"על העיוורון" וקטסטרופות אחרות: בִּדיון, ממשות ועבודה סוציולוגית

תמר אלאור* ויהודה שנהב**

כעשרה ימים לאחר המתקפה על מגדלי התאומים והפנטגון, הצביע חוקר התרבות הסלובני סלבוי ז'יזק על הסתירה הבלתי־נסבלת שבין התרחישים הספקטקולריים והאפוקליפטיים שהוצגו על אקרני הקולנוע ההוליוודי לבין דלות החומר וההפתעה הגדולה של מומחי הביטחון מן האירוע. עוצמת ההפתעה גדולה עוד יותר אם נזכור שהתרחישים ההוליוודיים היו זמינים לכל צופה וזימנו בתרבות הפופולרית אפשרויות לקריאה הגיונית של המציאות. כיצד קרה שהמומחים לא העזו לחלום או לדמיין את מה שפינטז הקולנוע בקלות רבה כל־כך?

משוואה דומה הציב העיתונאי אמנון ברזילי כאשר שאל מדוע היה מחבר ספרי המתח טום קלנסי יכול לנבא בספריו את מה שטחו עיני המודיעין האמריקאי מלראות:

> ספרו של קלנסי "חוב של כבוד", מתאר מטוס יפאני מתרסק לתוך בניין הקפיטול בעת טקס השבעת נשיא ארצות הברית... בספר שהתפרסם אחריו, "צו נשיאותי", מותקפת ארצות הברית על ידי נגיף האבולה... (הארץ 21.10.01)

ההשוואה בין טווח התובנות ויכולות הניבוי של יוצרים לעומת חוקרים אינה רק שאלה של חופש הדמיון מול מגבלות דיסציפלינריות. העמדת הספרות והמחקר זה לצד זה היא גם הצבת שתי אפשרויות מקבילות לפענוח ולפרשנות, שני נרטיבים המספרים את העולם לכל המעוניין לשמוע.

מתח דומה קיים בין הכתיבה הספרותית והכתיבה הסוציולוגית. כסוציולוגים אנחנו יכולים לדחות את החלופה הספרותית, לאמץ אותה כאחת מדרכי התיאור שלנו, להתייחס אליה כאל מקור ראשוני, או לפתור אותה כלא־רלוונטית שכן היא אינה מבוססת על ניתוח אמפירי. הדברים שלהלן מבקשים לברר מעט מסוגיית היחסים שבין טקסט בדיוני וסוציולוגיה. תחילתם בחליפת דוא"לים בינינו, לאחר שהתחוור לנו כי שנינו בחרנו להשתמש בספר על העיוורון של ז'וז'ה סאראמאגו לצורכי הוראה (שנהב ב"מבוא לסוציולוגיה", אלאור בסדנה של תלמידי מוסמך). המכתבים, שנכתבו לפני ה־11 בספטמבר 2001, מצביעים על הקריאות השונות שלנו את על העיוורון, מציעים שימושים שונים בספר לצורכי הוראה, וחושפים במידה משתנה את המיקומים שמהם הספר נקרא ואת אפשרויות הדמיון הסוציולוגי שהוא מאפשר.

בחלקו השני של הדו־שיח, הקטסטרופה הבדויה של סאראמאגו נהפכת לאקוטית

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

** החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

לנוכח המציאות שנוצרה לאחר ה־11 בספטמבר. הבדיה והממשות, הטקסט הספרותי והמחקר החברתי־ההיסטורי, הדיון המדעי והחיוב המוסרי – ניתקים מעל העיוורון וצועדים הלאה אל מחוזות נוספים על־מנת לברר את מערכת היחסים שביניהם בתוך המחשבה הסוציולוגית עצמה.

I הקטסטרופה, הטקסט, המציאות וכושר הבדיון של המחבר

שנהב: כפי שסיפרתי לך בשיחתנו הטלפונית, החלטתי לכלול את על העיוורון כטקסט להוראה בקורס "מבוא לסוציולוגיה", וכפי שאני מבין, גם את הגעת למסקנה דומה. מעבר למחשבות גדולות על אתיקה ומוסר, סבל אנושי, טבע האדם או מצב תרבות, ומעבר להקשרים טקסטואליים מיידיים יותר או רחוקים יותר (האסוציאציה הבלתי־נמנעת היא, הזהו אדם? של פרימו לוי), הטקסט הזה מאפשר לנו הזדמנות לדון מחדש בכמה מן התזות הגדולות של הסוציולוגיה בת־ימינו. יהיה מעניין לבדוק כיצד כל אחד מאיתנו משתמש בטקסט זה לצורכי הוראת הסוציולוגיה.

אלאור: בספרים אלגוריים גלום סיכוי פדגוגי, אבל גם סכנה. כמורים, הם נותנים לנו הזדמנות לשחק עם המשל ולעשות באמצעותו מניפולציות. אבל, מכיוון שיש כאן טריק, צריך לשים־לב מלכתחילה לחוקיו של המשל, ולאמן תלמידים לסוציולוגיה להיות חשדניים כלפי חוקיו של כל משחק. (מחזירים בתשובה, לדוגמה, עשויים לומר לך: "נניח שהעולם הוא מסדרון." על ההתחלה אני נוטה לומר להם: "אבל הוא לא.") לכן, כנראה, לימדו אותנו בתיכון ספרי מוסר אלגוריים, כגון הכוזרי, חוות החיות או הדֶבֶר. עם זה, אני מסכימה אתך שיש כאן פוטנציאל עצום, והוא מעסיק אותי כבר כמה ימים, בעיקר כמובן סביב האישה והמבט, אבל לא רק. מעניין לאן אתה הלכת עם זה.

שנהב: הקריאה שלי את הטקסט נעשית לפחות בשתי רמות שונות, שמתקיים ביניהן מתח מובהק. אנסח את המתח הזה כך: ברובד האחד, הגלוי, הטקסט מייצר ביקורת נוקבת על החברה העכשווית. האלגוריה של העיוורון מלווה את המצב האנושי בכללותו, כפי שמצהירה על כך במפורש אשת הרופא (אין לה שם משלה, כפי שלאף אחד אין שם משלו): "אני לא חושבת שהתעוורנו, אני חושבת שאנחנו עיוורים... אנחנו עיוורים שרואים... שגם כשהם רואים, הם לא רואים" (ע' 259).

ההשלכות המיידיות של השימוש באלגוריה זו רבות. למשל, אפשר להשתמש בה לתיאור, בפעם המי־יודע־כמה, של העיוורון הלבן (שכן כך נקראת המגפה המתוארת) המאפיין את החברה היהודית בישראל ואשר למן אינתיפאדת אל־אקצא הלך והתפשט לכלל מגפה של ממש; מעין מנגנון השמדה עצמית שמופעל על־ידי כוחות חזקים של גזענות, אתנוצנטריות, לאומנות ופרובינציאליות.

אלא שניתן, לדעתי, לקרוא את הטקסט גם ברובד נוסף, כמעין ביקורת נוקבת על "מצב הטבע", אותו סדר אנושי מטפיזי המונגד לכינונו של "החברתי". ברובד זה ניתן לראות בתיאור של סאראמאגו מעין ניסוי מחשבתי המבקש לייצר – ולו רק לרגע גנוז אחד – את "הבראשית" של הקיום האנושי – אותו מצב שבו אין "אמנה חברתית" כלשהי. אם נאמין לרגע בנרטיב פרוגרסיבי של מצב החברה, זוהי מעין קפיצה היפותטית אל המצב של לפני היווצרות "החברתי" שבאמצעותו ניסה אמיל דורקהיים להגדיר את תחום

המחיה של הסוציולוגיה (פרויקט הלגיטימציה של הסוציולוגיה), או לפני "תהליך התרבות" שאת מהלכיו תיאר בפירוט נורברט אליאס; תיאור של חברה מתבהמת, אלימות מופרטת, חברה שנעלמו ממנה הסכין והמזלג ואיתם המתווכים. בעולם שבו אין מתווכים, החזקים הם השורדים. סאראמאגו מייצר בו־בזמן גם את ביקורת החברה העכשווית – ואת החולשות של הסדר הקיים – וגם את ביקורת "מצב הטבע" ההיפותטי.

אלאור: הקריאה שלי מחזיקה כנראה את שני הרבדים הללו, אולם מבחינתי הם התאחדו בדמותה של הגיבורה – האישה. ברובד הראשון שלך היא זו שמייצגת את החלשים/ות, וברובד השני היא מתקשרת לתפקיד הגורלי שהיה לה ברגעים הטרום־ציוויליזציוניים בגן־עדן. בשני הרבדים גם־יחד הענין העיקרי הוא המבט, הכוח לראות, להכיר, לזהות, להזדהות, לבחור, להבין, לחשוב, לשפוט, לעשות מעשה.

העובדה שסאראמאגו בחר לתת את כוח הראייה לאשת הרופא (לעומת קמי, שבחר בהדבר לתת את העוצמה המוסרית ואת כוח הפעולה לרופא) וכן העובדה שהוא זורע רמזים חוזרים ונשנים לסצנת "בראשית" הזכירו לי רגע ספרותי מופלא. רגע זה מקופל בעמוד האחרון של ספרה של אלאונורה לב הבוקר הראשון בגן־עדן. לב מתארת בלשון יפה ומצחיקה את הרהוריה של האישה לאחר שכבר נטלה מן הפרי. נזכור שבספר בראשית, המבט מוביל למבט שמוביל למבט ("ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים... ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירֻמם הם..." בראשית, ג, ו–ז). לב מותחת את הרגע שבין האכילה של חוה לנתינת הפרי לאדם. אולי הייתה זו שעה, אולי יום, אולי שבוע; כך או כך, בזמן זה, ארוך או קצר ככל שיהיה, הייתה האישה היצור הראשון והיחיד האינטליגנטי עלי אדמות. היה לה, ורק לה, המשאב היחיד המבדיל בין האדם לבין יתר היצורים החיים.

מה היא החליטה לעשות עם משאב זה? לב חושפת לפני הקוראים את הרהוריה של חוה. מחד גיסא, היא שוקלת לחסוך מאדם את הקלון והמוות, שהיא כבר יודעת שיהיו מנת־חלקה. מאידך גיסא, היא חסרה שותף – שותף ראוי, אינטליגנטי, שיחלוק עימה את העולם. היא מנחשת שמרגע שייפקחו עיניו הוא יזהה את מידות גופו הגדולות וישתרר עליה. אף־על־פי־כן היא בוחרת לחלוק. העובדה שהעדיפה את החברותא על יתרון הראייה היא הגרעין שחולל את היחס האנושי, את הציוויליזציה, את קשר ההידברות וההכרה ההדדית. יתרונה נמס בין רבים ונדיבותה נרשמה לה בהיסטוריה כחטא. ממקומה באותו רגע יכלה חוה לנחש את השתרדותו של אדם עליה, אולם היא התקשתה לנחש עד לאן תגיע האלימות האנושית.

אולי משום כך סאראמאגו לוקח אותה לסיבוב נוסף. שוב היא היחידה שרואה, ושוב היא מוותרת על יתרונה היחסי כדי להיות כמו כולם, כמו הגבר (בעלה), אלא שהפעם אין זה בגן־עדן המוריק, אלא בגיהינום.

שנהב: אני מסכים איתך שאשת הרופא הינה אכן הדמות הארכימדית של העלילה כולה. במובן זה היא מפתח לפענוח שני הרבדים שאנו מדברים עליהם, ואפילו מאפשרת לעלות על מסלול פרשני שונה, שעשוי להיוולד מן ההזדמנות המחודשת שניתנה לה באותו רגע גנוז.

אולם לפני כן חשוב אולי להבהיר שיש שתי מסקנות סותרות המאפיינות את המצב הדיאלקטי במפגש בין שני הרבדים. המסקנה האחת היא שמסוכן לוותר כליל על הקטגוריה המדומיינת שנקראת "מצב הטבע". רוסו כבר דאג להבהיר שזהו "מצב שכבר

לא קיים, שאולי מעולם לא היה קיים ושוודאי שאף פעם לא יהיה קיים". ובכל־זאת, אף־על־פי ש"מצב הטבע" הינו קטגוריה מדומיינת שמעולם לא התקיימה ולעולם לא תתקיים, נדבכים תרבותיים שלמים נבנו מתוך הנגדה אליה. הפחד מאנרכיה, למשל, הינו מרכיב חשוב בהבניית התבונה הקולקטיבית של בני־האדם.

במובן זה, לפנינו אלגוריה על הגיהינום; עדות מצמררת למציאות אפשרית בחברה מפורקת לאטומים, בהעדרה של סולידריות חברתית, במקום שבו הצורות האלמנטריות של החיים החברתיים נעדרות; חברה שבה היסודות הלא־חוזיים שבחוזה החברתי אינם מתקיימים; או מה שדורקהיים כינה "מצב אנומי".

סאראמאגו מבקש לאפשר לנו לבחון את תנאי הקיום האנושי בהעדרם של חלוקת עבודה, ארגון, משפט, דת או מוסר. משום כך ניתן לראות בעל העיוורון מסמך על עוצמתו של "החברתי" ותמרור אזהרה ביחס לתנאי הקיום האנושי (the human condition) דווקא בהעדרו של החברתי.

מתוך כך ניתן להגיע להקשרים סוציולוגיים מרתקים. למשל, אפשר לקרוא את הטקסט כמסמך וֶבֶּריאני מרתק על אפשרות היעלמותה של הכריזמה, אף אם לא העדר מוחלט, שבלעדיה אין מיסוד חברתי, שהינו מאושיותיו של מה שקרוי "הסדר החברתי". גם גופמן היה עשוי להתעניין בעולם שבו מיטשטשת ההבחנה שנבנתה בעמל רב בין "קדמת הבמה" לבין "אחורי הקלעים". גופמן היה מבקש להגדיר מחדש את היסודות שמכוננים את "העצמי" ו"האנושי" בהעדרו של חופש התנועה ביניהם.

המסקנה האחרת, והחשובה לא־פחות מבחינתי כסוציולוג, היא שמסוכן גם לעשות שימוש מוגזם באותו "מצב טבע" משום שהוא עשוי להצדיק דיכוי ושליטה של אנשים באנשים. אני מסכים איתך שבטיפור המסוים הזה סאראמאגו אינו מצליח לייצר מעבר מושלם אל "מצב הטבע", מפני שבני־האדם נושאים איתם קפסולות של זיכרון. הללו מאפשרים היגיון, סדר, ארגון – ומשום כך אין מדובר ב"מצב הטבע" באמת.

אלאור: בשטחי "הסוציולוגיה הקלסית" אני מועדת. קשה לי, כאנתרופולוגית, לזהות מצבים טרום־חברתיים. עם זה, אין לי כאן סדר־יום רב־תרבותי הגורס כי אנומיה, למשל, הינה סוג של סדר חברתי. אמירה כזו אינה מועילה לי.

אני מוצאת בקרב חברת העיוורים את כל מה שאני מכירה ממצב חברתי "תקין": טוב־לב, התחשבות, פחד, ארוטיות, רשע, חסד וכדומה. אני מוצאת ארגון או נסיונות התארגנות, חלוקת עבודה, כריזמה ואפילו סולידריות במובנים מסוימים.

גם קריאה גופמנית מתאפשרת כאן, שכן המשחק בין החזית לבין אחורי הקלעים אכן קיים. הוא עדין ומרתק יותר שכן הוא מניח שהאחרים אינם רואים ולכן פועל ללא קהל. כינון העצמי והאנושי נעשה מול קהל, המורכב משאריות העצמי והאנושי שנותרו בפועל עצמו.

סאראמאגו מאפשר לנו לדעת מה נשאר. נשארת החרדה מקיום יחסי־מין בפרהסיה, מעשיית צרכים בפרהסיה; נשאר הצורך לשמור על טריטוריה פרטית וזהות קבוצתית (המיטה נהפכת לבית, לשם, החדר נהפך לכתובת להשתייכות שבטית). כך שמבחינתי, אין מצבים טרום־חברתיים, ולכן אין חשש מקריאה בספר כהטפה לשמירה על סדר כזה.

שנהב: איני בא לטעון כמובן שחברה של עיוורים הינה חברה אנומית. וגם סאראמאגו אינו טוען כך, להיפך: הוא מהפך את היחס בין נורמליות ואבנורמליות. מבחינתו העיוורון הינו תופעה נורמלית – גם במובן שרוב בני־האדם "הנורמליים" (אם לא כולם) הינם

ממילא עיוורים, וגם במובן שיש לעיוורון היגיון משלו. כפי שהוא אומר במקום אחד, "כנראה רק בעולם של עיוורים בלבד הדברים יהיו מה שהם באמת" (ע' 104).

אולם החברה שסאראמאגו משרטט לנו במצב של אובדן הראייה הינה קשה. גברים ונשים איבדו את הכלים שהפנימו בתהליך התַרבות. בעולם של עיוורים בלבד אוכלים רק בשר נא, האלימות מופרטת, המדינה נעלמת, עושים את הצרכים על הרצפה ואין קוברים את המתים. האם משמעות הדבר שטבע האדם רע מנעוריו ושרק העין עושה אותו לתרבותי או לחברתי? האם האדם בחברה שאינה רואה נהפך לרמאי יותר או לבהמתי יותר מאדם בחברה שרואה? האם הוא מתכוון לומר לנו שהתרבות כולה מעוגנת בעין? ומה מעמדו של השקר בחברה שאינה רואה? אשת הרופא עונה על שאלה זו: "אני חושבת שייתכן שהאנושות תצליח לחיות בלי עיניים, אבל אז היא לא תהיה אנושות" (ע' 202). כלומר, "הראייה", על־פי ציטוט זה ואחרים, מכוננת את כל המצב האנושי. ללא "המבט" (לא במובנו המילולי, אלא במובנו המטפורי) אין מוסר קיומי.

אבל אם אחזור למשפט האחרון שלך, אני מבקש לחלוק על שתי מסקנותייך: הראשונה, שלכאורה אין מצבים טרום־חברתיים, והשנייה, שאין חשש מהטפה. במובן הסוציולוגי־האונטולוגי אכן אין "מצבים טרום־חברתיים". אולם כתבנית־דיבור פתיינית, יש לה הכוח להצדיק את המצב החברתי, לעיתים כל מצב חברתי.

וכאן אנו מגיעים לעניין ההטפה. ניתן לקרוא את סאראמאגו כמטיף שמרן המזהיר אותנו ממצב אנרכי. ואזהרה זו עשויה להוות כר יוצר לשמרנות חברתית. היא יוצרת את הקשר הרטורי בין תוהו חברתי וניהיליזם לבין ערגה אנושית לארגון, למנהיגות חזקה, כמו גם לאלוהים. אני יכול בהחלט לראות במצב כזה הזמנה לדיבור בשבחן של אליטות ובשבחו של הכוח; אפילו הזמנה לכוח.

באופן דומה ניתן לראות בטקסט כתב־הגנה מבריק על הלגיטימיות של הארגון, על העובדה שרק באמצעות ארגון רציונלי האדם יכול להתרומם אל מעבר לטבעו הרע. "אם לא נתארגן ברצינות, אמרה, ישלטו פה הרעב והפחד" (ע' 77). בפרשנות מסוימת, הטקסט מבקש מאיתנו להתגעגע לארגון של השינה, של האכילה, של הקבורה, של עשיית הצרכים, של העושר והעוני. בהעדר ארגון אובד לנו הזיכרון. כשאנו יוצאים מן הבית אנו עוזבים לתמיד, כי איננו זוכרים איך חוזרים אליו. כל נקודה היא נקודת אל־חזור אם הזיכרון אובד. כפי שאחת הדמויות מסבירה לגבי חשיבות הזיכרון: "תארו לעצמכם איזה מזל היה אילו ידע מישהו את התנ"ך בעל־פה. היינו חוזרים על הכל מבריאת העולם" (ע' 90). משפט מבריק זה עשוי להסגיר את הלקחים השמרניים של הספר: שסיפור הבריאה המחודש לא יצלח בהעדרה של השגחה, בין של אלוהים ובין של הקיסר.

אלאור: אנסה שוב לַהפֵּך את הדברים בעזרתה של אשת הרופא, ולראות כיצד היא עוזרת לי לרחוק מן האל ומהקיסר גם־יחד. ככל שאני ממשיכה לחשוב על המשל, ובעיקר כאן, בתשובה לעיסוק שלך בכוח ובארגון חברתי, נדמה לי כי לא העיוורים הם מושאי הניסוי החברתי־המוסרי הזה, אלא הרואֶה. "אילו יכולת לראות מה שאני נאלצת לראות היית רוצה להיות עיוור" (ע' 109).

הקושי המוסרי נעוץ ביכולת לשמר ולהשתמש נכונה בתבונה. העיוורים עושים פחות או יותר את מה שהיינו מצפים מהם לעשות. השלטונות נוקטים גם הם פרקטיקות שננצרו בזיכרון האירופי מימי המגפות הגדולות שפקדו את היבשת. הסקרנות, לפיכך, נאספת סביב פעולותיה של הרואה. מה תעשה חוה הפעם, כיצד תצלח את הניסיון?

חוה, או אשת הרופא, מנסה להעלים מרוב העיוורים את מצבה. שקר זה מכביד עליה, והיא אומרת לבעלה: "אני לא יכולה להמשיך להעמיד פנים שאני לא רואה" (ע' 108). בעלה, שנתון בתוך סדרי העולם הבנליים ובתוך הארגון החברתי הצפוי, עונה לה:

> תחשבי על התוצאות, הכי בטוח שאחר־כך ינסו להפוך אותך למשרתת, לשפחה חרופה, תצטרכי לשרת את כולם בכל דבר, ידרשו ממך שתאכילי אותם, שתרחצי אותם, שתשכיבי אותם ותקימי אותם, שתוליכי אותם מפה לשם, שתקנחי להם את האף ותנגבי להם את הדמעות, הם יקראו לך כשתשני, יעליבו אותך אם תתעכבי. (שם)

צחקתי למקרא שורות אלה. זה? זה מה שיקרה לה? לנו? לנשים? למשרתים? לשחורים? אם נגלה את כוחנו? הרי זו מנת חלקנו כיום. במשך שנים הציעו לנשים דורשי־טובתן המפוקפקים להעלים עין, לא להראות שהן רואות, להסוות את כוחן, את תבונתן היחסית, לאגוף, להתחנף; עתה, כאשר לה לבדה יש את כוח התבונה שניטל מכל היתר, עליה להמשיך להסתירו?

שאלת הארגון החברתי קורסת אל יחסי מנצל–מנוצל בתבניות האטומיות שלה: בין איש לאישה, בין אֵם לילדה, בין אהובים. כבר שם יש תקלות, שלא לדבר על אלה הפורחות בין זרים.

לפיכך, החזרה אל מצב "בראשית" אינה הזמנה לאלוהים להיכנס לתמונה ואינה געגוע להשבת הסדר על כנו; מבחינתי, זוהי הזמנה ל"תיקון עולם" בסיסי, שאמור להתחולל קודם־כל בכושר הרפלקסיה של האדם עצמו. הפסוק שציטטת לעיל – "תארו לעצמכם איזה מזל היה אילו ידע מישהו את התנ"ך בעל־פה. היינו חוזרים על הכל מבריאת העולם" (ע' 90) – מבטא את הכמיהה להתחיל את אנושיותנו מן ההתחלה, לברר אילו מין בני־אדם יכולנו להיות ולְמה נהפכנו למעשה. כדי לדון בשאלה זו ולהעמיד במרכזה את ההכרה והרפלקסיה, צריך לדבר סופסוף על "המבט".

שנהב: "המבט" הוא גם האפשרות לדמיין. הוא מאפשר לנו לייצר חלופות אוטופיות שאינן "המצב הנוכחי". הקריאה ל"תיקון עולם", כפי שקראת לזה, מתאפשרת באמצעות המבט, משום שהמבט מצהיר כי הוא אינו רוצה לקבל את תנאי הקיום המציאותיים ככורח. משום כך יש להבין את המציאות לא מתוך עובדתיותה, הלופתת אותנו לעיתים בגרון, אלא מתוך הניגודים שלה.

הסיבה לכך היא גם מוסרית, גם אפיסטמולוגית וגם מתודולוגית: מוסרית, על־שום שהיא משאירה מקום לחירות האדם ולאפשרויות דמוקרטיות שמאתגרות את המולך הטורף של הכורח ההיסטורי, בלשונו של ישעיה ברלין; אפיסטמולוגית, משום שהיא מאפשרת לייצר נקודת־אפס בלתי־טעונה בסדר הדברים הנוכחי, אם נשתמש בלשונו של פוקו; ומתודולוגית, על־שום שהיא מבטלת את הטלאולוגיות שבכורח ההיסטורי ומאפשרת את קיומן של "אפשרויות אובייקטיביות", אם להשתמש בלשונו של ובר.

ללא ביקורת זו, ההיסטוריה עלולה להוביל להצדקת הקיים, כפי שעושה פנגלוס הסכולסטיקאי בקנדיד של וולטייר. השימוש במבט אינו בא רק כדי לדמיין עתיד ורוד יותר שנמנע מאיתנו, אלא בעיקר כדי להצביע על הקונטינגנטיות (הנסיבתיות) והמקריות של המציאות שבה אנו חיים.

סאראמאגו הפקיד את "המבט" בידיה של אישה ובכך הוא מבקש לכאורה להגדיר

מחדש את יחסי הכוח בין הראייה לבין מושאי הראייה. אולם אשת הרופא מתחזה (גם וולטייר התחזה) משום שאם לא תתחזה – תיענש, כמו כל מי שמנסה להביא את התרבות לבני־האדם (גם פרומתאוס נענש). כפי שכבר ציטטת מפי הרופא: "תחשבי על התוצאות, הכי בטוח שאחר־כך ינסו להפוך אותך למשרתת, לשפחה חרופה." אני מסכים איתך שזה המצב הקיומי של המדוכאים. אבל איזו תקווה זה משאיר, אם זה מה שייעד המחבר לנושא ה"מבט"? האם זה פוסל את האפשרות שהמבט ייהפך למקור של כוח בחברה שבה לכולם נעלם המבט?

סאראמאגו משתמש פה בטריק. הוא אינו מותיר בידינו את התקווה שהותיר בידינו אפלטון, שהיציאה מן המערה תגלה לנו את העולם האמיתי, משום שקווי־המתאר של המציאות מחוץ למערה אינם שונים מן הייצוגים על קיר המערה. על־כן, עדיף אולי להיות עיוור. אשת הרופא הרואָה אומרת לבעלה, רופא העיניים העיוור שבילה את כל חייו בהסתכלות אל תוך עיניהם של בני־אדם:

> אתם לא יכולים לדעת מה זה שיש לך עיניים בעולם של עיוורים. אני לא מלכה, לא, אני פשוט זאת שנולדה לראות את הזוועה, אתם מרגישים אותה, אבל אני מרגישה אותה ורואה אותה. (ע' 217)

לימים עשוי אלבר קמי לבוא ולשאול, כפי ששאל לגבי סיזיפוס, מדוע אשת הרופא אינה מתאבדת. קמי יענה: בזכות הבנת האבסורד. מובן שאפשר גם להיפך: אפשר ש"המבט" מפריע לדמיין, כלומר, שהדמיון הוא חלופה לראייה. אבל זה ציר אחר לחלוטין שלא אעסוק בו כאן.

אלאור: אם הבנתי אותך נכון, אתה קורא את המבט כאפשרות לראות את האפשרי, אף אם כרגע הוא אינו מתאפשר; משהו הכרוך בחזון, ביצירתיות, בדמיון. אם כך, אזי באמת אין צורך לראות במובן הפשוט של המלה, ואולי אף עדיף להיות עיוורים – משוחררים מן הסצנה העכשווית, המקרית.

כפי שכבר הצלחת להבין ממה שאמרתי עד עתה, אני מפרשת את המבט ברמות ראשוניות יותר: בהרמת הראש, ביישור העין לגובה מושא ההתבוננות ובהסתכלות. בניסיון לחפש את עיני זו/זה שאני מתבוננת בה/בו כדי לפגוש אותה/ו שם וליטול את לקח המפגש בחזרה אליי, אל עצמי, עצמי שנובט מן ההתבוננות בה/בו. זוהי קריאה קרובה של סאראמאגו בשל סימני־הדרך שהוא זורע אל סצנת בראשית. "איך אפשר," הוא שואל, "לדעת שהדברים הללו קרו כך ולא אחרת, והתשובה שיש לתת היא, שכל הסיפורים הם כמו סיפור בריאת העולם, איש לא היה שם, איש לא נכח, אבל כולם יודעים מה קרה" (ע' 210).

האמת שבזיכרון יודעת את פוטנציאל המבט שאבד ונהפך ל־gaze. בשנת 1966 התייחס הרב סולובייצ'יק אל הפוטנציאל האנושי האבוד, במאמר שכתב על מצבו של האדם הדתי בעולם המודרני. גם הוא חזר לתמונת גן־עדן וניסה לפרש את תפקידה של חוה ואת טעם הופעתה המתמהמהת בתהליך הבריאה (לפי פרק ב כמובן, שכן בפרק א היא נבראת במאמר יחד עם הזכר). לטענתו, הופעתו של יצור זהה לחלוטין לאדם, ובו־בזמן נפרד ואחר ממנו לחלוטין, היא ורק היא מחזיקה את הפוטנציאל האנושי של ההכרה.

האדם המתבונן בעליונות בטבע החי והדומם, או ביראה ובפחד בנשגב האלוהי, נאלץ לייצר מבט חדש כאשר הוא רואה לנגד עיניו יצור השווה לו לחלוטין אך שונה ממנו. אם

ידע להתבונן במבט הכפול הזה, המאגד את ההכרה בשוויון ובאחרות, ייהפך לאנוש. סולובייצ'יק קובל על הזכר/ים שלא השכיל/ו לכונן מבט כזה והשתרר/ו על הנקבה/ות, וקורא לתיקון המבט. האם הצליחה אשת הרופא לחולל תיקון כזה? זו שאלה פתוחה.

שיירת העיוורים, היוצאת משערי מחנה־ההסגר כשהיא מובלת על־ידי אישה רואה, אינה יוצאת אל אמת מובהקת חדשה כמו היוצאים מן המערה. תיקון העולם שהוטל על כתפיה אינו עולה בידה במובן זה. היא מוליכה אותם היישר אל תוך ההרס שזרעה הציוויליזציה הישנה: אל אובדן הבית, הגלות, הרעב והטינופת. עיניה הרואות עסוקות בדבר אחד: בחיפוש – איתור בתים, מציאת מחסן מזון, החזרת אדם לחפציו, מציאת בגדים לכיסוי מערומי הגוף. במונחי התיאוריה הפמיניסטית, היא עסוקה ברסטורציה וברוויזיה בניסיון לגלות את מה שהאחרים אינם רואים.

במובן זה, סאראמאגו, כמו הוגות אחרות, אינו מציע את השינוי הכוללני ואינו ממתיק את הגאולה. הוא רק רומז על כך שהדרך להתחיל מחדש, כאז כן עתה, מופקדת בידי "האחרים/ות", וכי אולי לאחר החיפוש העקשני אחרי כל מה שנעלם מן העין – מה שבווזבז, הוסתר ונעלם – יהיה ניתן לרדת מן המרפסת ולהצטרף אל ההמון ברחובות ה"צועק רק שתי מלים, אני רואה, אני רואה" (ע' 259).

שנהב: כן. על המבט אפשר לדבר בצורות שונות. דברייך הזכירו לי את הפנים אצל לוינס; וגם את המבט בלימודי התרבות. אגב, כדאי גם לשים־לב למעמדו של "הקול" כמגדיר של זהות וכאמצעי משחרר. כך, למשל, הפגיש סאראמאגו בין הקול לבין המבט: "אמר בעל האקדח, אני לא אשכח את הקול שלך, ואני את הפרצוף שלך, ענתה אשת הרופא" (ע' 114). האם הוא מבקש להציב את "הקול" כחלופה ל"מבט"? מדוע כתבה קרול גיליגן, למשל, על "קול אחר", ולא על מבט אחר? או מדוע דיברה גיאטרי ספיבק על יכולתם של המוכפפים לדבר, ולא על יכולתם לראות? מה זה אומר על היחס ביניהם?

אפשר לדבר על הרבה מאוד דברים, כמו קשרי שארות ומשפחה, נוודות, סטייה ושיגעון או מיניות וזהות. אבל לדעתי, הגיעה העת לסיים. אני חושב שאי־ההסכמות בינינו או המקומות השונים שאליהם לקחנו את הדברים מצביעים, במידת־מה, על העושר של הטקסט, אולם גם ובעיקר על המורכבות וההפכפכות של התופעות שעליהן אנו מדברים.

אלאור: גיליגן, ספיבק ואחרות דיברו על "הקול" כי אותו הצליחה החברה להשתיק. את המבט, לעומת זה, קשה כנראה לשלול. ניתן כמובן ללמד אותך כנערה או כעבד להשפיל מבט, או לא לדבר על מה שאת רואה, אבל סאראמאגו היה צריך לייצר בשבילנו את האלגוריה של שלילת המבט כדי שנבין ששלילות כאלה ואחרות הן גזֵלה של האנושי.

II הקטסטרופה, הטקסט, המחבר וכושר הבדיון של המציאות

שנהב: עדיין לא הובא לדפוס הדו־שיח שקיימנו על הקטסטרופה שהמציא לנו סאראמאגו,[1] וכבר זימנה לנו המציאות קטסטרופה מקורית משלה: קריסתם של מגדלי התאומים בניו־יורק והיהפכותם ל"קבר אחים". חורבן הבית של אמריקה לווה גם בקריסת

1 גרסה מוקדמת של החלק הראשון של טקסט זה הופיעה בינואר 2002, בפלסטיקה, 4, 216–223.

החזון האוטופי של קץ ההיסטוריה ושל חזון הייחודיות האמריקאית. כפי שהעיר מישהו בצדק רב, עתה חשה אמריקה את החוויה הקיומית של העולם השלישי. האם ההנחה שהנחנו בדבר קריסת קו הגבול בין הבדיוני למציאותי מתחזקת אל מול קטסטרופה זו או אולי דווקא מאבדת מעוצמתה?

האם אפשר להניח שעתה מונחים לפנינו שני טקסטים בדיוניים: האחד מונחה על־ידי כושרו הספרותי של הסופר, והאחר מונחה על־ידי כושרה הספרותי של המציאות? ומכאן, האם המעמד ההרמנויטי של הטקסט האחד צריך להיות שונה מזה של הטקסט האחר? וחשוב לא־פחות, מה מעמדו – התיאורטי, המוסרי והאפיסטמי – של הסוציולוג אל מול קטסטרופות אלה? האם יש לו, למשל, אחריות מוסרית גם כלפי הטקסט המדומיין?

שאלות אלה, והשאלה שהצבנו בפתיח של הדו־שיח הקודם – עד כמה טקסט בדיוני רלוונטי לדיון סוציולוגי אמפירי – עומדת עתה לבחינה מחודשת ומפתיעה.

אלאור: נדמה כי חלק ניכר מן התשובות לשאלות אלה קשור להתעקשות הנואשת להבדיל בין דמיון ומציאות. התעקשות זו מזינה את היצירה הבדיונית ומעצבת מחדש את גבולות המציאות. הבדיון (במקרה שלנו היצירה הספרותית) משחק עם השאלה "מה עוד יכול לקרות". התשובות שהבדיון ממציא כבר חובקות את מה שקרה וקורה, ובכך מקשות שבעתיים את מלאכת הפרימה של המומצא מן המתרחש.

כאשר ביקשתי את תגובתם של תלמידים לתואר שני באנתרופולוגיה על ספרו של סאראמאגו, גיליתי הרבה פחות התלהבות ממה שציפיתי. רובם סיירים מומחים בסדרות אימה טלוויזיוניות ובמשחקי מחשב, וחלקם קוראי "מדע בדיוני". קטסטרופת העיוורון והניסוי החברתי שהיא גוררת בעקבותיה לא נראו לחלקם מסעירים או מקוריים. האופן שבו בחרו גיבורי הספר להתמודד עם הקטסטרופה כונה בפיהם "שמרני". כאשר כלתה הרוח ממפרשי ההוראה שלי, ניסיתי לכוון את הסירה לאיזור הפמיניסטי שלעיל, שם סחטתי קצת רוח כדי להגיע הביתה בשלום. עם זה היה ברור לי שהתלמידים מהלכים ביתר חופשיות ממני, ואולי באדישות מסוימת, באזורים הווירטואליים. שאלת האזרחות שלהם ושלי באזורים אלה צבעה מחדש את סוגיית הוראת הסוציולוגיה.

האם יש לנו מה להציע מעבר לספרות? מעבר לניתוח הפילוסופי או האתי שלה, מעבר לניתוח האסתטי שלה? מה הערך המוסף, אם בכלל, של הסוציולוגיה המבקשת להתבונן על המציאות החברתית ולהקיש ממנה תובנות בזמן אמיתי? מה מקומה הנבדל של הסוציולוגיה כפרשנית הבדיון?

לשאלתך, אין לי ספק שיש לסוציולוגיה אחריות מדעית לגבי היצירה הבדיונית. ייתכן שחלק מן התשובות לשאלות המרחפות כאן נגזרות מן העובדה שאנחנו סוציולוגים הפועלים אחרי ברגר ולקמן, ולפיכך, מבחינתנו, כל דבר הוא מציאות. קריסת מגדלי התאומים דוחקת בנו להכיר בממשות הבדיה ובמקורותיה התרבותיים־החברתיים־הפוליטיים. זוהי מלאכה שהסוציולוגיה השאירה ל"לימודי התרבות". אלה, מצידם, עשו אותה בעזרת כלים אתיים ואסתטיים בעיקר, ומתוך עמדה פוליטית ידועה מראש. כך החמיצה הסוציולוגיה את הרלוונטיות שלה, בלמה את תנופת ההתפתחות העיונית שלה, ומעלה במידה מסוימת בייפוי־הכוח שניתן לה. שוב ושוב אנחנו נדרשים לטקסטים של "אחרים", זריזים מאיתנו (עיתונאים), עתירי דמיון (סופרים ואמנים) והוגים הפטורים מאמפיריציזם שמרני.

שנהב: ההתעקשות על ההבחנה בין אמת ובדיון אינה מאפיינת טקסט שמיהרתי

לחשוב עליו לאחר ה־11 בספטמבר. הטקסט הוא של ז'אן בודריאר (אחד מאלה שכינית "אחרים") וכותרתו: "אמריקה". טקסט זה הוא מעין אתנוגרפיה של רשמי מסע לאמריקה. בודריאר אינו מחויב להבחנה בין אמת ובדיון. העולם האפיסטמי שהוא מציג לפנינו מטשטש במודע בין חלום ומציאות:

> אמריקה היא לא חלום ולא מציאות, היא היפר מציאות.[2] זו היפר מציאות משום שזו אוטופיה שמלכתחילה חוותה את עצמה כאוטופיה מוגשמת. הכל כאן אמיתי, פרגמטי, והכל משאיר אותך חולם. ייתכן שהאמת של אמריקה יכולה להתגלות רק לאירופי, כיוון שרק הוא מוצא כאן את הסימולקרה המושלמת, זו של האימננטיות וההתנסחות החומרית של כל הערכים. לאמריקאים, מצידם, אין כל חוש לסימולציה. הם התצורה המושלמת שלה, אבל אין להם השפה שלה, בהיותם הם עצמם המודל שלה. (ע' 45)

הסוציולוג שבבודריאר עשוי לגרוס שקריסת מגדלי התאומים אינה קו התיחום הרלוונטי. שכן מגדלי התאומים, ספק היו ספק לא היו, וגם כשהיו, היו כלא היו. וגם אם היו, הרי היו שם על־מנת לקרוס בבוא העת. בודריאר יטען שהוא אינו זקוק למעשה הקריסה על־מנת לטעון טענות סוציולוגיות חזקות ובנות־קיימא. בודריאר מזהה את הקטסטרופה לא באקט הטלאולוגי של מעשה הקריסה, אלא בהקשר החברתי שלה ובפוטנציאל ההרס של המרחב הניו־יורקי עצמו:

> ניו־יורק מתמסרת, באמצעות שותפות לדבר עבירה מופלאה של כלל אוכלוסייתה, לקומדיה של הקטסטרופה שלה, ואין זו תולדה של דקדנטיות, אלא תולדה של כוחה שלה עצמה, שדבר אינו מאיים עליו, כמובן – כיוון שדבר אינו מאיים עליה. דחיסותה, והחשמליות המלאכותית שלה, מרחיקות כל מחשבה על מלחמה. התחלת החיים כל בוקר מחדש היא סוג של נס, אחרי כל האנרגיה שבוזבזה אמש. הוולטאז' שלה מגן עליה, כמו כיפה, מכל ההרס החיצוני. (ע' 37)

רק הדמיון הסוציולוגי הזה היה יכול לחשוב את מה שלא הצליחו לחשוב ולדמיין זרועות המודיעין והמדע הרשמי.

אלאור: הרי לך דוגמה מובהקת לטקסט מופלא. חכם כל־כך, מצחיק, מצמרר, מציאותי מאוד, מוכר לכל מי שאמריקה ידועה לה מתוך נגיעה קרובה או רחוקה – ועם זה טקסט כל־כך לא־סוציולוגי. האם הדברים הללו של הוגה צרפתי על "העולם החדש" הינם המשך לעבודתו של צרפתי אחר – דה־טוקוויל – שניסה לפענח אותו לפני מאה ושישים

2 המושג היפר־מציאות נשען על שימוש במושג אחר, הסימולקרה. הסימולקרה היא שיבוש משטר הייצוג הקלסי שבין מציאות לבין דימוי המציאות, מצב שבו המסמן מתפקד באופן עצמאי ובמעגליות ללא מסומן וללא מקור. היפר־מציאות היא מציאות המאוכלסת בסימולקרות. במלותיו של בודריאר: "המדומיין היה האליבי של המציאותי בעולם שנשלט על ידי עקרון המציאות. היום [כלומר בעולם היפר־מציאותי] זהו המציאותי שמשמש אליבי של המודל, בעולם שנשלט על ידי עקרון הסימולציה. ובאופן פרדוקסלי, זה המציאותי שהפך לאוטופיה האמיתית שלנו – אבל אוטופיה שאינה יותר בגדר האפשרי, כזו שאנחנו יכולים רק לחלום עליה כעל מושא אבוד." (ע' 45)

שנה? במידה מסוימת כן, אבל באופן עקרוני לא. חסר כאן הרובד המתבקש מעבודה מדעית חברתית.

ההפוגה המדומיינת המתוארת אצל בודריאר, החוויה שאמריקה נמצאת מחוץ לקצב פעימת־הלב של ההיסטוריה, כיפת הוולטאז' שהייתה אמורה להגן עליה מלהיפגע ומלפגוע – היו זקוקים לעבודה סוציולוגית שתפענח אותם מעבר לתיאור; עבודה שתקשור אותם אל הזמן והמרחב. עבודה זו לא נעשתה על־ידי בודריאר, ואולי אין לצפות זאת ממנו, כפי שאמר לי הסוציולוג של התרבות מוטי רגב:

> הכתיבה של בודריאר רחוקה מלהיות הסטנדרט המקובל של כתיבה אקדמית. הוא מערבב הגות מסודרת עם חשיבה ודימויים אסוציאטיביים, ניסוחים פואטיים ואלגוריים שונים, ולעיתים אף גולש למשהו דמוי־בדיה, כלומר, לכיוון ספרותי. מחברים אקדמיים שונים, גם סוציולוגים ואנתרופולוגים, מרבים לצטט את בודריאר. הוא נחשב לתיאורטיקן סוציולוגי, ובספרי לימוד של תיאוריה סוציולוגית מוקדשים לו פרקים. גם אני עומד להציגו בספרי כתיאורטיקן של המודרניות המאוחרת. יחד עם זה, שום סוציולוג מן השורה לא יעז לכתוב כמו בודריאר. אם מישהו יעשה זאת, וישלח מאמר שכתוב בסגנון כזה לשיפוט לאחד מכתבי־העת המרכזיים בדיסציפלינה, הוא יידחה על הסף. בצורה אלגורית, ניתן לומר ש"יזרקו אותו מכל המדרגות". זו לא כתיבה מקצועית. זו לא כתיבה מדעית. זו לא כתיבה אקדמית.
>
> אז מה קורה כאן? מדוע מותר לבודריאר לכתוב כך בעוד ש"לנו" אסור? מדוע לגיטימי לצטט את בודריאר ולנתח את התיאוריה שלו, אך אסור להתנסח כמוהו? מהו הקוד המקצועי שמסתתר מאחורי מצב זה?

השאלה שמוטי רגב מעלה פותחת כיוונים רבים. לענייננו, כדאי לחשוב מה בין סגנון כתיבה לבין שינוי של הגדרת כתיבה או עשייה מדעית סוציולוגית, ומה בין כל אלה לדיון מוסרי. האם אנחנו נדרשים עדיין לטקסט "אחר" כדי לגרות דיון מוסרי, שאינו יכול לצמוח מן הכתיבה הסוציולוגית האקדמית הקנונית.

שנהב: מוטי רגב צודק. אולם חשוב לזכור לדעתי שבודריאר עושה עבודה סוציולוגית חשובה של "פרובלמטיזציה". אי־אפשר לעשות סוציולוגיה חדשה ללא סימון קווי־המתאר הבעייתיים בשיח הקיים. ההשוואה המקורית שערכת בין דה־טוקוויל ובודריאר מלמדת עד כמה עבודת הפרובלמטיזציה של המבקר מבחוץ הכרחית. ההשוואה ביניהם אינה מתייחסת רק לחוויה האמריקאית, אלא גם לאושיות המקצוע שלנו: סוציולוגיה. בספרו הדמוקרטיה באמריקה דה־טוקוויל מציב את אחת השאלות המרתקות על "העולם החדש": "מדוע מעולם לא היו האמריקאים להוטים אחר רעיונות פוליטיים כלליים כמו הצרפתים?" אבחנתו זו של דה־טוקוויל באה לידי ביטוי בתרבות האמריקאית ובאופן התפתחותם של המדעים שם. המבקר וחוקר הספרות ארווינג האו אמר פעם ש"אחת העובדות המדהימות על החיים והספרות באמריקה היא תכיפות הצגתם של נושאים פוליטיים בלבוש לא־פוליטי". דה־טוקוויל מעיר פה בעקיפין גם על העדר האוריינטציה ההיסטורית של חזון העולם החדש (בדיוק בשל חזון הייחודיות האמריקאית, שגרסה כי ההיסטוריה מתחילה בעולם החדש), והרי לך נקודה חשובה לדיון. אני חושש שהא־פוליטיות

והא־היסטוריות הן שעשויות להסביר מדוע הסוציולוגיה שאנו מכירים אינה מאפשרת דיון
בקטגוריות של מוסר שרלוונטיות מאוד לדיון שלנו בקטסטרופות. או לחלופין, כאשר
הסוציולוגיה עוסקת במוסר, היא ממירה אותו לקטגוריות אנליטיות ואמפיריות שאינן
בתחום זה. המקום שממנו אפשר להיחלץ מכלוב הברזל של הסוציולוגיה האמריקאית הוא
המסע האנתרופולוגי המובהק של בודריאר, או אם תרצי, הפנומנולוגיה של "האחר".
הפנומנולוגיה של האחר, שעשויה הרי להיות בדיונית בעיני הקָנון, רואה את הקטסטרופה
האמריקאית באור שונה שהיה יכול לדמיין את קריסת הבניינים בעוד מועד. כאן יש יתרון
לבדיון ש"האחר" מייצר על זה של הטקסט המציאותי, ולו רק בשל הפער האפיסטמי
שנפער ביניהם. זו דוגמה לטענה החשובה שלך ששוב ושוב אנו נדרשים לטקסטים של
"אחרים".

אלאור: אם יתרונם של טקסטים אלה (של "האחרים") מקובל עלינו, השאלה העיקרית
שנותרת היא: מה נעשה בהם? אתה טוען שאם נפעיל עליהם את הקטגוריות האנליטיות
והאמפיריות שלנו, יהיה בכך משום בריחה או רדוקציה לתחום המוסרי וארגונו מחדש. זה
בעצם מה שעשינו עם סאראמאגו. אתה ניסית לקרוא אותו דרך קטגוריות סוציולוגיות
בסיסיות של סדר חברתי לסוגיו, ואני חיפשתי בו את הקטגוריות המַגדריות ואת השלכתן
על קריאת ההיסטוריה והסדר החברתי. האם בכך היינו יותר מדי סוציולוגים? האם
הרדוקציה שעשינו לטקסט העשיר והמורכב הזה עיקרה ממנו את צידו המוסרי או את הצד
המוסרי של הדיון הסוציולוגי? ייתכן, אך נדמה לי שהצד המוסרי של הדיון הסוציולוגי
צריך להיות מקופל באותן קטגוריות אנליטיות ואמפיריות. הערך המוסף שלנו על
"טקסטים של אחרים" הוא בזיהוי הקול הפוליטי, למשל, בסרט אמריקאי המסרב לדבר
פוליטיקה, או בפעולה חברתית היסטורית על ספרות יפה שאינה מחויבת לזמן ולמקום
(כמו על העיוורון).

שנהב: או במקומות שבהם אנו חייבים לייצר את הקול הפוליטי כאשר הוא נמחק.
הנה, למשל, דוגמה לדיבור פוליטי שעוקף את הקטגוריות האנליטיות והאמפיריות.
בגיליון מס' 15 של תיאוריה וביקורת פרסם רועי רוזן מחקר מתועד היטב על אמנית
בלגית יהודייה בשם ז'אסטין פרנק ועל ספרה הסוריאליסטי זיעה מתוקה. פרנק היגרה
בשנת 1934 לפלשתינה, לאו דווקא בשל להט ציוני. החשדנות שלה כלפי אידיאולוגיות
לאומיות, לרבות הציונות, הפכו אותה לנטע זר במקום. מחקרו המתועד של רועי רוזן, עם
הערות־השוליים המפורטות, מסתיר את העובדה הבסיסית שז'אסטין פרנק לא הייתה ולא
נבראה. הוא מדמיין אותה ואת יצירתה, תוך אימוץ עמדה פוסטקולוניאלית, על־מנת
לספק לנו חומרים שהמציאות האמפירית לא הצליחה לספק. לא רק זאת, אלא שקוראים
אחדים נוספים הצטרפו אל החגיגה וביקשו לתקן פרטים אמפיריים בביוגרפיה של הדמות
המומצאת. האם מעשה זה לגיטימי בתוך גבולות הסוציולוגיה שאנו מכירים? האם את
חושבת שזהו מעשה אֶתי או שמא חצה רועי רוזן את גבולות המותר והאסור? האם שימוש
בקאונטר־פקטואליה הינו לגיטימי? זוהי שאלה שאנו מחויבים בתשובה עליה והיא מחזירה
אותנו אל מושא הדיון שלנו: סוציולוגיה – בדיון ומציאות.

אלאור: התעלול של רועי רוזן מאלץ אותנו לבחון את טעם הגבולות שבין בדיון
ומציאות, ועוזר לנו לגלות את מיעוט ההבדלים שביניהם. האנתרופולוגית רות בהר,
למשל, עשתה מהלך דומה שטשטש לא־פחות את שתי הסוגות הללו. במהלך ביקורה
בישראל, בשנת 1998, קראה לפני קהל קטע מתוך ספר שהיא כותבת על חייה של

עובדת־הבית שהייתה למשפחתה בקובה שלפני מהפכת קסטרו. הקטע היה עשיר בפרטים
היסטוריים מדויקים, והתרכז בחיי העובדת בבית משפחתה לאחר שזו ברחה מקובה במהלך
המהפכה. בהר תיארה בפרוטרוט את פריצת חיילי המהפכה לבית המשפחה ואת גירושם
של העובדת ובעלה מן הבית. היא הקפידה לתאר את מדי החיילים ואת הדו־שיח שהתקיים
בין העובדת לבינם. בתום ההרצאה סיפרה כי קטע זה בדוי. היא הוסיפה כי במהלך השנים
האחרונות ביקרה בקובה וראיינה את העובדת במשך שעות ארוכות, אולם קטע זה היה
חסר והיא המציאה אותו. במהומה שקמה בעקבות הודאתה של בהר, אמרה האנתרופולוגית
שהיא חשה כי דווקא קטע זה נוצֵר את מירב הדיוק ההיסטורי, שכן את כל הקטעים
האחרים היא שָכתבה באופן שקרוב לדברי המרואיינת מבלי לבדוק אותם, ואילו את הקטע
שהמציאה ביססה על מחקר מסודר של הזמן המדובר. היא בדקה את לבוש החיילים
והשוטרים של אותה עת, שחזרה את הספרדית של אותה תקופה וביררה את יתר הפרטים
ההיסטוריים הנחוצים. לטענתה, האנתרופולוגיה נושאת עימה מסורת ארוכה של בניית
אמת מתוך המסופר, וכי מסורת זו הינה כר פורה להרחבת הדרכים שבהן ניתן לדעת את
העולם. דרכים אלה אמורות לשנות את הגדרת המדע, והתועלת היחידה שהיא מוצאת
למדע האדם בזמן הזה כרוכה בדיון מוסרי. בסוף ספרה הצופה הפגיע (*The Vulnerable Observer*) היא קובעת בנחרצות ש"אנתרופולוגיה שאינה שוברת את לבך אינה ראויה להיעשות".

שנהב: לאנתרופולוגיה "החדשה" הזו קל יותר לחלץ דיון מוסרי. הסוציולוגיה
המסורתית התחמקה משאלות של טוב ורע והמירה אותן לשאלות של סדר ואי־סדר, כוח,
נורמליות וסטייה. סשה וייטמן סיפר לי שלואיס קוזר היה אומר שמן השעה 9 עד השעה 5
הוא עושה סוציולוגיה, ולאחר השעה 5 הוא מהרהר לעיתים בשאלות פוליטיות ומוסריות.
להפרדה הברורה שבין דיון סוציולוגי ודיון מוסרי יש לפחות שלוש סיבות גדולות. האחת
קשורה לאפיסטמולוגיה הפוזיטיביסטית, הרואה במדעי החברה חלק בלתי־נפרד מן
המדעים כולם, ואלה מוציאים את הדיון הנורמטיבי מסדר־היום. השנייה הפוכה בדיוק –
היא אינה נובעת מן הרצון להידמות למדעי הטבע, אלא מן הרצון להימנע מגלישה
לא־לגיטימית של המדע אל הספֵירה הערכית. אם תשאלי אותי, ובר לא ביקש לזנוח את
השאלות המוסריות כאשר דיבר על הבחנה בין מדע וערכים. להיפך, דווקא משום שייחס
לערכים חשיבות עצומה, רצה להגן עליהם מפני הסוציולוגים העושים להם רדוקציה לדיון
טכני ואנליטי. הסיבה השלישית היא הניסיון לשמור על עמדה ניטרלית (לכאורה) עקב
האיום של הממסד הפוליטי על הסוציולוגיה. זה קורה כיום, וקרה גם בעבר. למשל, בסוף
המאה התשע־עשרה בגרמניה ביקשו הסוציולוגים לשמור על ניטרליות ולהתנער משלושת
המאבקים הפוליטיים של תקופתם: הסוציאליזם, הפמיניזם והאויגניקה (Eugenics). כך,
למשל, כתב פרדיננד טניס:

> כסוציולוגים אנו לא בעד ולא נגד סוציאליזם, לא בעד ולא נגד הרחבת
> זכויות הנשים, לא בעד ולא נגד העירוב של הגזע האנושי. בכל אחת מן
> הסוגיות אנו מוצאים שאלות למחקר אמפירי שאינו מתעסק בשאלות של
> תמיכה או אי־תמיכה ברעיונות או בתנועות חברתיות.

הניטרליות הערכית המשתקפת מדברים אלה הייתה עמדה של סוציולוגיה במצור
שביקשה ליצור לעצמה בסיס של לגיטימציה. זהו כן השיגור שממנו שולחה הסוציולוגיה

לחלל האוויר. השאלה המרכזית היא איך מייצרים מן הסוציולוגיה המוכרת לנו דיון בשאלות מוסריות. הסוציולוגיה שלנו נדרשת להכרעה מוסרית. אני רוצה להרגיש חופשי כסוציולוג יהודי וכאינטלקטואל לזעוק שאנו חיים במציאות של כיבוש קולוניאלי או שמדינת־ישראל עוסקת בטרור, ולא להסתתר מאחורי מכסה של מילים. אני רוצה להרגיש חופשי להביא בחשבון את מכלול האתרים שבהם השמיע "האחר" הקולוניאלי את קולו, כגון בספרות, בשירה, בקולנוע או באופני הייצוג של הגוף. אתרים אלה התפתחו במקביל לסוציולוגיה, וזו חסמה בגופה את כניסתם אליה. אני רוצה להרגיש חופשי לייבא אופני דיבור מן הפילוסופיה, למשל, ספרו החדש והחשוב של עדי אופיר לשון לרע, העוסק למעשה בסוציולוגיה (וגם באונטולוגיה) של המוסר.

הפרדה זו הינה שורש העניין. הפירוק שלה מצריך אותנו לטשטש את הגבולות בין דיסציפלינות או בין סוגים של טקסטים. משום כך קשה לי לקבל ביטויים דוגמת "טקסט סוציולוגי" או "עבודה מדעית חברתית" שבהם השתמשת. הדרמטיזציה שלה נזקקה רות בהר היא עבודת־גבול של פירוק קווי־התיחום. אל תשכחי גם כיצד התחיל הדו־שיח בינינו. שנינו הוקסמנו, ולא במקרה, מן האפשרות לייבא טקסט בדיוני אל תוך הדיון הסוציולוגי והאנתרופולוגי.

אלאור: ההיקסמות מחופשיותו של הטקסט הספרותי אינה באה במקום העבודה הסוציולוגית שיש לעשות עליו. לא כדאי לבלבל בין השניים, ולא כדאי לוותר על כלי העבודה שלנו כסוציולוגים, המבקשים לפענח טקסט ספרותי בצורה שונה מעמיתינו הבאים מ"תורת הספרות", למשל. המסורת שאני באה ממנה יצרה קטעים ספרותיים (מדויקים יותר או פחות) שקוראים להם אתנוגרפיה, ואחר־כך החילה עליהם אופני ניתוח "מדעיים". החלקים האתנוגרפיים משכו לכיוון ההרחבה, הדמיון או היצירתיות, והחלקים האנליטיים הופיעו כמדע. הדיון המוסרי היה תמיד בפנים; בפנים עד כדי כך שהעידן הפוסטקולוניאלי שאתה מבקש להיבנות עליו שיתק את השיח האנתרופולוגי. התחושה הייתה שכל תיאור של "האחרים" הינו הכפפה, ושכל ייצוג של מרקם חייהם הינו ייצוג שהחזקה הכותבת כופה על החלשים המתוארים. מה שאתה רואה כמחזו חפץ סוציולוגי היה למעשה רעידת־אדמה אנתרופולוגית שהחלה בשנות השמונים של המאה החולפת ונרגעה קרוב לסופה. אחת הטכניקות ששימשו להרגעת הקרקע ולהיחלצות מן השיתוק קשורה לעבודתו של עדי אופיר, הדן בסבל שניתן למנוע אותו. האנתרופולוגים עשו רדוקציה לעבודת התיאור של האחרים. במקום לתאר את מכלול חייהם, הם הצטמצמו לתופעות הנוגעות בסבל חברתי. תופעות העוסקות בסבל קיבלו יתר לגיטימציה ונתפסו כעבודה מוסרית הכרחית שאין לוותר עליה. האנתרופולוגית נהפכה לעדת־ראייה לסבל, והאתנוגרפיה – למסכת ראיות חברתיות־פוליטיות הנוגעות בייצור סבל חברתי. טכניקה זו לא שיחררה לדעתי את האנתרופולוגיה מן המהלך הקולוניאלי שלה, שכן אתרי הסבל שחזרו את מפת העולם המוכרת. "אזורי הסבל" של המפה הפוסטקולוניאלית דומים מאוד ל"אזורים הפרימיטיביים" של העידן הקולוניאלי. שוב הסבל מרוכז בעולם השלישי, בפרברי העיר הגדולה, בקרב מהגרים, נשים וצבעונים. אין ספק שהאנתרופולוגים העכשוויים הינם יצורים מודעים פוליטית, רפלקסיביים וביקורתיים. הם יודעים כי הטיול שלהם במרחבי העולם לצורך חיפוש סבל חברתי נע על שבילים כבושים, ושעצם התנועה הזו תורמת לשעתוק דימויים נתונים. הם מתעקשים לשמר את הדיון המוסרי כחלק מן העבודה המדעית, וחלקם אף מצליח בכך. אולם ההתמסרות לדיון בסבל חברתי, כדיון

מרכזי, הופכת את העבודה הסוציולוגית לידועה מראש, ומראה שעקרונות הצדק של העולם המערבי נשענים על מילון מושגים תקין פוליטית, צפוי וסגור. נדמה לי כי ההפרדה בין טקסטים בדיוניים לטקסטים אנליטיים (אפילו בין אתנוגרפיה לניתוח) חיונית עדיין, לו רק לצורך יציאה מן המובן מאליו המוסרי־הפוליטי, והעמדתו לביקורת.

שנהב: כן, הנקודה הזו מדאיגה לא־פחות, שכן הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה יכולות להיות פמפלטיות וצפויות, ומכאן הדרך לדלות החומר קצרה ביותר. הלוואי שהיינו חיים בעולם שהיה סימפטתי באותה מידה לנקודות־המבט השונות הללו. אלא שאנו חיים בעולם מקצועי קרוע ומסוכסך, ודבר זה בא לידי ביטוי במבנה הידע בכלל, והאקדמי בפרט. הסוציולוגיה שסועה כיום בדיוק על הצירים ששרטטנו במהלך הדו־שיח בינינו. מגוון הכותרים על מדפי הסוציולוגיה בחנויות הספרים האקדמיות בניו־יורק, למשל, הולך ומתמעט. ספרים רבים מאוד שהיו מוצאים את עצמם בעבר על מדפי הסוציולוגיה נמשכים בהשפעת כוח־המשיכה החדש אל מדפי "לימודי התרבות": לימודי נשים, לימודים אתניים, לימודים קווירים, לקאן, קריסטבה, סלבוי, בטלר, דלז, פוקו ואחרים. הסוציולוגים, מצידם, מנסים להגן בעקשנות על קווי־התיחום הדיסציפלינריים. לא נראה לי שזה מצליח כל־כך, לפחות עד עתה. תגובה דומה אנו מוצאים במאבקים חריפים בתוך הקמפוסים, למשל, בהקמתן או בסגירתן של תוכניות לימוד. השינויים הללו – שנסבים בעיקרם על כוח, מוסר, ייצוג ואתיקה – עומדים לדעתי בבסיס הדיון שניסינו לקיים כאן. אבל זה באמת נושא חדש ומורכב בפני עצמו.

מקורות

בודריאר, ז'אן (2000 [1986]). אמריקה. הוצאת בבל.

לב, אלאונורה (1996). הבוקר הראשון בגן־עדן. תל־אביב: קשת.

סאראמאגו, ז'וז'ה (2000). על העיוורון. הספרייה החדשה, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

סולובייצ'יק, י"צ (תשל"ח). עימותים (תרגום: יוסף סובלמן). ירושלים: משרד החינוך, המחלקה לתרבות תורנית.

Behar, Ruth (1996). *The Vulnerable Observer*. Boston: Beacon Press.