

רצח אם

מירי רוזמרין

המושג "רצח אם" (matricide) מצביע על העמדה המיוחסת לאם במודל הנפש האדיפלי, כדמות ששלילת היחסים עימה היא תנאי הכרחי לכינונו של סובייקט. מקורו של המושג בורם של הפילוסופיה הפמיניסטית הפסיכואנליטית, שבה המושג "רצח אם" משמש כקטגוריה אנליטית שתפקידה להמשיג את עמדת האם בפסיכואנליזה ובתרבות המערבית. כקטגוריה אנליטית, המושג מבקש לזהות כיצד מבנים תיאורטיים ותרבותיים מוחקים את האפשרות לחשוב על האם והאימהי כהיבט של הסובייקטיביות של האם, כמו גם של ילודי-אם, כלומר בניה ובנותיה של התרבות המערבית בכללה.¹

המושג "רצח אם" אינו מופיע אצל פרויד או אצל רבים מממשיכיו, אלא נטבע על ידי הוגות כדי להצביע על מה שלא זכה להמשגה במודל היסודי של הפסיכואנליזה ולהעניק לו משמעות. הדיון ברצח אם אינו עוסק רק בפסיכואנליזה כמסגרת תיאורטית, אלא גם במציאות הפסיכו-חברתית שתיאוריות פסיכואנליטיות מבקשות לתאר. הגישה הביקורתית של המאמר הנוכחי ושל הדיון שאליו הוא שייך יוצאת מתוך נקודת הנחה שכוחה של הפסיכואנליזה טמון ביכולתה להמשיג מבני חשיבה תרבותיים עמוקים. יתרה מזו, הפסיכואנליזה היא גם חלק מתרבות: כתיאוריה שצברה השפעה, רעיונותיה משקפים מבנים תרבותיים מבוססים שקדמו לה ושהיא חלק מהם. העיסוק הביקורתי בפסיכואנליזה חורג אפוא מהעיסוק בה ככלי טיפולי או כתיאוריה על מבנה הנפש האנושית. לכן הדיון כאן יזוג בין עיסוק במושג "רצח אם" לבין הדיון במציאות התרבותית שהמושג הזה מצביע עליו – זיגוג שמשקף את ההנחה כי רעיונות ומודלים תיאורטיים לא רק מתארים מציאות, אלא מתפקדים בעולם כמסגרות שנותנות משמעות והצדקה למבנים חברתיים. נקודת המוצא של הביקורת הפמיניסטית היא שהפסיכואנליזה המסורתית – ובכלל זה המודל האדיפלי – היא תיאוריה שממשיגה מבנים פסיכו-חברתיים ותרבותיים המגדירים מהו סובייקט, אילו יחסים מתקיימים בין מגדר לסובייקטיביות, מהי תשוקה, כיצד מתכונן סובייקט חברתי ועוד שאלות הנוגעות לטיבה של הסובייקטיביות האנושית. מובן שגם פרויד עצמו וממשיכיו מסכימים כי יש קשרים עמוקים בין רמת היחיד לרמת התרבות בכלל, אך מבחינת פרויד הקישור הזה אינו סותר את ההנחה שהמודל האדיפלי מתאר תהליך התפתחותי הכרחי ואוניברסלי. המשותף לגישות השונות בשיח הפמיניסטי-פסיכואנליטי הוא הביקורת המרכזית על הפסיכואנליזה המסורתית, הטוענת כי המודל האדיפלי מנסח כהכרח (אונטולוגי או ביולוגי) מבנים פסיכו-חברתיים שלפחות חלקם ניתנים לשינוי, נסמכים על מבנים חברתיים ממוגדרים והיררכיים, ותורמים לשימור ההיררכיה החברתית בין גבריות לנשיות.

עוד טוענת הביקורת כי אף שהכתיבה הפסיכואנליטית לאורך השנים לא הכירה בקונטינגנטיות החברתית של המבנים שהיא הציבה כמודלים הכרחיים, למעשה יש לה אפקט חברתי כוחני, כיוון

שתפיסת המודל האדיפלי כא־היסטורי, אובייקטיבי והכרחי מעלימה את הרכיב החברתי של זהויות מגדריות ומציבה אותן כטבעיות או הכרחיות. לפיכך הגישה הפמיניסטית בפסיכואנליזה לא רק מבקרת טענות ומודלים ספציפיים, אלא קוראת לשיח הפסיכואנליטי לחשוב מחדש על האפקטים החברתיים והתרבותיים שלו כחלק בלתי נפרד מהמחשבה על משמעותם של המושגים המרכזיים בו.

לאור הנחות אלו, הדיון כאן מתייחס למודל האדיפלי לא רק כהסבר תיאורטי להתהוות של סובייקטים, אלא גם כמודל שזיקק תפיסות חברתיות ותרבותיות רחבות ממנו. הפסיכואנליזה, כחלק מהמחשבה המערבית המודרנית, ירשה מבני עומק של מחשבה על הבדלים בין המינים, על מיניות ועל משפחה. בכך היא גם מייצגת את המבנים הנורמטיביים והפוליטיים שמעצבים את המובן מאליו ואת הטבעי.

הדיון ב"רצח אם" מניח הנחה פוליטית ואתית בדבר האפשרות העקרונית למה שאמבר ג'ייקובס מכנה "עתיד פוסט־פטריארכלי"². קיימים כמובן ניתוחים שונים והיבטים שונים לדומיננטיות של הגבריות ושל גברים כקבוצה חברתית, ובהתאם להם אפשר לחשוב על תפיסות שונות של עתיד פוסט־פטריארכלי. בלי לדון בהרחבה בשאלה מהו עתיד פוסט־פטריארכלי, די אם נאמר שמטרת ההמשגה של רצח אם ושל המבט הביקורתי שהיא מאפשרת היא לחשוב על מציאות תרבותית שבה אימהות יכולה להיות עמדת סובייקט משמעותית ופרספקטיבה שממנה אפשר לייחס משמעות למציאות.

מטרת המאמר היא להציג את משמעותו והשלכותיו של המושג "רצח אם" תוך אינטגרציה ביקורתית של תיאוריות העוסקות במושג. היות שמושג זה הוא חלק מביקורת שמטרתה לשנות מבנים פסיכו־חברתיים, אציג את המחלוקות המעצבות את הדיונים באפשרויות פוסט־אדיפליות, ואטען כי יש מקום לחזור ולחשוב על אימהות כחלק מדיון אונטולוגי־חברתי על הסובייקט.

חלקו הראשון של המאמר יבחן את רצח האם כמבנה פסיכו־חברתי שקובע את המשמעות של עמדת האם ביחס לתהליכי כינון הסובייקט. במסגרת דיון זה אציג את רצח האם לא רק בהקשריו הבין־אישיים, אלא גם כמרכיב של כלכלה רגשית חברתית שלוקחת חלק בעיצוב התרבות כולה והסובייקט החברתי. אצביע על שני ממדים של רצח־אם. הממד הראשון הוא הצבת האימהי־גופני כיסוד שאין לו כניסה אל הסדר הסימבולי ולכן אינו יכול להיות חלק מסובייקטיביות. הממד השני כרוך בהכחשת המשמעות האנושית והאתית של הקשר עם הגוף האימהי המזין ושל נוכחותו בחיים של סובייקטים בוגרים, וכתוצאה מכך הכחשתו של עצם האובדן כתוצאה מסיומם של היחסים ההראשוניים. לטענתי, השילוב בין שני הממדים האלה מביא לכך שהגוף האימהי, הקשר איתו ואובדנו אינם יוצרים עיקרון שמעצב את הקיום החברתי של בני אדם, אלא נותרים כצל מאיים ורודפני.

החלק השני יבחן את האופן שבו רצח האם מופיע כהיבט של התנסות החיים (lived experience) של אימהות, ויציג כיצד תרבות מטריסידית – כזו שהמבנה הפסיכו־חברתי של רצח אם עומד ביסודה – מעצבת את חוויית החיים של אימהות ואת יכולתן לחיות את האימהות כסובייקט.

חלקו השלישי של המאמר יטען כי גם חלק נרחב מהדיונים הביקורתיים הפמיניסטיים ביחס לאימהות אשררו את האפקטים התרבותיים של רצח האם, ויצרו מה שניתן לקרוא לו "רצח אם פמיניסטי".

החלק האחרון יציג בקצרה את הדיון באלטרנטיבות למבנים מטריסטיים. בחלק זה אטען כי המחלוקת המעצבת את הדיונים הפמיניסטיים על האפשרות לכונן תרבות לא-מטריסטיית נובעת מהשאלה אילו היבטים של רצח אם הם הכרחיים, אם בכלל יש כאלה, ואילו מהם ניתנים לשינוי. אצביע על החשיבות של דיון אונטולוגי-חברתי באימהות ככלי שיוכל לצקת משמעויות תרבותיות חדשות בעמדה זו.

רצח אם וכינון הסובייקט

המודל האדיפלי, כפי שהומשג על ידי פרויד, מניח את קיומם של שני תהליכים משלימים: קבלת האב כמושא להזדהות, שבעקבותיה נוצר הסובייקט והלוגיקה הייחודית של הנפש שלו; ומחיקת הדומיננטיות של האם וסיום היחסים הייחודיים עימה. לפי פרויד, קבלת הסמכות הבלתי מעוררת של האב כרוכה בדחיית הנשיות כפי שהיא מגולמת בגוף האם, והשילוב בין שני תהליכים אלה הוא הבסיס להפיכה לסובייקט בוגר, כמו גם לגבר. עם פתרון התסביך האדיפלי מתבססת זהותו הגברית של הבן באמצעות ביסוס ההזדהות עם האב.³ לפי המודל האדיפלי האב מייצג את החוק ואת האפשרות להפוך לסובייקט גדור בגבולות ברורים. כל אלה מהווים את התשתית והתנאים ההכרחיים לקיום כסובייקט וכחלק מסדר חברתי.

פרויד מתאר את פתרון התסביך האדיפלי כתהליך קשה וכואב. החרדה שיוצר הקונפליקט בין אובדן האם כאובייקט של אהבה ראשונית או אובייקט של סירוס נפתרת על ידי הזדהות גברית שבבסיסה אשורר של חרדת הסירוס, יחד עם ויתור על האם והכחשת עמדתה כאובייקט של תשוקה. העמדה של הסופר-אגו הגברי השומר על המבנה הזה מזוהה עם הפרכה של הנשיות והכחשה של תפקידה המכונן. הנשי הופך למטיל אימה באשר הוא, ומדהדה את המחיקה שמאפשרת את כינונו של הסובייקט.⁴ בעוד רצח אב הוא בשביל פרויד אובדן המאפשר את יצירתם של קשרי ההורשה בין אב לבן העומדים בתשתית התרבות המערבית, היחסים עם האם ואובדנה אינם הופכים לעיקרון מארגן בתרבות.⁵

תהליך זה של הפיכת העמדה האימהית והיחסים איתה לזניחים מכונה בספרות הביקורתית הפמיניסטית "רצח אם". אליסון סטון טוענת כי רצח האם מופיע כהיבט הכרחי של הסובייקטיביות כבר בערש התרבות המערבית, ביוון הקלאסית ובמסורת היהודי-נוצרית, שבהן ההיפרדות ושליטת האם הן תנאי מאפשר של העצמי כסובייקט פוליטי ומוסרי שראוי להיות שותף כאזרח במרחב הציבורי. לעומת זאת במודרניות, היא טוענת, הפרידה מהגוף האימהי היא תנאי הכרחי להפיכה לסובייקט אוטונומי בעל גבולות ברורים.⁶ הגילומים המובהקים של רצח אם בטקסטים תרבותיים שונים מציבים אותה כ"סביבה", כרקע להתפתחותו של הילד, כבית או כמכל. דימויים אלה מציבים את האימהי כפונקציה זמנית ביחס לקיומו של הילד, ומבוססים

על ההנחה שערכה של הפעולה האימהית והקשר עם האם מתכלים עם הזמן, ושלאובדן הקשר הזה אין שום משמעות בתוך הסדר הבוגר של התרבות או היחיד. למרות הכרחיותם, המכל, המעטפת או הרקע אינם נחשבים כעמדה שיש לה דינמיקה משל עצמה, אלא כשארית שאי אפשר להמשיג ולחיות באופן סימבולי את הקשר איתה.⁷

המושג "רצח אם" הוצג לראשונה על ידי ג'וליה קריסטבה לציון השלילה ההכרחית של היחסים הראשוניים עם האם כחלק מכניסת הסובייקט אל הסדר הסימבולי.⁸ קריסטבה מניחה כי ההיפרדות של הילד מהאם היא תהליך הכרחי שבלעדיו האדם נידון לחיים של מלנכוליה ודיכאון.⁹ אולם היא גם טוענת כי האם לא באמת נכחדת, ולכן היא נוכחת בממדים הסמיוטיים של השפה. הסמיוטי הוא מעין מקצב ראשוני, ניצנים ראשונים פרה-אדיפליים של ביטוי בקול, שבהם המטריאליות של הקול מתחברת לתחילתו של הקול כמבטא משמעות. קריסטבה עושה שימוש במושג היווני *chora*, המציין חלל סגור או רחם, כדי לסמן את היקום הרחמי הפרה-אדיפלי על מקצביו הגופניים, התנועתיים והרגשיים. כל אלה מודחקים תוך כדי התהליך האדיפלי והופכים למקצב שמלווה את הקיום הלשוני ולחלק של היחסים שדרכם הסובייקט נותן משמעות לעולם הסובב אותו.¹⁰

שלילת האפשרות שהיחסים עם האם יהפכו לעיקרון מארגן של הקיום הסובייקטיבי הבוגר היא רק ממד אחד של רצח האם. הממד השני שלו הוא הכחשת הממשות של החיבור הראשוני אל האם, והכחשת שלילתו. ההיפרדות מהאם במודל האדיפלי כוללת לא רק שינוי של אופי היחסים עם האם והאב, אלא גם שלילה גורפת של תוקפם ומשמעותם של היחסים עם האם. בשביל פרויד, פתרון התסביך האדיפלי כרוך בהרס מוחלט של היחסים הראשוניים עם האם, והוא סבור שתהליך של אבל ביחס לאם ואובדן היחסים הייחודיים עימה אינו אפשרי. הוא טוען שהתסביך האדיפלי "לא מודחק סתם, [אלא] הוא מתנפץ ממש תחת ההלם של איום הסירוס".¹¹

כתוצאה מכך, אומר אנדרה גריין, נמחה כל זכר לאיכויות החיים עם האם – איכות המבט, הליטוף הריח. בשונה מקברו של האב, מותה נעלם ואין מרחב נפשי להתאבל על אובדנה.¹² את האהבה לאם מחליפה שנאה, שהיא למעשה ניסיון לדבוק בחיים כנגד ההזדהות עם החלל הפנימי שנפער אחרי מותה, אך אינו זוכה למשמעות ולאבל. גריין מתאר את האם המתה כאובייקט המצוי בתרדמת חורף, ומותיר חותם של אהבה שקפאה אף היא.¹³ הוא אמנם מדבר על אם שהוא מגדיר כ"נסוגה", אולי דיכאונית או אבלה מסיבה לא ברורה, ולא על כל אם באשר היא. אך גריין גם מציין כי חשוב לזהות את האובדן הראשוני שאינו נגזרת של חרדת הסירוס, אלא יסוד בפני עצמו שאינו צריך להימחק תחת השאיפה לאחדות המודל האדיפלי.¹⁴ את סימני האובדן הזה הוא מכנה "אבל לבן" – ביטול ההשקעה הליבידנלית הראשונית באם ויצירת מה שהוא מכנה "חורים נפשיים". הגדרה רחבה זו פותחת פתח לחשיבה רחבה על ההיפרדות מהאימהי ומהקשר עם האם כמרכיב שאינו מקבל הכרה במסגרת המודל האדיפלי, או התרבות המטריסיידית, ואיננו אופייני דווקא לקשר עם אימהות דיכאוניות.

קריסטבה טוענת כי הכחשת הסדר האימהי מביאה להתעלמות תרבותית מהרובד הסמיוטי, שנושא עימו את הד התקשורת הראשונית עם האם, וליצירת מבנה תרבותי מלנכולי. כחלק

מתרבות זו, הילד אינו יכול לרכוש שפה שנותנת ביטוי לאבל על אובדן היחסים הראשונים עם האם. לכן נוצרת שפה מתה – שפה שלא יכולה להיבנות על אובדן האם ועל הקשבה לממד שבו היא הותירה את זכרה, אלא עסוקה בהכחשה של אשמה.¹⁵ האם, טוענת ליסה ברייטסר בעקבות קריסטבה, הופכת לדבר שאינו ניתן לייצוג, חסר עמום ומופשט שאי אפשר להתאבל עליו והוא רודף את קיומו הסימבולי של הסובייקט.¹⁶

קריסטבה גם טוענת כי היחסים עם האם הופכים למודל של כל מה שנדחה על ידי הסובייקט – הבזות. הצורך בכינון סובייקט גדור בגבולות הופך את כל מה שחוצה את הגבול ומערער על המובחנות לרוחה ומגעיל. הגוף האימהי מתפקד כפרדיגמה של חוץ שאיננו מובחן וכסביבה שממנה הכול מתחיל, ולכן הוא הופך למאיים ובגדר בזות.¹⁷

ממד זה של רצח אם חורג מהטענה שההפרדות מהאם ושליטת ההיגיון שאפיין את היחסים איתה הם שלב התפתחותי הכרחי. רצח אם במובן שניוני זה שולל בדיעבד את אותם יחסים המאפשרים את עצם חייו והתפתחותו של הילד. שלא כמו ביחס לממד הראשון של רצח אם, בהגות הפמיניסטית שוררת הסכמה שרצח אם זה איננו הכרחי להתבגרות, אלא מהווה שליטה עצמית מתמדת והכחשה של אותו מקור שלא ניתן להכילו.

הגותה של לוס איריגארי תורמת רבות להמשגה של רצח האם על שני היבטיו, אף שהיא אינה עושה שימוש מפורש במושג. חלק ניכר מכתביה מוקדש לניתוח האופנים שבהם התרבות המערבית מכוננת את עמדת הסובייקט כמוזוהה עם גבריות, ומבססת את הגבריות על שליטה כפולה של מה שמזוהה כאימהי ושל הקשר אליו. במאמרה המכונן "And the One Doesn't Stir without the Other" היא מתארת את האם כמי שאינה יכולה להוריש לבתה חיים וחיות, משום שהאימהות היא אובדנה של האם כסובייקט.¹⁸ הקשר הראשוני עם האם מתואר כקשר שאיננו מאפשר לה להופיע כבעלת חיות בקשר עם ילדתה. במקום זה היא מורישת לבת את המחיקה שלה עצמה, כמעין גורל שדינו להתממש גם בחיי בתה.

האם המורישת זהות נשית ואימהית מורישת גם את היעדר הסובייקטיביות שמגולמת בעמדות אלו. בתרבות פאלוצנטרית אין לחייה כאישה וכאם משמעות נפרדת מלבד כהד של גבריות. עמדה זו של נשיות נוצרת מתוך הכחשת היחס הייחודי המתקיים ביחסים הראשוניים עם הגוף האימהי, שאיריגארי קוראת לו "אהבת הדומה". יחס זה, מסבירה איריגארי, הוא אהבה אל האחר הארכאי(ת) והלא מובחנת(ת) המזינה את החיים.¹⁹ היחסים הראשוניים בין אם לילדה מגלמים לילד לראשונה את האהבה לאי-נפרדות מהמרחב היוצר, המאפשר והמזין.²⁰ אהבת הדומה היא היסוד החווייתי של הפתיחות אל העולם, נוכחות של מה שנמצא מעבר לי ושביחס אליו נוכחותי נפרדת. זוהי תשוקה לחיים המתאפשרת מתוך המרחב שהאחר פותח בפני הפרט.²¹ יחסים של אהבת הדומה מנכיחים את האחר כמי שדווקא בשונותה מאפשרת את החיים של הסובייקט.²²

בעולם שלא מכיר ביחסים האלה, הם מאבדים את ממשותם, והאם או הילד אינם יכולים לאחוז בהם כהיבט בעל משמעות. כתוצאה משליטת האיכויות הייחודיות של הקשר עם האם, אומרת איריגארי, נמחקת האפשרות להבין באופן רגשי וראשוני מהו הבדל בין-מיני, כיחס בסיסי המאפשר שונות וקרבה. במקומו נוצר היגיון מגדרי בינארי שבתוכו הנשיות כולה הופכת לגילום

של ההיעדר והשלילה.²³ מחיקת ההבדל הבין-מיני מכוננת היגיון תרבותי פאלוגוצנטרי, המכפיף את היחסים כולם להיגיון מופשט המזוהה יחסים קבועים בין קטגוריות בעלות גבולות ברורים. מחיקת האימהי והיחסים עם האם היא גם מחיקת הממשות של הגוף האנושי החי כאתר של משמעות ומרחב של יחסים מעניקי חיים. עם מחיקתם של היחסים עם גוף האם נעלמת האפשרות לחשוב על הגוף האנושי החי כמרחב של מפגש עם הזולת. את מחיקת הממשות של הגוף כמרחב של יחסים ואנושיות תולה איריגארי במודאליות של התשוקה במודל האדיפלי, שבו תשוקה בוגרת מוכפפת לגבולות הברורים של הסובייקט. בשביל הסובייקט האדיפלי, היחס הזולת כאובייקט אמנם כפוף לעידונים תרבותיים, אך הם אינם שוללים את היחס הבסיסי שלפיו הזולת מופיע כמענה לפונקציה פנימית, כממלא מקום של האובייקט הראשוני האימהי שנמחק ואבד. הזולת, כמושא התשוקה, אינו נוכח במודל הזה כישות סינגולרית, אלא רק כנשא של אותו חסר שדרכו התשוקה מתעצבת ומקבלת ממשות.²⁴ מחיקת הערך הסינגולרי – האפשרות לחוות את קיומו של האחר כבעל ערך שאינו כפוף לעולמו הסגור של הסובייקט – היא התשתית לדה-הומניזציה ולהחפצה השיטתית של האחר, כמו גם לאובייקטיביזציה של הטבע.

אם כן, שלילת המשמעותיות של היחסים עם גוף האם מעצבת את היחסים בין הסובייקט לגופניות שלו ושל זולתו. הגוף מאבד את קיומו כמרחב חי ומזין, וכאתר היסודי שבו האתיקה והחיבור למה שטוב נקשרים ברובד החושי של המפגש עם העולם ועם הזולת. מחיקה זו היא השורש של היחסים ההרסניים בין הסובייקט הגברי ובין כל מה שסובב אותו, ובכלל זה הטבע המזין ואנשים אחרים.

לסיכום חלק זה, אפשר לומר שרצח אם מורכב משני ממדים. הראשון הוא הצבת האימהי גופני כיסוד שאין לו כניסה אל הסדר הסימבולי ולכן אינו יכול להיות חלק מסובייקטיביות; הממד השני הוא הכחשת המשמעות האנושית והאתית של הקשר עם הגוף האימהי המזין כישות נוכחת בחיים של סובייקטים בוגרים, וכתוצאה מכך הכחשת האובדן עצמו עקב סיום היחסים הראשוניים. התוצאה של שני הממדים יחדיו היא שהגוף האימהי, הקשר איתו ואובדנו אינם יוצרים עיקרון שמאפשר כניסה לתוך הסדר החברתי, והוא נותר כצל מאיים ורודפני.

ההבחנה בין שני הממדים מראה שגם אם המאפיינים הייחודיים של הקשר עם גוף האם אינם יכולים להיות עיקרון מארגן של חיים כסובייקט בוגר, המחיקה שאיננה מאפשרת להתאבל על אובדנה יוצרת נזק נוסף שמוצב כאלמנט מכונן של הסובייקטיביות: חוסר היכולת לשאוב חיוניות מהקשר המשמעותי עם האם. כל אלה יחדיו הופכים לתשתית של יחסים חברתיים אלימים, שבהם יחסים של קרבה מתוך הבדל נעשים מאיימים ובלתי ניתנים להכלה.

רצח אם כחויית חיים של אימהות

כיצד מיתרגם הסדר הפסיכו-תרבותי המטריסידני לחייהן של אימהות? אמנם רצח אם מקבל ביטויים שונים בזירות חברתיות ותרבותיות שונות, אבל אפשר להצביע על כמה מאפיינים בסיסיים של רצח אם כחויית חיים שלהן. ראשית, האימהות כעמדה נורמטיבית ותפקיד חברתי

בנויה על הכחשה ומחיקה של הממשות ושל האיכויות הייחודיות של היחסים הראשוניים עם הילד. כחלק מביצוע "ראוי" של אימהות, האם מאשררת את הכפיפות של היחסים בינה ובין ילדה לסדר חברתי. הסובייקטיביות של האם כאדם מתכוננת בתוך סדר תרבותי נתון, ותלויה באותם מבני משמעות שמוחקים את האפשרות לייחס ערך ליחסים הראשוניים. כך, אף על פי שתפקידן של אימהות כרוך במחויבות, מחשבה, גיבוש ידע מעשי, עבודה רגשית ופרקטית – כל אלה אינם זוכים להכרה חברתית כידע או כיכולות משמעותיות, ואינם נתפסים כבעלי ערך ותוקף שחל בזירות חברתיות מלבד האימהות.²⁵

בנוסף, שלילת הקשר עם האם כעיקרון מארגן של משמעות במרחב החברתי-סימבולי פירושו שאימהות אינן יכולות לחיות את הקשר הראשוני עם הילד על סגולותיו הייחודיות כחלק מהסובייקטיביות שלהן. חוסר האפשרות הזו צומחת מהיעדרו של מרחב סימבולי שדרכו אפשר לחיות את הקשר האימהי כחלק מסובייקטיביות גופנית בוגרת. הסדר הסימבולי המערבי מתבטא בתפיסות נורמטיביות ומוסדיות שבהן סובייקטיביות ואינדיבידואליות מזוהות עם גבולות ברורים, אקטיביות, אוטונומיה וטרנסצנדנטיות. התפקיד האימהי, לעומת זאת, מוגדר דרך הפונקציה של האם בחיי הילד, ומימושה דורש מחויבות ללא גבולות והתמסרות רגשית ומעשית. אותן איכויות ראשוניות של קשר אימהי עומדות לפיכך בניגוד עמוק לתנאי הסף של סובייקט מערבי.

סימון דה בובואר הייתה הראשונה שניסחה באופן פילוסופי את הסתירה בין הסובייקטיביות כפי שהיא מוגדרת במסורת המערבית לעמדת האם. היא טענה שאימהות היא ביטוי מובהק של הזיהוי בין נשיות לאחרות. מימוש התפקיד האימהי כפי שהוא מוגדר בתרבות המערבית מכתוב תודעה של היות-למען-הזולת, שפירושו אי-היתכנות של עמדת סובייקטיביות אימהית.²⁶ דה בובואר ראתה במתח זה מאפיין יסודי של אימהות כפי שהיא מוגדרת בתרבות המערבית, ותפיסת הסובייקט שלה, שאותה שאלה במידה רבה מהמסורת האקזיסטנציאליסטית שאליה השתייכה, מזהה סובייקטיביות עם חירות, ואת החירות עם האפשרות לשלול תכתיבים ולחרוג מהם.

דה בובואר מאמצת תפיסת סובייקט שמדגישה את החשיבות של חירות, שלילה ואינדוידואליזם, והופכת את האימהי – על זיקתו ליחסים ראשוניים המשוקעים בגופניות ובאי-היבדלות – לעמדה המנוגדת לעמדת הסובייקט ניגוד עקרוני, ולא רק תרבותי. אליס ג'רדין טוענת כי השפה של שבה תיארה דה בובואר את חייה יוצרת ניגוד בין אימהות לכתיבה.²⁷ לפי ג'רדין, בשתיים מיצירותיה האוטוביוגרפיות של דה בובואר שעסקו במוות – האחת במוותו של בן זוגה סארטר והשני במוות אימה – היא מתארת את תהליך הגסיסה בפירוט ומדמה אותו לריקבון מתוך רתיעה ברורה. שפתה, כותבת ג'רדין, היא קרה, ניתוחית ונעדרת חמלה. כתיבה זו היא תהליך של היטהרות והתרחקות מן הגוף על ידי היאחזות עיקשת בסובייקט בעל לוגוס חושב ומתאר.²⁸ כך היא מתארת את היחס של דה בובואר לגוף:

De Beauvoir purifies and exorcises it] the body — [like all writers who fear that which would threaten the integrity of their discourse .She

must evacuate the dangerous body ,the poisoned body ,so that she may continue to write²⁹.

ג'רדין טוענת שדה בובואר מוציאה להורג את אימה כשהיא הופכת את הגופניות האימהית – זו שהייתה המקור המזוין לחייה של דה בובואר עצמה – לאובייקט מנותק מלא מוות. השפה שמאפשרת לדה בובואר להתכונן כסובייקט כותב בשפה מאלצת אותה להכחיש את קיומו של קשר מזוין בין גוף לכתובה, בין הזנה שבגוף להזנה שברוח, בין האימהי כמקור ראשוני של החיים לבין האפשרות לכתוב את החיים ולהתייצב בהם כסובייקט.

דה בובואר מאמצת את תפיסת הסובייקטיביות כטרנסצנדנטיות – התעלות מעבר לגופני – ובכך יוצרת את הצורך למחוק את הקשר הראשוני עם האם, שכולו מתרחש בממד הגופני החי וחסר המילים. ההבנה התרבותית של כינון הסובייקט דרך שפה שעיקרה שלילה והתעלות מעבר לאותם קשרים ראשוניים מונעת מסובייקטים את האפשרות לחוות את גופם כממד שמאפשר שפה, ביטוי ואתיקה במפגש עם הזולת הגופני. מחיקה זו אינה מוגבלת רק ליחס בין הסובייקט הבוגר לגוף האימהי הקונקרטי, או אפילו לאימהי בכלל; היא יוצרת נתק בין הסובייקט הבוגר (גבר או אישה) לגופניות חיה וראשונית כפי שהיא באה לידי ביטוי בקיום הגופני של כל אחד ואחת.

הביקורת של ג'רדין חושפת כיצד מהניגוד המובנה בתרבות בין הסובייקט לאם – ניגוד שגם דה בובואר עצמה הצביעה עליו – נוצר ממד נוסף של מחיקת הסובייקטיביות האימהית. מנקודת המבט של האם, אימוץ עמדת הסובייקט כאדם פירושו חוסר יכולת לחיות את ההיבטים של הקיום הגופני האימהי כחלק מהסובייקטיביות. מחיקת הגוף האימהי כמרחב של התרחשות אנושית ייחודית קוטעת את האפשרות של נשים לקיים קשר בלתי אמצעי עם גופן כמרחב של אחרות וקרבה. בשביל אימהות, הצבת הגופניות האימהית כחומר שמעבר לסימון ולערך פירושה שהקיום הגופני האימהי והיחסים הייחודיים שמתקיימים איתו ובתוכו אינם יכולים להיות ממד מזוין של הקיום הסובייקטיבי, החברתי והרגשי של האישה-האם כסובייקט. האימהות שהביצוע הראוי שלה כרוך גם בשלילתה ובהשאתה מחוץ להיגיון של השפה מונע מאימהות את האפשרות לתת ביטוי סימבולי לממדים החושיים והרגשיים של אימהותן, ואלה נותרים במרחבים של משמעות ראשונית גולמית המסומנת בגוף, בלי שאפשר יהיה לתת לה תוקף כחלק מחוויית סובייקט. מחיקה של סובייקטיביות כזאת יוצרת קרקע נוחה למגוון שיחים רפואיים, צרכניים ולאומיים שמציבים את האם כפונקציה בלבד, כל אחד בדרכו.³⁰

מה שנשלל מאימהות יכול להיקרא "שפת אם" – מרחב סימבולי שמאפשר לבטא את הממדים הרגשיים-גופניים של האימהות כסובייקט חברתי. הביטוי היומיומי "שפת אם" מציין שפה שנושאת את ההיגיון של המקור: חיבור אינטימי בין תחושת הוויה בין-אישית ראשונית לשפה. במובן הפסיכו-חברתי המוצע כאן, שפת אם פירושה תצורות תרבותיות שצומחות מתוך האינטנסיביות הגופנית והרגשית הייחודית של האימהות, המאפשרות להן ליצור קשרים פרודוקטיביים בין הממדים החושיים והגופניים הראשוניים של האימהי, הפנטזיה הלא-מודעת הנושאת אותם, והשפה שנובעת מתוך המדומיין הזה. מתוך העיון כאן ניתן לראות כי שפת אם במובן שהוגדר כאן אפשרית רק בתרבות לא-מטריסידית. מחיקת האפשרות של שפה כזו היא

אובדן היכולת לחיות כסובייקט אימהי בשפה – אובדן שעובר מדור לדור בלי שיהיה אפשר להכיר בו כאובדן.

רצח אם פמיניסטי

עד כה אפיינתי את רצח האם כשלילה כפולה. השלילה הראשונה היא העיקרון שכדי להתכונן כסובייקט, הילד צריך לשלול את איכותם הייחודית של היחסים הראשוניים עם הגוף האימהי. השלילה השנייה היא הכחשת האובדן שנובע מן השלילה הראשונה, ומתוך כך גם הכחשה בדיעבד שאותם יחסים ראשוניים התקיימו.

הביקורת על היבט זה של המודל האדיפלי והמשגתו באו מצד הכותבות שהוזכרו לעיל, המזוהות עם מחקר פמיניסטי-פסיכואנליטי. בחלק זה ארצה לטעון כי בחינה רחבה של דיונים פמיניסטיים על אימהות מעלה כי חלק מהמגמות בשיח הפמיניסטי על אימהות שוללות אף הן את משמעותה ואת ערכה הייחודי של עמדת האם, ובכך מעצימות את אפקט רצח האם.

הביקורת הפמיניסטית תרמה רבות להבנת המבנים החברתיים והתרבותיים המעצבים את האימהות על היבטיה המעשיים, הסימבולים והפסיכו-חברתיים. כבר מתחילתה התמודדו הוגות רבות באופן ביקורתי עם ההילה המתעתעת שמיחסת לעמדה האימהית כעמדה טבעית וחוקי-חברתית שמהותה מסירות ונתינה אינסופית, והראו כיצד למרות ההילה הזאת, האימהות נתפסת כחסרת חשיבות להבנת האדם כסובייקט פוליטי ומוסרי כמו גם כסובייקט של ידע.³¹

דיונים אלו התמקדו בחשיפת המבנים העיקשים של יחסי כוח מגדריים העומדים מאחורי פרקטיקות ספציפיות ומיקומים שונים של אימהות, ושמו לעצמם כמטרה לפרק את האידיאליזציה המהותנית והאוניברסליזציה של האימהות. ניתוחים אלה ויתרו על הכללה לגבי אימהות והתרכזו בהשפעה שיש למיקומים חברתיים צולבים (intersectionality), כמו מעמד, מגדר, מיניות, גיל, וכדומה על עיצוב היומיום האימהי.

גישות ביקורתיות אלו הצביעו על כך שבגלל השני של פמיניזם הובנה האימהות דרך עמדת הקיום של נשים לבנות ממעמד הביניים.³² מה שהוצג כערך אימננטי או כמטרה נורמטיבית של אימהות, כך נטען, לא היה אלא אידיאליזציה והאחדה של האימהות. מאוחר יותר טענו כותבות שונות כי מהלך זה של הגל השני, ובכלל זה הוגות כמו ננסי צ'ודורו, שרה רדיק ולוס איריגארי לא רק דוחק הצידה תצורות אחרות של אימהות, אלא גם עוזר בתיוג אימהות מקבוצות מוחלשות כאימהות כושלות.³³ בהמשך לביקורות אלו התפתח שיח ביקורתי דומיננטי המצביע על מציאויות שונות של אימהות וקורא לערעור ההנחה בדבר מכנה משותף כלשהו בין אימהות.

כיוון ביקורתי אחר תקף את האפשרות להציב אופק נורמטיבי ואתי כמאפיין אימהות באופן כללי. בעקבות ביקורות היסוד הפמיניסטיות, שהצביעו על האימהות כמוסד חברתי המעצב את העמדה האימהית כעמדה כפופה חברתית, הצביעו אחרות על האפקט הדכאני שיש לשיח הנורמטיבי על אימהות טובה מול אימהות רעה, ועל האופן שבו הדימוי של האם הטובה מתפקד כחלק משיח מנרמל המאיים על אימהות רבות.³⁴

אחת ההשלכות של דיונים חשובים אלו היא לטענתי העמקת השלילה של האימהי. הצורך להתמיד בדה-אידיאליזציה של האימהות ובחשיפת חוויית היומיום השונה של אימהות במיקומים חברתיים שונים פוסל כל אפשרות להבין מה משותף להן. בנוסף, הביקורת כמהלך שלילי שמטרתו הבלעדית היא קעקוע מבני כוח ומשמעות הגמוניים מובילה לקושי לנסח באופן חיובי ומכליל כיצד תיראה חברה שבה היחסים הראשוניים עם האם יוכלו להיות מקור לסובייקטיביות ותשתית לתפיסות חברתיות. כל הצבה של האימהי כעיקרון המסמן איכות אונטולוגית או אתית נחשדת באידיאליזציה שנפרטת לצורות של שליטה חברתית.

לטענתי, האפקטים האלה של השיח הביקורתי הפמיניסטי חברו למבנים האדיפליים של רצח אם ותרמו לדלדול המרחבים התרבותיים המאפשרים לחיות את האיכויות של היחסים הראשוניים עם הגוף האימהי ולחשוב עליהן כמקור לסובייקטיביות ולתשתית ערכית של יחסים עם הזולת. הדיונים הביקורתיים שהדגישו את הממדים האידיאולוגיים והמוסדיים של האימהות חשפו עד כמה היא מעוצבת על ידי מבני כוח חברתיים באופנים שמאפשרים ומחזקים אי-שוויון חומרי, פוליטי ותרבותי. אולם הערעור המתמיד של כל מה שהוצג כחלק מהאימהות הביא לכך שדיונים פמיניסטיים אלו איבדו את האפשרות להמשיג את החשיבות ואת הפוטנציאל של העמדה האימהית כעמדה פסיכו-חברתית קריטית.

הדגשת החשיבות האתית והאונטולוגית של האימהות עלולה לתרום להידוק הקשר בין האם לתפקיד החברתי של טיפול בילדים, על כל יחסי הכוח המשתמעים מכך. בנוסף, שיח כזה עלול להתפס כהעדפה של המשפחה ההטרונורמטיבית ולצמצם את אופק האפשרויות הרדיקליות של יחסים משפחתיים ושינוי חברתי. אתיחס לטיעונים חשובים אלו בחלק המסכם של מאמר זה. בהקשר של הדיון כאן, אדגיש כי פירוק טוטאלי של עמדת האימהות ליחסי כוח ממוסדים משאיר את אחת העמדות האנושיות החיוניות – עמדה משמעותית בחייהן של נשים רבות – דלה באמצעים תרבותיים להבין ולחיות אותה.³⁵ כמו כן, ערעור המבנה האדיפלי על ידי חשיבה מחודשת על עמדת האם פותח פתח למחשבה חדשה על מגדר, מיניות ומשפחה, ולפיכך הולכת יד ביד עם שאיפות קוויריות ואחרות לנסח מודלים פוסט-אדיפליים של שארות.

הוויכוח בין גישות אלו של ביקורת האימהות הוא לגיטימי וחשוב. האם אפשר לדבר על אימהות מעבר למקומה האקטואלי בהקשרים חברתיים ספציפיים? האם יש ערך פוליטי בשיח אונטולוגי על אימהות, או שהוא מסתכן בקריסה לדימויים אידיאולוגיים שמסתירים את היותה אוסף של הסדרים חברתיים. הדיון כאן מניח כי ביקורת המציאות של אימהות והכוחות המעצבים את עמדתן איננו ממצה את המהלך הביקורתי ביחס לאימהות. הדיון האפירמטיבי, העושה שימוש בשפה האונטולוגית, מאפשר להמשיג את מה שאיננו מתאפשר בתרבות המטריסידית. הוא מאפשר ליצור דמיון מוסרי החורג מההגיוני והאפשרי בסדר פסיכו-תרבותי אדיפלי. השימוש בשפה אונטולוגית, שאיננה מגבילה את עצמה למיקומים חברתיים היסטוריים ספציפיים ומוגדרים היטב, אינו מנסה לחרוג מהטענה שאימהות היא מבנה חברתי בעיקרו, ואינו שואף ליצור תיאור פילוסופי ניטרלי; זהו שימוש במודאליות של המחשבה כדי לחרוג מניחות של מבנים קונטינגנטיים ולנסח אופק חברתי רדיקלי. שימוש כזה באונטולוגיה מכיר באופי החברתי

והיצירתי של קטגוריות מחשבה, ולפיכך יוצר את המסגרות שיאפשרו לתת פשר לממדים הגופניים הראשוניים ולחיות אותם.

הדיון ב"רצח-אם", כמו המודל האדיפלי שהוא מבקר, מציג ניתוח כללי ומבני של תפיסת הסובייקט האדיפלי המערבי. למרות ההכרה היסודית של הדיון הפמיניסטי בכך שרצח אם הוא מבנה פסיכו-חברתי ולפיכך לפחות בחלקו איננו הכרחי, המשגתו אינה צומחת מהקשרים תרבותיים ספציפיים אלא דווקא שואפת להראות את העיקרון המבני המחבר ביטויים חברתיים שונים. עם זאת, חשוב להבין כיצד רצח האם מתעצב על ידי פרקטיקות מקומיות שמשקפות הסדרים ספציפיים של שפה, נורמות, היסטוריה של משמעויות ומבנים מוסדיים של מגדר, מיניות ומשפחתיות שנגזרים ממנו. הכרה בהיבט המקומי של רצח אם מאפשר לזהות את המרחבים השונים והספציפיים שבו הוא פועל, כמו גם את צורות הפעולה המקומיות המאפשרות שינוי.

מעבר לרצח אם

כפי שכתבתי בתחילת דבריי, הדיון ברצח אם הוא פוליטי ואתי. הוא כרוך במודעות ביקורתית למחירים האנושיים והחברתיים שגובים המבנים הפסיכו-חברתיים האדיפליים. לכן, כפרויקט ביקורתי, המושג "רצח אם" הוא חלק ממאמץ לזהות ולמפות את צירי השינוי האפשריים, הן ברמה התיאורטית והן ברמה החברתית, שהרי הפסיכואנליזה הביקורתית בכלל וזו הפמיניסטית בפרט מכירה בכך שצורות ידע ומושגים ממלאים תפקיד בעיצוב העולם החברתי ובשינויו, ולא רק בתיאורו. לכן, בטביעת המושג ובהפעלתו בהקשרים תיאורטיים יש לראות ניסיון ליצור אפשרויות לחשוב ולחיות תצורות סובייקטיביות חדשות, פוגעניות פחות.

תפיסות השינוי האפשרי והרצוי נגזרות משאלה מרכזית אחת: שאלת ההכרחיות של המבנה האדיפלי. ראינו שרצח אם מורכב משני ממדים של שלילת האם: הממד שמתגלם ביצירת מבנה סובייקט שעקרונותיו שוללים את מאפייני הקשר הראשוני עם האם, והמדד המתגלם בהכחשה הפסיכו-תרבותית של קיומם וחשיבותם של מאפיינים אלה כתנאי אפשרות של הסובייקטיביות. בקרב ההוגות העוסקות ברצח אם שוררת הסכמה כי ממד שני זה – מחיקת החשיבות וההשפעה של הקשר עם האם כשלב התפתחותי – פוגע בהבנה של ההתפתחות האנושית, מצמצם את האפשרויות של בני אדם לשמר היבטים של השלבים הראשונים בחייהם, ופוגע באפשרות של אימהות לחיות את אימהותן כחלק מהסובייקטיביות שלהן.

לעומת זאת, ישנה מחלוקת בשאלת ההכרחיות של הממד הראשון של רצח האם כשלב התפתחותי, וכתוצאה מכך לגבי השלכותיו האתיות והפוליטיות. המחלוקת העקרונית היא בין אלו הסבורות שרצח אם הוא פונקציה הכרחית בתהליך ההתהוות של סובייקט, לבין אלו המאמינות באפשרות של תרבות פוסט-אדיפלית, שבה היחסים עם האם מכוננים עיקרון פוויטיבי בקיום הסובייקטיביות האנושית.

קריסטבה, לדוגמה, טוענת כי שלילת היחסים עם האם היא תנאי הכרחי לכינון הסובייקט הסימבולי ואי אפשר לבטל אותו. אולם את השלילה השניונית – זו המכחישה את קיומם של

היחסים כסדר ראשוני משמעותי – אפשר וחשוב לבטל. קריסטבה שואפת לשמר את ההיגיון הייחודי של הקשרים עם האם כחלק מהמרחב החברתי והתרבותי. כך, אף שההיפרדות מהאם היא קריטית להתפתחות, הכרה תרבותית באובדן היחסים עימה ובסימנים שהם משאירים בשפה ובגוף היא חיונית ליצירת תרבות שבה הזר איננו בגדר איום, וגבולות מטושטשים הם הזמנה להתהוות.³⁶ לעומת תפיסות הרואות ברצח אם – ולמעשה במבנה האדיפלי – תנאי הכרחי לכינון סובייקט בוגר, יש הגות הטוענת שתרבות פוסט-אדיפלית ופוסט-פאלוצנטרית, שאיננה מבוססת על שלילת האם והגופניות הראשונית, היא אפשרית. לפי תפיסות אלו, אפשר לחשוב על מבנים של סובייקטיביות שאינם נוצרים על ידי שלילה אלא על ידי ייסוד יחס מורכב יותר של נפרדות ושל הכרה בשונות מתוך אינטימיות.

לפי איריגארי, בתרבות שבה הסובייקטיביות מסוגלת להתכונן מתוך האיכות הייחודית של הקשר עם האם, מתאפשר מפגש עם האחר שאיננו מבוסס על היפרדות אלימה וחסר מכונן, כפי שקורה במודל האדיפלי. בעולם שבו אין הכרח לשלול ולהכחיש את היחס הראשוני, האחר אינו מסמל את הגבול המאיים והבולעני המאיים בשלילת הסובייקט עצמו.³⁷ סדר פוסט-אדיפלי כזה יתכונן על בסיס ההכרה בנדיבות הגופנית המגולמת בגוף האימהי כתנאי לקיומו של סובייקט, ויציב את הזולת לא כאיום על האחדות והקוהרנטיות של הזהות הקולקטיבית והגבולות מוכרים של הסובייקט, אלא כהד לאותה שונות מאפשרת ומזינה. תרבות שמאמצת את הפתיחות כלפי האחרות האינטימית שמקורותיה בגופניות האימהית תוכל ליצור אתיקה שרואה בהבדל (מיני, אתני, לאומי וכד') מרחב מגוון שמזמין שינוי והתהוות.

לפי איריגארי, הפרויקט הפוליטי של כינון חברה לא מטריסיידית מחייב יצירה של מרחבים חברתיים סימבוליים שבהם היחסים עם גוף האם מקבלים קיום ומשמעות, ומאפשרים יחסים המשמרים את הערך הסינגולרי של היחיד כפי שהוא נחקק בגוף ובנפש ביחסים הראשוניים. יחסים אלה יהיו מושתתים על ההכרה בהתייחסותיות (relationality) של הפרט ובחשיבות של שונות והבדל כיסוד לכל זהות.³⁸ מרחבים סימבוליים כאלה יכולים להיות לדוגמה פעילויות חינוכיות שמלמדות איך להכיר את הפגיעות של הזולת ולהיענות לה, או יצירות תרבות שמציגות דפוסים לא-מטריסיידים של יחסי אימהות וילדיהן.

גם ג'ייקובס מחזיקה בדעה שיש אפשרויות פוסט-אדיפליות שבהן האם מהווה אלטרנטיבה לחוק האב – קוטב פוזיטיבי להזדהות המאפשר קיום סובייקטיבי חברתי. היא טוענת שכדי ליצור אפשרויות לא-מטריסיידיות צריכה התיאוריה לחשוב על האימהי כעל עיקרון התפתחותי נוסף ואלטרנטיבי למודל האדיפלי. היא לא מגדירה מה יהיה מבנהו של סובייקט המבוסס על עיקרון אימהי, משום שלטענתה המעבר מסדר סימבולי אדיפלי ופאלוצנטרי לכוזה שאיננו מבוסס על הניגוד שבין האב לאם לא יוכל לקרות בבת אחת, משום שאז התיאורטיזציה תישאר ריקה. תיאורטיזציה והמשגה שאיננה נשענת על אפשרויות תרבותיות נוכחות, הנותנות פשר לתיאוריה, מותירה את המושגים כהפשטה מנותקת ובלתי אפקטיבית לשינוי תרבותי. לאור תפיסה זו, ג'ייקובס מציעה פרשנות חדשה למיתוס של האורסטיאה.³⁹ פרשנות זו מוצאת עוגנים שבעזרתם אפשר לחשוב על היחסים המשפחתיים שלא דרך המשולש האדיפלי.⁴⁰

גם בורם הפסיכואנליזה ההתייחסותית האמריקנית יש הגות העוסקת בשרטוט התהליכים והכלים שיאפשרו שינוי לעבר תרבות פוסט־מטריסיידית, אך היא אינה מרחיבה בתיאור מאפייניה של תרבות כזו. לפי ג'סיקה בנג'מין, המפתח ליצירת תרבות לא־מטריסיידית שתאפשר סובייקטיביות אימהית הוא יצירת מבנים משפחתיים שבהם חלוקת העבודה הרגשית והפרקטית איננה בינארית, ולכן היא מאפשרת הזדהויות מגדריות רבות־ממדים ודינמיות.⁴¹ בנג'מין, צ'ודורו ואחרות מדגישות כי נורמות מגדריות, כמו גם מבני כוח חברתיים המעצבים את שוק העבודה והסדרים חברתיים נוספים, מאפשרים את המודל האדיפלי ותומכים בו, וכי שינוי בממדים החברתיים והנורמטיביים יסייע לפירוק הבינאריות בין האם לאב וליצירת ריבוי, גיוון ודינמיות של עמדות סובייקטיביות.

מאמץ תיאורטי נוסף מתרכז באפשרות להמשיג את הפנומנולוגיה הייחודית של הסובייקטיביות האימהית כבסיס להבנת ייחודה וממדיה האתיים. ברוח זו מציעה ליסה ברייסטר פנומנולוגיה של חוויות יומיומיות של אימהות, המשקפות עמדה מורכבת של פתיחות ביחס למה שהוא הפרעה ופריעה של גבולות, זמניות ואינדיבידואליות. מתוך ניתוח זה מנסחת ברייסטר את האימהי כיסוד של מפגש אוהב עם אחרות סינגולרית.⁴² גם רוזלינד דיפרוז מציעה ניתוח של הממדים האתיים של היחסים עם האם. היא ממשיגה את האימהי מתוך זיקה לפילוסופיה של ניטשה ומרלו פונטי, כנדיבות גופנית וכיסוד לאתיקה גופנית.⁴³

בהמשך להצעות אלו, ומתוך פיתוח הרעיונות של איריגארי, ברצוני להציע כי תרבות לא־מטריסיידית תהיה כזו שתאפשר לשמר את מה שקראתי לו במקום אחר "ערכים חיים".⁴⁴ ראינו שרצח אם והסובייקט המתכונן מתוכו יוצרים כלכלה של תשוקה מבוססת־חסר שמכחישה את הערך הסינגולרי של הגוף האנושי, ועומדת ביסודם של יחסים חברתיים המבוססים על החפצה. ערכים חיים הם עוגנים התנהגותיים ואפקטיביים המגולמים בקיום הגופני של אדם והופכים לעיקרון שמעצב את חייו ביחס לאנשים אחרים ואיתם. ערכים אלה אינם נגזרים ממבני הרציונליות וההפשטות שהיא מייצרת, אלא הם כוחות מניעים (affects) שנטועים בחוויות ובמפגשים של אדם עם העולם: ערכים של טוב ורע הצומחים מתוך תחושת החיים עצמה ומהיחסים המזינים המאפשרים חיים אלה. המושג "ערכים חיים" מתייחס לתשתית האונטולוגית של תרבות פוסט־אדיפלית, שבה הגוף האנושי והאינטנסיביות של היחסים הגופניים האימהיים נמתחים מעבר לזירה המיידית של הילד, ויוצרים עמדה, תגובות ומטענים רגשיים שצובעים את המפגש האנושי.

ערך החיים הוא אולי היסודי מבין אותם ערכים חיים, ומקבל את תוקפו במפגש עם החיים של העצמי ושל הזולת, שמוצרים מתוך נדיבות במרחב של אינטימיות בין אני לאחר. הגופניות הראשונית מופיעה כבעלת ערך בפני עצמה, כגוף חי שאי אפשר לרדד לערך חליפין כלשהו. תחושת הערך הסינגולרי, החורגת מהתחושה של דבקות בחיים או חדות חיים פשוטה, היא הנקודה שבה מבנה של תשוקה הופך למבנה ערכי ליסודות של מחשבה והתנהגות.⁴⁵ הערכים החיים יכולים להפוך לתמרורים מוסריים וחברתיים רק בתוך תשתית תרבותית וחברתית שבה בני ובנות אנוש יכולים להכיר ביחסים עם האם כמרחב סוציו־נפשי של סובייקטיביות.

מבט מסכם

רצח אם הוא צידו האפל של המבנה האדיפלי. עיקרו של רצח האם הוא שלילה כפולה של ההיגיון המכונן של היחסים הראשוניים בין האם לילד כתנאי להפיכתו לסובייקט. כתוצאה משלילה כפולה זו, הסובייקט האדיפלי אינו יכול לחיות מתוך זיקה ליחסים הראשוניים הללו. האם נדרשת לאבד את אותו היגיון מכונן של יחסים, פעולה והתנסות, ולאשרר את הכפיפות של כל מה שמיוצג בעמדתה לעמדה אחרת, המיוצגת על ידי האב ושוללת את עוצמת המשמעות של עמדתה־היא. הסובייקט החברתי המתכונן מתוך רצח האם נוצר בתהליכים של מחיקה אלימה, וזו יוצרת גם כלכלת תשוקה אלימה שבה אי אפשר לתת תוקף סינגולרי לחיים של הזולת ולמפגש עם הגופניות של האחר, והזולת הוא מפגש מעקר של אובייקטיביזציה והזרה.

אחת ההשגות שעולות בהקשר של הדיון ברצח האם, ולמעשה ביחס לנתיחים פסיכו-חברתיים של אימהות, היא שביקורת זו על המבנים האדיפליים הנפשיים והמשפחתיים למעשה חוזרת ומאשררת את הייחודיות והחשיבות של המקום האימהי, ובכך את התפיסה האדיפלית והמוגבלת של משפחה הטרונומרטיבית המורכבת כמשולש של אבא-אמא-ילד.⁴⁶ תפיסה זו דוחה את האפשרות שקטגוריית "האימהי" יכולה להיות משמעותית במחשבה על מבני משפחה ושארות אלטרנטיביים, וסבורה שקידום גיוון של מבני שארות ומשפחה מחייב להחליף את הקטגוריה "אימהות" ב"הורות" כמוקד של ניסוח האלטרנטיבות למבנים המסורתיים.

ביקורת זו מתבססת על שינויים חברתיים מבורכים. מבנה המשפחה השתנה, בחלוקת העבודה בבית ניכרים סימני שינוי, ומבני שארות רבים ומורכבים הם אפשריים יותר הודות לשינויים התפיסתיים שיצרו הפמיניזם והמאבק הלהט"בי לשוויון, כמו גם כוחות סוציו-אקונומיים של גלובליזציה ונאו-ליברליזם. לפיכך עולה הצורך במחשבה פוליטית חדשה על המשפחה – על משמעותה, גבולותיה ותפקידה. כל אלה מעלים את האפשרות שהשיח הביקורתי שעוסק במקומה של האם שייך לסדר עבר, שבו המשפחה האדיפלית הייתה גם מבנה של חלוקת העבודה בבית ובסיס ההפרדה בין המרחב הציבורי לפרטי.

הדיון ברצח אם ובאפשרויות ליצור סדר פסיכו-חברתי אחר נותן תוקף אונטולוגי לקטגוריה של האימהות, אך זוהי אונטולוגיה חברתית, שאינה רואה בקטגוריות עוגנים קבועים וודאיים של משמעות. אונטולוגיה חברתית מכירה בקטגוריות כיצירה של ידע שהוא תמיד חברתי, ומאפשר לתת שם ומשמעות להיבטים של המציאות. שיום של קטגוריות ויצירת תיאורטיזציה שלהן הוא דרך להתמודד עם אי-צדק אפיסטמי – המפה הלא-שוויונית של המשמעות שהופכת בני אדם מסוימים וחלקים מהוויית העולם לבלתי ניתנים להכרה.⁴⁷ השימוש בקטגוריה "אם" באופן זה נותן מקום פילוסופי ותרבותי לעובדה שברחבי העולם נשים הן עדיין אלו שמבצעות בגופן את עבודת האימהות. הן יוצרות, יולדות ומזינות, גם אם אחרים יגדלו את הילד כחלק מכלכלה גלובלית של פריון.

הטענה שהאימהי יכול להפוך לעיקרון מכונן של סובייקטיביות איננה מקדשת ביולוגיה נשית או משפחה הטרונומרטיבית; עמדת האימהי יכולה להיות מאוכלסת על ידי גופים שונים ומגדרים שונים. זוהי עמדה מורכבת של סובייקטיביות גופנית שנבנית דרך המחויבות הפרקטית לדאגה

(care). האונטולוגיה של עמדת האם, כפי שנוסחה בדיון שנסקר כאן, מקדמת הבנה לא־בינרית, דינמית והתייחסותית של מגדר ומיניות, ולפיכך גם הטרוגניות של יחסי שארות. מעבר לכך, האפשרויות המתהוות של יחסי שארות חדשים אינם מוחקים באורח פלא את האופן שבו המבנים האדיפליים נרשמים בגוף ובנפש של סובייקטים ממוגדרים. על המעבר לחברה פוסט־אדיפלית יש לחשוב כעל תהליך. רישומה של היסטוריה של אימהות – שושלות נשיות שאינן רשומות או נזכרות – מעצב את עמדתן של נשים היום, והיא חלק מכינון יחסי הכוח הממוגדרים. אם נעבור היישר מביקורת האימהי המסורתית לדיבור על הורות לא־ממוגדרת, המרחב הרגשי והפרקטי של האימהות עלול להיות בלתי מדובר ובלתי מומשג. ייתכן שכאוטופיה אפשר לחשוב על תרבות פוסט־מטריסיידיית שבה אין צורך לחשוב על שארות ביחס לקטגוריות של אימהות ואבהות, אלא אפשר לחשוב ולחוות יחסים בין גוף, מיניות, מגדר ושארות, השונים באופן רדיקלי מאלה הדומיננטיים היום. אלא שכדי שהאפשרות הזאת תהפוך למציאות יש צורך בעבודה תרבותית הדרגתית, שהשלב הראשון שלה יהיה יצירת דמיון גופני־אתי הנוגע ליחס הראשוני עם האם.

הערות

1. הדיון כולו עוסק בפסיכואנליזה ובהקשרים התרבותיים המערביים שבתוכם היא התעצבה. במסגרת ההתפתחות של התיאוריה הפסיכואנליטית מפרויד ועד היום, קיימות התייחסויות רבות למקומה של האם ותפקידה. מלני קליין עסקה כבר בשנות השלושים של המאה הקודמת בשלבים הראשוניים ביותר של חיי התינוק; דונלד ויניקוט וג'ון בולבי עסקו בעקבותיה בהשפעה הרבה של התנהגות האם והקשרים הרגשיים שמתפתחים איתה על התפתחות הילד; היינץ קוהוט הדגיש את חשיבותם של הקשרים עם האם בהתגבשות הנפשית של הילד. הגישות הפסיכואנליטיות שהתפתחו בעקבות עבודתם של הוגים מרכזיים אלה העמיקו את ההבנה של תפקידה של האם בחיי הילד ואת מורכבות העמדה האימהית. מובן שבמסגרת זו אי אפשר לבחון באופן ממצה באיזו מידה הביקורת שמוצגת במאמר זה חלה על כל אחת ואחד מהזרמים וההוגים. הדיון כאן שואף לאפיין את רצח האם כקטגוריה ביקורתית שבאמצעותה ניתן לבחון באיזו מידה תיאורטיזציות שונות מאשררות את ההיגיון הפסיכו-חברתי האדיפלי כפי שנוסח על ידי פרויד, ואת עמדת האם במסגרת ההיגיון הזה.

2. Amber Jacobs, *On Matricide: Psychoanalysis, Myth and the Law of the Mother* (New York: Columbia University Press, 2007), 3 (להלן *Jacobs, On Matricide*).

3. זיגמונד פרויד, "האני והסתם", כתבי זיגמונד פרויד, כרך 4, תרגום חיים איזק (תל אביב: דביר, 1968), 170-138.

4. שם.

5. Amber Jacobs, "Rethinking Matricide", in *The Mother in Psychoanalysis and Beyond*, ed. Rosalind Mayo and Christina Moutsou (New York: Routledge, 2017), 26.

- Alison Stone, "Psychoanalysis and Maternal Subjectivity", in *Mothering and Psychoanalysis: Clinical, Sociological and Feminist Perspectives*, ed. Petre Bueskens (Bradford, ON: Demeter Press, 2014), 326.
7. ענת פלגי-הקר הראתה זאת היטב במאמרה מאי-מהות לאימהות (תל אביב: עם עובד, 2005).
8. Julia Kristeva, *Black Sun: Melancholia and Depression*, Trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1989), 38 (להלן *Black Sun*, Kristeva).
9. שם, 27-28.
10. Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Trans. Margaret Waller (New York: Columbia University Press, 1984), 25-31 (ראו).
11. זיגמונד פרויד, "כמה השלכות נפשיות של ההבדל המיני האנטומי", בתוך מיניות ואהבה (תל אביב: עם עובד, 2002), 193.
12. אנדרה גרין, *האם המתה: דיאלוג עם "האם המתה"*, תרגמה אורית רוזן (תל אביב: תולעת ספרים, 2012), 2.
13. שם, 29.
14. שם, 17.
15. Julia Kristeva, *Black Sun*, 53.
16. Lisa Baraitser, *Maternal Encounters: An Ethics of Interruption* (New York: Routledge, 2009), 7 (להלן *Maternal Encounters*, Baraitser).
17. ז'וליה קריסטבה, *כוחות האימה, מסה על הבזות, תרגם נעם ברוך* (תל אביב: רסלינג, 2005), 62-63.
18. Luce Irigaray, "And the One Does not Stir Without the Other," *Signs*, 7 (1981): 56-67.
19. Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke & Gillian Gill (Ithaca: Cornell university Press, 1993), 83 (להלן *An Ethics of Sexual Difference*, Irigaray).
20. שם, 97.
21. Luce Irigaray, *Sharing the World* (London: Continuum, 2008), 72-73 (להלן *Sharing the World*, Irigaray).
22. Luce Irigaray, *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*, trans. Alison Martin (New York: Routledge, 1996), 108.
23. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 235.
24. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 99-100.
25. בין הכותבות שהראו את המורכבות של היומיום האימהי ואת מחיקת המשמעות של העשייה האימהית: אדריאן רייץ', *יילוד אישה*, תרגמה כרמית גיא (תל אביב: עם עובד, 2006) (להלן רייץ', *יילוד אישה*); Sara

- Ruddick, *Maternal thinking: Toward a politics of peace* (Boston: Beacon press, 1989) (להלן *Maternal thinking*, Ruddick).
26. סימון דה בובואר, המין השני: כרך שני, המציאות היומיומית, תרגמה שרון פרמינגר (תל אביב: בבל, 2007), 379-378 (להלן דה בובואר, המין השני).
27. Alice Jardine, "Death Sentence: Writing Couples and Ideology," *Poetics Today* 6 (1985): 119-31, 125.
28. שם, 129.
29. שם.
30. Sharon Hays, *The Cultural contradictions of motherhood* (New Haven: Yale University Press, 1998) (להלן *The Cultural contradictions of motherhood*, Hays); Christina M. Alcalde, "Feminism and Women's Control Over Their Bodies In a Neoliberal Context: A Closer Look at Pregnant Women on Bed Rest", *Feminist Formations*, 25 (Summer 2013): 33-56; Sara Cohen Shabot, "Making Loud Bodies 'Feminine': A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence", *Human Studies*, 39 (2016): 231-47.
31. Patrice DiQuizio, *The Impossibility of Motherhood: יילוד אישה; ריץ', המין השני*; דה-בובואר, *Feminism Individualism and the Problem of Mothering* (New York: Routledge, 1999); Ruddick, *Maternal thinking*.
32. Patricia Hill-Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and Politics* (New York: Routledge, 1990).
33. Ofelia Schutte, "A Critique of Normative Heterosexuality: Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray", *Hypatia*, 12 (1997): 40-62; Jean Keller, "Rethinking Ruddick and the Ethnocentrism Critique of 'Maternal Thinking'", *Hypatia* 25 (4) (2010): 834-851.
34. Tamar Hager, "Maternal Autobiography as a site of Feminist Negotiation and resistance", *Qualitative Inquiry* 21 (Autumn 1986): 366-375; Sarah A. LaChance, *Mad Mothers, Bad Mothers & What a 'Good' Mother Would Do: The Ethics of Ambivalence* (New York: Columbia University Press, 2014); Hays, *The Cultural contradictions of motherhood*.
35. Alison Stone, "The Ontology of the Maternal: A Response to Adriana Cavarero", *Studies in the Maternal*, 2 (Winter 2010): 1-7, 3.
36. Julia Kristeva, *Nations Without Nationalism*, trans. Leon S. Rodrigez (New York: Columbia University Press, 1993); Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. Leon S. Rodrigez (New York: Columbia University Press, 1991).

.37 Irigaray, *Sexual of Ethics An*, *Difference*, 83.

.38 Irigaray, *World the Sharing*.

39. "האורסטיאה" היא טרילוגיה טרגית מאת אייסקילוס, הכוללת את המחזות אגממנון, נושאות הנסכים ונוטות החסד. הטרילוגיה מספרת את סיפור רציחתו של אגממנון על ידי אשתו קלימנסטרה, כנקמה על כך שהוציא להורג את בתם כזבח על ניצחונותיו במלחמת טרויה, ובעקבות זאת רציחתה של קלימנסטרה על ידי ילדיה, אורסטס ואלקטרה.

.40 Jacobs, *On Matricide*.

41. ראו לדוגמה Jessica Benjamin, *Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1997); Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York: Routledge, 1988); Nancy Chodorow, *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond* (KY: University of Kentucky Press, 1994); Adriene Harris, *Gender as a Soft Assembly* (New-York: Routledge, 2008).

.42 Baraitser, *Maternal Encounters*.

43. Rosalind Diprose, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas* (Albany: SUNY Press, 2002).

44. Miri Rozmarin, "Living Values: Maternal Corporeal Subjectivity and the Value of Life and Death", *Studies in Gender and Sexuality* 12 (2) (2011): 108–23.

45. Miri Rozmarin, *Vulnerable Futures, Transformative Pasts: On להרחבה ראו: Vulnerability, Temporality, and Ethics* (Oxford: Peter Lang, 2017).

46. Judith Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?" *Differences* 13 no.1 (2002): 14–44.

47. Miranda Fricker, "Epistemic Oppression and Epistemic Privilege," *Canadian Journal of Philosophy* 29 sup1 (1999.): 191–210. doi: 10.1080/00455091.1999.10716836

