

## ארגונה של השנאה

שרה אחמד

מִעֲמָקֵי האהבה מושרשים עמוק מאוד בנפשו וברוחו של לאומן לבן אמיתי, ושום צורה של "שנאה" לא תוכל אפילו להתקרב לזה. לפחות לא שנאה שמונעת מהיגיון חסר ביסוס. לא שנאה היא הגורמת לגבר הלבן הממוצע להביט בזוג מעורב גזעית במבט זועף ובתיעוב. לא שנאה היא הגורמת לעקרת הבית הלבנה להשליך בגועל ובכעס את היהודיתון היומי אחרי שקראה על עוד אנס או פדופיל שנשלח בידי בתי המשפט המושחתים לכמה שנים קצרות בכלא או שוחרר בערבות. לא שנאה היא הגורמת לעובד הכפיים הלבן לקלל בגלל עוד אונייה מלאה זרים שנפרקו על חופינו כדי שיועדפו בעבודה על פני האזרחים הלבנים שבנו את הארץ הזאת. לא שנאה היא הממלאת בזעם את ליבו של החוואי הנוצרי הלבן כשהוא קורא על ה"סיוע" שניתן לזרים במיליארדים, בהלוואות או במתנה, בעוד הוא עצמו אינו יכול לקבל מהממשלה האכזרית ולו את העזרה הקטנה ביותר להציל את החווה שלו מפשיטת רגל. לא, זאת לא שנאה. זאת אהבה (Arian Nations 2002).

איך רגשות כמו שנאה פועלים כדי לחבר יחדיו קולקטיבים באמצעות הדרך שבה הם קוראים את גופיהם של אחרים? איך פועלת שנאה כדי ליצור התכווננות<sup>1</sup> של סובייקטים

\* Sara Ahmed, "The Organisation of Hate," *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2024, pp. 42–61

1 במקור: alignment. בכתיבתה של אחמד, המונחים align ו־alignment אינם מתייחסים רק להתאמה מרחבית או להצבה "בקווים מקבילים", אלא מצביעים על מנגנונים שבאמצעותם סובייקטים ממוקמים ביחס לאחרים: הם נמשכים זה אל זה, מוצבים זה לצד זה, ולעיתים גם מכוונים כנגד אחרים. מכיוון שבעברית אין מונח יחיד הלוכד את מכלול המשמעויות הללו, נבחרו כאן לסירוגין המונחים התכווננות, היערכות והתיישרות, המבקשים לשמר את המתח הקיים במונח של אחמד (הערת המערכת).

מסוימים עם אחרים וכנגד אחרים אחרים? בפרק זה אבחן כיצד השנאה מעצבת גופים ועולמות באמצעות ייצור האובייקטים שלה כהגנה מפני פגיעה. שימושים הגנתיים כאלה בשנאה אפשר לראות בשיח הפשיסטי. קבוצות המכונות "קבוצות שנאה" נוהגות להציג את עצמן באתרי האינטרנט שלהן כארגוני אהבה. ההיפוך-לכאורה הזה (אנחנו עושים ואומרים את הדברים האלה כי אנחנו אוהבים, לא כי אנחנו שונאים) מבצע כמות עצומה של עבודת הצדקה ושכנוע. בדוגמה שהובאה לעיל, הסובייקט המדומיין של המפלגה והאומה כאחד (הלאומן הלבן, האדם הלבן הממוצע, עקרת הבית הלבנה, עובד הכפיים הלבן, האזרח הלבן, האיכר הנוצרי הלבן) הוא השנוא, הוא המאויים והמקורבן בידי החוק וההישות הפוליטית. השנאה אינה מתקיימת רק כרגש שמסביר את הסיפור (השנאה אינה נמצאת בשורש הסיפור), אלא היא רגש שמופעל על ידי הסיפור ומאפשר לסיפור להיות אפקטיבי.

נרטיבים כאלה פועלים באמצעות ייצורו של סובייקט המאויים בידי אחרים מדומיינים, שקרבתם מאיימת לא רק לקחת ממנו משהו (משרות, ביטחון, עושר) אלא גם לתפוס את מקומו. נוכחותו של האחר הזה מדומיינת כאיום על מושא האהבה. הנרטיב כרוך בשכתוב ההיסטוריה, שבמסגרתו עבודתם של אחרים (מהגרים, עבדים) חבויה בתוך פנטזיה שלפיה הסובייקט הלבן הוא ש"בנה את הארץ הזאת".<sup>2</sup> הסובייקטים הלבנים תובעים את מקומם כמארחים ("על חופינו"), ובה בעת הם תובעים את מקום הקורבנות, הנפגעים בידי "ממשלה אכזרית". מן הנרטיב עולה אפוא כי אהבה לאומה היא שגורמת לארים הלבנים לחוש שנאה כלפי אחרים, אשר ב"לוקחם" את האומה לוקחים מהם את ההיסטוריה שלהם ואת עתידם. מן הראוי לציין שהקריאה הרגשית הזאת של אחרים כשנואים יוצרת התיישרות של הסובייקט המדומיין עם זכויות ושל האומה המדומיינת עם אדמה. היערכות זו מושפעת מייצוגן של זכויות הסובייקט ושל אדמת האומה ככאלה שנתונות לאיום, כ"כושלות". הקריאה הרגשית של השנאה היא שפועלת להדביק או לקשור את הסובייקטים המדומיינים ואת האומה הלבנה יחדיו. הגבר הלבן הממוצע מרגיש "פחד ותיעוב"; עקרת הבית הלבנה – "גועל וכעס"; עובד הכפיים הלבן "מקלל"; החוואי הנוצרי הלבן מרגיש "זעם". בה בעת, להט הרגשות של ההיקשרויות השליליות הללו לאחרים מוגדר מחדש כהיקשרות חיובית לסובייקטים מדומיינים שחוברו זה לזה באמצעות המסמן לבן, באות גדולה: White במקום white. האהבה ל"לבן", או למי שמזוהים כלבנים, היא שאמורה להסביר את תגובת הבטן המשותפת וה"קהילתית" הזאת של שנאה. מכיוון שאנחנו אוהבים אנחנו שונאים, והשנאה היא שמחברת בינינו.

לטענתי, הנרטיב הזה כלל אינו יוצא מגדר הרגיל. למעשה, הוא חושף את ייצורו של הרגיל. הרגיל כאן הוא פנטסטי. הסובייקט הלבן הרגיל הוא פנטזיה שמתממשת באמצעות עירור שנאה כהיקשרות נסערת שעומדת בזיקה הדוקה לאהבה. רגש השנאה פועל להנעת

הסובייקט הרגיל, מפיח רוח חיים בפנטזיה, דווקא באמצעות הבנייתו של הרגיל כנתון במשבר והבנייתו של האדם הרגיל כקורבן האמיתי. הרגיל נהיה זה שכבר יש עליו איום מצד האחרים המדומיינים, אלה שקרבתם נעשית פשע כלפי אדם ומקום כאחד. הסובייקט הרגיל או הנורמטיבי משועתק בתור הצד הפגוע; זה ש"נפגע" או אף ניזוק עקב "פלישתם" של אחרים. גופיהם של אחרים הופכים מתוך כך ל"שנואים" באמצעות שיח של כאב. ההנחה היא שהם "גורמים" פגיעה לסובייקט הלבן הרגיל, כך שקרבתם נקראת כמקור ההרגשה הרעה. למעשה, משתמע שהרגשות החיוביים של הסובייקט הלבן (אהבה) "נלקחו" ממנו עקב ניצולם לרעה של רגשות כאלה בידי אחרים.

מיהו אפוא השנוא בנרטיב פגיעה כזה? השנאה מופצת בבירור בין פיגורות שונות (במקרה זה הזוג המעורב גזעית, הפדופיל, האנס, מהגרים וזרים). הפיגורות הללו מגלמות את האיום שבאובדן: משרות אבודות, כסף אבוד, אדמה אבודה. הן מסמנות את סכנת הזיהום, או את עירוב הדם או לקיחתו. הן מאיימות לחלל את הגופים הטהורים; גופים אלו יכולים להיתפס (be imagined) כטהורים רק על ידי הצגתה מחדש של פנטזיית החילול הזו בלי הרף. ראו את העבודה המתבצעת באמצעות הגלישה המטונימית הזאת: הגירה וזוגות מעורבים גזעית נקראים כצורות של אונס או פגיעה מינית; פלישה לגוף האומה משתקפת כאן בגופים הפגיעים והפגועים של האישה הלבנה ושל הילד הלבן. הגלישה בין הפיגורות מבנה ביניהן יחס של דמיון. מה שגורם להן "להידמות" זו לזו עשוי להיות "אי-הידמותן" ביחס "אלינו". במסגרת הנרטיב הזה, שנאה אינה יכולה להימצא בדמות יחידה, אלא היא פועלת ליצור קווי מתאר עבור שלל פיגורות או אובייקטים של שנאה, ויצירתם מבצעת את המלאכה המכרעת של יישור הפיגורות זו עם זו וכינון כ"איום משותף". אם כן, חשוב מאוד הוא שהשנאה אינה שוכנת בסובייקט או באובייקט נתון. שנאה היא כלכלית; היא נעה וסובבת בין מסמנים במסגרת יחסים של הבדל והתקה. כדי להבין כלכלות שנאה אֶפְקְטִיבִּיּוֹת כאלה, אבחן את האופן שבו פועלים "סימנים" של שנאה ואת הקשר שלהם לגופים. הדוגמאות שלי יתייחסו באופן ספציפי לגזענות כאל פוליטיקה של שנאה, ויכללו ניתוח של מושג פשע השנאה בתגובה המשפטית לגזענות.

## כלכלות אֶפְקְטִיבִּיּוֹת

אם שנאה כרוכה בסדרת התקות שאינן שוכנות באופן פוזיטיבי בסימן או בפיגורה, כי אז מקור השנאה אינו בנפשו של אדם יחיד; שנאה אינה שוכנת בתודעה באופן פוזיטיבי. לפיכך היא פועלת ברמה לא מודעת, היא אינה הולמת את התודעה בהבנתה כמרחב שלם, או עם מה שאפשר לכוונתו "משכן פוזיטיבי". השימוש שאני עושה כאן ב"לא מודע" מעיד על החוב שאני חבה להבנות פסיכואנליטיות של הסובייקט. על כן, חשוב שאבהיר כיצד ישתמש הטיעון שלי במושג הלא מודע. במאמרו על הלא מודע מציג פרויד את הרעיון של רגשות לא מודעים, שלפיו אפשר לחוש דחף אֶפְקְטִיבִּי אך לטעות בהבנתו ולקשור

אותו ברעיון אחר (פרויד 2023, 108–109). מה שנדחק מן התודעה אינו ההרגשה עצמה, אלא הרעיון שאליו אולי נקשרה ההרגשה לראשונה (אם גם באופן זמני). הפסיכואנליזה מאפשרת לנו להראות כיצד רגשות כמו שנאה כרוכים בתהליך של תנועה או אסוציאציה, שמכוחו רגשות נושאים אותנו על פני רמות שונות של סימון, שלא את כולן אפשר לזהות בהווה. אני קוראת לכך "אפקט האדוות" של הרגשות; הם נעים הצידה (באמצעות חיבורים "דביקים" בין סימנים, פיגורות ואובייקטים), קדימה ואחורה (הדחקה תמיד מותירה עקבות בהווה, ועל כן "מה שנדבק" נכרך בקיומה הנעדר של היסטוריות). במובאה שצוטטה לעיל מתוך אתר האומות האריות אפשר לראות כיצד השנאה גולשת לצדדים בין פיגורות, וגם אחורה – באמצעות פתיחה מחדש של אסוציאציות מן העבר, שדרכה אפשר לקרוא גופים מסוימים כסיבת "השנאה שלנו".

למעשה, אם הפסיכואנליזה היא תיאוריה שבה הסובייקט הוא בעל חסר בהווה, הרי היא מציעה תיאוריה שבה רגש הוא כלכלה – הוא מערב יחסי הבדל והתקה בלא ערך פוזיטיבי. במילים אחרות, רגשות פועלים כצורה של הון: אפקט אינו שוכן באופן פוזיטיבי בסימן או בסחורה, אלא מופק כאפקט של תנועתו במחזור.<sup>3</sup> אני משתמשת ברעיון הכלכלה כדי לטעון, בהשראת הביקורת המרקסיסטית על הגיון ההון, שאובייקטים של רגשות סובבים או מופצים בשדה חברתי ולא רק נפשי. מרקס, בספרו הקפיטל, דן באופן שבו תנועה של סחורות וכסף יוצרת ערך עודף, על פי הנוסחה ממון-סחורה-ממון (מ-ס-מ). כלומר, באמצעות המחזור והחליפין, הכסף צובר ערך נוסף (מרקס 2011, 120). או במילותיו: "הערך, שניתן בראשיתו כמפרעה, לא רק משתמר במחזור, אלא בו במחזור משנה הוא את שיעור-ערכו, מוסיף הוא עודף-ערך או משתערך. ותנועתו זו היא שהופכתו להון" (שם, 122; ההדגשה לא במקור). אני מזהה היגיון דומה: התנועה בין סימנים או אובייקטים מומרת לאפקט. מרקס עצמו קושר את הערך באפקט באמצעות דמויותיהם של הקפיטליסט והקמצן. לדבריו, "יצר מוחלט זה להתעשרות, תאוה זו של רדיפה אחרי הערך – משותפים לבעל-ההון ולצובר-האוצר גם יחד" (שם, 124–125). כאן התאוה היא שמניעה את צבירת ההון: הקפיטליסט אינו מתעניין בערך השימוש בסחורות, אלא רק ב"ניכוס גדל והולך של העושר" (שם, 124). מה שאני מציעה כאן הוא תיאוריה של תשוקה (או תאוה) לא כדחף לצבור (ערך, כוח או משמעות), אלא כמה שמצטבר לאורך זמן. האפקט אינו שוכן באובייקט או בסימן, אלא הוא אפקט של אובייקטים וסימנים במחזור (כלומר הצטברות של ערך רגשי). ערכם האפקטיבי של סימנים גובר עקב התנועה בין סימנים: ככל שגוברת תנועתם של סימנים במחזור, כך מתחזקת השפעתם הרגשית.

3 בתרגום זה בחרנו לשמור על תצורתן הלועזית של המילים אפקט (affect) ואפקט (effect) – האחרונה תורגמה לעיתים גם למילה "תוצא" – על מנת לשמר את מערכת היחסים המשתרגת בין המושגים שקיימת במקור (הערת המערכת).

טיעון זה אינו מכבד, כמובן, את ההבחנה המרקסיסטית החשובה בין ערך השימוש לערך החליפין, ועל כן הוא נסמך על אנלוגיה מוגבלת. מבחינות מסוימות, יש לגישתי יותר במשותף עם הדגש הפסיכואנליטי על הבדל והתקה כצורתו או שפתו של הלא מודע, כפי שתיארתי קודם. המקום שבו היא נפרדת מן הפסיכואנליזה הוא סירובי לזהות את הכלכלה הזאת ככלכלה נפשית (אם כי גם אין לומר עליה שהיא אינה נפשית), כלומר – הסירוב להשיב את יחסי ההבדל וההתקה הללו למסמן של "הסובייקט". ה"השבה" הזאת מחוורת לא רק בעבודתו של פרויד, אלא גם בהנחתו של לאקאן כי "הסובייקט" הוא הזירה הנאותה של ההיעדר והאובדן (Ahmed 1998, 97–98). תחת זאת, מהמודל שלי המציג את השנאה ככלכלה אפוקטיבית עולה שרגשות אינם שוכנים באופן פוזיטיבי באף אחד ובשום דבר, כלומר "הסובייקט" אינו אלא נקודת מסעף אחת במערכת הכלכלית, ולא המקור או היעד שלה. זו הבחנה חשובה ביותר: עולה ממנה שהתנועה לצדדים ולאחור של רגשות כמו שנאה אינה מוכלת בתוך קווי המתאר של סובייקט כלשהו. על כן, הלא מודע אינו הלא מודע של סובייקט מסוים, אלא כישלונה של נוכחות – או אי-הימצאות – שמכונן את היחסים בין סובייקט, אובייקטים, סימנים ואחרים. לאור זאת, כלכלות אפוקטיביות הן חברתיות וחומריות, וגם נפשיות. למעשה, כפי שהראיתי, אם תנועת האפקט חיונית לעצם ההבחנה בין "פה בפנים" ל"שם בחוץ", כי אז אי-אפשר לקבע את הנפשי ואת החברתי כאובייקטים של ממש. במקום זאת, אני בוחנת כיצד ההתגשמות כרוכה בתהליך של התעצמות. באופן ספציפי יותר, תנועת השנאה סביב פיגורות היא שפועלת להתגשמות "פני השטח" של גופים קולקטיביים. דוגמה לכך אפשר למצוא בנאומים על מבקשי מקלט שנשא אחד המנהיגים הקודמים של המפלגה השמרנית בבריטניה, ויליאם הייג. בין אפריל ליוני 2000 "נכנסו למחזור" נאומים אחרים ש"נדבקו" או "נקשרו" לנאום מבקשי המקלט – בין השאר בזכות הקרבה בזמן, אך גם מתוך חזרה מְבדלת (repetition with a difference) של אי אילו מילים דביקות ומונחים. במקרה של נאומי המקלט, הנרטיב של הייג צפוי למדי. הוא משתמש במילים כמו "שיטפון" (flood) ו"הצפה" (swamped), שיוצרות חיבור בין מבקשי מקלט ובין אובדן שליטה ועל כן פועלות באמצעות הנעה של פחד או חרדה מפני האפשרות שקרבתם הממשית או הפוטנציאלית של אחרים תהיה "יותר מדי" (overwhelming). על אותן מילים חזר בשנת 2003 דייוויד בלנקט, שר הפנים הבריטי הנוכחי, שהשתמש במילה swamped לתיאור השפעת ילדיהם של מבקשי מקלט על אחרים אם ילמדו בבתי ספר מקומיים. כשנמתחה עליו ביקורת, הוא החליף אותה במילה overwhelmed. ההנחה כאן היא שהמילה overwhelmed פותרת את ההשתמעויות של swamped, אבל כפי שאפשר לראות, גם מילה זו מעוררת תחושה של להיכבש או להיות מוכרעים בידי אחרים. המילה בונה את האומה כאילו הייתה סובייקט, כְּמה ש"אינו מסוגל להתמודד" עם נוכחותם של אחרים. למילים כאלה יש אפקטים: הן רושמות ומטביעות חותם על האחרים כמי שפלשו למרחב של האומה, ועל כן כמי שמאיימים על קיומה.

הייג, בנאומו המוקדם מזה של בלנקט, מבחין בין אחרים שמתקבלים בברכה ובין אחרים שאינם מתקבלים בברכה, באמצעות הבחנה בין מבקשי מקלט אמיתיים לבין מבקשי מקלט מדומים או מזויפים (bogus asylum seekers). בין השאר, הבחנה זו מאפשרת לסובייקט הלאומי לדמיין שהוא נדיב, משום שהוא מקבל בברכה אחרים מסוימים. האומה מסבירה פנים בהרשותה למבקשי המקלט האמיתיים להישאר. אבל בה בעת, היא מבנה אחרים מסוימים כשנואים מלכתחילה (כמזויפים) במטרה להגדיר את הגבולות או את התנאים להסברת פנים. הבניית מבקש המקלט המזויף כפיגורה של שנאה כרוכה גם בנרטיב של אי־ודאות ומשבר, אבל אלה הם אי־ודאות ומשבר שגורמים לפיגורה הזאת לעשות עבודה נוספת. כיצד נדע להבחין בין מבקש מקלט מזויף לאמיתי? תמיד ייתכן שלא נוכל להבחין ביניהם והמזויף יצליח להסתנן לתוך הקהילה שלנו. אפשרות כזאת מחייבת אותנו (זו זכותנו, זה רצוננו) לעמוד על המשמר, ומצדיקה את פלישתנו לגופם של אחרים.

למעשה, האפשרות שלא נספיק להבחין בזמן בין מבקש המקלט המזויף ובין זה האמיתי מומרת במהירות באפשרות שכל אחד מן הגופים הנכנסים עלול להיות מזויף. עוד טרם הגעתם הם נקראים כגורם פגיעה בגוף האומה. הפיגורה של מבקש המקלט המזויף (bogus) מזכירה לנו את הפיגורה המפחידה של הבוגימן (bogy man), שאורבת לאומה ומאיימת על יכולתה להבטיח את גבולותיה. הבוגימן עלול להיות כל אחד בכל מקום; הוא פיגורה רפאית בהווה שמעוררת בנו סיוטים לגבי העתיד וציפייה לפגיעה. שוב ושוב אנחנו רואים "אותו". פיגורות שנאה כאלה נעות במחזור ולמעשה צוברות את הערך האפקטיבי שלהן דווקא משום שאין להן רפרנט קבוע. הפיגורה של מבקש המקלט המזויף מנותקת מגופים מסוימים: כל גוף נכנס עלול להיות מזויף, וכך הגעתם "האינסופית" של גופים נחזית כתסריט "הפגיעה בנו".<sup>4</sup> חוסר האפשרות לצמצם את השנאה ולהפנותה כלפי גוף מסוים מאפשר לשנאה להיכנס למחזור במובן כלכלי, ופועל להבחין אחרים מסוימים מאחרים אחרים – הבחנה שלעולם אינה "מסתיימת", כי היא תמיד ממתנה לאחרים שעדיין לא הגיעו. שיח כזה של "המתנה למזויף" הוא שמצדיק את הישנותה של אלימות כלפי גופים של אחרים בשם ההגנה על האומה.

הנאום של הייג ייצר השפעות מסוימות גם מכוח קרבתו בזמן לנאום שעסק בטוני מרטין, אדם שנגזר עליו מאסר עולם בגין רציחתו של נער בן 16 שניסה לפרוץ לביתו ולשדוד אותו יחד עם אדם נוסף. משפט אחד בנאומו של הייג נכנס למחזור בעוצמה רבה. בעקבות גזר הדין של מרטין (אך בלי להתייחס למקרה במפורש), הוא הכריז שמערכת המשפט "מתעניינת בזכויות של פושעים יותר מאשר בזכויות הנשדדים". אלה מילים

4 מבחינת המפלגה הלאומית הבריטית, הטיעון שכל גוף עלול להיות מזויף מיתרגם לטיעון ש"כולם" מזויפים: "נבטל את תוכניות 'האפליה המתקנת' שהפכו בריטים לבנים לאזרחים סוג ב'. נבלום גם את שיטפון 'מבקשי המקלט', שכולם מזויפים או יכולים למצוא מקלט קרוב הרבה יותר לארצות המוצא שלהם" (British National Party 2003).

שמעוררות את זכרה של היסטוריה בלתי מוכרזת (כך החיבור עשוי לפעול כצורה של דיבור, כהתנגדות לאמירות מפורשות). ההיסטוריה הבלתי מוכרזת נדבקת, והיא ממקמת את מרטין כקורבן במקום כפושע, כאדם שנשדד במקום כאדם שהרג. קורבן הרצח הוא כעת הפושע; השוד – הפשע שלא קרה, בגלל הרצח – תופס את מקומו של הרצח כפשע האמיתי וכעוול האמיתי.

הטיעון המשתמע, שלפיו הריגה אגב הגנה על ביתך הופכת אותך לקורבן, התחזק עם שחרורו של טוני מרטין מהכלא באוגוסט 2003. הצהובונים תיארו את טוני מרטין כ"חוואי רגיל" שביתו התפרק במהלך מאסרו (McGurran and Johnston 2003, 4). כותרת העמוד הראשי בדיילי מירור סיכמה את העניין: "הוא הרג כדי להגן על ביתו... אבל עכשיו הזיכרונות מכבידים מדי". הטרגדיה בסיפור איננה מותו של "שודד בן-עשרה" אלא העובדה שטוני מרטין איבד את ביתו: "זה כבר לא בית. זאת קליפה". ה"קליפה" – מקום ריק ושומם – נעשית סימן לעוול שנגרם במאסרו של מרטין. מוסר ההשכל של הסיפור: מי שמגן על רכושו צריך לזכות להגנת החוק. במילים אחרות, היפוך היחסים בין הקורבן לפושע הוא כתב הגנה משתמע, בלא ביטוי מפורש, על הזכות להרוג את מי שנכנס לנכס שלך בניגוד לחוק.

ההיקרות המשותפת למילותיו של ויליאם הייג על כך ש"מערכת המשפט מתעניינת בזכויות של פושעים יותר מאשר בזכויות הנשדדים" ולסוגיית מבקשי המקלט הייתה גם אפקטיבית. ניתוקו של המשפט הזה אפשר לשני המקרים להידבק יחדיו, שוד ומקלט, וכעת שניהם נקשרו בזכות להגנה. ספציפית, הפיגורה של מבקש המקלט "יושרה" עם זו של הפורץ. היערכות זו מבצעת עבודה חשובה: עולה ממנה שמבקש המקלט "גונב" משהו מן האומה. מאפייניה של פיגורה אחת מותקנים או מועברים אל האחרת. או שאפשר לומר שבאמצעות הקישור בין הפיגורות, המאפיינים הללו רוכשים "חיים משל עצמם", כאילו יש בהם איכות אפקטיבית. הפורץ הופך לזר, ומבקש המקלט – לפושע. בה בעת, גופו של הרוצח (שכעת מכונה "קורבן") נעשה לגופה של האומה, שרכושה ושלומה מאוימים על ידי קרבתו של האחר. הדבקתם יחדיו של הנאומים הללו מייצרת את הטענה הבאה: כמו לטוני מרטין, גם לאומה יש זכות לגרש (בכל אמצעי) מבקשי מקלט, שמנסים – כמו פורצים – לגנוב משהו מן האומה; שאם לא כן, האומה עצמה תיעשה "קליפה". מוסר ההשכל הנוצר הוא: אם נכניס אותם, הם יהפכו את האומה ל"קליפה" וייקחו את האדמה "שאותה עבדנו". הנרטיב הסנגוריאלי הזה אינו מבוטא במפורש, אלא פועל באמצעות התנועה בין הפיגורות. המחזור עושה את עבודתו: הוא מייצר הבחנה בין "אנחנו" ל"הם", ומכוחה "הם" מוכנים כסיבה לרגשות השנאה "שלנו". למעשה, אפשר לראות כיצד החיבור מערב גלישה בין כאב לשנאה: יש פגיעה לכאורה, שבמסגרתה קרבתם של אחרים (פורצים או מבקשי מקלט מזויפים) מורגשת כאלימות השלילה הן נגד גופו של היחיד (החוואי) הן נגד גוף האומה. גופים מתהווים או מקבלים פני שטח באמצעות "הרגשת" נוכחותם של אחרים כגורם הפגיעה או כצורה של פלישה. סימני השנאה מפציעים באמצעות עירור של תחושת



איום וסיכון, אבל כזאת שאי-אפשר למקמה או למצוא אותה בפשטות. הקושי במיקום הוא שגורם לשנאה לפעול כפי שהיא פועלת; אין זה חוסר ההיתכנות של שנאה כשלעצמה, אלא צורת פעולתה, כלומר העובדה שהיא עולה אל פני השטח בעולם שעשוי מגופים אחרים. כישלון מיקומה של השנאה באובייקט או בפיגורה מסוימים הוא שמאפשר לה לייצר את האפקטים שהיא מייצרת.

## גופים שנואים

בחלק זה אבחן כיצד השנאה פועלת על גופים ובאמצעותם. כיצד השנאה כרוכה בארגונים מחדש של גופים במרחב באמצעות עצם המחווה של התרחקות מאחרים שאנו מרגישים אותם כ"סיבת" השנאה שלנו? תחילה יש לחשוב על חוויית השנאה. שנאה היא רגש עז ביותר; היא כרוכה בהרגשת לעומתיות שתמיד היא מכוונת, במובן הפנומנולוגי. שנאה היא תמיד שנאה של משהו או של מישהו, אף שקיומם של אותם משהו או מישהו אינו קודם בהכרח לרגש. אפשר כמובן לשנוא אדם יחיד ומסוים בגלל דבר שעשה או בגלל מי שהוא. זו שנאה שמקורה במסוימות של הקשר, והיא מאפשרת לומר "אני שונא אותך" לפנים מוכרות, ואז להפנות את הגב ולהתרחק ברגליים רועדות. זה סוג השנאה שמתארים רוברט ברד וסטיוארט רוזנבאום כאשר הם כותבים "לעלות על גדותיך מרוב להט הרגשות נגר אדם אחר" (Baird and Rosenbaum 1992, 9). אבל בעת העתיקה, אריסטו הבחין את הכעס מן השנאה בטענה ש"כעס מורגש בדרך כלל כלפי יחידים בלבד, ואילו שנאה אפשר לחוש כלפי קטגוריות שלמות של אנשים" (אצל Allport 1992). שנאה עשויה אמנם להגיב למסוים, אבל היא נוטה לעשות זאת באמצעות הצבת המסוים בקו ישר עם הכללי; "אני שונא אותך כי אתה כזה", כאשר "כזה" מתייחס לקבוצה שהיחיד מייצג אותה או ממלא את מקומה. השנאה עשויה לפעול גם כצורה של השקעה; היא מעניקה משמעות או כוח לאחר מסוים באמצעות מיקומו כחבר בקבוצה, ואז הקבוצה מדומיינת כצורה של השתכנות פוזיטיבית (כלומר כאילו היא שוכנת באופן פוזיטיבי בגופו של אותו יחיד).

בתור השקעה, שנאה כרוכה במשא ומתן סביב יחסים אינטימיים בין סובייקט ובין אחר מדומיין, מישהו שאי-אפשר להשאירו בחוץ בלבד. למעשה, מודל פסיכואנליטי שמשמש להסברת השנאה הוא מודל ההשלכה. כאן העצמי משליך את כל הבלתי רצוי על אדם אחר ובה בעת מטשטש את כל עקבות ההשלכה הזאת, וכך האחר מופיע כישות בעלת חיים משל עצמה (Laplanche and Pontalis 1988, 352). ויש גם את מודל ההזדהות ההשלכתית של מלאני קליין, שאינן קרייב מתאר אותו כ"צורה עמוקה יותר של השלכה. [...] אני מתנהג באופן שיוביל את האדם האחר לחוות את התכונה הזאת כחלק מאישיותו" (אצל Bird and Clarke 1999, 332). אבל המודל הזה של השלכה או של הזדהות השלכתית מוגבל מבחינה זו שהוא חוזר על ההנחה המקובלת שהשנאה נעה מבפנים כלפי חוץ (רוחפת החוצה את הבלתי רצוי), אף אם הוא מערער על האובייקטיביות של ההבחנה. במילים אחרות, המודל



הזה מתייחס כמובן מאליו לקיומם של רגשות שליליים בקרבם של הסובייקט, שנעשים אז ל"מקור" השנאה לאחרים. אף שיש כמובן מידה של אמת בהתעקשות זו (רגשות רעים הם חיוניים לצורות התהוות של סובייקט), רגשות שליליים שנחווים "בפנים" עשויים להיות גם אפקטים. עצם ההבחנה בין פנים לחוץ עשויה להיות מושפעת משנאה. במקום להניח מראש שהשנאה כרוכה בדחיקת הבלתי רצוי שבעצמי אל אחרים, אפשר לשאול את השאלה הבאה: מדוע מרגישים את השנאה כאילו היא מגיעה מבפנים ומכוונת כלפי אחרים שיש להם קיום עצמאי?

לבחון את השנאה כצורה של אינטימיות משמעו להראות את האמביוולנטיות שבה; שנאה היא השקעה באובייקט (של שנאה), שבמסגרתה האובייקט נעשה חלק מחיי הסובייקט אף (או שמא בגלל) שהאיום מצידו נתפס כמגיע מן החוץ. השנאה אינה יכולה אפוא לעמוד בניגוד לאהבה. במילים אחרות, הסובייקט נקשר אל האחר מכוח השנאה, בהיקשרות שמשיבה את הסובייקט אל עצמו. כמובן, תיאוריות פסיכולוגיות העוסקות בדעות קדומות קושרות יחד את השנאה והאהבה. או ליתר דיוק, הן מבינות את האהבה כתנאי מוקדם לשנאה. גורדון אולפורט, בספרו הקלאסי על טבעה של הדעה הקדומה, טוען ש"סימביוזה ויחסים אוהבים קודמים תמיד לשנאה. למעשה, לא תיתכן שנאה עד לקיומם הממושך של תסכול ואכזבה" (Allport 1979, 215). אולפורט נסמך על ספרו של איאן סאטי *The Origins of Love and Hate*, הטוען שהשנאה "חבה את מלוא משמעותה לתביעה של אהבה" (Suttie 1963, 37) וכרוכה בחרדת גילוי של הלא-עצמי (שם, 40). פרויד, כמובן, לכל אורך כתיבתו, רואה באינטימיות של האהבה והשנאה "אפקטציות" כלפי אובייקטים. במעבר לעקרון העונג, האהבה לאם "מובעת" באמצעות משחק עוין עם תחליף אם: בִּמשחק הילדים "פורט־דה" ("אין!" – "הנה!"), הילד שולח אובייקט הרחק ממנו, ואז מחזיר אותו אליו. המשחק מפורש, בין השאר, כניסיון להמיר בתוקפנות עוינת את הפסיביות של האהבה, לנוכח לכתה של האחרת האהובה, כאילו כדי לומר "כן, לכי לך, אני לא צריך אותך!" (פרויד 2023, 46). אם התביעה לאהבה היא תביעה לנוכחות, והתסכול הוא תוצאת כישלונה הבלתי נמנע של התביעה הזאת, כי אז השנאה והאהבה כרוכות באופן הדוק זו בזו – בעוצמת ההתגוששות בין נוכחות והיעדר.

יהיה זה בעייתי לגזור את כל צורות השנאה מן הפסיכודינמיקה של יחסי הילד עם אהבתו הראשונה, האם. גזירה כזאת תהיה מקרה מובהק של פסיכולוגיזציה של רגשות, שבמסגרתה רגשות שונים מיוחסים תמיד לסצנה קדמונית. אבל המודל הפרוידיאני מאפשר לנו להתחיל לתפוס את מורכבות ההיקשרות לאובייקטים, ואת הדרכים שבהן היקשרויות כאלה משתמרות באמצעות המרה של רגשות חיוביים לשליליים. כפי שמציע דייוויד הולברוק בספרו *The Masks of Hate*, "שוויון נפש יבטא את היעדר הצורך שלנו באובייקט. מקום שיש בו שנאה – יש בו בעליל צורך עודף באובייקט" (Holbrook 1972, 36). במילים אחרות, השנאה עומדת בניגוד לשוויון הנפש: במקרה של שנאה, לאובייקט יש השפעה, אבל הוא אינו יכול לספק את הסובייקט, שצרכיו חורגים מעבר להשפעה זו.

אבל אין זאת שהאובייקט עצמו נחוץ, או שהאובייקט עצמו מכריע (determinant) במובן הפשוט. הסובייקט עשוי להיזקק ליחס ההרסני אל האובייקט הזה: אדם עשוי להיקשר אל ההיקשרות של השנאה. כריסטופר בולאס (Bollas 1995) מבחין בין שנאה הרסנית ובין "שנאה אוהבת", כזאת שמבקשת לשמר את האובייקט. יש קשר בין היקשרויות הרסניות ובין שימור: תחזוק היחס ההרסני לאובייקט מותנה בכך שהאובייקט עצמו ישומר בצורה כלשהי. וכך השנאה ממירה אחר כלשהו לאובייקט שצריך לסלקו או להכלילו, ואילו הסילוק או ההכללה זקוקים לשימור האובייקט עצמו על מנת להתקיים. טיעון כזה אינו מניח שצריך לאהוב את האובייקט תחילה כדי שאפשר יהיה לשנא אותו (המרת השנאה באהבה היא אפשרית אך אינה הכרחית), אבל כן עולה ממנו ששנאה מקיימת את האובייקט מתוך צורת ההיקשרות שלה: הדינמיקה שלה דומה לזו של האהבה, אבל נוטה בכיוון אחר. בניסוחו של מיקל פורד-ייקובסון, "השנאה רוצה לשים את ידיה על האחר; היא רוצה לגעת וכך בכך היא רוצה להרוס" (Borch-Jacobsen 1993, 10).

שנאה כרוכה בעצם המשא והמתן על גבולות בין עצמי לאחר ועל גבולות בין קהילות, שבהן "אחרים" מוכנסים כאיום אל תוך מרחב הקיום שלי או שלנו. האחר הזה, שעשוי לייצג אחרים אחרים או לעמוד לצידם, נלחץ כנגדי, מאיים על קיומי. קרבת מגעו של האחר מורגשת כשלילה. השנאה כרוכה בפנייה הלאה מאחרים שנחויות כפנייה פנימה אל העצמי. אפשר לראות כעת מדוע סיפורים של שנאה מתורגמים כבר לסיפורים של אהבה. מובן ששנאה אינה כרוכה בשרטוט כלשהו של קווי הפרדה בין אני ובין לא-אני; אלא שקווים מסוימים הולכים ומשורטטים מתוך שנאה, המורגשת כמשהו שצומח מבפנים ונע החוצה כלפי אחרים. אם שנאה מורגשת כמה ששייך לי אבל נגרם בידי אחר, הרי האחרים (מדומיינים ככל שיהיו) נדרשים עבור עצם המשכיות החיים של ה"אני" או ה"אנחנו". מבחינה זו, יצירת גבולות כרוכה בחרדה – לא כתחושה שצומחת באופן אורגני מתוך סובייקט או קבוצה, אלא כאפקט הכינון המתמשך הזה של "נפרדות" של סובייקט או קבוצה.

אבל לא מספיק להציג את הסיפור של "אני" ו"אנחנו" כמקביל או כהומולוגי. בעוצמה שבהיותה של השנאה היקשרות שלילית לאחרים, מה שמונח על כף המאזניים הוא האופן שבו השנאה יוצרת את ה"אני" וה"אנחנו" כמי שאפשר להביעם בו-זמנית ברגע של התיישרות. ברובד אחד אפשר לראות ש"אני" המכריז על עצמו כמי ששונא אחר (ועשוי לפעול או לא לפעול בהתאם להכרזה הזאת) בא לידי קיום גם באמצעות הכרזה על אהבתו למה שמאיים בידי האחר המדומיין הזה (האומה, הקהילה וכן הלאה). אבל ברובד נוסף עלינו לבחון את ה"אנחנו" כתוצא, כאפקט, של ההיקשרות עצמה; סובייקט כזה לא רק נקשר ל"אנחנו" – ה"אנחנו" הוא מה שמושפע על ידי ההיקשרות של הסובייקט לעצמו ולאחרים שהוא אוהב. מכאן שבשנאתו לאחר, הסובייקט גם אוהב את עצמו; השנאה מבנה את החיים הרגשיים של הנרקיסים כהשקעה פנטסטית בהמשכיות דמותו של העצמי

בפנים שמרכיבים יחדיו את ה"אנחנו". ההיקשרות לאחרים מתפצלת להיקשרות שלילית ולהיקשרות חיובית (שנאה ואהבה) באמצעות "דימות" הפנים של הקהילה כמי שמורכבים מ"אני" אחרים, מאחרים שנאהבים כאילו היו אני.

כאשר פרויד טען בפסיכולוגיה של ההמון (פרויד 2009) וב"האני והסתם" (1988) שאנחנו מזדהים עם מי שאנחנו אוהבים, הוא עשה כבדת דרך לעבר התמודדות עם מערכת היחסים שבין התהוות האגו ובין הקהילה. האגו (ה"אני") מתגבש באמצעות חיקוי אובייקט האהבה האבוד; הוא מבוסס על עיקרון של הידמות. אבל לטענתי, האהבה אינה קודמת להזדהות (כפי שהשנאה אינה קודמת לאי-הזדהות); כך שהעניין אינו הזדהות עם מי שאנחנו אוהבים ואי-הזדהות עם מי שאנחנו שונאים. תחת זאת, מכוחן של צורות הזדהות המסדרות את הסובייקט הזה בקו ישר עם האחר ההוא, אופיו של האהוב מופק מלכתחילה כ"הידמות". חשיבה על הזדהות כעל צורה של התיישרות (יישור קו עם עצמנו – הסובייקט כמי ש"מיישר קו") גם מראה לנו כיצד הזדהויות כרוכות באי-הזדהות או ב"ויתור" פעיל על הזדהויות אפשריות אחרות (Butler 1997b). רוצה לומר, באמצעות התיישרות עם אחרים מסוימים אני מתיישר כנגד אחרים אחרים. "ויתור" כזה עשוי לייצר גם את אופיו של השנוא כ"אי-הידמות". אם כן, מה שמונח על כף המאזניים בעוצמות הרגשיות של אהבה ושנאה הוא ייצור האפקט של הידמות ואי-הידמות כמאפיינים המשויכים לגופים של אנשים יחידים. ההפרדה הזאת של אחרים לגופים שניתן לאהוב ולשנוא היא עצמה חלק מעבודת הרגש; היא אינה מתקיימת לפני הרגש כבסיס לו – "אני אוהב או שונא אותם מפני שהם כמוני, או לא כמוני". האפקטים של תנועת אובייקטים של שנאה במחזור מזוהים אפוא בדיעבד כמקור השנאה ("אני שונא אותם מפני שהם לא כמוני"). וכך השנאה פועלת באמצעות הצגת "ראיות" לעצם האנטגוניזם שהיא מייצרת; כאשר אנחנו מציגים את הסיבות לקיומה, אנחנו מציגים את העבודה שהיא עושה בייצור מאפייני ההידמות והאי-הידמות. כאשר הסובייקט רואה את האחר כ"מעורר" שנאה, הסובייקט מתמלא שנאה, וזו נעשית סימן ל"אמת" שבקריאה.

טענתי שתגובתם של רגשות לקרבתם של אחרים אינה נובעת ממאפיינים אינהרנטיים של אחרים: איננו מגיבים באהבה או בשנאה בגלל שאחרים הם "אהבים" או "שנאים". אלא שמתוך מפגשים אפקטיביים, אובייקטים ואחרים נתפסים כבעלי תכונות כלשהן, וכך "ניתנת" לסובייקט זהות נפרדת מזו של אחרים (למשל זהותו של הקורבן האמיתי או האומה המאוימת). כיצד פועל הייחוס הזה על גופים ובאמצעותם? נתבונן במובאה הבאה, הלקוחה מפתבי הפמיניסטית השחורה אודרי לורד, על מפגש עם אישה לבנה ברכבת:

קו AA של הרכבת התחתית להארלם. אני נאחזת בשרוולה של אימי, זרועותיה עמוסות שקיות כבדות של חג המולד. הריח הרטוב של בגדי חורף, טלטלות הרכבת. אימי מאתרת חצי מושב, דוחפת מטה את גופי הקטן העטוף בחליפת שלג. מעברי האחד איש קורא עיתון. מן האחר, אישה בכובע פרווה נועצת בי עיניים. פיה מתעקם בעווית כשהיא נועצת בי עיניים ואז נשמת מבטה מטה, ומושך איתו את שלי. ידה העטויה כפפת

עור צוללת לקו המגע בין מכנסי השלג הכחולים החדשים שלי ומעיל הפרווה המהודר שלה. בתנועה חדה היא מושכת את מעילה קרוב יותר אליה. אני מתבוננת. אני רואה את הדבר האיום שהיא רואה על המושב בינינו – כנראה ג'וק. אבל היא שידרה לי את אימתה. זה מוכרח להיות משהו איום ונורא, לפי איך שהיא מסתכלת, ולכן אני מהדקת אליי את חליפת השלג שלי, כדי להרחיק אותה ממנו בעצמי. כשאני מרימה את עיניי האישה עדיין נועצת בי את מבטה, עיניה ונחיריה ענקיים. ופתאום אני תופסת ששום דבר אינו מזדחל על המושב בינינו; אני היא הדבר שהיא אינה רוצה שמעילה ייגע בו. מעיל הפרווה מאווש מול פניי כשהיא נעמדת, מצטמררת ונאחזת ברצועה ברכבת הממהרת. כילדה שנולדה וגדלה בניו יורק אני מזדרזת להחליק הצידה כדי לפנות מקום ישיבה לאימי. אף מילה לא נאמרה. אני פוחדת לומר משהו לאימי כי אינני יודעת מה עשיתי. אני מביטה בחשאי בשולי מכנסי השלג שלי. האם יש עליהם משהו? קורה כאן משהו שאינני מבינה, אבל לעולם לא אשכח אותו. העיניים שלה. הנחיריים המורחבים. השנאה (Lorde 1984, 147–148).

אודרי לורד חותמת את סיפור המפגש הזה במילה "השנאה" – רגש שנראה כי הוא מנותק מגופים ועוטף את הסצנה באלימות שלו. ועם זאת, המילה "שנאה" פועלת באמצעות פעולה על פני השטח של גופים. המפגש הגופני הזה, אף שהוא נחתם ב"השנאה" נחתם גם בכינון מחדש של מרחב גופני. הגופים שנפגשים, שכמעט נוגעים ומתערבבים, גולשים הרחק זה מזה, נִחִים מחדש בנפרדות שלהם. הגופים המסוימים שמתרחקים זה מזה מאפשרים להגדיר מחדש שלמות חברתית ולא רק גופנית. רגש ה"שנאה" מיישר את הגוף הלבן המסוים עם הצורה הגופנית של הקהילה – הרגש פועל לאישוש האיום בפלישה ובזיהום עקב מגע עם גוף של אחר מסוים, המייצג קבוצה של אחרים וממלא את מקומה. במילים אחרות, מפגש השנאה מיישר לא רק את ה"אני" עם ה"אנחנו" (הגוף הלבן, האומה הלבנה), אלא את ה"את.ה" עם ה"הם" (הגוף השחור, שחורים).

האם נרטיב המפגש של אודרי כרוך בהגדרתה העצמית כמושא השנאה? האם היא שונאת את עצמה? תפיסתה בדבר סיבת המחוות הגופניות של האישה היא בלי ספק תפיסה שגויה שיוצרת אובייקט. האובייקט – הג'וק – מייצג את סיבת "השנאה" או ממלא את מקומה. הג'וק מזדחל לו ביניהן; הג'וק, כנשא של לכלוך, מפריד בין שני הגופים ומכריח אותם להתרחק זה מזה. אודרי מושכת בחליפת השלג שלה "כדי להרחיק אותה ממנו בעצמי". אבל ה"ממנו" שמפריד ביניהן איננו הג'וק. אודרי מבינה בסופו של דבר ש"אני היא הדבר [שהאישה] אינה רוצה שמעילה ייגע בו". הדבר שאסור לבגדי האישה לגעת בו איננו ג'וק שמזדחל ביניהן, אלא אודרי עצמה. אודרי הופכת ל"דבר" העומד בפני האפשרות שבגדיהן ייגעו זה בזה. היא הופכת לג'וק – לאובייקט הבלתי אפשרי ומעורר הפוכה – שמאיים לזחול מן האחת אל האחרת: "אינני יודעת מה עשיתי. אני מביטה בחשאי בשולי מכנסי השלג שלי. האם יש עליהם משהו?" השנאה גולשת בין סימנים ואובייקטים שונים

שקיומם כרוך בשלילת מסעה. אודרי הופכת לג'וק, והוא מדומיין כסיבת השנאה. החיבור בין הג'וק לגופה שלה פועל בעוצמה. גופה הופך לאובייקט של שנאה באמצעות "אימוץ" המאפיינים שכבר מקושרים לג'וק: מלוכלך, מזהם, רע. הפיכתו של אחר מסוג כזה או אחר לאובייקט של שנאה מתאפיינת בהיקבעות יתר (over-determination). אין זאת רק שגוף כלשהו נשנא: היסטוריות מסוימות של היקשרות נפתחות מחדש בכל מפגש, כך שבמפגשים עם גופים מסוימים הם נתפסים מראש כשנואים יותר מגופים אחרים. היסטוריות נקשרות ברגשות בדיוק מבחינה זו שהשאלה היא מה נדבק, אילו קשרים נחיים כקשרים החזקים או האינטימיים ביותר, הקרובים ביותר אל העור.

יש אפוא חשיבות גדולה לכך שהתיישרותם של גופים מסוימים עם אחרים מסוימים וכנגד אחרים אחרים מתרחשת בגופניות של התנועה; גופים מנוערים ומתארגנים מחדש כנגד אחרים שמופרים כבר כ"שנואים". וכך האישה הלבנה מאבדת את מושבה כדי לשמור מרחק מן הילדה השחורה ברכבת הממהרת. ארגונו של המרחב החברתי והגופני יוצר גבול שהופך לאובייקט, באפקט של התעצמות ההרגשה. סירובה של האישה הלבנה לגעת בילדה השחורה לא רק מייצג את גירושה של השחורות מן המרחב החברתי הלבן, אלא ממש צר מחדש את המרחב החברתי הזה באמצעות יצירה מחדש של נפרדות הגוף הלבן. יצירתו מחדש של מרחב גופני וחברתי כרוכה בתהליך של הצטמרדות; האיום שמציבים גופים של אחרים על השלמות הגופנית והחברתית נרשם בעור. או, ליתר דיוק, העור מוחש כגבול באמצעות אלימות הרושם שטובע משטח אחד על פני האחר. בדרך זו, השנאה יוצרת את פני השטח של הגופים באמצעות האופן שבו הגופים מתיישרים עם גופים אחרים וכנגדם. מה שאנו מרגישים כלפי אחרים הוא מה שמיישר אותנו עם קולקטיב, ובאופן פרדוקסלי הקולקטיב "לובש צורה" רק מתוך האפקט של התיישרויות כאלה. עורו של הקולקטיב מתחיל ללבוש צורה באמצעות הרושם שאחרים טובעים בנו.

## פשע שנאה

שנאה כרוכה בהפצעה של גופים, בעלייתם אל פני השטח באמצעות האופן שבו אנחנו פוגשים אחרים במרחבים אינטימיים וציבוריים. הפוליטיקה של השנאה הגזעית כרוכה בייחוס משמעות לאחרים גזעיים, תהליך שאפשר לתאר אותו כ"התהוותה של אי-הידמות". שנאה היא היקשרות שלילית לאחר שאדם רוצה לגרשו, היקשרות שמקוימת באמצעות גירוש האחר מקרבה גופנית או חברתית. בחלק זה אבקש לחבר יחדיו את הטענות שפרשתי בשני החלקים הקודמים. כלומר, אבקש לבחון כיצד כלכלות שנאה אפקטיביות, שבמסגרתן השנאה נעה סביב בסימנים המנותקים מגופים מסוימים, משפיעות על האופן שבו גופים לובשים צורה. בפרט אבחן את השפעתה האפקטיבית של התנועה בין סימני שנאה על הגופים של מי שנעשים אובייקטים לשנאה.

כדי לבחון את הקשר בין שפת השנאה ובין התהוות פני השטח של גופים, אבחן את הפוליטיקה של פשע השנאה. פשעי שנאה מוגדרים באופן טיפוסי כפשעים שמבוצעים בגלל הזהות הקבוצתית של אדם (המוגדרת במונחים של גזע, דת, מיניות):

אם אדם [...] בוחר במכוון את האדם שכנגדו נעשית העבירה [...] או בוחר את הרכוש הנפגע או המושפע בדרך אחרת כלשהי בידי העבירה [...] בגלל הגזע, הדת, הצבע, המוגבלות, הנטייה המינית, המוצא או השורשים הלאומיים של האדם הזה או של הבעלים או הדיירים ברכוש, יוחמרו העונשים בגין העבירה היסודית [ויסקונסין נ' מיטשל] (3, 1998, Jacobs and Potter; ההדגשה לא במקור).

מה שמונח על כף המאזניים בפשע שנאה הוא התפיסה של קבוצה בגוף של יחיד. אבל הדרך שבה התפיסה היא שמונחת על כף המאזניים מוסווית בידי המילה "בגלל" בחקיקה הנוגעת לפשעי שנאה. מן המילה הזאת עולה כי הזהות הקבוצתית כבר מצויה והיא פועלת רק כסיבה, ולא כאפקט של הפשע.<sup>5</sup> העובדה שפשעי שנאה כרוכים בתפיסה של קבוצה בגופו של היחיד אינה הופכת את האלימות לממשית פחות או "מכוונת" פחות; יש לתפיסה הזאת השלכות מוחשיות שכן היא מופעלת באמצעות אלימות. כלומר, פשע השנאה פועל כצורה של אלימות נגד קבוצות באמצעות אלימות שהוא מפעיל על גופים של יחידים.

5 יש כאן קשיים מסוימים בשאלת הסיבה והאפקט. אני מסכימה עם אן־ז'נט רוסגה (Rosga 1999) על כך שהחקיקה העוסקת בפשעי שנאה נוטה באמת לגשם (reify) קבוצות חברתיות, משום שהיא מניחה שקבוצות הן ישויות "חתומות" שכלפיהן מכוונת השנאה. ואולם אני חולקת על עבודתם של מבקרים כמו ג'יימס ג'ייקובס וקימברלי פוטר (Jacobs and Potter 1998), הטוענים נגד האפקטיביות של קטגוריית "פשע השנאה" וסבורים שהחקיקה עצמה היא שיוצרת את השסעים שהפשע אמור לנבוע מהם. משתמע מדבריהם ששסעים כאלה לא היו מתקיימים אלמלא יוצרו ואז הוחרפו באמצעות חקיקה העוסקת בפשעי שנאה. לכן אני יכולה להסכים. אני הייתי טוענת שפשעי שנאה (שאותם אני מגדירה כצורות של אלימות המכוונות כלפי אחרים שנתפסים כבני קבוצה חברתית, ובמסגרתן האלימות "מכוונת" כלפי הקבוצה) פועלים ליצירת שסעים בין השאר באמצעות כפייה של זהות על אחרים באמצעות אלימות. אין פירוש הדבר שהאחרים אינם מיושרים עם זהות (= הזהות) עוד לפני האלימות. במילים אחרות, גילומה של שנאה באמצעות אלימות אינו "ממציא" קבוצות חברתיות יש מאין; הוא רק מתפקד כצורה של כפייה. פשעי שנאה עשויים לפעול באמצעות "תיחומו" של אחר מסוים לגדרי זהות שהם אפקטיביים מראש. ההבחנה בין סיבה לאפקט אינה מועילה אפוא: השנאה גם משפיעה על תיחומם של אחרים אל תוך זהויות קבוצתיות וגם מושפעת ממנו. לכן גופים מסוימים ולא אחרים נעשים אובייקטים לפשעי שנאה: שנאה קושרת את המסוים עם הקבוצה רק באמצעות פתיחתה מחדש של היסטוריה של אלימות והדרה, שמאפשרת לנו להכיר בגופים של אחרים מסוימים כמצויים מחוץ למקומם (Ahmed 2000, 38–54). כמובן, החוקים הרלוונטיים בבריטניה – "הסטה לשנאה גזעית" בחלק ג' (סעיפים 17–29) לחוק הסדר הציבורי (Public Order Act) מ־1986 – עניינם דברי שטנה, ולא פשעי שנאה כהגדרתם במונחים לעיל. כאן שנאה גזעית אינה מתוארת כמקור הפשע אלא כאפקט שלו (אדם יישא באחריות פלילית אם ישתמש במילים, יפרסם מילים או יבצע מעשים מאיימים, פוגעניים או מעליבים שעלולים "לעורר" שנאה גזעית). על כן, החקיקה העוסקת בדברי שטנה נוטה לעשות קרימינליזציה לשנאה כאפקט, ואילו החקיקה העוסקת בפשעי שנאה עושה קרימינליזציה לשנאה כמקור; זו וגם זו אינן מכירות בתפקיד שממלאת השנאה בכלכלה של אפקטים ואפקטים.

אלימות כלפי אחרים עשויה לשמש כאחת הדרכים לקבע או "לחתום" את זהותו של האחר; מבצע הפשע כופה על האחר לגלם עבורו זהות מסוימת, וכוח הכפייה הזה כרוך בהיזק או בפגיעה.

התגובה המשפטית לפשעי שנאה היא אחת הדרכים להתמודד עם העוול הגלום באלימות כלפי קבוצות מיעוט.<sup>6</sup> לטענתי, הקטגוריה "פשע שנאה" עשויה להיות שימושית כטכנולוגיה של תיקון, משום שהיא יכולה לבטא במפורש את מקומה של השנאה כהיקשרות חזקה ושלילית לאחרים במסגרת הפוליטיקה של הגזענות ובצורות אחרות של אלימות מבנית. כפי שטוענת זילה אייזנשטיין, תשומת הלב שאנחנו מקדישים לשנאה מאפשרת לנו לעמוד על ההשקעה הנפשית והגופנית הכרוכה בגזענות (Eisenstein 1994). יש מי שרואים בכך סיכון הכרוך בחקיקה המתמקדת בפשעי שנאה: חקיקה כזאת עלולה לייחס את הכוח לפסיכולוגיה, או להפוך כוח לפסיכולוגיה. דייוויד תיאור גולדברג, למשל, טוען שהשימוש בשנאה הופך את הביטוי הגזעני לנטייה פסיכולוגית (Goldberg 1995). אינדיבידואליסטיים של דיכוי, משום שהוא רותם תפיסות אישיות ופסיכולוגיות של דעה קדומה ושנאה" (Rosga 1999, 149). הביקורות הללו מועילות, והן מזכירות לנו כמה חשוב להבין רגשות כהשקעות בנורמות חברתיות ולא כנטיות פסיכולוגיות. הקדשת תשומת לב לפוליטיקה של השנאה מאפשרת לנו להתייחס לשאלה כיצד סובייקטים ואחרים נעשים מושקעים בנורמות עד כדי כך שקריסתן תורגש כמעין מוות בחיים. אף שצריך להקפיד להימנע מפסיכולוגיזציה של כוח ואי-שוויון, ראוי להימנע גם מגישום (reifying) של מבנים ומוסדות. בחינת ההשקעות שאנחנו משקיעים במבנים היא בדיוק הקדשת תשומת לב לאופן שבו הם נעשים משמעותיים – או לפחות מורגשים כטבעיים – באמצעות המאמץ הרגשי הכרוך בעבודה, מאמץ שנמשך זמן ומתרחש בזמן. כך ש"פשע שנאה" כקטגוריה יכול להראות לנו כי אלימות נגד אחרים כרוכה בצורות כוח שהן מוחשות וגופניות, חברתיות ומבניות.

אבל אם שנאה היא חלק מן הייצור של הרגיל, ולא רק עניין של "קיצונים" (אולי מוטב לומר ש"קצוות" הם חלק מן הייצור של הרגיל), כי אז יש לשאול אם יש היגיון כלשהו בדיבור על שנאה כפשע. אף שאולי חשוב לקרוא תיגר על הנרטיב הרואה בשנאה

6 במאמר מעניין מאוד, מוניר אחמד בוחן את השימוש בשפת "פשעי השנאה" אחרי פיגועי 11 בספטמבר ומנתח את השיח סביב רציחתם של חמישה גברים. לטענתו, "רציחות שבוצעו כפשעי שנאה לפני 11 בספטמבר נתפסו כפשעים של שחיתות מוסרית, ואילו רציחות השנאה מאז 11 בספטמבר הובנו כפשעים של להט יצרים (crimes of passion)" (Ahmad 2002, 108). השינוי אירע, לדבריו, כי ה"שנאה" שכוונה כלפי "אחרים" הייתה משותפת לרוב הגדול של האמריקאים; במילים אחרות, הפשעים נעשו "פשעי להט יצרים" כאשר כעס קולקטיבי בגלל פיגועי 11 בספטמבר הותק לכדי כעס כלפי אחרים גזעניים. תורה לדייוויד אנג על שהפנה אותי למאמרו של אחמד.



משהו שקיצוניים עושים (דבר שמציל את "האומה הרגילה" או "סובייקטים רגילים" מכל אחריות לאלימות הנובעת משנאה), חשוב לא פחות להבין את הדרכים השונות שבהן שנאה פועלת. במילים אחרות, מעשים מסוימים (לרבות אלימות פיזית המכוונת כלפי אחרים, שמות גנאי ושפה פוגענית) אינם נובעים בהכרח מתוצאה המשתנים של השנאה. כמובן, לא כל הסובייקטים שונאים באותה דרך. אפשר לסמן פעולות מסוימות כפסולות וכבלתי מוצדקות. אפשר לראות את הפעולות האלה כנתונות לאחריותם של היחידים או הקבוצות המבצעים אותן. ערעור ההבחנה בין שנאה לפשע שנאה על סמך ההנחה שהרגיל והפיליאי אינם מנוגדים זה לזה אין פירושו מחיקת האחריות לאפקטים של פשע שנאה.

תנאי הטיעון שלי לגבי התועלת הגלומה בקטגוריה של פשע שנאה מסמנים גם את גבולותיה: פשע שנאה אינו מתייחס למערך בדיד של גילומים שעומד במנותק מן האפקטים המשתנים שכבר יש לשנאה כאשר היא מארגנת את פני השטח של העולם (אם כי, כפי שהצעתי, היא גם אינה פשוט נובעת מהם). גבולותיו של פשע השנאה עשויים להיות אפוא, בין השאר, גבולותיו של החוק המבקש לקבוע את הפיליאי כקטגוריה אונטולוגית. אם השנאה מגלמת את השלילה שנתפסת כמאפיין הקיום של קבוצה חברתית, כי אז אפשר לקשר את השנאה לעוול – עוול שכמובן אי-אפשר להעמידו על החוק בלבד, אף שהוא קשור בו (Derrida 1992). אם שנאה מכוונת תמיד לאחרים. כדרך לחתום את גורלם, כי אז כל עניינה של השנאה עשוי להיות השפעתה על אחרים. לאור זאת, הגדרת הקטגוריה פשע שנאה צריכה לשמש אותנו כדרך להפוך את תוצאי השנאה לנראים, באמצעות הקשבה לחיים האפקטיביים של חוסר הצדק – ולא דווקא באמצעות עמידה על האמת של החוק.

אפשר לחזור כאן לדוגמתה של אודרי לורד. אפשר לשאול כך: כיצד הגוף השחור נוצר מחדש בעת המפגש? מה קורה לגופים שנתקלים בהם כבאובייקטים של שנאה, כבכאלה שמתאפיינים ב"אי-הידמות"? בקריאתי קודם, הדגשתי את השפעת המפגש על הגוף הלבן שהופך לגוף החי כנפרד. כשלתי לשאול על תפקידה של השנאה, כמפגש חברתי בין אחרים, על הגופים של מי שמסומנים כשנואים. את הכישלון הזה אני מבינה כסימפטום של הנטייה לחשוב על שנאה ועל פשעי שנאה מנקודת המבט של השונאים במקום מנקודת המבט של השנואים. הרס הגופים של השנואים הוא, כמובן, מה שפשע השנאה עצמו מבקש לעיתים קרובות. אם נרשה לגופים הללו להיעלם בניתוח שלנו, נחזור על הפשע במקום לתקן את אי-הצדק שבו.

בסיפורה של אודרי, מחוותיה של אודרי מחקות את אלה של האישה הלבנה. המבט שלה "נמשך מטה", בעקבות מבטה של האישה הלבנה. נדמה כי יש משמעות מכרעת למשיכה מטה של המבט ולהפיכתו של הגוף השחור לאובייקט מבטו שלו. הגוף השנוא הופך לשנוא לא רק על השנוא, אלא גם על השנוא. ה"אימוץ" הזה של המבט הלבן

ממלא תפקיד מרכזי בטיעונו של פרנץ פנון בעור שחור, מסכות לבנות, שם מתואר כיצד הגוף השחור נחתם ונכלא "באובייקטיביות המוחצת הזו" (פנון 2024, 95). אודרי "פוחדת" כאשר מבטה נמשך מטה עם זה של האישה הלבנה. בהדרגה היא מזהה את עצמה כאובייקט השנאה של האישה: היא נמענת (*interpellée*), כהגדרתו של לואי אלתוסר (Althusser 1971), בתור השנואה. ה"עשייה" של השנאה אינה "נעשית" באופן מידי, פשוטו כמשמעו, ברגע הפעולה. שרשרת שלמה של אפקטים (שבה בעת הם אפקטים) סובבת כאן במחזור. תנועתם במחזור של אובייקטי השנאה אינה נעשית בלא תמורה. במקרה זה, הגופים המסומנים כשנואים – כלומר כמקור של רגשי השנאה – נכלאים (זמנית) בעורם. גופים כאלה רוכשים את אופיו של השלילי. במילים אחרות, הפיכתו של גוף מסוים זה לגופו של השנוא מוליכה לסגירה או לחתימת גופו של האחר בתוך פיגורה של שנאה. האישה הלבנה שמתרחקת מאודרי נעה או ממשיכה הלאה, כמובן. יש גופים שנעים בדיוק באמצעות כליאתם של אחרים כאובייקטים של שנאה.

ייתכן אפוא שמוטל עלינו להרהר במה שמרגיש מי שהוא אובייקט. עבודתה של מארי מטסודה מדגישה את השפעות השנאה על גופיהם של קורבנות. לדבריה:

ההשפעות השליליות של מסרי שנאה הן ממשיות ומיידיות עבור הקורבנות. קורבנות של תעמולת שנאה אכזרית חווים סימפטומים פיזיולוגיים ומצוקה רגשית, החל בבטן מתהפכת מרוב פחד וכלה בפעימות לב מואצות וקשיי נשימה, סינטי לילה, הפרעת דחק פוסט-טראומטית, לחץ דם גבוה, פסיכוזה והתאבדות (Matsuda 1993, 24).

לדברי מטסודה, גילומה של שנאה באלומות מילולית או פיזית "פוגע בדיוק במקום הרגשי שבו אנחנו חשים את הכאב העז ביותר" (שם, 25). אפשר להבין חוויות חיים כאלה של כאב כחלק מעבודת השנאה, כחלק ממה שהשנאה עושה. השנאה משפיעה על הגופים של מי שנהיים לאובייקטים שלה; גופים כאלה מושפעים (*affected*) בידי השנאה שמופנית כלפיהם על ידי אחרים. השנאה איננה אמצעי גרידא לכינון זהותם של הסובייקט והקהילה (באמצעות יישור); השנאה פועלת גם לפירוק עולמו של האחר באמצעות כאב (Scarry 1985). או שפשעי שנאה מבקשים למחוץ את האחר במה שפטרישה ויליאמס כינתה "רצח הנפש" (אצל Matsuda 1993, 24).

אם האפקט של פשע השנאה הוא אפקט – ואפקט שמוחש בקרביים ובגוף, כפי שהדגישה עבודתה של מטסודה – כי אז גופו של הקורבן נקרא כעדות, כאמצעי שמתוכו נקבעת בחוק האמת של פשע השנאה. הדבר מעורר קושי מיוחד במה שנוגע לחקיקה נגד הסתה לשנאה בהקשר של דברי שטנה. האפקטים חייבים להיראות כאילו נקבעו במלואם בידי הפשע, היקבעות שבמובן חמור קשה מאוד להוכיח, באין ראיות ניתנות לתיאור כגון עור חבול או סימנים אחרים לאלומות גופנית. ולכן, מבקרים כמו ריי ג'וריידיני ציינו את בעיית ה"סובייקטיביות" של חוקים העוסקים בדברי שטנה: "יש מי שנעלבים מביחות

אתניות ומשמות גנאי, ויש מי שאינם נעלבים מהם" (Jureidini 2000, 43). אם אין היקבעות מלאה של האפקט והאפקטים של דברי השטנה, באיזה מובן יכולה ה"פגיעה" לשמש ראיה לחוסר הצדק שבדברי שטנה? באיזו מידה יכולה ההקשבה לסיפורו של הקורבן להיעשות אמצעי לעשיית צדק?

אפשר להתבונן כאן בביקורת החשובה שמתחו ונדי בראון (Brown 1995) ולורן ברלנט (Berlant 2000) על "תרבות הפצע", שעושה פטישיזציה לפצע כהוכחת זהות. תרבות הפצע מתייחסת לפגיעה ביחיד לא רק כבסיס לדרישה (לפיצויים או לתיקון של העוול), אלא כתביעת זהות, כך ש"ריאקציה" נגד הפגיעה מקימה את התשתית של הפוליטיקה, המובנת כערכוב של אמת ואי-צדק (Brown 1995, 73). מביקורות כאלה אין להסיק שצריך לסרב להקשיב להיסטוריות של כאב כחלק מהיסטוריות של אי-צדק, שבאמצעותן הכאב מובן כחיי הגוף של היסטוריות כאלה. פטישיזציה של הפצע יכולה להתרחש רק באמצעות הסתרת ההיסטוריות הללו; האי-צדק הגדול יותר יהיה לחזור על הפטישיזציה הזאת באמצעות שכחת התהליכים שבהם אחרים הסבו פציעה. אני טוענת שחשוב להקשיב לאפקטים ולאפקטים של שנאה ושל פשעי שנאה כדי להעמיד בסימן שאלה את היחסים בין אלימות ובין זהות, במקום להניחם כמובנים מאליהם. הטענה שהאפקטים והאפקטים אינם מצויים בהיקבעות שלמה ואינם מתגבשים לכלל זהות, אין פירושה שאין להם חשיבות ושהם אינם צורה של אי-צדק – גם אם הם אינם יכולים לתפקד כראיה או כתביעת זהות במובן הצר. למעשה, ההתייחסות לעדויות פגיעה שכאלה כאל ראיות רק מוסיפה אי-צדק: שפת השנאה וגופי השנאה אינם פועלים במישור האמת, הם פועלים ליצירה ולפירוק של עולמות העשויים מגופים אחרים. את ההקשבה לאפקטים של פשע שנאה חייבים לכרוך בהכרח בכך שהאפקטים אינם קבועים תמיד: אי-אפשר להניח שאנחנו יודעים מראש כיצד מרגיש מי שהוא אובייקט של שנאה. יש מי שגילומי שנאה גורמים להם כאב; אחרים מתמלאים זעם. ולכן, אם "מטרתו" של פשע השנאה היא להכאיב לאחרים, כי אז אין ערובה לכך שפשע השנאה יצליח תמיד. עלינו לזקוף את אוזנינו כדי לשמוע את האפקטים של השנאה.

אבל מה הפירוש הפוליטי לאי-יכולתה של השנאה, כפעולה הננקטת נגד אחרים, לקבוע את האפקטים שלה במלואם? בספרה *Excitable Speech* (Butler 1997a), ג'ודית באטלר בוחנת את חוסר האפשרות להחליט מראש על משמעותם של דברי שטנה בהקשר של פשעי שנאה. היא טוענת שכל מסמן יכול לשמש בדרכים שונות ובהקשרים שונים, ולכן אפילו סימנים שאנחנו מניחים כי הם מייצגים שנאה (וכי הם יכולים לייצג רק שנאה), יכולים למעשה לפעול אחרת – למשל במקרה של צלב בוער (שם, 19). באטלר מבקרת אפוא את העבודות של מטסודה ושל אחרים, משום שלטענתה הן מניחות כי השנאה שוכנת בסימנים מסוימים וכי האפקטים של סימנים כאלה נקבעים מראש, עוד טרם כניסתם למחזור. אני מסכימה עם באטלר. כפי שטענתי בפרק זה, השנאה היא כלכלית, והיא אינה שוכנת באופן

פוזיטיבי בסמל או בגוף. אבל באטלר מחמיצה את הקשר בין אָפּקט לאָפּקט, שהוא חיוני לעבודתה של מטסודה עצמה. בעקבות מטסודה, עלינו לחבר את שאלת האָפּקט של דברי שטנה לאָפּקט, שכולל את שאלת ההשפעה הרגשית שיש לדברי שטנה על אחרים. בעקבות באטלר, אפשר להכיר בכך שהאָפּקטים אינם נקבעים מראש. אבל אם הם אינם נקבעים מראש, כיצד הם נקבעים? עלינו לשאול: כיצד סימני שנאה מסוימים מייצרים תגובות אָפּקטיביות? או, מדוע חוזרים סימני שנאה מסוימים? האם זה משום שסימנים כאלה מתאפיינים בהיקבעות יתר? האם זה משום שהם משאירים פתח להיסטוריה שהיא פתוחה מלכתחילה משום שהיא אָפּקטיבית?

העובדה שסימנים מסוימים חוזרים איננה נובעת מכך שהסימנים עצמם מכילים שנאה, אלא מכך שהם אָפּקטים של היסטוריות שנשארו פתוחות. מילים כמו Nigger או Paki [כלפי פקיסטנים ודרום אסיאתים באנגליה], למשל, נוטות להידבק; הן מוֹעֲנוֹת את האחר באמצעות הכנסתו לתוך היסטוריה שבה שמות כאלה מייחסים לו משמעות במסגרת כלכלה של הברדל. מילים וסימנים כאלה נוטים להידבק. אין פירוש הדבר שהם אינם יכולים לפעול אחרת; אבל אי-אפשר לשחררם מן ההיסטוריה של השימוש הזה כאלומות או כעלבון, גם אם אי-אפשר לצמצם אותם להיסטוריה זו. דרך אחרת לנסח זאת היא לומר שיש מילים שנדבקות משום שהן נקשרות באמצעות אָפּקטים מסוימים. וכך, למשל, מישוה עשוי לזרוק עלבונות גזעניים (האישה הלבנה שנרתעת מפני אודרי עשויה ללחוש לעד אוהד "כושית" ו"ג'וק"; עלבון שמכוון כלפי אחר, אבל הוא מתווך באמצעות צד שלישי) דווקא משום שהם אָפּקטיביים, אף שאין ערובה לכך שהאחר "יתרשם" או ייפגע בדרך שמצייתת להיסטוריה של העלבונות. טבעם האָפּקטיבי של דברי השטנה הוא שמאפשר לנו להבין שהשאלה אם דיבור כזה פועל את פעולתו או נכשל אינה השאלה החשובה באמת. השאלה החשובה היא זו: אילו אָפּקטים גורמים מפגשים כאלה לגופם של אחרים שנהפכים לאובייקטים של שנאה?

את השאלה הזאת אפשר לשאול רק אם בוחנים כיצד פועלת השנאה ככלכלה אָפּקטיבית; השנאה אינה שוכנת באופן פוזיטיבי בסימנים, אלא סובבת במחזור או נעה בין סימנים וגופים. זרימתם במחזור של סימני השנאה כרוכה בתנועה ובקביעות; יש גופים שנעים דווקא באמצעות כבילה של אחרים כאובייקטים של שנאה. ההתחקות אחר ההיסטוריה של השנאה דורשת לקרוא את פני השטח של גופים, ולהקשיב למי שעוצבו בידי ההיסטוריה הזאת.

תרגום: יניב פרקש

## ביבליוגרפיה

- מרקס, קרל, 2011. הקפיטל, בתרגום צבי וויסלבסקי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פנון, פרנץ, 2024. עור שחור, מסכות לבנות, בתרגום תמר קפלנסקי, ירושלים: כתר.
- פרויד, זיגמונד, 1988. "האני והסתם", מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, בתרגום חיים איזק, תל אביב: דביר, עמ' 138–170.
- , 2009. פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני, בתרגום נועה קול, תל אביב: רסלינג.
- , 2023. הלא מודע: מאמרים במטאפסיכולוגיה, בתרגום רות גינזבורג, תל אביב: רסלינג.
- Ahmad, Muneer, 2002. "Homeland Insecurities: Racial Violence the Day after September 11," *Social Text* 20(3), pp. 101–115. [https://doi.org/10.1215/01642472-20-3\\_72-101](https://doi.org/10.1215/01642472-20-3_72-101)
- Ahmed, Sara, 1998. *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489389>
- , 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London: Routledge.
- Allport, Gordon W., 1979. *The Nature of Prejudice*, Reading: Addison-Wesley Publishing Company.
- , 1992. "The Nature of Hatred," in Robert M. Baird and Stuart E. Rosenbaum (eds.), *Bigotry, Prejudice and Hatred: Definitions, Causes and Solutions*, Buffalo: Prometheus Books, pp. 91–94.
- Althusser, Louis, 1971, *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press.
- Arian Nations, 2002. "Aryan Nations is Not a New Right-wing Organization Suddenly Appearing on the Scene," February 11.
- Baird, Robert M., and Stuart E. Rosenbaum, 1992. "Introduction," in Robert M. Baird and Stuart E. Rosenbaum (eds.), *Bigotry, Prejudice and Hatred: Definitions, Causes and Solutions*, Buffalo: Prometheus Books, pp. 9–19.
- Berlant, Lauren, 2000. "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics," in Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil, and Beverley Skeggs (eds.), *Transformations: Thinking Through Feminism*, London: Routledge, pp. 33–47.
- Bird, John, and Simon Clarke, 1999. "Racism, Hatred, and Discrimination Through the Lens of Projective Identification," *Psychoanalysis of Culture and Society* 4(2), pp. 332–335.
- Bollas, Christopher, 1995. "Loving Hate," *Annual of Psychoanalysis* 12, pp. 221–237.

- Borch-Jacobsen, Mikkel, 1993. *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*, Stanford: Stanford University Press.
- British National Party, 2003. "What We Stand For: Immigration".
- Brown, Wendy, 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691201399>
- Butler, Judith, 1997a. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge.
- , 1997b. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques, 1992. "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'," in Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York: Routledge, pp. 3–67.
- Eisenstein, Zillah, 1994. "Writing Hatred on the Body," *New Political Science* 15(3–4), pp. 5–22. <https://doi.org/10.1080/07393149408429721>
- Goldberg, David T., 1995. "Afterword: Hate, or Power?" in Rita Kirk Whillock and David Slayden (eds.), *Hate Speech*, Thousand Oaks: Sage, pp. 267–276.
- Holbrook, David. 1972. *The Masks of Hate: The Problem of False Solutions in the Culture of an Acquisitive Society*, Oxford: Pergamon Press.
- Jacobs, James, and Kimberley Potter, 1998. *Hate Crimes: Criminal Law and Identity Politics*, New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195114485.001.0001>
- Jureidini, R. 2000. "Origins and Initial Outcomes of the Racial Hatred Act 1995," *People and Place* 5(1), pp. 30–43.
- Laplanche, Jean, and Jean-Bertrand Pontalis, 1988. *The Language of Psycho-Analysis*, trans. Donald Nicholson-Smith, London: Karnac Books.
- Lorde, Audrey, 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg: The Crossing Press.
- Matsuda, Mari J., 1993. "Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story," in Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence, Richard Delgado, and Kimberle Williams Crenshaw, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder: Westview Press, pp. 17–52. <https://doi.org/10.4324/9780429502941-2>
- McGurran, Aidan, and Jenny Johnston, 2003. "The Homecoming: It's too Painful – Martin's Sad Return to Farm," *Daily Mirror*, August 9, pp. 4–5.
- Rosga, AnnJanette, 1999. "Policing the State," *The Georgetown Journal of Gender and the Law* 1, pp. 145–171.

Scarry, Elaine, 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press.

Suttie, Ian D., 1963. *The Origins of Love and Hate*, Harmondsworth: Penguin Books.