

## פתח דבר: "סוציאליזציה היא כיוון בלתי נמנע"

### מיכל בן-נפתלי

א.

בין אדם וחיה בגן עדן לבין קין בשדה מנסח ספר בראשית שתי פרדיגמות של בוש ובוש, מִפֶּה של עמדות נפשיות מובחנות של אנושות בחיתוליה, המתנסה בַּקְלוֹת הבלתי נסבלת של ההווה, עפר ואפר, אדמה והבל; שתי עלילות שהבושה מסמנת בהן נקודת מפנה מכרעת, חוויה הגורעת דבר מה מן הסובייקטיביות המתהווה, כשם שהיא מעצימה אותה, ומכאן ואילך שומה על הסובייקטיביות הזאת לחיות "עם" הבושה, כמו לומר: אני מתביישת משמע אני קיימת.

לא הרי בוש ההורה כבושת הילד, גם אם נוסף על בושתם שלהם ילדים מסוימים נושאים, מדעת או שלא מדעת, את מורשת בוש הוריהם, ובושתם נטענת בנפח הזמן של ההתבושות, בַּמְשַׁךְ של הבושה העוברת והמצטברת בין הדורות. בוש ההורה היא בוש ערווה, אדם ואשתו מטרימים את נח ואת לוט, ובהגדרה רחבה יותר – את אברהם, יצחק ויעקב, את יפתח, שאול ודוד. בוש הילד היא בוש נישולו מקניין – קין, ישמעאל, עשו, רשימה ארוכה. הבן או הבת מציצים לערווה האב; האב בתורו מסרב למתת הבן, לעצם יכולתו לתת, לכוח שהוא אוגר. הבן מחלל את כבוד האב, האב – את תחושת הערך של הבן. אבל היחסים הללו אינם אוטרכיים. הם מתרחשים לפני צד שלישי והוא המפר את שרשרת הסיבות והתולדות הקוהרנטיות שאמורות היו לחבר בין סמכות לציות, נתינה ללקיחה.

טרם לידת הבנים אפוא, אף טרם אכילת פרי עץ הדעת, מופיע השורש בוש על דרך השלילה. הופעת המילה קודמת להופעת הריגוש. "וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ" (בראשית ב, כה). בראשית לא היתה בושה. הראשית היתה חסרת בוש עד יקיצתה של תודעת החשיפה הגופנית. אך מיד כשנפקחו עיניהם של אדם ואשתו, הן נחוו כמביישות, ומה שהיה אי-אז הוויה גופנית משותפת נעשה לעירום נפרד, בודד, הראוי ללשון יחיד, לגוף ראשון, "פִּי-עֵירָם אָנֹכִי" (בראשית ג, י). גילוי העירום, או שמא גילוי ההתערטלות, מתלכד עם היכולת לומר "אני", עם לידתו של הסובייקט האנושי כסובייקט מדבר. הסובייקט המדבר לראשונה (ואינו רק מכנה את החיה בשם) הוא סובייקט מתבייש וסובייקט בודד, או למצער נפרד. הוא והיא, שחשים להסתיר את איברי מינם בעלה תאנה, מזהים את מה שמבדיל ביניהם – אין הבושה נוצרת בין הזחים – מכירים ביכולתם

"לראות לאחר", רוצים במידת מה להיראות לפניו, אך חרדים בתוך כך לשמור משהו לעצמם. אלא שההפעלה הדינמית הבראשיתית של יחסי הכוחות ביניהם, פיתוי הכיבוש, קרבת היתר, ההשתלטות על מרחב שהוא כבר פרוץ לרווחה, כל מה שמתרחש נוכח הופעת הבושה הקמאית בגוף ברגע הדרמטי הזה של התבדלות מן החי, מועצמים בשל התערבות המבט האלוהי. שכן עד מהרה מתברר כי העירום אינו רק בגוף. אלוהים מאפשר לבני האדם המרגישים לכאורה מוגנים בלבושם להיווכח בפער התמיד בין עירום לחשיפות, פער שעתידי להעתיק מסצינת בושה אחת לרעותה את המובן של מה שנתפס כערווה, כנקודת תורפה. מבטו הנישא והפנימי של אלוהים בנראה ובלא-נראה, מבטה האירוני של הערכאה הטרוסצנדנטית במעמקי הנפש, המשימה עצמה כאילו אינה יודעת ("ויקרא יהוה אלֵהים אֶל-הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה"; בראשית ג, ט), הופך את הבושה לסיטואציה מורכבת של גילוי וכיסוי. המתח או המאבק הזה יונחלו לאפיזודה הבאה שתתמקד באותו איבר בגוף שלעולם ייוותר חשוף מפני שאי-אפשר לכסותו. הפנים, פני קין, פני הילד, עירומות, חסרות הגנה. קין ניכר בהן גם כשהן נופלות ("ויפלו פָּנָיו"; בראשית ד, ה). אין בו אפילו כוחו של אביו המיישיר פנים אל האל ומנסה לתרץ את מעשיו. הבושה נרדה אצל קין למקום חסר מילים ומחשבה, שבו הסובייקט כמו נמחק, אינו יכול להקשיב או לומר דבר. בושת השדה, שאינה בושת גן עדן, כרוכה מכאן ואילך בעירום של פנים-אל-פנים, גם כשהיא מתחוללת בחדרי חדרים בין האני לבין עצמו.

סירובו של אלוהים למנחה ("וְאֶל-קֵין וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה"; בראשית ד, ה), השקול כאן לאי-הכרה בעצם מאמץ הנתינה, המהווה ביטוי מובהק לתחושת הקניין, הוא המזעזע את קין. האם לא יותן דבר כדי שיוקח? מהו הקיום ללא היכולת לתת, ללא הכמיהה לתת, ללא השתדלות נוספת? מה שמסורב לקין רחב אפוא לאין שיעור מן המנחה הקונקרטי שהיא מגיש ומאיים לא רק על יכולת הנתינה להבא, אלא גם על כושרי החשיבה, ההמשלה, ההישרדות גופא. קין מבין שרצונו לתת אין פירושו שהאחר רוצה לקחת או יכול לקחת. אפשר שהאחר רוצה משהו אחר, או רוצה ממקורות אחרים, או שאינו רוצה כלל, שאולי ירצה, אבל שהוא, קין, אינו יכול לתכנן או לנבא, ומכאן והלאה הוא שרוי בספק. הוא אינו יודע אם לדחייתו יש סיבה או שהיא נטולת סיבה, ומאחר שהמנחה הזאת היא משלח ידו, פרי האדמה, הוא תוהה אם לא מקופלת בכך דחייה של כל-כולו. גם אם ניתן לדרוש את הדחייה של אלוהים, להראות למשל שקין אינו נוכח במנחתו כשם שהבל אחיו נוכח בשלו, שמנחתו של קין חלולה אפוא וכי אלוהים מסרב כך לא לקיומו אלא לחוסר קיומו ("וַיִּבֶא קֵין מִפְּרֵי הָאֲדָמָה...") — ללא לשון קניין — להבדיל מ"וְהִבֵּל הֵבִיא גַם-הוּא מִפְּכֹרֹת צֹאנוֹ וּמִחֶלְבֵהֶן"; בראשית ד, ג-ד)<sup>1</sup>, נותרת המחווה מפתיעה, שרירותית, גורלית. כאילו לא צריך בהכרח לעשות משהו רע כדי להפוך לסובייקט של בושה. די בכך שקין הוא קין, ושהאחר אינו אוהב את מה שהוא, אינו יכול להכיל את מה שהוא. קנאת אחים היא כאן תולדה ולא

<sup>1</sup> ראו ביאורה המאלף של הפסיכואנליטיקאית מרי בלמרי לפרשה (Balmary 1999).

סיבה. אלוהים הנענה להבל ומסרב לקיץ מסמן את המידה שבה חשיפה למישהו היא מניה וביה חשיפה לכול: הכול רואים את קיץ, הכול דוחים את קיץ. אלוהים והבל הם ה"כול" שקיץ פוגש בו מלבר ומלגו עוד בטרם החל בנדודיו. וברגע הפרדוקסלי הזה נעשה קיץ עצמו להבל. הנישול מן הקניין הופך לחוויה גורפת של הבל קיומי שאותו הוא מנסה לשווא לרצוח. ואף על פי כן — וכאן נעוצה המורכבות של בושת קיץ, או בושת הבנים — בצומת הטרגי של נפילת הפנים, שבו דומה שתהום בלתי נסבלת מפרידה בין המבייש למבויש, גילת הקניין וההוויה, ההפנמה הסבילה של דחיית האל, האדמה שרועדת מתחת לרגליים עשויות להביא לידי צמיחה. דווקא פפיצול העצמי שלא יוכל עוד להתאחות, דווקא במרחק שקיץ מתרחק מן הבריות עד שהוא נהיה חסר פנים, חסר שם וחסר כול (הן שם וקניין אצל קיץ הם היינו הך), מתגלה כי הגבולות בין עצמי לעולם, בין קיץ לאחרים ולאחר לגמרי אינם חתוכים באופן חד-משמעי. קיץ, הנושא את צלקת בושתו כחיה במנוסה, חסרת אמון, מביא את הבושה למקום הרה סתירות שבו אפשר למעשה להתיישב בארץ נוד (בראשית ד, טו), כמו להשתקע במרחב של תעייה. אות קיץ, המהלך בינינו, מציין את קיץ-הבל הפנימי לכל אחד ואחת מאתנו, מעין עלילת בראשית הנעוצה בהזדקקות אינסופית לאחר שמאיימת על שלמות קווי המתאר של אישיותנו. אנו תוהים כלום נוכל לתת מנחה לאחר בלי לאבד לעצמנו. כי לפתח חטאת רובץ.<sup>2</sup>

## ב.

מי אינו נושא עמו זיכרון מכונן של בושה, מכת כאב שפרצה לרווחה את מה שנדמה היה לו כגדרותיו, רגע שבו תודעתו לא עמדה לו לנמק, להצדיק, להתגונן, רגע שלא היה בו דבר זולת גוף, זולת פנים סמוקות ונפולות, מבקש לנוס, למצוא מסתור, להיעלם, קו פרשת מים שהביוגרפיה שלו מתוארת עדיו וממנו ואילך כשכילים מתפצלים? אירוע שמוטב היה אילולא קרה, אבל שבלעדיו אפשר שלא היה הוא עצמו ואולי אף לא היה ראוי להיקרא סובייקט. שיעור מכריע על יחסי עצמי-עולם שניתן לשחזרו מקץ שנים לפרטי פרטיו, את המקום, הזמן, הקול, המבט, הצבעים, תמונה קצרה ודחוסה של טוב ורע, של היגינה אישית וחברתית, "סוציאליזציה היא כיוון בלתי נמנע".<sup>3</sup> שיעור אחרון על כניעה והסכנה ומרי, על מה שאנשים יכולים להסב זה לזה, לספוג או להכיל, להיבנות או להיהרס תחת עול עלבונם.

<sup>2</sup> "אני חש את עצמי במקור כמי שנמצא שם, בשביל האחר, והמתווה-רפאים הזה של ישותי פוגע בי בתוככי עצמי, שכן בתוקף הבושה, הזעם והפחד, איני חדל מליטול אחריות על עצמי ככזה: מליטול אחריות על עצמי באופן עיוור, מאחר שאיני מכיר את מי שאני נוטל עליו אחריות: פשוט, הנני הדבר הזה" (סרטר 2007, 60).

<sup>3</sup> בעוד שְׁנָה, חֲצִי שְׁנָה / אולי תגיע למצב של ישיבה / תצמח כמו בהפרת טובה. / אחר כך בהירות ובחשש / היא תותר מעט ותור בלתי מרגש / ועוד ותור. סוציאליזציה היא כוון / בלתי נמנע. / ולפעמים, תינתק סרְבָּנִית, היא לא תוכל, היא לא תוכל לזוז". מתוך "פחד מוות" מאת דליה רביקוביץ (רביקוביץ 1995, 223).

לקול מוקדם, חריגות ללא פשר, אף שתחילה לא היה ברור לי בדיוק מה לא בסדר, האם משהו בחוץ או שמא בפנים, דבר מה שנוגע במלוא קיומי, היותי וקנייני, אני וכל אשר לי, שמהם אני נפרדת כמו להרף עין ואז שבה אליהם מחדש, אחרת. שכן יהא עלי לשאת מכאן ואילך את מידותיי הסותרות, החסרות כל כך והמופרזות כל כך, להצטמצם בעטיין ללא-כלום וכד בבד לחיות עם עודפותן המהווה את עצם חיותי.

האם זכור לנו מי בייש אותנו בפעם הראשונה? מה בייש אותנו לראשונה? מיהו ומהו שערער את תחושת השלמות ופער מרחק חסר תקנה בינו לבינינו ומניה וביה בינינו לבין עצמנו? כלום היה לנו חופש לנהוג אחרת, או חופש לא להתבייש? כלום היתה הבושה בלתי נמנעת? כלום זיהינו באותה שעה את הגבולות הללו, אותם גבולות בלייחצו שהם אנחנו, שאיננו יכולים לוותר עליהם, שעלינו להישמר בהם ויהי מה? ומתי גילינו את הבושה לא כחריגה מציפיות או צווים או נורמות התנהגות שהוטלו עלינו מבחוץ, חובות שהפרנו או חובות ששילמנו בהפרזה יתרה, אלא אותה בושה שהציפה אותנו כשלא הלמנו את מדרגת היומרה שלנו, כשחטאנו לעצמנו, כשלא היינו ראויים עוד להערכת עצמנו? מתי הועתקה הבושה מן הדיאלוג החיצוני הממושם פנימה והיתה לשיח ושיח נוקב בין חלקים בתוכנו שבאים חשבון עם האנושי שבנו? מתי הפך איום הבושה מאובדן אהבתם של אחרים לאובדן אהבה עצמית?

מי אינו מכיר את הכניסה החבולה לחברה, פלוני אומר לו כך, אלמוני חושב עליו כך, מעמידים אותו בפניה, מגרשים אותו מן הגן או מבית הספר, מסמנים אותו כחריג, מסרבליים את תנועתו, מבליטים את מומיו כמו היו כתם או סטיגמה, מגדירים את אישיותו דרך מחסורו, נוגעים במה שאין לגעת בו, חייו ומותו בלשונם ובעיניהם של אחרים, כוחה הסינאסטטי של ראייה רומסת שפולשת באלימות למרחבו האינטימי? שופטים לחומרה לא רק מעשה שעשה, אלא אותו ממש, דוחים את מה שדומה שאינו יכול לשנות אלא במחיר של ויתור על עצמו, או את מה שאינו יכול לשנות כלל, משהו שהוא אחראי לו וכד בבד אינו יכול לקבל עליו אחריות? מי אינו מכיר את הסיטואציה הכואבת באותה מידה, ומסיבה זו ממש, של היות עד לביוש של מישוהו אחר, כמו לרדת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא של האחר הסובל, מי שחייו שפלים משלי, מי שבדלותו ובמצוקתו מפעיל ללא נשוא את הדמיון המוסרי שלי ומותיר אותי עצמי, שוב, כמושאה האחרון של הבושה? מי אינו יכול לזהות אותו יסוד או סגולה שיכולים להפוך אותנו, ולו לזמן מה, לקהילת בושה, את מה שמזכיר לנו את שברירות קניינינו, את הידיעה ששפר עלינו גורלנו, שהחלוקה יכלה להיות אחרת? אותו רגע של חסד שבו החזק לכאורה מתבייש בפני החלש, מכיר בחולשה המשותפת כבושת ההווה, מרשה לעצמו לתהות מדוע יש לו ולאחר אין. לא בושנו של מי שאחראי במישרין לסבלו של האחר דווקא, או של מי שנוטל חלק במערכת של עוולה חברתית, כלכלית או פוליטית, אלא בושה אונטולוגית קמאית, שניעורה נוכח כוח ההתרסה של עצם המחסור. בושה עשירה ומורכבת, שלהבדיל מן הגועל או הבחילה אינה משאירה את האחר השפל בחוץ, אינה מכחישה את האימפליקציה בין הסובייקט לאַבְּיִיקט, כי אם אדרבא,

מפנימה אותו ומזדהה עמו. מי אינו מכיר, לבסוף, את הבושה המאוחרת, אירוע טריוויאלי לכאורה המקיץ את הרדום, הבושה המעוררת לחיים את הבושה המוקדמת שזכרה לא נמחה, הבושה המבוששת הלוכשת את האינטנסיביות חסרת האונים של הילדות והמאפשרת לְמֹד את משך הבושה, זו שגוררת בעקבותיה רגרסיה ומעלה ככלות הכול את שאלת הסליחה הן לאַחַר המבייש הן לעצמי המבויש?

## ג.

מי שחוקר את נבכי הבושה מגלה שהיא קיימת מאז ומעולם, עוד לפני המושא הקונטינגנטי שמעורר אותה, בדומה לחרטה ב"טוטם וטאבו". ועם זאת הוא נפגש עמה לראשונה בהקשר בין-סובייקטיבי, כרוכה כמות שהיא בהידברות בין ערכאה חיצונית לפנימיותו, ועומדת אפוא ביסוד הסוציאליזציה והתגבשות התודעה המוסרית שלנו. על התפר הדק שבו החוץ מידפק על קליפת הגרעין האנושי שבתוכנו, עלולה הבושה לזעזע את עצם העמידה, להפיל עלינו חולשה גדולה, כמו להורות על הרציפות בין האנושי ללא-אנושי הרובץ לפתחנו. משאימה כך באינקורפורציה מלנכולית של הקול החיצוני המבייש, אינקורפורציה שהופכת אותנו למבקרים חמורים ואכזרים של עצמנו, עד בוש, היא נעשית מבושת המעשה לבושת ההווה. רגע הטרנספורמציה הזוה רשום במפורש או במובלע ברבים מהמאמרים, המסות, הדימויים והשירים הפרושים בגיליון זה, המתארים או מפעילים את המעבר מן הבושה הנוגעת במצב או בפעולה או בנסיבות חיים לבושה החובקת את מלוא היותנו.

הבושה שנחוות בבדידות גמורה כורכת אפוא יותר מאדם אחד, אף כי האחר או האחרים הפולשים לקרבנו אינם חייבים להיות צופים ממשיים. הם עשויים להיות מדומיינים, כלומר ללבוש את הצורה שבה אנו מדמיינים את עצמנו מופיעים בפניהם. שכן מדובר בעצם הנראות, לא בעדים מסוימים. ועם זאת, מדובר בפער הַתְּמִיד בין נראות לבין מה שאינו נראה לעין ואינו יכול להיראות לעין, משהו פרטי שהבושה חובטת בו בעוצמה שאין כמוה. בסוציאליזציה של הבושה איש אינו חולק את הסוד הזה. המבייש כאילו כובש את הסוד או מנכסו במבטו הנישא, מבט שממדיו חסרי שיעור ואינם תואמים כל קנה מידה אובייקטיבי. בעת הביוש שוררת בין המבייש למבויש יריבות בלתי שקולה. המבייש הריבון יודע שמבטו מבייש, והוא עצמו חסין למשך מה מביוש, כמו אוהז בצדק אחרון, באַמַת אחרונה שנכחה נעשה המבויש חוץ ותו לא, חוץ ללא שארית, חפץ משועבד. ואולם הבושה מותירה מרחב שאינו ניתן לצמצום בין הטענה הסמכותית לאמת של העצמי לבין אמת זו, מרחב שרק העצמי יודע. מה שנעשה בלתי נסבל הוא אפוא הפער בין מה שהסובייקט המבויש יודע על עצמו לבין מה שהסובייקט הריבון סבור שהוא יודע עליו. כשהוא נרגע קמעא, עשוי הסובייקט המבויש לדמיין שאילו ידיעתו של האחר עליו היתה שקולה לידיעתו שלו על עצמו, היה הופך מסובייקט של בושה למי שאינו צריך להתבייש. ואף על פי כן, אותו כוך סמוי עשוי לגלות לסובייקט המבויש חלקים שחשופים לעיניו בלבד, לגלות לו את עודפותו,

להיטותו, השתוקקותו, את מי שבתוכו שרוצה עוד וצריך עוד, את מי שנדון לחיות בחוסר תואם בינו לבין האחר, את מי שהאחר מזהה, ולו בדוחק, בהרף העין הקונסנזואלי של הבושה.

יש בבושה משום מעורבות עמוקה בסביבה ובתוך כך אין ערירית ממנה. יש בה קרבה ואינטימיות אך גם זרות ללא נשוא. וכשאת אומרת לעצמך שאת רדופה ושכל העולם רואה ויודע, את יודעת שהבדידות היא אותו חלק באני שהבושה אינה שוכרת, גם אם במקרה הקיצוני היא מוליכה לנטילת חיים. הבושה מותירה את האחרות היסודית של הוויית המבויש, את עצם הווייתו כהתנגדות. אפילו הוא מתקפל או מפנים את הרשות, או משתף עמה פעולה, משהו בו נותר מוגן. אותו הדבר שבעטיו הוא קורס, מגן עליו מפני קריסה. בטעות הוא חש שהדבר הזה ממש נלקח ממנו. אבל כשם שאי-אפשר לקחת מן היחיד את מותו, אי-אפשר לקחת ממנו את בושתו. ואף השם שנתנה לו בושתו נשאר כמוס.

#### ד.

אין בושה אחת דומה לאחרת. הסוציאליזציה המאופקת בבושה חוסה כאן תחת קורת הגג של "גיליון נושא", שבו היה על כל כותב וכותבת לתהות על השאלה הארס-פואטית של עצם ההצגה לראווה הנעוצה בטרנספורמציה של בושה לדיכור, בושה לטקסט, גם אם בטמפרטורה מונמכת משהו של אחר-מעשה. אולי בראש ובראשונה מפני שכל כתיבה, בפגיעותה, בחשיפותה, מחלצת את בושת הכותב מסבילותה. ברית הכותבים עם הקוראים ספק יוצרת אינטימיות ספק מניחה אותה, מניחה את המבט החומל והאמפתי של הקורא נוכח בושת ההוויה. כמובן מסוים, במקביל לדיון הנוהג באבל כתנאי המאפשר את ביאת הלשון וההופך אותנו ל"קהילת פיות ריקים", ניתן לחשוב על היעדר מסוג אחר, על המחסור בקניין ועל אובדן הפנים של הבושה כמקור לאות, לסימן, למשל. ניתן לדבר אפוא לא רק על בושת ההוויה, אלא על בושת השפה, הכרוכה גם כאן בהתפרקות הסובייקט מאידיאת השלמות. אבל במה נבדלת שפת המתבייש משפת האָבֶל? וכלום ניתן להבחין, בהתאמה, בין בושה בריאה לבין בושה פתולוגית, בין בושה טובה לבין בושה רעה? האם הבושה תהיה אופן לפרש את הולדת השפה שלא דרך הגרעין האדיפלי, אלא דרך היחס לכל אחר שהוא ולזיכרון של האחר באשר הוא? שכן דומה שכל כותב המתמודד באופן תמטי עם הסוגיה של בושת העדות או בושת הייצוג, חרד מפני האדנות הדיסקורסיבית העלולה להקריב עוד קורבנות בנסותה לחשוב עליהם, ועובר אפוא בהכרח דרך השאלות הללו בנסותו לתת למילים נפח ורעד ייחודיים תוך הטעמת קוצר היד מול המופשטות והצמצום של המסירה הלשונית.

אין בושה אחת דומה לאחרת, וריבוי הבושות עומד ביסודו של מגוון הז'נרים המונח כאן לפני הקוראים — מאמרים, מסות, סיפור קצר, מחזור שירים וקטע ארכיוני — כל ז'נר, כל כותב וכותבת, על הכלכלה הסגולית שהגו והפעילו בין הממשי לבדוי, הגלוי

לחבוי. כל ז'אנר, כל כותב וכותבת, על המקורות האינטלקטואליים שנשענו עליהם (החל באנתרופולוגיה של קודש וטומאה, עבור בפנומנולוגיה של המבט וכלה באונטולוגיה של הבושה). האקלקטיות היא הכרחית אפוא, כמו גם הקיפול בכל כתיבה שמגן על פרטיותה, בין שבחרו הכותב או הכותבת להעצים את הממד הווידויי בדבריהם ובין שבחרו להחלישו; אם בחרו לפרוש תעודת זהות אישית ואם בחרו בתעודת זהות קולקטיבית; אם בחרו לכתוב על הבושה מתוך כעס או מתוך מרי; לכוונן סובייקט מתבייש כסובייקט מוסרי, להתאבל על חוסר בושה או, מתוך אותה מעורבות בבושה ובמושג כבוד האדם המשתמע ממנה, לאבחן בושה "לא מוצדקת" שיש להפנותה חזרה אל הסמכות המביישת. בין שהכותבים מאמינים בכוחה הטרנספורמטיבי של הבושה בתודעה החברתית-פוליטית ובין שהם מבקשים, אדרבא, לשבור את כישופה כשהיא מאיימת על אנושיות האנושי, הרי מחוותם העיקרית היא ניסיון לקרוא את העבר וההווה במונחי ריגוש. כממד הכרחי שאמנם חסר בהישגיו המרשימים של השיח הביקורתי הישראלי בשלושים השנה האחרונות, לפנינו מתווים של סוציולוגיה אינטימית, פילוסופיה אינטימית, אנתרופולוגיה אינטימית, פסיכואנליזה אינטימית — מתווים המפלסים דרך בתחום האפור שמחבר בין חוויה קונקרטית להמשלה, בין בושה לזמן.

נעמי לבנקרון בוחנת את הזיקה בין בושה, מיניות והישרדות דרך סיפורן של 93 "כנות יעקב" מגטו קרקוב, שהעדיפו כביכול לשלוח יד בנפשן בקיץ 1942 ובלבד שלא תיאנסנה על ידי חיילים גרמנים. התהיות הרבות ביחס לאמינות הסיפור גופו מעוררות אצל לבנקרון את השאלה על עצם הצרכים שמילאה הנצחתו הן בחברה החרדית והן ביישוב הציוני. מתוך פרספקטיבה היסטורית-מגדרית רחבה על אינוס נשים בעתות מלחמה, משרטט לבנקרון אנלוגיות מאלפות בין שני ההקשרים החברתיים המקוטבים לכאורה, הנמצאים קושרים בנחרצות בין חילול מיניות וקודש לבין קלון שהמוות בלבד שומר מפניו, מוות שעל אשה ליטול על עצמה כדי לשמור על כבודה ועל כבוד עמה.

אריאל הנדל נשען על ההגות האנתרופולוגית של מרי דגלס ועל ההגות הפילוסופית של עדי אופיר בניסיון להבחין בין בושה אתית לבין בושה מוסרית: האחת קשורה בקודים חברתיים ארעיים והאחרת בכללים מוסריים מוחלטים. מצע תיאורטי זה מאפשר להנדל להבדיל קטגורית בין עדים אתיים לעדים מוסריים, כלומר בין עדויות של חיילים "שוברים שתיקה", שמושא ההוראה שלהן הוא החיילים עצמם, לבין עדויות של סרבנים שהפלסטינים הם מושא ההוראה שלהן. קוצר היריד של העד האתי למרוד בקוד האתי הופך את החייל המתוודה לגורם סביל במצב שהוא קורבנו. הנדל טוען אפוא שרק העד המוסרי מצליח לעשות מחווה פוליטית המתחייבת לא לחזור על המעשה המבייש. מנקודת מבט זו, שירות בשטחים אינו נחשב לאקט פוליטי, ואילו סירוב לשרת בהם מהווה אקט פוליטי.

חיים דעואל לוסקי מחבר בין בושת העדות — זו שנדונה לדוגמה אצל פרימו לוי וג'ורג'ו אגמבן הקורא ביצירתו — לבין בושת ההיות אצל לוינס המוקדם ובדיונו של ז'יל דלז בבושת הכתיבה. אך "הבושה השאולה" שמציע לוסקי, במסגרת פרויקט נמשך של פילוסופיה עברית שמקורותיה מקראיים, שֶׁבָּה לבושתם של קין ושל שאול המלך: לוסקי

מפעיל את השם עצמו, השם שאול, בטקסט ספק דיסקורסיבי ספק פרגמנטרי, המטעים את סבילותו ואת חוסר מקומו של האדם באשר הוא, אדם שחי במצב מושאל, זמני וחשוף — "מלך ליום אחד". הבושה מתוארת כך לא כרגש סובייקטיבי קונטינגנטי, אלא כאזור אונטולוגי מכריע, המסמן את הסובייקט באות קין המעיד מניה וביה על מצבו.

אפי זיו עוסקת בהידברות הדיאלקטית המורכבת בין בושה לזהות מגדרית, כזאת שמנביעה הכפפה מחד גיסא, אבל גם פותחת אפשרות לפעולה ולהתנגדות מאידך גיסא. זיו מוציאה את הדיון בבושה מן ההקשר הפסיכואנליטי הצר מדי לטעמה, באשר הוא מתחם את האחר המשמעותי לדמות ההורה ותו לא ומזניח את המנגנונים הרחבים ההופכים את הבושה לעניין פוליטי-חברתי. יתר על כן, הדיון הקליני משקף לדבריה את התפיסה ההגמונית הרואה בזהויות הטרנס-ג'נדריות זהויות פתולוגיות. זיו מרכיבה אפוא שיח תיאורטי מכיל, היוצר רצף בין הפרטי לציבורי, כדי לחרוג ככלות הכול מן המחווה ההרמנויטית ולפרוש את מרחב הפעולה של מי שדחוי באופן מגדרי. את האפשרות להשתמש בבושה ליצירתיות מגדרית היא מדגימה באמצעות קריאה בספר הילדות הנודע גילגי, הממחיש לדידה את ההיפוך הקוויירי של המבט המבייש ואף את יצירתה של מעין קהילת בושה.

חנן חָבֵר חותם את פרק המאמרים של הגיליון בסיפורו של ביאליק "החצוצרה נתביישה". על המצע הסארטריאני של המבט ורגע הביוש כרגע עוצר נשימה של הפיכה מסובייקט לאובייקט, רגע נזיל עם זאת שמערער את מוגדרותן של שתי הערכאות, מבקש חָבֵר לקרוא בחצוצרה שהיתה לעצם בעל רגשות, מה או מי שבתחילה הוא מטונימיה לעוצמה הצארית ולבסוף לחולשת הריבונות. באופן מעניין, סארטר, שהרהוריו על האנטישמיות לאחר המלחמה נראו לכאורה חד-ממדיים, מאפשר לחָבֵר לתאר את השקפתו המעודנת של ביאליק על הקיום היהודי בגולה. הבושה מתגלה כאן כרגש מורכב ולא בוטה, המבטא את אזורי החיכוך בין היהודי לגוי באופן גמיש יותר. לטענתו של חָבֵר, החירות הלאומית לפי ביאליק, בניגוד למסורת הפרשנית שעסקה בסיפור עד כה, מכילה בתוכה "הונאה עצמית" ואין בה משום שלילה רדיקלית של הגולה.

פרק המסות של הגיליון הוא במידה מסוימת מעבר מרפלקסיה על הבושה אל בושה בגוף ראשון המטעימה את החוויה שביסוד העיון וההמשגה.

מאיר ויגודר מנסה להפנות עדשה מגדילה לעצם המצב המכוון של הבושה, לא רק בושתם של האובייקטים המצולמים, אלא — ולעתים בעיקר — של המבט שמכוון הצלם לעצמו עד כדי ערעור הדיכוטומיה המקובלת בין הסובייקט לאובייקט. ראינותיו של ויגודר השזורים בתוכנות שלו עצמו על חשיפות הצלם לעין של האובייקט, היסודות, ההוויה, מעלים את השאלה באיזו מידה ניתן לכתוב היסטוריה קטנה של צילום כהיסטוריה של בושה.

רונית מטלון קושרת בין הבושה לממד הזמן כמעין פנומנולוגיה של ציפייה "עד בוש", שהעצמי המצפה ומושא הציפייה מתאיידים בה בעת ובעונה אחת ואקט הסיפר עצמו ממלא את ההיעדר בבחינת הסחת דעת מן הבושה.

יצחק בנימיני מדבר על התהליך שבו בושה מוקדמת, אתנית, מן העת שבה "אני-מתבייש-להיות-פרסי" היווה את מכלול האגו, נעשית בתורה מושא לבושה. מן התהליך הזה דומה שניצלים רק זיכרונות על אוכל – כאילו הערימו על התודעה. צבי טריגר מציג את חידת שם העט, על ההיסטוריות של השימוש בשמות העט במה שנתפס כטרנספורמציה מתרבויות בושה עתיקות לתרבויות אשמה מודרניות. טריגר תוהה מתי מתביישים בשם ומה מקנה השם הבדוי במונחי כנות, חירות ואותנטיות.

דנה אמיר שבה לרגע כינון הבושה בגן העדן של האנושות ושל הילדות, רגע שבו העצמי מתפצל לסובייקט ולאובייקט, רגע שבו צומח הגוף השלישי. המבט האובייקטיבי הראשון, על משקלו הגורלי, מפר את האינטימיות המוכלת של פנים-אל-פנים או גוף-אל-גוף, בין שהאחר המתבונן הוא אלוהי ובין שהוא כל אחד אחר שנעשה אלוהי כשהוא מבייש אותנו וכשאנו ניצבים עירומים נכחו.

פניה המרוכים של הבושה הביאו אותנו לכלול בפרק המסות עוד מחוות לשוניות: סיפור מאת שרון אס ומחזור שירים של שבא סלהוב. בסיפורה של שרון אס מתואר רצף ארוחות שבהן נוטלים חלק סופרים ומשוררים באיווה סיטי בארצות הברית. האם הבושה, שאינה מכונה בשמה, היא מקום שזרים יכולים להיפגש בו ולסעוד תרתי משמע? כי דומה שאותה עודפות מזוככת, נדירה ובלתי נסבלת שאנשים עשויים לחלוק זה עם זה באקראי, גורמת להם להתעלם אהדדי למחרת היום, בלי להעז אפילו לברך זה את זה בכרכת שלום. האם קהילת בושה היא מן האפשר? האם ישנה כלל התנסות משותפת בבושה?

"היית מֵאֵמִין שְׂכָכָה אֶתְרַחֵק / בְּשָׁבִיל לְמִצּוֹא / דְּבָרִים / לֹמֵר לְךָ, מְלָה, אִי אֶבְאָ" – שואלת שבא סלהוב בשירה "ציטוט", המהווה חלק ממחזור של שלושה שירים מתוך הקובץ "תורת החיתוכים" (בכתובים) הממוען לסירוגין אל האם, אל האב ואל האלוהים-האב, שלוש ערכאות מביישות מלבר ומלגו. סלהוב הולכת אל הפעם הראשונה של השפה והמקרא, אל

עולות האמונה, הקריאה והקריעה; ואף על פי כן, "דְּמִיתִי זֹאת וְכָלוּם לֹא קָרָה". טלי לב מציגה כאן לראשונה את הפרוטוקול המלא של הפגישה שהתקיימה בירושלים ב-13 באפריל 1971 בין ראש הממשלה גולדה מאיר, סגנה ושר החינוך דאז יגאל אלון ושר הסעד מיכאל חזני לבין הפנתרים השחורים. שוב מתעוררת השאלה במלוא חריפותה: מהו שמונע קהילת בושה? כיצד להבין את מה שנראה לכאורה כשיח הגמוני מתגונן ואטום? וכלום אפשר בכל זאת למצוא גם כאן תהודה לבושה יסודית יותר המערערת את ההבחנות המובהקות בין מבייש למבויש? הפרוטוקול מוצג לפנינו ללא פרשנות, חשוף עד היסוד. אני מתאפקת שלא לצטט מתוכו, לא מפני שהציטוטים אינם מאלפים, אלא מפני שצריך לקרוא את המכלול כדי לעמוד על גודל המועקה שהמפגש הזה מעורר, עדיין, גם כשכלולים בו מה שהיינו עשויים לכנות במקום אחר, בעת אחרת, דברים בעלי טעם.

הגיליון נחתם במדור "בין ספרים" בעריכתן של רונה בריר-גארב, אורנה יואלי וטל כוכבי. יופי תירוש עוסקת בספרים ובאנתולוגיות של "לימודי שומן" או "לימודי שמנים", הדנים בגוף השמן בעידן של הקפיטליזם המאוחר; מירב אמיר סוקרת ספרות קווירית משנות

התשעים ואילך, ספרות שהגאווה ההומו-לסבית מוחלפת בה במשקלה הרגשי והפוליטי הטרנספורמטיבי של הבושה, הן באקדמיה והן באקטיביזם הרדיקלי. חיים חזן משתמש בספרו של סלמאן רושדי *בושה* כנקודת מוצא לדיון סוציו-אנתרופולוגי ופנומנולוגי מקיף ומעודכן במשקלה הרלוונטי והמכריע של הבושה גם בעידן הפוסט-מודרני.

### ביבליוגרפיה

- אגמבן, ג'ורג'יו, 2007. *מה שנותר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III)*, בתרגום מאיה קציר, תל-אביב: רסלינג.
- סרטר, ז'אן-פול, 2007. *המבט*, בתרגום אבנר להב, תל-אביב: רסלינג.
- רביקוביץ, דליה, 1995. "פחד מוות", *כל השירים עד כה*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 223–222.
- Balmory, Marie, 1999. *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris: Grasset.
- Ogien, Ruwen, 2002. *La honte est-elle immorale?* Paris: Bayard.