

הממשי, המדומה והסימבולי:

לאקאן וגיאוגרפיה חברתית

איתי מירז

החוג לגיאוגרפיה וסביבת האדם, אוניברסיטת תל-אביב

פתיחה: טופולוגיה של יחסים במרחב

קשה למצוא משהו שנראה רחוק יותר מתחום העיסוק היומיומי של גיאוגרפים מאשר כתביו של ז'ק לאקאן. במבט הראשון וגם השני לא נראה כל קשר בין התחומים. וכי מה יכול להיות הקשר בין תסביך אדיפוס להתפתחות מערכות התחבורה? מה הקשר בין מבנה הפריפריה העירונית לבין הלא-מודע? מן הסתם, לא הרבה. לכן, אין זה מפתיע שההתעניינות שגילו גיאוגרפים בכתביו של הפסיכואנליטיקן הצרפתי היתה מוגבלת.¹ זאת עוד בלי לומר מילה על הסגנון המעורפל והבלתי נגיש של לאקאן, שקנה לו מוניטין.

מי שמחפש בכל זאת תירוץ לקרוא את לאקאן מחוץ לחוגים של הפסיכואנליזה, יכול למצוא אותו בהשפעתו על מה שמכונה "פוסטמודרניזם", ודרכו גם על השיח המכונה "פוסטקולוניאליזם" אצל דוברים כמו הומי באבא (1994), גיאטרי ספיבק (1995) ואחרים. זהו המקום שבו הפסיכואנליזה יכולה להיפגש עם הגיאוגרפיה סביב שאלות של זהות עצמית ומרחב, והמפגש המשולש עשוי להיות פורה.

סטיוארט הול (Hall 1997) כותב על אנשיו, בני ג'מייקה והים הקאריבי, שחורים, סינים, אירופים, יהודים; צאצאי האנשים שהובלו כעבדים למטעי הסוכר, או המתיישבים שנסחפו במערבולת הכוחות של הקולוניאליזם האירופי במאות שעברו. הוא מדמה אותם לאוכלוסייה של מהגרים מחוסרי שורשים. מכולם, סיפורם של השחורים היה אכזרי במיוחד; הניתוק הכפוי מאפריקה ושנות העבדות הממושכות גרמו לאובדן כמעט מוחלט של השפה, האמונות והתרבות המקוריות. זהותם הלאומית, אם היא קיימת, מתבטאת בכאב הנגרם כתוצאה מן הפער והניתוק ממקום אחר. אם לא די בכל אלה, רובץ עליהם כצל כבד גם המטען ההיסטורי המיוחד של היחסים הקולוניאליים, יחסים שבהם זהותם של שני הצדדים הוגדרה תוך יתרון כוחני עצום של צד אחד על פני הצד האחר. השיח הקולוניאלי היה שיח טוטלי; מערכת שלמה שבה הכל נרשם במונחים של "אני" (האירופי) לעומת "האחר" (הילידי), תוך יחסי משיכה-דחייה שבין הלבן לשחור. השחורים, אומר הול, נבנו כאחר וכשונה לא רק בתוך הקטגוריות של הידע המערבי (במובן "האוריינטליסטי" של אדוארד

¹ בספרו של גרגורי (Gregory 1994) מצוי האזכור היחיד הידוע לי עד כה של לאקאן בקשר לגיאוגרפיה.

סעיד) אלא גם בנפשם פנימה. זהו נישול פנימי של זהות תרבותית, שמעוות ומטיל מום. אם שתיקותיהם אינן נתקלות בהתנגדות, הן יוצרות, במילותיו של פרנץ פאנון: "אנשים ללא עוגן, ללא אופק, חסרי צבע ושורשים – גזע של מלאכים" (Fanon 1965, 176). המשימה כעת, על פי הול, היא לגלות, או ליצור מחדש, את הזהות הפוסטקולוניאלית; זהות של פזורה הטווה חוטים תרבותיים שנמשכים עד לאפריקה, לאמריקה ולאירופה.

מוקד המאמר הוא לאקאן, לכן אתייחס כאן בקצרה רק לשתי שאלות לגבי השיח הפוסטקולוניאליסטי. האחת היא שאלת העמדה שממנה אנו מדברים או כותבים. פרקטיקות של ייצוג (כולל זאת שלי, כמוכן) מערבות תמיד את העמדה שממנה מדברים או כותבים. הסוגיה הזו, כפי שהראתה גיאטרי ספיבק (1995), נמצאת בלב הדיון בתיאוריה הפוסטקולוניאלית, שכן כל ניסיון לייצג את אלה שהיו כפופים לקולוניאליזם, יש בו משום המשך קיבועם במסגרות הידע המערבי.

הן סעיד הן פאנון, כותב ינג (Young 1990), "מתנדנדים" בין העמדה המפרקת, הדה־קונסטרוקטיביסטית, שממנה הם מבקרים את המנטליות הקולוניאלית, לבין הניסיון לייצג, כעמדה של התנגדות חברתית ופוליטית, את הזהות העצמית של אנשיהם. כיצד ניתן לדבר בשם האחרים, ולו רק בשם אלה שקולם הושקת תחת הקולוניאליזם? האם סעיד רשאי לדבר בשם הפלסטינים ופאנון בשם האפריקאים?

לאקאן יטען, שאפילו כשאנו מדברים "בשם עצמנו", על עצמנו ומניסיונו האישי, ה"אני" שמדבר וה"אני" שמופיע בדיבור אינם זהים. לעולם הם אינם נמצאים בדיוק באותה נקודה. הזהות העצמית אינה שקופה או בלתי בעייתית. אולי במקום לחשוב על זהות עצמית כעובדה קיימת שהשיח הפוסטקולוניאלי מייצג, יש לחשוב על זהות עצמית כ"מוצר" שתמיד נמצא בהכנה; מוצר שמתגבש כל הזמן בתוך השיח והייצוג ולא מחוץ להם.

השאלה השנייה שמתעוררת היא שאלת המרחב (או העדרו של המרחב) בשיח הזה. העדיפות העצומה שניתנה למימד הזמן ולרעיון הקדמה בתיאוריות החברתיות של המודרניזם באה לידי ביטוי בהקשר הקולוניאלי בכך שההבדלים בין מקום אחד לאחר לא תוארו במונחים מרחביים, אלא על ציר של זמן דווקא; כהבדלים בין חברות "מודרניות" לחברות שנמצאות בדרגות שונות של "פיגור", "התפתחות" ומודרניזציה.

פרדריק ג'יימסון (Jameson 1992), במאמר שצוטט הרבה על ידי גיאוגרפים, אפיין את הפוסטמודרניזם כהתנסות מסוג חדש של זמן ומרחב, שבה דווקא המרחב הפך להיות המימד המשמעותי להתבוננות ולהבנה של המציאות החברתית. המהלך הבולט של ג'יימסון הוא הדיון ב"מרחב" ברמות שונות של משמעות, בלי להפריד ביניהן באופן ברור. מצד אחד, המרחב האישי של האדם וגופו בסביבה הבנויה; ומצד שני "מרחב" מופשט מאוד, מרחב שאליו מתכוון ג'יימסון כשהוא מדבר על הצורך בגיבוש "מפה קוגניטיבית" של התרבות ושל היחסים החברתיים בעולם הפוסט־תעשייתי והפוסטקולוניאלי. ג'יימסון מטשטש את ההבדל בין שתי רמות אלה של "מרחב", כשהוא עובר מאחת לאחרת במהירות מסחררת והופך את האחת למטאפורה, או אף להסבר של האחרת.

כדי להיענות לאתגר של ג'יימסון למיפוי קוגניטיבי (בדרך החתחתים שהוא התווה) אני מציע להשתמש במושג, שהוא אחד הפופולריים ביותר בז'רגון הפוסטמודרני; אצל לאקאן הפך המושג למילת קוד אוניברסלית שיכולה לסמן כמעט את הכל: "האחר". בין "האני" לבין "האחר" נוצרים כל העת יחסים כמרטופולוגיים, שבהם אחד משפיע על האחר והאחר קובע מה תהיה צורתו של הראשון.²

לרוב, לא מדובר סתם בזולת שנמצא מעבר לכביש. היחסים הדיאלקטיים בין אני לאחר מתקיימים בראש ובראשונה לא בינינו, כאן על פני האדמה, אלא בספירה של האידיאות, בין כלים מופשטים של המחשבה; בין מושגים ערטילאיים, כמו "מרחב סימבולי" ל"מרחב ממשי", בין תודעה סתם לתודעה המודעת לעצמה, בין העולם המתואר בשפה למה שנותר מחוץ לשפה וכיוצא באלה. את תשומת לבי משכה העובדה שהיחסים אני/אחר, שמתרחשים בעולם הדימויים המופשט של הפילוסופיה והפסיכואנליזה, נתפסים ומתוארים בעיקר בעזרתה של מטאפורה מרחבית-טופולוגית ולכן כמרטופוגרפית. השאלה שאני מעוניין לברר היא, לכן, עד כמה אפשר להחיל את המטאפורה הזו גם על המרחב הממשי, כלומר, באיזו מידה הטופולוגיה של המושגים שמאכלסים תיאוריות של מבנה הנפש והתודעה משתקפת גם ברמה הקונקרטית ביותר, במרחבים המוכרים של חיי היומיום. המאמר מורכב משני חלקים: האחד הוא שרטוט של כמה נקודות ציון בטופולוגיה של "אני ואחר", בפסיכואנליזה, במרחב של ה"רוח" וההכרה ובמרחבים הפנימיים של הנפש. כדי לגשת לנושא, בחרתי לצאת מן המושג "תשוקה" (desire), שהוא מושג מרכזי אצל לאקאן. מול זה, בחלק השני של המאמר, נעשה ניסיון, בעזרת טכניקה של ניסויי מחשבה ואסוציאציה חופשית, לבחון אם אותם יחסים טופולוגיים משתקפים בגיאוגרפיה, במרחבים המוכרים של חיי היומיום ובשיח הזהויות במרחב של הפוסטקולוניאליזם.

אידיאולוגיה או תשוקה?

על אף שביטוייה המוחשי ביותר של הקטגוריה מזרח/מערב הוא בהפרדה המרחבית בין שני חלקי עולם, הייצוג הפנימי של החלקים בדמיון המערבי מעלה שורה של סטריאוטיפים וניגודים תרבותיים. בולטת ביותר העמדתה של הרציונליות המערבית אל מול ה"דמיון" המזרחי. המזרחי נחשב לאי-רציונלי, למפגר, לילדותי, ל"אחר"; ואילו האירופי לרציונלי, למחונן, לבוגר, ל"נורמלי".³ מצד שני, במאה ה-19 — תור הזהב של הקולוניאליזם האירופי בלבנט — היתה גם רומנטיזציה של המזרח. המזרחי נחשב גם ל"פרא האציל" — איש המדבר הטבעי (כך, למשל, אצל לורנס איש ערב). על רקע יצירותיהם של לורד ביירון, סר ריצ'ארד ברטון, ואוסף הסיפורים אלף לילה ולילה שתורגם לאנגלית, המזרח נתפס כמקום קסום

² כדי להבחין בין Other ל-other, השתמשתי בגרשיים כדי לציין Other כמהות כוללת. בנוסף, מופיע בכמה מקומות גם הביטוי "אחר גדול" ו"אחר קטן", על משקל הביטוי הלקאניאני: "object petit a".

³ אני מסתמך כאן בעיקר על ההבחנות של סעיד באורינטליזם (Said 1978).

ומסתורי; מקום המעורר כמיהה וכיסופים, המתנהל על פי כללים אחרים לחלוטין מאלה השולטים במוסדות החברתיים המגבילים של אנגליה או של צרפת.

ואולם, האם אין כאן סתירה בין תשוקה לבין גזענות, בין משיכה לבין התנשאות? האם אפשר לראות בכל הצדדים האלה חלק מאותה "אידיאולוגיה" של קולוניאליזם? נראה שכן. זו מסוג הסתירות שמלוות בדרך כלל אידיאולוגיות – אלמנט התשוקה תמיד נותר בתוכן.

כאנלוגיה אפשר להביא את האתוס של הקפיטליזם. אם הקפיטליזם (הקולוניאלי או העכשווי) מעוגן באתוס של עבודה קשה, השקעה בעתיד ומשמעת עצמית, כיצד אפשר להסביר את העובדה שאת עיקר הנפח של "רבי המכר" למיניהם תופסים בחברה שלנו דווקא סרטים או סדרות טלוויזיה, המציגים עולם ערכים שונה לחלוטין? כך הן סדרות הרומן הרומנטי, סיפורי פנטזיה למיניהם, או אופרות סבון שעוסקות בעיקר בחייהם (המדומים) של היפים והעשירים. כל אלה רחוקים, מבחינת האידיאולוגיה שהם מייצגים, מלהיות מדריך לזים הקפיטליסטי הצעיר. הם מעודדים (אם הם מעודדים משהו) חולמנות ולא עבודה, ראוותנות ולא חסכנות, פנטזיה ותשוקה אל הבלתי מציאותי – ולא רציונליזם ניהולי.

האם גם אלה הם חלק מן האתיקה והאידיאולוגיה של הקפיטליזם? התשובה היא, ללא ספק – כן. כשם שבתיאוריה הכלכלית הקלאסית לשוק יש שני צדדים, צד ההיצע וצד הביקוש, שיחד מארגנים את המסחר, כך גם לאידיאולוגיה יש שני צדדים, פחות או יותר, בהתאמה. הכלכלה מתנהלת סביב מוצרים שנמצאים במחסור, מוצרים שיש להם ביקוש, שאנשים רוצים ויכולים לשלם תמורתם.

לאידיאולוגיה הקפיטליסטית יש גם צד שני, שחשיבותו אינה נופלת מחשיבות האמונה ברציונליות, בצבירת נכסים ובעבודה קשה. הקפיטליזם זקוק לא רק ליצרנים, לעמלנים, לחרוצים ולחסכנים, אלא גם לצרכנים, שבלעדיהם אינו יכול לפעול. היה זה הרסני לקפיטליזם אם לא היתה תשוקה, אם אנשים לא היו מוציאים את כספם על מוצרים ועל מותגים, אם כולנו היינו מתנזרים מהנאות ומנהלים רק חיי עמל. הקפיטליזם זקוק לא רק לספרות שתעודד את הרציונליזם והעמלנות, אלא גם לספרות של חלומות ופנטזיות. הוא זקוק לעולם של דמיון וטשטוש גבולות, שבו שום דבר לא ברור והכל יכול להתרחש; לספרות שהמסר העיקרי בה הוא תשוקה בלתי נגמרת, המולידה צריכה מתמדת.

כך גם באוריינטליזם. התשוקה היא הדלק הפנימי שמניע את המערכת, אבל היא עומדת כביכול בסתירה לגישה המתנשאת כלפי האחר. הסתירה הפנימית הזו, או ההתנגשות בין ערכים, היא הסימן המובהק ביותר לכך שאכן מדובר במבנה שהוא תרבותי ולכן, במובן מסוים, "שקרי". למעשה, ניתן לחוש את האוריינטליזם בפעולה רק בשל הסתירות והניגודים האלה בין ערכים; בחריקות שנוצרות לפעמים, בבעיות שמתעוררות בשעה שעושים מעשה שמביא את שני הצדדים האלה לכלל התנגשות ישירה.

תשוקה

המחסור הוא הדלק שמניע את הכלכלה, אבל זה זמן רב שאיננו נמצאים בכלכלה של מחסור בהגנה בסיסית, במזון ובקורת גג (על אף שאזורים נרחבים בכדור הארץ כן נמצאים ברעב ובמחסור). המחסור שמניע את הכלכלה העולמית הוא בעיקרו מסוג אחר לגמרי. אני קורא לו "כמיהה" או "תשוקה" (desire).⁴ להבדיל מ"צורך" או "היזקקות", התשוקה אינה תגובה לעקה פיזית-ביולוגית, כמו רעב או תחושת קור, והיא תופעה פסיכולוגית ותרבותית כמעט אוניברסלית. המאפיין העיקרי והמעניין ביותר שלה הוא, שאין היא מתמקדת באובייקט כלשהו, אלא מופיעה כמתח טהור. התשוקה אינה למוצר או לאובייקט מסוים, אף על פי שכך היא מופיעה בביטוייה הגלוי: כתשוקה לאובייקטים. אבל מרגע שהשגנו את המוצר, את האובייקט — את האדם או את המקום שרצינו — הוא כבר אינו מספק יותר והתשוקה חוזרת ומופיעה. אפשר לאפיין אותה כתשוקה למשהו מופשט ובלתי מושג, כתשוקה לאהבה או להכרה — וזו צורה אחרת לומר שהיא לעולם שם. היא נשארת כמתח טהור.⁵

תשוקה זו, שמאפיינת את האדם המודרני, אינה תולדה של רעב ומחסור; היא אינה נובעת מיצרים ביולוגיים ואינה עונש שניחת על האדם בשל החטא הקדמון. התשוקה לא נוצרה אך ורק ברובד של אידיאולוגיה (במשמעות השטחית של המילה), כלומר, היא לא ניתנת להסבר כמשהו שנוצר רק ברובד של "מבנה העל", בספרות, בתקשורת ובפרסומות. התשוקה ארוגה אל תוך המבנה החברתי והנפשי ברובד עמוק יותר ולכן נסתר. היא תוצאה של תהליכי החברות והתרבות הראשוניים ביותר ובאה לעולם כמעין תוצאת לוואי קשה שלהם; כמין נזירה הכרחית שמלווה את המבנה הנפשי של כל בן-תרבות.

פרויד, לאקאן ומקורה של התשוקה

הניסוח של בעיית התשוקה בצורת תיאוריה מדעית, להבדיל מפילוסופית, נעשה על ידי פרויד, שהגדיר את הסובייקט האנושי כמפוצל באופן רדיקלי בין מודע ולא מודע (Freud 1954). על פי פרויד, מקורן של פעולות, מחשבות, אמונות ותודעה עצמית, הוא בדחפים ובתשוקות של הלא מודע, אך אלה אינם פורצים ישירות, אלא עוברים טרנספורמציות באמצעות המנגנונים השונים של הנפש (psyche) שנוצרו בתהליכי כינון של החברה

⁴ המונח "desire" אצל לאקאן יכול להיתרגם כ"כמיהה" — מילה שמשמרת את המשמעות המקורית של ערגה סתומה אל משהו בלתי מוגדר. המונח "איווי", המקובל בפסיכואנליזה, נושא אופי מקצועי-טכני. בחרתי להשתמש במונח "תשוקה" משום שזה המושג המקובל יותר בספרות הפוסטקולוניאלית בתרגומה לעברית.

⁵ הגל כינה הרגשה זו Angst, מה שעשוי להיתרגם כ"מועקה". לשיטתו של הגל, סופיותו של הסובייקט היא יסוד המועקה שבמחשבה. הסופיות היא יסוד שאינו יכול לסבול את עצמו ומתגלה במהותו כתשוקה. כלומר, כיסוד המסוגל להתלכד עם עצמו רק דרך האחר (Hegel 1977, 244).

והמשפחה. פרויד תיאר את הנפש כנטועה בדרמה הבסיסית של הילדות — הדרמה של אדיפוס. הכמיהה הבלתי מושגת שאנו חשים; תשוקה לרכוש אובייקטים סימבוליים, כמיהה להתמזגות עם עולם רומנטי, תשוקה למרחבים ירוקים — כל אלה הן סובלימציות לתשוקה האדיפלית. זוהי תשוקה מינית ביסודה, שנותרת בלתי מושגת.

התיזה המרכזית של פרויד היא שקיים סע פנימי בסובייקט בין המודע ללא מודע; בין האני המודע שמדבר, ובין הלא מודע החבו, שמתגלה דרך הפרצות בהתנסות המודעת, דרך חלומות, פליטות פה או בדיחות. לאקאן חוזר לפרויד, כשהוא מפרש את נקודת החיבור בין טבע לבין תרבות (שיצרה את המנגנונים של הנפש) ברובד אפיסטמולוגי המתקשר לתהליך היווצרותה של השפה.⁶ מקור התשוקה וסיבתה אינו מצוי בשלמותו ברובד החברתי; הוא לא נמצא בכללים ובחוקים של התרבות וגם לא בהתנגשות האלימה בין יצרים לבין תרבות — זאת משום שאם התשוקה היתה חלק מן התרבות, אפשר היה להצביע עליה בוודאות. התשוקה היתה ניתנת אז לתפיסה ולשליטה ואפשר היה לדבר עליה ישירות. מה שמפריד השקפה זו באופן רדיקלי מהשקפתו של פרויד היא הטענה שמקור התשוקה הוא בפער שבין הסימבולי לממשי; במה שנותר לא מיוצג בתקשורת שהשפה מאפשרת.

השפה מכניסה לתפיסתנו העצמית מימד בלתי נמנע של זיוף, כיוון שבמובן מסוים מוקד הדיבור אינו נמצא בסובייקט שמדבר, אלא במקום חיצוני. המוקד של השפה, כלומר המילים, המושגים והקוד שמאפשר את פענוחם, מקורו בדבר חיצוני — ב"אחר". הסובייקט שמדבר, וגם נוכח בתוך השיח של עצמו במילים כמו "אני", "חשבת" וכדומה, הוא רק "אני" חלקי — מסמן שמוחזר אל הסובייקט מן המוקד של השפה, מן ה"אחר". השארת שנותרה מן הרצון המקורי של ה"אני" לומר משהו — ה"אני" שהתחיל לחבר מילה למילה כדי לבטא את עצמו, אך נותר בסוף המשפט זר לתוצאה הסופית של הדיבור של עצמו — היא הלא מודע. הרצון להביע את הלא מובע במילים, הוא תשוקתו של הלא-מודע.

הכניסה אל השפה

על פי לאקאן, כל מילה, מעצם תפקידה ומהותה של השפה, מסמנת דבר מה חסר — וזוהי נקודת המוצא שלו גם בניתוח המילה "אני". שהרי, אם "הכל" היה קיים בעבורנו ללא שום מחיצות, במין אחדות תינוקית חסרת אובייקטים, לא היה צורך בשפה. יש צורך במסמן, רק כדי לסמן משהו שלא קיים כרגע; משהו שלא ממלא את כל ישותנו אלא הוא אובייקט נפרד, שחסר לנו. כל מילה, מושג או קטגוריה מילולית, לפי גישה זו, היא רפלקסיה של ה"אחר".

מקור הרעיון הזה הוא בתורה של הגל (Hegel 1977). על פי ניתוחו של הגל, מושגים,

⁶ לאקאן היה שותף לסברה של האקזיסטנציאליסטים (סארטר, למשל) שהשפה התבונית אינה אותנטית. כלומר, כל מה שהוא תבוני, מאורגן, קומוניקטיבי, מופיע כמבנה-על של הסובייקטיביות, כסילוף העצמיות ועיוותה, או במילים אחרות: כאידיאולוגיה, כמכניזם לדיכוי החירות.

קטגוריות או מילים בשפה, אינם מוגדרים רק בהגדרה חיובית, של מה שקיים, אלא בעיקר באופן שלילי. התוכן אמנם קיים, אך קיום זה אופיו שלילי, משום שההגדרה תמיד קובעת גבול למושג, ומשמעות הגבול היא בכך שיש למושג סוף, שאחריו הוא עובר, בטל ונעלם. האחר שמעבר הוא, לפיכך, חלק בלתי נפרד מן המושג המוגדר. במילים אחרות: הגדרת המושג קובעת גבול ומוציאה ממנו את מה שאינו שייך לו, אבל שלילה זו אינה חד-צדדית אלא היא כפולה: תחילה שולל המושג, בגלל תוכנו, את זולתו. אבל מצד אחר, שלילה זו עצמה שוללת גם את עצמו כמושג עצמאי, זאת משום שאת היקבעותו ותוכנו הוא מקבל אך ורק מן היחס לזולתו. כך יוצא שתמיד מושג, קטגוריה, מילה (או מקום) הם ישויות דינמיות שמהותן שלילה של שלילה, מעבר בלתי פוסק מן המושג לזולתו ובחזרה. המושג נתפס לא כיחידה קפואה אלא כיחס, כההליך, וכדי לתופסו ולהבינו יש לחרוג תמיד אל מעבר לו, אל האחר שמגדיר ומגביל אותו.

היחסים הטיפולוגיים האלה בין אני לאחר מתקיימים גם בכל מה שקשור למרחבים, למקומות ולקבוצות החברתיות שמקיימות אותם. נדמה לעצמנו קבוצת אנשים שחיה בפניה מבודדת כלשהי של כדור הארץ. המושג שיש להם על צורת העולם ותוכנו אינו כולל ידע על אנשים אחרים ומקומות אחרים. לגבי דידם, הם האנשים היחידים שקיימים והיער שמסביבם הוא כל מה שקיים. בלשונם של אותם אנשים, אין שם פרטי לשבט שלהם וגם המילה "שבט" אינה מוכרת ואין בה צורך כלל. הם פשוט "האנשים" והיער שמסביבם הוא "העולם". האנשים בדוגמה שלנו הם בעלי שפה, הם משתמשים במילים לסימון האובייקטים והתופעות בעולם. אבל מהי הזהות העצמית שלהם כקבוצה? לשם כך הם צריכים להפוך גם את עצמם לאובייקט, להרגיש את עצמם כ"אחר". אך אחר ממי?

נניח עתה שמשלחת של מיסיונרים או סוחרים חדרה ליער ויצרה מגע עם בני השבט. מה יקרה אז? יש להניח, שמהמפגש הגורלי תיוולד מילה מיוחדת לסימון "אותם זרים לבנים" וגם המילה הוותיקה "האנשים" תקבל עתה משמעות חדשה, בהוראה של שם פרטי שלא היה לה קודם: "אנו – אנשי היער" – לעומת הזרים. באותו רגע גם המרחב, שהיה מאוחד והומוגני, ייחצה לשני חלקים; הוא יתחלק ל"יער שלנו" ול"מקום מוצאם של הלבנים שנמצאים מעבר ליער".

נוצרה כאן הזדהות עם דמותו של האחר. המפגש עם ה"אחר" העניק לבני השבט הזדמנות למעין הצצה בראי. כשהם ראו שאינם לבד בעולם, אלא שיש "אחר" שונה ונפרד, קבוצת אנשים אחרת, הם ראו בראשונה גם את עצמם כקבוצה מגובשת ומיוחדת של בני אדם, עם מרחב שהוא "המרחב שלנו", כלומר מרחב סופי ומוגבל, שיש אחריו עוד מקומות אחרים, ולא תפסו עוד את המרחב שלהם כ"כל העולם".

ה"אני", בעיני לאקאן, הוא במידה מסוימת תמיד פנטזיה. הוא דמיון עצמי, ציור שמורכב מקטעי מראות וחוויית ויזואליות, חלקן מודעות וחלקן לא-מודעות, שבאמצעותן נוצרת בראשונה ההזדהות עם הדמות החיצונית של האחר. ה"אני" מתחיל לצמוח במונחים ויזואליים, דמיוניים ומרחביים, והמרחב נבחן תמיד מנקודת מבטו של האגו שניצב במרכז.

אפשר לראות זאת בקטגוריות הגיאוגרפיות שמרכיבות את מפת העולם. מושגים, כמו "המזרח הרחוק", "המזרח התיכון", "המערב" וכו', הם קטגוריות גיאוגרפיות שנקבעות על פי מיקומה של נקודת ה"אני" במרחב. מפות עולם אירופיות מציבות בדרך כלל את אירופה במרכז הגיליון, מפות יפאניות מציגות את יפאן במרכז וכו'. הנקודה שאני מעוניין להסב את תשומת הלב אליה היא איחודם של התהליכים, שמופיעים כשני צדדיה של אותו מטבע. באותו רגע שבו הכרנו את המושג של אחר, נוצרו המושגים "אני" (האנשים) ו"אחר" (הלבנים) וגם המרחב, שהיה נטול גבולות, נחצה לחלקים ולקטגוריות מרחביות. בשפה נוצרו מילים וסמלים חדשים ואלה משנים את הדרך שבה נתפס העולם מנקודה זו והלאה.

הגרף של התשוקה

השפה, סבר פרדיננד דה סוסיר (Saussure 1966), היא מערכת של הבדלים. דה סוסיר הדגיש את פעולת הגזירה שיוצרת מילים מתוך רצף של מושגים ורצף של דימויי-צלילים שנחתכים יחד לפיסות בדידות — כמו שני צדדיו של דף נייר. לאקאן, באנלוגיה לסוסיר, הדגיש את הצד הרטרואקטיבי ביצירת המשמעות. אם השפה היא מערכת של הבדלים, המשמעות של כל מילה במשפט מתחילה להתברר רק אחרי שהמילה האחרונה בו נאמרה. יש, אם כן, שתי תנועות שמתרחשות בכיוונים מנוגדים. תנועה אחת של המלל (משמאל לימין במעגל דרך γ ו- α) שבה נפרסים המסמנים בזה אחר זה על פי סדר השמעתם, ותנועה נגדית של משמעות,

שמתחילה מיד עם תום המשפט וחוזרת לראשיתו כדי להצמיד משמעות לכל מילה על פי מקומה והקשרה. התנועה של משמעות המשפט עוברת דרך α , שהוא מוקד הקוד של השפה — "האחר", ומסתיימת ב- γ — במוקד של המסר ובסובייקט שעלה מפעולת הדיבור.

אין להבין את התהליך הזה כמשהו שמתרחש בין שני אנשים, אחד מדבר והשני מפענח, אלא כתהליך שמתרחש באספקטים שונים של הסובייקט בפעולת הדיבור. השפה בפעולתה יוצרת שסע בין הסובייקט המדבר לסובייקט שבתוך המלל. לכן, אומר לאקאן, הסובייקט "אינו יודע מה

הוא שח". המילים שלו "מוחזרות אליו מן האחר באופן מהופך" (Lacan 1977e, 303).

נחשוב לרגע מה קורה לילד שמגיע לבית הספר בכיתה א' ושם נתקל בראשונה בחייו ב"אחרים" שמפרידים בין הילדים: כאן חדר המורים, כאן כיתות א', כאן כיתות ו', כאן תאי השירותים של הבנות, כאן של הבנים. בניגוד להשקפה הקלאסית על השפה, שבה המסמן (למשל, המילה "כיתה") מייצג משהו שקיים כבר בעבור הסובייקט, המשמעות בדוגמה שלנו מועברת על ידי המערכת של המסמנים. המסמנים הם בעלי ערכים משלימים, שיוצרים

יחד מערכת סגורה של ערכים בדידים שמועברת אל הצד של המסומן. באופן זה, השפה אינה מייצגת אלא כופה סדר. השפה בפעולתה מציגה חוק. במקום לייצג משהו בעבור הסובייקט החושב, המסמן משמש כדי לגשת אל המסומן (שהוא במקרה זה הילד עצמו) ולהכפיף אותו לחוק של המרחב, המפוצל לקטעים ולסדרות.

העיר והסדר הסימבולי

"את השפה שלנו ניתן לראות כעיר עתיקה: מבוך של סמטאות וכיכרות, בתים ישנים וחדשים, ובתים עם תוספות מתקופות שונות; וכל זה מוקף בהמון פרברים חדשים עם רחובות ישרים וסדורים ועם בתים אחידים" (ויטגנשטיין 1995, 18).

הקטגוריה "עיר", שבמפות בקנה מידה קטן תחומה בקו שחור ומדויק, ברורה ומוגדרת הרבה פחות בשטח עצמו. המטרופולין של תל-אביב, למשל, אינו מסתיים בחומה, כמו בימי הביניים, שלאחריה משתרעים כרמים ושדות עד לאופק. העיר נמשכת ברצף לא ברור של כבישים, שיכונים ואזורי תעשייה, שאינם מצביעים בשום מקום על סיום חד-משמעי של "העיר", אלא מיטשטשים ושוב מתעבים אל תוך מוקדים עירוניים אחרים, או שהם נמוגים למרקם של פרברים, כבישים, פרוזדורי חשמל ושטחים פתוחים. עם זאת, יש הבדל בין "עיר" לבין מושגים סמוכים: כפר, או פרבר, או מגלופוליס — אחרת היא לא יכולה להיות קטגוריה, להיות מילה, להיות "תל-אביב".

וממה עשויה העיר? מאדמה, מאוויר, ממים, מלבנים, מאספלט, מבטון, מצינורות, מקירות, ממחסנים, מבתים, ממגרשים, מתעלות, מעמודים, מביוב, מתמרוורים, מכבישים, מעצים, ממדרכות, מחזיתות, ממבואות, מחצרות, מכניסות, מפניות, מרחובות, ממרתפים, ממעליות, מחלונות, מחנויות, מבתי מסחר, מבתי עסק, מבתי ספר, מבתי סוהר, מבתי חרושת, מבתי קפה, ממסעדות, ממועדונים, ממכונות, מאוטובוסים, מלוחות זמנים, מתנועת האנשים, משעות הקבלה, מרעש התנועה, מריחות האשפה, מגני המשחקים. וזו כמובן רשימה חלקית ביותר. אבל של מה הרשימה הזו?

ובכן, קודם כל זו רשימה של מילים. אבל עם קביעה זו התמונה נעשית מעורפלת עוד יותר, כי לא זו בלבד שהעיר מורכבת ממגוון עצום של דברים, כעת מתברר גם שאף אחד מן הדברים האלה אינו בעל משמעות אחת מוגדרת ויציבה שניתן לסמוך עליה. כך לגבי כל אחד מן האלמנטים של העיר — מדרכות, למשל. בעיר יש מדרכות, האין זה כך? מדרכה היא רצועת הקרקע שבין הבתים לבין הכביש, המשמשת למעבר הולכי רגל. אבל למדרכות מגוון של צורות ומידות: הן יכולות להיות סלולות מאספלט, או מרוצפות בלבנים; לפעמים הן תחומות באבני שפה ולפעמים הן רק רצועת כורכר או חול בשולי הכביש. מדרכות יכולות להיות רחבות מאוד, או צרות מעגלת תינוק. לפעמים הן חסומות על ידי גזעי עצים ענקיים, עגלות זבל, או שחונות עליהן מכוניות לכל הרוחב. ובכל זאת אלה מדרכות. ולפעמים המדרכה לא סלולה — האם גם אז היא מדרכה, או שניתן לומר

שברחוב זה "אין מדרכה"? ומהו "מדרכה"? מדרכה או רחוב? ומדרכה בתוך פארק — האם היא מדרכה או שביל? ובקטע מתחת לכביש — זו מדרכה או מעבר תת-קרקעי? נראה, אם כן, שהתיאוריה של דה סוסיר הולמת את דרך השימוש שלנו במושגים: אפשר לאפיין את המדרכה רק כפריט בתוך מערכת של הבדלים — היא יכולה להיות זה או זה על פי ההקשר. אין לה ערך קבוע — אין צורה פיזית אחת וקבועה שהיא המדרכה.

הלא-מודע בנוי כמו שפה

לאקאן התייחס לסטטוס היסודי של דיאלוג בפסיכואנליזה ולאופי המילולי-רטורי של הפרעות נפשיות. כיצד אפשר לבסס יסוד לא-אורגני של הלא-מודע? מושג לא ביולוגי של דחפים והדחקות?

לוי-שטראוס, שפעל אף הוא בשנות החמישים של המאה שעברה, הדגיש את ראשוניותו של הצד החברתי והתרבותי בחיי בני האדם, שבא לידי ביטוי בשפה. לטענתו, מה שיש לו משמעות, אינו אלא מה שנתפס דרך מערכות חברתיות ותרבותיות (השפה) שהכללים הבסיסיים והקטגוריות שלהן נותרים לא-מודעים (לוי-שטראוס 1973, 141). כל תרבות אנושית, של אינדיאנים מן האמזונס או של אנשי אקדמיה פאריסאים, תלויה במערך מורכב של שיטות סיווג, שמשמשות לארגון של עולם הטבע ושל העולמות החברתיים. בני האדם מסווגים למערכות של שבט, מוצא, משפחה ומעמד, ואלה קובעים את הכללים לאינטראקציה ביניהם (יחסי שארות ונישואין, למשל). השפה מארגנת מערכת של יחסים ושל ניגודים, שבתוכה מוצאים מקום כל האובייקטים בעלי המשמעות בעולם הניסיון. מערכות יחסים אלה, על פי לוי-שטראוס (שם), מכוננות את המשמעות באופן בלתי תלוי ב"אמת" או ב"טבע" הביולוגיים או הפסיכולוגיים של האדם. וכך, סמלים ומערכות סיווג הם יותר "ממשיים" מן האובייקטים שהם מסמלים; המסמן קודם למסומן וקובע אותו. על פי לאקאן, מערכות הסיווג, השפה והקטגוריות — אינן חיצוניות לסובייקט, שמונע על ידי דחפים ביולוגיים, אלא להפך, הן ראשוניות וחיוניות בקביעת הפנטזיות והחיים הפנימיים של האדם והן לא מודעות. "הסדר הסימבולי" הזה מארגן את הלא-מודע במבנה של שפה ודרכו עובר המאמץ של הטיפול הפסיכואנליטי.

שלב הראי ויצירתו של האגו

כשנוצרת השפה והאחדות הראשונית של הדברים מתפרקת ל"מערכת של הבדלים" וקטגוריות, נוצר גם מושג ה"אני", שמוגדר כמו יתר המילים בעיקר באופן שלילי, באמצעות האחר שמעבר לגבול, כאובייקט נפרד, עצמאי ושונה מאובייקטים אחרים. סיפור "הטרגדיה של אדיפוס", בפרשנותו הפסיכואנליטית של פרויד, כשהוא נקרא מנקודת המבט של ה"אחר", הוא בערך זה: התחלת הסיפור, כמו כל ההתחלות, בראשית

החיים. התינוק, שזה עתה נולד ונמצא בשלב הינקות המוקדם שלו, שרוי, על פי לאקאן (כמו גם על פי פרויד, פיאז'ה ואחרים) במצב של סימביוזה הרמונית עם העולם; בתחושה של שלמות ומלאות. בשלב מוקדם זה של החיים עדיין אין הפרדה בין הילד לבין הסביבה ובמיוחד בינו לבין המקור של ההנקה, הבקבוק או השד. עולמו של הילד חסר קטגוריות, הוא לא מחולק לחלקים ולאובייקטים, וגם תחושת עצמו של הילד מעורבת ומזוהה ללא מחיצות עם עולמו. אנו המבוגרים איננו כך: לנו יש מושג ברור מאוד של ההפרדה בין ה"אני" לבין שאר העולם. העולם מתחיל מחוץ לעור וממשיך משם לאינסוף; הוא מכיל מיליוני דברים נפרדים שאף אחד מהם הוא לא ה"אני": כלבים וחתולים, כיסאות, שולחנות ובתים, צבעים וכל שאר הדברים המרכיבים את העולם שמחוץ לנו. בעיני הילד, העולם מלא רק בדבר אחד: אין הפרדה בקו העור; אני והאחרים הם אחד. האחדות הזאת היא האושר. אבל גם מצב האושר אינו קבוע; מרגע הלידה, ואולי אפילו לפני כן, הילד חווה חוסר נוחות ולא רק אושר. הוא מרגיש כאב ורעב, אבל אלה אינם מורגשים כנפרדים מחוויית האני ולכן התחושה הבסיסית בשלב זה היא של אושר.

למאורע שמסמל את קץ האושר קורא לאקאן "שלב הראי", שבו הילד מתחיל לתפוס את עצמו כ"אני". הילד מתבונן בראי ותופס את עצמו כ"אני" שנמצא בתוך העור כתמיד, אבל שנמצא גם מחוץ לעור, בבבואה שבראי, שם ה"אני" נראה כפי שאחרים רואים אותו: כאובייקט. עם זה באה ההכרה שיש פנים וחוץ, ש"אני קיים באופן אובייקטיבי לגבי האחרים" (Lacan 1977b, 3). אני כעת רק עוד דבר ולא עוד "הכל". או כפי שניסח זאת לאקאן, בשאילה מרמבו: *je est un autre* — אני הוא אחר (שם). ברגע אחד הסימביוזה של האחדות הראשונית נעלמת; האני המאוחד שמכיל הכל הוחלף בתחושה של נפרדות מן העולם. האני החדש של הילד מגיח, כלוא בתוך העור, והאירוע הזה, על פי לאקאן, הוא מכאיב.

לאקאן מסביר את תהליך ההכרה בקיומו של אני נפרד באמצעות שני רעיונות, האחד לקוח מדה סוסיר והאחר מפרויד. הראשון נקרא "הכניסה אל תוך השפה". השפה היא קריאה לדברים בשמות; היא זו המכילה קטגוריות שבאמצעותן אנו מחלקים את העולם לחלקים ולעצמים. מרגע שהילד רכש שפה, והכיר את ריבוי הדברים שבעולם, האחדות הראשונית אובדת. לא רק שהיא אובדת לעד, היא הופכת גם לבלתי ניתנת לדמיון, משום שהיא מחוץ לשפה. היא הופכת לדבר בלתי ניתן לדיבור, ללא-מודע. וכך, משום שזה אינו ניתן לביטוי בשפה, אנחנו לא יודעים, וגם לא מסוגלים לדעת, מהו אותו האושר שאיבדנו. תמונת המעבר הזה, מאחדות מאושרת ראשונית להפרדה כואבת, אינה ייחודית ללאקאן. פיאז'ה, למשל, טען שהילד מגיע לתחושה עצמאית ונפרדת של האני בסביבות גיל שבע או שמונה, כשהילד מסוגל לשקר. הילד נכנס אל תוך השפה ורוכש זהות עצמית נפרדת כשהוא יכול להשתמש בשפה כדי לגונן או להסתיר את האני, להציג אני מזויף.

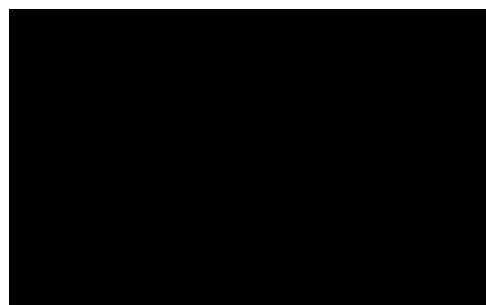
אצל פרויד, ההינתקות מן האושר הראשוני קשורה לתפקיד שממלאת דמות האב אצל הילד בשלב זה: קולו של האב, שהופך להיות הסופר-אגו, שאומר "לא". על פי לאקאן, הכניסה אל תוך השפה, הכניסה אל עולם של אובייקטים נפרדים, שמפצלת את עולמו של

הילד ומונעת לעד את החזרה לאחדות הראשונית, מתקשרת עם דמות האב. לאקאן מביע זאת בביטוי שיש בו גם משחק מילים: le nom du père — "שם האב". הביטוי מרמז למילים, "בשם האב, הבן ורוח הקודש" וכן — משום שהמילה nom (שם) נשמעת בדיבור כמו non (לא) — את המילים: "הלא של האב". האב-האל קורא את העולם בשם ובורא את העולם בכך שהוא אומר "לא" והילד פונה לעבר תמונת העולם של האב. עולם השפה, שממלא כעת את ישותו של הילד נקרא "הסימבולי" (la symbolique). כדי להיכנס אל תוך הסימבולי, הילד צריך להתפרק ולהיות מעוצב מחדש בצורה מלאכותית, כאיש קטן — hommelette (Lacan 1977a, 165).

שיח של חירשים ו"הקיר של השפה"

שיח של חירשים הוא תופעה אנושית שמוזכרת בעשרות קומדיות ובלא-מעט טרגדיות. הכוונה היא לשיח בין אנשים שבו כל אחד מדבר בתורו, אבל "לא ממש מגיע" אל השני, אלא רואה בתגובתו את מה שהוא עצמו היה חושב לו היה במקומו. לאקאן סבר שזו הצורה הרגילה של התקשורת האנושית, הנגזרת מן האופן שבו נבנית הזהות העצמית של האדם — האגו. אף על פי שהאגו הוא נחלתו הפנימית של כל אדם, תהליך הבנייה שלו (בשלב הראי) אינו בלתי תלוי בקיומו של האחר. הזדהותו של הילד עם הדמות שבראי אפשרית, על פי לאקאן, רק אם הוא נתקל במבטו המאשר של ה"אחר" (האמא שנוכחת בזמן המשחק, למשל). הצמיחה ההדרגתית של הסובייקטיביות בשלב הראי מבשרת את הדרך שבה האגו, כמבנה מדומה, יהיה תלוי לחלוטין באחר.

S בסכמה שמשמאל הוא הסובייקט, אבל גם Es ("איד" בגרמנית); הסובייקט "בקיומו הטיפש, הבלתי מובע במילים" (Lacan 1977c, 194). במילים אחרות, זה הסובייקט שרוצה לדבר, אבל כשהוא פותח את פיו הוא מוצא שתוך כדי דיבור קיומו המקורי נמוג בדרך כלשהי אל תוך שרשרת הסימון. על אף שהסובייקט יצא מנקודה



S, לא שם הוא מזהה את עצמו: "הוא רואה את עצמו ב-o, ולכן יש לו אגו. הוא מאמין שאגו זה הינו הוא עצמו; כולנו נמצאים בשלב הזה, ללא-מוצא" (Lacan 1991, 243). כיוון שהזהות נרכשת (בשלב הראי) באמצעות דימוי שנחוה בראשונה כדימוי של אחר ואחר כך נחשב לדימוי עצמי, הסובייקט רואה גם את האחר, כלומר את הזולת הקונקרטי, שנמצא בנקודה o', בדמות ובצלם שלו עצמו. יחסו של הסובייקט אל עצמו ואל זולתו עובר דרך הקו הפיקטיבי o-o'. התקשורת בין S ובין O היא מסוג נדיר. התקשורת

היומיומית מתרחשת במעגל סגור, על הציר הדמיוני שנע בין אגו, שהוא הפנמה של דימוי האחר, לבין אחר, שהוא דימוי של האגו:

כשאדם מדבר אל זולתו, הוא מדבר בשפה המקובלת, שמניחה שהאגו אינו משהו שמתקיים מחוץ לנו (ex-sistent) אלא משהו ממשי. כיוון שאינו יודע באיזה מישור השיח הקונקרטי מתרחש, הוא עוסק בכמה דמויות, 'o', 'o'. ברגע שהוא מביא אותן לידי יחס עם הדמות שלו, אלה שאיתם הוא מדבר הם גם אלה שאיתם הוא מזדהה (שם, 244).

שיחה ברמה זו היא שיח של חירשים:

הם (בני השיח האמתיים) נמצאים בצדו השני של קיר השפה, במקום שאליו איני מגיע. אליהם, בבסיס הדברים, אני מכוון בכל פעם שאני מדבר, אבל תמיד אני מוחזר אל 'o-o'. אני מכוון אל אנשים אמתיים, אבל נאלץ להסתפק בצלליות (שם).

אחת הדוגמאות הידועות למפגש ראשוני בין שתי תרבויות, הוא סיפור המפגש של קולומבוס, במסעו הראשון, עם תושביה הקדומים של ג'מייקה והאיים הקאריביים, שלהם הוא קרא "אינדיאנים". המפגש, שאותו תיעד קולומבוס עצמו, מתרחש כל כולו במישור 'o-o', על הציר הכפול שבין אגו מדומה לאחר מדומה. קולומבוס, למרבה האבסורד, פונה אל האינדיאנים בספרדית. בתשובותיהם, שאותן אינו מבין, הוא שומע אזכורים לשמו של החאן הגדול (שעליו שמע ממרקו פולו). בפעם אחרת הוא מסיק שהאינדיאנים הם חסרי שפה לחלוטין ומחליט לקחת שישה מהם בחזרה לספרד "כדי שילמדו לדבר" (Todorov, 1984, 30).

טודורוב מבחין בין שני צדדים המשלימים זה את זה ביחס של קולומבוס לאינדיאנים, צדדים שאותם הוא מזהה גם בהמשך ההיסטוריה של הכיבוש הספרדי במאה ה-16, ועד לימינו, ביחסו של כל קולוניאליסט לתושבי הקולוניה. לפעמים, קולומבוס רואה את האינדיאנים כבני אדם השווים בעיני האל, אבל אז התנהגותו כלפיהם מתעלמת מן האפשרות של שוני במנטליות או בשפה והוא כמו מצפה מהם, ללא כל התחשבות, לאמץ מנטליות של ספרדים. בפעמים אחרות הוא מתחיל מראיית ההבדלים, אבל אלה מיד מיתרגמים אצלו למונחי עליונות ונחיתות (במקרה הזה האינדיאנים הם, כמוכן, הנחותים). מה שמוכחש בשני המקרים הוא קיומו של "אחר" בזכות עצמו; מהות אנושית שהיא יותר מאשר מצב בלתי מושלם של ה"אני" שלו עצמו. המרחב של קולומבוס מבוסס על אגוצנטריות, על זיהוי הערכים והמושגים שלו עם ערכים בכלל. ה"אני" שלו הוא העולם.

על הצד של האינדיאנים ידוע לנו פחות, משום שהם לא הותירו יומנים ורשימות במובנם האירופי. אנחנו יודעים מקולומבוס שהם האמינו שהוא הגיע מן השמים (שם, "Letter to Santangel", 1493). מסיפור האירועים שהובילו לכיבוש מקסיקו ניתן להסיק שהתופעה הבולטת, והטרגית ביותר מבחינתם של האינדיאנים, היתה כישלונם (לפחות בשלב הראשון של האירועים) ליצור דיאלוג אפקטיבי המבוסס על הזדהות, ולו כוזבת, בין

דמותם העצמית לבין דמותם של הספרדים על הציר 'o-o. בניגוד לקולומבוס, האינדיאנים לא פתחו אפילו ב"שיח של חירשים" עם מי שירד מן האוניות בחופי ארצם. אין כאן מקום לפרט את הסיבות לכישלון הזה (סיבות המתוארות אצל Todorov 1984) אבל העובדה שהופעתם של קורטז ואנשיו על חופי מקסיקו נחשבה כהפרה של הסדר הטבעי, כהפרה ב"אחר הגדול", שהוא המוקד של השפה והסדר הסימבולי, מלמדת על הכישלון. הדיאלוג של מונטזומה עם דמותו של קורטז היה על הציר o-O: הוא נדרש להגיב על הפרעה בעצם הסדר הסימבולי של עולמו ומצב זה "סירס" לחלוטין את יכולת התגובה שלו, משום שהוא לא היה יכול להתמודד מול "האחר הגדול" ומול "שם האב".

ראשונותו של המסמן

רבים מן המקומות והמרחבים הגיאוגרפיים, כמו גם הזמנים ההיסטוריים, מקבלים ערך של משמעות ותוכן רק אחרי שפעולת ההבחנה שלהם כאובייקטים נבדלים כבר נעשתה. סדר זה של היווצרות אובייקטים ומשמעויות בולט במיוחד באשר לבידודם ולהרחקתם של יוצאי הדופן למיניהם שמסמנים בעינינו את ה"אחר", וכך מגדירים את ה"נורמלי": זרים, מוטציות, מפלצות, שיגעון. הוא נכון באותה מידה לגבי מרבית הקטגוריות הגיאוגרפיות במפה הגיאוגרפית או המדינית.

אנשי היער בדוגמה שתיארנו הציבו גבולות בין שטח המחיה המוכר שלהם לסביבה החיצונית, שלה הם קראו: "הארץ שממנה באו הזרים הלבנים". הפעולה התודעתית הזו של חלוקת המרחב ל"שלנו" ול"שלהם" יצרה מתוך המרחב האחד, באופן שרירותי, שתי ישויות גיאוגרפיות. אין כל ודאות שגם הלבנים מכירים בגבולות הגיאוגרפיים, או בהבחנה בין שני העמים, או שהם תופסים אותם באותה צורה, אך כל זה אינו משנה: כיוון ש"האנשים" יצרו את ההבחנה והצביעו על "הלבנים" כ"אחר" שונה, הם הוסיפו וייחסו להם תכונות של "אחר" בתחומים שונים של קיום ומנטליות: הם טובים או רעים, בעלי יכולות מיוחדות או בעלי פגמים מוסריים. במשך הזמן, נוצר והתמסד גם ענף מיוחד של הידע, "לימודי הלבנים" שמו. אבל כל העת קיומם של הלבנים כאחר נבדל, כל התכונות והערכים המיוחסים להם בספרות ובמיתולוגיה שעוסקות בהיסטוריה ובגיאוגרפיה של ארצם — מתקיימים כחלק מן התודעה התרבותית ומתפיסת העולם העצמית של "האנשים". "האנשים" בפעולה זו הגדירו את המנטליות והקיום של עצמם במונחים של "האחר", שאינו חייב כלל להיות גוף אמיתי. הוא משמש בעיקר כמושג של "האחר", כבואה עצמית על דרך השלילה, כייצוג חיצוני-מנטלי של העצמי.

אוריינטליזם והאחר של "האחר"

האני והאחר בסטרוקטורה הזו הם, על פי לאקאן, יצירה דמיונית בעיקרה, אבל על הזדהות

דמיונית זו מושתתת הסדר הסימבולי כולו. כולנו בנויים כך, לכולנו יש אגו שנוצר באמצעות הזדהות דמיונית עם מושג של אחר וכולנו רואים את האחר במונחים הדמיוניים שבהם אנו תופסים את עצמנו. סביב זה יכול להיארג שיח שלם של "אני" ו"אחר", בין קבוצות לבין תרבויות, בין מרחב "שלנו" למרחב "שלהם".

אחת הדוגמאות לשיח טוטלי שכזה הוא האוריינטליזם. סעיד תיאר בספרו (Said 1978) את האוריינטליזם בעיקר כדיסציפלינה; גוף שלם של ידע ושל כללי שיח המתייחס למזרח. דיסציפלינה של ידע אנציקלופדי ושל פרקטיקה אימפריאלית; מערך מקיף של חוקי שיח שקובעים את כללי השיפוט של מה "נכון" ומה "לא נכון" ביחס למזרח.

אחת הדרכים שבהן אפשר להביט על האוריינטליזם היא כעל מבנה של שקרים ושל מיתוסים, שיתמוטט אם רק תסופר האמת בקשר אליהם. על פי הגישה הזו, האוריינטליזם הוא מבנה שנוצר על ידי המערב באורח מודע וכמכשיר להשתלטות ולעיצוב הדימוי העצמי של המזרח. בין אם זו המגמה באחדים מכתביו של סעיד (כפי שטוען יאנג, Young 1990) ובין אם לא, תפיסה כזו מאפשרת לאנשי המערב, ובמיוחד לאינטלקטואלים שבהם, לשמוע בדיוק את מה שהם מצפים לו: אנחנו היום "נאורים" ו"מתקדמים" יותר; אנחנו רואים את מה שלא ראו דורות קודמים של קוראים, כלומר את העיוות שיצר האוריינטליזם ואת ההתנשאות שטמונה ברעיון ההיררכיה של התרבויות.

זהו מהלך שמישל פוקו היה שולל. האמת, על פי פוקו, היא תמיד תוצר של חוקי השיח השולטים בזמן מסוים בחברה מסוימת. אי-אפשר להניח שמערכות הסיווג שלנו משקפות תכונות נצחיות של המצב הטבעי, שתקופות קודמות סילפו או עיוותו. אין מקום, לפיכך, לשאלה בדבר אמת או שקר מוחלטים לגבי שיטת סיווג או לגבי חוקי השיח (Foucault 1980, 131). מקור הטעות הוא בהנחת קיומו של מחבר עצמאי (למשל, "האימפריאליזם האירופי", או "הבורגנות") שיש לו "אמת" משלו, שנמצאת היכן שהוא מעבר לתוכן או לכללי השיח של הטקסטים עצמם; מחבר או אינטרסים שאותם ניתן וצריך לחשוף. ההנחה הזאת היא בעייתית אם מקבלים את הטענה של סעיד עצמו, שלפיה כוחו של האוריינטליזם נובע דווקא מן החיים האוטונומיים של הטקסט; שמקור המשמעות והדימויים שהוא מפיק נובעים מן החוקיות הפנימית של ה"שיח" שהוא מצליח לייצר.

במונחי הפסיכואנליזה של לאקאן, המחשבה שיש מחבר או אינטרס שעומד "מחוץ לטקסט" משולה לפסיכוזה פרנואידית, כמו המחשבה (המעיקה ללא ספק) שיש "אחר" ל"אחר". הפרנואיד מזהה בתוך עולם המסמנים, העולם הסימבולי שסובב את כולנו כל הזמן, סימנים ועדויות לפעילותו החשאית של כוח מארגן. הכותרת בעיתון של הבוקר, המספר על גבי האוטובוס שחלף, סידור הנעליים מתחת לארון — כל אלה נראים כמכוונים באמצעות יד נעלמה של מישהו חיצוני ונסתר, שהוא מעין "אחר של האחר", שחודר אל כל הפרטים והופך את הסדר הסימבולי לסיוט.

כמו לאקאן, גם פוקו ודרידה כופרים באפשרות קיומה של "משמעות" נוספת בתוך, מתחת, או מאחורי הטקסט. פוקו מדגיש שיש לראות את הסובייקט לא כמחבר של הטקסט,

אלא כפונקציה הפנימית שממלאת בו דמות המספר. טקסטים, על פי פוקו, צריכים להיבחן ללא קשר לאדם שכתב אותם (Foucault 1972, 95) וכיוון שאין "אחר של האחר", אין גם מי שניצב מחוץ לסדר סימבולי מסוים: לא "אירופה", לא "המזרח" ולא אף אחד אחר.

התשוקה

המזרח, טוען הומי ק. באבא (1994), מעולם לא היה רק דיסציפלינה מדעית ואימפריאלית, אלא גם אובייקט של תשוקה. מצד אחד, הוא שימש נושא ללימוד, לתגליות ולפרקטיקה ומצד שני, הוא היווה אתר של חלומות, של פנטזיות, של מיתוסים, של קיבעונות ושל רצונות.

משהו, ואפילו רק אובייקט כלשהו "קטן" ששייך לאינדיאנים (או ללבנים), יכול להפוך למושא קונקרטי של התשוקה. זה עשוי להיות חפץ שהם נושאים, מוצרים שהם הביאו, או המקום שלהם – עיר בשטח שלהם, המרחב שמעבר לגבול. התשוקה נמצאת מעבר לכל מה שנוכל לנסח במילים. יש לה פוטנציאל להפוך לאובססיה שתעצב את היחסים בין הצדדים ותהפוך אותם ליחסים של תחרות, של קנאה ושל מאבק.

הממשי והסימבולי

החוסר שמבטאת התשוקה הוא, לדעתו של לאקאן, שורש הנזירה שממנה סובל כל אדם. בכל אחד מאתנו ישנו חוסר שאנחנו לא יכולים לתפוס, משום שאיננו יכולים לכנות אותו בשם. ברגע היווצרותו של האגו, היווצרותו של "האני", נוצר גם החוסר הזה. זהו חוסר שהיקפו כהיקף הדברים שבעולם, משום שהוא נוצר על ידי הסרתה של תחושת האחדות עם העולם. ההסרה הזאת יצרה "אותי", הולידה את תחושת העצמי שלי ולכן "אני" לא יכול לחזור ולמצוא אותה, כי כדי לעשות זאת "אני" אחדל להיות קיים. לכן, את מה שאני רוצה, אני לא יכול לקבל. החוסר הזה הוא שגורם לי לנסות ולמלא את החלל שקיים בי בחפצים, כמו צעצועים וספרים ומכוניות ובתים וכל יתר המוצרים שנראים כה טובים כשמצפים להם, אבל מרגע שנרכשו הם מאבדים את חנם משום שאינם מצליחים למלא את אותו חלל.

אני לא יכול לבטא את החוסר הזה, משום שאיני יכול לומר חוסר של מה זה. כשהלא־מודע מדבר, הוא מדבר תמיד באי־היגיון ורק מסביב לנושא. אי־אפשר לתאר אותו במונחים חיוביים, משום שהשפה בנויה משמות שמגדירים דברים בצורה שלילית, על פי מה שהם לא — le nom du père, השפה שאומרת לא. והחוסר שלנו, כאמור, נובע מן התחום שמחוץ לשפה.

בבלשנות שפיתח דה סוסיר בשנות העשרים, שני חלקיו של הסימן, המסמן והמסומן, שייכים לתחום של השפה, או לפחות לתחום המודע של הנפש. אצל לוי־שטראוס ואצל לאקאן המשוואה מסמן/מסומן משמשת כדי לסמן את היחס בין השפה לבין המציאות

שמחוץ לשפה. בין מסמנים לבין מה, שבהעדר מסמנים, לא יכול להיות מבוטא כלל. ללא המסמן אין קוסמוס, אין עולם מאורגן שניתן לביטוי ואין חיים חברתיים. הסמל הוא שמכניס נוכחות והעדרות אל תוך הממשי.

לאקאן אינו שולל את קיומו של משהו ממשי. להפך, קיומו של "הממשי" חיוני לתיאוריה שלו, אבל השפה אינה מייצגת אותו והוא נותר אפל. "הממשי" הוא הישות הגולמית, האורגנית והפיזית, שאינה מתווכת על ידי סכמות פרשניות כלליות ולכן נותרת אילמת ובלתי נגישה. לדעתי, יש להבין את הממשי כחופף לסימבולי, הוא לא נמצא "במקום אחר", אלא באותו מרחב של הסימבולי, אבל מבלי שהונחה מעליו הרשת של השפה והקטגוריזציה.

מקום ממשי ומקום סימבולי

העיר, כמובן, מתקיימת במישור הריאליסטי. החומר והתוכן שבה קיימים, בין אם אנו מתבוננים בהם ובין אם לא. במישור זה אין משמעות לדיבור על מדרכות, למשל. "הממשי" נמצא במקומו אך הוא אילם. כמרחב של חיים, העיר קיימת בעבורנו במישור הסימבולי; כרקמה דינמית של מקומות, כשרשרת של מילים ודימויים.

על גבי המפה כל דבר נמצא במקומו; ישויות גיאוגרפיות-קרטוגרפיות מוגדרות ותחומות בין דברים אחרים. כביש הוא כביש ומדרכה היא מדרכה. תכונה מעניינת זו, של "יש מקום לכל דבר", היא שמאפיינת יותר מכל את מושג "הסדר הסימבולי" של לאקאן. ייצוגים, דימויים, סמלים, מילים – הם תמיד חלק ממערכת מאורגנת מסוג כלשהו; מערכת של הבדלים, שבה דבר קשור בדבר ומושג סמוך למושג. לכן, אפשר לומר על מילה כלשהי או על דימוי כלשהו שהם "אינם במקומם", או ש"הוצאו מהקשרם". במישור הקיום האילם של "הממשי", שאינו סימבולי, אי-אפשר לומר על דבר שהוא "מחוץ למקומו". "הממשי" לא יכול לצאת מן ההקשר.

נבחן דוגמה מוכרת מן הספרות: אני מגיע לביקור בעיר הולדתי שלא הייתי בה שנים רבות והיא נראית לי כעיר זרה. אני עובר ברחובות הלא-מוכרים ומנסה למצוא את הבית שגדלתי בו ואת הרחוב ששיחקתי בו. אני יודע באיזה רובע של העיר נמצא הבית, מסרו לי שהבית קיים ולא נהרס. אני סורק את כל הבתים והרחובות בשיטתיות רבה, בית אחר בית, ודופק על כל הדלתות. אין סנטימטר מרובע אחד של מרחב שנשמט מחיפושי. ובכל זאת, למרות כל הטורח, אינני מצליח למצוא את המקום שזכור לי היטב. מדוע?

הבעיה בסיטואציה הזאת (כמו זו שבסיפור של אדגר אלן פו, *The Purloined Letter*) היא בריאליזם של החיפוש. כל כך שקעתי בחיפוש במרחב הממשי והגיאומטרי של העיר, שאותו אני מחלק למשבצות ולקטעים, עד שהפכתי אותו בלי משים למושא של חיפושי. הבית נעלם מחיפושי, אף על פי שעברתי על פניו כמה פעמים, משום שהוא יצא מהקשרו. הוא "אינו במקומו", אם לאמץ את מטבע הלשון שנוקטים הספרנים כשספר נעלם

מן הספרייה. ואפילו אם הספר נמצא על מדף סמוך, או על יד מקומו המיועד, הוא יישאר מוסתר שם ואין זה משנה כמה הוא גלוי לעין. אפשר להגיד על משהו שהוא אינו במקומו רק בהתייחס למישור הסימבולי, בשרשרת של מסמנים שבה לכל אלמנט יש מקום, במערכת סימבולית של סדר, אבל "הממשי" הריאליסטי, ואין זה משנה כמה מהפכות הוא עבר, תמיד נמצא במקומו; הוא נושא את מקומו דבוק לעקבו.

הממשי שמחוץ לשפה

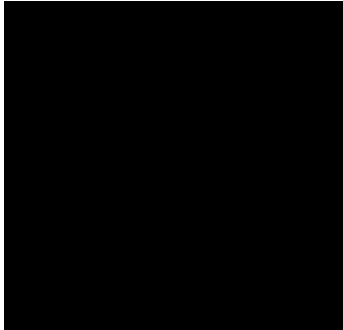
לאקאן יוצא, אם כן, מן ההנחה שיש משהו שמחוץ ומעבר למה שניתן לתפוס בדיבור ובמחשבה. משהו שמחוץ לגבולות השפה, משהו "ממשי". הממשי ממשיך להתקיים בלי קשר לשאלה אם מתבוננים בו או לא. הוא אמנם נמצא מחוץ לשפה, אבל הוא אינו לחלוטין מחוץ לתחום של הנפש. לאקאן מזהה את הממשי עם המצב שקדם לכניסה אל השפה. הדיבור על "הממשי" הוא, כמובן, פיקציה של הדמיון, כי אף אחד לא יכול, על פי הגדרה, לדבר עליו, אבל מקומו המיוחד עושה אותו לפיקציה הכרחית לכל המשך הדיון על השפה כמכלול ועל מקומו של האדם במסגרתה של השפה. "הממשי" הוא הנחה הכרחית, כי כדי לדבר על השפה כמערכת סגורה אנחנו חייבים להניח שיש לה גבולות ולכן, קיים גם משהו חיצוני שלא ניתן להיאמר עליו דבר.

כנקודת מוצא לדיון בשאלה זו יכולים לשמש דבריו של לודוויג ויטגנשטיין במאמר לוגי פילוסופי (1994). ויטגנשטיין פותח את החיבור במשפט: "העולם הוא כל מה שקורה" (שם, 1). ובהמשך הוא קובע: "העובדות במרחב לוגי הן העולם" (שם, 1.13). על פי ויטגנשטיין, (במאמר לוגי פילוסופי) השפה מורכבת מתמונות של עובדות; ממשפטים שצורתם הלוגית מתאימה לצורה הלוגית של העולם. כיוון שהעולם הוא מכלול העובדות הקיימות או האפשריות, והשפה היא תמונה שלהן, גבולות השפה חופפים לגבולות העולם ולגבולות כל המחשבות האפשריות. גבולות השפה הם הגבולות של מה שיכול להיאמר ולהיחשב ולכן, גם של מה שאפשר לומר עליו שהוא קיים.

על פי ויטגנשטיין, משפט המתאר עובדות בעולם או טענה לוגית, אינם יכולים להכיל מלבד התוכן העובדתי שהם מוסרים גם את הסבר המבנה הלוגי של עצמם ואת דרך פעולתם. כדי לעשות זאת היינו צריכים להתמקם עם המשפט מחוץ ללוגיקה, כלומר מחוץ לעולם (שם, 4.12). אפשר להמחיש זאת באמצעות האנלוגיה של השפה למפה (תמונה של העובדות). המפה יכולה להראות משהו, אך היא אינה יכולה להסביר כיצד היא עושה זאת, משום שסימני המפה — קווים, צורות וצבעים, שמייצגים הרים, נחלים וערים — אינם יכולים בעת ובעונה אחת לייצג גם את פני השטח וגם את עצמם. ההסבר לעיקרון הפעולה של סימני המפה מצוי במקום אחר — ב"ביאור הסימנים" שבשוליים. הסימנים הקרטוגרפיים יוצרים דגם של פני השטח, אך לא של עצמם. הם יכולים "להראות" משהו, אבל לא להסביר את הכללים שעל פיהם הם מראים את המשהו הזה.

על פי ויטגנשטיין, העיקרון הזה חל על כל השפות ועל מה שניתן לבטא באמצעותן. עקרון הפעולה של השפה הוא משהו שנמצא מחוץ לשפה ולכן, אינו ניתן להסבר באמצעות שפה (שם, 4.121) בהקדמה למהדורה הראשונה של מאמר לוגי פילוסופי, העיר ראסל, ש"מר ויטגנשטיין הצליח להגיד לא מעט על מה שאינו יכול להיאמר".

היחס שבין השפה למה שמחוץ לשפה דומה ליחס שבין שדה הראייה לבין העין:



אין בשדה הראייה שום דבר שיכול ללמד אותנו על עינו של המתבונן; העין היא האלמנט שנמצא תמיד מחוץ לשדה הראייה. מטאפורה אחרת שהציע ויטגנשטיין היא היחס שבין החיים למוות. המוות, הוא אמר, אינו אירוע בתוך החיים; אנחנו איננו חיים את ההתנסות במוות (שם, 5.6331 ו-6.4311).

את החיבור הוא סיים במילים הידועות: "מה שאי-אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק" (שם, 7), ומעט לקראת הסוף הוא קבע: "לתשובה שאיננו יכולים לבטאה, גם השאלה אינה בת-ביטוי" (שם, 6.5).

מחוץ לשפה נמצא הריק, החוסר, המוות, המיסטי. "הלא-יֵאָמֵר", לפי ויטגנשטיין, "הוא המיסטי" (שם, 6.521).

החוסר שב"אחר"

הנתק ממה שקדם לכניסה אל השפה משתקף בשפה, על פי לאקאן, בצורת תחושה של חוסר, של אובדן, של סופיות, של סירוס, של הרחקה ממהו שהלך לנצח לאיבוד; הרחקה ממהו שחומק מכל אפשרות של ביטוי, שמופיע רק כמטונימיות, כתחליפי מילים, כאובייקטים המתעתעים של התשוקה. החוסר הוא שגודר את כל המילים, הוא סימן המינוס הגדול של כל עולמנו ובצורה זו הוא מגדיר אותנו. באותה מידה נכון יהיה לומר שהמסמנים שבסדר הסימבולי נרקמים מסביב לחוסר הזה, מסביב ל"חור" שבשפה ובאופן זה מתארים אותו. החוסר הוא הציר של הסדר הסימבולי. זהו המקום שכולם מנסים להגיע אליו ולהתמזג אִתּוֹ כדי להיפטר מן ההפרדה שבין ה"אני" לבין ה"אחר". התשוקה היא להיות מושא התשוקה של האחר; תשוקה להיות המרכז של המערכת, המרכז של הסימבולי, המרכז של השפה עצמה.

הפנטזיה

ה"אני" לא התגבש מיד במישור הסימבולי, כמושג מילולי מופשט. הוא התחיל להתגבש בתוך עולם של דימויים ויזואליים ומרחביים, במישור המדומה, סביב דימוי ויזואלי (מרחבי)

של האחר. מסיבה זו למקומות הפרטיים שלנו (כמו לגוף) יש תמיד צד דמיוני של כמיהות ופנטזיות. מקומות תמיד מציעים לנו יותר ממה שיש בהם "באמת". התוכן של מקום, כִּפָּה או כמכוער, כנעים או כדוחה, כמקום היסטורי ובעל משמעות, או כמקום מגורים – הוא תמיד עורך על התוכן הפיזי "העירום" של מה שיש בו. כידוע, אפילו גל פשוט של אבנים יכול להיות מקור לגעגועים.

כתרגיל מחשבתי, נתייחס למקום עמוס במשמעות היסטורית, למשל האקרופוליס, ונתאר אותו רק על ידי ציון העובדות הגלויות בשטח. תיאור כזה של האקרופוליס יכול בוודאי את הפרטים הבאים: גבעה לא גבוהה, גושים של אבנים מפוזרים פה ושם, מדרגות, כמה עמודים שבורים, וקבוצות קבוצות של תיירים שמתנהלים בכבדות ומזיעים בשמש הקופחת. מארק טוויין (1972) יצר כמה דוגמאות מוצלחות במיוחד של תיאור מסוג זה בספרו מסע תענוגות לארץ הקודש. הפער שבין ההתלהבות הדתית שאוחזת בנוסעים לנוכח המקומות הקדושים, לבין התיאור הריאלי, המפוכח והמצמצם של המקומות שטוויין רואה – על כל הכלוך והעליבות שיש בהם – מזין את האירוניה לכל אורך הספר.

יהודים חרדים משתמשים בטכניקה דומה כדי להדגים את "אי־ממשותו" ואת אופיו המתעתע של היצר. מהי אישה? הם שואלים. מתחת לציפוי הדק של העור, אשה אינה אלא בשר ודם וקרביים וכיוצא באלה דברים "לא סקסיים", שהם הריאליה של הגוף. היופי אינו ממשי כי אינו חלק מן הריאליה הזו, אלא כמו מרחף מעל העור, בשכבה חיצונית, בלתי נתפס. ואכן, נראה, שסוד המשיכה (או האהבה) נמצא יותר בפנטזיה ובכמיהה, כלומר יותר "בראשו של המתבונן" מאשר בריאליה של מושא המשיכה, ויעידו על כך כל האהבות שהסתיימו מהר.

אותו הדבר מתרחש גם בקשר למקומות ולמרחבים חברתיים. הפנטזיה היא המנגנון שמאפשר לנו להתמודד עם הגודל העצום של התשוקה. כך נוצרות אגדות רומנטיות על המרחב הלאומי ונרקמות פנטזיות ויזואליות על מקומות, גופים, טריטוריות וכו', שיש בהם משום טשטוש של קטגוריות והתרפקות על קווים מעורפלים של זיכרון חמקמק. באמצעות הפנטזיה אנו חוזרים ומתחברים בצורה כלשהי לרגע שלפני הפיצול בין האני ל"אחר", לרגע שקדם להיווצרותו של המקום כאובייקט. בפנטזיה אנו מתחברים להנאה פרה־ורבלית. היא מינית בגלעין, תמיד גובלת באסור, בטאבו, באזור שהורחק. מטרתה ליצור את האשליה שאנו לא נשלטים על ידי ה"אחר".

הגדרת ה"אני" כמושג סימבולי ומילולי נוצרת בהמשך והיא קשורה יותר בחוויית ה"חסר" – עם תחושת הפיצול של האובייקטים בעולם. תפיסה של סדר גיאומטרי ומשמעות בסביבה היא "טבעית" לאדם, כמו היכולת שלו לדבר. אנחנו זקוקים לסדר בסביבתנו.

מפות גיאוגרפיות הן דוגמה טובה לצורה האנושית הבסיסית של תפיסת הסביבה באמצעות הסדר הסימבולי ויציקה של פנטזיה לתוכו. ניקח למשל את מפת ישראל 1:250,000, או כל מפת כבישים אחרת. כשנפרוס את המפה, נראה מלבד הכבישים סימונים של עצמים גיאוגרפיים, כמו ערים, הרים או נחלים. ברור לגמרי שמושגים כמו עיר או

נחל אינם נובעים "ספונטנית" מנתוני מדידה אובייקטיביים שערכו הקרטוגרפים. העולם הרי לא נחלק מעצמו להרים ולגבעות ולמישורים ולאגמים, שמקבלים אחר כך שמות. זוהי צורה אנושית של הוויה בעולם. האלמנטים שמרכיבים את המפה הם הגבולות שתוחמים מרחב גיאומטרי מופשט ויוצרים מתוכו מקום מוגדר ומשמעותי – גבול של עיר, גבול של יער, גבול של אזור – כל אלה הם אלמנטים סימבוליים ולשוניים, אלמנטים אנתרופולוגיים של המציאות. הקטגוריזציה משמשת כדי לפרק את הרצף החושי לחפצים ולאנשים אינדיווידואליים בעלי משמעות ושם וכדי לקשור אותם בחזרה במערכת של יחסים בין האחד לאחר. זוהי אותה הפרדה שמאפשרת לבודד מרחבים שונים זה מזה, למקם אותם, וליצור ביניהם יחסים. לסיפורים ולפנטזיה יש תפקיד חשוב בקשירת היחסים האלה. איסטנבול שבמפה מזכירה לנו עיר מזרחית, הסהרה מזכירה לנו מדבר וגמלים.

במפת ארץ-ישראל הפנטזיה מתעוררת מצבעי הרקע של המפה; גוני התכלת של הים התיכון והכנרת, החום והירוק הבהירים של האדמה. צבעים שמזכירים את הצבעוניות באנציקלופדיה מצוירת לילדים; גוונים של ארץ שהיא תמיד מוארת ושטופת שמש, המשרים שלווה של תמימות והיגיון. המרחב הגיאומטרי, ושפת המתמטיקה של המפות, לא רק שאינם סותרים את הרקע האידיאלי הזה, אלא הם חופפים לו ומעניקים לו חיזוק. יש כאן הרמוניה בין סיפורים לבין רציונליות, מה שמבטיח שהסיפורים יהיו תמיד אופטימיים. המפה מדברת אלינו באמצעות שמות המקומות: עמק יזרעאל, הגליל, הר תבור, עין דור, קרני חיטים, צפת. מקומות אלה מלאים סיפורים מן הילדות; משיעורי התנ"ך בבית הספר, מטיולי תנועות הנוער, מאותו ענף שנקרא "ידיעת הארץ", שאינו אלא ידיעת סיפורי הארץ. רק לעתים נדירות אנו רואים במפות את המרחב המצומצם, המוגבל, חסר העבר והעתיד של עולם המבוגרים.

המדומה והסימבולי בתוך מרחב של פעולה

עיר המקומות/מיקומים שלנו היא מערכת של הבדלים. כל מקום בעיר נמצא "במקומו" בתוך קונפיגורציה של מסמנים והסטרוקטורה הכללית היא שיוצרת את התוכן והמשמעות של כל מקום. זו שרשרת שלעולם אינה סטטית לחלוטין; היא טעונה כולה בתזוית ובסחרור של הלא-מודע. משהו מייצב ומרגיע את המערכת. משהו מקבע את סחרור המסמנים ויוצר מקומות בעלי קיום יציב וממשי. אותו משהו הם התנועה וכוח הפעולה של המשתמש (הסובייקט) בתוך המרחב, תנועה שבה הוא חוזר ומשחזר כל הזמן שרשרות של מסמנים ואת עצמו במרכזם. המרחב של חיי היומיום הוא מרחב של פעולה.

המקומות והאובייקטים נגלים לנו בזה אחר זה כשאנו מתקדמים בתוך המרחב. ההתבוננות האקטיבית והמעורבת שלנו היא שיוצרת סדר מרחבי והיא שמעניקה משמעות (באופן רטרואקטיבי) למראות ולמקומות שעברו בשדה הראייה. הדבר דומה לפענוח של פסוק טקסט, שמתחיל מיד אחרי שהמילה האחרונה נאמרה.

יש צורך להקפיא לרגע את המעורבות של זרם התודעה, לעצור לרגע את מרחב הפעולה כדי שנוכל לראות את המבנה. באופן פרדוקסלי, מרחב הפעולה קופא דווקא בזמן התנועה הסבילה של הסובייקט דרך המרחב. איזה מצב הוא "פוסטמודרני" יותר מזה של הנוסע המתמיד? במטוס, מרחף בשום מקום בין איזור זמן אחד לאחר? או אם נרד לקרקע ולתוך העיר, האיש במכונית – מבודד בתוך קפסולה חצי שקופה של מרחב פרטי – נע באמצעותה ממקום למקום? הנסיעה היא מטאפורה של המצב הקיומי והנסיעה ברכבת הפרברים אל תוך העיר מעודדת הפלגה בחלומות כסוג של אינטראקציה עם הסביבה. הקו החלק של זכויות החלון ודופן האלומיניום המבריק של הקרון חוצצים בין שני עולמות – פנים וחוץ. כמו הקו שמפריד בין מסמן/מסומן. מבפנים מחשבות, זיכרונות, דמיונות.

בתוך הקרון שורר סדר מופתי. כולם ישובים במקומם. בהתחלה נשמעים עוד ילדים מצחקקים, הנוסעים האחרונים ממהרים לתפוס את מקומם ואז מתחילה הנסיעה. גריד של מרחב מסודר בתנועה, שורות-שורות של מושבים בטור עורפי. האוויר בקרון ממזג וקולות הנסיעה נבלעים לנהמה חרישית. במעברים מתקדמת עגלת המזנון ומציעה שיטות להעביר את הזמן: "סנדוויצ'ים, קפה, עיתון?"

אין תנועה בתוך הקרון, רק שלווה וזמן שעמד מלכת. מי שיושב על יד החלון נמשך להביט החוצה. הנוף טס לאורך מסלול הנסיעה, כמו מחליק לאורך הפס. עצמים מתחלפים: צמרות העצים חולפות מול שמי הערב, בתים, חצרות. הרכבת עוברת דרך השכונות המוזנחות של העיר; חוצה גשרונים ותעלות. הנה חצרות של בתים נמוכים, נוגעים ממש בפסי הרכבת. ילד משחק בכדור, אישה תולה כביסה בחצר. מגרשים של גרוטאות מחלודות, אזורי תעשייה ישנים. איזה חיים יש מאחורי הקירות האלה? מי עובד במפעלים? אין קץ לספקולציות. הרכבת חוצה גשרים, עוברת מעל כבישים עמוסים במכוניות, משטחי בטון, שדות, ערמה ענקית של אשפה. כל הנוף משתטח, נמרח על זגוגית החלון. אנחנו מפיקים הנאה מן הנסיעה. זו לא רק התנועה חסרת המאמץ, אלא בעיקר החיזיון של הנוף שעובר מול העיניים ולא נוגע. הזרימה החופשית של מסמנים שלא צריכים להוביל לשום מקום; זרימה של ייצוגים שלא קשורים האחד באחר, שמתחלפים זה בזה בלי המאמץ שכרוך בניסיון לקשור אותם בשרשרת אחת של מחשבה והיגיון. אנחנו לא צריכים להיות מעורבים בנוף, לא עוברים דרכו למטרה מסוימת, לא פועלים בו לצורך מסוים. אנחנו נוסעים בתוך בועה של זמן/מרחב.

אך הנה מסתיימת הנסיעה. הרכבת נכנסת אל התחנה. יש עוד רגע של מעבר, קולות הבלימה של הקטר, הקהל שזורם על הרציפים, וזהו. הנוסעים קמים ויוצאים איש להמשך יומו. מי לעבודה, מי למשרד, לבית החרושת או לכל מקום אחר. עכשיו אנחנו כבר ממהרים מפלסים את דרכנו באופן אקטיבי, ממוקדים במטרה. אנחנו לא סתם חוצים את המרחב, אלא עושים בו שימוש. דורכים על המדרכות ועולים במעליות כדי להגיע ליעד. המקומות, הבתים והרחובות ירדו מן האולימפוס שבו הם היו ייצוגים טהורים, מסמנים ללא מסומן. נגמרה ההפרדה שבין ה"אני" לבין הסביבה.

אפילוג — בחזרה לפוסטקולוניאליזם

במאמרו "The Agency of the Letter in the Unconscious" (Lacan 1977a) לאקאן מציג שני תרשימים. הראשון הוא הדיאגרמה הסוסיריאנית הבסיסית של מסמן/מסומן — שבו המילה "עץ" מופיעה מעל ציור של עץ. בתרשים השני מצוירות שתי דלתות זהות (המסומן) ומעליהן שתי מילים. מעל דלת אחת כתוב: "נשים" ומעל השנייה: "גברים". לאקאן מסביר: רכבת מגיעה אל התחנה. ילד וילדה, אח ואחות, ישובים בקרון זה מול זה ומביטים מבעד לחלון אל הבניינים שברציף. "ראי", אומר האח, "הגענו אל נשים!" "טיפשון", עונה אחותו, "אתה לא רואה שהגענו אל גברים?" (שם, 152).

בקריאתו של לאקאן (את פרויד) זהותם העצמית של שני הילדים וכניסתם אל הסדר הסימבולי עוברות דרך הפנמת ההבדל שבין המינים. "גברים" ו"נשים" הם שתי דלתות שדרכן ייסע כל אחד מהם אל עולמות נפרדים ויבנה את עולמו מתוך ה"אחרות" של המין השני. ההבדל שבין הילד לילדה, בין הילד לאמו ובין האם לאב נקרא באופן סימבולי ומופשט "הפאלוס". זה המסמן של חוסר השלמות ככזה — החוסר שמהווה את המוקד של השפה — המקור הבלתי מושג של התשוקה.

בקריאתי שלי את לאקאן ניסיתי לסמן את ההיבט של חלוקת המרחב למקומות בסיפור הזה. שתי הדלתות שמתאר לאקאן, שעליהן כתובים שני מסמנים כמערכת של הבדלים, מובילות גם אל שני חדרים נפרדים המשמשים לצרכים מאוד פרקטיים. המרחב הפיזי והחברתי מתחלק לשימושי השונים.

בקריאה הפוסטקולוניאלית את לאקאן הסיפור מעציב במיוחד, בשל מקומו הפסיבי של הסובייקט. הסובייקט הקולוניאלי נקבע במקומו שלא מרצונו, נדהם מן העוצמה והטוטליות של ה"אחרות" שמוטלת עליו. הוא בגופו ובעור שעליו, משמש מסמן, מסומן, אחר ואובייקט לתשוקה ולדחייה כאחד.

המקומות והמרחבים של עולמנו נושאים אף הם מטען של תשוקה ופנטזיה, אבל קודם לכל באה פעולת הסימון. הסימון של המרחב, פשוטו כמשמעו, בעיפרון ובסרגל, כדוגמת הקווים הישרים שהועברו על פני מפת אפריקה והמזרח התיכון ותחמו מתוכה את מדינות הלאום בעידן הפוסטקולוניאליזם.

ביבליוגרפיה

באבא, הומי, ק., 1994. "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט קולוניאלי", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 144–157.

ויטגנשטיין, לודוויג, 1994. מאמר לוגי פילוסופי, תרגם עדי צמח, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

———, 1995. חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית, מגנס, ירושלים.

- טווין, מארק, 1972. מסע תענוגות לארץ הקודש, תרגם א. בן-נחום, בית לוינסון, תל-אביב.
 לוי-שטראוס, קלוד, 1973. החשיבה הפראית, הקיבוץ הארצי, תל-אביב.
 ספיבק, ג. צ., 1995. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", תיאוריה וביקורת 7 (חורף): 31–66.
- Fanon, Frantz, 1965. *The Wretched of the Earth*. London: Macgibbon and Kee.
- Foucault, Michel, 1972. *The Archeology of Knowledge*, trans. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- , 1980. *Power/Knowledge*, ed. and trans. Colin Gordon. Brighton: Harvester Press.
- Freud, Sigmund, 1954. *The Interpretation of Dreams*, trans. James Strachey. London: G. Allen and Unwin.
- Gregory, Derek, 1994. *Geographical Imaginations*. Cambridge: Blackwell.
- Hall, Stuart, 1997. "Cultural Identity and Diaspora," in *Contemporary Postcolonial Theory; A Reader*, ed. Padmini Mongia. New York: Arnold, pp. 110–121.
- Hegel, G. W. F., 1977. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
- Jameson, Fredric, 1992. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Lacan, Jacques, 1977a. "The Agency of the Letter in the Unconscious, or Reason since Freud," in *Écrits: a selection*, trans. Alan Sheridan. New York: Norton, pp. 146–178.
- , 1977b. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I," in *Écrits: a Selection*, trans. Alan Sheridan. New York: Norton, pp. 1–7.
- , 1977c. "On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis," in *Écrits: a Selection*, trans. Alan Sheridan. New York: Norton, pp. 179–225.
- , 1977e. "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious," in *Écrits: a Selection*, trans. Alan Sheridan. New York: Norton, pp. 292–325.
- , 1991. *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, ed. J.A. Miller, trans. R. Grigg. New York: Norton.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Saussure, Ferdinand, 1966. *Course in General Linguistics*, trans. W. Baskin. New York: MacGraw-Hill.
- Todorov, Tzvetan, 1984. *The Conquest of America*. New York: Harper and Raw.
- Young, Robert, 1990. *White Mythologies; Writing History and the West*. London: Routledge.