי ה"טבעי" ובכך חשפה אותו לדילמות של הדרה והכלה על נגזרותיהן התרבותיות, כגון נוכחותה או היעדרה של הבושה מן הסובייקט המאבד כך את שרידי עצמיותו. אלא שדווקא בינות לקרעיה ורסיסה הלא מאוחדים של ההווה המכונה פוסטמודרנית נחשף הגוף לגירוי הבלתי אמצעי של סביבתו והופך בכך לדבר מה טבעי שאינו מתווך תרבותית, כלומר לפיסת חיים חשופים נטולי בושה. פרקי זמן/מרחב<sup>35</sup> א־פוליטיים אלה, לכד מהיותם סְמָנִים מגדירים ומגבילים ל"פוליטי", מציבים את הבושה במרכזו של מעשה הוויסות והמיון הפוליטי, ואת הסובייקט הנפעל על ידו כמועד תמיד לחיים חשופים פוליטיים. מיקום זה על ספו של המחנה עלול — בעקבות הכרזת מצב חירום כלשהו — להפוך לשער אל תוכו. אם כן, היעדר בושה הוא גם תמרור אזהרה וגם רשת ביטחון לקידום פני הסכנה שבפוליטיזציה של החיים עד כדי חישופם. אולי בכך נעוצה הסיבה לניסיונות החוזרים ונשנים לכונן אמצעי ביוש ובושה גם כאשר מבנה המציאות הקרנבליסטי וה"טבעי" מאפשר ואף מעודד חיים חסרי בושה.

חיפוש ב"גוגל" העלה ב־10 באפריל 2008 קיום וירטואלי של 3,280,000 מופעי בושה לעומת 340,000 אזכורי אשמה. בחברה

<sup>35</sup> המושג כרונוטופ שטבע מיכאל בכטין (2007) כצירוף נרטיבי ספרותי של זמן/מרחב היה לאבן שתייה במחקר התרבותי של תופעות כקרנבלים וצורות תקשורת.

<sup>36</sup> למשל במסגרת של אווה אילוז על הקודים המוסריים בתוכנית האירוח של אופרה ווינפרי (Illouz, 2003).

<sup>37</sup> השאיפה לקהילתיות לנוכח ולעומת המצב הפוסטמודרני נדונה באריכות בספרות המחקרית. ראו למשל Bauman 2001.

לבוא במחיצתם של האלים: מכאן שהיא קודש הקודשים המעורר בושה" (ניטשה [1988] 2008, 89).

ראיית הבושה כלבה של הישות האנושית מערערת על הבנתה הרומנטית משהו כתוצר של אי־הלימה בין יחיד אוטונומי, עטור הילה של חתרן ומורד במוסכמות ובסדר, לבין חברה מתנכרת ואטומה, שאינה מכירה בזכותו להתנער ממנה. להפך, הבושה היא חלקת אלוהים הקטנה של האדם, שההגנה עליה איננה נובעת מהתנגדות לחברה, אלא מרצון לשמור על אפשרות ההכרעה בין מנוס מחופש ושעבוד לתנאיו של האחר — אדם כאלוהים — תוך שהייה בגן העדן, לבין האכילה מפרי עץ הדעת והגירוש מגן העדן הכרוך בה. מקור הבושה הוא בפרט ולא בחברה, וההחלטה אם להתנהל לפי כלליה או לנהוג כחסר בושה היא החלטה אקזיסטנציאלית במהותה. אלא שבחירה זו בגאולה דרך הבושה, או לחלופין דרך ביטולה של הבושה, תלויה בקיומם של אחרים המאפשרים אותה ואת שני סוגי ה"חברתי" — המוסרי והא־מוסרי — העולים ממנה. במציאות גלובלית, שעל פי אחת מגרסאותיה נעלמו מתוכה האחרים המסמנים את גבולותיו של העצמי, הזרות השולטת בה היא חזות הכול, כאשר הכול זרים לכול.<sup>38</sup> במצב זה אין מקום לבושה מובנית חברתית,

המתרבת בעידן של "קטעים", "כאילו" ו"הכול הולך", מיועדת לכסות את הפוטנציאל לחיים חשופים, חפים מתרבות.<sup>38</sup> הבושה מגוננת מפני הצגתו של הגוף המתורבת כטבעי וחופשי מפיקוח,<sup>39</sup> ועל כן כשרירותי ומסוכן. גוף זה מאיים שבעתים במצב של שרירותיות מונכחת ומוכחת ביומיום של אי־סדר חברתי כמלחמה, הגירה או מחלה. הגוף התרבותי המתחזה לטבעי — שיכור, מוזנח, זנתי או חסר בית — משמש אבן בוחן ליכולת ההחלה וההכלה של "חברתי" כלשהו, שבהיעדרו יהפכו החיים לחשופים בשני מובניו של המושג. הבושה היא האורים והתומים של היעדר זה, ומכאן המשך התקיימותה גם בתנאים המזמנים והמזמינים את נפקדותה המהדהדת במרחב הציבורי. כך אפשר אולי להבין את דבקותו המיוסרת של רושדי בבושה למרות תוצאותיה, שגם לדעתו הן נוראות. גם אם אין לבושה עילה, היא עילת עצמה, כי בלעדיה יחזור האדם לגן העדן חסר הדעת, התרבות והאלוהים. כך אפשר אולי להבין את תובנתו של ניטשה על מקור הבושה בדתות המקדשות מתחמים אסורים, שהכמיהה הכבושה אליהם מעוררת בושה המעידה על שרירות ליבו של הריבון האולטימטיבי, האל. כדבריו של הפילוסוף חסר הבושה: "במשך שנים אין ספור רווחה האמונה שמקורה של הנפש אלוהי, והיא ראויה

<sup>38</sup> כותרת ספרו המצוטט מאוד של מייקל לואיס על מהותה הפסיכולוגית של הבושה, *The Exposed Self*, מדברת בעד עצמה כעוד ביטוי המציג את הבושה כמערטלת העצמי. לכן האיום בה הוא גם בבחינת הגנה מפני חשיפה כזו (Lewis 1992).

<sup>39</sup> פוקו מציב את כוחה פורע הסדר של המגפה מעל לכוחו של כל ריבון פוליטי, ומכאן, לשיטתו, הצורך לנהל את ההוויה הגופנית ככורח הנגזר דווקא מן האוטונומיה האל־תרבותית של הפיזי־בילוגי (Foucault [1999] 2003, 47).

<sup>40</sup> למשל על פי טענתו של אולריך בק (Beck 1996).

ניטשה, פרידריך, [1988] 2008. *אנושי, אנושי מדי: ספר לחופשיים ברוח*, בתרגום יעקב גוטשלק ואדם טננבאום, ירושלים: מאגנס.

פנון, פרנץ, [1952] 2004. *עור שחור, מסכות לבנות*, בתרגום תמר קפלנסקי, תל-אביב: ספרית מעריב.

פראנקל, ויקטור, 1981. *האדם מחפש משמעות: מבוא ללוגותראפיה: ממצחות המוות אל האכטיסטני ציאלים*, בתרגום חיים איזק, תל-אביב: דביר.

קלינברג, מרקוס (עם מיכאל ספרד), 2007. *המרגל האחרון*, תל-אביב: ספרית מעריב.

קמיר, אורית (2007). *כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי*, ירושלים: כרמל.

רושדי, סלמאן, 1987. *בושה*, בתרגום אהרן אמיר, תל-אביב: זמורה, ביתן.

שהם-שטיינר, אפרים, 2008. *חריגים בעל כורחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים*, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

Abu-Lughod, Lila, 1988. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.

Archer, Margaret S., 2000. *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, Hannah, 1958. *The Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books.

Bateson, Gregory, 1972. "A Theory of Play and Fantasy," in idem, *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine Books, pp. 177–193.

Bauman, Zygmunt, 2001. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich, 1996. "How Neighbors Become Jews: The Political Construction of the Stranger in an Age of Reflexive Modernity," *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 2(3): 378–396.

Benedict, Ruth, 1934. *Patterns of Culture*, Boston: Houghton Mifflin.

———, 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton Mifflin.

אך הכמיהה לה בעינה עומדת ואף מתעצמת. מכאן שהרדיפה אחרי תחושת הבושה דווקא בתנאים של היתר תרבותי להיעדרה, מתקיימת אולי ביתר שאת מאשר בחברה עתירת בושה, שהרי בלעדיה אין אחרות, אין נראות, אין מוסר אין זהות, אין אפילו נפש ולאווהים אין כלל זכר, כדברי ניטשה ורושדי.

#### ביבליוגרפיה

אגמבן, ג'ורג'יו, [1998] 2007. *מה שנותר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III)*, בתרגום מאיה קציר, תל-אביב: רסלינג.

באומן, זיגמונט, 2007. *מודרניות נזילה*, בתרגום בן ציון הרמן, ירושלים: מאגנס.

———, 2008. *אהבה נזילה: על השבריריות של הקשרים האנושיים*, בתרגום עמי שמיר, ירושלים: מאגנס.

בכטין, מיכאל, 2007. *צורות הזמן והכרונוטופ ברומן*, בתרגום דינה מרקין, באר שבע: הוצאת דביר ומכון הקשרים, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

בן-ארי, אייל, 1990. "חיילים במסיכות: זה"ל והאינתיפאדה", ראובן גל (עורך), *המלחמה השביעית: השפעות האינתיפאדה על החברה בישראל*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 106–121.

בנזימן, יותם, 2006. "הלבנת פנים וכבוד האדם", יוסף דוד (עורך), *שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית*, ירושלים: מאגנס, עמ' 263–283.

גופמן, ארוינג, 1983. *סטיגמה*, בתרגום שרה ספן, תל-אביב: רשפים.

גורביץ', זלי, 2007. *על המקום*, תל-אביב: עם עובד.

גירץ, קליפורד, 2005. *עבודות וחיים: האנתרופולוג כמחבר*, בתרגום אהד זהבי, תל-אביב: רסלינג.

דגלס, מרי, 2004. *טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו*, בתרגום יעל סלע, תל-אביב: רסלינג.

ירון, עידן, 2005. *בית השימוש כמרחב הסמלי*, תל-אביב: רסלינג.

לוי, זאב, ונרב לוי, 2002. *אתיקה, רגשות ובעלי-חיים: על מעמד המוסרי של בעלי-חיים*, תל-אביב: ספרית פועלים.

- Berger, Peter L., Brigitte Berger, and Hansfried Kellner, 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Random House.
- Cohen, Stanley, 1972. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of Mods and Rockers*, London: MacGibbon and Kee.
- Cohen, Stanley, and Laurie Taylor, 1992. *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*, London: Routledge.
- Darwin, Charles, 1915. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, New York: Appleton & Co.
- Douglas, Mary, 1992. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, London: Routledge.
- Featherstone, Mike, and Mike Hepworth, 1991. "The Mark of Ageing and the Postmodern Life Course," in Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner (eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London: Sage, pp. 370–389.
- Foucault, Michel, [1975] 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage.
- , [1999] 2003. *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974–1975*, trans. Graham Burchell, New York: Picador.
- Giddens, Anthony, 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Gilsenan, Michael, 1996. *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, Berkeley: University of California Press.
- Goffman, Erving, 1961a. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- , 1961b. "Role Distance," in idem, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, pp. 73–134.
- , 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Harris, Nathan, 2001. "Shaming and Shame: Regulating Drink-Driving," in Eliza Ahmed, Nathan Harris, John Braithwaite and Valerie Braithwaite, *Shame Management through Reintegration*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 73–210.
- Illouz, Eva, 2003. *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture*, New York: Columbia University Press.
- , 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley: University of California Press.
- Kilborne, Benjamin, 1992. "Fields of Shame: Anthropologists Abroad," *Ethos* 20(2): 230–253.
- Kluckhohn, Clyde, 1953. *Universal Categories of Culture in Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, Emmanuel, [1961] 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pilsburgh: Dupeunse University Press.
- Lewis, Michael, 1992. *Shame: The Exposed Self*, New York, Free Press.
- Marcus, George, and Michael Fischer (eds.), 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, Margaret, 1937. *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York: McGraw Hill.
- Ortner, Sherry B., 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" in Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press, pp. 67–88.
- Pawelczynska, Anna, 1979. *Values and Violence in Auschwitz: A Sociological Analysis*, trans. Catherine S. Leach, Berkeley: University of California Press.
- Simmel, Georg, [1900] 2004. *The Philosophy of Money*, edited by David Frisby, trans. Tom Bottomore and David Frisby, London: Routledge.
- , [1908] 1950. "The Secret and the Secret Society," in Kurt H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York: The Free Press, pp. 307–376.
- Thrift, Nigel, 2004. "Bare Life," in Helen Thomas and Jamilah Ahmed (eds.), *Cultural Bodies: Ethnography and Theory*, Malden, MA: Blackwell, pp. 145–169.
- Turnbull, Colin M., 1973. *The Mountain People*, London: Jonathan Cape. ■