

רבקה פלדחי / תגובה

לילי רתוק ואנוכי חלוקות בינינו על משמעות סיפוריה של עמליה כהנא-כרמון. אולם הסכמתנו הבסיסית שהעמדה הפמיניסטית של כהנא-כרמון היא מפתח להבנת הערך הסגולי של יצירתה הספרותית, ולסמכותה כאשה-סופרת בתרבות העברית, מוציאה את הוויכוח בינינו מן ההקשר הפרשני הצר. זהו ויכוח על נחיצותן וערכן של תיאוריות בפירוש יצירות ספרותיות, על מה שניתן להגדרה כעמדה פמיניסטית, ועל מקומו של הפמיניזם כגורם דינמי במציאות התרבותית והפוליטית בישראל.

רתוק תולה את "החמצת המשמעות" של "דרש נשי" באילוצים שכופה התיאוריה הפמיניסטית של ג'וליה קריסטבה על הטקסט הספרותי של כהנא-כרמון (בגיליון זה, עמ' 169). אולם התגובה של רתוק מעידה על חוסר-הבנה יסודי של התיאוריה, הגוררת ייצוג מסלף של הפירוש שהצעת לסיפוריה של עמליה כהנא-כרמון. על כן אפתח את תשובתי בהצבעה על הכשלים התיאורטיים בהבנתה של רתוק את קריסטבה, ואנסה לתקן את מה שנראה לי כסילוף משמעותו של "דרש נשי". לבסוף אציג את הפירוש ה"פמיניסטי" האלטרנטיבי שמציעה רתוק לכהנא-כרמון, ואחשוף את חולשותיו.

כישלונה של רתוק להבין את הפמיניזם המורכב של קריסטבה מסתמן כבר בכותרת תגובתה: "הסירוב לדבר ממקומו של ה'אחר'", כאשר לא ברור מי מסרב למה, ואיזו עמדה מבטא הסירוב. האם ה"סירוב לדבר ממקומו של ה'אחר" הוא האופציה שמציעה קריסטבה ואותה אני מנסה לייחס לעמליה כהנא-כרמון, בטעות? או שמא זהו הפירוש של רתוק לעמדתה הפמיניסטית של כהנא-כרמון, השונה באופן מהותי מעמדתה של קריסטבה? הערפול המושגי של רתוק מסתבר מן הקטע הבא:

"על פי תיאוריה זו [של קריסטבה – ד.פ.] רק הגשמת התשוקה המינית ללא רגש-אשמה נצחי, היא המאפשרת לאשה לקרוא תיגר על 'חוק האב', כלומר, על התרבות הפטריארכלית שדחקה אותה לשוליים, למקומו של ה'אחר'. קריאת תיגר זו מתבטאת בסירוב האשה לקבל את המקום בסדר הסימבולי, שהנצרות העניקה לה – מקומה של הבתולה או הקדושה. המשותף לשתיהן הדמויות, הוא האפשרות ליצור קשר ישיר "עם המלה והאל" במחיר של ויתור על הגשמת התשוקה" (שם, 170) (הדגשה שלי ד.פ.).

מה שכן ברור הוא, שלפי רתוק, העמדה הפמיניסטית של קריסטבה מתגלמת במתן דרוו ליצר המיני. המיניות הנשית היא שקוראת תיגר על התרבות הפטריארכלית שדחתה אותה והגדירה אותה כ"אחרות" נשית.

רתוק לא נדרשה לפנות לכתביה הסבוכים של קריסטבה כדי לבדוק אם יש ממש בפירוש זה. עיון אמפתי ב"דרש נשי" היה יכול להעמידה על הטעות בנקל: "למקום שהועיד לה לקאן [כלומר, מקומו של ה"אחר"] אומרת קריסטבה כן... סירוב למקום הזה פירושו... ויתור על הישגיה הלא-מבוטלים של החברה המערבית... מצד שני, המחיר אותו נאלצות נשים לשלם בהעדר אפשרות לייצג את שונותן במסגרת הסדר הסימבולי... הוא עצום. צריך, אם כן, לחשוב באופן לא-נאיבי על אפשרות של שינוי בטווח הארוך... ובינתיים... מציעה קריסטבה... קיום בתוך הסדר הסימבולי ושיתוף פעולה עמו, תוך כדי חתירה תחתיו... אפשר לפעול על הבמה החברתית/היסטורית/פוליטית מתוך השלילה, ממקומו של המסולק, שמשמיע את קולה של אותה אמת שהיא מחוץ לזמן ולמקום – לא אמת ולא שקר, אמת שהיא מעבר לסדר הסימבולי ומחוצה לו, אמת של הרובד הקדם מילולי, המצע האמוציונלי שהוא מעבר ליחסי-הכח, האמת של התשוקה" (פלדחי 1992, 83).

קריסטבה אינה מציעה סירוב למקום של ה"אחר" אלא דווקא קבלה של אותו מקום. ובאופן שונה מהבנתה של רתוק היא אמנם מדברת על האמת של התשוקה, אלא שברור כי מושג התשוקה הוא בעל מעמד תיאורטי, ואין פירושו פשוט "הגשמת היצר המיני".

מהי, אם כן, התשוקה, לפי קריסטבה?

בתיאוריה הפסיכואנליטית-לשונית משמש מושג התשוקה לצדם של שני מושגים נוספים – דחף

מחד, והסמלה (סימבוליזציה) מאידך – ושניהם שואבים את משמעותם מן הסמיכות הזו ביניהם. המציאות הפסיכית בנויה משלושה סוגים של ישים: ראשית באנרגיות ליבידיניות (דחפים) המשתתפות מרגע הלידה ביחסים סמיוטיים, בראש ובראשונה עם האם. יחסים אלה הם הקובעים את ייצוגי של העולם החיצון באמצעות מסמנים טעוני תשוקה המושקעת באיברים, במחוות, בפעולות. התקשורת הבלתימילולית, או הקדם-מילולית בין אם לילד מתנהלת במונחים של מסמני התשוקה – הסוג השני של ישים פסיכיים. אולם הכניסה לעולם של תקשורת מילולית וחשיבה מותנית בהכרח להיפרד מן האם ומן הקשר הבלתיאמצעי עמה, לקבל את ההפרדה בין סובייקט לאובייקט, ואת הגבול בין המסמן למסומן, בין השפה לעולם. את מקומם של מסמני התשוקה תופסות מלים המסמנות דברים בהתאם לחוקי השפה המוסכמים. אלא שמלים, סימנים מוסכמים, לעולם אין בכוחן לתת ביטוי למציאות רגשית פנימית, לראיית המציאות החיצונית באורח לא קונוונציונלי, ולצורך בתקשורת לא-מילולית הנמצאת מעבר לחוק החברתי. בשיח המערבי מסמל האב את הסדר הסימבולי – סדר המלים, ואילו האם מסמלת אותו קשר ראשוני ובלתימילולי בינה לילוד, המודחק הן לשם קיום עולם של חשיבה, והן לשם קיום הסדר החברתי.

במסגרת תיאוריה כזו מושג התשוקה קשור אמנם במושג של דחפים ליבידינליים, אך בשום אופן אינו מזהה עמם. דבר הופך לאובייקט של תשוקה כאשר הוא זוכה לייצוג פסיכי שמשוקעות בו אנרגיות ליבידינליות ללא קשר למהותו ה"טבעית", או לייצוג המקובל שלו. לעומת זאת המציאות הטבעית והחברתית מיוצגת בדרך כלל באמצעות אובייקטים אשר גבולותיהם, מהותם, והפונקציות שלהם נקבעו בהסכמה חברתית המתבטאת בחוקי השפה. אובייקט הוא דבר שעבר סימול/הסמלה כחוק. זהו הסוג השלישי של ישים פסיכיים.

כאשר קריסטבה מציעה לקבל את מקומה של האשה כ"אחר" של השיח המערבי, ולפעול פעולה חתרנית מן המקום הזה, אין כוונתה כמובן לתת דרור ליצר המיני תמיד ובכל מקום, ובניגוד לכל החוקים החברתיים, כפי שסבורה רתוק. חתירה תחת הסדר הסימבולי אין פירושה הפעלה פיסית של התשוקה, כי אם חזרה ל"מסמני התשוקה", אותם ייצוגים שמקומם נקבע בשלב התפתחותי מוקדם בתת מודע, שאינם מתיישבים עם אופנים מקובלים של ייצוגי העולם הטבעי והחברתי, אלא מאירים את הללו באור אחר, אינדיווידואלי, בלתימתקשר ולכן בלתי-נשלט. מעל לכול, החזרה ל"מסמני התשוקה" כאקט של חתרנות – לא כאופציה אלטרנטיבית לסדר המלים – פירושה קריאת תיגר על הדיכוטומיה בין גוף לנפש, בין דברים למלים, בין רגש לשכל, ובעיקר על ההייררכיה ביניהם, שהיא מסימניו של הסדר הפטריארכלי. הפעלת כוחה של התשוקה אינה ביטוי למיניות פיסית, אלא הצבעה על המקום בו ליבדו וייצוג אינם נפרדים, כי אם קשורים זה בזה באופן שאינו ניתן להתרה. הגוף מסמן כאן מקור אלטרנטיבי לדימויים בלתימקובלים בשפה, ועל כן בלתישחוקים, אינדיווידואליים. במובן זה הגוף – שהוא ייחודי לחלוטין, בלתיניתן להעמדה על חוקי השפה – הוא התנאי לקולה הייחודי של האמנות כפי שהיא נתפשת על-ידי קריסטבה: כפעילות שבמיטבה אינה אלא מרידה בחוקים המקובלים של השפה.

חשוב לציין גם שלאשה הביולוגית אין חזקה על "מסמני התשוקה". הללו נמצאים ברשותו של כל גבר, כשם שהם נחלתה של כל אשה. הצורך/הכוונה/ההחלטה להשתמש בהם מבטאים עמדה בשיח, לא מהות ביולוגית. מכאן, שלא רק נשים נמצאות במקום "האחר". ייתכן מאוד כי ניתן יהיה להראות – בניחות טקסטואלי קרוב שס. יזר, למשל, בחלק מכתביו נמצא במקום ה"אחר" בשיח הישראלי, ועמדתו לפיכך תהיה דומה לעמדה נשית, פמיניסטית, בנוסח קריסטבה. זוהי נקודת-מבט על העולם, לא ביטוי לסגנון או לתימטיקה נשיים.

בסוגריים ברצוני להסב כאן את תשומת-הלב לבעיה תיאורטית אמיתית בכתביה הפמיניסטיים של קריסטבה. לכאורה, אפיון העמדה הפמיניסטית כעמדתו של ה"אחר" בשיח מחייבת הומוגניזציה של העמדה הנשית. פירושו של דבר הוא שנשיות היא מאפיין מרכזי של כל זהות, יותר מן המעמד החברתי, יותר מן ההשתייכות התרבותית. קריסטבה עצמה מודעת לקושי זה ואף נתנה לו ביטוי פומבי בהסתייגויות מפורשות מן התנועה הפמיניסטית בצרפת, שהתעקשה, לדבריה לדבר על "האשה", ולא על נשים אינדיווידואליות. אלא שלא זו הבעיה המעסיקה את רתוק. רתוק מוטרדת מעמדה פמיניסטית המבוססת על הפעלת כוחה של התשוקה, אותה היא מזהה עם קבלה "של האופן שבו נתפשת האשה בהיצגים הגבריים, כיצור מפתה ומדיח" (שם, 170). הבנה מינימלית של מושג התשוקה בכתבים הפסיכואנליטיים-לשוניים של קריסטבה מראה כי זיהוי זה הוא מופרך. אך בעיקר מוטרדת רתוק מייחוס תשוקה לגיבורות של עמליה כהנא-כרמון: "נעימה ששון [ב'אם-נא מצאתי-חן' ר.פ.]. אינה כותבת את האמת של התשוקה", אלא דווקא את האמת של הדביקות

במסורת היהודית השוללת את תשוקתה האסורה לגבר נשוי... פנייתה של הדוברת אל הגבר באמצעות הציטטה האמורה ["אבי רכב ישראל ופרשיו" ר.פ.] מפקיעה את היחסים ביניהם מן השיח של התשוקה, ומגדירה את דביקותה בו כדביקותו של תלמיד במורה הרוחני" (שם, 170, 171). לא פחות מכך מוטרת רתוק מן הכוונה הנלווה שלי לקשר בין עמדתה הפמיניסטית של הסופרת לבין התשוקה: "סיפורה של כהנא-כרמון מעצב את האלטרנטיבה הנשית-דו-חנית טהורה, אולם אינטנסיבית יותר... מטרתה להעניק הקשר רוחני-מיסטי למערכת היחסים של גיבורי הסיפור" (שם, 170).

ברור שכישלונה של רתוק להבין את מושג התשוקה גורר אחריו גם כישלון חרוץ בהבנת המשמעות שביקשתי לייחס לספורה של כהנא-כרמון. את החמצתי מתארת רתוק כך: "הסיפור 'אס-נא מצאתי-חן' איננו מתאר, אם כן את הרצון למצוא-חן במובן הארוטי הפשוט, אלא במובן המיסטי, אשר נרמז באמצעות האלוזיה. כלומר, מדובר באשה שאינה נכספת לפורקן מיני, כי אם לחוויה גואלת" (שם, 170). רתוק מקבלת את הנחת הפרשנית הבסיסית, לפיה בסיפורים שאותם קראתי – ולא רק ב"אס-נא מצאתי-חן" – מתעצבת זהותה של אשה ישראלית סופרת. אולם את התהליך המורכב אותו תיארת ב"דרש נשי" היא מרדדת לכלל חיפוש אחר פורקן מיני. רידוד המשמעות אינו מעשה שלי ביחס לסיפורה של כהנא-כרמון, אלא קודם-כול מעשה של לילי רתוק ביחס ל"דרש נשי" ולתיאוריה הסמיוטית-פסיכואנליטית שמאחוריו. בניתוח טקסטואלי של הפרקטיקות הלשוניות של כהנא-כרמון ניסיתי להראות כיצד היא מפרקת למעשה את הדיכוטומיה בין הגוף והמיניות הנשית – שבעולם הפטריארכלי שייכים לתחום הפרט, למקום שאינו תרבות, לפעמים גם למקום של טומאה – לבין הספרות והאמנות ששחרון מן הגוף מעניק להן כביכול מימד של רוחניות. למעשה, זוהי רוחניות הנבנית על ניתוק מן האמת של הגוף, ניתוק שהופך אותה למזויפת, למרחיקה את החוויה הנשית ולנכנעת לדימויים גבריים של נשיות. האופציה הנשית שמציעה כהנא-כרמון כופרת בדיכוטומיה הזו, מעקרת אותה מתוקפה, ומעלה אפשרות אחרת של חיבור בין תשוקה לשפה, בין גוף לרוח, בין אמנות לחיים. באופן כזה ניתנת לגיטימציה לחוויה הנשית המסרבת להתכחש לגוף כדי לזכות ברוח. לילי רתוק, לעומת זאת, איננה מתייחסת לפרקטיקות הטקסטואליות של כהנא-כרמון וקוראת את סיפורה כאלגוריה, שבה מפתח אחד – המיסטיקה היהודית, הרוחניות – מסביר הכול.

כיצד מפענחת לילי רתוק את האופציה הפמיניסטית, כביכול, של כהנא-כרמון?

בחיפוש אחר זהותה נזקקת האשה לרוחניות המועצמת של הגבר. אמנם, עמליה כהנא-כרמון דוחה את המבט הגברי החודר והבוועל, אולם רק ההכרה של גברים מסוג מיוחד – אלה החסרים את עיני הבשר – יכולה לשמש מורה דרך לגילוי האופציה הנשית האמיתית, שפירושה סילוק והדחת המיניות, והתקדשות ליצירה הרוחנית המבטיחה חיי נצח. לכן סירובו של הגבר למשאלותיה הכמוסות של האשה מתקבל עלידה בחיוב, שהרי בסופו של התהליך היא מכירה בהיותו הכרחי לגאולה. בעיקרו של דבר "הסיכוי היחיד לזכות בחירות ובעצמאות ובשלימות פנימית מצוי ביכולתה של האשה להינתק מן הגבר ולחיות בבידוד" (שם, 177). דורות של נשים פמיניסטיות בתרבות המערבית נאבקות על הלגיטימציה של מיניותן, ואילו לפי לילי רתוק רק הדחקה המיניות – דרישתה הבלתי-אפשרית, הדכאנית, המעליבה של התרבות הפטריארכלית – היא תמצית הפמיניזם. אם לזה קוראים פמיניזם, אינני יודעת פירושו של המושג מהו.

אבל לא רק פמיניזם אין פה. גרוע בהרבה, בעיני, הוא הרלטיביזם התרבותי המוחלט של רתוק, הגורם לה לדחות את התיאוריה של קריסטבה בשל היותה "נוצרית", כביכול. ואני לא ידעתי שלתיאוריות יש גבולות לאומיים. מעצם הגדרתן אמורות תיאוריות לייצג אמת אוניברסלית. כמובן, תמיד ניתן להצביע על האילוצים התרבותיים המגבילים את תוקפן, אבל ההנחה כי מוצאה הנוצרי של התיאורטיקנית חוסם מראש את אפשרות ההחלה של התיאוריה, וכי יצירתה של כהנא-כרמון היא בעלת משמעות בהקשר של התרבות היהודית בלבד נראית לי פרוכניציאלית, מופרכת, ומנוגדת לחלוטין לרוחה של הסופרת.

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב