

היעשות גוף באייקידו – אומנות לחימה פציפיסטית

עינת בר־און כהן*

合気道

"But intelligence is a slippery customer; if one door is closed to it, it finds, or even breaks, another entrance to the world".

(Suzanne Langer, [1942] 1979, p. 86)

תקציר. תרגילי אומנות הלחימה היפנית אייקידו יוצרים בכל פעם את אותה ההתרחשות: אחד המתאמנים מתקיף, והשני מגלגל את המתקיף אל מחוץ לתחום האלימות. פעם אחר פעם נוצרת אלימות, ופעם אחר פעם היא נכחדת. אייקידו שואבת ממקורות תרבותיים יפניים מרובי רבדים, והיא עשויה מגוף המתאמנים באופן כמעט בלעדי. באימון נוצר עולם שבו האלימות מתממשת ומתבטלת מיד, ומעוצבת בו גופניות היוצרת גוף לא־דואלי: גופניות המוחקת את הפער בין גוף לנפש, ביני לאחר, בין אלימות לביטולה ובין מעשה למשמעותו. בחיפוש אחרי הסבר אנתרופולוגי לאופן שבו העולם הפציפיסטי הזה מתממש, אני מציעה כלים חדשים שיאפשרו לבחון את הגוף היוצר עולם משמעות באמצעות תנועה וחישה, שבו היכולת של "הגוף־שבו־אנו־חיים" לפעול מעוצבת באופן קורסיבי באמצעות פעולתו עצמה.

הקדמה¹

אייקידו היא אומנות לחימה הדוגלת בפילוסופיה ובדרך חיים פציפיסטיות, אך הפציפיזם שלה אינו אידיאולוגיה העשויה מרעיונות מופשטים, מייצוגים או משיח, אלא מפרקטיקה. כל אחד מהתרגילים שאותם מבצעים המתאמנים באומנות הלחימה היפנית אייקידו, מתחיל

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

1 אף על פי שעבודתו של דון הנדלמן אינה מצוטטת בהרחבה במאמר זה, מחשבתו עומדת בבסיס הדברים. ברצוני להודות לאריק כהן, לאיל בן־ארי, לדלילה אמיר, למי־צ'קו אוטה ולברוס קפרר על עצותיהם, על תמיכתם, על עזרתם ועל תרומתם הרבה לחידוד מחשבותיי ולהבהרת ניסוחן. כמו כן, ברצוני להודות לקוראים האנונימיים של כתב העת סוציולוגיה ישראלית על הצעותיהם ועל הערותיהם. תודה מיוחדת לדניאל הרמן ולשאר המורים והמתאמנים בירושלים, על סבלנותם ועל מאור פניהם.

בהתקפה, ובכל אחד מהתרגילים הללו ההתקפה נכשלת. זאת משום שבכל פעם מסיט המגן את יריבו, המתקיף,² מדרכו, ומוביל אותו לבצע נפילה וגלגול, המוציאים אותו ממעגל ההתקפה בלא פגע. רצף פעולות זה חושף בכל פעם מחדש את חוסר התוחלת שבאלימות. גוף כל אחד מהמתאמנים, המכונים אייקידוקה, מסכל את ההתקפה באמצעות תנועה ומוציא את המתקיף ממעגל האלימות. ההתקפה נבלמת ומתבטלת, ותוצאותיה מסוכלות פעם אחר פעם. אומנות הלחימה עצמה, כעולם חברתי המבנה משמעות, מורכבת בראש ובראשונה מגופו הנע של המתאמן, והתנועה החוזרת על עצמה בכל תרגיל יוצרת את המציאות החברתית, מקנה משמעות לפעולה ובאותה עת גם מבטלת את האלימות.

התבוננות במתרחש באימון אייקידו מאפשרת לגבש תיאוריה אנתרופולוגית-סוציולוגית על האופן שבו מעצבות פעולות הגוף את סביבתו החברתית, המשפיעה על הגוף ומעצבת אותו בתורה. רקורסיביות השימוש בגוף אינה מוגבלת לאייקידו או לאומנויות לחימה כלל ועיקר. החברה האנושית נוצרת, במידה רבה, באמצעות הגוף שמעצב, משנה, מתערב ומייצר את סביבתו באופנים רבים ומגוונים כמעט בכל תחום. הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה של הגוף הרבו לעסוק במשמעויות הגוף, באופן שבו הוא משמש סמל והוא תוצר של שיח, ובתפקידו במערכי הכוחות בחברה. אף על פי שבאופן אינטואיטיבי ברור לנו כי הגוף אינו משמש לחשיבה בלבד וכי הוא שחקן פעיל בחברה, המייצר את החברתיות עצמה ומשנה את סביבתו בפעולתו, היבט זה כמעט ולא נדון בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה של הגוף.

הגישה הגורסת כי תפקידו החברתי המרכזי של הגוף הוא לייצר סמלים מושתתת על התפיסה הדואלית, הגורסת הפרדה חד-משמעית בין גוף ונפש ומתעלמת מתפקידו של הגוף האנושי – לייצר את המציאות החברתית שבה הוא פועל ולהיות מיוצר על ידי פעילותו זו. בעקבות מחקרו על ריפוי בקרב נוצרים כריזמטיים בארצות-הברית עשה תומס צ'ורדש (Csordas, 1990, 1994b) את הצעד הראשון לקראת הבנה אנתרופולוגית של הגוף הפעיל, תוך שהוא שואב מפילוסופיה פנומנולוגית.

התרבות היפנית, ובמיוחד הזן בודהיזם ואומנויות הלחימה היפניות, שהן הפרקטיקות הנפוצות בעולם המזוהות עם הזן בודהיזם, מציעה דרכים מעשיות לביטול הדואליות ויכולה לעזור לגבש תיאוריה. התפיסה הדואלית מושרשת בחשיבה המערבית ובשפה המערבית, ולכן האתנוגרפיה, המתעדת פיסת תרבות שצמחה על רקע מסורת שמתמודדת זה מאות בשנים עם אתגר אי-הדואליות באמצעות הצבת חלקי גוף בסדר חדש האחד כלפי השני, יכולה להקל על התרת הקשר המורכב בין דפוסי המחשבה של מדעי החברה ובין הדואליזם. משמעות אומנויות הלחימה היפניות והמנגנונים המוטבעים בהן ליצירת אלימות ולביטולה מבוססת על הגוף. הגוף הוא השחקן המרכזי, וכמעט היחיד, באומנויות הלחימה, והוא בונה את המציאות החברתית שבה מתבטלת הדואליות. זאת ועוד, מאחר שמשמעות אומנויות הלחימה, ובכלל זה יצירת האלימות וביטולה, מוטבעת באופן ישיר בצורת ארגון פעילותה, אפשר להעבירה ממקום למקום ומזמן לזמן מבלי לאבד את המנגנון הטבוע בה המבטל את הדואליות ואת האלימות.

האנתרופולוגיה, יותר מדיסציפלינות אחרות, יכולה לבחון את הגוף, מפני שהיא חושפת אופנים שונים של שימוש בגוף בחברות שונות ומשווה ביניהן. כך עולות הבנות של תפיסות

2 אני משתמשת בלשון זכר כדי לפשט את הכתיבה, אך הכוונה לנשים ולגברים. בהשוואה לאומנויות לחימה אחרות, באייקידו מתאמנות נשים רבות (20%-40% מהמתאמנים הן נשים).

אלטרנטיביות של הגוף שמקורן בתרבויות אחרות. אופני השימוש בגוף בתרבויות שלמות משקפים מערכים שלמים של הבניה, הבנה ופעולה – מעין תיאוריות (T. Turner, 1995) – תפיסות פרקטיות של הגוף. התבוננות בתנועתם של אייקידוקה מערביים (ישראלים), המתבססת על תפיסת גוף אלטרנטיבית, לא־דואלית, הנובעת מן התרבות היפנית ונישאת על גלי הגלובליזציה, מצביעה על האפשרות לעצב גוף לא־דואלי בתוך המכלול התרבותי של המתאמנים החיים בחברה המערבית, כזו שתפיסת הגוף שלה, לפחות באופן משתמע, דואלית.³

אינני טוענת כי הגוף (מן ההיבט האונטולוגי) הוא דואלי, ואינני טוענת שאינו דואלי. טענתי נוגעת לאופן שבו שימושי הגוף השונים מיוצרים באופן חברתי המדגיש דואליות או מבטלה. הזן בודהיזם אף הוא אינו טוען טענה בדבר מהות הגוף. פרקטיקות הזן יכולות לנתב את האדם העוסק בהן למצב שבו ההבדלים בין חלקי הגוף הפיזיים והמנטליים מיטשטשים עד שאי אפשר להבחין ביניהם באופן חד־משמעי. השאיפה לא־דואליות אינה נובעת מתפיסה אונטולוגית הטוענת למהות לא־דואלית של הגוף, אלא להפך; משום שהגוף אינו בהכרח לא־דואלי, שואף הזן בודהיזם למוטט את ההבחנות החד־משמעיות כדרך להארה (Faure, 1991, pp. 73–74). השאיפה לא־דואליות של הגוף בזן בודהיזם היא תוצאה של האימון. היא אינה מטרת האימון, אלא הדרך להשגת מטרה כלשהי.

אימוני אומנויות לחימה מתרחשים בממשק האינטר־סובייקטיבי שבין פנים הגוף להוראה חיצונית, מפני שבכל תרגיל מגיב המתאמן לתנועת יריבו, מפנים את דברי ההסבר של המורה ומיישם את ההדגמה. המתאמנים משננים את השינויים ומתקנים את טעויותיהם לפי הבחנות והבהרות שעולות מאימוניהם לאורך השנים. הם לומדים להיות מושפעים יותר ויותר, עד שגופם נבנה: המבנה הפיזי משתנה וכן גם אופן הבנת הגוף, אפשרויותיו ומגבלותיו. הגוף הופך לבעל יכולת חדשה: חושיהם של האייקידוקה מתחדדים, שריריהם מתחזקים ומשתנים, הם מסוגלים לבצע פעולות שכלל לא ידעו על קיומן בתחילת תהליך האימון, ובה בעת גם הבנתם את הגוף מתעצבת. ברונו לטור (Latour, 2004) מתחקה אחר האופן שבו אנחנו לומדים "להיות" הגוף שלנו, ומתאר את התהליך שבו הגוף הופך להיות "הגוף שלנו" או "הגוף־אנחנו", הגוף־שבו־אנו־חיים. כדי להבהיר את כוונתו, הוא מתאר את התהליך שעובר האייקידוקה כהכשרה של מומחים בתעשיית הבשמים. כדי שיוכלו להבחין בהבדלים דקים שבין ריחות, לומדים המשתלמים "להיות אף". עליהם ללמוד ולשנן הבדלים, כדי שיהיו עובדים יעילים, ויזהו בבירור באופן הדרגתי ריחות שונים רבים. החשיפה המאורגנת לריחות והאימון המלמד להבחין ביניהם מפתחים יכולות גופניות חדשות, והופכים, כפי שהדבר מכונה בתעשייה זו, ל"אף". ה"גוף", טוען לטור, נבנה באופן דומה, גם הוא נוצר בממשק שבין פנים הגוף לחוץ, והופך, בתהליך הדרגתי שבו אנו לומדים להיות מושפעים מדברים רבים, למובחן ולמפורש, ולפיכך ניתן לתיאור.

התבוננות באייקידוקה הישראלים, הלומדים לשלוט באומנויות לחימה יפניות ומעצבים "גוף", יכולה להצביע על אפשרות לתפוס את הגוף בצורה מעשית ולא־דואלית וליצור

3 המתאמנים משתמשים בגופם בצורות שונות בהקשרים שונים. מתאמנים דתיים הם דוגמה טובה לכך, משום שהם ממשיכים להחזיק ללא קושי בתפיסות דואליות לגבי הגוף בחייהם הדתיים, אף על פי שבאימון הם משתמשים בתפיסת אומנויות הלחימה.

באמצעות תפיסה זו משמעות, גם במנותק מהתרבות היפנית שבה צמחה פרקטיקה זו. עם הזמן הופכים האייקידוקה למומחים המסוגלים לבצע את התרגילים במהירות, ללא מעצורים ואף להגיע לפרקטיקה מושלמת (perfect praxis), שבה לא קיים הבדל בין תכנון לביצוע. פרשנות (exegesis) אינה נחוצה למימוש האפשרות התרבותית הזו, מפני שבגוף טמונה התכונה הייחודית המאפשרת למוטט את כל המישורים הסמיוטיים לכלל פעולה, עד שהם מסוגלים למלא את המציאות כולה. "בדיוק כפי שהאלים יכולים למלא את היקום כולו, כך הגוף החי השלם יכול להשתוות ליחידה בכל גודל" (Handelman, 1991, p. 222, note 2).

גוף ואלימות באייקידו

כדי ללמוד כיצד לבצע את התנועה הנכונה שתבטל את האלימות, על גוף האייקידוקה להתנסות בביצוע תנועות חדשות ולתקן טעויות. במובן זה עליו "לחשוב": לבחור בדרך פעולה מסוימת שתוביל לניצחון, ולפסול דרכי פעולה אחרות. את האייקידו מתרגלים בזוגות, ולכל אחד מבני הזוג יש תפקיד מוגדר: מגן – נגה (nage), ומתקיף – אוקה (uke). בכל תרגיל מקבל כל אייקידוקה את אחד משני התפקידים האלה, ובכל תרגיל האוקה מתקיף את הנגה, וזה תופס את ידו של המתקיף, מפנה את מקומו, מסית את האוקה מהכיוון שבו החלה תנועת ההתקפה, וגורם לו להתגלגל אל מחוץ לתחום ההתקפה. מיד אחר כך מחליפים המתאמנים תפקידים. אייקידו יוצרת מעגל תנועה: מעבר מעמידה זקופה לגלגול, חילופי תפקידים בין מגן למתקיף, וכך נוצרת אלימות ומיד נכחדת. בכל תרגיל מתגבר המגן על המתקיף, ומגלגל אותו אל מחוץ למעגל האלימות. שני המתאמנים יוצרים יחידת תנועה בלתי ניתנת להפרדה, יחידה קינסטטית אחת, ששיווי המשקל שלה נמצא ביניהם, ונעשים למיקרו־קוסמוס של שני אנשים שאינו ניתן להפרדה. בכל פעם הצד האלים מפסיד, ונחשף חוסר התוחלת שבאלימות. כדי ליצור את מעגל התנועה, על המתאמן לגלות כיצד למלא את שני התפקידים ולהכיר את פעולות הגוף המאפיינות כל תפקיד. כך, אף שאופן הלמידה של הגוף וצורת השימוש בו נובעים מהסביבה החברתית והם רוויים תרבות, ה"חשיבה" של הגוף נובעת מבפנים. מה שנלמד מבחוץ מתגלה מבפנים, מתוך הגוף, והגוף חושב כשלעצמו, מבלי להזדקק לסמלים או לכלים סמיוטיים אחרים.

עם זאת, אייקידו כוללת, מלבד התרגילים הפיזיים, גם מילים ומישורים סמיוטיים אחרים. אני משתמשת בביטוי המסורבל "מישורים סמיוטיים" ולא במילה סמלים, מפני שסמלים עומדים במקום דבר חסר (למשל Ohnuki-Tierney, 1994), ואילו כאן הכוונה היא בדיוק לדבר ההפוך; המישורים הסמיוטיים השונים אינם עומדים במקום דבר חסר, אלא מנהירים ומעמיקים את מובנו של הדבר הנמצא. במהלך האימון לומדים האייקידוקה לערוך טקסים, ומכוננים כללי נימוסים בתוך אולם האימונים: לנהוג זה בזה באדיבות, לבקש רשות להצטרף לאימון, להודות לבן־הזוג וכדומה; הם לובשים בגדים מיוחדים המאפשרים להבחין בין בעלי החגורות השחורות לבין המתאמנים האחרים; חלק מהאימון כרוך בלימוד מילים ביפנית, כמו "אונגה־א־שימס" (תודה),⁴ שבה משתמשים המתאמנים באופן תדיר,

4 ביפנית יש כמה מילים המשמשות לאמירת תודה. המשמעות המדויקת של הביטוי "אונגה־א־שימס" היא: "תודה על שירות שנתת לי". יש המבינים את הביטוי כ"תודה על מה שלימדת אותי".

ובשינון שמות התרגילים ומובנם; הם גם מתייחסים לסימני כתב יפניים (קנג'י) כפי שאראה בהמשך, ובמיוחד לאלה המרכיבים את השם איי־קידו (ראו את הסימנים הגרפיים בתחילת המאמר); כל אלה מעשירים ומעמיקים את הממשות הנובעת מהתרגילים – יצירת האלימות והכחדת ההכרחית. אומנויות לחימה יפניות בכלל, ואייקידו בפרט, משתמשות באפשרות הנעוצה אך ורק בגוף: התמוטטות כל המישורים הסמיוטיים, ובכלל זה מילים וסמלים, לתוך מציאות הוליסטית סומטית לא־דואלית ולא ייצוגית (Bar-on Cohen, 2006), וכך הן מעודדות את ההופעה של גוף הוליסטי לא־דואלי. לגוף יש תכונה ייחודית המאפשרת לו לכלול מילים וסמלים בדרך הבולעת את המישורים הסמיוטיים לתוך הגוף הזה באופן בלתי ליניארי, בלי פירוט ובלא הבחנות חד־משמעיות, מפני שכדי לבצע פרקטיקה גופנית באופן מושלם ללא היסוס ולהכיר אותה על בוריה על הגוף להפסיק לחשוב, לחדול מלשנות את טעויותיו ומלתקן את התנועה, עליו להכיר את התנועה ולבצע אותה בלי היסוס, בלי תכנון ובלי מחשבה, באופן שנובע מתוכו, וכך הופכת התנועה למושלמת. אז שוב אי אפשר להצביע בבירור על המישור סמיוטי שבו מתרחשת התנועה.

הגוף כשלעצמו – באנתרופולוגיה

ההתבוננות באופן שבו אנשים פועלים ובמה שהם עושים חושפת את "הגוף־שבו־אנו־חיים". צפייה באופן שבו מבצעים האייקידוקה את התרגילים מראה כיצד הם הופכים "למעגל תנועה", למיקרו־קוסמוס של שני אנשים, שבו נוצרת האלימות ונכחדת, בעוד המתאמנים מחליפים מקומות ותפקידים. לפיכך, רק תצפית, ובמידת האפשר תצפית משתתפת, יכולה להניב הבנה של הגוף כשלעצמו, תשומת לב למה שהם אומרים בלבד אינה יכולה להניב הבנה של הגוף כשלעצמו, ולכן ראיונות אינם כלי איסוף נתונים מספק לשם כך. "הגוף־שבו־אנו־חיים" עשוי מפרקטיקה: הוא נבנה תוך כדי שימוש ספציפי בחושים ובתנועה וקביעת יחסי משמעות בין השימושים הללו. לא די בהצהרה שהגוף הוא תוצר פיזי ותוצר סמלי־תרבותי בעת ובעונה אחת (Scheper-Hughes & Lock, 1987, p. 7), אלא שהסימולטניות הזאת מצויה בפעולה אחת, במחווה אחת, בפרקטיקה אחת, שהרי הפרקטיקה עצמה מייצרת יחסים, ובמובן זה היא כבר סמיוטית־פרשנית. בדומה להצעה של האנתרופולוגים דון הנדלמן וברוס קפפרר לבחון את הטקס עצמו (in its own right) (Kapferer, 2004; Handelman, 2004), כך גם ההצעה לבחון את הגוף כשלעצמו היא, במידה רבה, היוריסטית. הנדלמן וקפפרר מציעים דרך להתבונן בפרקטיקה עצמה ובתוכן היצוק באופן ארגוני, מבלי להניח הנחות מוקדמות הנובעות מהחברה שבה נערך הטקס. בהתאמה, בחינת הגוף כשלעצמו משמעותה חשיפת אופני הכניסה לדינמיקה שיוצרת את הגוף עצמו, דינמיקה של "היעשות גוף". גישה כזו כורכת יחד תיאור מדויק של ההתרחשות עצמה ופענוח, והיא תלויה בהתייחסות אל התיאור הזה כאל המקור הבסיסי והמשמעותי ביותר להבנת המתרחש.

ניתוח אנתרופולוגי של הגוף כשלעצמו כרוך במעקב צמוד אחרי אופני העשייה המארגנים את הגוף ואת היחסים בין הגוף לבין העשייה, כך שהגוף יוכל לעשות את מה שהוא עושה, וגם להיעשות למה שהוא. משמעות "היעשות גוף" היא להבין כי הגוף אינו מולד או נרכש, אלא נמצא תמיד בטבורו של תהליך התהוות (Deleuze, 2005, p. 13). הגוף איננו מופשט, אלא

חלק בלתי-נפרד מן היחסים החברתיים (T. Turner, 1995, p. 168). מאחר שבניית הגוף הפיזי והחברתי היא תהליך אינטר-סובייקטיבי, המתרחש בעולם החברתי והתרבותי בממשק שבין פנים הגוף ובין העולם החיצוני, "הגוף-שבו-אנו-חיים" נוצר מתוך יחסיו החברתיים, ובה בעת יוצר גם את סביבתו. הפיכתנו ל"גוף-שבו-אנו-חיים" היא תהליך החוזר על עצמו, שבו הגוף פועל באמצעות עיצוב הסביבה וקביעת היחסים בין מרכיביה. כך, הגוף ההוליסטי הלא-דואלי, הגוף-עצמי, הופך לתנאי ליכולת לפעול בעולם בכיוון מסוים – יכולת התכוונות (intentionality), שהרי רק מי שגופו הפך לגוף של אייקידוקה יכול ליצור את עולמה של אייקידו ולפעול בתוכו.

אייקידו – אומנות לחימה פציפיסטית

כמו באומנויות לחימה אחרות, גם באייקידו היעילות בקרב חשובה, אלא שבאייקידו המטרה הפציפיסטית חשובה באותה מידה כמו הניצחון בקרב: אין להשיג את הניצחון היעיל בקרב בכל מחיר, והקרב צריך להסתיים בלא נפגעים. אומנויות לחימה יפניות רבות הן גם פרקטיות זן, במיוחד אלה ששמן מסתיים במילה דו, שמשמעה "דרך" (בראון כהן, 2005; Hurst, 1998), ולכן מצויים בהן מנגנונים להכחדת אלימות. עם זאת, באומנויות הלחימה האחרות הקשר בין שתי מטרות האימון הוא סמוי ואין לו ביטוי מילולי בעת האימונים. באייקידו האידיאולוגיה הפציפיסטית היא גלויה ומודגשת באופנים שונים במהלך האימון ובחיי המתאמנים מחוץ לאימון.

אייקידו (כמו ג'ודו וקרטה) היא אומנות לחימה מודרנית. כלומר, היא מסורת מחודשת או "מומצאת". מורייהי אואשיבה (Morihei Ueshiba, 1883–1969), מייסד האייקידו, הכיר בנעוריו כמה אומנויות לחימה עתיקות ובחר מבין רכיביהן את אלה שהתאימו לתפיסת עולמו הפציפיסטית. יתר על כן, הוא הוסיף עליהם תרגילים שהמציא (Yoshimitsu, 1994). אואשיבה היה מאמין של אחת מ"הדתות החדשות" ביפן, אומוטה-קיו (omote-kyo), השייכת לדתות השינטו.⁵ בניגוד לשינטו הלאומי שרווח בתחילת המאה העשרים, שלוחמנותה הגיעה לשיא במלחמת העולם השנייה, אומוטה-קיו הייתה כת בעלת מסר אוניברסלי ופציפיסטי, שדגלה בהרמוניה בין בעלי אמונות שונות (Ueshiba, 2002, p. 9). אואשיבה החזיק בדעותיו הפציפיסטיות גם בזמן שהיה קשה לעשות כן ביפן, בזמן מלחמת העולם השנייה. בתקופה זו הוא החליט לקרוא לאומנות הלחימה "אומנות השלום" (Ibid., p. 18). כיום השפעת השינטו עדיין מקבלת ביטוי באייקידו, למשל, בהצבת חרב על קיר ה"שומן" (shomen), שאליו קדים המתאמנים בתחילת האימון ובסופו. החרב היא אחד משלושת החפצים המוצבים במקדשי השינטו. בניגוד למקדשים הבודהיסטיים, אין במקדשי השינטו דמויות אלילים, ובכל אחד מהם מוצבים מראה, חרב או אבן-חן (שילוני, 2001).

התפשטות האייקידו בעולם קשורה לממד האוניברסלי שלה – שלום ואחוזה בין בני אדם. רובד זה נובע מהתפיסה הסינרייפנית של אנרגיה אוניברסלית – הקי. טקסי השינטו

5 הכוונה היא לשינטו כדת יפנית עממית ולא לשינטו הלאומי (על השינטו ותפקידו בלאומיות היפנית ראו שילוני [2001]).

קולטים את האנרגיה הזו ומעבירים אותה לבני אדם. כך הם מחדשים את מאגר האנרגיה והנעורים שאבדו בחיי היומיום (למשל Averbuch, 1996). פרויקט ביטול האלימות בא לידי ביטוי בשם אייקידו: איי (ai) משמעו ביפנית מפגש, ובצירופי מילים הוא יכול לקבל גם מובן של הרמוניה או של התמזגות. קי (ki) הוא אנרגיית הגוף הקוסמולוגית, המקנה עוצמה ובריאות, או, כפי שמגדירו ג'ון סטיבנס, המרבה לפרסם ספרים על אייקידו והשקפת עולמה, בהקדמה לספרו של אואשיבה: האנרגיה החיונית והמעודנת, המשמשת מנוף לתכל' ושהבריאה רוויה בה, היא הכוח המאחד, המחזיק הכול ביחד (Ueshiba, 2002, p. X). דו (dō) הוא הדרך, המרמזת על המקורות הדאואיסטיים של אומנויות הלחימה ועל הקשר שלהם לזן בודהיזם.

התרגיל של אן והקוסמולוגיה של אייקידו

רצפת אולם האימונים, הדוג', מכוסה כמעט כולה במזרנים. האייקידוקה יושבים על מזרנים אדומים, המקיפים ריבוע מזרנים ירוקים, בישיבת ברכיים המכונה סזה (siza). על המשטח הירוק מהגימם המורה אן והאייקידוקה אסי את התרגיל. באייקידו אי אפשר להתאמן לבד – הלוחם מתאמן תמיד עם בן זוג. המורה מראה את האופן שבו הנגה (המגן) צריך לפעול, כדי להוציא את האוקה (התוקף) משיווי המשקל, להפיל אותו ולגלגלו. האוקה עוזר לנגה לבצע את התרגיל. "תעשו איי (ai)" אומרת אן ומדגימה. אסי האוקה, שולח יד לגובה המצח של אן בזמן שהוא צועד קדימה. אן צועדת גם היא לקראתו ומגנה על גופה באמצעות הושטת יד כלפי מעלה. הן ההתקפה והן ההגנה הנם רכים ולא מאיימים, וכף היד של הלוחמים פתוחה. התוצאה היא התנגשות חזיתית אלכסונית בין שתי הידיים המושטות כלפי מעלה. אן מסיטה את ידו של אסי ובעזרת תנועה סיבובית, שהגוף כולו משמש לה כציר, היא מפילה אותו. אסי מתגלגל על המזרן, מחייך חיוך רחב, וקם לבצע שוב את התרגיל.

אן ואסי לבושים בגי לבן: קימונו קצר עשוי כותנה, המצטלב בחזית, ומכנסיים קשורות, והם חגורים חגורה שחורה. אי אפשר לראות את החגורה השחורה ואת המכנסיים, משום שמעל הגי הם לובשים חצאית המכונה הקאמה (hakama): חצאית מכנסיים ארוכה בעלת קפלים רבים בצבע שחור או בצבע כחול כהה. חצאית זו היא חלק הקימונו התחתון בתלבושת היפנית המסורתית לגברים. היא קשורה מעל לחגורה התחתונה בקשר מדויק דמוי פרפר. רק לבעלי חגורות שחורות יש זכות, ואולי גם חובה, ללבוש הקאמה. המתאמנים שאינם בעלי חגורות שחורות לבושים בגי לבן, וחוגרים חגורה לבנה בלא הקאמה. כשאסי, הלבוש הקאמה כחולה וחולצה לבנה, מתגלגל, אפשר להבחין בצורת סמל הין והיאנג – חצי מעגל לבן מתחלף בחצי מעגל שחור.

ידה של אן מובילה את גופו של אסי. המגן חייב לשמור על שיווי משקל דינמי של הגוף, ועליו להתחשב לשם כך לא רק במשקל גופו, אלא גם במשקל גוף היריב. מקום המפגש בין שתי הידיים הופך למרכז הכובד החדש של השניים, ולציר שסביבו יסתובב המתקיף. לימוד השימוש בשיווי המשקל החדש והפיכת חוסר שיווי המשקל למצב נוח, רצוי

ונשלט, יוצרים אפשרויות נוספות וחדשות בחלל. הגלגול הופך למצב נוח, ממש כמו הליכה באמצעות הרגלים. לאחר שאן ואסי מסיימים את ההדגמה, הם מתיישבים בישיבת ברכיים זה מול זה, וקדים קידה עמוקה אחד כלפי השני. אן אומרת את שם התרגיל ביפנית: שומנוצ'י (shomenuchi) ירימי נגה (irimi nage). כלומר, התקפה בגובה המצח והפלה תוך תנועה קדימה. משמעות התרגיל של אן מגולמת בשמו: שומנוצ'י הוא שם ההתקפה ואילו ההגנה נקראת ירימי. סטיבנס מתרגם ירימי כך: "להיכנס ולהתערבב" (enter and blend), ומוסיף שהתשובה הטיפוסית של אייקידו להתקפה איננה נסיגה או הימנעות מהתוקפנות, אלא כניסה היישר אל תוך ההתקפה. הוא מצטט מדברי אואשיבה: "כשהיריב בא לקראתך בוא לקדם את פניו" (Stevens, 2001, p. 20).

תרגילה של אן טיפוסית לאייקידו. המגן אינו מפעיל כוח, אלא מוביל את המתקיף למקומו החדש: באמצעות הטיית כף היד של המתקיף קובע המגן את כיוון התנועה, ומוביל את המתקיף אל מחוץ למעגל. כף ידו של המתקיף הופכת לציר שיש לו זווית קבועה ושסביבו יכול לנוע גוף המתקיף רק בכיוון אחד. כל המתאמנים קמים, מתחלקים לזוגות ומתחילים לתרגל. תוך שניות האולם הקטן מתמלא בתנועת ידיים מורמות ומתנגשות ובגלגול של אחד מבני הזוג.

יש מספר קטן יחסית של תרגילי אייקידו, לכן הם מוכרים בדרך כלל למתאמנים. במקרה זה המצב שונה: המתאמנים אינם מכירים את תחילת התרגיל, משום שהתרגיל ה"חדש" של אן הוא למעשה גרסה של תרגיל קלסי. אסי מתרגל עם האייקידוקה מייקל, גם הוא בעל חגורה שחורה, והם מתווכחים על התרגיל. אן ניגשת אליהם ואומרת "חיבור למעלה ואז להוריד. עוד יותר גבוה, נראה מה יקרה לך". היא מתעקשת על כך שהמתאמנים יניפו את הידיים כלפי מעלה בחוזקה, ורק לאחר מכן ישנו את התנועה כלפי מטה תוך כדי סיבוב. אסי מתלונן על התרגיל ובמיוחד על ההוראה להעלות את הידיים בחוזקה. הוא טוען ש"זה לא ריאלי, ואייקידו היא בכל זאת אומנות לחימה". אן מוחאת כפיים ועוצרת את האימון. כולם מתיישבים בחזרה על המזרנים האדומים, והיא מדגימה מחדש את התרגיל עם אסי: "החרבות מתנגשות ומתמזגות – איי". היא מסבירה מדוע היא מתעקשת על הרמת הידיים גבוה למעלה: "זה אולי לא תרגיל ריאלי, אבל תנסו אותו. אני חושבת שיצא מזה משהו טוב". סימן הכתב (קנג'י) בקליגרפיה היפנית – איי – המילה הראשונה בשם אייקידו, מצויר כריבוע קטן שמעליו גג משופע גדול:



החלק הארי של הקנג'י מורכב משני קווים, הנפגשים באלכסון. בתרגיל שאן מדגימה מציירות הידיים, המצטלבות מעל לראש בצורת גג משופע, באוויר את צורת הקנג'י – איי, ומדגימות את משמעות המילה: מפגש והתנגשות ההופכת להתמזגות. משמעות תנועת הגוף מתאחדת עם משמעות הקנג'י, שבעצמו הוא ציור של תנועה בחלל. הקליגרפיה נובעת מצורת הגוף, ותנוחת הגוף נובעת מהקליגרפיה. אולי בשל כך אן חושבת ש"יצא מזה משהו טוב".

התרגיל והקנג'י מקיימים יחסי מראה: הם משקפים ומעצבים זה את זה עד שאי אפשר להבחין בין המקור לבין שיקופו. יתרה מזאת, מובחנות המישורים הסמיוטיים השונים מיטשטשת עד למצב שבו אין הפרדה בין המסמן ובין העולם שאותו הוא מסמן: הקנג'י (המסמן) ומשמעותו (המסומן) מחליפים ביניהם תפקידים – שניהם מתמזגים בתנועת הגוף של שני המתאמנים. עיקרון זה אינו מתבטא באומנויות לחימה ובקליגרפיה בלבד, אלא גם בפרקטיקות זן בודהיסטיות אחרות. למשל, גני סלעים יפניים משקפים באותו אופן את הגוף, עד שאין לדעת מהו הגוף ומהו שיקופו בחלל הגן (Casalis, 1983). גם שמו של התרגיל ומשמעותו – ברכת שלום שבה ניתן "לקדם" את פני היריב התוקפן, ממוטט את המתקיף אל תוך תנועת הגוף המעגלית. כך, צורת האות וחקייה על ידי המתאמנים, משמעותה, מימוש משמעותה באמצעות התרגיל של אן וכן משמעות שמו של התרגיל במילים ובמעשים, הופכים כולם למציאות הוליסטית המעודדת את ביטול האלימות. כל המישורים הסמיוטיים הללו, האות, משמעותה, תנועת הגוף המחקה את האות, ברכת ה"שלום" ושם התרגיל, אינם מתקיימים בפני עצמם, אלא מתמוטטים אל תוך התנועה המעגלית עצמה – אל הגוף ההופך למשותף לשני המתאמנים החגים במעגל התנועה.

גוף ודואליזם באנתרופולוגיה

המקורות האנתרופולוגיים לגישה המתבוננת בגוף כיוצר משמעות חברתית מצויים בעבודתם של גרגורי בייטסון ומרגרט מיד על בלינזיה (Bateson & Mead, 1942). בהקדמה לספרם הם מתייחסים לבעיה ההיריסטית העומדת בפני אנתרופולוגים. לטענתם, קשה לדווח על החברות הנחקרות, מאחר שחברות שונות משתמשות במילים במובנים ובהוראות שונים מאלה המופיעים בשפות שבהם כותבים האנתרופולוגים, כלומר בשפות המערביות. על כן, הם מציעים להתבונן מקרוב באופנים שבהם אנשי הכפר שאותו חקרו משתמשים בגוף. הספר מציג את חיי הכפר הבלניזי באמצעות צילומים והסברים, ותוך כך הם מתארים את האופן שבו החיים הרגשיים של בני הכפר מאורגנים למערך תרבותי בעל קביעות (Ibid., p. XI). הספר מראה, למשל, את המחוות הגופניות של אמהות כלפי תינוקותיהן, ושם דגש על האופן שבו האמהות הצעירות מרגיזות את הילדים. המחברים מצביעים על הדמיון בין אופני הצבת הגוף של האמהות כלפי ילדיהן כאשר הן מטפלות בהם, ובין היחסים בין בני אדם כפי שהם משתקפים במיתוסים, בריקוד ובטקסים הנערכים באותו כפר. תנועות הגוף של האמהות אינן מייצגות את הפסלים, את הטקסים ואת הריקודים, וגם לא להפך: האירועים הציבוריים אינם מייצגים את תנועות הגוף הפרטי. באופן זה מתגלה הרקורסיביות התרבותית במלוא עוצמתה, שהרי תנועת הגוף של האמהות הצעירות משקפת את הפסלים, את הטקסים ואת המחול הבלניזיים, מעצבת תרבות זו, ובונה את ה"גוף-שבו-הן-חיות", את גופן ואת גוף ילדיהן.

משמעויות המילים בשפות המערביות משקפות את הנחות היסוד של החברה המערבית, המושתתות על הבחנה חד-משמעית דואלית (קרטיזיאנית) בין אובייקט לסובייקט, בין מילה לדבר מה, בין גוף לנפש, בין טבע לתרבות, בין ביולוגיה לידע, בין אני ואחר וכדומה. תכונה נוספת של התפיסה הקרטיזיאנית היא הנטייה להעריך באופן מוסרי מושגים מופשטים כגון: נפש, תרבות ומילה, יותר מאשר מושגים מוחשיים כגון: גוף, טבע, דבר, ולשואף למצב

אידיאלי שבו המופשט, הנתפס כנושא האנושיות, שולט במוחשי: הנפש מרסנת את הגוף, התרבות מאלפת את הטבע, הידע שולט בביולוגיה וכדומה (Featherstone, 1991). לפי המצב האידיאלי, ההישג האנושי הנעלה הוא זה שבו המופשט מפעיל כוח (אלימות) על המוחשי ומדכא אותו כדי לעצבו ולבייתו. חברות אחרות מבחינות אף הן בין גוף לנפש, בין טבע לתרבות וכן הלאה, אך הבחנה זו אינה דואלית תמיד; דברים הנתפסים בתרבות המערבית כהפכים לא נתפסים כך בהכרח בחברות אחרות, ובתרבויות שונות מתקיימים בין הישויות האלה יחסים אחרים, שבהם המוחשי לא דווקא כפוף למופשט, והמופשט לא דווקא עדיף על המוחשי מבחינה מוסרית. מכך נובעים סדר מוסרי שונה ופרויקט אנושי אחר כמו זה של הזן בודהיזם והאייקידו.

האופן שבו אנו חווים את גופנו: הולכים, רוקדים, מציגים את עצמנו ונלחמים במחלות, "הגוף שהוא אנחנו", אינו מפורק לגוף ונפש, ולכן הוא אינו ניתן לזיהוי דואלי. הניסיון לעקוף את ההבחנה החד-משמעית הדואלית, המוטבעת בשפות המערביות, הוא הסיבה לשימוש הנרחב בסימן הפיסוק של המקף בשפה הפנומנולוגית, כמו בביטוי "הגוף-שבור-אנו-חיים". דרו לדר (Leder, 1984) טוען בספרו הגוף הנעדר (*The Absent Body*) כי דואליזם הוא האופן שבו אנו חווים את גופנו. בחוויה שלנו הגוף נעדר ואיננו מודעים אליו, אלא במקרה שהוא שרוי במצב של מצוקה, כמו כאב ומחלה, או במצב שבו מופנה אליו תשומת לב מכוונת, כמו באימון המשנה את הרגליו. היעדר הגוף בתודעתנו מאפשר לנו להשתמש בו, מפני שאם נשים לב לאופן שבו אנחנו מציבים כל רגל לא נוכל ללכת, ואם נקפיד לשים לב לכל תנועת יד לא נוכל לכתוב; אם לא נאבד את המודעות לגוף לא נוכל לפעול כלל. המקור לתפיסה הדואלית, לדעת לדר, הוא החוויה האנושית. כלומר, המקור להבחנות בין גוף ותודעה הוא פנומנולוגי, ואולם הטעות של הדואליזם נובעת מהענקת ערך מהותי לפער הזה. לדעתו, השגיאה נובעת מהנחה שהפער בין היעדר הגוף בתודעתנו להימצאותו נובע ממחלות הגוף וממהות התודעה, מהענקת ערך אונטולוגי לחוויה הפנומנולוגית.

היעלמות הגוף באנתרופולוגיה ובסוציולוגיה

מטרת העמדת הגוף במרכז הדיון בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה בעשרים השנים האחרונות הייתה להעניק מוחשיות להשפעות החברה ולראות את הגוף כקטגוריה בסיסית המאחדת את רובדי הקיום האנושי: הרובד התרבותי, הרובד החברתי, הרובד הפסיכולוגי והרובד הביולוגי. "הגוף המיועד חברתית" (ביטוי שטבע בורדייה [Bourdieu]) פועל הן כמייצר והן כמיוצר בתהליך שבו מנוכס הביולוגי לחברתי, המעוצב בהשפעת הביולוגי. בשל היות הגוף זמין בכל מקום, הוא משמש בחברות רבות גם פרדיגמה של המבנה החברתי ושל היקום כולו (T. Turner, 1995, p. 145). עם זאת, בחלק ניכר מהדיונים הסוציולוגיים והאנתרופולוגיים הפך הגוף לנושא לשיח, לסמל ולייצוג בלבד, והגוף כשלעצמו, ביכולותיו ליצור חברתיות במעשיו, נמוג (Frank, 1990, p. 133). הגוף האישי הפך בתיאור הסוציולוגי לכרוזה שעליה כותבת החברה את דברה, ולחומר שעליו היא מפעילה שליטה וכוח ומכפיפה אותו לצרכיה ולרצונה. בתיאורים רבים מיטלטל הגוף בין כוחות שונים, אך כוחו הפרטי – יכולת ה"התכוונות" שלו – אינו מוסבר ואינו מובן, עד כי נדמה שאינו קיים כלל.

כפי שבאייקידו ביטול ההבחנה החד־משמעית בין גוף לגוף והפיכתם ליחידה אחת לא־דואלית הם תוצר של פרקטיקה, כך גם הבניה של שסע דואלי בחיים החברתיים היא תוצאה של פרקטיקה של הגוף. אמנם הגוף הפך בראשונה לנושא מרכזי של התיאוריה התרבותית והחברתית בעשרים השנים האחרונות (T. Turner, 1995, p. 143), אך דומה שהגוף הממשי הפועל בעולם בכל זאת נעדר ממנה. אף שבמדעי ההתנהגות הגוף נתפס כתוצר של עבודה אנושית (חזן, 2003), וחוקרים מזהים את הגישה הדואלית כתוצר ייחודי של התרבות המערבית וכמכשול שעומד בפני ניתוח ופרשנות של תפקידו החברתי של הגוף, המחשבה החברתית מתקשה להיפרד מהשסע הדואלי. הנטייה הדואלית להפריד בין גוף לנפש ובין מוחשי למופשט שלובה ביצירת היררכיה ביניהם ובהכפפת המופשט למוחשי. תפיסה זו עומדת, אולי יותר מכל, בבסיס "היעלמות הגוף" בדיון הסוציולוגי והאנתרופולוגי בגוף (Shilling, 1993, p. 79).

מרי דאגלס (Douglas, 1975) ראתה את הגוף כמקור טבעי ומרכזי לייצור סמלים. היא קבעה כי מאחר שהגוף הוא חפץ טבעי, דבר ש"טוב לחשוב אתו", הוא משמש מקור לסמלים ולייצוגים המארגנים את הסדר החברתי. לפיכך, היא הציעה להבחין בין שני סוגים של גוף: הגוף הפיזי והגוף כסמל חברתי. תפיסת הגוף הפיזי עצמו וההבנה של אופן השימוש בו הם לדירה תוצאה של קלסיפיקציה סמלית, כלומר, תוצאה של הגוף הסמלי. לדעתה, אפשר "לפענח את תכונותיו של סדר חברתי כלשהו כבבואה של מבנה גוף, ואת תפיסתו של אותו גוף כהשתקפות של סדר חברתי נתון" (חזן, 2003, עמ' 221). כמו כן, הגוף נתון למאמץ מתמיד של קלסיפיקציה, במיוחד לפי ההבחנה בין טמא וטהור (קלסיפיקציה דואלית). כך הופך הגוף למעין תוצר לוואי של הדת הקובעת מה טמא ומה טהור. החלוקה שעליה מצביעה דאגלס, בין הגוף הפיזי ובין הגוף הסמלי, תואמת במידה רבה את החלוקה הדואלית בין המוחשי ובין המופשט (Csordas, 1994b), ומצביעה על קשר של ייצוג, השתקפות ועיצוב הדדי בין שני חלקי הדואליות. גם גישתו של קליפורד גירץ (Geertz), הרואה את התרבות כטקסט ואת הפרקטיקה התרבותית כסיפור שאנשי החברה מספרים לעצמם באופנים שונים, מרחיקה את הדיון האנתרופולוגי מהגוף הממשי אל הגוף כייצוג. הטקסט הופך למטפורה של התרבות, והגוף הופך לתוצר לוואי של התרבות כטקסט, לדבר מה ב־חלוף, הנתפס ברשת המשמעות שטווחה התרבות ומוכן לפענוח (Handelman, 1994).

המאמר המפורסם ופורץ הדרך של ננסי שפר־יוו ומרגרט לוק (Scheper-Hughes & Lock, 1987), "הגוף בעל התודעה" (The Mindful Body), משקף ניסיון להתגבר על הדואליזם הקרטזיאני, המבחין בין גוף ונפש (Strathern, 1996). במאמרו הציבו החוקרות אתגר: הן ניסו לתאר את הגוף כפי שאנחנו חיים בתוכו, מבלי להיכנע לתפיסה המערבית הקרטזיאנית. החוקרות הוסיפו על ההבחנות של דאגלס גוף שלישי – הגוף הפוליטי (הפוקויאני), המקשר בין הגוף הפיזי לבין הגוף הסמלי. גוף שיציבותו יכולה לווסת אוכלוסיות, כלומר הגוף הפוליטי, יכול להסדיר את הגוף החברתי־הסמלי, ולמטטר תוך כך את הגוף הפיזי הפרטי, כדי שיציית לחוקי החברה (Scheper-Hughes & Lock, 1987, p. 8). לטענתן, אין הגישה הדואלית מאפשרת לבטא השפעות "תודעיות" (mindful) על מצבים סומטיים. לפיכך, תשובתן היא שהמשגה של מצבים סומטיים הנוצרים כתוצאה מהתודעה, ניתנת לחילוף מתוך הרגש. הרגש, לטענתן, הוא המגשר בין הגוף לתודעה, והן מציעות להיעזר בגישה הפסיכואנליטית כעזר רפואי, כדי לגשר על הפער בין גוף ונפש (Ibid., p. 9). דומה שהניסיון של

שתי החוקרות להחזיר את ה"עצמי" אל הגוף או להבנות אותו במצבו הבלתי מופצל – לפני השסע הקרטזיאני, לא עלה יפה. זאת מפני שהפתרון של הוספת גוף שלישי (פוקויאני, רגשי) לשני היבטי הגוף שמציעה דאגלס, מציג את הגוף החברתי במבנה הגליאני של תזה, אנטי-תזה וסינתזה.⁷ גישה כזו עדיין רואה בגוף הפיזי אנטי-תזה לגוף הסימבולי, ומציעה כי הרגש מחבר בין השניים. הרגש, במובן שבו הן משתמשות, אינו מטשטש את ההבחנות החד-משמעיות בין גוף לתודעה, אלא מבטא את השפעות התודעה על הגוף. במונחים של פוקו (Foucault), רגש הוא תוצאה של משטור הגוף. ברצוני לעמוד בקצרה ובקווים גסים על כמה מגמות שהובילו להעמקת הדואליזם בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה של הגוף, ולהפיקו לפסיבי, נתון לחלוטין לכוחה הממשטר של החברה באמצעות השיח.

הפסיביות של הגוף בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה קשורה במידה רבה לקבלת הפרדיגמה של פוקו ולהשפעתה על הבנת הרפואה המודרנית, על התפיסות הפמיניסטיות ועל האופן שבו מתואר הגוף הצרכני (Frank, 1990; T. Turner, 1994). לפי תפיסות אלה הגוף נשלט על ידי כוחות חברתיים ומגלם (embodies) את החברה ואת רצונה הוא פסיבי. פוקו מצביע על הדרכים שבהן החברה ממשטרת את הגוף הן באמצעים פיזיים והן באמצעות השיח. על כן, רוב עיסוקו של פוקו הוא בגוף פסיבי ממושטר, הנתון במאסר החברה. כמו הגוף הדואלי, גם פוקו מתאר כיצד המופשט (השיח) מעצב ומפעיל אלימות על המוחשי (הגוף) אולם הוא הופך על פיו את הכיוון המוסרי של הפעלת כוח זו. בעוד הפרדיגמה הדואלית גורסת שהפעלת הכוח של המופשט על המוחשי היא בעלת ערך חיובי ומגדירה את עצם האנושיות, פוקו מצביע על הציניות ועל האכזריות שיש בהפעלת כוח מסוג זה, ועל חוסר המוסריות הטבוע בה. פוקו ההיסטוריון מתאר את התוצאות הנובעות מהפעלה גורפת של התפיסה הדואלית בחברה המערבית ומאופן ניהולה. הוא מצביע על האפשרויות לשליטה, לפיקוח ולהכפפה, הנבראות כתוצאה מההבניה הקרטזיאנית ומיישומה, ומראה כיצד כוחות החברה, המעצבים את הגוף הפרטי, משתקים אותו ומרוקנים אותו מיכולתו לפעול בעולם. הדרך היחידה להתנגד למשטור ולכוח, לדעת פוקו, היא המרד, יכולת שיש לאדם בגופו. פוקו אינו מסביר את מקור הכוח שהחברה מפעילה על הגוף, כפי שהוא גם אינו מציין, מניין יש לגוף יכולת למרוד. שני הכוחות הדואליים – השיח והמרד, הפועלים בכיוונים הפוכים ומעצבים את חיי הכול, נותרים כוחות חיצוניים, אפריוניים, מבניים ומטפיזיים (T. Turner, 1994). פוקו מסביר את "מה שנעשה לגוף", אך אינו מציע דרך להבין את "מה שהגוף עושה" (B. Turner, 1996, p. 33).

הרפואה המודרנית המערבית, ובעקבותיה הסוציולוגיה של הרפואה, רואות את הגוף במנותק מהאדם, כמכונה שאפשר לשפצה, לתקנה, להחליף את חלקיה ולשכפלה. הפרקטיקה הרפואית היא בעלת היגיון בפני עצמה, ותוצאותיה החברתיות הן מעין תוצרי לוואי של ההיגיון הרפואי-מדעי (לניסיון להסבר אלטרנטיבי ראו פרנק [Frank, 2000]). לפיכך, הגוף נתפס בעיני הרפואה והטכנולוגיה הרפואית כחפץ פסיבי, הנתון לרצון. הסוציולוגיה של הרפואה עומדת על חוסר הצדק ועל הסכנה הטמונה בגישה זו, היכולה להוביל לסחר בחלקי

7 הבעיה של הדואליזם איננה המספר שתיים, אלא המספר אחת, הפותח פתח להיפוכו, ולכן, הפתרון לדואליזם לפי דלו וגואטרי הוא נקודת מוצא של ריבוי (multiplicity) והפחתה (n-1), ולא הוספת השלישי על השניים (Deleuze & Guattari, [1987] 2005).

גוף: איברים הנלקחים מגוף האדם העני ונמכרים, כדי להיות מושגים בגוף האדם העשיר (Cohen, 2001; Schepers-Hughes, 2001). ברבות מן התיאוריות הפמיניסטיות העוסקות בגוף ומשפיעות על הסוציולוגיה של הגוף נתפס הגוף כפסיבי, נתון למשטר ויצוק לתוך תבניות מגדריות. מתוך גישה אידיאולוגית המצביעה על חוסר הצדק בנוגע למעמדן של נשים, התיאוריות הפמיניסטיות מצביעות על האופנים שבהם התרבות ההגמונית הגברית מדכאת את גוף האישה. לכן, בדומה לתיאוריה של פוקו, גוף האישה (והגבר) בתפיסות פמיניסטיות רבות מובנה באמצעות כוח ושיח של שליטה, אך בשונה מפוקו, שאינו מסביר את מקור הכוח והשליטה, בתפיסה הפמיניסטית הכוח והשליטה הנם פוליטיים, ומטרתם ניצול נשים ודיכוי. באופן פרדוקסלי, ישנן גישות פמיניסטיות הדוחות את התפיסה הפנומנולוגית של הגוף – כדבר "הנמצא-כבר-בעולם", משום שלפי תפיסה זו הגוף קיים לפני ההבניה החברתית, והן חוששות שהדבר ירמוז על כך שקיים הבדל מהותי אונטולוגי בין גוף הגבר לבין גוף האישה (Katz & Csordas, 2003). אגב כך, התפיסה הפמיניסטית מרוקנת את הגוף ממהותו הפיזית, ויוצרת נתק בין הגוף ובין מוחשיותו. הגוף בתיאורים אלה הופך לגרסאות שונות המאששות באופן תדיר את הסדר ההגמוני של הכוח (B. Turner, 1996, p. 28). הגוף המגדרי נתון, לפי תיאור זה, במלכודת טאוטולוגית, שקשה להיחלץ ממנה.

הגוף כאתר של צרכנות נתון להשפעות המשתנות של השוק ומשולל רצון משל עצמו, כפתי תרבותי, ומשום שהוא פסיבי החברה יכולה לעשות בו כרצונה. הגוף הוא חומר גלם לכוחות כלכליים, למדיה ולמבט השופט תדיר של האחרים ואין לו כוח משל עצמו. בניגוד לגוף היצרני הפועל והפורח שאותו החליף, נתפס הגוף הצרכני כמקור לעיצוב ה"עצמי" ומתואר כקולב לתליית בגדים – חפץ פסיבי הנתון להתכוננות. הגוף הצרכני מעצב את האופן שבו משתקף ה"עצמי" בעיני אחרים, המשקפים בתורם זהות המבטאת את הבחירות הצרכניות שלהם. עיצוב ה"עצמי" באמצעות הגוף אינו נסב על האנרגיה שהגוף מייצר לעבודה, לפיריון, או אפילו להפעלת אלימות, אלא על היכולת של הגוף להתענג: נטייתו לצרוך מזון, סמלים ומוצרי צריכה (Featherstone, 1991). הגוף משמש בחברת הצריכה המודרנית הסומטית בתפקיד איקוני, כחפץ מקודש (B. Turner, 1996, p. 10), וה"עצמי" הצרכני מבוסס על תדמיות גוף, ולא על הגוף עצמו כמקור לפעולה (Ibid., p. 7).

למרות העניין הרב בגוף, בעיצובו הפיזי ובהבנייתו התרבותית-חברתית כמקורות להבנת ההתנהגות האנושית, הגוף הנשקף מהסוציולוגיה של הגוף הוא פסיבי עד כדי כך שהוא מאבד משימושיותו: נתפס כתוצר בלבד ולא כמייצר, ואפשרותו לפעול בעולם מתמוססת ונעלמת. הגוף בתיאורים אלה פסיבי, מפני שהוא נתפס כנפרד מבעליו, כמעט כמו רכוש. יתר על כן, הגוף פסיבי משום שהוא מתואר כמושא למבט (gaze) ולסחר חליפין (Lyon & Barbalet, 1994, p. 52). מכאן הקריאה ליצור מודל חדש, שבו הגוף יובן לא רק כסובייקט של סוכנות מבחון, אלא גם כסוכן לבניית העולם של עצמו (Ibid., p. 48). זאת משום שלגוף יש פוטנציאל בתהליך התהוותו ובתנועה שלו עצמו למה שמעבר לעצמו, לבנות עולמות בכוחו (Featherstone, 2006, p. 213). הגוף הוא כלי של מחשבות ומעשים כאחד, בדומה שהתופעות שאנו חושבים למנטליות כגון: מחשבות, זיכרונות ורגשות הן למעשה תופעות גופניות, וכי התופעות שאנו חושבים לגופניות כגון: תנוחות, מחוות והרגלים גופניים הן למעשה רגשות, זיכרונות ומחשבות (Young, 2002, p. 28).

הגוף־שבו־אנו־חיים

צ'ורדש (Csordas, 1990, 1993, 1994b) מציע גישה שלפיה הגוף הוא לא רק מקור לייצוג ולשיח, אלא גם נקודת המוצא לאופן שבו בני האדם משתתפים בעולם התרבותי ואתר של הפרקטיקה החברתית (Csordas, 1993, p. 135). צ'ורדש מתאר שיטות ריפוי המתבססות על התכונה הייחודית של הגוף – היותו חפץ הנתון במעמד כפול: מחד, אפשר להצביע על הגוף, לומר שיש לנו גוף ולהתייחס אליו כאל חפץ מובחן ככל חפץ אחר; מאידך, הגוף זהה לנו, הוא אנחנו. את ההבנות הללו שואב צ'ורדש מהגותו של הפנומנולוג מוריס מרלו־פונטי (Merleau-Ponty, 2004), המתאר את העולם שלתוכו אנו נולדים כאופק מטושטש חסר פשר. הגוף תופס (perception) את העולם כבר באותו מצב מטושטש. עוד לפני שאנחנו מסוגלים לזהות בו חפצים, לסדרו או להבינו, ולפני שמתקיימים בו אובייקטים מובחנים. על כן הוא מכנה את המצב הזה פרה־אובייקטיבי.

אותה יכולת ראשונית פרה־אובייקטיבית מאפשרת להפוך את העולם ואת החפצים הנמצאים בו לאובייקטים בעלי פשר. פעולה מחשבתית של הכרה מעניקה תשומת לב (רפלקסיה) לפרה־אובייקט, הנעוץ ביכולת הגופנית ליצור תודעה, ברפלקסיה, והופכת אותו לאובייקט מובחן בעולם. תשומת לב ומודעות, המתמקדות בפרט זה או אחר ומעצבות אותו, מעניקות לו מובן. לפי גישה זו הגוף "נמצא־כבר־בעולם", עוד לפני כל דבר אחר; הוא מתקיים לפני המילים והייצוגים האחרים. מרלו־פונטי מוסיף כי במצב הפרה־אובייקטיבי לא קיימות הבחנות דואליות בין גוף לנפש, בין עצמי לאחר ובין אובייקט לסובייקט; אין במצב זה סובייקט כלל (Csordas, 1993, p. 149). הבניית האובייקטים מתרחשת בתוך הסביבה הפיזית והחברתית. דווקא התכונה המאפיינת את הגוף, ורק את הגוף: היותו בעת ובעונה אחת מילולי ולא מילולי, חפץ ככל החפצים וכלי להבחנה, מאפשרת נגישות בלתי־מילולית ונטולת ייצוגים אל העולם באמצעות הגוף. אם כך, טוען צ'ורדש, ישנה בגוף נקודה שבה המטושטש הופך למובחן. אותה נקודה חמקנית שבה הגוף הופך לתודעה היא הרגע שבו מוענקת תשומת הלב. כשם שהעולם מובנה באמצעות תשומת לב, כך מתקיימת גם תקשורת גופנית אינטר־סובייקטיבית באמצעות רפלקסיה גופנית, המכונה בפי צ'ורדש, "תשומת לב סומטית" (somatic mode of attention).

צ'ורדש רואה בשיטות הריפוי השונות מקרים של התקשרות אינטר־סובייקטיבית: מיידית ולא מתווכת. התקשרות גופנית בין חולה למרפא מתרחשת על פני אופק ההוויה, המקום שאין לנו יכולת לתפוס את העולם מעבר אליו, בנקודה שבה הופך הלא־מובחן למובחן. הוא מתאר שיטות המעניקות תשומת לב סומטית לצורך ריפוי. למשל, טקסים שיש להם ביטוי גופני ומילולי, המתרחשים בין מרפא לחולה בתיווך אמונה דתית, ומאפשרים לחולה להיכנס בחזרה למצב גופני שבו הוא אינו מרגיש חולה. גם המילים של המרפא חשובות במנגנון ריפוי מסוג זה, משום שהן שיוצרות את תשומת הלב הסומטית המרפאה. המרפא יכול ליצור רפלקס של אוטו־סוגסטיה אצל החולה באמצעות קריאה לכוחות עליונים, וכך החולה נושא את היכולת לרפא את עצמו אתו: הוא מסוגל להיכנס למצב של "תשומת לב סומטית" ולרפא את עצמו אפילו בלא נוכחות המרפא. תשומת לב סומטית מיוחדת, הנוצרת מתוך יחסים אינטר־סובייקטיביים, מאפשרת שליטה בטכניקת ריפוי עצמי שאינה עוברת דרך המודעות. צ'ורדש מתאר את אפשרות הריפוי הזאת בקרב הנוצרים הכריזמטים האמריקאים,

המכנים את הכוחות שלהם נזקק המרפא "בוננות" (insight), ורואים בהם התערבות אלוהית (Csordas, 1990, 1994a). גם אינדיאנים משתמשים במנגנון דומה, וצ'ורדש מזהה שימוש כזה גם בפסיכותרפיה המודרנית (Csordas, 1993). צ'ורדש עוקב אחרי ההבחנה של לדר (Leder, 1984), המבוססת על מרליו־פונטי, שלפיה יכולתנו לראות את הקשרים בין הגוף לתודעה כרוכה בהיעלמות הגוף מהתודעה בחיי היומיום ובאפשרויות הפרקטיות הנובעות מיכולתו של הגוף להיעלם ולהופיע במודעות תחת השפעות שונות, דוגמת זו של המרפאים המשתמשים ב"תשומת הלב הסומטית", כדי לפעול על הגוף ולשנות את מצבו.

בהרצאתו משנת 1934 מונה מרסל מוס פעולות גוף המבוצעות במצבים חברתיים שונים בתרבויות שונות (Mauss, [1936] 1973). הוא מתבונן בפעולות כגון: ריצה, הליכה, עמידה, לידה, אכילה ועוד, ומצביע על האופן שבו נורמות חברתיות משפיעות עליהן. לדוגמה, בצבא, מסביר מוס, החיילים נדרשים להשיר מבט אל המפקד. לעומת זאת, נעיצת מבטים במצבים חברתיים אחרים נחשבת לבלתי־מנומסת. מוס אינו נדרש לשאלה מהי משמעות השימוש בגוף, מהי משמעות הגוף עצמו או מהן המשמעויות הנלוות שיש לגוף כסמל וכמטפורה.⁸ במאמרו מציע מוס את המונח היווני "הקסיס" (hexis), שתרגומו הלטיני "הביטוס" (habitus) הפך למרכזי בתיאוריה של בורדייה (Bourdieu, 1977). "הביטוס", מעין בית גידול תרבותי, הוא מכלול של טעמים, של העדפות ושל התנהגויות, המעצב אותנו ומשייך אותנו באותה עת גם לקבוצה חברתית מסוימת. צ'ורדש, כאנתרופולוג, מתעניין בשאלה כיצד תשומת הלב הסומטית נטועה בהקשר החברתי שבו מופעלת שיטת הריפוי, לכן הוא מצרף אל תפיסתו של מרליו־פונטי את האופן שבו בורדייה רואה את "הגוף המיועד חברתית".

צ'ורדש (Csordas, 1990) משווה בין יכולת ה"הבחנה", לפי מרליו־פונטי, שהיא תכונה של "הגוף־הנמצא־כבר־בעולם" עבור הפרט, לבין הפרקטיקה, כפי שמבין אותה בורדייה – הכלי החברתי הראשון המערב אותנו בעולם החברתי, ובו בזמן מאפשר לפעול בעולם. את ה"הביטוס" משווה צ'ורדש למצב הפרה־אובייקטיבי: כשם שבמצב הפרה־אובייקטיבי האדם פועל באופן בלתי מודע, כך ה"הביטוס" מכון את ההתנהגות ואת האפשרויות החברתיות באופן בלתי מודע. צ'ורדש מתאר את היחסים הדיאלקטיים בין "המצב הפרה־אובייקטיבי" לבין "תהליך ההחפצה" (אובייקטיביזציה), שבו הופך האובייקט המטושטש למובחן, ובין ה"פרקטיקה" ל"הביטוס". לטענתו, בתוך הדיאלקטיקה הזו מתפתחים החיים החברתיים. עם זאת, צ'ורדש אינו מציע מקבילה חברתית בתיאוריה של בורדייה למושג "רפלקסיה" (תשומת הלב), הלקוח מתוך התיאוריה של מרליו־פונטי. בכך, אף על פי שהוא מסביר את השפעת המבנה החברתי כפי שהוא בא לידי ביטוי ב"הביטוס", אין הוא מסביר את יכולת הסוכנות והשינוי החברתיים. הבוננות (insight) הספונטנית של המרפא הכריזמטי על מצבו הפיזי, הרגשי והמוסרי של האחר, המבקש את עזרתו, פורצת את גבולות הגוף־עצמי וכוללת בו את האחר. בוננות זו משותפת לריפוי "שמני", לריפוי כריזמטי ולאומניות לחימה. עם זאת, בעוד הבוננות הממששת לצרכי ריפוי ב"שמניזם" או בריפוי כריזמטי אחר נחשבת לתכונה מיוחדת וליכולת יוצאת מן הכלל המיוחסת לקשר עם כוחות עליונים, באומניות לחימה היא נחשבת לתכונה אנושית של הגוף, שאפשר לשלוט בה, ולשפר את יכולות השימוש בה באימון.

8 בכך פותח מוס פתח להתבוננות בגוף הפועל, להתבוננות בו כשפה של מחוות וגם להתבוננות בו כמקור לסמלים. חוקרים שאבו ממאמר זה טיעונים לשלושת הכיוונים הללו.

הגוף הזז והחש – הגוף כשלעצמו

אף על פי שהסוציולוגיה והאנתרופולוגיה של הגוף מציעות גישות שונות לבחינת הגוף, הן אינן יכולות להסביר את המתרחש באייקידו. האנתרופולוגיה אינה מסייעת לתאר את האופן שבו אלימות הופכת לפציפיזם באמצעות תנועות גוף, או את האופן שבו התרגיל של אן מייצר עולם משמעות חברתי ותרבותי, וזאת משום שחילופי התפקידים בין המתקיף למגן ובין אלימות להכחדתה אינם עומדים במקום דבר אחר, ואינם מייצגים או מסמלים דבר אחר. מנגד, גם הליכה בדרכו של צ'ורדש אינה מספקת הסבר טוב דיו, כיוון שהכחדת האלימות באמצעות הגוף אינה תכונה פרה-אובייקטיבית קדמונית, ואין לנו יכולת מלידה להבחין בה ולשים לב אליה. אייקידו היא עולם תרבות עמוק משופע ברבדים: רובד שימושי, רובד תרבותי, רובד רוחני, רובד חברתי, רובד ערכי ועוד, וכולו מתבסס על פעולת גוף. מעגל התנועה הוא תוצר של אימון מרוכז וארוך, הכרוך במאמץ פיזי של התמקדות בפרטי הפרטים של התנועה תוך כדי קיום קשר מתמיד עם אחרים במערך חברתי שלם. האימון מעצב את הגוף, את שריריו ואת חושיו, מקנה למתאמנים תפיסת גוף פרקטית אלטרנטיבית ולא-דואלית של גופם, ומשפיע גם על עיצוב הסביבה שבה מתרחשת התנועה. בגוף, המסוגל למוטט את המישורים הסמיוטיים אל תוכו בתנועתו, שזורות משמעויות והבנות כלליות על העולם יחד עם אופני חישה ודרכי תנועה, בלא אפשרות להבחנה חד-משמעית בין הפן המעשי של העשייה ובין משמעותה. התשובה לשאלה כיצד הגוף בנוי שזורה בתשובה לשאלה כיצד הגוף עושה, וכיצד הוא משנה את העולם. כמו כן, אי אפשר להפריד את השאלות הללו משאלות המשמעות.

השאלה העומדת בפני הגוף אינה קשורה למודעות ולהיעלמותה בלבד, אלא ליכולת לפעולה, לתווה ולשינוי העולם. יכולת הפעולה נוצרת וממשיכה להתפתח ולהצמיח רבדים, משמעויות ועושר תרבותי לאורך כל החיים בעולם החברתי. ליכולת הטבעית בגוף יש חיים עשירים, ובמונחיו של מרלופונטי אפשר לטעון שאופק-ההוויה מתרחב וגדל מתוך הגוף עצמו – מתוך אפשרויותיו ובאמצעות מעשיו. גם בלא להזדקק לתהליך ההחפצה – שלפית החפצים המובחנים מתוך "האופק המטושטש" וכינויים בשם, "הגוף-שבו-אנו-חיים" לומד ומשתנה. התבוננות במעגל התנועה של האייקידוקה מבליטה את האפשרות לקיום עולם תרבותי שלם, המבוסס על פעולת הגוף ועוסק בעריכת סדר אחר בין רכיבי הסביבה: בין גוף לרגש ולמחשבה ובין עצמי לאחר. השאלה איננה למה אני מודעת, או מה אני מכירה, אלא מה אני עושה, ומתוך ניסיוני בתוך גופי נובעת גם ההמשגה האבסטרקטית: מה אני יכולה לעשות.

הפילוסופית סוזן לנגר מכנה את הנמצא מעבר לשפה הדיסקורסיבית בשם "סמנטיקה לא-דיסקורסיבית" (Langer, 1979). טקסים, אמנות ואומנויות לחימה הם דוגמאות ברורות לשימוש חברתי בסמנטיקה לא-דיסקורסיבית. אופני תקשורת לא-דיסקורסיביים מבוססים על תחושות ועל רגשות. אלכסנדר דוריג מסביר את כוונתה ומוסיף שהתעלמות מן התקשורת הלא-דיסקורסיבית, הנובעת מתחושות גוף ומרגשות שאינם מתורגמים לשפה, היא אחד

9 שאלת המודעות אינה עוזרת בהבחנה בין פעולת הגוף לפעולת המחשבה, שהרי אנחנו מודעים למה שמתרחש בגופנו גם בלי הזדקקות למילים. למשל, כאב יוצר מודעות חדה, אך לא מילולית (Jackson, 1994).

ממאפייני החשיבה הדואלית (Durig, 1994, p. 256). סמנטיקה לא־דיסקורסיבית היא הוליסטית: היא תופסת את העולם כמכלול שאין בו הבדל חד־משמעי בין רקע וחפץ, ובניגוד למילים, היא אינה מסדרת את העולם באופן ליניארי. לדוגמה, אף על פי שבתמונה אימפרסיוניסטית אין קווי מתאר המבחינים בין חפץ לחפץ, ובין חפץ לרקע, ואי אפשר לראות באופן חד־משמעי את הגבולות ביניהם, אנחנו מסוגלים להבחין בבידור בדמויות ובהתרחשויות המופיעות בתמונה. משמעותה האסתטית והשפעתה הרגשית של התמונה אינן נעוצות בהבחנה בחפצים המתוארים בה, אלא בתמונה כמכלול חי בלתי מובחן. בהתאם לתפיסה זו השפה היא רק אחת מן האפשרויות להענקת משמעות הטמונות בגוף. המילים פשוטות, חד־ממדיות ועניות ביכולתן לתאר את המציאות המורכבת, ואין אנו חווים כך את העולם. החושים מסדרים ומארגנים את העולם הנקלט דרכם, אבל הם אינם עורכים בהכרח החפצה, היוצרת הבחנה חד־משמעית.

מעגל התנועה באייקידו מתבסס על תפיסה הוליסטית של הגוף ושל סביבתו. תפיסה זו אינה עורכת הבחנות חד־משמעיות, לכן הגוף באייקידו כולל לא רק את מה שהעור תוחם, אלא גם את הסביבה ואת גוף היריב (כך גם בתפיסה הסינו־יפנית, העומדת בבסיס הרפואה הסינית. ראו למשל Hsu, 1999). אין זה אומר שהתפיסה ההוליסטית של הגוף אינה מבחינה בין הגוף לסביבה או בינו לבין האחר, אלא שהשימוש בגוף תופס אותו כמכלול, שהיחסים בין מרכיביו נמצאים בתנועה מתמדת. החושים והתנועה עורכים סדר ומארגנים את העולם באמצעות סמנטיקה לא־דיסקורסיבית הוליסטית. כך מיטשטשות ההבחנות החד־משמעיות בין גוף לעצמי, בין גוף לרגש, בין גוף למחשבה, בין הגוף לסביבה, בין הגוף לאחר ואף בין הגוף ליקום כולו בתוך הדינמיקה של פעולתו.

הפילוסופית מקסין שיטס־ג'ונסטון מזהה בתנועה את המקור לקוגניציה, לתחושת החיות הראשונית שלנו וליכולתנו הראשונית לפענח ולהעניק מובן (Sheets-Johnstone, 1999, p. 132). ברצוני להציע, בעקבות שיטס־ג'ונסטון, כי התנועה היא זו היוצרת את התמוטטות המישורים הסמיוטיים במעגל התנועה של אייקידו. הבנת העולם וגילוייו אינם מתרחשים מתוך פעולת הרפלקסיה המובילה להחפצה, כפי שטוען מרלו־פונטי, אלא מתוך פעולת הגוף ומתוך צבירת ניסיון, כלומר, מתוך עמדה של חניכות (apprenticeship), כשם שהחניך שב וחוזר על פעולתו עד שהוא מצליח לבצע אותה היטב, כך אנחנו לומדים את גופנו: אנחנו שבים וחוזרים על תנועות הגוף, מתקנים אותן, משפרים אותן ומשכללים אותן, ממש כמו האייקידוקה, החוזר פעמים רבות על תנועות ועל תרגילים עד שהוא מסוגל ליצור את מעגל התנועה יחד עם עמיתיו. לפי שיטס־ג'ונסטון (בעקבות אבי הפנומנולוגיה, אדמונד הוסרל [Husserl]) הימצאותנו בעולם היא בראש ובראשונה תנועה, הנמצאת בעולם לפני כל דבר אחר. התנועות חסרות אפשר של התינוק: האופן שבו הוא מזיז את רגליו וידייו לכל כיוון, האופן שבו הוא בוכה, בולע ומחייך, קודמות ל"אני". התנועה יוצרת את החוויות: "אני זו" ו"אני עושה", ואת ה"אני" עצמו. מתוך תזוזת הגוף בהווה ומתוך ניסיון העבר נובעת ההבנה המושגית העומדת בבסיס הקוגניציה – "אני יכול לעשות" (Ibid., p. 134). אנחנו עשויים מהתנועות שאנחנו מבצעים ומאלה שביצענו בעבר, ובכך אנחנו חניכי הגוף של עצמנו. אנחנו לומדים את הגוף, מגלים את האפשרויות הגלומות בו ואת מגבלותיו, חושפים אותו ומייצרים אותו מתוך מגע ותנועה, ומתוך יחסיו עם סביבתו. גילוי הגוף מתרחש בסביבה החברתית והפיזית שבה אנחנו זזים, כך אנחנו גם מעורבים ביצירת הגוף הפיזי והחברתי.

גילוי עצמנו נובע מתנועה, ובאמצעות הרחבת רפרטואר התנועה אנו יוצאים למסע של פענוח, הנמתח לאורך כל החיים (Sheets-Johnstone, 1999, p. 136, 2000).

אני זז

אין בכוח השימוש שעושה צ'ורדש במונח "הביטוס", הלקוח מן התיאוריה של בורדייה, להסביר את הכחדת האלימות באייקידו, משום שמכלול הפרקטיקות שלה, ובכללו גם הפרקטיקה היוצרת את מעגל התנועה, מיובא מתרבות רחוקה וזרה – מן התרבות היפנית. אמנם, "מעגל התנועה" משנה את המציאות ולכן הוא ממלא את אחד התנאים שבורדייה מציב להביטוס – גם הוא כלי חברתי מכוון בעולם החברתי, והוא מאפשר לפעול בו – אך הוא אינו שייך ל"הביטוס" של האייקידוקה (לפחות למערביים שבהם). הפרקטיקה של אייקידו אינה תואמת את ההרגלים, את הטעמים ואת ההתנהגויות המקובלים בחיי היומיום של האייקידוקה; היא אינה פועלת לפי תפיסת הגוף במקומות שבהם הם גדלו ושבהם הם חיים. הפרקטיקה הזו יוצרת עולם משמעות נפרד, המתקיים באולם האימונים; עולם הנוצר מתוך אפשרויות הטמונות בגוף האנושי.

אי אפשר להניח כי הסביבה החברתית שבה צומח "מעגל התנועה" מובנת מאליה. כדי להסביר כיצד נוצר "מעגל התנועה", יש לבחון כיצד הוא נוצר בעולם המערבי, בישראל, באמצעות גוף האייקידוקה: כיצד הם מארגנים את החלל, את הזמן, את היחסים החברתיים ואת השימוש בשפה ובאמצעים הסמיוטיים האחרים; כיצד הם משמרים הבנות מתרבות יפן, וכיצד הם משנים אותן; וכמובן, באיזה אופן באים כל אלה לידי ביטוי בגוף. רעיון ה"הביטוס" יכול להסביר כיצד מעוצבים ה"עצמי" והגוף במערך חברתי שמופעל בו כוח. ה"הביטוס" עוזר להבין כיצד כל אדם רוכש טעמים, התייחסויות, התנהגויות והבנות סמליות, אבל הוא מתקשה לתאר את הרקורסיביות של ההבניה החברתית. ה"הביטוס" מסביר כיצד מעוצב הגוף על ידי הסביבה, אך לא כיצד הגוף פועל ומעצב את עצמו ואת סביבתו. בניגוד להצעתו של צ'ורדש, היחסים בין חלקי המשוואה: הגוף, מעגל התנועה, הפרקטיקה ועולם המשמעות של האימון, אינם דיאלקטיים, אלא מתחלפים: נעלמים ומופיעים, מתהווים ומתפוררים, מתבהרים ומיטשטשים, והם נובעים מה"התכוונות" ומהסוכנות הנטועות בגוף הזה. היחסים בין חלקי הגוף לבין הסביבה הנוצרים במעגל התנועה של אייקידו דומים ליחסים בין ין ויאנג: עולם דינמי שבו קיומם של הפכים הוא ארעי, והם נמצאים באופן תדיר בתהליך של התהוות ושל הרס: הם שזורים זה בזה, ומבטלים זה את זה. אין זה עולם דיאלקטי שבו כל הפך הוא יציב וקבוע ובאמצעות המפגש בין הפכים נוצרת מהות שלישית (סינתזה). שיווי המשקל בעולם הין והיאנג הוא דינמי, והתנועה היא המשמרת אותו (Cooper, 1984; Handelman, 1998).

התכוונות (intentionality)

מתפיסתה של שיטס-ג'ונסטון כי התנועה מהווה נקודת מוצא וכי התכוונות היא דרך להבניית העולם, עולה כי הגוף עצמו הוא חברתי מנקודת המוצא שלו, מעצם התהוותו.

הבניית העולם, המתרחשת מרגע הימצאותנו בעולם ונמשכת לאורך כל החיים, היא חברתית בעיקרה, ולפיכך רוויית תרבות. הגוף החברתי מעורב באופן תדיר בפעולות: התהוות, למידה והשתנות, נמצא בדינמיקה של "היעשות גוף" (becoming body), ויוצא למסעות המשנים את טבעו או את מטרותיו (Deleuze & Guettari, [1987] 2005, p. 235). "היעשות גוף" נובעת מתהליך אינטראקטיבי שבו הגוף נמצא ביחסי עיצוב רקורסיביים עם הסביבה המעצבת אותו ומתעצבת תוך כדי כך על ידיו. לפיכך, כדי להסביר כיצד פועל המנגנון שאותו מתארת שיטס־ג'ונסטון במערך חברתי וכיצד התזווה מייצרת "אני יכול", אפשר להיעזר בגישות המתארות את מאפייני תהליך "היעשות גוף" באופן המסביר את שני צדי ההתרחשות הרקורסיבית: את ארגון פעולת הגוף באמצעות הנורמות החברתיות בתרבות שבה הוא פועל, ואת האפשרות שיש לו להשפיע על סביבתו.

על כן אני מציעה, בעקבות קפפר (Kapferer, 1997, 2000), לבחון את האפשרות להשתמש במושג רחב יותר מ"הביטוס" – במושג ה"התכוונות", שטבע הוסרל (Husserl, 1970, p. 167).¹⁰ "התכוונות" היא כותרת לעומד בבסיס האקטואלי ובבסיס הדרך האמיתית להסביר, להפוך את העולם לבר־הבנה. המושג "התכוונות" כורך יחד את הפעולה עם ההסבר, ועל כן, גם את הפעולה עם המשמעות התרבותית שבבסיס הפעולה. שימוש במושג "התכוונות" כורך יחד את האופן שבו מאורגנת הסביבה החברתית עם האפשרות לפעול בה. קפפר מחדד את ההבנה האנתרופולוגית במושג "התכוונות":

אני משתמש במושג "התכוונות" באופן מינימלי כמושג המתייחס אך ורק לכיוונית, לכך שבני אדם הופכים למודעים באופן רפלקטיבי למשמעות ולמניעים של פעולתם. כיוונית כזו היא היכולת של הקיום האנושי. בני אדם נטועים (טבולים) בעולם ומגיעים למודעות עצמית בתוכו. מודעות נובעת מתוך הכיוונית הזאת, ולא להפך. כתוצאה מהכיוונית הזאת אנשים הופכים למודעים באופן רפלקטיבי למשמעות ולמניעים של פעולתם (Kapferer, 2000, p. 28, note 1).

כשם שאין אנו יכולים לכופף את האמה לשני הכיוונים, בגלל מבנה עצם המרפק, כך הסביבה הפיזית והחברתית שבה אנו חיים מאפשרת כיווני פעולה מסוימים ומעכבת או מונעת כיווני פעולה אחרים. הכיוונית מאפשרת לראות הן את נקישת כיוון פעולה הן את המכשולים העומדים בפני נקישת פעולה. "התכוונות" היא יחסי התלות וההדדיות בין אופן הבניית העולם וארגונו התרבותי־חברתי, ובין יכולתו של הפרט לגייס רצון, כוונה, דמיון ויכולת פעולה. הפעולה נוצרת תוך כדי התקדמות לכיוון מסוים. בתנועה הזאת, המעצבת את ההבנה של האדם השרוי בה ואת המשמעות שהוא מעניק להבנה זו, את רצונו ואת פעולתו, טמונה היכולת של הגוף להיות פעיל. כמו כן, ה"התכוונות" נעוצה במנגנונים, כמו מנגנוני ריפוי וגירוש שדים, המשיכים את יכולת הפעולה לאדם ומחדשים את התנועה בזרם הבחירות בחייו.

10 המושג "התכוונות" רחב יותר מהמושג "הביטוס" של בורדייה. בורדייה מסביר כי "הביטוס" הוא נטייה, דיספוזיציה, ולא די בו כדי להסביר אפשרות לפעולה יצירתית בעולם (Kapferer, 1997). ראו את ביקורתו המבריקה של אונס על בורדייה (Evens, 1999).

חולשות הגוף: פגיעותו, מחלותיו, צרכיו, היותו נתון לאלומות ואפשרות מותו, יכולות לעכב את האפשרות לפעול ולממש את ה"התכוונות" שלו. קפפרר מתאר מצב שבו אדם רדוף שדים כמקרה שבו ה"התכוונות" ניטלת מהאדם. השדים או האחראי להטלת הכישוף מעכבים את האדם מלהמשיך ולפעול, הם גורמים לו לחלות או לאבד את רכושו ואת יקיריו, וכך מעכבים אותו מלפתח את האפשרויות העומדות בפניו, ומונעים ממנו לפעול בכיוון התכוונותו ולממש את שאיפותיו. מטרת הטקסים, כמו טקס הסניאמה (sunyiama) בסרי־לנקה (Kapferer, 1997), היא להחזיר את ה"התכוונות" לאדם, במקרה שזו ניטלה ממנו. הטקס, המשחרר את הקורבן מהשדים האוחזים בו, מאתחל את התנועה בכיוון החיים. אומנויות הלחימה אינן עוסקות ב"התכוונות" שניטלה, אלא ב"התכוונות" שיכולה הייתה להינטל. הן מתמקדות באי הודאות הטמונה בגוף הפגיע, שיכול להפוך לקורבן אלימות, ומנסות למנוע מצב שבו תילקח ה"התכוונות" מהמתאמן באמצעות אלימות. בניגוד לטקס גירוש השדים, המאתחל את ה"התכוונות" שנפסקה, האימון באומנויות הלחימה מונע את ההפסקה הזו. המתאמן נערך לקראת האפשרות התיאורטית שייפגע: הוא מכין את גופו ומתכנן טקטיקה. המטרה של יצירת האלימות באימון אייקידו ושל פיתוח האסטרטגיות שבאמצעותן אפשר להתגבר על ההתקפה היא להגן על המתאמן מפני אלימות אפשרית, ואף למנוע אותה. הוסרל מציע לראות את הגוף בשתי דרכים המשלימות זו את זו: בדרכה של שיטס־ג'ונסטון, הקובעת את ראשוניות התנועה, ובדרכו של קפפרר, הבוחר את ה"התכוונות" כדרך לתיאור החברתיות ולהבנת האופן שבו החברתיות מאפשרת התנהלות בעולם מחד, ומגבילה אותה מאידך. הצעה זו אינה סותרת את תפיסתם של חוקרים שונים שהושפעו מהתיאוריה של פוקו ומתארים את הגוף כנתון למשטר, אלא כוללת בתוכה את הגוף הנתון למשטר כאחת האפשרויות שאליו יכולה החברתיות להתפתח. ניתן לתאר את הגוף הפועל באמצעות המושג "מישורי גוף" (plateaux); הגוף מושפע מהחברה הסובבת ומאילווציה, מייצר את האילווצים האלה בעצמו ומיוצר לפיהם. עם זאת, ההבדל המשמעותי ביותר בין שתי הגישות הוא כי בניגוד לתפיסתו של פוקו, אין הנחה מוקדמת כי מקור כוחה של החברה ויכולתו של הפרט למרוד הם נתונים (T. Turner, 1994), אלא כי גם את מוצאם של שני הגורמים המשמעותיים הללו יש להסביר ולהצביע עליהם בתוך המציאות החברתית.¹¹ מתוך גישה זו מתבטלות גם ההבחנות החד־משמעיות. הביצוע המושלם (perfect praxis) של תרגילי אייקידו נוצר כאשר הגוף מפסיק "לחשוב" ומתבטלים הפערים בין תכנון לביצוע ובין מחשבה לרגש ולמעשה, לתזוזה הגוף. כל אלה מתמוטטים לתוך העשייה המושלמת. כל ההיבטים של הגוף מתממשים באופן קינסטטי תוך כדי פעולה בתנועתם, וההיעשות (becoming) מבטאת את התמזגות הרעיון עם העשייה. ייתכן כי עניין זה מעלה חיוך על פני האייקידוקה. החיוך מסביר הפנים של המשך החברתיות אינו נובע רק מרעיון ביטול האלימות וביטול האפשרות של האלימות, הוא גם לא נובע מהעליצות הגופנית שמעלה התנועה הסיבובית בלבד, אלא משניהם יחד. החיוך נובע מהחיבור ההכרחי שבין שניהם, מעצם ההתמוטטות של הגוף, של הרגש ושל המחשבה לתוך התנועה, מפני שאז מתברר ש"שחור אינו כל כך שחור והלבן אינו כל כך לבן, בה בעת שחור הוא שחור ולבן, לבן" (Blyth, 1959, p. 212).

11 הערה זו נכתבה בעקבות הצעה של אחד הקוראים של סוציולוגיה ישראלית.

מקורות

בר-און כהן, ע' (2005). אומנויות לחימה יפניות: מקרה של מעבר תרבויות. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים. חזן, ח' (2003). לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף. סוציולוגיה ישראלית, 1(1), 219-230.

שילוני, ב' (2001). יפן המסורתית: תרבות והיסטוריה. תל אביב: שוקן.

Averbuch, I. (1996). Performing power: On the nature of the Japanese ritual dance performance of Yamabushi Kagura. *Journal of Ritual Studies*, 10(2), 1-40.

Bar-On Cohen, E. (2006). Kime, in Japanese martial arts and the moving body. *Body & Society*, 12(4), 73-93.

Bateson, G. & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. New York: The New York Academy of Science.

Blyth, R. H. (1959). *Oriental humour*. Tokyo: The Hokusiedo Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Casalis, M. (1983). The semiotics of Japanese rock gardens. *Semiotica*, 44 (3/4), 349-362.

Cohen, L. (2001). The other kidney: Biopolitics beyond recognition. *Body & Society*, 7(2-3), 9-29.

Cooper, J. C. (1984). *Yin & yang: The taoist harmony of opposites*. Wellinborough: The Aquarian Press.

Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18, 5-47.

— (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.

— (1994a). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkley: University of California Press.

— (1994b). Introduction: The body as representation and being-in-the-world. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 1-24). Melbourne: Cambridge University Press.

Deleuze, G. (2005). *Pure immanence*. New York: Zone Books.

Deleuze, G. & Guettari, F. ([1987] 2005). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Douglas, M. (1975). Pollution. In *Implicit meanings: Essays in anthropology* (pp. 47-59). London: Routledge and Kegan Paul.

Durig, A. (1994). What did Susanne Langer really mean? *Sociological Theory*, 12(3), 254-265.

Evans, T. M. S. (1999). Bourdieu and the logic of practice: Is all giving Indian-giving or is "generalized materialism" not enough. *Sociological Theory*, 17(1), 3-31.

- Faure, B. (1991). *The rhetoric of immediacy: A cultural critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Featherstone, M. (1991). The body in consumer culture. In M. Featherstone, M. Hepworth & B. S. Turner (Eds.), *The body: Social process and culture* (pp. 209–224). London: Sage.
- (2006). Body image / body without image. *Theory, Culture and Society*, 23 (2–3), 213–216.
- Frank, A. W. (1990). Bringing bodies back in: A decade review. *Theory, Culture & Society*, 7, 131–162.
- (2000). Illness and interactionist vocation. *Symbolic Interaction*, 23(4), 321–332.
- Handelman, D. (1991). Symbolic types, the body and circus. *Semiotica*, 85, 205–225.
- (1994). Critiques of anthropology: Literary turns, slippery bends. *Poetics Today*, 15(3), 342–381.
- (1998). The transformation of symbolic structures through history and the rhythms of time. *Semiotica*, 119(3/4), 403–425.
- (2004). Introduction: Why ritual in its own right? How so? *Social Analysis*, 48(2), 1–32.
- Hsu, E. (1999). *The transmission of Chinese medicine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurst, G. C. (1998). *Armed martial arts, swordsmanship and archery*. Yale: Yale University Press.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology* (D. Carr, Trans.). Everston, IL: Northwestern University Press.
- Jackson, J. (1994). Chronic pain and the tension between the body as subject and object. In T. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 201–228). Melbourne: Cambridge University Press.
- Kapferer, B. (1997). *The feast of the sorcerer: Practices of consciousness and power*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000). Sexuality and the art of seduction in sinhalese exorcism. *Ethnos*, 65(1), 5–32.
- (2004). Ritual dynamics and virtual practice: Beyond representation and meaning. *Social Analysis*, 48(2), 35–54.
- Katz, J. & Csordas, T. J. (2003). Phenomenological ethnography in sociology and anthropology. *Ethnography*, 4(3), 275–288.
- Langer, S. (1979). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). How to talk about the body? *Body & Society*, 10(2–3), 205–229.

- Leder, D. (1984). *The absent body*. Chicago: The University of Chicago press.
- Lyon, M. L. & Baralbet, J. M. (1994). Society's body: Emotion and the "somatization" of social theory. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 48–66). Melbourne: Cambridge University Press.
- Mauss, M. ([1936] 1973). Techniques of the body. *Economy and Society*, 2, 70–88.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Phenomenology of perception*. London and New York: Routledge.
- Ohnuki-Tierney, E. (1994). The power of absence: Zero signifiers and their transgressions. *L'Homme* 130, 34(2), 59–76.
- Scheper-Hughes, N. (2001). Commodity fetishism in organ trafficking. *Body & Society*, 7(2–3), 31–62.
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. (1987). The mindful body: A prolegomen to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 6–41.
- Sheets-Johnstone, M. (1999). *The primacy of movement*. Amsterdam and Philadelphia: L. John Benjamin Publishing Company.
- 2000. Tactile-kinesthetic bodies: Ontogenetical foundation of apprenticeship learning. *Human Studies*, 23(4), 343–370.
- Shilling, C. (1993). *The body and social theory*. Thousand Oaks: Sage.
- Stevens, J. (2001). *The philosophy of Aikido*. Tokyo: Kodansha International.
- Strathern, A. (1996). *Body thoughts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Turner, B. S. (1996). *The body and society: Exploration in social theory* (2nd ed.). London: Sage.
- Turner, T. (1994). Bodies and anti-bodies: Flesh and fetish in contemporary social theory. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 27–47). Melbourne: Cambridge University Press.
- (1995). Social body and embodied subject: Bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, 10(2), 143–170.
- Ueshiba M. (2002). *The art of peace* (J. Stevens, Trans. and Ed.). Boston: Shambhala Classics.
- Yoshimitsu Y. (1994). *Ultimate Aikido: Secrets of self defense and inner power*. New York: Citadel Press Books.
- Young, K. (2002). The memory of the flesh: The family body in somatic psychology. *Body & Society*, 8(3), 25–47.