

שרה אחמד והפוליטיקה התרבותית של הרגש

ורד מימון

ספרה החשוב של שרה אחמד הפוליטיקה התרבותית של הרגש (Ahmed 2014 [2004]) נכתב במידה רבה בעקבות עלייתה של תיאוריית האפקט בעשורים האחרונים – או מה שמכונה "המפנה האפקטיבי" – ובעקבות התייחסותה לתחושות ולתגובות האנרגטיות הגופניות או המנטליות המופיעות אצל סובייקטים מעבר לסף ההכרה והפעולות המודעות (Clough and Halley 2007; Gregg and Seigworth 2010). תחת התמקדותה של החשיבה הביקורתית באופני ההבניה החברתית של הסובייקט – שהובילה לעיסוק, לעיתים רדוקטיבי ובינרי, בסוגיות של זהות ומבני כוח מוסדיים – תיאוריית האפקט חוקרת את היחסים הדינמיים ואת מצבי הסף הנוצרים כתוצאה מהמפגשים בין גופים אנושיים או בינם ובין אובייקטים. כלומר, במרכזן של תיאוריות החוקרות את האפקט עומדת שאלת היחסים הבין-סובייקטיביים והתגודות של כוחות שונים הפועלים דרך הגוף ומעצבים אותו בה בשעה שהם מפעילים אותו. אמירתו של ברוך שפינוזה כי "אף אחד לא קבע עדיין מה הגוף יכול לעשות" הייתה מקור השראה לרבות מן התיאוריות הללו, מכיוון שעולה ממנה כי היכולת לפעול אינה נקבעת רק על ידי הגוף או התודעה, אלא היא קשורה וכרוכה בשדה של כוחות שחורגים הן מהסובייקט הן מפעולותיהם המכוונות של מוסדות חברתיים. במקום שאלות של זהות עולה הסוגיה המורכבת של סוכנות ככוח מפוזר ודינמי הארוג במערך של יחסים ויסרליים, קוגניטיביים, אפקטיביים וחושיים.

בתיאוריית האפקט ניתן מקום רב לניתוח של רגשות ושל מקומם ותפקידם בחיים הפוליטיים והחברתיים, כפי שניכר למשל בכתיבה של לורן ברלנט, מייקל וורנר, ונדי בראון וסיאן נאי.¹ ההתמקדות ברגשות נגזרת מהפרטת החיים האזרחיים והציבוריים תחת

הניאורליברליזם ומהופעתו של מה שברלנט מכנה "המרחב הציבורי האינטימי", שבמסגרתו סוגיות פוליטיות שנגזרות מאי־שוויון ואפליה מבניים מוצגות כבעיות אישיות שנגזרות מכישלון אישי וניתנות לפתרון באמצעות יוזמה, יצירתיות ותשוקה של הפרט (Berlant 1997, 5). כפי שמסבירה בראון, במסגרת ריקון החיים הפוליטיים וקריסת התשתיות הציבוריות הופך האזרח ליזם פרטי שפועל באמצעות ריטואלים של הצגה עצמית ועיצוב עצמי, שבמסגרתם מנוצלים המשאבים הרגשיים והחברתיים שלו בעולם העבודה (Brown 2015, 32–33). הכתיבה על רגשות עוסקת אפוא בניתוח הפרטתם ובקומודיפיקציה האפקטיבית של חיי היומיום, וכן בביקורת, במסגרת תיאוריות קוויריות ופמיניסטיות, נגד התביעה להסתגלות למה שהוא בבסיסו מאבק הישרדות קיומי ללא אופק פוליטי.

ספרה של אחמד נטוע בתוך תיאוריות ביקורתיות אלו אך משלב בהן עיסוק בגזענות, במאבק הציבורי נגד הגירה ומבקשי מקלט (בעיקר בבריטניה) ובמורשת הקולוניאליזם, וכן בניסיונות העכשוויים לפיוס ולתיקון באוסטרליה. נראה שתחומי עניין אלו נגזרים מהביוגרפיה של אחמד. היא בת לאב פקיסטני ואם אנגלייה; היא נולדה בבריטניה ב־1969, אך משפחתה היגרה לאוסטרליה בתחילת שנות השבעים, ושם התחילה את לימודיה האקדמיים. אחמד חזרה לאנגליה לצורך לימודי דוקטורט במרכז לתיאוריה ביקורתית ותרבותית באוניברסיטת קרדיף בוויילס. ב־2004 היא לקחה חלק בהקמת המרכז למחקר פמיניסטי בגולדסמית קולג' והייתה למנהלת הראשונה שלו, אך התפטרה מתפקידה ב־2016 במחאה על הטיפול הבלתי מספק של האוניברסיטה בתלונות של סטודנטים. יות על הטרדה מינית. התפטרותה הובילה אותה אל מחוץ לאקדמיה הממוסדת. כיום, בהיותה מרצה מבוקשת ברחבי העולם, היא מנסחת פרקטיקה אינטלקטואלית המשלבת בין כתיבה אקדמית לכתיבה לקהל הרחב. בבלוג הדיאלוגי שלה "FeministKilljoys" היא מנסחת את הסטריאוטיפ הרווח שלפיו פמיניסטיות הן "משביתות שמחה", ומאמצת אותו כעמדה פילוסופית ופוליטית שמטרתה לערער על נורמות וציפיות חברתיות – למשל לשמוח כדי לשמור על הסטטוס־קוו, או לא להיעלב מבדיחה סקסיסטית שנאמרת באירוע ציבורי – כדי לחשוף אי־שוויון מגדרי וחברתי, בעולם שבו התביעה לאושר של אחדים היא לרוב אמצעי לדכא או להשתיק תלונות ורצונות של אחרים. ב־2023 אחמד אף פרסמה מדריך בנושא, שכותרתו *The Feminist Killjoy Handbook: The Radical Potential of Getting in the Way* (Ahmed 2023).

בהפוליטיקה התרבותית של הרגש אחמד מבקשת להראות את כוחו של שיח דרך ניתוח של טקסטים מסוגים שונים המופיעים במרחב הציבורי. כאשר נטען למשל כי "האומה מתאבלת", או שהזרים מאיימים על "הבטן הרכה של האומה", אלו הם היגדים שאין להם רפרנטים קונקרטיים; אבל הסירקולציה שלהם בציבור ובחירת המילים מייצרות אפקטים, אופני בידול ושיוך, ובעיקר אוריינטציה – תנועה לעבר משהו או ממנו והלאה, בניית קשר בין מילים וגופים שיכולה להוביל לפעולות של הדרה ושנאה. כלומר, עבור אחמד רגשות הם קודם כול פרפורמטיביים: הם עושים דברים בעולם דרך פעולות דיבור. מכאן נובעת

ההבנה כי רגשות אינם קשורים רק לתחושות גופניות או לשינויים גופניים בעקבותיהן – חשים פחד ובעקבות זאת הדופק עולה – אלא הם מערבים קוגניציה, הערכה ושיפוט, והם מבטאים דרכים להבנת העולם. בהתבסס על הגותו של רנה דקארט, אחמד מראה כי אובייקטים אינם מעוררים רגשות בגלל האיכויות האינהרנטיות שלהם אלא בגלל האופן שבו הם נתפסים, כמועילים או כמזיקים. כלומר, רגשות מקבלים את צורת המגע שיש לבני אדם עם אובייקטים. אנחנו לא אוהבים או שונאים כי האובייקטים טובים או רעים, אלא בגלל האופן שבו אנחנו מבינים או שופטים את ההשפעה שלהם עלינו ומרגישים את האפקט על הגוף. אנו יכולים לחוות מייד את המגע, או את האפשרות למגע; אבל הטענה החשובה של אחמד היא כי שינוי גופני אינו סימן לתגובה מיידית ובלתי אמצעית. הדוגמה שהיא נותנת תומכת בטענה זו: ילדה רצה ביער ונתקלת בדוב, נבהלת ובורחת. אפשר לטעון כי הדוב מפחיד ולכן הילדה, שמרגישה דפיקות לב מואצות, בורחת, ומכאן שהפחד הוא אמצעי גופני אינסטינקטיבי להישרדות. אבל מדוע בעצם הילדה פוחדת מדוב? היא יודעת מראש שהדוב מפחיד מפני שהרושם הזה כבר עוצב על ידי היסטוריות תרבותיות וזיכרונות. הרגש אינו נגרם על ידי האובייקט ואינו נמצא "אצל" הסובייקט; תחת זאת, הוא מעוצב באמצעות היסטוריות של מגע. במובן זה, אי-אפשר להפריד בין תחושות, רגשות ושיפוט. אחמד מדגימה זאת באמצעות הביטוי *to form an impression*, המניח שלסובייקט יש דעה, אמונה או מחשבה על משהו, אבל בה בעת האובייקט מטיל עליו רושם, כלומר מטביע (*impress*) את עצמו על הסובייקט. להרגיש משמעו לחוש את האפקט של משטח אחד על משטח אחר באופן שמשאיר סימנים או עקבות (Ahmed 2014 [2004], 6).

התיאוריטיזציה הזאת של רגשות משלבת בין ממד פנומנולוגי – רגשות מניחים התכוונות או כוונה, במובן שהם מתייחסים למשהו – ובין ממד חברתי-פוליטי. והיא מאפשרת לאחמד לאתגר שני מודלים רווחים לניתוח רגשות: האחד, שאותו היא מכנה "מהפנים לחוץ", מגיע מהפסיכולוגיה, ובמסגרתו רגשות הם קודם כול פרטיים ופנימיים ורק אחר כך הם מבוטאים כלפי חוץ ונעים לעבר אובייקטים ואחרים; האחר, הפועל "מהחוץ לפנים", הוא מודל סוציולוגי-אנתרופולוגי שבמסגרתו רגשות אינם מבטאים מצבים פסיכולוגיים אלא הם תוצרים של פרקטיקות חברתיות ותרבותיות חיצוניות לפרטים. לפי מודל זה, רגש הוא תמיד צורה חברתית, ולא ביטוי אישי שפועל באמצעות הפנמה של נורמות מבחוץ או הידבקות (*contagion*) בינאישית. אחמד מבקרת את שני המודלים האלה וטוענת כי הם מניחים מראש חלוקה בין "פנים" ל"חוץ", ומעלה טענה חלופית רדיקלית:

רגשות מייצרים את האפקט של משטחים ושל גבולות שמאפשרים לנו להבדיל בין פנים לחוץ מלכתחילה. רגשות הם לא משהו שיש ל"אני" או ל"אנחנו". תחת זאת, דרך הרגשות או אופן התגובה שלנו לאובייקטים ולאחרים נוצרים משטחים וגבולות: ה"אני" וה"אנחנו" המעוצבים על ידי ומקבלים את הצורה של מגע עם אחרים, [...] משטחים של גופים "צפים" כאפקט של רשמים שהותירו אחרים (Ahmed 2014 [2004], 10).

מכאן, אחמד מדגישה, לא נובע שרגשות הם גם וגם – גם פסיכולוגיים וגם חברתיים, גם פרטיים וגם בינאישיים – אלא שהם קריטיים לכינון של הנפשי והחברתי כאובייקטים, כלומר, הם מה שמאפשר להבחנות הללו להתקבע מלכתחילה ולהיות מסומנות כאובייקטים יציבים וקבועים, ולא כאפקטים של סירקולציה של מילים וביטויים המנכיחים היסטוריות של מגע. במודל של אחמד אין רגשות "משותפים", כי גם אם יש לנו את אותם רגשות אין לנו בהכרח את אותו יחס לרגשות, והרגשות כלל אינם "בתוכנו". רגשות הם חברתיים לא במובן של שותפות ובעלות עליהם, אלא במובן של תנועה והיקבעות שלהם: הם עוברים דרכנו ומניעים אותנו דרך הקרבה לאחרים, אך בה בעת הם גם מקבעים אותנו.

כדי להסביר את האופן שבו סירקולציה של רגשות הופכת בני אדם אחרים למושאים של רגשות (של שנאה, פחד או אהבה), אחמד נשענת על הפסיכואנליזה ועל המרקסיזם. הניתוח שלה מניח כי הסובייקט אינה יודעת איך היא מרגישה, ותחושתיה אינם שקופים לה או מיידיים וישירים. במובן זה, רגשות קשורים לתת-מודע, להדחקה ולהיעדר, שמניח את אי-האפשרות של נוכחות אטימה ומוכלת בעצמה. אולם בשונה מפרויד, ובהסתמך על תיאוריית האפקט, היא טוענת כי היעדר נוכחות – במובן של זהות עצמאית שאינה תלויה במושא של תשוקה חיצוני – אינו חייב תמיד לחזור לסובייקט ולסצנה ראשונית של טראומה. ממרקס היא שואבת את הרעיון שרגשות מצטברים לאורך זמן כצורה של ערך אפקטיבי. לכאורה, הערך נמצא באובייקטים עצמם (הם בעצמם טובים או רעים), אך רק כאשר נמחקת ההיסטוריה של העבודה והייצור שהושקעו בהם. כמו בתהליך הייצור של סחורות, רגשות הופכים לפְּטִישים ומופיעים כאיכויות שנמצאות "בתוך" האובייקט. אפשר לומר שאחמד משלבת בין הביקורת של מרקס על הפטישיזם של הסחורות ובין תיאוריית הפרפורמטיביות הפמיניסטית והקווירית של ג'ודית באטלר (Butler 1997), שמנתחת את הקשר בין חזרה ובין קיבוען של נורמות ואופני סובייקטיביזציה. מכאן שכמו באטלר והוגות אחרות כגון ברלנט ובראון, מטרת הספר שלה אינה להציג ביקורת על ההפרטה והפסיכולוגיזציה של רגשות, אלא לנתח את האופן שבו סובייקטים מושקעים ומשוקעים בנורמות חברתיות שמשעבדות אותם באמצעות יצירת גבולות ועולמות. זהו היבט חשוב ומרענן של הכתיבה הביקורתית של אחמד. היא אינה מבקשת לקעקע או להוקיע אובייקט זהותי או מבני כזה או אחר (התיישבות אלימה, קולוניאליזם, ניאוליברליזם), אלא לנתח את האופן המורכב, האמביוולנטי בבסיסו והטעון סתירות קיומיות שבו נורמות מופעלות על סובייקטים ומפעילות אותם; לחקור את מנגנוני התשוקה, ההזדקקות הממכרת באופייה, הנחמה וההישרדות, שלא רק מקשים מאוד על אקטים של התנגדות, אלא גם לוכדים אותם במארגים מורכבים של עמדות ורגשות שאת תוצאותיהם אי-אפשר לדעת מראש.

הפרק העוסק בשנאה, המתורגם כאן, מדגים כיצד פועלות "כלכלות אפקטיביות" כדי לייצר מערכי התארגנות שקושרים סובייקטים זה עם זה וכנגד אחרים. הפרק נפתח בצייטוט ארוך מאתר האינטרנט של ארגון Aryan Nations, שמדגים באופן מרתק את ההיפוך העקרוני המופעל ברגשות של שנאה: הצד שטוען לעליונות לבנה מציג את עצמו

כצד הנפגע במערכת היחסים עם האחר הגזעי, וכמי שמונע רק מאהבה לאומה ולגזע ולא משנאה לזרים. הצד הנפגע הזה מתאר את מי שמוגדר כזר (מבקש המקלט, המהגר), ואת כל תומכיו, כמי שמונע משנאה לאומה ולערכים שהיא מייצגת. שנאה היא רגש שמייצר את האובייקט שלו כהגנה נגד פגיעה, כך שהסובייקט הלבן הוא המאויים מושא הפגיעה; הוא הסובייקט "הרגיל" שהפך לקורבן האמיתי של האחר הנמצא בקרבתו, שלא רק רוצה לקחת ממנו דברים (עבודה, ביטחון, עושר) אלא אף לתפוס את מקומו. מפני שאנחנו אוהבים (את האומה), אנחנו שונאים (את האחר), ושנאה היא מה שמאגד אותנו.

הניתוח של אחמד אינו מניח ששנאה היא רגש המושלך או מוקרן החוצה (projection), שעניינו למצוא שעיר לעזאזל, או הידבקות כתוצאה מעדריות חברתית. במקום זה היא מציעה שאפשר לרמיין את הגוף הלבן כטהור ושלם אך רק באמצעות ההנכחה החוזרת ונשנית של פנטזיית החילול הגופני (violation), המלווה בשיח של כאב המוסב על ידי הגוף של האחר. שוב, המפגש שבין הגוף הלבן לזה המוגדר כזר הוא שמעצב את גבולות שני הגופים, ואפשרויות המגע ביניהם (להזיק או להיטיב) עוצבו דרך היסטוריות קודמות (קולוניאליזם, אימפריאליזם); אך היות שאופן הייצור נמחק כחלק מסירקולציה וצבירה של ערך אֶפֶקטיבי, הרגשות הפכו לֶפְטִישִׁים ולתכונות זהותניות – אנחנו אוהבים, לנו יש רגשות של אהבה שמאגדים אותנו יחד, והם שונאים כי יש להם רגשות של שנאה (מה שמאגד אותם הוא שנאה כלפינו). מול השיוך של רגשות לגופים ולאובייקטים נתונים, אחמד מראה – באמצעות ניתוח המבנה הרטורי של טקסטים של חסידי העליונות הלבנה, ובעיקר השימוש הרווח שלהם במטונימיות ובמטפורות – כיצד שנאה היא רגש שתמיד מפוזר ומחולק ונע בשרשור אינסופי של התקות ואסוציאציות דרך דמויות ומסמנים שונים: האנס, הגנב, הפדופיל או הזוג המעורב גזעית, ואפילו מעין רוח או ישות דמיונית שנמצאת בכל מקום ובשום מקום (boogeyman) ומנותקת מגוף ספציפי. מכאן אחמד מסיקה כי לשנאה אין פרנט; אי-אפשר למקם אותה אצל סובייקט או אובייקט נתון, והיא אינה מגיעה מתודעה אינדיוידואלית. היא נעה בין מסמנים ומייצרת כלכלות חברתיות ופסיכולוגיות, שקושרות בין סובייקטים ומפרידות אותם מסובייקטים אחרים, הכול בשם הגנה על האומה המצדיקה כך אלימות כלפי גופים ש"חדרו" אליה ומאיימים עליה.

אחמד מודעת לכך שברמה הפנומנולוגית שנאה היא רגש אינטנסיבי, לעומתי ומכוון אובייקט. בניגוד לכעס, שתמיד מופנה כלפי מקור ספציפי, שנאה מופנית לרוב כלפי קבוצה שלמה של אנשים. העילה הראשונית יכול להיות קונקרטית, אבל לאחריה הנטייה היא להכליל ("אני שונא אותך כי אתה כזה וכזה") ולהפוך את האינדיוידואל לנציג של קבוצה שלמה. שנאה היא צורה של השקעה (investment), שמאצילה על האחר הפרטיקולרי כוח ומשמעות באמצעות מיקומו והעמדתו כחבר בקבוצה. אבל אף שנדמה כי שנאה מגיעה "מבפנים" ומופנית כלפי אחרים שיש להם קיום עצמאי – מעין הקרנה החוצה של כל מה שאינו רצוי בתוך האני – אחמד מראה כי לשנאה יש חלק במשא ומתן על גבולות בין האני וקהילתו ובין אחרים, דווקא מפני שכמו האהבה גם היא מדגישה היקשרות (attachment)

ותלות המלווים בחרדה. כלומר, מתוך כך שהשנאה מצביעה על קיומם של האחרים כסכנה לקיום ולאופן החיים שלי, היא בד בבד גם מנכיחה את נחיצותם לקיום הלכיד והנפרד של הקבוצה שלי, ה"אנחנו". במובן זה, השנאה אל האחר מאפשרת את האהבה לעצמי האינדיווידואלי והקולקטיבי גם יחד, כפי שממחישה הרטוריקה של קבוצות העליונות הגזעית; השנאה מבנה נרקיסיזם שהוא מעין השקעה פנטסטית בהמשך הדימוי של העצמי כחלק מה"פנים" של אלה שמרכיבים את ה"אנחנו". אהבה אינה קודמת להזדהות, ושנאה אינה קודמת לאי־הזדהות – אנחנו לא מזדהים עם מי שאנחנו אוהבים, ולא לא־מזדהים עם מי שאנחנו שונאים; אלא שדרך צורות של הזדהות והיקשרות, סובייקטים נקשרים זה אל זה כך שהאופי של מי שנאהב מיוצר מלכתחילה כדומה. "מה שעומד במרכז העצימות והרגשיות של אהבה ושנאה", כותבת אחמד, "הוא הייצור של אָפֶקט הדומות והאי־דומות כמאפיינים ששייכים לכאורה לגופים של אינדיווידואלים. ההפרדה הזאת לגופים שאפשר לאהוב ולכאלה שאפשר לשנוא היא חלק מעבודת הרגש; היא אינה קודמת לו כתשתית" (Ahmed 2014 [2004], 52). רק מפגשים וכלכלות אָפֶקטיביות מייצרים אובייקטים שיש להם מאפיינים מסוימים, מה שמעניק לסובייקט זהות נפרדת או קיום נפרד ברמות שונות (מרחבית, גופנית, נפשית, חברתית). מה שאנחנו חשים כלפי אחרים, מראה אחמד, קושר אותנו לקולקטיבי; הקולקטיב מעוצב ונוצר רק כתוצאה מההיערכות (alignment) ביחס ובמפגש עם אחרים ומהרושם שהם מותירים בנו הן כנפרדים מאיתנו הן כזהים לנו. הנקודה החשובה עבור אחמד היא לא שזהויות מובְננות חברתית ביחס לאחרות באמצעות רגשות, אלא שהן מעוצבות כנוכחות וכנפרדות זו מזו רק כאשר נמחקת העבודה האָפֶקטיבית שרושמת בתוכה היסטוריות של מגע, שרק במסגרתן צפים ועולים קווי המתאר של גופים שהופכים לפְּטִישִׁים של הברדל.

האופן שבו אחמד כורכת יחד רגשות של אהבה ושנאה מסביר את עמדתה המפוכחת ביחס לאופני התנגדות לנורמות ממשטרות תחת הניאו־ליברליזם – עמדה אנטי־זהותנית, אנטי־נורמטיבית, ובאופן מפתיע גם אנטי־לעומתית. הפטישיזציה של ההבדל הפכה להיות חלק לא רק מהפוליטיקה הפופוליסטית של הימין נגד אופני חשיבה ומוסדות ליברליים, אלא גם מפוליטיקה של זהויות שלוקחת חלק פעיל בהומוגניזציה של קהילות שמסרבות ל"צו" הליברלי של אסימילציה תרבותית (למשל הדרישה שנשים מוסלמיות יותרו על רעלה), או שמניעה את הדרישה ל"התנגד!" בקהילות גאות וקוויריות. בפרק "רגשות קוויריים" אחמד מראה כי ציוויים כאלה, בין שהם מופיעים כחלק מפוליטיקה ליברלית שמקדמת רב־תרבותיות ובין שהם מקדמים דווקא פוליטיקה קווירית אנטי־הטרונורמטיבית, מובילים לאידיאליזציה של התנגדות והופכים את ההתנגדות לנורמה מחייבת ומדירה בקהילות שכבר סובלות מגזענות ודיכוי. מבחינת אחמד אין הברדל של ממש בין הדרישה לאהוב את האומה דרך טוהר הגזע ויצירת אָפֶקט של דומות ובין הדרישה לאהוב אחרים דרך הדגשה של אי־זהות והבדלים תרבותיים (אך רק כאלה שאינם מסכנים את הלכידות החברתית והפוליטית של מדינת הלאום המערבית). הבעיה שהיא מוצאת בכך אינה ביצירת אָפֶקטים

של דומות ואי־דומות, שהם מרכיב מרכזי ובלתי נמנע, אם לא אונטולוגי, של כל היים חברתיים ופסיכולוגיים; הבעיה היא בהפיכת הדרישות הללו לאידיאלים מחייבים בשם רעיון כזה או אחר (סולידריות, זהות, הבדל, אהבה) מתוך הנחה שאפשר לקחת מאבק וחזון פוליטיים ולתרגם אותם ישירות לחיי היומיום של פרטים וקהילות. כך למשל, סירוב לצו של אסימילציה הוא במקרים רבים תגובה לגזענות ולא הגורם לה, כפי שטוענים חסידי הרב־תרבותיות; כלומר, הבחירה של קהילות לבודד את עצמן נועדה להגן עליהן מפני פגיעה. גם הסירוב פירושו לחוש את האפקט והרשמים שנרטיבים והיסטוריות של מגע רשמו דרך משטחי הגוף שלנו ושל אחרים ועליהם. מכאן שמאבק, מראה אחמד, אינו מתרחש במישור אידיאלי או נשגב; הוא חלק מאסטרטגיות דינמיות, משתנות ואד־הוקיות של הישרדות, שמאפייניהן עשויים להיות מגוונים ובוודאי אי־אפשר לצפותן מראש או להכתיב אותן. אבל נראה כי בניגוד לעמדה שמוצגת בהפוליטיקה התרבותית של הרגש, בפרקטיקה הביקורתית הציבורית שאחמד פיתחה מחוץ לאקדמיה היא מנסחת בעצמה אופן התנגדות המבוסס על צו ה־killjoy או ה־getting in the way, בעיקר בבלוג שלה.

כמובן, לא יכולה להיות שום פעולה פוליטית ביקורתית שאינה מונעת מאהבה; אחרת מדוע בכלל לפעול עבור משהו? אבל מכיוון שברמה הפסיכואנליטית אהבה היא תמיד סוג של נרקיסיזם שדרכו האוהב מייצר דימוי אידיאלי של עצמו, האם האהבה יכולה לשמש בסיס לפעולה פוליטית? מייקל הארט ואנטוניו נגרי הדגישו את ההיבט הפוליטי הטרונספורמטיבי של אהבה. הם טענו שדרכה יכולים להיווצר אופני שותפות שאינם מבוססים על אחדות, על מחיקת הבדלים ועל התביעה לדומות או זהות, אלא דווקא על פתיחה של אופני סובייקטיביזציה חדשים, שהם מכנים "סינגולריות" (Hardt and Negri 2004, 351–56; 2009, xi–xii). אחמד מטילה ספק באפשרות הזאת. אמנם היא מראה בספרה, כמו הארט, שאי־אפשר להפריד את המחשבה הפוליטית משיח על אפקטים, רגשות ותשוקות; אבל היא מבקרת את הטענה של הארט שאפשר להפריד בין "אהבה רעה" ל"אהבה טובה", כלומר בין אהבה שמבוססת על נרקיסיזם לאהבה שמבקשת לערער ולהרוס את החלוקות הנורמטיביות בין הפרטי לציבורי וכך מאפשרת לנו לנטוש את אופני ההתקשרות והמשוקעות שלנו בעולם דכאני כדי לייצר עולם טוב יותר (Hardt 2011, 678). אין אהבה טובה ש"בשמה" נוכל להפוך את העולם למושא יציב של תשוקותינו ומשאלותינו, טוענת אחמד. דווקא מתוך הסירוב לציווי לפעול "בשם האהבה" עשויה לנבוע ההכרה כי אהבה כרוכה תמיד בתנאים, גם אם מדובר באהבה מוחלטת ו"ללא תנאי". מכאן נובע שדווקא מתחושת אי־הביטחון והמאמץ הכאוטי להישרדות, הנעדר כל ביטחונות, יכולים אולי להיווצר קשרים ואפשרויות לדאגה (care) עבור אחרים ועבור העולם שהיינו שואפים אליו (Ahmed 2014 [2004], 141).

מדוע וכיצד לקרוא את אחמד בישראל לאחר טבח שבעה באוקטובר, המלחמה בעזה, ההרעבה והטיהור האתני שמתרחש בה ובגדה המערבית, והחטופים שהממשלה הפקירה במשך שנתיים בעזה? השיח הציבורי והפוליטי בישראל הפך במידה רבה לשיח

של עליונות יהודית עוד לפני שבעה באוקטובר; זהו שיח של שנאה, הסתה והתרת דם של הפלסטינים ושל "מתנגדים מבפנים" – ארגוני זכויות אדם שעדיין פועלים בישראל, התקשורת העצמאית, ארגונים שמקדמים דו-קיום ושוויון כגון פורום המשפחות השכולות הישראלי-פלסטיני. כמו במקומות רבים בעולם, השיח הרווח הוא בינרי ומקטב. כל ביקורת על הממשלה והמלחמה היא אקט של בגידה שיש לצנזרו ולהשתיקו כי הוא מאתגר את הייצור הנרקסיסטי של אָפְקט הדומות. שיח זה מציג את מדינת ישראל – מעצמה צבאית אזורית עם עליונות טכנולוגית מובהקת על שכנותיה – כקורבן נצחי שחייב להגן על עצמו מפני האפשרות הנוכחת תמיד של פגיעה; כך, דרך הנכחת האיום וסכנת החילול של גבולות הלאום והארץ, מיוצרת הפנטזיה הזהותנית של לאומיות יהודית ודמוקרטית. אנחנו אוהבים את ישראל, ולכן פוגעים באחרים כי הם שונאים אותנו, כמו שהוכיח הטבח. את הרטוריקה הפנטסטית הסכיוזופרנית שחציה קורבנות בלעדית וחציה עוצמה שמניחה אי-פגיעות אפשר בהחלט להסביר בעזרת התיאוריה של אחמד. גם את הצטברותם של רגשות לאורך זמן כצורה של ערך אָפְקטיבי ואת הפיכתם לפְּטישים זהותניים ("אנחנו" אנשים שוחרי שלום והם "מחבלים") אפשר להסביר באמצעות מחיקת היסטוריות של מגע: כיבוש מתמשך וקידום מדיניות של נישול מאדמות, מניעה של זכויות תנועה וחיים, המצור המתמשך על עזה, שהפך אותה לבית כלא שבו מוחזקים כשני מיליון בני אדם. המחיקה הזאת הפכה להכחשה, עם טיהורו של המרחב הציבורי מכל מידע על המתרחש בעזה אלא אם הוא מטעם הצבא, ועם הסירוב האזרחי והמוסרי – של ערוצי התקשורת ושל הציבור הרחב – להתבונן בתוצאות הקטסטרופליות של המלחמה בקרב תושבי עזה ובסביבות החיים שלהם. אך נראה שהשיח הפוליטי בישראל של 2025 כבר מזמן אינו רק שיח של שנאה; כעת זהו שיח של הכחדה. הפלסטינים כבר אינם אחרים שהעליונות היהודית מתכוננת מולם ומיוצרת במסגרת שיח פנטסטי של חילול גבולות. הם לא רק אלה שיש לגרש או למנוע את כניסתם למרחבים שונים. הם אלה שיש להכחידם מעל פני האדמה, במסגרת פנטזיה דתית-משיחית קולקטיבית, שאינה מבקשת לכונן מדינת לאום מודרנית המבוססת על טוהר הגזע אלא שואפת להגשים חזון תנ"כי קדם-מודרני. הפלסטינים כבר מזמן אינם אויבים; אין בהם אפילו צורך כמרכיבים חיוניים לכינונו ולהצדקתו של שיח לאומני גזעני. השיח הזה מתאפשר כעת מתוך הפנטזיה על היעדרותם והעלמתם הממשית – הרג המוני של ילדים, הרס בתי חולים בעזה, פגיעה בתשתיות מים – ולא מתוך נוכחותם השיחנית והחברתית כאחרים. הפלסטינים הם ההומו סאקר של המאה עשרים ואחת. ייתכן שעזה, ולא אושוויץ, תהיה המודל לסוג האלימות שתהפוך לנורמה במאה זו: עולם ללא זכויות אדם או הגנות חוקיות מכל סוג שהוא, עולם שבו הפעלת כוח ברוטלי טכנולוגי עיוור ולא פרופרציונלי היא האפשרות היחידה לפתרון משברים, עולם שבו הרס מוחלט של תשתיות חיים מוגדר כאקט של "הגנה".

התיאוריה של אחמד גם מסבירה מדוע בישראל קשה במיוחד להתנגד. ההתנגדות בישראל היא תמיד לעומתית ("רק לא ביבי", התנגדות להפיכה המשטרית) ותמיד היא נעשית בשם עיקרון מחייב (דמוקרטיה, שוויון בנטל, "קודם כול החטופים"), שלרוב אינו מבקש לאתגר את השיח הציבורי ואת הכלכלות האפקטיביות המניעות אותו (דמוקרטיה היא רק ליהודים; שירות בצבא הוא חובה לאומית, בניגוד לסרבנות או להתנגדות למלחמה; החטופים חשובים יותר מעשרות אלפי קורבנות המלחמה הפלסטינים כי אין בעזה בלתי מעורבים, גם לא תינוקות). יתר על כן, האהבה לאומה משמשת הצדקה לחוסר האתגור של השיח הזה; זהו חלק מהדרישה לאחדות של מה שמכונה "הרוב הליברלי השפוי" (ניכוס הדגל מידי הימין מתואר כהצלחה הגדולה ביותר של התנועות האזרחיות שקמו נגד ההפיכה המשטרית). בישראל של 2025 יש הרבה מאוד אידיאליזציה של מחאה שמופיעה כציווי, אבל אין התנגדות המערערת על תקפותן (החברתית, המוסרית, האנושית) של נורמות מחייבות בשיח הלאומיות והעליונות היהודית. האם אפשר להתנגד בישראל שלא במסגרת צו לאומי? איך תיראה התנגדות כזאת? מי ייקח בה חלק? יש כמובן רבים בישראל, יחידים וארגונים, שאינם מזהים את עצמם כחלק מהאומה ולכן מסרבים למחות בשם האהבה לאומה והשנאה לפלסטינים; אבל לעיתים נדמה כי מטרתם אינה לפתח אסטרטגיות אפקטיביות למאבק, אלא לשרוד לנוכח הניסיונות האלימים להכחידם. הישרדות זו, שהפכה להיות החזון של עצמה, אמורה לייצר תקווה ולא שינוי; והיא נובעת מההכרה המפוכחת בחוסר האפשרות ליצירת אופק פוליטי חדש בעתיד הנראה לעין (גבעוני 2023).

החוג לתולדות האמנות, אוניברסיטת תל אביב

ביבליוגרפיה

גבעוני, מיכל, 2023. עתיד לשעבר: מדריך תיאורטי לחיים במבוי סתום, חיפה: פרדס.

Ahmed, Sara, 2014 [2004]. *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.

<https://doi.org/10.1515/9780748691142>

—, 2023. *The Feminist Killjoy Handbook: The Radical Potential of Getting in the Way*, New York: Seal Press.

Berlant, Lauren, 1997. *The Queen of America Goes to Washington City*, Durham and

London: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv120qtf2>

—, 1998. "Intimacy: A Special Issue," *Critical Inquiry* 24(2), pp. 281–288. <https://doi.org/10.1086/448875>

- , 2011. *Cruel Optimism*, Durham and London: Duke University Press.
- Brown, Wendy, 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8>
- Butler, Judith, 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge.
- Clough, Patricia T. (ed.), with Jean Halley, 2007. *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham and London: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11316pw>
- Gregg, Mellisa, and Gregory J. Seigworth (eds.), 2010. *The Affect Theory Reader*, Durham and London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822393047>
- Hardt, Michael, 2011. "For Love or Money," *Cultural Anthropology* 26(4), pp. 676–682. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01119.x>
- Hardt, Michael, and Antonio Negri, 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Press.
- , 2009. *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press.
- Ngai, Sianne, 2005. *Ugly Feelings*, Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674041523>
- Warner, Michael, 2002. *Publics and Counterpublics*, New York: Zone Books. <https://doi.org/10.1215/08992363-14-1-49>