

על הפנים: תרגיל בסוציולוגיה של הבינאנושי

רון שמיר*

רב יקום בין יקום

תקציר. מאמר זה מציג תרגיל בסוציולוגיה של הבינאנושי. סוציולוגיה זו מבוססת על: (1) הבחנה אנליטית בין התנסויות הנובעות מקשר בלתי אמצעי בין בני אדם ובין כאלה המתווכות באמצעות קטגוריות וזהויות קולקטיביות; (2) התרסה נגד התמקדותה של הסוציולוגיה בממד הקטגורי והקולקטיבי. המאמר מתחקה אחר אפשרויות החקירה הנובעות מהנחות היסוד הללו באמצעות התמקדות במעמדן של הפנים ובמקומו של המבט ביחסים חברתיים. כמו כן, המאמר מתחקה אחר תהליכי אובייקטיביזציה של הפנים ומנתח תהליכים אלו כביטוי למערכי שליטה, השתקה וקיעוב מרחבי. חלק נוסף במאמר מרכז פרשנות זו ומצביע על אפשרויות פרשניות נוספות לניתוח פנים ומבט. בייחוד נדונה במאמר שאלת הרלוונטיות של הסוציולוגיה של הבינאנושי כמפתח להבנת הסוציולוגיה של "החברתי", הן בגרסתה ההגמונית והן בגרסתה הביקורתית.

הקדמה

במאמר זה אני מפתח שני כיווני עיון בעקבות מרטין בובר. ראשית, אני מציג מאפייני יסוד של סוציולוגיה בינאנושית באמצעות עיון במעמדן של הפנים האנושיות ובשאלת מקומו של המבט הבינאנושי ביחסים חברתיים. שנית, אני מתייחס לסוציולוגיה של הבינאנושי כמאפשרת מבט מבחון, אם אפשר לומר כך, על הסוציולוגיה של "החברתי". בסופו של המאמר אני משלב שני כיוונים אלה במסגרת דיון בסוציולוגיה של המבט והפנים כאתרי חקירה סוציולוגית.

* * *

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב
תודה לקוראים האנונימיים, לרלי אזולאי ולתלמידיה בתכנית "תרבות ופרשנות" באוניברסיטת בר אילן, לתמר ברקאי, ריבי גיליס, ששה ויטמן, חיים חזן, עידו יואב, ניסים מזרחי, יהודה שנהב ונתן שניידר.

מרטין בובר כיהן כשנתיים כראש החוג לסוציולוגיה באוניברסיטה העברית, וב־1950 הוחלף על ידי ש"נ אייזנשטדט. "בפרק זמן זה", כותב אורי רם (Ram, 1995, p. 24), "התבסס אייזנשטדט כמנהיג הבלתי מעורער של הסוציולוגיה הישראלית". לפני עשר שנים כתבנו כי "התקופה הקצרה שבה פעל בובר, באורח מוסדי, כסוציולוג היא הקופסה השחורה של הסוציולוגיה הישראלית" (שמיר ואבנן, 1999, עמ' 47). ניסינו, במאמר קצר, להציג כמה מעקרונותיה הנשכחים של אותה סוציולוגיה ולהציגה כחלופה תיאורטית ומחקרית. כתבנו שהסוציולוגיה הבוריאנית מכירה בשני ממדים אונטולוגיים של העולם האנושי, ובהתאמה בשתי מטא־פרדיגמות סוציולוגיות לגיתוח חברתי. בתשתית החשיבה הסוציולוגית הבוריאנית עומדת ההבחנה בין "החברתי" ובין הבינאנושי. הספֶרה (הרשות) של "החברתי" מתייחסת לאוריינטציה הקולקטיבית (של בני אדם) ולקטגוריזציה האנליטית (של חוקרי חברה) המופעלת כלפי קולקטיב מדומיין כלשהו, שבו החברים הם בבחינת בני אדם מופשטים (גבר, שחורה, יהודי, בורגני, ישראלי, מזרחית או לחלופין מגדר, גזע, מעמד, לאום, אתניות). הספֶרה (הרשות) של הבינאנושי, לעומת זאת, מתכוננת מכוח התממשותם של יחסים בלתי אמצעיים במפגש שבעיקרו הוא מפגש פנים אל פנים בין בני אדם בהוויתם היומיומית. הספֶרה של החברתי, טען בובר, מכוונת אותנו ליחס של שכחה עצמית (היטמעות בקבוצה, אימוץ זהות קולקטיבית) או להתבדלות אטומיסטית (על בסיס רעיון האינדיבידואל המופשט נושא הזכויות, ראו גם Simmel, 1950). הספֶרה הבינאנושית, לעומת זאת, היא הספֶרה של חווית הנוכחות המוחשית, זו שמאפשרת לנו לחוות את זולתנו הניצב מולנו כחלק מהוויתנו (אך לא בהכרח כמצב של סולידריות: "מסתבר מאליו, שמרובה ורחבה רשותו של הבינאנושי מרשותה של האהדה" [בובר, 1953, עמ' 213]). גם הסוציולוגיה מתקיימת ביחס לספֶרה הבינאנושית, אם בצורת הניתוח הבוריאני שתרה אחר האותנטי (על זיקתו של בובר לאקזיסטנציאליזם ראו Diamond, 1960), אם בצורת העיון אודות האינטר־סובייקטיבי (Schutz & Luckman, 1973)¹, ואם בצורת החקירה של האינטראקציה הסימבולית (Goffman, 1967). זו סוציולוגיה שמדגישה את חשיבות השיחה, את חשיבות הנעילה המשותפת של ממד הזמן, ובעיקר את חשיבות המבט פנים אל פנים לקוסמולוגיה של היחיד, לכינון יחסים חברתיים, ובעצם לבניית חברה אנושית.

הניתוח הבוריאני מזהה את הפרדיגמה של "החברתי" ככזו שנהנית ממעמד על סוציולוגיה ואת הפרדיגמה של הבינאנושי ככזו שהזנחתה נובעת מאי יציבותה האנהרגטית, עניין שמקשה על ניתוח מדעי. לכן הסוציולוגיה של הבינאנושי נותרת בשולי המדע ונדרקת לקרן זווית ביחס לנוכחות המסיבית של החשיבה הקטגורית העומדת בתשתית של הסוציולוגיה של "החברתי". מזווית הניתוח הבוריאנית, הסוציולוגיה של "החברתי" מבצעת אובייקטיביזציה של בני אדם ומאשרת בכך את תוקפה האונטולוגי של האוריינטציה הקולקטיבית שאותה היא מזהה בפעולתם של בני אדם. לעניין זה יש השלכות נורמטיביות מכיוון שהסוציולוגיה של החברתי – העובדת באמצעות קטגוריות חברתיות – תורמת בכך

1 אינטר־סובייקטיביות מתייחסת להכרה שלי באחר כאדם שדומה לי ושהתנסותו הבסיסית את המציאות משלימה לשלי. אם הוא יעמוד היכן שאני עומד, הוא יראה משהו דומה. אני מניח שאנו חולקים הדדיות של פרספקטיבה, הנחה שנגזרת מההתנסות שלי את העולם כעולם משותף: כזה שקיים לא רק עבורי אלא גם עבור אחרים. ראו גם על מושג האפרונטציה אצל הוסרל (Husserl, 1977).

לחברה אנושית שבה "בהיעדר מבט ישיר הפוגש את מורכבותו וייחודו של הזולת שפוגשים בו ובלעדי חווית המסתורין הנלווית למפגש מעין זה, נשללת אנושיותו של האדם ומופקעת זכותו להיות נודע" (בובר, 1953, מצוטט אצל שמיר ואבנן, 1999, עמ' 51) [הרגשה שלי – ר"ש]. את המצוקה הקיומית הנובעת מכך מתאר בובר באמצעות חוויה פרטית:

בהבדל שבין שתי הרשויות הרגשתי הרגשה יתרה כשנצטרפתי פעם בכרך אחד להפגנה של תנועה, שלא הייתי שייך לה; ... והנה התחילו גדודי המפגינים נעים, ולאחר זמן קצר כבר מופקע הייתי מכל נכח, מובלע כולי במסע... כעבור שעה קלה עברנו על פני בית קפה אחד, בו ישבתי יום אחד קודם לכן עם מנגן מוכר לי היכרות חטופה. בהרף עין זה גופו נפתחה הדלת, המנגן עמד על הסף, הרגיש בי, וכנראה בי בלבד, ורמז לי בעיניו. ומיד נדמה היה עלי כאילו נתלש אני מעל ההפגנה ומעל נוכחותם של ידידי הצועדים עמי והנה אני עומד שם למול המנגן. לא ידעתי כלל שאני ממשיך והולך באותו מקצב, הרגשתי עצמי עומד שם בעבר השני, ובאין אומר ודברים, בבת צחוק של הסכמה משיב לקורא אלי. כשחזרה ובאה עלי הכרת הדברים כמו שהם, כבר היה מסע ההפגנה... רחוק מבית הקפה (בובר, 1953, עמ' 214-215) [הרגשה שלי – ר"ש].

אין זה מקרה שהפנים והמבט משמשים את בובר כדי להמחיש את ההבדל בין "החברתי" לבינאנושי. בסוציולוגיה של הבינאנושי, לפנים יש תפקיד ממשי, לא מטפורי. הפנים הנוכחות, החיות, המביעות, המתבוננות, הנודעות, הן זירת ממשק בין הסובייקטיבי לאובייקטיבי: בין הפנים כתו היכר ייחודי וכסמן של פנימיות ובין הפנים כמסמני זהות קולקטיבית או קטגורית; בין הפנים כאתר חופש, מובחנות, בימוי עצמי, איפור והתחזות ובין הפנים ככלא שממנו אין לחמוק, ככרוז אודות מבוקש². ההבחנה בין "החברתי" לבינאנושי מאפשרת לנו לאתר את התנועה בין שני ממדי הקיום הללו: "שני בני אדם שאינם מכירים זה את זה והנה החליפו ביניהם מבטי שימת לב כשנודמנו בקרן חשמלית מלא וגדוש, ומיד הם חוזרים וגולשים אל המוסכמות שגרות של אי-רצון לדעת זה-על-זה דבר, של נכרות" (בובר, 1953, עמ' 215). מבחינתו של בובר טמונה בגלישה הזאת החמצה טרגית, משבר של ממש, ויתור על ממדי המסתורין והקסם שבאנושי, לטובת העדפה של "הצצה נתחנית בעיקרה, רידוקטיבית, דריוואטיבית, בין אדם לאדם" (בובר, 1953, עמ' 224).

גישתו של בובר, שתשומת לב ניתנה ליסודות החסידיים בהגותו, רוויה גם ברוח הרומנטיזם הגרמני. אך כתלמידו של זימל השתתף בובר גם בכנס היסוד של האגודה הגרמנית לסוציולוגיה ב-1909 וניכרת בו השפעה זימליאנית ברורה (Zank, 2007). להבדיל מבובר, זימל אינו מתחייב ביחס לתוצאות המוסריות או האנושיות הנובעות מהגלישה מהמבט הישיר למוסכמות השגרה. בעוד שבובר מדגיש את הזכות להיות נודע, זימל מכיר גם בזכות להישאר לא נודע. אצל זימל הזולת והאחר, ההיכרות והזרות, אינם מצויים באנטגוניזם היסטורי או מושגי זה לזה אלא ביחס של כינון הדדי. האפשרות לפעול בתנאים של זרות

2 לעמדה סוציולוגית מוקדמת באשר להיות הפנים זירת ממשק בין הפנים כתו היכר ייחודי לפנים כאחדות שמסמנת אנושיות, ראו מאמרו של זימל אודות החשיבות האסתטית של הפנים מ-1901.

– התפתחות שלכלכלת הכסף היה תפקיד מכריע בה – יצרה גם תנאים היסטוריים לייחוסים שאינם פרי התיווך והכפייה של מחויבויות אישיות ומסורתיות כלפי אחרים משמעותיים. מבחינה זו, המעבר ל"חברתי" בישר הן אפשרויות חדשות של שוויון אנושי והן תהליכים מועצמים של ניכור אנושי (Simmel, 1950, pp. 390–391; 2004).

זימל זיהה את התנועה מהבינאנושי ל"חברתי" עם תנאי הכינון של האינדיבידואל המודרני ועם אפשרויות התנועה במרחב שהמודרניות מאפשרת. נראה שגודל הקהילה המדומיינת במרחב תנועה נתון היא משתנה חשוב בדפוס המבט: בקהילה קטנה מניח המתבונן שגדלה ההסתברות לאותה היכרות אינטימית שבה אין במבט הישיר משום איום. מפגש המבט ההדדי הבלתי אמצעי הוא רגע שבו מרחק פיזי ומרחק חברתי חופפים זה את זה להרף עין; אדם מול אדם. אחר כך המבט מוסט, או מושפל, או מותאם למערכת מורכבת של ייחוסים חברתיים קטגוריים.³ העיסוק האינטנסיבי של זימל בעיר הגדולה, במטרופולין, מעוגן בהכרה שהמעבר לחברת זרים מכתוב משרד חדש של מבט, בעיר, כותב זימל, נוצק טיפוס חברתי שמגלם בהתנהגותו את השפעתם של שני כוחות צולבים: השפעה חזקה של מבנה חברתי אינדיבידואלי מחד גיסא, ותודעה של סובייקטיביות ייחודית מאידך גיסא (Simmel, 1964b, p. 413). המבנה החברתי מבוסס על עקרונות של אנונימיות שמתבטאת בכלכלת הכסף ובאקראיות החד פעמית אך התכופה של המפגש הבלתי אמצעי. המבט בתנאים אלו הוא מבט מסווג, נעדר אכפתיות ואף חשדן. עם זאת, האינדיבידואליזם המודרני מתכוון מתוך חוויה מבנית זו. אם האינדיבידואליזם של המאה ה-18 הדגיש את מהותם הזהה של בני אדם ואת חירותם להשתחרר מאזיקי ההיסטוריה, כותב זימל, הרי האינדיבידואליזם שבא בעקבותיו הדגיש את אידיאל הייחודיות, את שונותם ואת מובחנותם של בני אדם איש מרעהו.

התוצאה אינה עקבית. חוויית הקיום במבנה שמעניק לפרטים את ההרגשה שאינם אלא ברגים במכונה אימתנית, מעצימה את הצורך להיות נודע ואת החיפוש אחר המבט הבלתי אמצעי. זהו הבסיס לראויותות ולמניירות שזימל מאתר בעיר. אך רעש הרשמים, הקולות, הצבעים וההמון הזורם בעיר מכתוב גם שוויון נפש (blasé): התנהגות שמגנה על הייחודיות האינדיבידואלית באמצעות הזכות לחופש ממבטו של האחר ולחופש מהצורך להיות נודע. הגנת הייחודיות, כותב זימל, מלווה תדיר באובייקטיביזציה של הזולת: מבט בינאנושי שמתחלף במבט שעניינו בהתאמת הפנים לתבניות חברתיות נתונות של מוצא ועמדה ולקטגוריות נתונות של מרחק חברתי. אין פירוש הדבר שהקיום ה"חברתי" מפרק יחסים חברתיים, כותב זימל, אך מדובר כאן בצורה אחרת של התחברות (sociation).

מנקודת הראות של הסוציולוגיה הבינאנושית, מעמדן האונטולוגי של הפנים משתנה עם המעבר ל"חברתי". ראשית, המעבר כרוך בהתייחסות לפנים האנושיות כתבנית מתוקנת שמעידה כביכול על מוצאו של אדם, מקומו הראוי, מידת שייכותו, מידת הסכנה הנשקפת ממנו, ואף, כפי שנראה, על בינתו. כלומר מבטו של אדם אחד ברעהו משתנה מראייתו כסובייקט ייחודי לראייתו כאובייקט. שנית, המעבר כרוך במגוון פרקטיקות שנועדו למשטר את המבט. משטור זה כרוך בתורו הן ביצירת מרחבים ממודרים שמגבילים ותוחמים את אופק המבט ואת מבנה ההודמנויות שלו, והן בהפעלת טקטיקות במרחבים לא ממודרים, שמשמשות בהסתת

3 אצל סארטר, לעומת זאת, המבט הקטגורי – האובייקטיבי – קודם לתהליכי סובייקטיביזציה (סארטר, 2007).

המבט או בהשפלתו כאמצעי לתחזק ולאשר מרחק חברתי. במילים אחרות, משטרי המבט שניתנים לאיתור ולניתוח קשורים קשר הדוק למשטרי תנועה במרחב.

פניו של הזר

האסוציאציה הראשונה שיש לי כשאני חושב על ההבדל בין חיים בתל אביב (שבה אני חי) לחיים בשיקגו (ששם חייתי שנים אחדות) קשורה לטיבו של המבט בין אנשים. החוויה הראשונית ביותר נוגעת למבט. בגדול, באמריקה לא מסתכלים לך בעיניים. המבט מוסט. בתל אביב, אם אינך מורגל בכך, דומה שכולם נועצים בך מבטים. בהודו, לעומת זאת, גם אני הרגשתי את המבט החודר ננעץ בי. למעשה חשתי שגוף המתבונן כולו רוכן לעומתי. אולי אפשר לסווג מקומות לפי דפוס המבטים הנוהג בהם. על פי משטרי המבט שמאפיינים אותם.

* * *

במודרניות, הזיהוי הופך לבעיה. בעיית הזיהוי היא נגזרת מובהקת של אפשרות התנועה במרחב: של מפגש בין זרים, של חברה שבה מרחקים פיזיים בין בני אדם מצטמצמים ומאיימים על היכולת לתחזק מרחקים חברתיים. בעקבות זימל (Simmel, 1964a; 1964b) אפשר לטעון שהקרבה הפיזית הנוצרת עקב הסירקולציה האנושית במרחב (בעיקר עקב תהליכי עיור והגירה) מעודדת גם אסטרטגיות חדשות לתחזוק מרחק חברתי. הסיבה היא שהיתרים וטכנולוגיות שמאפשרים להקטין את המרחק הפיזי בין בני אדם מעצימים לעתים מזומנות גם את תחושת הסכנה הנובעת מצמצום המרחק בין עשירים לעניים, או בין מה שנחשב בטוח ומוכר ובין מה שנחשב מסוכן או מזוהם (Coutin, Maurer & Yngvesson, 2002). מתח זה בין קרבה פיזית למרחק חברתי עומד בתשתיתן של פרקטיקות הרחקה והדרה פיזיות מסוגים שונים וביצירתם של משטרי תנועה הכוללים גטאות (Waquant, 2004), קהילות מגודרות (Blakely & Snyder, 1999), מרחבים אורבניים סגורים (Davis, 1992), בתי כלא, מושבות עונשין וגבולות חסומים (Shamir, 2005). התשתית הקונסטרוקטיבית של משטרי התנועה מעוגנת אפוא בניסיון (המתמיד, הנחשק, אך זה שלעולם אינו מושלם) ליישב את הסתירות הנובעות מהמתח או מהפער שבין קרבה פיזית למרחק חברתי.⁴ סגרגציות מרחביות מתנות את אופקיו של המבט הבלתי אמצעי

4 משטרי תנועה מוכתבים ומעוצבים על ידי אלו שמבקשים לשמור על מרחק חברתי מנחותים מהם, מכאלה שנחזים כמסוכנים או חשודים. במילים אחרות, משטר התנועה הוא ביטוי פוליטי מרכזי למה שאפשר לכנות בעיית החשד, או מה שאני מעדיף לכנות פרדיגמת החשד (Shamir, 2005). כצורה יסודית שמכתיבה יחסים חברתיים. עם זאת, להבדיל מרמת המאקרו, שבה אפשר לדבר על משטר תנועה במונחים של מדיניות, בחיי היומיום יש מגוון צורות של משטור מרחבי שלא ניתנות לדרוקציה קטגורית. בד בבד, ההבנה שסגרגציה היא צורה של משטור מבט באופן שמגביל את אופקיו עומדת ביסוד תכניות שונות שעניינן מפגשי פנים אל פנים בין חברי קבוצות שונות כאמצעי ליצור אמפתיה, סובלנות, הערכה הדדית או סולידריות.

ומעודדות חשיבה קטגורית אודות בני אדם. הפרדה פיזית בין אנשים, כך שהם מתקשים או בלתי מסוגלים לראות זה את זה, היא מנגנון חברתי שמעודד את ההישענות על מבט מתקנן: מבט שאינו נשען על רגע הזיהוי הבלתי אמצעי אלא מובנה בדרגה גבוהה של נוקשות בהתאם לסיווגים קטגוריים. תוצאה מוכרת של המבט המתקנן מתבטאת במה שמכונה בארצות הברית דקנון גזעי (racial profiling)⁵. סוציולוגים משתמשים במושג זה כדי לתאר פעולות משטרתיות (כגון בדיקת רישיונות נהיגה או עצירת רכב עקב עברת תנועה) שבהן השוטרים מסתמכים על תפיסות גזעיות או אתניות שנשקפות ממראה פניו של החשוד, ולא על ההתנהגות הקונקרטית, כקריטריון לעכב אדם, לטפל בו בנקשות ולעצור או לחקור אותו (Ramirez, McDevitt & Farrell, 2000).

התפתחות הדקנון כרוכה בצמיחתה של חברת הזרים באירופה כתוצאה ישירה של תהליכי העיור רחבי היקף במאה ה־18, שבמהלכה החלו תושבי הערים לפתח חשד עמוק כלפי המהגרים החדשים. החשש מפשע, החשש מהזר המשוטט והחשש מהמהגר החדש נצרבו בתודעה ככרוכים זה בזה. בדיוק בתקופה זו, בסוף המאה ה־18, החל להתפתח מדע הזיהוי הפלילי והחל איסוף שיטתי של ידע אודות הפנים. בסוף אותה המאה נולד גם מסמך רב חשיבות: הדרכון (Torpey, 2000). בתחילת המאה ה־19 כבר הצטברו מאגרי רישום פלילי שכללו, בצד שם, מקום לידה, תאריך לידה, גובה ומשקל, גם רישומים אודות עיניים ירוקות, קרחת, שומה על הלחי, עיניים קטנות, מצח גבוה, אף אדום, צוואר ארוך, ואפילו "מבט רך" (מתוך רישומי בית כלא אמריקאי בשנים 1797-1803, ראו אצל Cole, 2001). עידן התבונה ותאוות הזיהוי כרוכים זה בזה. הולדת האינדיבידואל המודרני הטילה תנאי חדש על הראש התבוני: את פנינו אנו מחויבים לגלות, ואת ראשינו לחשוף. הפנים המוסתרות והראש המכוסה הם כשלעצמם מושאים של חשד.

הנאורות של המאה ה־18 מסמנת מאבק נמרץ לא רק על מעמדה של התבונה האנושית אלא על מעמדו הממשי – העירום – של הראש האנושי. כשיהודים החלו להתחלף, הם הסירו את כיסוי הראש. כך ציווה גם אתא־תורכ, וברפובליקה התורכית מוטלות הגבלות חמורות על נשים שמכסות את שיער ראשן. לעתים דומה ששאלת מקומם של המוסלמים באירופה צומצמה כולה לשאלת הרעלה. ראשים מתורבתים הם ראשים חשופים. הכובע, המגבעת, הצילינדר, עד לא מכבר פריטי חובה בארון הבגדים של נשים וגברים בעולם כולו, כמעט ופסו מן העולם. ראשים מכוסים הם ראשים חשודים, פנים מכוסים – אף יותר. הראש חייב להיות גלוי, חשוף להתבוננות ולזיהוי.

* * *

המבקשים אשרות כניסה לארצות הברית מונחים על ידי הקונסוליות האמריקאיות: "כדי להבטיח את שלומן של ציבור הנוסעים ולהפיק את הנדרש מטכניקות הזיהוי הביومترיות האחרונות, כל מבקשי האשרה חייבים להצטייד בצילום של מלוא־פניהם, על רקע לבן, המראה את כל הראש ללא כיסוי..." הנכנסים לארצות הברית נדרשים לספק טביעת אצבע

ולהצטלם. ארצות רבות מאמצות שיטה זו, וכל הנכנס בשעריהן מצולם כשפניו וראשו גלויים.

* * *

דרך מבט על הפנים אפשר לקרוא גם את ההבחנה של מישל פוקו (Foucault) בין אופני הטיפול (הפרה-מודרניים) במצורע לאופני הטיפול (המודרניים) במגפה; הבחנה ששימשה אותו לאתר את התפתחות הגיון הממשל של הריבון המודרני (Foucault, 1977).

המצורע היה מושא לטקסי הדרה, כותב פוקו. המצורעים הם המון חסר פנים וחסר תווי היכר, דווקא כי הצרעת ניכרת בהם היטב. המצורע גורש, בודד, נכלא, הופקר לגורלו בקרב המון אדם אנונימי שגורלם כגורלו. מילת המפתח הייתה הדרה קולקטיבית, העיקרון המשטרי היה עקרון ההפרדה המרחבית. המגפה, לעומת זאת, שימשה מצע לתגובה מרחבית חדשה, לממשל שמבוסס על מערכת מורכבת של סיווגים. המגפה טופלה על ידי ארגון מחדש של המרחב כולו; לא באמצעות הרחקת חסרי הפנים, אלא באמצעות קביעה של כללי תנועה שמבוססים על חשיפת הפנים. כל רחוב מושם תחת השגחה, כותב פוקו, כל רובע תחת פיקוח. כל תושב חייב להראות עצמו לספירה ולמיון על ידי זקיפים ופקחים ורושמי נתונים. המרחב אורגן באופן שאפשר מעקב, צילום מצב, מבט שיטתי ובלתי מופרע, כדי לרשום, לסווג, למדוד ולהעריך. הפנים חזרו לתמונה, נתונים למבחנו הקפדני של המבט הקטגורי.

עם תאוות הזיהוי, ובד בבד עם החרדה הגוברת מפשע, החלו להתפתח גישות מדעיות לאיתור רצדיביזם (פשיעה חוזרת). פושעים, לפי הביולוגיה הדטרמיניסטית ששלטה בכיפה, נולדו כאלו. הפושעים המועדים הפכו בתחילת המאה ה-19 לאובייקט של ידע מדעי, ומדענים החלו לחפש אחר סיבות ועקבות פיזיות לפליליות מולדת ותורשתית; חיפוש שהחל – כפי שכותב סיימון קול (Cole) בספרו *Suspect Identities* (2001) – במבט על הפנים. ב-1840 פרסם קרל גוסטב קארוס (Carus) את ספרו עקרונות של קרניומטריה חדשה ומדעית (*Neuer Atlas der Kranioskopie*, 1864) שעסק במבנה ובגודל הגולגולת של פושעים. באמצע המאה ה-19 קיבלה תאוות הזיהוי דחיפה מכרעת עם התפתחות טכנולוגיית הצילום בכלל וצילום הפורטרט בפרט. הצילום אומץ מיד כטכנולוגיה מובילה בחיפוש המדעי אחר סימני פליליות. ב-1880 פיתח הסטטיסטיקאי הבריטי פרנסיס גלטון (Galton) שיטה של חשיפה מרובת: טכניקה שבה צילומי פורטרט של פושעים שהתמחו בסוג מסוים של פשיעה הונחו זה על גבי זה, כך שהפורטרט המצטבר אמור היה לשקף מאפיינים פיזיונומיים כלליים של פושעים מתחומי התמחות שונים (זייפנים, פורצים, גנבים, כייסים וכו'). יחידות משטרה אימצו טכנולוגיה זו והחלו לעצור אנשים שתווי פניהם העידו על פליליותם. בלשים אומנו להתבונן, לנעוץ מבט נוקב בתווי פנים, להביט באופן "קטגורי" בטיפוס "הפלילי", להסיק מסקנות מדעיות ולקבל הכרעות בדבר מעצר מידי (Cole, 2001).

הפנים קיבלו מעמד מדעי גם בתיאוריות הגזע של שלחי המאה ה-19 וראשית המאה העשרים, על ספו של המעבר לגנטיקה שמתבססת על משתנים ביומטריים, דם, המוגלובינים, אנזימים ותהליכים מטבוליים. העיסוק המדעי בפניו של היהודי הוא דוגמה לכך. מוריס פישברג, יהודי אמריקאי שעסק ברפואה ובאנתרופולוגיה פיזית, פרסם ב-1911 את ספרו אודות שאלת הגזע היהודי *The Jews—A Study of Race and Environment*

(Fishberg, 1911). פישברג בחן גולגולות, צבע עור, צבע שיער והבעות פנים והגיע למסקנה שהיהודים אינם גזע מובחן. כתיבתו של פישברג הייתה מעוגנת בהקשר פוליטי-היסטורי שבו מהגרים לארצות הברית ממזרח אירופה ודרומה נחשבו לא לבנים, גזע נחות לעומת המהגרים הנורדיים מצפון אירופה.⁶ פישברג, כמו יהודים אמריקאים אחרים, חשש שהבחנה גזעית זו עלולה למקם את המהגרים היהודים ממזרח אירופה "מעבר לחיזורנו של הלבן" (Goldstein, 1997, p. 54) וחתר להגן על סיווג היהודים כלבנים. ואולם, באותה העת ממש ביצעו חוקרי גזע יהודים מהלך הפוך כדי לבסס את פרויקט בניין האומה הציוני על אדניה המדעיים של תיאוריית הגזע. נתן סלמן (Salaman), חוקר גנטיקה ציוני, ביקש להפריך את ממצאיו של פישברג ופנה גם הוא לחקר הבעות פנים וטיפוסי פנים. סלמן בחר 'משקיפים' יהודים שיביטו ויסווגו פנים, בהנחה שיהודים יכולים לזהות פנים יהודיות ביתר קלות מאחרים. סלמן השתמש בחומרים איקונוגרפיים (ציורים ותצלומים) והשווה את הבעותיהם של יהודים מודרניים לייצוגי פנים ארכיאולוגיים. הוא הגיע למסקנה הפוכה מזו של פישברג: הפנים מעידות שהיהודים הם גזע מובחן, מסקנה שעלתה בקנה אחד עם עמדה פוליטית-תרבותית שלפיה אין להבחין בין אומה לגזע (Goldstein, 2005).

הפנים שיחקו תפקיד מפתח גם בתיאוריה התורשתית בנוגע לאינטליגנציה. הדטרמיניזם הביולוגי הניח שאינטליגנציה היא ישות מדידה אחת שמגיבה לתהליך אבולוציוני שהוא עצמו סיפור של התקדמות ליניארית מהפרימיטיבי למתקדם. מהנחות אלו נבעה מוטיבציה למדע מתקן שביכולתו לסווג בני אדם על רצף של בינה. סטיבן ג'יי גולד (Gould) בספרו אין מידה לאדם (1992) כותב אודות מחקריו של הנרי הרברט גודארד (Goddard) שניסה לכוון סיווג חד קווי של ליקוי מנטלי בדמות סקאלה שעולה מאידיוטים לאימבצילים למורונים (בעברית הייתי מתרגם זאת טמבלים או סתם טיפשים). עם המורונים נמנו שלל סוטים חברתיים – פושעים, אלכוהוליסטים, נוודים ומובטלים – שסטייתם יוחסה לרפיון שכלם המולד. מעט מעליהם סווגו פועלים – ההמונים העמלים – כקהי שכל שרמתם גבוהה אך במקצת משל ילדים, אך ככאלו שמסיבות גנטיות (עותק אחד ולא שניים של גן רצסיבי רע) ניצלו מהגורל שיועד למורונים: איסור רבייה ואיסור כניסה לאמריקה.

האיסור האחרון היה בעל חשיבות עצומה בהינתן שמדובר בתקופה שבה גלי ההגירה לאמריקה היו בעיצומם. גודארד פיתח ויישם כמה מבחנים לסיווג רפי השכל (למשל, הנחקר מתבקש לומר שישים מילים בשפתו במשך שלוש דקות, או לצייר תבנית על פי זיכרון). אך מעניין לקרוא את מה שכותב גולד על מחקריו של גודארד באלים איילנד, שער הכניסה של מהגרים לארצות הברית. באביב 1913 שיגר גודארד שתי נשים לבלות חודשיים וחצי באלים איילנד. הן נתבקשו לאתר את חלושי המוח על פי מראה עיניהן, משימה שהטיל על נשים ביחסו להן יכולות אינטואיטיביות טובות יותר מגברים:

לאדם שצבר ניסיון רב בעבודה זו יש כמעט חוש לרפי שכל ויכולת לאתרם ממרחק. נשים מצטיינות בכך יותר מגברים... יש להן תצפית טובה יותר מזו של הגברים...

6 ראו הצהרתו של הנשיא קולידג': "על אמריקה להישאר אמריקאית. חוקים ביולוגיים מראים... שהגזע הנורדי מידרדר כשהוא בא במגע עם גזעים אחרים" (מצוטט אצל Kevles, 1985).

שתי הנשים הללו הצליחו לאתר את רפי השכל בלי להיעזר בכלל במבדקי בינה (גולד, 1992, עמ' 177).

לגודארד הייתה אמונה בלתי מוגבלת ביכולת הזיהוי החזותי, כותב גולד. בספרו *The Kallikak Family: A Study in the Heredity of Feeble-Mindedness* אודות משפחת קאליקאק (תרכובת של שושלת טובה ורעה שהפכה לקנון בתנועת האוגניקה) השתמש גודארד בצילומים כדי להמחיש את השתקפותה של הטיפשות בפנים, מתוך תשומת לב מיוחדת לפיות, גבינים, עיניים, אף ושיער (גולד מגלה שהצילומים זויפו באמצעות תוספות של קווים כהים ועבים סביב העיניים והפיות, כך ששווה להם מראה מרושע ואפל).

* * *

ב־1919 ניתח גודארד את שירו של אדווין מארקהם (*Markham*), האיש עם המעדר: "כפוף תחת כובד המאות הוא כורע על מעדרו ובוהה בארמה, ריקנות הדורות ניכרת בפניו ועל גבו רובץ נטל העולם".

שירו של מארקהם נולד בהשראת ציורו המפורסם של מילה (Millet) שנקרא בשם זה. מן השיר, התלונן גודארד, משתמע כמדומה שהאיש שצייר מילה הגיע למצבו בשל תנאים חברתיים שהכריעוהו תחתיו וגרמו לו להידמות לרגבים שהיפך. "הבלים", הכריז גודארד, "רוב האיכרים העניים סובלים רק מרפיון שכל וציורו של מילה יוכיח. כלום נבצר ממארקהם לראות שהאיכר הנזכר לקוי בשכלו? האיש עם המעדר של מילה הוא אדם שהתפתחותו השכלית נעצרה – הציור הוא תמונה מושלמת של אימבציל..." (גולד, 1992, עמ' 181).

* * *

במבט על הפנים נפגשות יכולת הזיהוי האינטואיטיבית מחד גיסא, עם האמונה בצילום הפורטרט כשיקוף מדעי מאידך גיסא; מדע הזיהוי ואמנות המבט כרוכים זה בזה. המבט הוא על הפנים. כרוכות אלו באלו גם הפנים כחושפות סוד, הפנים כבסיס לחשד, הפנים כהוכחה למסוכנות, הפנים כביטוי לטיפשות או לפשיעה, הפנים כמסד לתקנון, הפנים כמסמך יסוד במשטר התנועה במרחב. גם אם השתחררנו מחלק מההנחות הדטרמיניסטיות-ביולוגיסטיות, נראה שהפנים – המבט על הפנים – ממשיכות לשחק תפקיד מפתח בייצור ובאישור של תבניות חשד. בעידן שבו סירקולציה גוברת של בני אדם במרחב הגלובלי היא עובדת יסוד מכרעת, ממשיך המבט ממוקד הפנים להיות אמצעי זיהוי ראשון במעלה, אמצעי בסיסי בתהליכי סיווג לקטגוריות של חשד, טקסט מכונן בתקנון של דרגות מסוכנות. הריאיון האישי – יצירת מצב בלתי אמצעי של מבט פנים אל פנים – ממשיך להיות תנאי בל יעבור בעת בקשה לקבלת אשרה, בקבלה לעבודה ובתנועה חוצת גבולות. מאמר בניו יורק טיימס נפתח בתיאור הבא (תרגום חופשי – ר"ש):

כשהתקרב האיש לביקורת הביטחונית בשדה התעופה, הוא העמיס ופרק לסירוגין את תרמיל הגב שלו, נגע ללא הרף בסנטרו, שפשף חפץ כלשהו שאחז בידו, ולבסוף

הוציא חפיסת סיגריות, אף שהעישון באזור אסור. שני קצינים של מנהל בטיחות התעבורה עמדו בסמוך, שקטים וללא תנועה, ונעצו בו מבט. אחר כך, מתואמים בתנועת ראש קלה, משכו את האיש הצדה לחיפוש יסודי. עוד נוסע עמד להכיר את "קציני בילוש ההתנהגות" של המנהל. על סמך ניסיון שנרכש משירותי הביטחון של שדות התעופה הישראליים, מתנסה עתה המנהל עם יחידה חדשה שאנשיה אינם מחפשים אחר פצצות, אקדחים וסכינים אלא אחר בני אדם עם "כוונה רעה": "מבט בוחן בהתנהגות אנושית הוא הקשה ביותר להכשלה", אומר בלש ביחידה, "לעולם אינך יודע מה אני עומד לראות" (New York Times, 17.08.06, Part A, p. 1).

(10).

התכנית החדשה מבוססת על שיטת אבחון ששמה SPOT: Screening Passengers by Observation Technique. השיטה מבוססת על הרעיון שקל יותר לזהות פנים חשודות מאשר לאתר נשק סמוי. השיטה שואלת אלמנטים גם משיטה קודמת ששימשה לאיתור מברחי סמים. הקצינים מתמקדים בהבעות הפנים של נוסעים, ובעיקר בתנועות עיניהם. כשהם מאתרים חשודים, בעיניהם, הם מפעילים שיטת ריאיון בלתי פורמלי שמבוסס על מה שנראה כשיחה אקראית. השאלות אינן חשובות, אומר קצין, אלא התגובה אליהן. הריאיון אינו עוסק במהות המילים המוחלפות אלא הוא מעין צילום, מכשיר לניתוח פנים המבוסס על ניקוד התנהגות נחזית, שבו הבעות פנים שונות זוכות לציונים שונים: פחד מתבטא בגבות מורמות ומכווצות, עצבות בשפתיים משוכות כלפי מטה, וכעס בסנטר מורם. שיטה זו אינה ייחודית לאיתור פושעים; שיטת Facial Action Coding System – FACS – פותחה על ידי פסיכולוגים שמקדדים הבעות פנים כדרך לאתר רגשות, למשל כדי להבחין בין חיוך אמיתי למזויף.⁷

חרף ההתקדמות המדעית והטכנולוגית המאפיינת את תאווה הזיהוי – מטביעת האצבע ועד ביו־דקנון המבוסס על ד.ג.א. ורקמות – הפנים היו ונותרו במרכז. אך אלו הן פניו של האדם החברתי, הפנים הקטגוריות (categorical face). בפרפרזה על פוקו אפשר לומר שהמודרניות מספרת את סיפורו של הסובייקט המכונן, זה שמשחק עם הפנים, עם נקודות מבט, עם איפור ועם מסכות, אך גם זה שמת כמעט ברגע היוולדו, כשהפך מיד לאובייקט של ידע, של דקנון, של מדע. הפנים נשארות, אבל אלו אינן פניו של סובייקט מכונן. אלו הן פנים שמפעילות מבט מתקנן שמתייחס לפנים שמולו כאל אובייקט.

* * *

אני חושב על האופן שבו מנתח פוקו בפרק הראשון של ספרו *Les mots et les choses* (המילים והדברים, 1966) את ציורו המפורסם של וולסקו *Las Meninas* (בנות הלוויה, 1657). פוקו רואה את ציורו של וולסקו כביטוי לאפיסטמה הייצוגית על סף המודרנה. זהו ציור של המלך והמלכה, אך הם נעדרים ממנו. הם ניצבים היכן שעומדים אנו, הצופים. איננו יכולים לראות

7 ראו עבודתם של Paul Ekman ו-Wallace Friesen, דווח ב-BBC:

<http://www.bbc.co.uk/science/humanbody/mind/surveys/smiles>

אותם. הפנים הניבטות מהציור מביטות אלינו, ואנו מבינים שהמלך והמלכה גם הם חשופים למבט, מתמסרים לציור הפורטרט שלהם. אנו יודעים זאת כי אנו רואים צייר שמפנה את מבטו אלינו, ואנו רואים את ידו האוחזת במכחול פועלת על כן ציור גדול שרק גבו חשוף אלינו. אנחנו יודעים זאת כי במרכז התמונה עומדת הנסיכה הקטנה, מוקפת בשלוש בנות לוויה, ומבטה פונה אלינו, העומדים במקום שבו ניצבים המלך והמלכה. אנחנו יודעים זאת כי מהמראה שבירכתי החדר נשקף אלינו מראה פניהם של המלך והמלכה. הם שם. אפשר לייצג אותם. אפשר לייצג את הנעדרים. אין לנו צורך בפניהם. וולסקו עושה זאת. פיקאסו, בדיוק שלוש מאות שנה מאוחר יותר (1957), מצייר את בנות הלוויה של וולסקו במעין מהתלה על כוב הייצוג, במעין הרהור משועשע על השבר האפיסטמי. פני הנסיכה, פני בנות הלוויה, פני הצייר, הן פנים רבות ממדים, פונות לא-פונות אלינו. פיקאסו מצייר את הסובייקט המכונן, זה שיוצר מציאות, לא זה שמסוגל לשקף אותה. האובייקט כסובייקט. מה אנחנו רואים? את מי אנו רואים? את מי מייצג הייצוג? איזו נקודת מבט שלטת כאן? אבל דווקא אצל פיקאסו, עם הופעתו של הסובייקט המכונן, שבות גם הפנים. פנים ללא יומרה של שיקוף. פנים שאינן נכנעות לפיתוי הזיהוי. פנים מרובות פנים, מתעתעות, רב ממדיות, אבל פנים. פנים נוכחות. אולי זהו דווקא פיקאסו שמחזיר אותנו לפנים, הפנים שנעדרות מוולסקו. אם אצל וולסקו המבט חסר פשרות, מדויק, מייצג, חושף אמת, אצל פיקאסו המבט חסר מוקד, נטול יומרת ייצוג, כל כולו שיקוף-לא-שיקוף. המבט ששולחות אלינו דמויותיו של וולסקו הוא חברתי: לא את המלך והמלכה אנו רואים אלא את הייצוג האובייקטיבי של מלוכה. אולי צריך לקרוא דווקא את פיקאסו כצייר של הבינאנושי, זה שמותיר את המבט בחוויה, מחוץ לקטגוריה.

הצילום: מתודעה לתדמית

המבט הבלתי אמצעי נחשב, לפחות עד עידן התקשורת הווירטואלית בזמן אמת, בסיס ליצירת אינטר-סובייקטיביות (Schutz, 1964). הניתוח הפנומנולוגי של עמנואל לוינס (לוינס, תשנ"ה) מעמיד את מפגש הפנים מול פנים כבסיס לאתיקה. המפגש עם האחר הוא לעולם רגע של זיהוי הבדל, רגע אי-סימטרי. עבור לוינס זהו בדיוק זיהוי ההבדל בפנים שמולנו שמשמש תשתית אתית לאחריות כלפי האחר. עבור בובר ושוץ, הגלישה מרגע זה של "אני-אתה" לקטגוריות אובייקטיביות של "היא" או "הוא" היא שמייצרת אי שוויון. חרף ההבדל בגישות, הסוציולוגיה של הבינאנושי מניחה שהמפגש הבלתי אמצעי מכיל פוטנציאל של זיהוי והכרה אנושית שאינו זמין בכל צורה אחרת של אינטראקציה. נראה שזהו הפוטנציאל שמבקש התליין למנוע באמצעות כיסוי ראשו של המוצא להורג, זהו הפוטנציאל שמבקש למנוע מי שרואה באחר אויב, מי שרואה באחר איום, מי שמקיף עצמו במרחבים סגורים, מי שסוגר אחרים במרחבים כלואים. גם בצילום, כותב קרצמן (2006, עמ' 12), "ההבדל בנראות [האחרות – ר"ש] של המצולמים מגן על הצופה". זהו גם ההבדל היסודי בין המבט הבלתי אמצעי לצילום הדיוקן.

מהו מבט של מצלמה? שואלת אריאלה אזולאי וכותבת (2006, עמ' 366): "עמדת המבט של המצלמה אינה שקולה לנקודת מבט אנושית, והיא אינה יכולה להיות מוחלפת בה". הצילום אינו מבט פנים אל פנים אלא פנים מול עדשה. אפשר לאתר כאן שני הבדלים

יסודיים שהופכים את הצילום לפרקטיקה מובהקת שמתרחקת מהבינאנושי. ראשית, חלק מהמורכבות של מעמדן הסוציולוגי של הפנים נובע מהיותן, בעת ובעונה אחת, הנכס האישי החשוב ביותר, אבל גם אלו שלעולם אינן מצויות בחזקתנו הפרטית בלבד. הפנים, כותב ארווינג גופמן (Goffman, 1959), מושאלות לנו מהאחרים המקיפים אותנו, ובכל עת יכולות להילקח בחזרה. במפגש פנים אל פנים אנו עוסקים בתחזוק פני האחר, והאחר עוסק בתחזוק פנינו. אך עדשת המצלמה אינה מחזירה מבט, היא רק תובעת אותו. בכך מופר מראש השוויון הפוטנציאלי המונח בתשתיתו של המפגש פנים אל פנים. המצלום מוסר את פניו, מרצון או שלא מרצון, והפנים המצלמות מאבדות כך מחשיבותן כנכס אישי ונעשות פנים ששייכות לצלם ולא לו ועבורם הוא פועל.

* * *

אתיחס למקרה של הנערה האפגנית שצולמה במחנה פליטים באמצע שנות השמונים על ידי הצלם סטיב מקארי (McCurry) עבור כתב העת נשיונל ג'יאוגרפיק. לאחר הפלישה האמריקאית לאפגניסטן יצא הצלם למסע חיפושים אחר המצלומת "שלו", שאת שמה לא ידע. הצלם נדרש למיין מועמדות שביקשו לטעון לתואר הנכסף – "הנערה האפגנית מהנשיונל ג'יאוגרפיק" – ולדחות את המתחזות, ולשם כך נעזר בסדרת בדיקות משפילות, כמו סריקת אישונים, עצמות לחיים, מבנה גולגולת ועוד (אזולאי, 2006, עמ' 381). אימות הזהויה לא נעשה כדי לבסס את בעלותה של המצלומת על הדימוי, אלא כדי לבסס את בעלות הצלם והעיתון על הדימוי שלה.

* * *

שנית, בעדשה גנוז מבט, אך זהו אינו המבט הבינאנושי המחזיר מבט, אלא, כותבת אזולאי, מבט קרוב למה שלאקאן מכנה עיון (gaze) (שם, עמ' 361). זו הבחנה חשובה. העיון – לא רק באמצעות צילום, אלא גם באמצעות מבטו של הבלש, הפסיכולוג, פקיד ההגירה או הזקיף – הוא בדיוק זה שמלכתחילה אינו מבקש להכיר את האחר, להכיר באחר, אלא זה שכבר מיומן ומתורגל באובייקטיביזציה של הפנים ובהתאמתן לקטגוריות של ה"חברתי". לפיכך במפגש עדשה מול פנים טמונה אלימות שקשורה "לאינסטרומנטליזציה של המצלום לצורך הפקת דימוי ממנו" (שם, עמ' 370).⁸

על הסוציולוגיה של הבינאנושי מוטלת אפוא משימת הברור של המשמעויות האפשריות הטמונות במבט של העדשה, במבט שעניינו עיון ויצירת דימוי. כהבחנה אנליטית בסיסית אפשר לדבר על צילום הפנים כניסיון לייצג תודעה וכניסיון לייצג תדמית. על האמונה ביכולתו של הצילום לשקף תודעה עמדתי כבר לעיל בהתייחסי לטכניקות של זיהוי פלילי ואינטליגנציה. באמנות הפלסטית בכלל ובצילום האמנותי בפרט קרסה האמונה ביכולת הייצוג האותנטי של

8 הבסיס לעיסוק במשמעות המפגש עדשה-פנים מצוי אצל ולטר בנימין (2004), בייחוד בטענה שלפיה הצילום מסיר את ההילה: הצילום כפעולה חודרנית שמוחקת את הממד הטבעי והחד פעמי שמתקיים במפגש פנים אל פנים. ראו גם אצל לוי (2006).

הפנים כראי הנפש. מהמתקפה הפרגמטיסטית על הרציונליזם הקרטזיאני בשלהי המאה ה-19, וביתר שאת עם התפתות הפוסט־מודרניזם במאה העשרים, גובתה קריסה זו כשהוטל ספק בעצם קיומה של פנימיות אנושית מהותנית וקבועה שאינה תלויה בדבר. הוויתור על האפשרות לחשוף תודעה באמצעות עיון צילומי פיצל את צילום הדיוקן לצילום טכני־מדעי שעניינו זיהוי גרידא מחד גיסא, ולצילום אמנותי שעניינו בזיקה בין פנים לתדמית כללית מאידך גיסא. המסכות הממלאות תפקיד ייצוגי בחברות פשוטות מתגלמות במודרניות המאוחרת בצורות מגוונות שבהן משמשות פני היחיד כאובייקט ייצוגי תדמיתי וכאמצעי לייצוג הקולקטיב. צילומי פנים אלו הם ייצוג קולקטיבי במובן הדורקהיימי של המושג, קרי לא רק צורת ייצוג של הקולקטיב, אלא גם צורת ייצוג על ידי הקולקטיב, כלומר צורה שבה הקולקטיב מתגלם באמצעות ייצוג פני היחיד. הפנים מאבדות ממשמעותן כמטפורה, ובעצם מאבדות ממשמעותן כייצוג והופכות להיות הדבר כשלעצמו, למשל האומה. או אז אפשר לשיר על "ארץ קטנה עם שפם", להכריז כי "אני על הפנים של ישראל השארתי שריטה ואת זה לא ייקחו ממני", להתייחס לדיוקנו של מנהיג כדיוקנה של האומה (Ozyurek, 2004) או להנציח רגעים היסטוריים בחיי האומה באמצעות צילום דיוקן (דוגמאות בולטות בחברה הציונית הן צילום פני החייל המניף רובה סער בתעלת סואץ וצילום פני החייל המביט בכותל המערבי במלחמת יוני '67).

* * *

מעל לכול מצולמת התודעה־תדמית של מייצגי הייצוגים, של האייקונים שהם עצמם ייצוגים שמייצגים את הייצוגים של עצמם אודות עצמנו: גיל קופטש, בקי גריפין, ארז טל, איל קיציס, יצפאן, טל ברמן, יאיר לפיד, אברי גלעד. ארץ נהדרת. משהו ברור מתרקם מתוך הדפים, מתוך הצילומים, מין ישות־לא־ישות נהנתנית, מצליחנית, מבוססת, מזילה ריר של שביעות רצון עצמית. יפה. לפעמים יפהפיה. תמיד אסתטית? וגם דודו. דודו הצ'צ'צ'. פסיפס שהולך ומתרקם מול עינינו, עוד דיוקן ועוד דוגמן, עוד יחיד ועוד אחד, והרי לנו קסם: ישראליות. פורטרט ישראלי. אודי פרידן. פרסומאי. במועדון הספורט בצהלה. זהות לעולם אינה מנותקת ממרחב. אנו זוכרים את עצמנו, מכירים את עצמנו, מבטאים את עצמנו, דרך המרחבים שאנו מציבים, מדמיינים, חולמים ופוסעים בהם. כהנא מקטינה את ישראל. האוטו־קרטוגרפיה של כהנא מצטמצמת למרחב שמשתרע, בערך, בין תל אביב לרמת השרון. המון תל אביבים יש בספר, המון רמת־שרונים. באמצע יש את תל ברוך. וצהלה. והרצליה. הרצליה של האוטו־קרטוגרפיה נמצאת מדרום לרמת השרון. פורטרט ישראלי. מוחצן. דיוקן של אלו שאנחנו מכירים, של המון אדם־סלב שמחר יישכח מלב. אין מרחב מצפון לרמת השרון, ואין מרחב מדרום לתל אביב, אז גם אין פורטרטים של מי שנמצא שם, של הבדואי, של החרדי, של החנווני, של האנונימי, של מישל מירוחם. פורטרט. דיוקן. תווי פנים. פנים שמדברות ומביעות ונושמות מול העדשה, מול פני הצלמת. כהנא השיגה את מטרותה. תדמיות. גדולות. וזו הישראליות.⁹

* * *

9 על תפקיד הפנים כמייצגות את הקולקטיב בקולנוע הישראלי ראו אצל בורשטיין (1990).

10 הערה על פורטרט ישראלי של ורדי כהנא (2006).

אבל כשצילום פנים הופך לאמירה ייצוגית-תדמיתית, אפשר להשתמש בצילום גם כדי לנהל משא ומתן סימבולי אודות הזהות הלאומית, לחתור תחת הייצוג הקולקטיבי ולנסות לערער את הייצוג שנוצר על ידי הקולקטיב באמצעות ייצוגים חלופיים. אזולאי רואה בצילומיו של קרצמן דוגמה לערעור מעין זה. "מאמצע שנות ה-80 מצלם קרצמן בשטחים הכבושים", היא כותבת. בצילומי העיתונות של אותן השנים היה הפלסטיני חסר פנים, דמות בהמון מתפרע. צילומיו של קרצמן חוללו מהפכה בהפניית העדשה

אל הפלסטיני היחיד, לסיפור חייו, לעוול שנגרם לו, למצוקות היומיום שלו, לביוגרפיה שלו, לתמונת עולמו, למאבקו בכיבוש, למאוייו הלאומיים ולאופן שבו הוא תופס את מציאות הכיבוש. המאבק באותן שנים היה על עצם ההנכחה של תמונת הפלסטיני ונקודת מבטו. בפועל היה זה מאבק על הנכחת תמונת הקורבן והפניית תשומת הלב, באמצעותה, לעצם קיומו של הקורבן כקורבן. ייחודם של תצלומיו של קרצמן מתקופה זו היה בכך שהם גם דחקו את החייל אל שולי הפריים או אף אל מחוצה לו. במילים אחרות, לצד ספציפיקציה של הפלסטיני, התצלומים הציגו הפשטה של החייל מתוויו פנים קונקרטיים והפיכתו לפיגורה מוכללת של חייל... כך הצליח קרצמן... להפנות את שאלת האחריות לישראלי באופן כללי (אזולאי, 2006, עמ' 374).

צילום הפנים עבר אפוא תהליך שבו הפך מניסיון לחשוף את הפנים כאמצעי לברר פנימיות אינדיבידואלית לניסיון לחשוף אותן כאמצעי לברר זיקה בין היחיד לקטגוריה חברתית כללית. אלה הם שני הקטבים של העיון, שני קטבים שמסמנים מבחון את מה שבובר כינה "הביניים" ואת מה שגופמן זיהה כעבודת פנים: החיפוש הסוציולוגי לא אחר הפנים כשלעצמן אלא לעולם כפנים מול פנים, כפנים שמעניקות מבט וזכות בו.

הסוציולוגיה של הבינאנושי כחיפוש אחר "הביניים"

אין ספק שכתיבתו של בובר בראשית שנות החמישים של המאה הקודמת כוונה בעיקרה לסוציולוגיה הסטרוקטורליסטית-פונקציונליסטית ששלטה אז בכיפה. אך התשתית התיאורטית שהניח בובר רחבה יותר ומכילה בספרה של "החברתי" לא רק את הסוציולוגיה המערכתית-ממדית אלא גם את הסוציולוגיה הביקורתית שבאה בעקבותיה (Ram, 1995). נראה לי שחשיבותה של הסוציולוגיה של הבינאנושי נובעת מכך שהיא מאפשרת מצד סוציולוגי לרפלקסיה ביקורתית אודות הסוציולוגיה. או במילים אחרות, הסוציולוגיה הבינאנושית מגלמת מתוך עצמה עמדה שמפרקת את ההבחנה סובייקט/אובייקט. הסוציולוגיה של הבינאנושי היא סובייקטיבית מבחינת היותה חלק ממדע הסוציולוגיה, והיא אובייקטיבית מבחינה זו שהיא מאפשרת להביט על הסוציולוגיה "מבחוץ". עם זאת, מאחר שהכרתי הסוציולוגית נשענת רובה ככולה על סוציולוגיה חברתית, קל לי יותר לתפעל את הסוציולוגיה של הבינאנושי כאמצעי רפלקסיבי מאשר לתפעלה כפרוצדורה או טכנולוגיה של חקירה חברתית קונקרטית. בעת כתיבת מאמר זה מצאתי את עצמי נסחף שוב ושוב, כמעט בעל כורחי, להדגיש את כוחה של הסוציולוגיה של הבינאנושי לאתר תהליכי אובייקטיביזציה של האדם, לאתר מנגנוני

כוח שמניעים תהליכים אלה, ולאתר את הנטייה של הסוציולוגיה של החברתי לאשרר – בין כהצדקה ובין כביקורת – את הקטגוריות שמאפשרות תהליכים אלה.

במהלך הצגת הדברים התברר לי שוב כוחן המפתח והממלכד של ההנחות המוקדמות בדבר מבני על של כוח, חשד, מערכי ידע ומשטור מרחבי. אמנם ניסיתי להציג את אלה מנקודת הראות של הסוציולוגיה של הבינאנושי, אך לעתים התגנב ספק ללבי שמא אין זו אלא דרך נוספת שמובילה בסופו של דבר לסוציולוגיה של החברתי. אמנם ייתכן שאין בנטייה זו משום תנועה סוציולוגית בלתי רצויה או אפילו בלתי הכרחית. גם ההשקפה הבובריאנית מניחה שהרגע הבינאנושי – רגע שבו נוצר יחס ייחודי ובלתי אמצעי של "אני-אתה" – הוא רגע ייחודי (privileged) שגולש עד מהרה למציאות אובייקטיבית שבה "אתה" או "את" הופכים ל"זה", "הוא" ו"היא"; למציאות חברתית שבה "אתה" סר למשמעתה של הכרה שמאופיינת בחשיבה קטגורית ואובייקטיבית. אם כן, האם נידונה הסוציולוגיה של הבינאנושי למעמד אתי-אוטופי או, למצער, למעמד רפלקסיבי ביחס לסוציולוגיה של החברתי? נראה לי שהתשובה תלויה בסופו של דבר ביכולתה של הסוציולוגיה של הבינאנושי לספק ארגו כלים מושגי ואופק מחקרי קונקרטי.

כתרגיל בתפעולה של הסוציולוגיה של הבינאנושי אני מציע לחשוב על הסוציולוגיה של המבט כתחום חקירה כללי ולייחד לפנים ולמבט פנים אל פנים מעמד מחקרי ספציפי. ראשית, ראוי לציין שבעוד שהסוציולוגיה של החברתי נוטה להתעלם מהבינאנושי, חקר הפנים בכלל והמבט ההדדי בפרט תופסים מקום חשוב בתחומים מגוונים: פסיכולוגיה קוגניטיבית והתפתחותית (למשל חקר הקוגניציה החברתית וזיקתה למבט תינוק-אם), פילוסופיה דיאלוגית, אקזיסטנציאליסטית ופרגמטיסטית, פסיכואנליזה (בייחוד אצל לאקאן וממשיכיו), פמיניזם (חקר המבט הגברי באשה), חקר המוח והראייה (יכולת זיהוי פנים), נוירולוגיה קוגניטיבית (למשל תסמונת אספרגר) ומדעי המחשב (פיתוח מערכות ממוחשבות לזיהוי פנים). תחומי מחקר אלה משתמשים תדיר בתובנות שלפיהן המבט מסמן יחס פסיכולוגי של כוח, מעורר חוויות סובייקטיביות של שיפוט ערכי חיצוני, מאפיין ומנכיח את היחסים בין אלה שמתבוננים זה בזה, חושף למי שמורה הזכות להביט במי, ובאופן כללי הוא צורת תקשורת לא מילולית רבת עוצמה שמשפיעה על התנהגות ועל תפישות של עצמיות.

בסוציולוגיה מתקיימת זיקה רחבה בין ניתוח הבינאנושי ובין האינטראקציה הסימבולית. זמן רב לפני ההנחות העכשוויות של חקר הקוגניציה החברתית ולפני הטענות האקזיסטנציאליסטיות של סארטר, ניסחו מיד (Mead), קולי (Cooley) וגופמן את הטענה שהעצמי מכונן מתוך מבטו של האחר. החשיבה האינטראקציונית מניחה מתח יצירתי שמתקיים בין דפוסים בינאנושיים לדפוסים חברתיים של הפעלת המבט ושל היחס לפנים. גופמן הניח תשתית מחקרית חשובה בכתיבתו אודות עבודת הפנים (Goffman, 1967). הוא עסק בניתוח הטקסים הכרוכים במפגשי פנים אל פנים, עמד על הרפרטואר של אפשרויות האיפור והמשחק שמאפשרות הפנים, על תפקידן בתחזוק מצבים חברתיים, ובאופן כללי התייחס לפנים כממלאות תפקיד מפתח בפרפורמטיביות של ייצוג העצמי ותחזוק ייצוג העצמי של האחר. בין היתר תורם גופמן תרומה של ממש לדיון מפני שהוא מבטל למעשה את ההבחנה בין פנים למבט בכותבו שהפנים ניתנות לנו על ידי סביבתנו החברתית.¹¹ עם

זאת, אצל גופמן הפנים בכלל והמבט בפרט אינם זוכים למעמד אמפירי מובחן, והם אינם יחידות הניתוח. הכתיבה של גופמן אודות הפנים אינה יציבה: היא נעה ללא הרף מכתובה אודות הפנים במובן המטפורי (שימוש במונחים כגון העמדת פנים או הצלת פנים), לכתובה אודות הפנים במובן ליטראלי כטקסט שאנו קוראים ומקריאים, ולכתובה אודות הפנים כחלק מהמכלול הפיזי-חזותי הנוכח באינטראקציה החברתית בצורת מחוות גופניות, לבוש, ואופני תנועה במרחב.

ברמה התיאורטית עמדתו של גופמן קרובה לזו שנוסחה מאוחר יותר על ידי פייר בורדייה (Bourdieu, 1977) באמצעות מושג ההביטוס: המידה שבה מחוות גופניות ואופני השימוש בגוף (כולל הפנים והמבט) הם בבחינת ידע חברתי בסיסי. בורדייה קשר בין רמות שונות של שליטה בידע זה למיצוב חברתי ברמה הקטגורית (קרי ניתוח מעמדי). גופמן התייחס לידע בסיסי זה ככשרים חברתיים. למעשה, גופמן פותח בפנינו נתיב מילוט מדיון תיאורטי שמוגבל לניתוח תהליכי האובייקטיביזציה של הפנים רק כאינדיקציה לרעותיה החולות של המודרניות בכלל ולהתפתחות הכוח הקטגורי והמדקן בפרט. כמו אצל זימל, גם הסוציולוגיה של גופמן תורמת לפיתוח סוציולוגיה בינאנושית מורכבת, שבה התביעה של הסובייקט להיות נודע אינה בהכרח תביעה להיות מוכר בספֶרה של הבינאנושי. אפשר להניח שהתביעה להכרה באנושיות מתגלמת למשל במבטו של הקבצן כלפי העוברים ושבים המסיטים ממנו את מבטם. אך אפילו במצב זה מתקיים יחס מורכב בין התביעה להיות מוכר כאדם לתביעה להיות מוכר כקבצן ולזכות במעוֹת שעשויות להשתלם מכך. במילים אחרות, אפשר להניח שהתביעה נפוצה של בני אדם בהקשרים שונים היא דווקא להיות מוכר כשייך לקטגוריה חברתית. כך הדבר בייחוד כשמדובר בקטגוריה שמוזהה עם רמה גבוהה של כבוד או סמכות. במקרים אלה אנשים משמרים את הזכות להיות לא נודעים בהסתתרותם, אם אפשר לומר כך, מאחורי מסכה קטגורית.

בהקשר זה ראוי לעיין במושג התעלמות אורחית (civil inattention) שטבע גופמן (Goffman, 1963, p. 84). גופמן התייחס לריבוי העצום של מצבים בחברת ההמון שבהם אנו עוסקים באינטראקציה לא ממוקדת: מבט מהיר, סריקה וזריזה של הזולת והוצאת הזולת מתחום המבט הממוקד. בעוד שבובר ראה באינטראקציה זו החמצה טרגית, גופמן ראה בה טקס בינאנושי חשוב שבאמצעותו אנו צוברים ידע קטגורי בסיסי אודות הזולת ובה בעת מאותתים בנימוס שאנו מכבדים את פרטיותו. עם זאת, גם גופמן ראה בהתעלמות האורחית ביטוי למנגנון ההסדרה והמשטור של אינטראקציות חברתיות בחברה האמריקאית.

העיון של גופמן בפנים ובמבט אינו מרכז כובד מחקרי באינטראקציה הסימבולית בת זמננו. המוקד המחקרי של האינטראקציה הסימבולית, לפחות בשנים האחרונות, הוא בניתוח מצבי מיקרו ומאקרו של ניהול רושם, תחזוק ותפעול רגשות, הפעלת טכנולוגיות של העצמי, אסטרטגיות של הבניית זהות (אישית וקבוצתית) ותיוג. הדגש המרכזי, על אף ההכרה העיונית בחשיבותו של הגוף, הוא על חליפין לשוניים ועל שימושי השפה (בדרך כלל מתוך מיקום בהקשר מרחבי או ארגוני נתון). יחידת הניתוח של האינטראקציה הסימבולית היא אפוא הגדרת המצב. הסוציולוגיה של המבט, לעומת זאת, מתחקה אחר מעמדן החברתי של הפנים ומעמידה את המבט פנים אל פנים כיחידת ניתוח מרכזית כשלעצמה. מנקודת הראות של הבינאנושי, המבט אינו אמצעי אחד מני רבים בכינונה של הגדרת מצב, אלא פלטפורמה בסיסית של הקיום החברתי; כזו שמתוך הממשות שלה מתאפשרים יחסים חברתיים ייחודיים

יש להודות: קל יותר לנסח את העמדה התיאורטית מאשר לתפעל אותה. בחלק הבא של המאמר אדגים את הקושי הטמון בניסיון לנוע מהסוציולוגיה של החברתי לסוציולוגיה של הבינאנושי באמצעות עיון במאמר של פנינה מוצאפיה-הלר (2004) "דתיות, מגדר ומעמד בעיירה מדברית". באמצעות עיון זה אראה שגם הסוציולוגיה הביקורתית, זו הרגישה לכוחן הדכאני של קטגוריות, ספקנית באשר ליכולת לעסוק בבינאנושי בלי להיזקק למטרייה המגוננת של מערכים קטגוריים, אף אם מדובר במערכים שמנסים להימלט מהם או שביחס אליהם מנוהלת התנגדות.

13 המפתח לאימוץ הסוציולוגיה של הבינאנושי הוא בנקודת המוצא של האדם, להבדיל מכל קטגוריה חברתית שמיזחת לאדם. אבנון בספרו על בובר מנסח זאת כך: "אני משתמש במונח אדם כדי להיות נאמן ככל האפשר לסיפור בראשית (פרק א') עליו נסמך גם בובר. אדם, בבחינת הוויה של אחדות, גבר ואישה, האדם כמין אנושי (species) ולא כאינדיבידואל" (Avnon, 1998, p. 237, fn 4).

“מי רואה אותם בכלל?": על מגבלותיה של סוציולוגיה ביקורתית

כאובייקטים, כותבת פנינה מוצאפיהלר (שם), אין לבני אדם יכולת להגדיר את המציאות שלהם. מוצאפיהלר נזקקת למושג ה"אלימות האפיסטמית" שטבעה גיאטרי ספיבק (Spivak, 1988, p. 204). ספיבק משתמשת במושג זה כדי להסביר כיצד קבוצות חזקות מפעילות פרקטיקות של קטגוריזציה ואובייקטיביזציה שמשתיקות את האחר וחוסמות את אפשרות הדיבור של החלש.¹⁴ אכן, במישור התיאורטי של הסוציולוגיה של ה"חברתי", מושג זה מנהיר פרקטיקות סימבוליות של עלינות ושליטה. אך מנקודת הראות של הסוציולוגיה של הבינאנושי אפשר לטעון שהפעולה הקטגורית של הסוציולוגיה של ה"חברתי" משתתפת באלימות אפיסטמית זו. עניין זה משתקף באופן ברור בכתיבתו של בורדייה. מתוך ביקורת שמופנית כלפי שוץ וגרפינקל (Garfinkel) מבחין בורדייה בין דיווח אודות הדיווחים (מצב שבו החוקר מדווח אודות ייצוגים וקטגוריות עממיות ומובנות מאליהן של נחקריו) ובין מדע הסוציולוגיה. הסוציולוגיה הופכת למדע, הוא כותב, בדיוק מפני שהיא מבקשת לחשוף את המבנים האובייקטיביים שקובעים את הפרקטיקות ואת הייצוגים (הקטגוריאליים) של הנחקרים (למשל את מבנה הכוח המאפשר אלימות אפיסטמית) (Bourdieu, 1977, p. 21). עם זאת, מנקודת הראות של הסוציולוגיה של הבינאנושי אפשר לטעון שחשיפת מבנה הכוח אינה מבטיחה (בלשון המעטה) גם השתחררות מחשיבה קטגוריאלית (מסדר שני) שמתקפת את המציאות האנושית רק ככזו המתרחשת ב"חברתי".

נראה שמוצאפיהלר מודעת לדילמה זו. גם הדיון הביקורתי (הפמיניסטי או הפוסט-קולוניאלי) כולא מלכתחילה בצומת של כמה שיחים שולטים שמגדירים בקטגוריות מובנות מראש את תנאי ההתנגדות. התוצאה היא סוציולוגיה ביקורתית שמחפשת (ומוצאת) את האישה-המזרחית-פריפריאלית-דתית בעלת הקול האחר, החלופי, המאתגר, החתרן, אך כזה שבכל מקרה מוצב מול ההגמון-האשכנזי-החילוני-הגברי.¹⁵ כלומר גם ההתנגדות מקבלת, או מצופה לקבל, את הקטגוריזציה הבסיסית של המציאות. גם הסוציולוגיה הביקורתית מייצרת דיון שלפחות ברמה המטא-תיאורטית מאשר את המרחב החברתי כבלעדי להבנת חיים אנושיים, למשל במונחים של מרכז-פריפריה, שחור-לבן, מודרניות-מסורת, חילוני-דתי, או נאורות-נחשלות. אישור זה מופיע לעתים על דרך השלילה דווקא, כשהעמדה הביקורתית-רפלקסיבית מחייבת מתודה שמבוססת על מאמץ לפרק דיכוטומיות, להצביע על קריסתן במציאות האמפירית ולעסוק ביחס טיהור/הכלאה שעומד בתשתיתן. אך מנקודת הראות

14 נראה לי שאין הבדל של ממש בין מושג זה למושג האלימות הסימבולית של בורדייה. אלימות סימבולית מוגדרת כיכולת להבטיח ששירותיות הסדר החברתי אינה מוכרת או לחלופין מובנת כטבעית, כך שמוכחת הלגיטימיות של מבנים חברתיים. אלימות סימבולית מופעלת על ידי סוכנים בעמדות סמכות באמצעות אכיפת קטגוריות חשיבה ומשמעות על אחרים (Bourdieu, 1977).

15 דוגמה לכך מצויה במאמרה של סאידה קהאטון (Khatun, 1999) שכותבת כי "בניסוחה של ספיבק, אלימות אפיסטמית מתגלמת כשהשיח (הפוסט)קולוניאלי המוכפף מושתק הן על ידי הכוח הקולוניאלי והן על ידי הפטריאכליות המקומית. אני מנסחת מחדש את המושג גם כדי לאפיין את הכתיבה המתנגדת של טסלימה. כשהמוכפפת מדברת, היא מייצרת אלימות כלפי האפיסטמה של הכוח הדומיננטי הן על ידי עצם ההתנסחות והן על ידי יצירתו של ידע חדש שמנוגד לשליט" (תרגום חופשי – עמ' 1).

של הסוציולוגיה של הבינאנושי גם פירוק זה מתופעל מתוך פרדיגמה קטגורית. למעשה, מנקודת הראות המוצעת כאן, פרדיגמה זו מתייחסת כאובייקטים לא רק כלפי חסרי הכוח אלא כלפי כל סובייקט באשר הוא. בסוג כזה של רפלקסיה אודות משמעותה של הסוציולוגיה של ה"חברתי", האופוזיציה המשמעותית אינה בין סוציולוגיה הגמונית של מנצחים ובין סוציולוגיה רדיקלית של מודרים, אלא בין סוציולוגיה קטגורית ובין סוציולוגיה שתרה אחר אפשרות אחרת של הבנה; כזו שמתחמקת, אם אפשר לומר כך, מאחיות הקטגוריות.

אפשר אולי לחשוב כאן על מעבר מפוליטיקה של זהויות לפוליטיקה של זיהוי.¹⁶ זהו, להבנתי, הניסיון של מוצאפיה-הלר: ניסיון לאתגורפיה פמיניסטית שמראה אישה שחיה מלאי פשר ועומדים כשלעצמם, אינם כלואים (אינהרנטית ומושגית) בצומת של שיחים שולטים, אינם חודרים מראש, מוכתבים, מעוצבים ומוגדרים על ידי קטגוריות אובייקטיביות שמושכות עליה ומכוננות אותה מכוחה של האפיסטמה השולטת. עניינה של מוצאפיה-הלר הוא בהתגברות על האלימות האפיסטמית הנתפסת כנוכחת בשדה: אלימות שעניינה בקטגוריות דומיננטיות שפועלת כצורה של השתקה, החלשה והכחשה. לכן מנסה מוצאפיה-הלר לספר סיפור אישי שנעדר יומרה של ייצוג כללי באמצעות פרישה טקסטואלית של מפגשים בלתי אמצעיים עם מישל מירוחם.

מודעת למגבלות הנובעות מהטלת מושגי שיח שולט על נחקריה, מדברת מוצאפיה-הלר עם מישל, מקשיבה לה, נותנת לה לדבר, מביטה בה, בביתה, בגופה, בלבושה, בשערה, במחוות הגופניות שלה. אבל גם מוצאפיה-הלר מגלה שהיא מתקשה שלא לכפות על מישל קטגוריות שהיא, מוצאפיה-הלר, מצוידת בהן הן מכוח חוויית הזהות שלה והן מכוח המטען התיאורטי שלה. שוב ושוב מוצאת עצמה מוצאפיה-הלר מנסה לדובב את מישל לדבר בשפת הקטגוריות; בייחוד היא מנסה לפצח את הסירוב של מישל לשתף פעולה עם הרעיון שהאשכנזים מסתכלים עליה "ככה מלמעלה" (עמ' 330). מישל אינה מוצאת עניין בקטגוריה. היא מכירה את הקטגוריה, אבל היא אינה מעניינת אותה במיוחד. איפה האשכנזים? שואלת מישל, מי רואה אותם בכלל? (עמ' 343). הסוציולוגיה של החברתי מזמינה כאן פרשנות שמנסה לפצח את הסירוב, שמתפתה לפתח תיאורטיזציה של תנאי ההכחשה וההדחקה, של משמעות הלובן הבלתי נראה. הסוציולוגיה של החברתי מבקשת לעסוק בתודעות כוזבות, ביחסים בין קטגוריות או בפירוק היחסים הללו. אך אפשר גם להאמין למישל. אפשר גם לחשוב שבתנאי המידור החברתי המתקיים בישראל, מישל אכן לא רואה אותם, ובאמת ובתמים אינה חיה את חייה בצלה של הקטגוריה שהחוקרת הביקורתית מחפשת. מן הסתם, מישל פוגשת אשכנזים-חיים בירוחם וגם במקומות אחרים, אך לא נראה שהיא פוגשת את הקטגוריה, את אותה אשכנזיות שאת יחסה אליה מבקשת מוצאפיה-הלר לברר. לאחר שמוצאפיה-הלר מנסה לפצח את יחסה של מישל לקטגוריות כגון אתניות, מגדר ודת ולנושאים כגון מוביליות ואי שוויון, היא מנסה שאלה אישית:

– מתי התחלת לצבוע את שיערך לבלונד?

– מגיל 19.

– למה את עושה את זה?

– ניסיתי הרבה צבעים. על הבלונד אמרו לי שיפה לי, אז נשארתי.

16 בקוטב אחד של פוליטיקה זו מתמקמים אמצעי הדקנון שעליהם הרחבתי בראשיתו של המאמר, אך בקוטב השני אפשר למקם אסטרטגיות של מבט שמתעניינות באחרות כדי להכירה כפי שהיא "באמת".

מוצאפיהלר לא מוותרת:

- זה כדי להיראות אירופאית או אשכנזייה?
– מה פתאום, זה בשביל להיראות טוב.

מישל פוגשת חברות. מישל מביטה במראה. בפנים. אחרות מביטות בפניה. מישל שומעת שהבלונד יפה לה. מישל מדברת את הבינאנושי. מישל אומרת: זה יפה. מישל אומרת. לא אישה מזרחית מירוחם אומרת. מישל אומרת: אני נראית טוב. האם נעז לטעון שזוהי בדיוק משמעותו של הלובן הבלתי נראה כשהוא מתמזג לתוך הקטגוריה של יופי? מה אנחנו עושים למישל, כחוקרים וחוקרות, כשאנו מציעים פרשנות כזו?

הדיווח האתנוגרפי של מוצאפיהלר הוא עבודה זירה להתמודדות אפיסטמולוגית מעמיקה. בלי לוותר על טענתה ביחס לרלוונטיות של הקשרים קטגוריאלים (מעמד, מגדר, אתניות) מקשיבה מוצאפיהלר למישל כמי שחויית הקיום שלה מפרקת קטגוריות ודיכטומיות מושגיות. מוצאפיהלר מפרשת חויית קיום זו כצורת התנגדות למבנה חברתי שביחס אליו מצויה מישל בעמדת נחיתות. התנגדות זו מתגלמת בפרקטיקות והצדקות של הבניה עצמית שאותן היא ממשיגה, בעקבות הומי באבה (Bhabha), במונחים של קיום חברתי במרחב שלישי, כזה שמשוקע במבנה כללי של כוח, אך מצוי גם מעבר לו. קיים דמיון אפיסטמי מעניין בין מושג המרחב השלישי ובין הספרה של הבינאנושי. התנאי לקיומו של דמיון זה הוא הבנה של מושג המרחב השלישי לא כתוצר של הכלאה בין זהויות ולא כמרחב שמאפשר לייצר סובייקטיביות חדשה, אלא דווקא כמרחב מקביל של סובייקטיביות בינאנושית. זהויות קטגוריאליות אינן חדלות מלהתקיים במרחב זה, כפי שאינן מפסיקות להתקיים בבינאנושי, אלא שהן אינן אבני המשחק. אבני המשחק נבנות מתוך חויית היומיום, מסדרה אינסופית של מחוות גוף והבעות פנים, מסדרה אינסופית של מבטים ועיונים, נעיצות מבט, החלפת מבטים והסטות מבט. זו גם הסיבה שהומי באבה כותב שהמרחב השלישי אינו ניתן לייצוג בעצמו. זו גם הסיבה שהסוציולוגיה של החברתי נוטה לוותר על הבינאנושי, מתוך הנחה, שבובר ניסח היטב, שהספרה של הבינאנושי אינה יציבה וקשה להמשגה במונחים מדעיים. כפי שמאמרה של מוצאפיהלר מעיד, חידושים מתודולוגיים ותיאורטיים שרגישים לוותר זה באים בשנים האחרונות מכיוון התיאוריה הפמיניסטית והתיאוריה הפוסט-קולוניאלית. במערכים תיאורטיים אלו, לעתים מזומנות הפתרון נמצא בדמותו של ניתוח היברידי שמנסה לפרק קטגוריות ולהשאיר אותן כאבני משחק בעת ובעונה אחת.

* * *

מוצאפיהלר מביאה עמה קטגוריות, מנסה להיחלץ מהן, נשכית בהן שוב. בדרך היא מזהה קטגוריות שמתערבבות, מסתכסכות, מתערבלות זו בזו בלא היכר. אמר לי פעם פרופ' יהודה שנהבי: חוזר אדם מתפילת שחרית של שבת ומעשן סיגריה על מרפסת ביתו. "מה" "הוא"? דתי שמרמה? חילוני שמתחזה? מסורתי? אך מהי בכלל המשמעות של ההכרח הסוציולוגי לתקנן אותו לקטגוריה? כשאנו מזהים הכלאות (מנקודת הראות הקטגורית שלנו), אנו מדברים על היברידיות. זהו דיבור שמשוקע בחשיבה קטגורית. כשאנו נתקלים בתופעות שמערבבות

לנו קטגוריות, אנו מכריזים: היברידיות. הכרזה זו מעוגנת בחברתי: עניינה בקטגוריות שלנו, המושלכות על אדם ומפשיטות אותו מאנושיותו לטובת היגדים קולקטיביים. זה בסדר גמור. זו הסוציולוגיה שאנחנו מכירים ועושים. אבל אם הניסיון הוא לבחון את אפשרות הסוציולוגיה הבינאנושית, אם אני מתחיל להבין משהו, הרי למונח היברידיות אין שום משמעות בסוציולוגיה זו.

* * *

דומני שאכן קיים כאן קושי מהותי, קושי שהפתרון ההיברידי עוקף אך לא פותר. גם הסוציולוגיה הביקורתית – זו המציעה ניתוח של דיכוי או ניצול או הדרה או השתקה על בסיס מעמדי, אתני, לאומי ומגדרי – גם בשעה שהיא עוסקת באחרות, גם בשעה שהיא מציעה מתודולוגיה אמנציפטורית, גם בשעה שהיא מפרקת את הכוח ומאותרת את הגיונו או סוכניו, אפילו כשהיא מציעה ניתוח חברתי מנקודת המבט של המוכפפים והמושקעים, היא מעוגנת רובה ככולה באפיסטמולוגיה הקטגורית של "החברתי".

מילה אחרונה

מעמדן הסוציולוגי של הפנים נובע משכיחותן של הנחות תרבותיות (וטרנס-תרבותיות) עמוקות בנוגע להיותן מסמן אותנטי של האדם ותבנית זהות בסיסית וקבועה שלו. עיסוק בחשיבותו הראשונית והמכוננת של המבט פנים אל פנים שזור עמוקות בכתבתם של בובר, זימל, סארטר, לוינס, גופמן ושוץ, הרוויה התייחסויות ואפשרויות ניתוח ביחס ל"אדם המתיר לחברו להתגלות בפניו", ל"מבט הישיר", "המבט ההדדי", "העיניים הפוגשות עיניים", ל"עבודת הפנים", "מבטי שימת לב", וגם ל"השפלת המבט", "הסתת המבט", ו"העמדת הפנים". במאמר זה ביקשתי לחדד את בעיית היחס בין הפנים כשלעצמן ובין המבט פנים אל פנים. נניח מצב טבעי (כמובן רוסו). במצב זה אין משמעות להבחנה בין פנים כבסיס לזיהוי ובין המבט על הפנים כאמצעי זיהוי, מפני שזיהוי – כקטגוריה סוציולוגית – אפשרי רק מתוך מבט בלתי אמצעי על הפנים.¹⁷ ההבחנה הופכת לבעיה בדיק ברגע שהזיהוי אינו תלוי במבט בלתי אמצעי אלא נשען על מנגנוני תיווך (למשל צילום). המאמר הצביע לפיכך על תהליכי ההפרדה בין הפנים למבט ואיתר שינויים בדפוסי השימוש במבט ובצורות היחס לפנים. בייחוד ביקשתי לברר אם הכלים ונקודת המבט שמעמידה לרשותנו (או עשויה להעמיד לרשותנו) הסוציולוגיה הבינאנושית יכולים לתרום להבנתן של צורות היחסים בין בני אדם בחברה בת זמננו.

המאמץ שהושקע במאמר זה להבליט את מרכזיותם של הפנים ושל המבט פנים אל פנים ביחסים חברתיים עשוי להיראות כעומד בסתירה להתפתחויות טכנולוגיות שמאפשרות צורות תקשורת ללא מבט. העדרו של המבט פנים אל פנים העסיק כבר את הסוציולוגיה הקלאסית,

17 גם בעיוורון נעלמת משמעות ההבחנה בין פנים ובין מבט. מבחינה זו, הזיהוי במצב עיוורון מצוי מחוץ לגבולות הדיון כאן ונשען על בסיסים ואמצעים אחרים.

מכיוון שהתפתחות כלכלת הכסף בכלל והתפתחות הקפיטליזם בפרט הייתה כרוכה ביצירת מבני אמון חדשים שלא נשענו על היכרות אישית ומגע בינאנושי (Weber, 1978). לכן מובן שאיני טוען שלא ייתכנו יחסים חברתיים ולא תיתכן יצירה של שווקים ומוסדות אחרים ללא מבט פנים אל פנים. יתר על כן, איני טוען שהיעדר מבט כבסיס ליחסים חברתיים בהכרח פוגם באיכות אנושית כלשהי. הסוציולוגיה הקלאסית עסקה רבות בתוצאות החברתיות של תהליכי הייצור המושגיים והמעשיים המאפשרים ליצור קהילות מדומיינות (אומה, ארגון, מעמד, מפלגה, שוק). מנקודת הראות של הסוציולוגיה של הבינאנושי, ניתוח תהליכי ייצור אלו כרוך מחד גיסא באיתור המשך קיומן של צורות חברתיות שמאפשרות זיקות אינטר-סובייקטיביות (למשל המידה שבה יחסים בלתי פורמליים מעצבים את מה שנחזה כארגון פורמלי), ומאידך גיסא בניתוח דפוסי סובייקטיביות וסוכנות אנושית (human agency) שנשענות על תחליפי מבט (מצילום ושיחה ב-skype ועד דמיונו של המבט).¹⁸

עידן התקשורת הווירטואלית בזמן אמת אינו מיתר כי אם מעצים את הרלוונטיות של הסוציולוגיה של הבינאנושי, מכיוון שיותר ויותר תצורות של יחסים חברתיים אינן נשענות על מה ששוף כינה נוכחות הדדית (co presence), אלא על מה שקארין קנור-סטינה (Knorr Cetina & Bruegger, 2004) מכנה נוכחות תגובה (response presence): תקשורת בינאנושית בזמן אמת שפועלת ביחס לאובייקט שלישי ומשנה את מצבו. קנור-סטינה מתפעלת את ארגו הכלים המושגי של הסוציולוגיה של הבינאנושי כדי להסביר לא רק את דפוסי פעולתם של שווקים גלובליים (בשיטת מחקר שנשענת על תצפיות בחדרי עסקאות של סחר גלובלי בשערי מטבע) אלא כדי להסביר את עצם יכולת התממשותם. היא מנתחת את השפה, את נעילת הזמן המשותפת ואת הדפוס המשותף והסימולטני של פנים מול מסך (face to screen) כדי לנתח את היווצרותה ואת תחזוקה של אינטר-סובייקטיביות גלובלית (שם). אך האם אפשר לטעון שדווקא הסוציולוגיה הבינאנושית – בעצם הצלחתה לבסס את הרלוונטיות שלה לניתוח מופעים גלובליים – מיתרת את הפנים ואת המבט פנים אל פנים כמשתנים סוציולוגיים רלוונטיים?

כאמור, במאמר זה לא ניסיתי לטעון להכרחיותו של המבט פנים אל פנים, אלא כיוונתי לטענה צנועה יותר בדבר מעמדם החשוב והמרכזי של הפנים ושל המבט פנים מול פנים הן בסוציולוגיה של הבינאנושי והן בספרה של הבינאנושי. העובדה שיותר ויותר התרחשויות ומוסדות, משוקי הון גלובליים ועד תכניות מציאות מקוונות, בנויים על יצירת אינטר-סובייקטיביות ללא פנים ממשיות, מעצימה את דחיפות סוגי החקירות שהצבעתי עליהן ולא

18 אצל לאקאן יש למבט תפקיד בהתפתחות העצמי בכלל ובדיאלקטיקה הקריטית בין האגו האידיאלי לאידיאל האגו בפרט. האגו האידיאלי הוא דימוי של הודהות עצמית מדומיית, כלומר הדימוי האידיאלי שעל פיו האדם מדמין את מה שהוא או את מה שהוא שואף להיות. אידיאל האגו הוא המבט המדומיין של אדם אחר שמביט באגו האידיאלי שלנו. אבל גם לאקאן עובר להתמקד ברעיון שיש לנו אודות המבט:

"I can feel myself under the gaze of someone whose eyes I do not see, not even discern. All that is necessary is for something to signify to me that there may be others there. This window, if it gets a bit dark, and if I have reasons for thinking that there is someone behind it, is straight-away a gaze" (Lacan, 1988, p. 215).

מנקודת ראות זו, המבט כלל אינו שלנו, אלא של האובייקט המוחזן מאתנו.

מייטרן. לכן אני רוצה לסיים דברים אלו באזכור הדיבור הבוכריאני אודות "ראייה ספונטנית", "ראייה תמה", יסוד "הרו בין אדם לאדם", "הקסם", "היסוד האישי", ו"המסתורין הקרוב לנו שקרבתו אינה פוסקת לעולם" (בובר, 1953, עמ' 225). בובר חרד שמא קומתם של כל אלו הולכת ומתנמכת. כסוציולוג, ניסיתי להראות מציאות בינאנושית מורכבת יותר. כאדם, אני מבין את החרדה. שתי מסקנות סוציולוגיות אני מבסס על הבנה זו: ראשית, אודות תפקידה של הסוציולוגיה של הבינאנושי לא רק ככזו שמאפשרת תובנות מקוריות אודות העולם האנושי אלא גם ככזו שמספקת מצע מושגי לביקורת הסוציולוגיה של "החברתי". שנית, אני מזכיר לעצמי שככלות הכול, גם היום, וכנראה לעולם, הנכונות שלנו להגיד שאנו "מכירים" משהו או משהי שמורה רק למי שפגשנו, ובעינינו או בעיניה הבטנו.

מקורות

- אזולאי, א' (2006). האמנה האזרחית של הצילום. תל אביב: רסלינג.
- בובר, מ' (1953). בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בורשטיין, י' (1990). פנים כשדה קרב: ההיסטוריה הקולנועית של הפנים הישראלים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בנימין, ו' (2004 [1931]). היסטוריה קטנה של הצילום. תל אביב: בבל.
- גולד, ס' (1992). אין מידה לאדם. תל אביב: דביר.
- כהנא, ו' (2006). פורטרט ישראלי. תל אביב: חרגול.
- לוי, ד' (2006). ההיעלמות הגדולה: מזמן למרחב ולהיפך. בלוק 02#: קונטרול/עיר/מדיה/תיאוריה/ארכיטקטורה, 164-175.
- לוינס, ע' (תשנ"ה) אתיקה והאינסופי. ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- מוצאפיה-הלר, פ' (2004). דתיות, מגדר ומעמד בעיירה מדברית. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, 316-341. ירושלים: מכון ון ליר.
- סרטר, ז' (2007). המבט. תל אביב: רסלינג.
- קרצמן, מ' (2006). האופציה להיות אחר. בתוך מ' שוב (אוצרת), קטלוג התערוכה "מכתב למערכת: אריאלה שביד", עמ' 3.
- שמיר, ר', ואבנן, ד' (1999). מרטין בובר והסוציולוגיה הישראלית. בתוך ע' אופיר (עורך), 50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל (גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת), 4-55. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- Avnon, D. (1998). *Martin Buber: The hidden dialogue*. New York: Rowman & Littlefield.
- Blakely, E. J., & Snyder, M. (1999). *Fortress America: Gated communities in the United States*. Washington: Brookings Institution.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press.

- Cole, S. (2001). *Suspect identities: A history of fingerprinting and criminal identification*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coutin, S., Maurer, B., & Yngvesson, B. (2002). In the mirror: The legitimization work of globalization. *Law and Society Review*, 27(4), 701–742.
- Davis, M. (1992). Fortress Los Angeles: The militarization of urban space. In M. Sorkin (Ed.), *Variations on a theme park: The new American city and the end of public space* (pp. 154–180). New York: Hill & Wang.
- Diamond, M. L. (1960). *Martin Buber: Jewish existentialist*. New York: Oxford University Press.
- Fishberg, M. (1911). *The jews: A study of race and environment*. London: Felling-on-Tyne.
- Foucault, M. (1994 [1970]). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. London: Routledge.
- (1977). *Panopticism*. In his, *Discipline and punish: The birth of the prison* (p. 195). Pantheon Books.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, New York: Doubleday.
- (1963). *Behavior in public places*. New York: Free Press.
- (1967). *Interaction ritual: Essays on face to face behavior*. New York: Anchor Books.
- Goldstein, E. L. (1997). Different blood flows in our veins: Race and Jewish self-definition in late nineteenth century America. *American Jewish History*, 85(March), 29–55.
- (2005). Contesting the categories: Jews and government racial classification in the United States. *Jewish History*, 19, 79–107.
- Husserl, E. (1977 [1929]). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*. New York: Springer.
- Kevles, D. J. (1985). *In the name of Eugenics*. New York: Alfred Knopf.
- Khatun, S. (1999). A site of subaltern articulation: The ecstatic female body in the contemporary Bangladeshi novels of Taslima Nasrin. *Genders*, 30, http://www.genders.org/g30/g30_khatun.html.
- Knorr Cetina, K., & Bruegger, U. (2004). Global microstructures: The interaction practices of financial markets. In F. Dobbin (Ed.), *The Sociology of the Economy* (pp. 157–191). New York: Russel Sage.
- Lacan, J. (1988). *Freud's papers on technique, 1953–1954*. Book no. 1 in Miller, J. A. (Ed.), *The seminar of Jacques Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ozyurek, E. (2004). Miniaturizing Ataturk: Privatization of the state imagery and ideology in Turkey. *American Ethnologist*, 31(3), 374–391.

- Ram, U. (1995). *Changing agenda of Israeli sociology: Theory, ideology and identity*. New York: State University of New York Press.
- Ramirez, D., McDevitt, J., & Farrell, A. (2000). *A resource guide on racial profiling data collection systems: Promising practices and lessons learned*. United States Department of Justice, <http://www.ncjrs.gov/pdffiles1/bja/184768.pdf>.
- Schutz, A. (1964). *Collected papers II: Studies in social theory*. The Hague. Martinus Neijhoff.
- Schutz, A., & Luckman, T. (1973). *The structures of the life-world*. London: Heineman.
- Shamir, R. (2005). Without borders? Notes on globalization as mobility regime. *Sociological Theory*, 23(2), 197–217.
- Simmel, G. (1950 [1901]). The aesthetic significance of the face. In K. Wolff (Ed.), *Georg Simmel 1858-1918*. Glencoe: Free Press.
- (1964a). Individual and society in eighteenth and nineteenth century views of life. In K. Wolff (Ed.), *The sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.
- (1964b). The metropolis and mental life. In K. Wolff (Ed.), *The sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.
- (2004 [1900]). *The philosophy of money*. New York: Routledge.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak?. In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). Chicago: University of Illinois Press.
- Torpey, J. (2000). *The invention of the passport: Surveillance, citizenship and the state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waquant, L. (2004). Ghetto. In *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. London: Pergamon Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and society*. Berkeley: University of California Press.
- Zank, M. (2007). Martin Buber. In E. N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/buber/>

