

עדי אופיר
לשון לרע

פרקים באונטולוגיה של המוסר



מכון ון ליר בירושלים
THE VAN LEER JERUSALEM INSTITUTE
معهد فان لير في القدس
מכון ון ליר בירושלים



ספרית אפקים
הוצאת עם עובד

Adi Ophir
Speaking Evil: Towards an Ontology of Morals

עורך הספריה
אלי שאלתיאל

כמה מן התיזות המרכזיות של הספר הוצגו בשלוש הרצאות,
במסגרת סדרת "הקשרים", המתקיימת במכון ון ליר בירושלים

הספר יוצא לאור בסיוע אוניברסיטת תל-אביב

תמונת השער: חיים דעואל לוסקי, תצלום מתוך סדרת עבודות
בעקבות יומן קיסנג'ני, סרטו התיעודי של הבמאי היוברט סופר
על טבח בפליטים מבני ההוטו בזאיר, מרץ 1997

©
הוצאת ספרים עם עובד בע"מ תל אביב ומכון ון ליר בירושלים
נסדר בע.נ.ע. בע"מ תל אביב
נדפס בתשס"א בדפוס אייל פתח תקווה
Am Oved Publishers Ltd, Tel Aviv 2000
Printed in Israel • ISBN 965-13-1415-X

יש רעה אשר ראיתי תחת השמש ורבה היא על האדם
קהלת ו, א'

נִרְאָה שֶׁהַמוֹסֵר לֹא בָּא בַּחֲיוּךְ, כְּמוֹ דוֹד עִם סִכְרִיּוֹת.
רַק כְּשֶׁהָאֵשׁ נוֹפֶלֶת בַּחֲטָה נִשְׂרָפִים הַנֹּחָשִׁים הַשְּׂמָנִים.
וְהוּא, כַּמָּה חֶבֶל עַל הַחֲטָה, עַל הַחֲטָה הַטּוֹבָה, הַחֲפָה!
רַק כְּשֶׁהַעֲשִׂירִים טוֹבְעִים בְּדַמְעוֹת הָעֲנִיִּים, הוּא בָּא.
וְהַדְּמָעוֹת הָאֵלֶּה נִקּוּוֹת לֹאט, רַק לֹאט הֵן הוֹפְכוֹת לָיִם,
וּבִינָתִים מִשְׁקִים בָּהֶן אֵת הַדְּלָעַת, אֵת הַבְּהֻמָּה בְּסִמְטָה,
מִתְקַלְחִים בָּהֶן, מְכַבְּסִים, רוֹחֲצִים בָּהֶן רֵצְפוֹת מִשְׁרָדִים.
בְּנוֹ עוֹד מְגַדְלִים, עוֹד דִּלְתוֹת פֶּלְדֶּה וְחִלּוֹנוֹת זְכוּכִית,
שִׁיגָאָה הַנֹּחָשׁוֹן וְיִטְבִּיעַ אֶת הָאִישׁ הַמִּתְגַּלֵּחַ בְּקוֹמַת הַגֶּג.
רַק כְּשֶׁהַמִּקְלָע יַעֲשֶׂה שְׂמוֹת בְּחִטּוֹטְרָת, הַלֵּב יִשְׁמַע.

אהרן שבתאי, "המוסר לא בא בחיור", פוליטיקה

תוכן העניינים

פתח דבר

חלק ראשון: זה שהיה ואיננו

עקומה ראשונה 11

פרק ראשון: היעלמות 14

- 1.0 בעזרת השם 14 • 1.1 זמן 18 • 1.2 עקבות 21 • 1.3 דבר-מי ודבר-מה 27 • 1.4 בעיה 39 • 1.5 שקילות והפיכות 42

פרק שני: אובדן 45

- 2.0 ללא תחליף 45 • 2.1 תנועה 50 • 2.2 ממשות והעדר 56 • 2.3 מטופלים 61 • 2.4 אובדן הסובייקט 66 • 2.5 עובדות 70

פרק שלישי: נזק 73

- 3.0 חליפין 73 • 3.1 מסמן ומסומן 76 • 3.2 מניעה 80 • 3.3 תביעה 83 • 3.4 פיצוי 87 • 3.5 תרגום 92

חלק שני: מה שיש

עקומה שנייה 99

פרק רביעי: נוכחות 101

- 4.0 בלי מלים 101 • 4.1 היתקלות 106 • 4.2 חווית הנוכחות 110 • 4.3 היות-נמען 113 • 4.4 אחרים 120 • 4.5 עדות 122

פרק חמישי: ריגוש 130

- 5.0 נוכחות מתעצמת 130 • 5.1 ביטוי 139 • 5.2 הטרוטופיה 146 • 5.3 בשביל-אחר 151 • 5.4 ההמון והשוק 156 • 5.5 רוויה 160

פרק שישי: סבל 162

- 6.0 לנתק מגע 162 • 6.1 מלים שמבקשות לגעת 169 • 6.2 משך 174 • 6.3 ערך שימוש וערך חליפין 178 • 6.4 מחיר היציאה 185 • 6.5 ללא ביטוי, ללא תמורה 191

קריאת ביניים 201

חלק שלישי: המיותר

עקומה שלישית 211

פרק שביעי: רעות 214

7.0 מניעה, סיוע ופיצוי 214 • 7.1 הבלתי-נסבל 222 • 7.2 צדק ועוול 232 • 7.3 אדישות 241 • 7.4 אחריות 252 • 7.5 דחיפות 260

פרק שמיני: רוע 267

8.0 סדר הרעות 267 • 8.1 הטוב (או ספיותו של אלוהים) 280 • 8.2 הכרח 294 • 8.3 חירות 299 • 8.4 גבול הבכוח 316 • 8.5 עד מוות 330

פרק תשיעי: העת הזאת 346

0.9 קידוש השם 346 • 9.1 אושוויץ 355 • 9.2 אמונת הייחוד 368 • 9.3 כל-העולם, סוף העולם 386 • 9.4 ביקורת ההווה ההיסטורי 401 • 9.5 סוף התקופה 412

הערות 421

רשימת מקורות 465

מפתח 479

פתח דבר

I

חיבור זה מבקש לתת לשון לרע. הוא מחפש לשון שתאפשר לבטא את הרע כחלק מן המציאות, חלק יומיומי, שגרתו וסדורו: לא בתור יסוד שטני שמעל ומעבר למציאות ולא בתור היעדר חסר פשר וחסר ממשות של טוב, אלא בתור חלק ממה שיש. במקום לעסוק בשורש הרע, זה הטמון באופן מהותי, לכאורה, בנפש האדם או בגופו, בטבע החברה או בצורת המשטר הפוליטי, עוסק חיבור זה בייצור החברתי, ההיסטורי והלא הכרחי של הרע. במקום לעסוק בייצור הרע הוא עוסק בייצור הרעות — הדברים הרעים שמרעים את חייהם של בני-אדם: כאב, סבל, אובדן, השפלה, נזקים, אימה, ניכור ושיממון. ההנחה שלייצור החברתי של הרעות יש דפוסים סדורים פחות או יותר, שאפשר לחשוף אותם ולשנות אותם, עומדת כאן בבסיסו של מאמץ לפתח דיון תורת מוסרי סדור ושיטתי, פחות או יותר. סדור — אבל לא סגור, שיטתי — אבל כזה שמניח בעצמו את יסודותיו ואינו מתיימר לדעת מראש עד כמה בטוחים היסודות האלה.

חיבור זה ישרטט קווי מתאר כלליים לתורת מוסר שבמרכזה פירוש חדש למושג הרוע, ויציג כמה מן הנושאים העיקריים שלה. תורת המוסר שתוצג כאן מאורגנת סביב תובנה אחת פשוטה: בני-אדם גורמים במתכוון ושלא במתכוון, מדעת ושלא מדעת, לבד ויחד עם רבים אחרים, הרבה רעות לבני-אדם אחרים. חלק ניכר מן הרעות האלה אינן נגרמות באקראי; לגרימתן יש דפוסים וסדר משלה. אפשר לדבר על ייצור הרעות והפצתן כמו שמדברים על טובין או סחורות: לחפש את דפוסי הייצור שלהן, את יחסי הייצור ואת אמצעי הייצור, את דפוסי ההפצה והחליפין, ואפילו את אופני הצריכה שלהן. (החוב למרקס, ברור והוא יתברר בגוף החיבור). חלק מן הרעות האלה מיותרות; את חלקן אפשר למנוע, וכשאי-אפשר למנוע, אפשר לפחות להקל מן הסבל והנזק הכרוך בהן. רעות מיותרות שאפשר למנוע או לצמצם, ראוי למנוע או לצמצם. סדר הרעות המיותרות בחברה הוא רוע. הדיון שיוצג כאן מפתח ומבסס תפיסה זו של רוע בהדרגה, באמצעות ניתוח שני טיפוסים עיקריים של רעות: סבל ואובדן, ותוך שהוא משלב חקירה פנומנולוגית של חוויית הרעה עם חקירה מבנית של היבטים חברתיים בייצורה ובהפצתה. פירוש זה למושג הרוע יוביל לתיחום וארגון מחדש של הדיון התורת-מוסרי, להגדרה חדשה של "הראוי" המוסרי ולדין וחשבון על הרגע ההיסטורי שבו הוא מתנהל.

II

כשמישהו נותר אדיש בנוכחות רוע הוא מבטא יחס לא-מוסרי ואולי אף עושה מעשה שאינו ראוי, מנקודת מבט מוסרית כמוכן, אבל באותה מידה אפשר לומר שהוא חסר עניין מוסרי. אדישות כלפי מי שסובל רעות מיותרות היא קצו של העניין המוסרי (בשני המובנים של הביטוי שיובהרו מיד) וגבול המוסר כתחום בתרבות: כשם שאדישות

לשקר ולטעות מוציאה מן התחום המדעי, כך אדישות לסבל ואובדן מיתרים מוציאה מן התחום המוסרי. אדם אינו יכול לעסוק במדע בנושאים שבהם שקר או טעות מותירים אותו אדיש; ובהתאם, אדם אינו יכול לפעול באופן מוסרי בהקשר שבו רעות מיותרות מותירות אותו אדיש. האדישות שאני מדבר עליה איננה תכונה נפשית דווקא אלא אופן התייחסות, סף של רגישות וסוג של עיוורון המוכנים על-ידי שדה מאורגן פחות או יותר של שיח ופעולה. התגברות על אדישות זו איננה כרוכה בהכרח במהפך נפשי – די בשינוי כמה מתכונות השרה. על התכונות האלה, שקובעות את סף הרגישות המוסרית והן משתנות בין תרבויות ותקופות היסטוריות שונות, אבקש לעמוד בהרחבה. במובן הכללי ביותר, העניין המוסרי יוצג כאן כדאגה לזולת. להיות "בתוך המוסר" פירושו גללות עניין ברעות המיותרות שאחרים סובלים מהן, אבל גם בסדרי הייצור וההפצה של רעות אלה. פעולה מוסרית כרוכה בניסיון לשבש את הסדרים האלה כדי להפחית את הרעות ולהקל מפגיעתן. כל תורת מוסר צריכה להעמיד את סדר הרעות המיותרות ואת ההתייחסות אליו בתחומי ידע שונים ובספרות שונות של פעולה במרכז העניין שלה. עליה לפרש מה רע לפני שהיא קובעת מה טוב, צודק או ראוי לעשות. היא צריכה להעמיד את הרוע במקום הראשון בסדר העדיפויות המחשבתית שלה, אבל היא צריכה להבין אותו כפועל יוצא של תנאי קיום היסטוריים וחברתיים קונקרטיים, שחקירתם ופירושם הופכים מעתה לחלק בלתי נפרד מסדר היום שלה.

תורת המוסר המוצגת כאן מתפתחת מתוך תשובה ארצית מאוד, חילונית מאוד, לשאלה ישנה שמקורה במחשבה התיאולוגית: מהו רוע ומה מוצאו. לרוע, כך אטען, אין מובן אחר זולת מכלול של רעות מיותרות והסדירות שבייצורן החברתי. השטן ויצר הרע, החטא הקדמון ושכירת הכלים נעלמים באחת. תשובה זו מעתיקה את מוקד הדיון ברוע מן התיאולוגיה (איך ייתכן רוע בעולם שבא אלוהים כלי-יכול, שכולו טוב?) והפסיכולוגיה (האם האדם רע מנעוריו? היכן בדיוק שוכן בו הרוע?) אל הסוציולוגיה, הכלכלה, מדע המדינה, הגיאוגרפיה והאקולוגיה. העתקה זו מהווה צעד נוסף בתהליך החילון שעוברת המחשבה המערבית מאז ראשית העת החדשה. התשובה המוצעת כאן לשאלת הרוע מבקשת להיפטר מנוכחותם של שירים אחרונים של טרנסצנדנטיות, של הוויה החורגת מעבר לעולם הניסיון, המאפיינים את המחשבה המוסרית במערב, במיוחד אצל אלה ההולכים בעקבות קאנט. היא מבקשת למקם את הרוע בהיסטוריה, בצורות ההיסטוריות של הקיום החברתי, ולייחס לבני אדם אחריות מלאה למה שהם מעוללים לבני אדם אחרים, בלי להניח להם להימלט למרומי השמיים או לתחתיות השאול, אבל גם בלי להניח להם לסגת מן ההיסטוריות של הקיום החברתי למעמקי הנפש ולטבעה המסתורי והבלתי ניתן לשינוי או לחידתיותה של החירות האנושית. לא פחות מכך, כרוכה בתשובה זו התעקשות להגדיר מחדש את "הראוי" בתור מה שנכון לעשות לנוכח הרעות המיותרות ולחלץ אותו מתוך אותה מציאות היסטורית שמייצרת רעות מיותרות אלה. "הראוי" המוסרי אינו מוצג כניגוד של "המצוי" אלא כאחת מאפשרויות הקיום שלו – מיותרות שנאבקים לסלקה. כדי להבין את מה שראוי לעשות אין עוד צורך בחוק מוסרי שמרחף כביכול מעל המציאות או נחשף מעבר לה. די בהבנת הרע המיותר, אותן הרעות הלא-הכרחיות שניתן היה למנוע ולא מנעו, שניתן היה לצמצם ולא צמצמו.

הבעיה תהיה להבין מהו עניין (או דבר) מוסרי (res moralitas, moral matter) כדי להבין מהו עניין (או אינטרס) מוסרי (moral interest). הדבר המוסרי קובע את העניין המוסרי. או, בלשון אחרת (שמהדהדות בה עקבות מחשבתו של היידגר), הבעיה תהיה להבין את אופן הווייתו של המוסרי כדי להבין מהו האופן הראוי להיות. שאלת השיפוט המוסרי השולטת בשיח המוסרי מאז קאנט תידחק כאן למעמד משני. במקומה יתמקד הדיון בעניין המוסרי: בדברים – רעות מיותרות, ובהתכוונות – הניסיון לשבש את סדר ייצורן והפצתן. במובן זה, חיבור זה מציע פרקים באונטולוגיה של המוסר, דיון במוסרי כחלק ממה-שיש. על-כן אפשר לכוון את תורת המוסר שחיבור זה מבקש לפתח תורת מוסר אונטולוגית.

למרות מה שעשוי להשתמע מן ההתעקשות לחלץ (אבל לא לגזור) את הראוי מן המצוי, ממה-שיש, תורת מוסר אונטולוגית זו מתנגדת לניסיון להעמיד את המוסרי על יסוד אחר ממנו במציאות האנושית. רדוקציה כזו היא מהלך מוכר במחשבה המערבית המודרנית, המזוהה יותר מכל עם שלושת ה"פרשנים" הגדולים שלה, מרקס, ניטשה ופריד, שהציעו, כל אחד בדרכו, רדוקציה של המוסרי לכלכלי (יחסי הייצור), לחיים או לכוח המפעם בהם (הרצון לעוצמה), או לאירוטי (דחפים ליבידינאליים). בניגוד למהלך זה, המוסרי יוצג כאן כתחום אוטונומי יחסית, וכמומנט של התכוונות, מחשבה ומעשה, שאי-אפשר להעמידו על שום יסוד אחר שקודם לו ומתנה אותו לכאורה. את הראוי המוסרי אי-אפשר יהיה לגזור משום אינטרס א-מוסרי. ביסוס טענה זו יהווה אישור מחדש ופירוש לעיקר מרכזי בתורת המוסר של קאנט: אי-תלותו המוחלטת של הצייווי המוסרי בשום שיקול אחר. הפער בין המצוי לראוי יישמר בתוך המציאות שמתוכה יחולץ הראוי. הוא יופיע בכל פעם שמישהו נתון במצוקה, מתייסר, חווה סבל ואובדן, זועק לעזרה – ואפשר לסייע לו בלי להגדיל באופן בלתי-נסבל את סבלם ואובדנם של אחרים. המומנט הטרנסצנדנטי לא יימחק לחלוטין. הוא יתגלה מבעד לפנייתם של אחרים השרויים במצוקה. המצוקה הזאת תוצג כסוג של נוכחות, שמציבה את אלה שנוכחים בה כבעלי עניין מוסרי וקוראת להם לחרוג מן המצוי לראוי. שיקול הדעת שאמור להנחות את ההיענות לקריאה זו יתברר כאן בהרחבה מתוך תשומת לב למכלול מורכב של גורמים קיימים ומשוערים, שכולם חלק מעולם הניסיון של בעלי-העניין המוסרי. אבל קיומה הקונקרטי של אותה קריאה והאפשרות הקונקרטית של אותה היענות יתפרשו כשלב נוסף בחילון המומנט הטרנסצנדנטי שמאפיין את המחשבה המערבית מראשיתה.

העניין המוסרי הוא עניין באחר השרוי (או עלול להיות שרוי) במצוקה, בסבלו וברוחותו. יש כאן קרבה מתוחה לתפיסת המוסר של הפילוסוף היהודי-צרפתי עמנואל לוינס, שהחוב שאני חייב לו גדול יותר ממה שהערות השוליים בחיבור זה מסגירות. לוינס מדבר על עקבותיה של אחרות מופשטת, חסרת תוכן וצורה, שמופיעה מבעד לפניו של זולת קונקרטי, ועל חריגה גמורה מתחום ההווה, שהזולת מעיד עליה בלי יכולת לייצג (או להנכיח) אותה. לעומת זה, החריגה שחיבור זה יעסוק בה היא חריגה מן המצוי לראוי המצויה כולה בתוך עולם הניסיון האנושי, והעיסוק בה הוא ענף של האונטולוגיה ולא שיח פילוסופי נפרד, שקודם לה ומוציא אותה, כמו שאמורה להיות האתיקה של לוינס. זאת ועוד, להבדיל מתפיסת האתיקה של לוינס, ושל דרידה ההולך

בעקבותיו, "אחרות" כשלעצמה לא תהיה מקור או בסיס לעניין מוסרי. האחרות שתידון כאן תהיה תמיד אחרותו של זולת קונקרטי, שיהיה רלבנטי מבחינה מוסרית רק בזיקה לרעות קונקרטיות שפוקדות אותו או מאיימות עליו ממש. מה שמנחה את הידע המוסרי היא ההתעניינות ברעות המיותרות שפוקדות אחרים או מאיימות עליהם ומה שמנחה את השיפוט המוסרי ואת ההתכוונות בפעולה המוסרית היא הדאגה לאחרים שפוקדות אותם רעות מיותרות. ואילו הדאגה לעצמי, על כל הכרוך בה, מאהבה עצמית וטיפוח העצמי ועד לדחף ההישרדות עצמו, תימצא, בהגדרה, מחוץ לתחום העניין המוסרי. מכאן תנבענה מסקנות מרחיקות לכת – שרק את מקצתן אזכיר במסגרת זאת – לגבי אופיו של התחום המוסרי, עיקרון התייחסות שלו, העניינים המרכזיים המונחים בו על כף המאזניים, זיקתו לתחומים אחרים של עיון ומעשה, של ידע וכוה. כאמור, ינבע מכאן גם סדר יום חדש לדיון התורת-מוסרי. הערכים המרכזיים במסורת הדיון באתיקה ובתורת מוסר, כגון צדק, טוב, אושר, חירות או שוויון, יתפרשו מחדש לאור הפירוש האונטולוגי למושג הרוע. שאלות כגון מהו צדק וכיצד ניתן לבסס תורת צדק קוהרנטית, או האם אפשר ליישב בין חירות לשוויון, יידחקו לשולי הדיון או ייזנחו לגמרי. כך, לא מפני שלתורת המוסר האונטולוגית אין עניין בערכים, אלא מפני שהעניין שלה ממוקד באופן הווייתם וקיומם התרבותי של ערכים ובתרומתם לסדר הרעות המיותרות בחברה. ערכים צריכים להעסיק את הדיון התורת-מוסרי על-פי מידת תרומתם לסדר הרעות המיותרות. שכן, ערכים הם יצירי שיח – משפטי, פוליטי, אידיאולוגי או דתי – המשמשים כמכשירים בעלי תפקוד מוגדר פחות או יותר בתרבות נתונה, והם משרתים סדר כזה או אחר של רעות, וצורות כאלה ואחרות של התנגדות לסדר זה. ערך יהיה מה שצריך לשפוט ולא מה ששופטים לאורו או על בסיסו. ערכים ראויים יהיו אלה שהשימוש בהם מאפשר לצמצם את הרעות המיותרות בחברה נתונה ולשבש את סדר ייצורן והפצתן.

זו תהיה כמובן תפיסה רלטיביסטית של מושג הערך בכלל ושל כל אחד מן הערכים הרלבנטיים – צדק, חירות ושוויון בכלל זה – בפרט, אבל לא תנבע ממנה עמדה מוסרית רלטיביסטית. שכן, בכל רגע נתון תיתכן רק תשובה אמיתית אחת לשאלה איזו תפיסה ערכית, איזו אסטרטגיה של פעולה ואיזה דפוסי שיח, מבין אלה הבאים בחשבון בסיטואציה נתונה, מאפשרים לצמצם את "נפח" הרעות המיותרות. בהנחה שלתשובות שונות יש אפקטים שונים על "נפח" הרעות המיותרות, לא ייתכן שתשובות שונות לאותה שאלה תמצאנה שקולות, בעלות ערך דומה או חסרות ערך באותה מידה. לכן, העובדה שלשאלה – הניטשיאנית במקורה – על ערכם של ערכים יש רק תשובה מסתברת ואי אפשר להשיב עליה בוודאות, וכן העובדה שאיש אינו יכול לענות על אותה שאלה מבלי להיות מעורב ומעוניין בתשובה, שאין מי שישפוט באופן אובייקטיבי וחסר-פניות בין תשובות מתחרות, וכי תמיד צריך להוסיף ולשאול מיהו השואל על ערכם של ערכים ובשביל מי נמדד ערכו של כל ערך – כל העובדות האלה לא יהפכו את תורת המוסר שתוצג כאן לרלטיביסטית. הן רק תסבכנה מאוד כל סיטואציה שמתקיים בה שיקול דעת מוסרי.

הסיבוך גדל כשמביאים בחשבון כמה עמום ובעייתי, מופרך ממש, הוא המושג "נפח הרעות". איך אפשר להשוות בין סבל לסבל ובין אובדן לאובדן ואיך אפשר

לכמת סבל ואובדן? הפתרון שיוצג כאן (בעיקר בפרק השלישי והשישי, בדיון על נזק וסבל) לא יהיה לנטוש כל ניסיון להעריך ולאמוד מה מגביר את הרוע ומה מצמצם אותו, אלא לבדוד מרכיבים מסוימים בסיטואציות חברתיות מוכרות שנוטים להרע את מצבם של בני-אדם ואחרים שנוטים לאפשר להם הגנה טובה יותר מפני רעות מיותרות. בעיקרון, אפשר לצפות לתשובה סבירה יותר לשאלת "נפח הרעות" ככל שמרחיקים את המבט ומתבוננים בנתח גדול יותר של המציאות החברתית וההיסטורית. במובן זה, מצבה של תורת המוסר אינו שונה ממצבה של הכלכלה: קשה מאוד להסביר את מחירו של מוצר יחיד באינטראקציה כלכלית מבודדת, קל יותר להסביר דפוסיים של עליות וירידות במחירים על-פני זמן ומרחב גדולים יחסית; קשה להעריך את ערך רכושו של אדם יחיד בשביל אותו אדם (מפני שיש להביא בחשבון את ערכם הסנטימנטלי של חפצים, את ערך השימוש הפרטי של מכשירים שונים וכדומה), קל יותר להעריך את רכושה של פירמה כלכלית (שמוחקת כליל את ערך השימוש הפרטי), ובכלל זה את רכושו של יחיד הנתפס כסובייקט כלכלי גרידא. וכיוצא בזה בפסיקה: ההבדל בין ניבוי מקומו ותנועתו של החלקיק הבודד בתא גזים לעומת ניבוי לחץ הגז והטמפרטורה בתא סגור.

סביר להניח שתורת המוסר האונטולוגית המוצגת כאן תתפרש כגרסה של השקפה תועלתנית: מושג הרוע מחליף את מושג התועלת כבסיס לקביעת הראוי ולהערכתם של ערכים, מוסדות ופעולות; השאיפה להקטנת נפח הרעות אינה אלא ניסוח שלילי של השאיפה למקסם את האושר או התועלת הכלליים. ואמנם שיקולי תועלת והפסד, רווח ונזק, הגדלת ההנאה, ובעיקר צמצום הסבל, יתבררו כשיקולים עקרוניים לשיפוט המוסרי, וכל העקרונות שמהם נגזרת כביכול התנהגות ראויה ייבחנו על-פי מידת הרעות שהם מונעים או גורמים. אבל בשני עניינים מרכזיים נבדלת תורת המוסר האונטולוגית מרוב התפיסות התועלתניות: א. להבדיל מן התועלתנות הקלאסית, היא אינה מתיימרת לתפוס נקודת מבט "חיצונית", אובייקטיבית וחסרת פניות שממנה אפשר להציע עקרונות לחשבון התועלת והנזק, האושר והאומללות. וויתור זה אינו עניין בעלמא; הוא מחייב להגדיר מחדש את גבולותיו ואפשרויותיו של הדיון התורת-מוסרי מתוך התחשבות בדפוסי התחרות על ייצוג הרוע במגזרים שונים של התרבות ומתוך תשומת-לב למאבקים החברתיים על חישוב הצטברותן ופיוזון של הרעות. ב. להבדיל מתפיסות תועלתניות קלאסיות ובנות זמננו כאחת, התועלת, הנזק, ההנאה והסבל שמדובר בהם הם אלה שנגרמו או שעשויים או עלולים להיגרם לזולת, או לקבוצות של אחרים, קונקרטיים ומשוערים. בתחום המוסרי, חשבון הרווח וההפסד לעולם אינו אנוכי. הדאגה לזולת ורק היא קובעת. אף פעם לא יהיה מדובר כאן גם באיזה "אני" מורחב – בדמות ה"כלל", "החברה" או "האומה" – שהתועלתן גם נכלל בו, גם מזדהה איתו וגם ממנה עצמו לדובר שלו ואף למעין אפוסטרופוס המופקד על שלומו ורווחתו. המעשה המוסרי אינו מוגבל לתנאיה של מערכת יחסי חליפין הוגנת, או של חלוקה צודקת. ההיענות לקריאתו של הזולת כרוכה בווייתור ובנתינה ללא-תמורה. בתפיסתה התועלתנית הקלאסית, "האושר הכללי" או "מירב התועלת למירב האנשים" הם מושגים שמתווכים בין האני הנותן לבין האני הנהנה. בסופו של דבר, באמצעות חשבון התועלת, הפסדו של הווייתור הכרוך בנתינה ובהקרבה יוצא

בשכר השיפור בתועלת הכללית, שגם הנותן נוטל בה חלק. ואילו לפי תפיסת התועלת המהופכת המוצעת כאן – מזעור הרעות למירב האנשים – האני מוצא מכלל חשבון, התועלת או הנזק שהוא עשוי להרוויח או לספוג כתוצאה מההקלה במצבם של אחרים אינם נחשבים. מה שמדריך את הנתינה המוסרית הוא תמיד מצבו של הזולת המשמש מושא ונמען של הדאגה המוסרית, לא מצבו של מי שדואג לאחר. המוסרי איננו אלא סוג של מסירה ואופן של התמסרות. לכן עניינים כחמלה או סולידריות, מתנה והקרבה יקבלו דגש מיוחד בחיבור הזה (בעיקר בפרק החמישי, השישי והשמיני), על חשבון קטיגוריות מוסריות אחרות, כגון צדק, הוגנות, כבוד או שחרור.

III

בדברים האחרונים יש הד לרעיונות של ניטשה ובטאי על בזוזו והתגברות עצמית, אבל יותר מזה ניכר בהם שוב חותמה של האתיקה של עמנואל לוינס, בעיקר בפיתוח שזכתה לו אצל שני פילוסופים צרפתים אחרים, ז'אן-פרנסוא ליזר וז'ק דרידה. ואמנם חלקים בחיבור הזה, ולא רק אלה העוסקים בהקרבה ובנתינה, נכתבו מתוך דיאלוג ביקורתי עם עבודותיהם של שני האחרונים, בעיקר עם ספרו של ליזר, *הדיפרנד*. הזיקה לעבודותיהם של השניים שזורה לכל אורכו של החיבור, למרות שכמעט בשום מקום בו לא תוצג ולא תפורש משנה פילוסופית סדורה שלהם (או של כל פילוסוף אחר – חיבור זה אינו עוסק בפרשנות פילוסופית לשמה). זיקה זו מאפשרת לייחס את החיבור הזה למהלך כללי בפילוסופיה הצרפתית העכשווית, ואף לראות בו ניסיון להמשיך את אותו מהלך. עיקרו של מהלך זה ביישום של כמה רעיונות מן הביקורת הרדיקלית על הפילוסופיה המודרנית (מדקארט, דרך קאנט, והגל עד לפנומנולוגיה ולאקסיסטנציאליזם), שאפיינה את המחשבה הצרפתית מאז סוף שנות השישים, לתחום הדיון התורת מוסרי. ביקורת זו יונקת מניטשה וממרקס, מפרויד ומלאקאן, מן הסטרוקטורליזם, הסמיוטיקה והאנליזה של הלשון, ומהידגר אולי יותר מכל. היא מחשירה כל שיח – מדעי, ספרותי, אמנותי, משפטי, אידיאולוגי או דתי, ובמיוחד את השיח הפילוסופי – בחשדות שונים. לרוב החשדות האלה משותפת ההכרה בממשות החומרית, הגופנית והפרקטית של המחשבה ושל השיח הנושא אותה. הביקורת הרדיקלית מכירה בפרקטיקות של השיח כסוג של מעשה, גם כשהשיח מציב את עצמו כניגודו של המעשה, כעיון טהור וחסר אינטרסים, והיא מנסה להתחקות אחרי התפקיד המתווך של השיח בכל מעשה הכרה.

ביקורת רדיקלית זו התפתחה בפילוסופיה הצרפתית בכמה כיוונים, שלשניים מהם במיוחד היתה השפעה רבה על השיח הפילוסופי ועל תחומים רבים במדעי החברה והרוח גם מחוץ לצרפת. הכיוון האחד, המזוהה בעיקר עם השפעת עבודתו המוקדמת של ז'ק דרידה, מבקש להמשיך את הקריאה המפרקת (דקונסטרוקציה) של השיח, להרחיב אותה לכל תחומי הידע והתרבות, אבל גם להסתפק בה; הדיון הפילוסופי מתגלגל במסגרת זו והופך למעין ביקורת ספרותית של הטקסט הפילוסופי (או המשפטי, האמנותי, וכדומה), שיש לה מאפיינים פוסט-סטרוקטורליסטיים מובהקים, והיא מוחקת את הגבולות בין הפילוסופי לספרותי, ובין טיעון לרטוריקה. הכיוון האחר, המזוהה בעיקר עם עבודתו של מישל פוקו, מדגיש את ההיסטוריות של משטרי השיח

השונים בתרבות ומנסה לחשוף את מכנה השיח ואת תכנית יחסיו עם רבדים אחרים של המציאות החברתית ולשחזר את הגניאלוגיה של היווצרותו והתמסדותו ושל התמורות המתחוללות בו; הדיון הפילוסופי מתגלגל במסגרת זו (שגם לה יש מאפיינים פוסט-סטרוקטורליסטיים מובהקים) והופך לזן מיוחד של היסטוריה חברתית העוסקת במשטרי שיח שונים בתרבות. למרות הבדלים ברורים בין שני כיוונים אלה, בשניהם מודגשת ההתרחקות מן השיח הפילוסופי הקלאסי, ומיטשטש הגבול בין פילוסופיה לסוגי שיח אחרים. בשני הכיוונים מתחדדת תודעה של אובדן נקודת ייחוס יציבה להכרה המדעית, לשיפוט הטעם האסתטי ולשיקול הדעת המוסרי. ההכרה בהיעדר אמת מידה משותפת בין מערכות ערכים, "משחקי לשון" או "משטרי שיח" מתחרים, וכמובן גם בין השקפות שונות על הראוי, הופכת ממבוי סתום לנקודת מוצא של מחשבה חדשה.

מי שנוהג לחשוב באמצעות תוויות יודרו לזהות כאן את כמה מתווי ההיכר המוכרים של "הפוסטמודרניזם" בפילוסופיה. זיקתו של חיבור זה לפילוסופים הצרפתים המכונים "פוסטמודרניים" מוצהרת ומפורשת, אבל הנושאים המעסיקים את הוויכוח הנדוש סביב "הפוסטמודרניזם" בפילוסופיה בפרט ובתרבות המערבית בכלל כמעט לא ימצאו כאן את מקומם (למעט גלישה ארוכה אחת במהלך הפרק הראשון לרקונסטרוקציה שיטתית של מושגי השיח והסובייקט בעקבות הביקורת הרדיקלית). מן הוויכוח הכמעט-פופולרי על פוסטמודרניזם נעדר בדרך כלל הפן המעניין והחשוב ביותר ב"פוסטמודרניזם" של הפילוסופיה הצרפתית בת-זמננו, הוא הפן שבהשראתו נכתב חיבור זה ואשר לו הוא חייב את החוב המשמעותי ביותר: המחשבה הפילוסופית כניסיון להבין את העת הזאת ואת אילוציה ואפשרויותיה של מחשבה רפלקסיבית וביקורתית בתנאים ההיסטוריים העכשוויים. שכן, יותר משהפילוסופיה הצרפתית היא "פוסטמודרניסטית" ברוחה או בסגנונה, היא פוסטמודרנית בעצם מוכנותה להיענות לאתגר שמציב עולם פוסטמודרני, ששם ללעג את יומרותיה של הפילוסופיה המודרנית לסמן את גבולות התבונה ולהדריך את השימוש בה, להניח יסודות לשיפוט המוסרי והאסתטי, ומעל לכל, להבטיח את קיומם של שפה אחת ודברים אחדים, שמסוגלים לתאר נאמנה את המציאות ולפרש פירוש מהימן את המשמעויות המופקות בכל הלשונות ובנות הלשון שבני תרבות מדברים בהם. זו פילוסופיה שאיננה חדלה לחשוב את מקומה בעולם "שאחרי אושוויץ" ואחרי הירושימה, עולם רדוף טרור ואימה של קטסטרופה גרעינית ו/או אקולוגית, עולם שכל פינה בו מרושתת לשוק קפיטליסטי גלובלי, שזורה באותן רשתות גלובליות של מידע שמהן היא ניזונה ולהן היא חשופה, עולם שכמעט בלתי-אפשרי לחשוב בו מחשבה שאין לה ערך כלכלי, יישומי, או חרושתי מיידי. בעולם הזה, בעת הזאת, מבקשת אותה פילוסופיה לפתח פרקטיקות של שיח ומחשבה "שעושים הבדל", שאינם נמדדים מיד על-פי ערכי השוק או על-פי מידת הקונפורמיות עם המשטר הקיים ועם השיח הנוהג בו, וגם לא על-פי אמות המידה של המוסד האקדמי, לפחות לא כשהוא מתנהל מתוך אנלוגיה וזיקה הדוקה – ולעיתים קרובות מתוך כפיפות – הן לשוק והן למדינה. כמה מן הפילוסופים שנטלו או נוטלים חלק בשיח זה גם מבקשים, במפורש, לשקם בתוך עולם כזה נקודת מבט מוסרית ומנסים לתת עליה דין וחשבון ביקורתי. הם מנסים לשקם נקודת מבט

מוסרית בעקבות הביקורת הרדיקלית על יסודות הפילוסופיה המודרנית ולא, כפי שמוסיפים לעשות רבים אחרים, להגן על נקודת המבט המוסרית מפני הביקורת הזאת. החיבור הנוכחי נוטל חלק במגמה הזאת בשיח הפילוסופי הפוסטמודרני (שפרשנים אחדים כינו אותה "מפנה מוסרי", מתוך אי-הבנה לפתוס המוסרי, להתכוונות המוסרית ולהשתמעויות התורת-מוסריות שהיו שם מן ההתחלה). הוא עושה זאת מתוך הכרה בחוב שהוא חייב לאותה קבוצה מאוד לא הומוגנית של פילוסופים צרפתיים: עמנואל לוינס, ז'אן-פרנסוא ליוטר, ז'אק דרידה, מישל פוקו, ז'אן-לוק ננסי ואטיין בליבר.

IV

אחרי הדברים האלה אולי צריך לשוב ולומר שאין זה חיבור על פילוסופיה צרפתית וכמובן גם לא חיבור בפילוסופיה צרפתית. אילו היתה פילוסופיה ישראלית חיבור זה היה חלק ממנה. הוא נחשב ונכתב בעברית והוא מונע ומוגבל על-ידי תנאי הזמן במקום הזה ועל-ידי תנאי המקום בזמן הזה, על-ידי מה שאפשר לכנות "המצב הישראלי". המצב הישראלי מצוי כל העת באופק הדיון המוצג כאן. כך, גם כשנעשה ניסיון מודע ומפורש להשתחרר ממגבלות הפריסמה המעיקה שהמוצבות הישראליות כופה על המאמץ השיטתי לחשוב את העניין המוסרי ולפרש את הקטגוריות המוסריות (כגון אובדן, סבל, אדישות וכו'). מגבלות אלה נוגעות בראש וראשונה למשמעותה של השואה בתרבות הישראלית ולמעמדה של 'אשוויץ' בתור שם נרדף לרוע מוחלט, אמת-מידה לכל רוע שבאפשר ודגם מופתי לכל רוע שלעתיד לבוא. על דרך ההגזמה אפשר לומר שחיבור זה נולד מתוך ניסיון למצוא דרך לדבר על אושוויץ בלי להניח מראש שום משמעות בעניין אושוויץ, וגם בלי להניח מראש את אושוויץ כאיזה קוטב שלילי מוחלט שכל דיון ברוע חייב להוביל אליו בהכרח, ואחר-כך להיעצר בו. ביקשתי לחשוב את הרוע מחוץ להילת השם המפורש, אושוויץ, באופן שיהיה משוחרר, עד כמה שניתן, מן הצל שהילה זו מטילה. ביקשתי לעשות זאת, בין השאר, כדי להיטיב להבין את אושוויץ ואת ההווה ההיסטורי, שמוצא בה, בעל כורחו, את הסמל והמופת שלו (לעניין זה תוקדש מחציתו הראשונה של הפרק התשיעי, האחרון). אבל לא פחות מכך ביקשתי לחשוב על רוע מחוץ לצלה של אושוויץ, גם כדי שאפשר יהיה לחשוב בלעדיה על מקומות קטסטרופה אחרים, וגם כדי שאפשר יהיה לחשוב אותה ביחס לאותו רוע, שלעולם לא היה ואולי לעולם לא יהיה נורא כמותה, אבל הרבה יותר דחוף לחשוב אותו. דחוף יותר, מפני שזה רוע צפוי, שעדיין ניתן למניעה, וזה רוע המיוצר עכשיו, בתנאים שעדיין ניתנים לתיקון.

לא הסכמתי לקבל את הציווי המעין דתי, שאוסר להשוות בין אושוויץ לאתרי רוע אחרים ורואה בהשוואה כזאת חילול השם ממש. חיפשתי דרך אחראית, שקולה, מנומקת, נטועה בדיון תורת-מוסרי שיטתי, לשקם רצף מושגי שיאפשר להשוות בין הרוע שהתחולל באושוויץ לרוע שמחוללים צאצאי הקורבנות ויורשיהם לאנשים שאותם הפכו לפליטים, לגרים בארצם, לנתינים תחת משטר כיבוש צבאי, וגם ללוחמי חירות במאבק אנטי-קולוניאלי, לטרוריסטים, לרוצחים. אבל באותה מידה ניסיתי שלא להניח מראש את הדעה הקדומה שלי בעניין הכיבוש והיחסים בין יהודים לפלסטינים בתחומי השליטה של מדינת ישראל. הכיבוש סיפק לי כמה מן הדוגמאות

הברורות ביותר לתנאים שמיוצרים בהם רעות מיותרות. גם כאן ביקשתי לשקם רצף מושגי בין שגרת החיים תחת כיבוש לשגרת החיים במדינה דמוקרטית לכאורה, שנתנייה נהנים מזכויות אזרח מלאות, כדי שאפשר יהיה להשוות בין התנאים לייצור רעות ולהפצתן, כמו גם בין אפשרויות שונות להתנגד לסדר הרעות בהקשרים חברתיים שונים ובסיטואציות היסטוריות שונות. פְּכָלֵל, המציאות הישראלית בעת הזאת מצויה באופק החיבור הזה ומספקת את אחד ממניעיו. כשם שיש בחיבור ניסיון להשתמש בתובנות מן המציאות הישראלית לאיפיון העניין המוסרי, יש בו ניסיון לפרש כמה היבטים של הקיום הישראלי העכשווי מנקודת מבט מוסרית. כל זאת בלי להישאר בגבולות השיח המוסרי שמכתיב "המצב" הישראלי ומתוך מאמץ להתנגד כמידת האפשר למגבלות שמטילה הפרספקטיבה הישראלית שלי.

לחיבור זה שתי התחלות מקבילות, שאפשר היה בעיקרון להחליף את סדר הצגתן. המהלכים המקבילים שהן פותחות מתלכדים בשלב מסוים של הדיון, כשמופיע מושג הרעה. החיבור כולו מחולק לפיכך לשלושה חלקים על-פי שלושת המהלכים של הדיון: שני מהלכים מקבילים ומהלך שלישי שממשיך בבת אחת את שניהם. כל חלק מכיל שלושה פרקים, ובסך הכל תשעה פרקים היוצרים מעין אַנְאָדָה.

נקודת מוצא אחת היא היעלמות – קטגוריה פשוטה, מופשטת של התנסות, שעל בסיס הניתוח שלה (בפרק הראשון) מוצגות הקטגוריות של אובדן (פרק שני) ונזק (פרק שלישי). נקודת מוצא שניה היא קטגוריה מופשטת אחרת של התנסות – נוכחות (פרק רביעי), שעל בסיסה מוצגות הקטגוריות של ריגוש (פרק חמישי) וסבל (פרק שישי). בכל אחד משני המהלכים המקבילים, כל קטגוריה חדשה היא תוצאה של איזו תוספת, הצטברות, העצמה, החרפה או הקצנה בהתנסות הפשוטה, המופשטת יותר: נוכחות מועצמת היא ריגוש, ריגוש מוקצן הוא סבל; היעלמות שנוסף לה בעל עניין היא אובדן; אובדן שמעריכים אותו כהפסד הוא נזק. סבל שאין מונעים או אין משכחים אותו הוא רעה; נזק שאין מונעים אותו או מפצים עליו הוא רעה; כשאפשר למנוע ואין מונעים, להקל ואין מקלים מדובר ברעה מיותרת. מכאן מתחיל המהלך הבא, השלישי, העוסק במישרין ברוע.

הדיון המושגי בשני המהלכים המקבילים האלה, שתי "עקומות ההצטברות" כפי שאכנה אותם להלן, נע בבת אחת בשתי רמות, פנומנולוגית ומבנית. ברמה האחת מוצג תיאור פנומנולוגי של הקטגוריה הנחווית (ההתנסות בסבל, באובדן וכו'); מבחינה מתודולוגית הדיון קרוב כאן לפנומנולוגיה האקסיסטנציאליסטית של סארטר ולוינס ולאונטולוגיה הפנומנולוגית של היידגר, יותר משהוא קרוב לעבודתם של כל הפילוסופים האחרים שהוזכרו עד כה. אבל הניתוח הפנומנולוגי אינו תובע לעצמו עצמאות או ראשוניות, והוא משולב מעת לעת בניתוח מבני של התנאים החברתיים והתרבותיים לעצם קיומה של ההתנסות, להיבטים שונים של קיומה כדבר-מה מוחשי ומוגדר התופס מקום במציאות החברתית ולא רק הפרטית ולדפוסים החברתיים של הייצור וההפצה של ההתנסות כדבר בין דברים, כיש בין שאר ישים.

בחלק השלישי, התופס לבדו כמחצית הספר, משתנה אופי הדיון. הפרק השביעי מציג את הרעיון המרכזי של החיבור – קיומה של סדירות חברתית ניתנת לאיתור

בייצור הרעות המיתרות והפצתן, ומפתח על בסיס הרעיון הזה כמה מסקנות שיטתיות. כאן מוגדרים מחדש מושגי הצדק, העוול והעוולה, "העניין המוסרי" על שני מובניו מתברר בהרחבה, נקבעים עקרונות לתיחום המוסר כתחום של מחשבה ומעשה, וכמה קטיגוריות חדשות מופיעות כחיוניות להשלמת סקיצה ראשונית של תורת מוסר אונטולוגית: דחיפות, סף הרגישות המוסרית, אכזריות, ואחריות. בפרק השמיני מוצג פירוש שיטתי למושג הרוע כסדר הרעות המיתרות בחברה. פירוש זה נעשה תוך כדי שוטטות ממושכת יחסית בין טקסטים פילוסופיים קלאסיים וקריאות נקודתיות בכמה קטעים מתוכם. קריאה זו מתנהלת אגב דיון בקטיגוריות מרכזיות של תורת המוסר שנקשרו באופן מסורתי ברוע: הטוב, שהרוע נחשב לעתים קרובות באופן פשטני כניגודו ושלילתו; מקריות והכרח, שני קטבים שהרוע וזהה באופן מסורתי עם שניהם (או כשלילה של כל אחד מהם); והחירות, שנתפסה כשורש הרע וגם כתנאי להתגבר עליו. בשלב זה מוגדר מחדש תחומו של המוסר, תורת המוסר מובחנת מאתיקה, ומתברר שלא תיתכן תורת מוסר תועלתנית (במובן המקובל של המונח), מפני שהעניין בתועלת העצמית מוצא מתחום הדיון המוסרי בהגדרה. בפרק התשיעי מגויס כל מה שנלמד כבר על ייצור הרעות והפצתן ועל אופיו של העניין המוסרי, וכן לקח מחקריהם של חנה ארנדט (על המשטרים הטוטאליטריים) ומישל פוקו (על "חברת המשמעת"), כדי לחשוב על האירוע ששמו אושוויץ ולשקם כמה רצפים מושגיים שיאפשרו למקומו בגיאוגרפיה ובהיסטוריה של הרוע. מצד אחד, אושוויץ מתפרשת ביחס לרוע היומיומי, במצבי כיבוש ובמצבי אסון, במוסדות סגורים ובחברה פתוחה; מצד אחר אושוויץ נחשבת ביחס למקרי ג'נוסייד אחרים, ביחס לקטסטרופות מוכרות וכאלה שאפשר רק לדמיין אותן, ובסופו של דבר ביחס לאפשרות הריאלית של קטסטרופה שתביא סוף לעולם האנושי המוכר.

הדיון מתקדם בצעדים קטועים, לפעמים מהוססים. כל קטע ממוספר, אבל המספור אינו רציף. בכל פרק שיש תת-פרקים, בכל תת-פרק כמה סעיפים (שישה לכל היותר), שמתפרקים מצדם לעוד סעיפי משנה (שוב, שישה לכל היותר). מספר הקטע מציין אם כן את הפרק (ספרה ראשונה משמאל לפני הנקודה), את מקום הקטע בתת-הפרק (ספרה שנייה משמאל, אחרי הנקודה), את הסעיף (ספרה שלישית משמאל) ואת סעיף המשנה (ספרה רביעית משמאל). הספרה 0 משמשת לציון תת-הפרק הסעיף או סעיף המשנה הראשון. שיטת המספור הזאת מבקשת לסמן בעת ובעונה אחת את האופי הלוגי של התקדמות התיאור הפנומנולוגי, ואת הקצוות הפרומים שלו. התיאורים דיסקרטיים, מצטברים, עוברים מעניין לעניין במעין קפיצות הנדמות כהכרחיות על-פי טבעו של מה שמצטבר מבעד לתיאור, אבל גם מתפצלים ומתכנסים מחדש על פי הגיון חלוקתי של זנים ומינים.

במהלך הכתיבה סומנו באות מודגשת קטעים העוסקים בהרחבה יחסית בטקסטים פילוסופיים שונים – רובם מתוך הקאנון של הפילוסופיה ומקצתם מתוך הפילוסופיה האירופאית העכשווית – ובוויכוח עם העמדות המוצגות בהם. ההתייחסות לטקסטים הפילוסופיים איננה שיטתית. הדיון איננו מתפתח מתוך וויכוח עם העמדות הללו. הכתיבה היא שיטוט ולא מסע דיאלקטי. טקסטים פילוסופיים אלה הם מעין מקומות מוכרים להתארח בהם לשעה קלה. הם מוזכרים בדרך-כלל כמו מכר שאתה פוגש בו

באקראי, מברך אותו במנוד ראש ומספר עליו משהו למי שפוסע לצדך. הטקסטים המאוזכרים כך מצטרפים בהדרגה לסביבה פילוסופית מוכרת – זו המוכרת לי – וכך הם אמורים לתפקד, כסביבה קרובה ורחוקה שיש בה מוכרות ביתית לצד זרות מסוימת, מרחבים פתוחים, אופק סגור, מכשולים, דרכים סלולות ודרכי עפר, פסולת שצריך לסלק, שטחים שכדאי לטפח, מקום לגור, מקום לנסוע אליו. סביבה איננה אוסף של טענות, תיאוריה או גוף ידע שיטתי. סביבה היא מקום מגורים, אווירה, תנאי עבודה, הזמנה לטיול. הקטעים באות המודגשת מבקשים לסמן את הסביבה שבתוכה נעה המחשבה המשוקעת בחיבור זה והכתיבה הנושאת אותו. הם אינם מתיימרים לתעד את הסביבה הזו או לדווח עליה בשיטתיות, אלא להפנות אליה את תשומת ליבם של הקוראים, לא להניח להם להתעלם ממנה. הם מבקשים להשאיר את הסביבה הפילוסופית כרקע למהלך המחשבה עצמה בלי להפוך אותם למושא שלה. קוראים שאינם חשים בנוח בסביבה זו אינם חייבים להתאקלם בה והם מוזמנים לדלג על הקטעים "הפנים-פילוסופיים". בין כך ובין כך, המחשבה שביקשה להיכתב בספר זה נתונה עכשיו בידיהם. אם צלחה הכתיבה ואם תצלח קריאתם הם ייטלו אותה או ממנה לסביבת המגורים או השיטוט שלהם.

התיזה המרכזית של חיבור זה הוצגה בשלוש הרצאות במסגרת סדרת הקשרים במכון ון ליר בירושלים, שתמיכתו הנדיבה גם אפשרה את הוצאת הספר לאור. עקבות הדיאלוג המתמשך שלי עם הקוראת הראשונה שלי, אריאלה אזולאי, פוזרים בספר לכל אורכו. גם אילו ידעתי לציין את כולם לא היה בכך כדי לבטא את תרומתה לחיבורו של ספר זה. חנן חבר סייע בלידת הרעיונות הראשונים שמהם נעשה הספר, עודד אותי לגשת לכתיבתו והמשיך ללוותו בשיחה שלא פסקה מאז. תקופת שבתון קצרה באוניברסיטת סטרסבורג, בהשראתם ובחברתם המופלאה של שני פילוסופים, ז'אן-לוק ננסי ופיליפ לאקו-לבארת, סייעה לי לגבש את חלקו השלישי של הספר. אני אסיר תודה גם לידידים ועמיתים שסייעו לי בהערות מועילות – לימימה בן מנחם ולאחנן יקירה על תגובות לקטעים מן הפרק השמיני, למיכל בן נפתלי על דברי ביקורת ועידוד בעקבות קריאת גירסה מוקדמת של הפרק התשיעי, ולרן סיגד, מורי, על ביקורת נוקבת בעקבות קריאת החיבור בשלמותו. ותודה מיוחדת לעבד עזאם, תלמידי, על סבלנות אין קץ ועזרה נבונה ויעילה בהשלמת ההערות, הרשימה הביבליוגרפית והאינדקס.

חלק ראשון

זה שהיה ואיננו

0 עקומה ראשונה

0.100 — מה הוא 'רוע'? תחילה יהיה זה עניין של הגדרה: רוע הוא אוסף הרעות וסדרן.
0.101 — הצגת ההגדרה מזמינה מהלך נסוג (רקורסיבי) של הגדרות קודמות. עד למקום שבו אי-אפשר יהיה להגדיר עוד. משם ראוי להתחיל מחדש, במהלך מתקדם של תיאור והנהרה וחילוף דבר מתוך דבר. כשאני מתחיל מחדש אני יודע לאן אני מבקש להגיע — להגדרה האחרונה בסדרה, היא ההגדרה שבה פתחתי. אבל ההגדרה האחרונה, שהיא ההגדרה הראשונה, מניחה כבר את כל מהלך התיאור ואת כל הטענות שיהיו שלובים בו. בחיבור פילוסופי (אולי בכל חיבור מדעי) הקורא מתחיל תמיד במקום שבו הכותב מסיים.

0.110 — רוע הוא אוסף הרעות וסדרן. מהי רעה? רעה היא כל פגיעה המרעה את המצב של משהו או מישהי ואין לה פיצוי שישיב את המצב לקדמותו. רוע הוא סדירות בייצור הרעות ובהפצתן בין כל מי שנפגעים מהן ושכפול שיטתי של הסדירות הזאת. מכאן שרוע איננו ערך שלילי, ואיננו העדר של ערך חיובי, וגם איננו תכונה של מצבי עניינים, של בני-אדם או של מעשים, שעשויים להיות בעלי תכונות אחרות, ולהתקיים באותה מידה בלעדיו. רוע הוא חלק ממה-שיש.

0.111 — הנה סדרה נסוגה של הגדרות: רעה היא פגיעה המרעה את מצבו של משהו ואין לה פיצוי. פיצוי מניח את קיומה של מערכת חליפין כלשהי שבמונחיה אפשר לאמוד את ערך הפגיעה. פגיעה הכרוכה בהפסד שאפשר לבטאו במונחי מערכת חליפין כלשהי היא נזק. נזק הוא אוכרן שאפשר לאמוד את ערכו. אוכרן הוא היעלמות בלתי הפיכה של מה שאין לו תחליף. היעלמות היא מעבר של דבר-מה מ'ישנו' ל'איננו'.

0.20 — ו'ישנו'? ו'איננו'? איננו יודעים להגדיר ישנו ואינו בלי להניח שאנחנו יודעים משהו על להיות ולא להיות. ההגדרה שקובעת 'x הוא x' קובעת ש'x איננו כל מה שאינו y'. גם אם איני אמור לדעת כלום על 'להיות x', אני מוכרח לדעת משהו על 'לא-להיות y'.² כדי להגדיר אני מניח שאני יודע משהו על שלילה, על אי-היות, אני מוכרח להניח שיש איזה שהוא מובן שבו השלילה ישנה, מתקיימת, אולי אפילו מובן שבו האין ישנו.
0.21 — מאז ראשית הפילוסופיה מה-שישנו הופשט מכל תכונותיו, חוץ מעצם היותו, ונחשב כ'יש' והיותו של היש נחשבה כעצם מופשט, ישות. "הרינו שרויים אפוא במבוכה" — מצטט היידגר את הסופיסט של אפלטון בפתח הוויה וזמן — "ועליכם להבהיר לנו די הצורך מהו שרצונכם לציין שעה שתשמיעו את המלה 'יש' (ov). כן

ברור הדבר, שאתם עמדתם מזמן על משמעותה של מלה זו, ואנחנו קודם לכן דימינו בנפשנו שאנו יודעים אותה, ועכשיו נבוכונו".³ היידגר שולח אותנו לחשוב מחדש את ההווה, (*Sein*, ואולי מוטב "ישנות"), שנחשפת בכל יש נוכח אבל גם חורגת מכל נוכחותה מוסתרת בעצם היחשפותה, לפני שאפשר יהיה לשוב ולחשוב על כל דבר אחר. להבדיל מקוראיהם של אפלטון והיידגר, 'אנחנו' איננו מדמים בנפשנו שאנחנו יודעים מהי ישנות, או איך להגדיר אותה. שאלותיו של אפלטון, כמו אלה של היידגר, מביכות אותנו, אבל לא מפני שהתברר לנו שאיננו יודעים מה שסברנו בטעות שאנו יודעים, אלא מפני שאיננו יודעים כיצד להמשיך לחשוב את השאלות שלהם וכיצד לחשוב איתן. זאת מבוכה שאיננה גורמת לנו להיעצר כדי לחשוב את ה'להיות' עצמו, את ה'ישנות' ש'בישנו' לבדה, במנותק ממה-שישנו. אנחנו יודעים שאת הישנות אפשר לחשוב רק מבעד למשהו, זה או אחר, שישנו; ה'ישנו' וה'איננו' שייכים תמיד למשהו, דבר-מה,⁴ שישנו או איננו, מתווכים תמיד על-ידי השפה שמאפשרת לחשוב משהו זה או אחר, ותמיד-גם: לחשוב את זה כנבדל מהאחר.

0.22 — אנחנו יודעים שאנחנו מפעילים את אותן מלים, 'ישנו' ו'איננו', תוך כדי מחשבה-דיבור על כל מה שאפשר לחשוב אותו-לדבר עליו, ושאי-אפשר לחשוב בלעדיו גם כשחושבים אותן עצמן. על כן ננסה להראות כאן שהרוע ישנו ממש גם בלי לחשוב את ה'ישנות' עצמה, וכי כל השלילות הכרוכות בו, ושלילת ה'היות' יותר מכולן, מותירות תמיד משהו שישנו, משהו שגם אם אין בו שום עצמות, עצם ישנותו רעה. אם נבין בסופו של דבר שהרוע הוא חלק מ'מה-שיש', נסיף משהו להבנת הישנות. אם יסתבר שהרוע ישנו, כמו אבן בשדה, כמו רוח או יער או שדה מוקשים, או שדה מגנטי, כמו עייפות גדולה או תשוקה בוערת או כאב נורא, וגם באופן אחר מכל אחד מאלה, יהיה פירוש הדבר שה'ישנות' כוללת יותר ממה שחשבו רבים והרוע כולל אולי פחות ממה שחשבו. ההבנות האלה תופענה, אם בכלל, רק בחלקו האחרון של החיבור הזה. בשלב ראשון, נתחיל ממה שישנו וממה שאיננו, ולמעשה מן המעבר בין 'ישנו' ל'איננו'. המעבר הזה הוא היעלמות.

0.30 — הרוע הוא חלק ממה-שיש. יש רוע שלידתו בהיעלמותו של דבר-מה אבל לא כל רוע הוא כזה. יש רוע שלידתו אינה בהיעלמות אלא בנוכחותו של דבר-מה. להיעלמות המתעצמת צריכה להיות נוכחות נמשכת כדי שתוכל להרע, אבל אפשר שההרעה תהיה תוצאה של נוכחות שהתעצמה. הן מה-שנעלם והן מה-שמופיע יכולים להוליד רוע רק במידה שהם בעלי איזו שהיא נוכחות נמשכת והולכת. היעלמות ונוכחות אינן ניגודים, הן שתי קטגוריות נפרדות המציינות שני מצבי עניינים נבדלים. לכן יש שתי דרכים לדבר על רוע: אחת מתוך התעצמות המעבר מ'ישנו' ל'איננו', אחרת מתוך התעצמות נוכחותו של מה-שישנו. שתי הדרכים נפרדות בראשיתן ומתמזגות בהמשך. הן יוצרות מבנה בן שלושה חלקים שעל-פיו בנוי חיבור זה. שני חלקיו הראשונים של החיבור חוקרים בנפרד את שתי הדרכים הנפרדות: התעצמות של היעלמות והתעצמות של נוכחות. החלק השלישי חוקר את התחום המשותף לשתי הדרכים: הסדירות בייצור הרעות והפצתן.

0.310 — המעבר מיש לאין יהיה נקודת מוצא. ימתח ממנו קו העובר דרך שש קטגוריות:

היעלמות, אובדן, נזק, עוול, עוולה, רוע. המעבר מקטגוריות לקטגוריה ילווה בהצטברות ודלדול של נוכחות. האובדן יופיע עם הופעת בעל-עניין במה-שנעלם — נוכחותה של ההיעלמות תעשה אז לאינטנסיבית יותר; הנזק יופיע עם הופעת יחסי חליפין — נוכחות האובדן תעשה אז לנוכחות אינטנסיבית פחות. עוול יופיע כשהנזק או האובדן יתפסו כמיותרים, נזק או אובדן שאפשר היה למנוע; עוולה תופיע כשאי-אפשר יהיה לתבוע את השבת האובדן או כשנזק יישאר ללא ביטוי וללא פיצוי. נוכחות הנזק תתעצם במקרה הראשון ותעומעם בשני. נוכחות האובדן תתעצם בשני המקרים. רוע יהיה שיטתיות בהופעת העוול או העוולה; רוע הוא סדר של הווה מיותרת ושל הווה שלא ניתן לה ביטוי. עוול ועוולה מעצימים את נוכחות האובדן, כל אחד בדרכו, באופן ממוקד, יחידאי, ולא תמיד מעצימים את נוכחות הנזק. רוע הוא אפקט של התעצמות סדירה, שיטתית, הן של האובדן והן של הנזק. אפשר לבטא רוע בתור מעבר מיש לאין שהלך והתעצם, נעשה אינטנסיבי יותר ויותר, עד שנוכחותו ומיותרותם של האובדן והנזק, וחוסר היכולת לבטא אותם הלכו ונעשו מורכבים וסדירים יותר ויותר, סדורים, עד שהשתכנו בלבו של סדר הדברים.

0.32 — כל קטגוריה תבחן גם ביחס לניגודה: הופעה כניגודה של היעלמות, החזקה או חזקה [possession] כניגוד של אובדן, תועלת כניגוד של נזק, צדק מחלק כניגוד של עוול, צדק מתקן כניגודה של העוולה, טוב כניגוד של רוע. אבל העניין בניגודים יהיה מוגבל ומותנה. הקו שעובר בין המושגים המנוגדים נעשה מקוטע יותר ויותר ככל שמתקרבים לטוב. לא יהיה בו צורך.

0.33 — בדרך האחרת, שתידון בחלקו השני של החיבור תופיע עקומה רציפה של נוכחות מתעצמת. היא תמתח בין קטגוריות אחרות: נוכחות, ריגוש, סבל, עוול, עוולה, רוע. גם בעקומה זו תיבחן כל קטגוריה ביחס לניגודה: העדר כניגוד של נוכחות, אדישות כניגוד של ריגוש, עונג כניגוד של סבל. גם כאן, הקו שעובר בין המושגים המנוגדים נעשה מקוטע יותר ויותר ככל שמתקרבים לטוב ולא יהיה בו צורך. למעשה זה אותו קו. שתי העקומות מתחילות מנקודות נפרדות אבל מתמזגות במקום שבו סבל, אובדן או נזק חורגים מעבר לעצמם — בעוול או בעוולה. הקטגוריות של עוול ועוולה משותפות לשתי הדרכים המובילות לרוע. הקטע המשותף לשתי העקומות הכולל עוול, עוולה ורוע יחקר כאמור בחלק השלישי של הספר.

0.40 — קטגוריות אחרות שמושג הרוע עשוי להיות מורכב מהן או שהוא מקושר אליהן במסורת הדיון באתיקה, כגון אכזריות, השפלה, תאוה, אהבה עצמית, או שחץ (היבריס) לא יחקרו כאן לגופן, אלא במידה שהן ניתנות לתיאור במונחים של אובדן וסבל. אני סבור שהן רלוונטיות לדיון ברוע רק במידה שהן ניתנות לתיאור במונחי סבל ואובדן — כלומר, אין צורך לדון בהן בנפרד. אני יודע להוכיח את הטענה הזאת אבל אנסה לאשש אותה באמצעות שלילת כמה טענות אפשריות על קטגוריות נחוצות לכאורה (7.0). אבל גם אם יתברר שאפשר להתקדם מ'ישנו' ו'איננו' לרוע בדרכים אחרות, צריך בינתיים להתחיל מאן-שהוא. אני מבקש להתחיל מן המעבר מיש לאין. להתחיל מן הרגע שבו משהו נעלם.

0.41 — עיקרי הדברים הדחוסים כאן יתבררו בנחת בהמשך.

היעלמות

1.0 בעזרת השם

1.000 — היעלמות היא מעבר מ'דבר-מה', זה וזה, ישנו' ל'אותו דבר-מה' איננו'. היעלמות היא ניגודה של הופעה (לא במשמעות של מראה חיצוני, דמות (appearance) אלא במובנה כהתרחשות, הגחה, הפצעה, יציאה אל האור (apparition). הופעה היא מעבר בכיוון ההפוך, מ'איננו' ל'ישנו'. היעלמות איננה מנוגדת לישנות, וגם לא לנוכחות. ההיעלמות ישנה. כשמישהו נוכח בה יש לה נוכחות (וכן 1.224-1.225).

1.001 — היעלמות היא תמיד של משהו, דבר-מה שהיה ואיננו. כשם שכל התנסות היא תמיד התנסות במשהו. היעלמות היא סוג של התרחשות, שבתחילתו דבר-מה ישנו ובסופו הוא איננו. אי-אפשר להתנסות בהיעלמות אלא רק בהיעלמות של דבר-מה, זה או אחר. אי-אפשר להתנסות בישות, רק במה-שישנו, דבר-מה זה או אחר; אי-אפשר להכיר אין, רק את אינותו של דבר-מה. 'יש' ו'אין' הם מושגים מופשטים לחלוטין, ריקים מכל ניסיון. 'ישנו' ו'איננו', המתאייחסים תמיד לדבר-מה, הם המושגים המופשטים ביותר של כל ניסיון, שמצויים בעצמם על גבול הניסיון. אפשר להתנסות בישנות או אינותו של דבר-מה רק ביחס לדברים אחרים שישנם ואינם, שמופיעים ונעלמים, ביחס למה-שקורה, להתרחשות.

1.010 — היעלמות איננה שלילה (גבר איננו אישה) או העדר (לגבר אין כושר הנקה), גם אם היא כוללת שלילה (מה-שנעלם איננו נוכח עור) והעדר או מחסור (משהו חסר, דבר-מה נעדר מן המקום שבו נכח מה-שנעלם). בנוסף לשלילה ולהעדר, היעלמות כוללת גם את המעבר מישנות לאינות. מעבר זה הוא תמיד מעבר של אותו דבר-מה, זה שהיה (שנכח) ואיננו. מה-שעובר הוא מה-שנעלם. היעלמות היא בדיוק מה שעובר על אותו דבר-מה-שעובר. מצב שבו "משהו עובר" על משהו או משהו, או מצב שבו משהו או משהו עובר משהו, או באופן כללי יותר, מצב שבו בפשטות משהו עובר ולמעבר עצמו יש נוכחות — זו התרחשות. לכן היעלמות היא סוג של התרחשות.

1.011 — הניסיון הוא תמיד ניסיון בהתרחשות, שמהווה בעצמו התרחשות. הניסיון הוא התרחשות הנתונה בזמן ובמרחב. כשמישהו מתנסה, ההתנסות שלו היא התרחשות ומה שהוא מתנסה בו הוא התרחשות. בהתרחשות משהו רוחש גם אם שום רחש אינו נשמע, משהו קורה, משהו שלא נכח מופיע, משהו אחר שנכח — נעלם. היעלמות היא מונח המתאר התרחשות קונקרטית, אבל כמו הופעה ויחד עם הופעה, היא מונח פשוט,

היעלמות

אולי הפשוט ביותר, וגם המופשט ביותר, בסדרה של מונחים המתאייחסים לניסיון כהתנסות בהתרחשות. העובדה שהיא מוצבת כאן ראשונה בסדרה הזאת אינה הופכת אותה למובנת מאליה או לנתונה באופן "בלתי-אמצעי", מסורה כנתינתה, גם אם היא נדמית לכאורה כקרובה יותר "לדברים עצמם".

1.012 — ההיעלמות כהתרחשות, כמעבר, היא משהו שישנו, ולו לרגע, אבל סופו להיעלם גם הוא. היעלמות היא התרחשות של סוף, סופיותה היא עצם מהותה.

1.013 — כל מה שישנו עשוי להיעלם, אבל לא כל מה שנעלם מותיר אחריו שובל של היעלמות. ההיעלמות עצמה עשויה להיעלם בלי להותיר שום עקבות (להלן, 1.200), בלי להיות, אף לא לרגע, משהו בשביל מישהו (אבל ראו להלן 1.111-1.114).

1.014 — מה שנעלם איננו, לפחות לדידו של מישהו, זה שממנו נעלם מה-שהיה-שם. גם אם מה-שהיה-שם ישנו במקום אחר או בשביל מישהו אחר, כשאותו דבר-מה נעלם, משהו איננו, ולו רק דבר זה: שהיה-שם-משהו-בשביל-מישהו.

1.020 — אין היעלמות שלא נעלם בה משהו. זה-שנעלם בלי שתעלם היעלמותו הוא זה שיש לו שם או כינוי, ולו רק 'זה', שם' או לפחות זה שעשוי להיות לו שם, בשפה כלשהי. להיעלם כך יכול רק מה שכבר "הולשן". מה-שהולשן הוטבל לשפה, הפך לנושא שם, ובאותה נשימה גם הוטבל כנוכח בכוח או בפועל. מה-שהולשן הוא זה שהיה-נוכח, או יכול היה — בעבר — להיות נוכח, או יוכל — בעתיד — להיות נוכח בעולם אפשרי כלשהו ('עולם אפשרי' הוא מרחב משותף שבו נמצאים מושאי ההוראה [referents], נושאי השם, של המשפטים המזהים דברים בשמם). להיות בעל-שם פירושו להיות מועד להיעלמות. זה שאין לו שם, עכשיו או לאחר מעשה, אינו יכול להיעלם בלי שתיעלם היעלמותו. אם לא יזכה בשם, ואפילו בדיעבד, תהיה היעלמותו רגע בלתי מובחן בכליון או התהוות של משהו אחר ממנו; רגע חסר שם וחסר שחר בשביל מי שלא זיהה אותו בשמו.

1.021 — שם אינו בהכרח שם פרטי ואין צורך בשם משפחה. אפשר להסתפק בכינוי אינדקסיאלי — 'הנה, זה, שם למטה'. העין והיד מגויסות להצבעה, למעשה ההלשנה. הן מרחיבות את האופק הלא-לשוני של המעשה הלשוני אבל אינן חורגות מגבולה של השפה.

1.022 — דבר-מה המאבד את שמו, מאבד את יכולתו להשאיר עקבות להיעלמותו. השם הוא תנאי לרישום ההיעלמות, לעתיד לבוא או בדיעבד. השם מאפשר לדבר-מה להיות מה-שכבר-נעלם, גם אם מעולם לא היה אותו דבר נוכח ולא היה מי-שיווכח בו, כמו האלים העתיקים, כמו הגיבורים אשר מעולם אנשי-השם, או כמו האלֵּוֹאֹרִיס האיום וההיֵּלֵאֹוֹרִיס בעל לוחיות העצם הגדולות. השפה ודובריה אחראיים ליכולתו של דבר-מה להיות מה-שנעלם, גם אם לא היה מעולם משהו-שהופיע. וכן להפך. דברים שנעלמים (כמו דברים שמופיעים) אחראיים ליכולתם של דוברים לזהות דברים, לתת שמות. מתן השם וההיעלמות אינם מתרחשים בהכרח באותו זמן. אפשר לזהות את זה-שנעלם בתור 'זה', 'שנעלם', כלומר לזהות אותו על-פי העקבות שהותיר, לקרוא לו בשם, ולקבוע את זמן היעלמותו המשוער, שהתרחש שעה, שנה, יובלות או עידנים לפני-כן.

1.030 — היעלמות (כמו הופעה) היא אירוע שבו השפה חוצה את מרחב הדברים. וכן להפך: אירוע שבו מרחב הדברים חוצה את השפה. היעלמות (כמו הופעה) היא אירוע של "הלשנה". השפה מלשינה את הישנות. המלשין מביא את הישנות אל הלשון ואת הלשון אל הישנות. המלשין מסגיר את מי או את מה שהיה נסתר, גורם למה שישנו להופיע. אבל מה שהיה נסתר איננו בהכרח מה שהיה סמוי מן העין (להיות סמוי מן העין הוא רק אופן אחד של הסתתרות). הוא היה שם כל הזמן, גלוי לעין, אבל לא ידענו שהוא כזה, שהוא זה וזה. המלשין מאפשר לזהות את מי או את מה שישנו ככזה וכזה, הוא מסגיר את זהותו (האמיתית?) של המולשן. הוא מאפשר להתאים בין ההצבעה הקוראת בשם לבין ההצבעה הקובעת 'זה-שם', בין הנראה למדובר. אבל הלשנה אינה מבטיחה הסגרה בפועל, תפיסה, מעצר. ההלשנה מאפשרת לתפוס את החומק רק בשפה, לא לתפוס אותו ממש. לתפוס בשפה פירושו לשכוח את אינספור האפשרויות של המולשן להמשיך לחמוק. למעשה, המלשין מכריח את הישנות להופיע כמה-שישנו, ואת האיות כמה-שאיננו, דבר-מה כזה וכזה. אין שום דבר שקיים כדבר-מה שלא הולשן, בין אם הוא ישנו ובין אם הוא איננו. האם תוכל להראות לי דבר-מה כזה? או להצביע או לספר עליו? אם כן, זו תהיה כמוכן הלשנה ואתה תהיה מי-שהסגיר, מי שמסגר דבר-מה בשפה.

1.031 — וגם המלשין שותף למשחק המחבואים. מיהו המלשין? מי הוא בדיוק אבישי רביב? מי זה "גרון עמוק"? גרוננו של המלשין עמוק בלי גבול. להלשנה אין סוף, כל הלשנה שסוגרת במקום אחד פער בין הדבר למהותו, בין הנראה למדובר, בין הישנות לייצוג שלה, בין זמניות לנוכחות, פוערת פערים במקום אחר. ההלשנה משכיחה את הישנות כאי-נוכחות, כאפשרות להופעה אחרת, שכל ייצוג מייצר מחדש. יש תמיד יותר הוויה מייצוג או תודעה של הוויה, יותר ישנות מישנות מולשנת, ו"יותר" זה אי-אפשר לסלקו, לא רק בגלל סופיות האדם או מוגבלות ההכרה, אלא משום שעודפות זו, נסתרות זו, שייכת לישנותו של היש. הישנות היא אינסוף האפשרויות להופיע כיש כזה וכזה, כל הופעה, כל היעלמות, כל ביאה-לידי-נוכחות או הסתלקות מנוכחות רק מארגנות מחדש את היחס בין הנוכח לנעדר, בין מה-שישנו למה-שאיננו ובין מה שהולשן לזה שטרם הולשן. בפילוסופיה, בשירה, באמנות הפלסטית, יש מאמץ קבוע להלשין את זה שטרם הולשן.⁶ אבל ברור שהביטויים "זה שטרם הולשן" או "זה שאי-אפשר להלשין" הם כבר צורה כללית של הלשנה.

1.032 — הנוכח לעולמי עולמים, מה שלא הופיע כלום בו או מתוכו, ולא נעלם בו או מתוכו כלום, הוא חסר השם בהא הידיעה, ולכן אולי, דווקא משום כך, זה שמו: 'השם'. 'השם' תופס את המרחב ששום שפה אינה יכולה לחצות. לכן הנוכח לעולמי עולמים הוא גם הנעלם לעולמי עולמים. תמיד על גבול הבגידה או התרמית, כל הניסיונות להלשין את 'השם' סופם לכישלון. ועם זה, מרגע שהנוכח לעולמי עולמים הופיע באופן הלשון לא חדלו הניסיונות להלשינו, בין אם כדי להשתמש בלשון כבסולם להיחלץ מן הלשון ובין אם כדי להסכים איכשהו עם מה שמעבר ללשון, לבייתו, לפעור בו פערים של היעלמות כדי שניתן יהיה לזהות את עקבותיו, לתת בהם סימנים.

1.040 — היעלמות פוערת פער במה שישנו, פער בין 'היה' (קודם) ל'איננו' (עכשיו).

בהיעלמות, מה-שישנו מתברר כזמני והזמניות מתבררת כמשהו שישנו. מה-שנעלם מזמן את מה שישנו ומנכיח את שטף הזמן. ובמלים אחרות, היעלמות היא אחד מאופני הזימון של הישנות וההנכחה של הזמן. היעלמות היא פעירת פער ביש, הסתלקות של דבר-מה מיש לאין. היעלמות (וכך גם ההופעה) היא הרגע שבו אירוע מגיח מתוך נוכחות, הרגע שבו מתברר אופייה של הנוכחות עצמה כאירוע (להלן 1.221), רגע ההתארעות.

1.041 — היעלמות איננה כיליון ואיננה היפוכה של התהוות. מה שנעלם עשוי להיות הווה עלום, לא מתהווה ולא מתכלה, אבל נעלם מן העין (מעין כל, או מעינו של מישהו). גם התהוות וגם כיליון מציבים יש ואין ביחס לזמן, אבל בלי להפוך נוכחות לאירוע. הכיליון, כמו ההתהוות, פועל בלב הנוכחות או מאחורי גבה, משוער או מונח מראש כרקע הכרחי של כל נוכחות, סיבה ידועה מראש של כל היעלמות. בניגוד לכיליון, היעלמות מציבה כבר את היש והאין ביחס למישהו שנוכח בה ונוכח בזמן, מי-שנוכח בזמן באמצעותה או נוכח בה באמצעות תחושת זמן. מלכתחילה, כשמדברים על היעלמות, מניחים שנשאר משהו, שישנו משהו, גם אחרי ההיעלמות, וישנו מישהו שנוכח בדבר-מה שישנו, ונוכח באמצעותו שמשו היה ואיננו. ישנו מישהו שמבחיין בין קודם לבין עכשיו ובשבילו היה משהו ואיננו. כשמדברים על היעלמות מניחים שישנו, או היה, עד.

1.050 — האם צריך להניח גם שהעדות מהימנה? שהעדות נמסרה בכלל? או שהיתה יכולה להימסר בעיקרון? מסירת עדות היא אירוע תקשורתי-חברתי. אבל כדי שמישהו יהיה עד למשהו (להבדיל מ'עיד' או 'מסור עדות' — תמיד בפני אחרים), די בתקשורת שבין העד למה-שמופיע או מה-שנעלם. היעלמות (כמו הופעה) עשויה להיות חוויה פרטית בהחלט. העד יכול להיות לעד לגמרי לבדו. כמו איש שהולך לבדו ברחוב וחתול חומק לידו בריצה, כמו ילד המגלה בפעם הראשונה בתדהמה שחפץ או דמות שכבר הכיר וזיהה נעלמים, כמו נביא החוזה בהתגלות אלוהית ובהסתלקותה. אבל האם גם זה הכרחי? האם תינוק אינו עד להיעלמותו של דבר-מה שאדם מבוגר מזהה כאמו? של דבר-מה שהמבוגר מזהה ככדור או בובה, או מכנה "צפרירי אור"? האם חיה אינה עדה להיעלמות טרפה?

1.051 — אם התינוק והחיה יכולים להיות עדים להיעלמות, זה-שנעלם עשוי בכל זאת להיות חסר-שם. זה אני שמזהה את התינוק או את החיה בתור מי-שמזהים שנעלם דבר-מה ואת זה-שנעלם בתור מה-שנעלם לתינוק או לחיה (להלן 1.210-1.211). השפה שלי חצתה את עולם הדברים בשבילם. הענקתי להם את השמות החסרים להם וייחסתי להם מנגנון קוגניטיבי פשוט יותר, שעושה בשבילם את אותה עבודה שפעולת מתן-השם מבצעת בשבילי: מנגנון המזהה את החוזר ונעלם (או מופיע) כאותו דבר, או דבר-מאותו-סוג, מוחק הבדלים שלא מבדילים ומחזק הבדלים (ש"עושים הבדל").

1.052 — כשהבובה נעלמת התינוק בוכה. שם הבובה איננו 'וואאא' אבל אני מניח שהבכי הוא עדות לזיהוי ההיעלמות, ליכולת הבחנה של דמות מרקע, ליכולתו של התינוק לזהות חזרה (ואי-חזרה) של "אותה" דמות וליכולת שלו לקשר חלק מדמות, מופע שלה או צל שלה, עם הדמות כולה, כלומר מסמן עם מסומן. מה שמזוהה בחזרה

— ואחר-כך בהיעלמות — אינו 'בובה' דווקא, די במשהו מעין 'אותו דבר שדמותו מוכרת ויש לו מגע נעים', וגם לא זה, כמובן אלא תחליף של זה, בלי מלים. כמובן שמנגנון הזיהוי הלשוני אינו שקול למנגנון הזיהוי הלא-לשוני, ויחד עם זה ברור שאיננו מסוגלים לחשוב עליו בלי לראות בו כבר מעין קדם-שפה: דמות ורקע, חזרה והבדל, מסמן ומסומן. העובדה שאיננו מסוגלים לחשוב על הזיהוי הקדם-לשוני בלי לייחס אותו למנגנון מעין-לשוני אינה מחייבת להניח, לא שהזיהוי הוא באמת לשוני ולא שהלשון מתפתחת ממנו. בדיוק כפי שאין צורך להסכים עם התינוק או החיה על זיהוי מה-שנעלם כדי לייחס לו או לה הבחנה בהיעלמות. מנקודת מבטנו, כלומר מנקודת המבט שאינה של התינוק או החיה, פירוש הבחנה זו הוא כי למה-שנעלם יש שם. שם חסר שם. כמובן, אנחנו יכולים רק לייחס לחיה או לתינוק הבחנה שהופכת אותם לעדים, בעלי כשירות קדם-לשונית או מעין-לשונית. אבל האם, במקרים הרלוונטיים, אנחנו יכולים שלא לייחס?

1.1 זמן

1.100 — היעלמות איננה התחלה, היא מניחה נוכחות קודמת והיא מניחה שישנו מישור הנוכח בה כעד. גם הנוכחות של מה-שישנו איננה בהכרח ההתחלה. ייתכן שאין מי שנוכח במה-שישנו (מה-שישנו אינו נוכח בפני שום עד, הוא חסר נוכחות) עד שאותו דבר-מה לא נעלם. גם יש ואין או זמן או ישנות סתמית (כמו, למשל, ה-il-y-a של לוינס) אינם ההתחלה. כל תיאור של התנסות ראשונית (הלילה האפל, חסר ההבחנות וגדוש הישנות של לוינס, חרדת האין של היידגר⁷) הוא במקרה הטוב תיאור מטאפורי ואידיוסינקרטי למדי של התנסות קיצונית, שמנסים להעניק לה זכויות-יתר על בסיס הנחות מובלעות, שיפורשו אחר-כך כאילו הן נובעות מתוך אותו ניסיון עצמו. כמובן חמור יותר, אם יש נקודת התחלה היא אינה יכולה להיות 'בתוך' הניסיון אלא לכל היותר על גבול הניסיון. כל ניסיון לחשוב את הקטגוריות שעל גבול הניסיון כשהן לעצמן מציב מיד מישור שחושב במסגרת שיח מוגדר פחות או יותר ובתוך רשת מושגית שקודמת לניסיון זה. המושגים ארוגים ברשת שאין בה נקודת התחלה אחת, רק אין ספור נקודות אחיזה. הניסיון לחשוב על גבול הניסיון הוא כבר, מיני וביה, חלק מן הניסיון.

1.101 — כמו למשל הניסיון לחשוב על המוות, סוף כל ניסיון. המוות הוא ההיעלמות בהא הידיעה. והמוות שלי הוא היעלמות שהיא פרדוקס. הנה ההיעלמות החשובה, הנוראה ביותר, ואני איני יכול להיות לה לעד. אפיקורוס אמר על כך: "אם אתה ישה, הוא איננו; אם הוא ישנו אתה איננו". אם אתה יכול להיות לעד עורך חי; אם מתת אינך יכול להיות לעד. לוינס מצטט את אפיקורוס וטוען נגדו שהחמיק את כל הפרדוקסליות של המוות "מפני שמחק את היחס למוות, שהוא היחס הייחודי עם העתיד"⁸. לוינס אינו מדייק. המכתם של אפיקורוס מטעה לא רק מפני שאין הוא תופס את המוות כעתיד-נוכח או כנוכחות של היעדרות עתידית, אלא מפני שהוא מתעלם

מן ההיעלמות, מן המעבר מ'אתה ישך' ל'אתה איננו'.
1.102 — העניין במוות איננו נובע רק מן הנוכחות המזמנת של מוות וודאי אך מתמהמה, אלא מן הוודאות המקוממת של המעבר ממי-שהינו למי-שכבר-לא, מעבר שמחולל צירוף בלתי אפשרי (מבחינתי) בין סוף הזמן הפרטי שלי והמשך האדיש של הזמן הכללי. אפיקורוס מבקש לסלק את המוות כבעיה של ההולך למות ולכן מסלק אותו כהיעלמות. והרי בכל פעם שבו אני מודע לזמן הפרטי שלי, לזמן שיש לי, לזמן שעבר ולזמן שהולך ואוזל, אני מודע לכך שתהליך ההיעלמות הגמורה שלי כבר בעיצומו. למרות שאני יודע בוודאות גמורה שאני הולך ונעלם, לעולם לא אהיה עד לתהליך ההיעלמות בשלמותו. ההיעלמות הגמורה שלי היא תמיד בעיה שלי למרות שאף פעם לא אוכל למסור עליה עדות, ואולי דווקא משום כך. מותי יהיה תמיד בבחינת היעלמות (או קבוצה של היעלמויות) בשביל מישור אחר, לא בשבילי. אבל הוא בעיה שלי בכל רגע שבו אני מסוגל — או איני מסוגל שלא — להטרים אותו, לדמיין אותו, לייצג אותו לעצמי (כאופן "אותנטי" או לא, זה היינו-הך). מותי הוא היעלמותו של העד היחיד לזמן הפרטי שלי ולכל הנחוה שזמניות זו מזמנת. בכל פעם שאני מדמיין לעצמי את מותי הרי אני ממציא את העד שלעולם לא אהיה. בדיוק כמו אפיקורוס שמבקש להרגיע אותי, אני מתעלם מן ההיעלמות, מן המעבר עצמו.

1.103 — יש חרדת מוות שהיא חרדת אין, ויש חרדת מוות שהיא חרדת ההתאינות. יבוא יום שבו לא אהיה עוד. אחר-כך יבוא יום שבו ייעלמו גם האנשים שיהיו עדים למותי. אחר-כך יבוא יום שבו לא יהיו עוד עדים כלל. העתיד מזמן אין גמור, ריק נצחי, זמן של היעלמות ההיעלמות האחרונה והיעלמות עקבותיה של היעלמות זו, שאחרי האחרונה, שכבר לא תתרחש לעולם כהיעלמות ממש, כי לא יהיה לה שום עד. אבל לכל זה אין ולא כלום עם השאלה הפרטית מה יקרה לי כשאעלם, תחילה לעצמי ואחר-כך לאחרים שסביבי, אם יהיו שם, איך תתרחש ההיעלמות שלי, איך ייאסף העד שבי אל תוך הדבר ההולך ונעלם.

1.110 — אחרי ההיעלמות, בסדר-דברים חדש, אחרי המעבר ובגללו, אפשר לזהות שלילה והעדר שלא היו שם קודם. אבל הזיקה בין המצב הקודם לעכשווי נוצרת רק בזכות ההיעלמות. הבגד שהכתמים נעלמו ממנו איננו הבגד המוכתם (שלילה); אין בו שום כתם (העדר); אני נוכח בזה מפני שקודם הייתי עד לכתמים שנעלמו ואחר-כך להיעלמות הכתמים. בין 'קודם' ל'אחר-כך' מופיע, מונכח, הזמן, שהיה שם, כמובן, כל הזמן. הנוכחות, ההעדר, ההיעלמות (וההופעה) הן תמיד-כבר בזמן. ההיעלמות (כמו ההופעה) מנכיחה את הזמן.

1.111 — בפתח הלוגיקה שלו, הגל ביקש לדבר על מעבר זה, כמו על המעבר מאין ליש, כמונחים של סינתזה הכרחית בין שני הניגודים, אבל למעשה הלוגיקה מתחילה בקפיצה חסרת הסבר מיש ואין להתהוות.⁹ הקפיצה חסרת הסבר, מפני שאי-אפשר לגזור את ההתהוות מצירוף של יש ואין בלי להניח כבר מושג שלישי של זמן. מצד אחד, היש הוא מה שנוכח, האין הוא מה שכבר לא או עדיין לא נוכח, ונוכחות זו נחשבת, גם כשהיא נחשבת "מחוץ לזמן", כביכול, כמה "שיני הזמן" אינן משיגות, בתור מה-שהווה (present), כלומר, כשלילה כפולה של עתיד (זה שכבר כאן) ושל

עבר (זה שקיים ועומד ואיננו עובר). מצד שני, המעבר מיש לאין, כמו כל מעבר, כרוך תמיד בהיעשות לעבר ומניח פער של זמן, והזמן הוא תמיד מה-שעובר. הזמניות שמופיעה במעבר כמה שהונח שם מראש היא זמניותה של ישנות; הישנות המופיעה במעבר כמה שתמיד-כבר זמן היא תמיד-גם ישנותו של זמן.¹⁰

1.120 — אני כותב 'ישנות' — בניגוד ל'ישות' או 'הוויה' שעשוי להשתמע מהן קיום על-זמני או אל-זמני של אותה תשתית מציאות קבועה ונסתרת שהזמן אינו יכול לה. 'ישנות' אמורה לסמן את האופן שבו מה-שישנו חדרר כבר בזמן, גם קיים לצד דברים אחרים 'בתוך' הזמן וגם כולא בתוכו זמן 'משלו'. 'ישנות' היא ניסיון לתפוס בעברית, בעקבות היידגר, את ההבדל בין יש זה או אחר (Seiende) להוויה (Sein) שמופיעה, אבל גם מוסתרת, מבעד למה-שישנו. ההזרה שנוצרת על-ידי תוספת ה'נ' מבקשת להימנע מלהעצים או לקבע את ההוויה שישנה-במה-שישנו, וגם לרמז על הויקה שלה לזמן.¹¹ ישנות היא הצורה הכללית לדבר על מה-שישנו כעל מה-שמזמן, לא נתון בתוך הזמן כבאיזה מיכל שמחוצה לו, אלא מזמן, ניתן כיש ומזמן זמן בעת ובעונה אחת.

1.121 — כמו למשל שעון הקוקיה של סבא שעמד מלכת. הוא ישנו שם על הקיר מאז שאני זוכר את עצמי, כלומר הוא היה כאן לפני, אבל סבא מת, אנחנו מפנים מחר את הדירה והוא לא יהיה כאן יותר, הוא לא יישאר כאן אחרי. זה הזמן של השעון לצד דברים אחרים, זמן של לפני ואחרי. ויש לשעון זמן 'משלו', זמן הקוקיה שנתקעה בקינה, ושל המטוטלת שהחלידה, זמן הבלאי. מצד אחד, היעלמותו של השעון מן הקיר אשר לו העניק את אופיו וחינו, היעלמות הצפויה באחת; מצד שני, היעלמות האיטית שמתלווה לתהליך הבלאי. שני סוגי היעלמות ושני זימון שאינם זקוקים לשעון כדי להתברר זה מזה. והשעון ישנו שם, מתבלה והולך (אבל עומד), וישנו שם עדיין (אבל רק עד מחר). ישנותו של השעון כרוכה בהיעלמותו הצפויה ובהיעלמותו ההולכת ונמשכת ובשני סוגי הזימון הכרוכים בה. ישנותו היא האופן שבו הוא מנכיח או מטרים או מעלים את היעלמותו שלו ושל דברים אחרים הכרוכים בו (למשל, הסתלקותו של סבא, הסתלקות חינו של הקיר).

1.122 — אפשר לומר דברים דומים גם על הופעה, המעבר בכיוון ההפוך, אבל זו לא תעסיק אותי כאן. וכשם שהיעלמות (כמו הופעה) מזמנת את הישנות היא ממרחבת אותה (מרחוב, spatialization, פריסה של יחסים בין תופסי מקום במרחב משותף). דבר-מה ישנו לצד דברים אחרים בתוך סביבה מרחבית; דבר-מה כולא סביבה מרחבית בגבולותיו כאותו דבר. ישנותו היא אותו מרחוב כפול, של 'זה לצד זה' ו'זה בתוך זה'. היעלמות היא תמיד פריעה של סדר מוכר של דברים זה לצד זה וזה בתוך זה, פריעה שפוערת פער (1.040).

1.130 — היעלמות היא מעבר שמצטרפים בו יש, אין וזמן כשלושה שהיו שם-כבר-תמיד. אפשר לומר שבמעבר זה הזמן הוא המצרף יש לאין; אבל באותה מידה אפשר לומר (עם סארטר), שבמעבר זה אין מצרף יש לזמן. בכל מקרה מושלכים זה על גבי זה שני ניגודים: יש ואין, קודם ועכשיו (או לפני ואחרי). אבל גם את אלה אי-אפשר

לבודד ולצרף כיחידות אטומיות. כי ישנו משהו אחרי שמה-שנעלם איננו עוד (עקבות הנעלם), כי למה-שהיה-קודם יש נוכחות גם עכשיו (לפחות בזיכרון של מישוה), וכן, מה-שישנו עכשיו נוכח (כעקבות) בזכות מה-שהוא-היה-קודם (אותו דבר-מה שנעלם). היעלמות היא הבדל שגורר אחריו או מנכיח — וגם תמיד-כבר מצוי בתוך — רשת של הבדלים בתוך סביבה שנפער בה פער. כדי לדבר על היעלמות די בעד יחיד, אבל מה-שישנו מוכרח להכיל כבר ריבוי.

1.131 — הריבוי מתקיים מפני שישנו הבדל (די באחד, אבל ישנם הבדלים), מפני שמישהו מסוגל להיות עד להבדל. את ההבדלים אפשר לשים בסוגריים, אפשר להתעלם מהם, אבל אי-אפשר להעלים אותם. אי-אפשר לצמצם את ההיעלמות לזוג ניגודים: דבר-מה שישנו/דבר-מה שהיה ואיננו. כדי שזוג ניגודים יוכל להופיע כ'הבדל מבדיל' (היה ואיננו) צריך להפעיל את כל הרשת.

1.2 עקבות

1.200 — להפעיל את הרשת פירושו קודם כל לזהות עקבות. בכל מקרה של היעלמות צריכות להישאר עקבות של משהו, איזו ישנות, שהיתה ואיננה. דבר-מה שנעלם בלי להשאיר עקבות כלל — שום עקבות, בשום מקום — משול כמה שלא היה מעולם. היו וודאי דברים רבים כאלה, וודאי רבים יותר מאלה שהשאירו עקבות, אבל קיומם המשוער אינו מעלה ואינו מוריד כלום. לפחות עד שיתגלה דבר-מה, שחייב לנעלם את קיומו, או את היעלמותו, דבר-מה שהנעלם הותיר בו עקבות. דבר-מה צריך להישאר נוכח 'עד עצם היום הזה', וקודם כל כאן ועכשיו, כדי להעיד על הנעלם. הדינזאורים נעלמו אבל השאירו עקבות. מה שגרם להיעלמותם נעלם ולא השאיר כנראה (כמעט) שום עקבות. אבל היעלמותם היא עדות (עקבה) לדבר-מה שפעל בסביבתם. היעלמות בחזקה שניה, נוכחותם ההולכת ומידלדלת של העקבות, זהותו ההולכת ומתרוקנת של הנעלם, עד לנקודה שבה ניתן לומר רק: 'היה שם דבר-מה' (שגרם להיעלמות הדינזאורים, למשל). ולפעמים, עוד לפני שאפשר לומר זאת, או אחרי שגם את זאת כבר אי-אפשר לומר, נותרת רק תחושה (sensation) עמומה, מעין ריגשה, שרק בדעבר, ותמיד במהוסס, בלי שום ביטחון, אפשר לומר עליה שהיא עקבה למשהו-שהיה-שם.

1.201 — וגם ברגע הזה יש לתחושה שם, וגם לזה שהיא מצביע על היעלמותו, ואפילו כל מה שנשאר מן השם הוא 'זה' או 'איזה-דבר', או 'משהו'. והשם עצמו הוא עקבה של מה-שנעלם, עקבה בזיכרונו של הדובר — וכבר ישנן לאותו דבר כמה עקבות.

1.202 — העקבה היא נוכחות של דבר-מה שמצביעה על נוכחות אחרת, שכבר איננה. יש עקבות בחול, ויש בנשמה. כל ריגוש עשוי להיות עקבה לדבר המרגש, כל תחושה — למוחש. המאוב מבקש לשמר את ההתרגשות שאחזה בו, ואפילו את הגעגוע, כי הריגוש הוא תחליף לאהוב שנעלם. כדי שהריגוש יהיה עקבה למה-שהיה-ואיננו הוא צריך, עוד בטרם הוצב, להיות מוכחן כבר מתחושות אחרות, נתון-כבר, בדיוק כמו העקבה בחול, ברשת של הבדלים. ככל שהרשת צפופה יותר, מה-שהיה-ואיננו מוכחן

ומאופייין יותר. רשת צפופה מספיק פרושה שקיימת שפה, שמה-שישנו או היה לכוד כבר בלשון. אבל עקבות נמוגים עשויים להיות אחוזים ברשת דלילה יותר ויותר. בקצה הרצף מצויה ישנות שאינה מותירה שום עקבות, ישנות שאיננה אחוזה כלל בלשון, גם לא בדימויים מדולדלים שלאחר מעשה. לישנות כזאת אין מסמן והיא אינה יכולה להיעלם. לכילוינה לא יהיו שום עקבות. סמוכים לה, לכורים בקושי בתוך רשת דלילה של הבחנות והבדלים, ישנם ריגושים כעקבות של מה-שהיה-ואיננו, שקשה להבחין בהם בין ההצבה המרגשת של מה-שהיה-ואיננו לבין הצבת הריגוש-כעקבה אחרונה של אותו דבר-מה, וגם לא בין שם העקבה לבין השם כעקבה.

1.203 – ליוטר, שמפרש ו"מעבד" בעניין זה את קאנט, מותח קו החלטי בין הצבה של תחושה או ריגוש כעקבה, שהיא כבר לכידתן בשפה, ובין נוכחותה חסרת המלים של הרגשה עצמו, שאפשר להתייחס אליה תמיד רק בדיעבד. ההבדל הוא בין נוכחות (של הרגשה) ובין ייצוגה, בין presentation ל-representation, כשהייצוג הוא תמיד בדיעבד, בשפה או במעין שפה, וגם לו יש נוכחות, בתור אקט שאפשר להציב אותו בייצוג הבא.¹² סארטר ניסה לומר משהו דומה מאוד על היחס שבין "תודעה בלתי-משוקפת" או "תודעה פרה-רפלקטיבית" ל"תודעה רפלקטיבית".¹³ גם בשביל סארטר וגם בשביל ליוטר – ובעניין זה שניהם קאנטיאנים – יש קפיצה קוואנטית בין הנוכחות לבין ההצבה בייצוג, או בין הריגוש הפרה-רפלקטיבי למושא התודעה הרפלקטיבי. אני מעדיף, כאן ובמקומות אחרים, לדבר על רצפים; הקפיצה הקוואנטית איננה אלא אפקט של הופעה או היעלמות מנקודת מבטו של עד כלשהו, אחרי שנחצה סף מסוים בהצטברות או בהידלדלות של עקבות.

1.210 – עקבות הן סוג של סימנים. כמו בכל יחסי-סימון, המסמן מעיד גם על המסומן וגם על עצמו, שהוא מסמן. העקבה מעידה בבת אחת גם ש'מה-שנוכח הוא שארית של משהו אחר שאיננו' וגם ש'היה כאן משהו אחר, שעכשיו נעדר'. העקבה מוסרת עדות כפולה על מה שנוכח: על נוכחות מה-שישנו כשארית ועל נוכחות כל השאר כמה-שנעדר. אבל העקבה מוסרת עדות כפולה גם על ההיעדרות עצמה: על זה שדבר-מה היה נוכח והוא איננו עוד ועל זה שמתישו, בין נוכחותו של אותו דבר-מה לנוכחות מה-שנשאר ממנו, התרחשה היעלמות. העד מדמיין לעצמו איזה עד למה שאולי לא היה לו שום עד מעולם. הוא מדמיין עד הן לדבר שהיה ואיננו והן להיעלמותו. הדברים שישנם רצופים עקבות. דברים רצופי-עקבות זורעים נשמות מתות ונשמות שמעולם לא נולדו, עדים לנוכחות כל מה שהיה ונעלם והותיר עקבות.¹⁴

1.211 – אם כך, האם תינוק באמת מסוגל להיות עד להיעלמות? כן, אבל הוא עדיין אינו מסוגל להציב אותה, לזהות עקבה בתור 'עקבה של זה', לקרוא בשם 'זה-שנעלם'. ברגע שמציבים היעלמות מתרבים העדים עד שהעולם כולו מלא בהם. אלה שהיו ואלה שיהיו ואלה השותפים אתי עכשיו להתרחשות שבה אני עד למשהו שהולך ונעלם או שנעלם כבר. אין בכך שום פלא, ההצבה הרי כבר לכודה בשפה. יש עדות פרטית (נוכחות פרטית בדבר-מה-שנוכח; להלן 1.221) אבל אי-אפשר למסור עדות כפרטית, כי אין שפה פרטית ואין זיהוי פרטי באמת של דבר-מה ככזה או כזה.¹⁵

1.212 – יש עקבות למה שאיש לא היה לו עד מעולם ויש עקבות למה שאיש לא היה

יכול להיות לו עד מעולם, למה שאי-אפשר לזכור אותו, למה שנוכח תמיד רק באמצעות עקבותיו כמה-שהיה. אלה עקבות לדברים שאי-אפשר להיזכר בהם ואי-אפשר, או קשה או אסור לשכוח אותם. לא להיזכר, מפני שאין במה, מפני שהעד מעולם לא חזה בנוכחות שנעלמה; לא לשכוח, לא רק מפני שהעקבות אינם מרפים, מלווים את העד כרוח רפאים, כצל שאי-אפשר להינתק ממנו, אלא קודם כל, מפני שאפשר לשכוח רק את מה שהיה נוכח. אפשר לשכוח את העקבות, לא את מה שהשאיר אותן, שמעולם לא נכת, לא הגיע לידי נוכחות. נוכחות עקבות אלה היא נוכחות הכישלון המהותי של ההיזכרות, ולמעשה של כל כתיבת היסטוריה, אם מבינים היסטוריה כשיחזור של נוכחות. כל ההיסטוריה הכתובה, הנכתבת, כולה איננה אלא עדות הולכת ונמשכת לאובדן, ולאובדן היכולת להיזכר בכלל זה. עדות שאיננה יודעת מה היא מעידה. יש מעט כתיבת היסטוריה, ספרות, אמנות שידועות, ומבקשות להעיד בדיוק על זה, על הכלתי ניתן לעדות.¹⁶

1.220 – האם בניסוחים אלה אני מעניק קדימות לנוכחות? או לעד? אני סבור כך. הנוכח מפנה לנעדר והנעדר לנעלם; אם ההיעלמות נוכחת אין זה אלא מפני שנוכחותו של משהו דועכת, משהו מסתלק; ההיעלמות היא התרחשות שישנה, אבל מה שנוכח מבעדה חדרו בפערים של היעדרות; העד שנוכח מפנה לעדים אחרים, שאולי לא היו ולא נבראו, אבל היו אפשריים בעיקרון, ומכל מקום נעלמו.

1.221 – בכל מקרה, עד ונוכחות תלויים זה בזה ואינם ניתנים להפרדה. זיקה זו מקופלת בדבר-משמעות של מושג הנוכחות עצמו. בכל נוכחות ישנו מה-שנוכח ומי-שנוכח כמה-שנוכח, אבל גם עקבות למשהו שנעלם (או מופיע), שהעד נוכח באמצעותן במה-שנוכח. כאמור, היעלמות (וכך גם ההופעה) היא הרגע שבו אירוע מגיע מתוך נוכחות, וגם הרגע שבו מתברר אופייה של הנוכחות עצמה כאירוע (1.10). נוכחות היא אירוע – אני מקדים כאן את המאוחר – לא מצב של יש ולא מצב של תודעה, אלא התייצבות של עד מול משהו שהיעלמות (או הופעה) הותירו בו עקבות (4.1-4.3). נוכחות קבועה, בלתי משתנה, שנמחקו ממנה כל עקבות של היעלמות (או של הופעה), היא נוכחות ריקה, כמו קיר לבן, או רעש לבן, או רקע שחור שנמתח למלוא רוחב העין. ברגע כזה העד חדל מלחוש את מה שניצב נכחו, הקשב שלו מופנה פנימה, תחושות שנובעות מתוכו נעלמות ומופיעות. אין עוד מי-שנוכח בנוכחות הקבועה שמולו, שעכשיו היא נוכחות שאין מי שנוכח בה (וזו סתירה). מי-שנוכח בדבר מה הוא מי-שמבחין דמות מרקע, לפני מאחרי, ישנות מאינות. היעלמות והופעה כרוכות זו בזו לבלי הפרד. לאף אחת אין זכויות יתר. ההיעלמות נבחרה כאן כנקודת מוצא, כי צריך להתחיל מאנ-שהוא. הבחירה בנקודת המוצא היא עניין רטורי, או פוליטי, ונקודת המוצא תתחלף בכוא הזמן. אפשר להחליף את סדר היציאה, להתחיל ממקום אחר.

1.222 – נוכחות התופעה בפילוסופיה האפלטונית מפנה לנוכחות האיריאה: מה שישנו כאן ועכשיו כתופעה שיש לה עד הוא רק צל חיוור של מה שישנו לעולם ועד, אבל לא יהיה לו עד לעולם, עד עולם (כלומר עד הגבול בין העולם הזה, שבכאן, לעולם שמעבר, שם תזחה בו הנשמה הטהורה, אם גורלה יטיב עמה). אפלטון מעניק קדימות לנוכחות, זו שיש לה עד והיא כצל עובר (התופעה), וזו שאין לה עד

והיא קיימת מעבר לזמן (האידיאה). בלעדי הראשונה לא ניתן לעד להגיע, בעיני רוחו אל השניה, ואפילו לא להכיר בעצם קיומה (מהי, אולי לעולם לא ידע); בלעדי השניה לא תתקיים הראשונה, לא תוכל להתבחן, לא תוכל להתמיד כמה-שהינה אפילו בהרף העין המוקצה לה. זו קדימות מטאפיסית, שאינה אלא הבטחה והשהייה. ההבטחה משולשת: שיש דברים הקיימים ועומדים ללא שינוי לעולם ועד; שאפשר לחזות (בעיני הרוח) במה שישנו לעולם ועד; שאפשר לתאר את החזיון הזה במלים שתהיינה נאמנות למקור. ההשהייה משולשת בהתאם לשלוש ההבטחות: המלים עדיין אינן נאמנות (הכתב לא יצ'ח, ולמעשה גם הדיבור לא, לא כאן, לא עכשיו, לא אתכם, המאזינים לשיחה הסוקרטית, או קוראי הדיאלוג); עדיין לא נכונות התנאים לחזיון (עוד צריך ללמוד, להשכיל, להיטהר, להתעלות); עדיין אין בידינו הוכחה שמעבר לכל ספק לעצם קיומם של אותם ישים שמעבר לכל סברה. גם ההבטחה וגם הדחייה במילוי ההבטחה הן אפקטים של השיח הפילוסופי. השיח האפלטוני מעמיד את הנוכחות במקום הראשון, אבל תמיד גם במקום אחר. העדים שמסוגלים למסור עדותם בשיח הפילוסופי מסוגלים רק להבטיח שיום אחד יהיו עדים לנוכחות שאין בה היעלמות ואין בה הופעה; בינתיים הם מסוגלים להיות נוכחים רק כמה שנוכח בין הופעה להיעלמות, או בנוכחותן של הופעה ושל היעלמות.

1.223 — נוכחות התופעה בפילוסופיה הקאנטיאנית מפנה לנוכחות העד: מה שישנו כאן ועכשיו (בחלל בזמן) כתופעה הוא תוצאה של מפגש בין עד לבין מה שאין לו שום עד, פרט לאל שהוא עד לכל (בשכל הארכיטיפי שלו) — הדבר כשלעצמו. אבל תוצאת המפגש הזה מעידה על העד, על תנאי אפשרותו של המפגש, על "המבנה הטראנסצנדנטלי של התודעה", שהיא המבנה העקרוני של היות-עד בכלל, הקודם ומתנה כל עדות פרטיקולרית. קאנט מעניק קדימות לעד ולמבנה העדות. העדות שמבקר התבונה הטהורה הוא עדה, ושממנה הוא לומד את תנאי אפשרותה של עדות בכלל, היא עדותו של עד לנוכחותן של תופעות בחלל ובזמן. בשיח הקאנטיאני יש לנוכחות קדימות אפיסטמולוגית, שמבוססת על היומרה של הביקורת להיות סיפור נוכחותה של התבונה לעצמה. ואמנם זה סיפור של נוכחות, כלומר, נוכחות זו בעלת היומרה האוניברסלית אינה קיימת אלא בסיפור הפרטיקולרי הקאנטיאני, אפקט של השיח הפילוסופי, הנפרש בזמן, לכוד ברשת ההבדלים והעקבות, ההופעות וההיעלמויות של הלשון הפילוסופית הגרמנית בסוף המאה ה-18.

1.224 — 'העד שנוכח בשעת מעשה' איננו עד שנוכח באותה 'שעת מעשה', כלומר, 'שעת המעשה' מעולם לא היתה נוכחת, לא בשעת מעשה ולא אחר-כך (היא איננה מושא ההוראה שעליו מדברים כשמדברים על נוכחות של דבר-מה). אבל לשעת המעשה יש עקבות. לפעמים זה מצבו של עד שנוכח בהיעלמות. לא ההיעלמות עצמה נוכחת, נוכחים רק 'זה-שנעלם', עקבות הנעלם ועקבות ההיעלמות. העד שנוכח בכל אלה הוא גם מיי-שנושא חלק מן העקבות, או את כולן. אבל לפעמים אפשר להיות נוכח בהיעלמות עצמה. להביט בפניו של גוסס המוציא את נשמתו; להאזין לצליל גווע, עד שמתרדרת דממה; לרדוף עד כלות הנשימה אחרי מכונית גנובה, כשמפתיעים את הגנב בשעת מעשה, ולראות אותה נעלמת בסיבוב. האם כשנוכחים כך בהיעלמות, ההיעלמות עצמה נוכחת?

1.225 — זה תלוי איפה עוצרים את הסרט הנע, איך מצלמים סטילס (היגד) מתוך סרט הווידאו (האירוע), האם המיקוד הוא באובייקט (ההיטשטשות שלו היא הנכחה של היעלמות) או בתנועה (המעקב אחרי האובייקט שנעלם, אחרי המעבר שלו מ'ישנו' ל'איננו'). זה תלוי איזה הבדלים מתמקדים ואיזה הבדלים נמחקים, זה תלוי איך חוצה השפה את מרחב הדברים, איך מולשן העולם שמופיע. נוכחות העקבה, נוכחות סימני ההיעלמות, מפרקת את שדה הנוכחות כשדה של ישנות מונוליתית א-זמנית, מחדירה בו הבדלים, ריבוי וזמניות, הישנות מתפצלת ומתפזרת, נמתחת ומתכווצת באופנים רבים בעת ובעונה אחת, בזמן ובמרחב, העדים מתרבים, ויחד אתם נקודות התצפית ואפיקי הריגוש. ברשת מושגית זו אין שום עדיפות לנוכחות, גם אם לעיתים, מחמת הרגל לשוני או עצלות מחשבתית, עדיין נוח יותר להיאחז בה כשמתחילים לשחזר את המרקם.

1.230 — בעקבה המסמן מעיד לא רק שהוא מסמן אלא איזה סוג של מסמן הוא: זה מסמן שהקשר בינו לבין המסומן שלו הוא קשר אונטולוגי-סיבתי והפער בינו ובין המסומן שלו הוא בראש וראשונה פער של זמן, בין נוכחות זה שנעלם לנוכחות עקבותיו. 1.231 — פער הזמן מגושר באמצעות קשר אונטולוגי בין המסמן למסומן. שני אירועי הנוכחות קשורים זה לזה בקשר המגשר על פער הזמן, מפני שהיו תחומים באותו מקום עצמו, חלק מאותו גוף, מאותה מערכת, או שהתקיימו לנוכח אותו עד עצמו, או, בהעדרם של אלה, באמצעות איזה שרשרת תיווך אחרת שמבטיחה רצף אונטולוגי בין העקבה לזה-שנעלם. פער הזמן מניח את אחדות המקום, את אחדות העד או את רציפות התיווך. אם אין מניחים, ולו במובלע, איזו שהיא זיקה אונטולוגית בין מה-שהיה ואיננו ובין מה-שנוכח ומעיד על מה-שאיננו, מה-שנוכח לא ייתפס כעקבה למה-שנעדר. בלעדי זיקה זו, עקיפה ככל שתהיה, מתווכת, משתרשרת במערך תמסורת מרובה שלבים ככל שהינה, הסימן איננו עקבה.

1.232 — התופעות האפלטוניות אינן עקבות של אידיאות, למרות שמטפורות מסוימות (המתארות את התופעה כ"נוטלת חלק" באידיאה או כ"צל" או "כבואה" שלה) מצביעות על זיקה אונטולוגית: מנקודת מבטו של העד הכבול לעולם החושי, האידיאה לעולם איננה נוכחת, קל וחומר שאינה נוכחת "לפני" התופעה; מנקודת מבטו של העד שכבר רואה אידיאות בעיני רוחו, האידיאה נוכחת לעולם, קל וחומר שהיא נוכחת בעת ובעונה אחת עם התופעה.

1.240 — בעקבה גם למסומן יש קיום או תפקוד כפול: המסומן הוא בעת ובעונה דבר-מה-שנעלם והיעלמותו-של-דבר-מה. ואולי יותר מדויק לומר: כל מסומן המסומן כמה-שנעלם עשוי להיות בתורו מסמן של היעלמות, וכל מסומן שמסומן כהיעלמות מסמן בתורו דבר-מה שנעלם. אבל דיוק זה הוא אנליטי, לאחר מעשה. מה-שנוכח זרוע עקבות למה שאיננו, כמו גם להיעלמויות דברים שהיו ואינם, אלה מעידים על אלה ואלה מסגירים את אלה, הכל על-פי האופן בו מבודדים את המסמנים מתוך הרשת שבה הם אחוזים, איזה יחסי סימון מוצבים בחזית, על שולחן הניתוח של מי-שצופה ומפרש, ואילו מועברים לרקע, נבלעים בו. האידיאות מכפילות את העולם

הנתפס; המהויות הנסתרות מעניקות לו עומק. העולם הנתפס שנתפס כזרוע עקבות הוא עולם של פני שטח. גם מה שנסתר עכשיו מן העין או מן הלב הופיע או התרחש פעם, ואולי עוד יופיע ויתרגש פעם.

1.241 — כך כותב ג'ורדנו ברונו, בספרו *סעודת האפר* (1584), ברגע פוסטמודרני אחד, לפני היעלמותו הסופית של העולם הימני-בינימי והופעת התודעה העצמית של "העת החדשה":

קור וחום שבאו בזה אחר זה גרמו לצמיחה ולניווט, בעקבות השמש ומהלכה, ובאמצעות אלה עטו חלקים שונים של הארץ צורות ותכונות שונות. וכך, הרבה חלקים רוויים במים מתקיימים לתקופת-מה ואחר-כך מתייבשים ומתייבשים, בעוד שבאחרים פורחים חיים חדשים ובהתאם כמה חלקים הופכים רוויים-מים. וכך אנו רואים מעיינות נעלמים; נהרות שעתה הם קטנים גדלים ואלה שעתה גדולים קטנים ולבסוף מתייבשים. ובגלל היעלמות הנהרות נובע בהכרח שגם אגמים מתייבשים והימים משתנים. אבל מכיון שכל הדברים האלה מתרחשים בזה אחר זה בכל רחבי הארץ ובהפרשים ארוכים ואיטיים, בקושי נוכל להבחין בתמורות האלה בחיינו או בחיי אבותינו. וכך קורה, שגילם וזיכרונם של כל בני העמים מיטשטש וקלקלות ותמורות גדולות מתרחשות כתוצאה מנטישה והזנחה, בגלל מלחמות, מגיפות ושטפונות, בגלל שינויים בשפות ובכתיבה, בגלל נדירות עמים; ולכן איננו זוכרים את התמורות האלה, שהתרחשו מאז ומעולם, לאורך המאות הסוערות, המשתנות... עדות מספקת לתמורות הגדולות האלה ניתן לראות בשרידי מצרים העתיקה, בשפך הנילוס... בשרידי בתיה של העיר ממפיס, ובארגוס ומיקנה... ואותם דברים שקרו למקומות קטנים כאלה קרו גם למקומות גדולים ולמחוזות שלמים. וכך אנו רואים שמקומות רבים שפעם היו מכוסים במים עתה הם יבשות, ואילו הם כיסה הרבה מקומות אחרים. אנו רואים שהתמורות הללו התרחשו אט אט... כמו שנגלה לנו בעת סחף בהרים גבוהים מאד, רחוקים מאד מן הים, שעליהם ניכרים עדיין כשריים סימני הגלים האלימים...¹⁷

1.242 — אלה דברי ג'ורדנו ברונו הקדוש, ההוגה האנטי-אפלטוני הראשון של הזמן החדש, האיש שהכריז על אינסופיות היקום, ביטל את הגבול שבין טקסט לטבע, וראה בכל מקום סימנים לכל דבר, המבשר הפוסטמודרני של המודרניות. ג'ורדנו ברונו בן המאה ה-16 היה מעין נביא של עולם שייתפס בשלהי המאה העשרים כעולם של עקבות. *סעודת האפר* אינו חיבור בגיאוגרפיה, גיאולוגיה או ארכיאולוגיה. גם הזיכרון נעלם, גם המלחמות ונדירות העמים הן סיבות להיעלמות. ברונו מדבר על היעלמות הדברים לצד היעלמות הזיכרון והיעלמות הסימנים לכל מה שנעלם, ויחד עם זה על הסימנים לכל ההיעלמויות הללו הפוזורים בכל עבר. אמנם אצל ברונו רק החכם, המאגוס, שבעצמו אינו אמור להיות עד לכלום, יודע לפענח את העדויות ולהבין באמת מה שהאחרים רואים,¹⁸ למרות שכל אחד יכול להעיד בפחות או יותר על מה שמופיע ועל מה שנעלם. אבל אם נקפד את ראשו של

הרב-מג, נפטר מעקבות דימויי הידע הרנסאנסי, ואת "אוהב-האל",¹⁹ כמו את האל שהחכם אוהבו, נבין כתבניות רטוריות הממלאות תפקיד דומה לזה של קונבנציות של הכרת תודה במבוא לחיבור אקדמי, אזי נקבל את מלחמת הפרשנויות של העת הזאת.

1.250 — היעלמות אינה רק התרחשות שהתחוללה בעבר, מסומן שהותיר עקבות. היעלמות היא התרחשות בפועל, נוכחות של עצם המעבר מיש לאין. כדי לדעת מהי עקבה צריך להיות-עד למעבר הזה, צריך להיות מי-שהתנסה-כבר בהיעלמות, מי-שחווה לפחות פעם אחת התרחשות שבה משהו הופך מ'ישנו' ל'איננו', ומ'נוכח' ל'נעלם'. שדה התפיסה, אוסף ארעי, משתנה תמיד של מה-שנוכח, לא רק זרוע בעקבות למה שאיננו אלא גם בהתרחשויות של הותרת עקבות. כדי שהתרחשות תיקלט כהיעלמות צריך שמישהו יתפוס בבת אחת את מה-שעדיין ישנו ואת העקבות שהוא מותיר אחריו, אחרי שנעלם; דרושה סינתזה בין מה-שנוכח (בינתיים) רק לחושים המציבים אותו כדבר-מה, לבין מה-שנוכח (עדיין) כריגוש (לא מוצב) או כזיכרון (שעדיין מוצב כדימוי תמוני או כבר כמילה), ובדרך-כלל נתון באיזה שהוא שלב מטושטש של מעבר מריגוש לדימוי תמוני או מתמונה למילה.

1.251 — גם הדיבור על סינתזה אינו מדויק, כי רק בניתוח שלאחר מעשה אפשר לבודד היעלמות משטף התודעה החווה ולחלץ אקט מסתנן יחיד מרצף הלשון המדובבת את הנחווה. ובאותו אופן, רק הרפלקסיה שלאחר מעשה או עניין מיוחד בהיעלמות או במה-שנעלם עשויים למקד את ההתרחשות בהיעלמות ולבודד אותה משאר היבטיה: הופעת מה-שמופיע, נוכחות מה-שנוכח, החזרות, ההבדלים.

1.3 דבר-מי ודבר-מה

1.300 — כדי שהיעלמות תיתפס כהתרחשות דרוש מי-שמסתנן בין מה-שנוכח (בינתיים) רק לחושים ומה-שנוכח (עדיין) רק כריגוש או כזיכרון, דימוי או מושג; כדי שהיעלמות תתפרש כמסומן דרוש עד שמפרש סימנים. היעלמות היא תמיד היעלמות בשביל מישהו, בהקשר לריגוש, לזיכרון (התמוני או הלשוני), למבט ולמבע של מישהו, שהדיבור שלו או הציור או הציילום שלו, ובקיצור אמצעי הייצוג שלו, מאפשרים לדברים להופיע ולהיעלם. כדי שתתגלה היעלמות ותיעשה מושא ללשון המבקשת לתאר או להסביר אותה דרוש דובר-שצופה, צופה-שמדבר, צופה-שמפרש. (חית הטרף מגלה שטרפה נעלם, אבל גילוי זה אינו מתגלה אלא לעיניו של דובר-שצופה, מישהו שמסוגל לבטא מה שראה, לקשור מבע ומבט [1.050]). כשדבר-מה מופיע כמה-שנעלם (אבל לא דווקא כשהוא נעלם בפועל, ייתכן פער של מיליוני שנים) מופיע דבר-מי, שמסוגל לזהות שהיה שם משהו והוא איננו עוד.

1.301 — 'מי-ש' ו'מה-ש', דבר-מה ודבר-מי משמשים כאן כדי לבטא זהות פתוחה, ארעית, לא יציבה, שאחווה בדיבור ובכתיבה כמו בסרט מדויק, לא יותר. כך, 'העד' אינו אלא 'מי-שנוכח ב', 'מי-שצופה' איננו 'הצופה' באיזו הא ידיעה מקבעת, אלא

מִי־שְׁצוּפָה בִּרְגֵעַ זֶה, וּבִרְגֵעַ זֶה עֲצָמוּ הוּא גַם מִי־שְׁעוּשָׁה אוֹ אֵינוֹ עוֹשֶׂה דְּבָרִים רַבִּים אַחֲרִים, שֶׁלֹּא לְדַבֵּר עַל מִי־שֶׁהוּא־הִיָּה רִגֵּעַ קוֹדֵם, אוֹ מִי־שֶׁהוּא־הִיָּה רִגֵּעַ אַחֲרֵי־כֵךְ, וְרַק הַלְשׁוֹן לְבִדָּה יִכּוֹלָה, בְּעֻזַּת הַשֵּׁם, לְתַלּוֹת אֶת כּוֹלֵם בְּנוּשָׁא אֶחָד וְגַם לְהַפְרִיד בֵּין אֱלֹה לְאֱלֹה. עַל־כֵּן הַלְשׁוֹן תִּצְיַע תְּמִיד גַּם אֶת הַשְּׁאֵלָה הַמִּפְרֶקֶת אֶת אַחֲדוּת הַנוּשָׂא הַזֶּה — 'מִי', כְּמוֹ אֶת אַחֲדוּת הַמוּשָׂאִים שֶׁהַנוּשָׂא מִתְיַחֵס אֲלֵיהֶם — 'מֵה'. בְּכָל פֶּעַם שֶׁכְּתוּב "דְּבַר־מִי" אוֹ "מִי־שֶׁהוּ" אוֹ "מִי־שְׁעוּשָׁה כֵךְ וְכך", מוּבָלַע צְרוּר שְׁאֵלוֹת עַל מִי־שֶׁמְדַבֵּר, מִי־הוּא אוֹתוֹ מִי־שֶׁהוּ, מִי־הוּא־הִיָּה־כִּכְר וּמִי־הוּא־עֲשׂוּי־עוֹד־לִהְיוֹת וּמֵה־הוּא־יִכּוֹל־עוֹד־לַעֲשׂוֹת. בְּכָל־פֶּעַם שֶׁכְּתוּב "דְּבַר־מֵה" מוּבָלַע צְרוּר שְׁאֵלוֹת עַל "אוֹתוֹ" דְּבַר שֶׁכִּכְר אֵינוֹ יִכּוֹל לְהִישָׁאֵר אוֹתוֹ הַדְּבַר, מֵה־הוּא הַדְּבַר, מֵה־הִיָּה־כִּכְר, מֵה־יִכּוֹל־לִהְיוֹת עוֹד. מִי וּמֵה הֵם הָאוֹפֵן שְׁבוּ אֲנִי מִבְּקֵשׁ לְצִיֵּן אֶת חֲלָחֹל הַזֶּמֶן (כִּכְר וְעוֹד) וְהַהֲבֵדֵל (שִׁנּוּי, אַחֲרוּת) אֶל תּוֹךְ יִשְׁנֹתוֹ שֶׁל מֵה־שִׁישְׁנוּ וְשֶׁל מִי־שִׁישְׁנוּ, חֲלָחֹל שְׁאֵינֵנוּ תִּהְלִיךְ שֶׁהַתְּחִיל פֶּעַם וַיְחַדֵּל פֶּעַם, אֲלֵא מִצַּב הַצִּבְרִיָּה שֶׁל מֵה־שִׁישׁ, כָּל מֵה־שִׁישׁ, שֶׁהוּא תְּמִיד־כִּכְר "מִחֲלָחֵל" בִּזְמַן וּבַהֲבֵדֵל. זֶהוּתוֹ הָאֲרֻעִית שֶׁל ה־הוּא" (שֶׁהִיָּה־כִּכְר, שְׁעוֹד־הִיָּה) הִיא הַכְּרָה שֶׁל הַשְּׁפָה אוֹ שֶׁל הַתּוֹדָעָה — אֲבָל לֹא עֲצָמוֹתוֹ אוֹ אַחֲדוּתוֹ. הַפְתִּיחוֹת הַיַּחֲסִית שֶׁל הַתִּיבָה 'מִי־שׁ' אוֹ 'מֵה־שׁ', וְכֵן 'דְּבַר־מִי' אוֹ 'דְּבַר־מֵה' הִיא אֲמֻצֵּי הַתַּחֲמֻקוֹת אֲרֻעִי שֶׁל מַחֲשָׁבָה שֶׁמִּבְקֶשֶׁת לְדַחֹק אֶת הַשְּׁפָה עַד קֶצֶה גְּבוּלָה וְלַהִמָּנֵעַ מִלְּהַפּוֹךְ פְּעוּלוֹת לַעֲצָמִים וּלְקַבֵּעַ עֲצָמִים בְּשִׁמּוֹת.²⁰

1.302 — זֶהוּתוֹ שֶׁל דְּבַר־מֵה אֵינָה קְבֻעָה אוֹ יִצִּיבָה יוֹתֵר מִזֶּהוּתוֹ שֶׁל דְּבַר־מִי, אֲבָל הִיא נִדְמִית כְּתִלְוִיָּה בֵּה. זֶהוּתוֹ שֶׁל דְּבַר־מִי אֵינָה קְבֻעָה אוֹ יִצִּיבָה פָּחוֹת מִזֶּהוּתוֹ שֶׁל דְּבַר־מֵה, אֲבָל לַפְּעָמִים הִיא נִדְמִית כְּשׁוֹאֲפֶת אֲלֵיהָ ("הַמִּצָּא מְנוּחָה נְכוֹנָה"). הַהֲבֵדֵל שֶׁמִּבְטָאוֹת תְּלוּת זֹאת וְשִׁאִיפָה זֹאת הוּא אֶחָד הַדִּיבְטִים שֶׁל הַהֲבַחֲנָה הַפִּילוֹסוֹפִית הַמּוֹדֶרְנִית בֵּין ob-ject ל־sub-ject, בֵּין מוּשָׂא הַהֲכָרָה, שֶׁמֵּאֵז קָאֵנֵט נִתְפָּס כְּמֵה שֶׁמְכּוֹנֵן אוֹ מוּצָב עַל־יְדֵי הַסּוֹבִיֵּיקֵט, לְבֵין נוּשָׂא הַהֲכָרָה, שֶׁמֵּאֵז קָאֵנֵט נִתְפָּס כְּמִי־שֶׁמְכּוֹנֵן אוֹ מְצִיב גַּם אֶת עֲצָמוֹ כְּמוּשָׂא. עֲנִיִּין זֶה מִפְתָּה לַסְטִיָּה מִמַּהֲלַךְ הַחֻקִּירָה הָעִיקְרִי, שֶׁתִּימָשֵׁךְ לְכָל אֹרְכּוֹ שֶׁל תַּת־פֶּרֶק זֶה. הַקּוּרָא יִכּוֹל לְדַלֵּג עָלֶיהָ עַכְשָׁיו (וְלַהֲמַשִּׁיךְ הַיֶּשֶׁר לַסְעִיף 1.421), אֲבָל הוּא מוֹדֵמֵן לְשׁוּב וְלַעֲיִין בֵּה כְּשִׁיתִּקַּל בְּפֶרְקִים הַבָּאִים בַּהֲפָנִיּוֹת לְדִיוֹן הַמוּצָג כֵּאֵן.

1.303 — הִיכּוֹלֶת לְזִהוּת אוֹבִיֵּיקֵט וְלַהֲתַמִּיד בְּזִיָּהוּי כְּכֹזָה וְכֹזָה הִיא תּוּצָאָה שֶׁל שִׁילּוּב בֵּין מִבְט, מִבֵּעַ, וּמִגֵּעַ. אוֹבִיֵּיקֵט הוּא דְּבַר־מֵה שֶׁמִּישֶׁהוּ מְצִיב כְּכֹזָה וְכֹזָה בֶּאֱקֵט שֶׁשְׁלוּבִים בּוֹ מִבֵּעַ, מִבְט (וְכֵן קֶשֶׁב, וְלַעֲתִים רַחוּקוֹת יוֹתֵר גַּם טַעֲמָה וְהַרְחָה), וּמִגֵּעַ.²¹ הַשִּׁילּוּבִים הָאֵלֶּה שׁוֹנִים וּמִשְׁתַּנִּים, כְּמוֹכֵן, עַל־פִּי הָאוֹבִיֵּיקֵט וְעַל־פִּי הַתְּנָאִים שֶׁבֵּהֶם דְּבַר־מֵה מוּצָב כְּאוֹבִיֵּיקֵט עַל־יְדֵי מִי שֶׁמְצִיב אוֹתוֹ כְּכֹזָה וְכֹזָה. הֵנָּה, לְמַשָּׁל, הָאוֹבִיֵּיקֵט הַפִּילוֹסוֹפִי הַמוֹבָהק, שׁוֹלְחֵן הַכְּתִיבָה. כֵךְ מֵתָאֵר אוֹתוֹ רֵאסֵל:

נִדְמָה לִי שֶׁהִנֵּנִי יוֹשֵׁב עַכְשָׁיו עַל כֶּסֶּא, עַל־יֵד שׁוֹלְחֵן בְּעַל תְּבִנָּה מְסוּיֶמֶת וְעַלִּי אֲנִי רֹאֶה גְּלִיּוֹנֵת נִיֵּיר כְּתוּבִים אוֹ מוֹדְפָסִים אֲנִי מֵאֲמִין שֶׁאֵם יִסּוֹר לְחֹדְרֵי אָדָם אַחֵר יִרְאֶה אֵף הוּא אֶת הַכְּסָאוֹת, הַשׁוֹלְחָנוֹת, הַסְּפָרִים וְהַנִּיּוֹת שֶׁאֲנִי רֹאֶה. אֲנִי מֵאֲמִין שֶׁהַשׁוֹלְחֵן אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה הוּא אוֹתוֹ שׁוֹלְחֵן שֶׁאֲנִי חָשׁ אוֹתוֹ כְּשֶׁהוּא לּוֹחֵץ עָלַי לַעֲיִן הָרִי הוּא (הַשׁוֹלְחֵן) מוֹאֲרֵךְ, חוֹם וּמִבְרִיק; לְחוּשׁ הַמִּישׁוּשׁ הָרִי הוּא חֶלֶק, קִרְיָה

וְקֶשֶׁה; כְּשֶׁאֲנִי דוֹפֵק עָלָיו, הוּא מְשַׁמֵּיעַ קוֹל כְּדֶרֶךְ שֶׁמְשַׁמֵּיעַ עֵץ. כָּל אָדָם אַחֵר שִׁירָאָה אֶת הַשׁוֹלְחֵן, שִׁיחוּשׁ אוֹתוֹ וַיִּשְׁמַע קוֹלוֹ, יִסְכִּים לְתִיאֹדֵר זֶה בְּאוֹפֵן שֶׁנִּדְמָה שֶׁאֵינִי כֵּאֵן שׁוֹם קוֹשִׁי. אוֹלֵם בִּרְגֵעַ שֶׁאֲנִי מְנַסִּים לְדִיֵּיק, הַטְּרֹדוֹת מְגִיחוֹת וְעוֹלוֹת.²²

הַטְּרֹדוֹת מְגִיחוֹת וְעוֹלוֹת מִפְּנֵי שְׁבִין הַמִּשְׁתַּמְשִׁים בַּשׁוֹלְחֵן אוֹ הַמְעוֹנִינִים בּוֹ מִשֶּׁהוּ הַשְּׁתַּבֵּשׁ בְּתִיאֹם הַמִּבְט, הַמִּגֵּעַ וְהַמִּבְעֵה הַמִּתְיַחֲסִים אֲלָיו. נְקוּדוֹת הַמִּבְט שֶׁל אֲנָשִׁים שׁוֹנִים הַמִּתְבּוֹנְנִים בַּשׁוֹלְחֵן גּוֹרְמוֹת לָהֶם לְרֹאוֹת אוֹתוֹ בְּצוּרָה וּבְצִבְעַ שׁוֹנִים וְלִכֵּן גַּם לְתַאֵר אוֹתוֹ אַחֲרָת. הַטְּרֹדוֹת מִתְגַּבְּרוֹת כְּשֶׁרִיבּוֹי צוּרוֹת הַהוֹפָעָה וְהַתִּיאֹרִים שֶׁל הַשׁוֹלְחֵן מְדַרְבֵּן אֶת בְּעָלֵי הַדַּחֲף הַפִּילוֹסוֹפִי לְקַבֵּעַ אַחַת וְלַתְּמִיד מֵהוּ הַשׁוֹלְחֵן כְּשֶׁלְּעֲצָמוֹ. בֵּין כֵךְ וּבֵין כֵךְ, בֵּין שְׁנִיתֵן לְקַבֵּעַ מֵהוּ הַשׁוֹלְחֵן כְּשֶׁלְּעֲצָמוֹ וּבֵין שֶׁלֹּא, נִזְקֵק כָּל אֶחָד מֵהַשׁוֹתָפִים לְשִׁיחָה הַמְדוּמִיִּית הַזֹּאת לִיַּחֵס אֶת מֵה שֶׁהוּא רֹאֶה, אֶת מֵה שֶׁהוּא חָשׁ, וְאֵת מֵה שֶׁהוּא מֵתָאֵר לְאוֹתוֹ שׁוֹלְחֵן. בְּדֶרֶךְ כָּלֵל, לְגַבִּי עֲצָמִים מְסוּגוֹ שֶׁל שׁוֹלְחֵן הַכְּתִיבָה, תְּבִנָּתוֹ הַשִּׁילּוּב וְהַתִּיאֹם בֵּין הַמִּגֵּעַ, לְמִבְט וְלִדְיָבוֹר מִשׁוֹתָפֵת לְרַבִּים וּמֵאֲפָשֶׁרֶת תְּקַשּׁוֹרָת לֹא הַפְּרָעוֹת. כְּשִׁיּוֹפִיעַ הַמוּמַחָה לְרִיָּהוּט אֲנִגְלִי עֵתִיק הוּא בּוֹדָאִי יִרְאֶה, יַחוּשׁ וַיִּדַּע לְתַאֵד דְּבָרִים שֶׁהַפִּילוֹסוֹף וּמִשְׁתַּמְשִׁים אַחֲרִים בַּשׁוֹלְחֵן מִתְעַלְמִים מֵהֶם אוֹ שֶׁאֵינֵם מְסוּגָלִים לְהַבְחִין בָּהֶם, אֲבָל בֵּין תְּבִנָּתוֹ הַשִּׁילּוּב שֶׁלֹּא לְאֱלֹה שֶׁל אַחֲרִים יֵשׁ עַדִּיִין מִידָה מְסַפֶּקֶת שֶׁל שִׁיתוּף הַמֵּאֲפָשֶׁרֶת לוֹ וְלָהֶם לְדַבֵּר עַל אוֹתוֹ שׁוֹלְחֵן. כְּשִׁיּוֹפִיעַ הַפִּיִּסְקָאִי וַיִּצְיַע לְתַפּוֹס אֶת הַשׁוֹלְחֵן כְּהַצְכֵּר שֶׁל מוֹלְקוּלוֹת הַמּוֹרְכָבוֹת מֵאֲטוֹמִים, הַמּוֹרְכָבִים מִחֻלְקִים תַּת־אֲטוֹמִיִּים, הַהֲבֵדֵל יִהְיֶה דְּרַמָּאִי יוֹתֵר. הַפִּיִּסְקָאִי יִצְיַע לְמַעֲשֶׂה לְהַחֲלִיף מַעֲרַכָּת אַחַת שֶׁל תִּיאֹם בֵּין מֵה־שְׁנִירָאָה, מֵה־שְׁנִיתֵן לְמִגֵּעַ וּמֵה־שְׁמִתוּאָר בְּמַעֲרַכָּת אַחֲרָת.

1.304 — בְּמִבְט (וְכֵן בְּשִׁמְיָה וּבַהֲרָחָה) כְּרוֹךְ תְּמִיד מִרְחָק בֵּין מִי־שֶׁמְבִיט לְמֵה־שְׁנִיבֵט (אוֹ נִשְׁמַע, אוֹ מִרְחָק). מִגֵּעַ (וְכֵן טַעַם) כּוֹלֵל תְּמִיד גִּישׁוֹר אוֹ בִּיטוּל שֶׁל מִרְחָק בֵּין מִי אוֹ מֵה־שְׁנוּגֵעַ לְמִי־שְׁנִיבֵט. וְהַדְיָבוֹר הוּא תְּמִיד הַצְבָּה שֶׁל מִרְחָק בֵּין מִי־שֶׁמְדַבֵּר לְמִי שְׁנוּגֵעַ וּמִבִּיט וְלִמָּה שְׁנִיבֵט וּנִיבֵט. מִי־שְׁנוּגֵעַ יִכּוֹל לִגְעַת בְּעֲצָמוֹ, אֲבָל גַּם הָעֲצָמִי הוּא דְּבַר־מֵה שֶׁמוּצָב כְּאוֹבִיֵּיקֵט כְּשֶׁשְׁנוּגֵעִים בּוֹ (כְּכִינּוּי מְעַלִּיב, ב־מִלִּים שֶׁמִּבְקֶשֶׁת לִגְעַת, בְּלִיטוּף), וּבַהֲתַאֵם, מְבִיטִים בּוֹ, מְדַבְּרִים עָלָיו. מִי שְׁנוּגֵעַ נִיגֵעַ בְּעֲצָמוֹ, אֲבָל מִגֵּעַ זֶה, הָרִיגוּשׁ, נּוֹכַח וְלֹא מוּצָב, אוֹ מוּצָב וְכִכְר לֹא נּוֹכַח (לְהֵלֵךְ פֶּרֶק 5). בֵּין מִי־שְׁנוּכַח בְּעֲצָמוֹ בְּמִבְט, בְּמִגֵּעַ, וּבֵין מִי שֶׁמְצִיב אֶת הָעֲצָמִי הַזֶּה כְּאוֹבִיֵּיקֵט (בְּשִׁילּוּב כָּלִשְׁהוּ שֶׁל מִבְּעַ־מִבְט־מִגֵּעַ) יֵשׁ פֶּעַר שֶׁאֵי אֲפָשֶׁר לְגַשֵּׁר עָלָיו. הָעֲצָמִי הַמוּצָב הוּא תְּמִיד רַק עֲקָבוֹת שֶׁל עֲצָמִי שֶׁהִיָּה־נּוֹכַח וְנִעְלָם. מִכָּאֵן שֶׁכָּל וּוִידִי הוּא סִדְרַת עֲקָבוֹת שֶׁל נּוֹכַחוֹת שְׁנַעֲלָמָה, גַּם כְּשֶׁאֵינֵנוּ אֲלֵא סִדְרַת מַחִיקוֹת, מוֹדָעוֹת אוֹ לֹא־מוֹדָעוֹת, שֶׁל עֲקָבוֹת נּוֹכַחוֹת.

1.305 — הָעֲצָמִי עֲשׂוֹי לְהִיּוֹת מוּצָב כְּאוֹבִיֵּיקֵט, אֲבָל הַהֲצָבָה עֲצָמָה, הַהֲתַכּוּנוֹת לְאוֹבִיֵּיקֵט בְּמִבְּעַ־מִבְט־מִגֵּעַ, אֵינֶנָּה מַחִיבֶת לְהִנִּיחַ קוּטֵב עֲצָמִיּוֹת שְׁנוֹתֵר קְבֻעַ מִעֵבֶר לְאֵקֵט הַהֲצָבָה עֲצָמוֹ, אוֹ אֶת זֶהוּתוֹ שֶׁל מִי־שֶׁמְצִיב — כְּפִי שֶׁסִּבְרוּ פִּילוֹסוֹפִים מְדַקְאֵרֵט עַד הוֹסֶרֶל.²³ בְּלִי הַנְּחָה שֶׁל סִינְתֹזָה חֲסֶרֶת מְקוֹם וְגוֹף בֵּין מִבְּעַ, מִבְט וּמִגֵּעַ, הֵם טַעַנּוֹ, אִי אֲפָשֶׁר לִיַּצֵּב אֶת הָאוֹבִיֵּיקֵט הַמוּצָב, לְהַגְדִּיר אֶת זֶהוּתוֹ, לְקַבֵּעַ אֶת גְּבוּלוֹתָיו. אֲבָל קוּטֵב הָעֲצָמִיּוֹת שֶׁהֵם הַנִּיחוּ אֵינֵנוּ אֲלֵא נְקוּדָה אִידִיאִלִּית, מְדוּמִיִּית, שֶׁבָּה מִתְלַכְרִים מִי שֶׁמְבִיט וּמִי שְׁנִיבֵט/נוּגֵעַ עִם מִי שֶׁמְדַבֵּר. קוּטֵב הַתְּלַכְרוֹת זֶה הוּא תּוּצָאָה שֶׁל דִּימוּי

שעבר אידיאליזציה ושל השלך (פרויקציה) שלא עבר וורבלזציה. דימוי אידיאלי: העמדה קונקרטית שממנה רואים, נוגעים ומדברים מעוגנת במרחב ובזמן מוגדרים, בסביבה חברתית ותרבותית, שממנה מישוהו יכול לדבר, לראות ולגעת, אבל הדימוי של העמדה הזאת עובר אידיאליזציה, משמע מנותק מזמן ומקום קונקרטיים, נתפס כאחידות וריק (רואים, נוגעים ומדברים מאותו מקום חסר מקום). כך מופיעה התודעה של הפיסיקאי במקום הפיסיקה כשיח ודיסציפלינה או התודעה היומיומית של המשתמשים בשולחן במקום צורת השותפות החברתית שמאפשרת תקשורת תקינה ביניהם. השלך מודחק: התיאום בין המבט, המגע והדיבור, שבזכותו נתפס האובייקט כאחד, מושלך על מיי-שמביט, מיי-שנוגע ומיי-שמדבר, והשלושה נתפסים כאחד. כך מופיע הפיסיקאי המפיק תיאור מעין מתמטי של אובייקט פיסיקלי לא כתופס עמדה כשיח הפיסיקלי אלא כמי שגם רואה איכשהו את עקבות המבנה המולקולרי של החומר השולחני ויכול לפעול עליו. בשפת הפילוסופיה המודרנית, קוטב מדומיין-מושלך זה של אחדות נקרא סובייקט. הפילוסופים המודרניים קבעו אותו בבת אחת כגבול הניסיון ומה שמאפשר אותו, אבל גם כמבנה בעל קיום משל עצמו, שאינו קיום כחלל ובזמן.

1.310 — לא שאין גבול לניסיון ואין תנאים המאפשרים אותו, אבל בכל מה שנוגע לזהות העצמי המציב, גבול זה ותנאים אלה הם תוצאה של עמדה קונקרטית שתופס מי שמדבר, מביט ונוגע, והיא נקבעת באופן תרבותי והיסטורי. אינני מבקש לוותר על מושג הסובייקט אלא לקרקע אותו בעמדה קונטינגנטית ומשתנה המצויה בתוך שדה תרבותי מובנה של פרקטיקות של מבט, מבע ומגע. עמדה כזו מאפשרת-מגבילה הצבה של אובייקטים בתחום נתון, מקנה ומגבילה סמכויות לדבר עליהם, להתבונן ולגעת בהם, והיא נתונה תמיד ביחס-חליפין ויחסי-כוח עם עמדות אחרות, בתוך אותו שדה ומחוצה לו (להלן 1.322, 1.331).²⁴ סובייקט הוא מיי-שמציב דבר-מה, ובכלל זה את גופו, תחושותיו, נפשו או את "עצמו" (זהותו) ממש, במבט-מבע-מגע. הסובייקט שמבקש להציב את עצמו "אחת ולתמיד", שמבקש את עצמו כמו "צוק-סלע חסר-דחמים"²⁵ מבקש לעצמו זהות של דבר; אבל גם זהותו המוצקה של הדבר איננה אלא אשליה — של החושים, של השפה, ובדרך כלל של שניהם. לדברים אין זהות קבועה או משמעות סגורה, וההבדל שמבחין בין דבר זה לאחר, בין הדבר למה שהוא-כבר-לא, מוצב בכל פעם מחדש כמו הדבר עצמו. דבר הוא תמיד דבר-מה, מה-שתלוי במערכת שלמה של הצבות על-ידי מיי-שמוסמכים לצפות בו, לדבר עליו, לגעת בו (וגם על-ידי מיי-שמונעים מלראותו, לדבר בו, לגעת בו).

1.311 — דבר-מה איננו אובייקט עד שמישהו אינו מציב אותו במבע-מבט-מגע; ודבר-מי איננו תופס עמדה של סובייקט עד שאינו מציב דבר-מה במבט-מבע-מגע. אובייקט הוא תמיד מה-שמוצב, סובייקט — מיי-שמציב. האובייקט יכול להיות ממשי (הספר שאתה אוזח בו עכשיו, הירח שגלילאו דיבר עליו, צפה בו) או לא (הספר הבא שאכתוב, הכוכב של הנסיך הקטן); הסובייקט אינו יכול שלא להיות אידיאלי, מדומיין, בהגדרה. הסובייקט הוא המכלול המובנה של האפיונים האידיאליים של מיי-שתופס עמדה שממנה מציבים דבר-מה כאובייקט. לכן אי-אפשר לפעול על הסובייקט. אפשר לפעול על גופו של אדם ואפילו על נשמתו, אבל תמיד רק כדבר-מה, דבר-מה שרק

סובייקט יכול לזהות כשלו, אם הוא מציב את עצמו תחילה כבעל-גוף, בעל-דרכוש, בעל אופק של ציפיות ותקוות וכיוצא באלה דברים שאפשר לפעול עליהם ולפגוע בהם.

1.312 — אובייקט וסובייקט הם קטבים של זהות. יש טעם לשמר את המושגים המסורתיים רק במקום שבו יש טעם לדבר על זהות קבועה באופן יחסי. זהו לפי-שעה פירוש מינימלי של מושג הסובייקט: מי שיכול להיות בבת-אחת אותו אחד שמדבר-שמביט-שנוגע/לא-נוגע על ובאותו דבר עצמו. "יכול להיות" פירושו מוכר על-ידי אחרים בתור מיי-שכשיר ומיי-שרשאי לדבר-להביט-לגעת כך. "אותו דבר עצמו", האובייקט, קונה את זהותו מפני שקהילת סובייקטים מסכימה על קשרים קבועים פחות או יותר בין מה-שרואים (או גם נוגעים בו, שומעים אותו, או חשים בו באופן אחר) ובין מה-שאומרים על מה שרואים (או חשים בו). וכן להפך: יחידים תופסים עמדות סובייקט אחרי שאומנו והוכשרו על-ידי קהילת תופסי עמדות דומות לזהות את אותם אובייקטים, כלומר, לדבר-לראות-לגעת באופנים דומים באותם דברים — מכשירים, חלקיקים פיסיקליים, איברי גוף, גרמי שמיים, טקסטים, יצירות אמנות, עדויות משפטיות, וכיוצא באלה.

1.313 — בניגוד לרעיון המשתמע לכאורה מן המשפט המפורסם של קאנט — "מן ההכרח שאני חושב יהא עשוי ללוות את כל דימויי", הופעת מישוהו כסובייקט (לעצמו ולאחרים) תלויה בייחוס של זהות לאובייקט ולא להפך.²⁶ משהו מעין: "מן ההכרח שימצא לי דבר-מה כלשהו שייתפס כאותו-דבר-עצמו כדי שאוכל לזהות את עצמי כסובייקט שמזהה אותו". הסובייקט הוא מעין אפקט החזרה מתאחר של הצבת האובייקט, הצבה שמציבה את עצמה כאותו דבר עצמו. הסובייקט המציב את עצמו הוא תמיד-כבר-גם אובייקט. ועוד ראוי לזכור שהצבה זו עצמה היא אפקט של פרקטיקות של מבע-מבט-מגע, של שימוש בדברים שונים שלא הוצבו בהכרח כאובייקטים של תודעה מתבוננת,²⁷ של דפוסי התקשורות ותקשורת עם קהילה של תופסי עמדות סובייקט, וכיוצא באלה. במלים אחרות, גם האובייקט המוצב וגם הסובייקט המציב הם תוצרים של דפוסי-פעילות בעלי מבנה סדיר פחות או יותר שנשמר לאורך זמן, זמן שמספיק לפחות כדי זיהוי האובייקט ככזה וכזה, וכדי זיהוי הסובייקט כמי שמסוגל ומוסמך לזהות כך את האובייקט.

1.314 — זהות זו עצמה איננה משהו סטטי, אלא תהליך שבו האפשרות להיבדל ולהיות-אחר שמורה תמיד, ומסולקת או נחסמת או ננטשת בכל פעם מחדש. זהות מה-שמוצב, כמו זהות מיי-שמציב, נבראת מחדש בפעולת בריאה מתמדת, כמו זו שעסוק בה האל של דקארט. סובייקט הוא אידיאליזציה של מיי-שמאייש עמדה (שממנה אפשר להביט-לדבר-לגעת) אבל יכול גם לחרוג ממנה, מיי-שתופס מקום אבל יכול גם לפנות אותו. אובייקט הוא מה שמוצב במקום מוגדר בסדר הדברים, מושא של דיבור-תצפית-פעולה מעמדות מסוימות, שתלוי ביציבותן של העמדות הללו. ה"חריגה" של הסובייקט "מעבר לעצמו" היא איום קבוע על זהות הסובייקט, אבל גם על סדר-הדברים: כשרופא "שוכח את עצמו" ומתאהב בחולה שלו, חיזורן פניה הופך מסימפטום למבע מפתה והגוף המטופל מופיע באחדות אירוטית, שהאיבר הנגוע מעולם לא היה חלק ממנה. תיאור-מחדש של מה-שישנו הוא איום על סדר-הדברים,

אבל גם על זהות הסובייקטים הפועלים ונפעלים בתוכו, מביטים, מדברים, נוגעים ונגעים: מפת ישראל שמסומנים בה ארבע מאות כפרים פלסטינים שניטשו וחרבו במלחמת 1948 מאיימת לפרק ולסבך לא רק את הנוף הנשקף בעת המסע, להעמיס עליו זיכרון מודחק ששב ומציף את התודעה, אלא גם את עמדת הסובייקט הישראלי-היהודי המטייל במולדת, ששותפים לה פתאום המון נוכחים-נפקדים.

1.315 — ככלל, זהות של אובייקט תישמר בסדר דברים נתון; זהות של סובייקט — בשדה נתון של עמדות מהן ניתן לדבר-לראות-לגעת (ולפעול). כשסדר-הדברים מתערער, כשהשדה נפרץ, כשדבר-מה גולש מעבר לגבולותיו, כשמישהו חורג מעמדה שהוקצתה לו, אין טעם לדבר עוד על סובייקט מול אובייקט. במצב כזה, גם הסובייקט וגם האובייקט כבר אינם-מה-שהיו (ואולי כבר הנם-מה-שעדיין-אינם, כי טרם הוצבו כבעלי זהות כזאת וכזאת, כהווים בתור מה-שהנם). להלן אבחין בין מומנט הזהות הקבועה יחסית לבין מומנט החריגה: על עמדות-סובייקט ועל אובייקטים המוצבים ביחס אליהן יהיה טעם לדבר רק בהינתן שדה יציב פחות או יותר של עמדות ויחסים בין עמדות, ושל דברים ויחסים בין דברים; כדי לציין זהויות פרוצות, או את מומנט החריגה מזהות אשוב לדבר על דבר-מה ודבר-מי. חריגה זאת, הן ביחס לאובייקט והן ביחס לסובייקט, פירושה היעלמות של זהות, שהוקנתה, ולו לרגע, לדבר-מה או לדבר-מי. כמו ברק בתשליל של תצלום — הבהק של אפילה בים של אור. כמו ברגע של סנור, אי-אפשר לראות את מה שהווה, אבל מה שהיה, מה שנראה לפני רגע בהיסח הדעת, במטושטש, מתבהר ומתייצב בבירור בזיכרון. חריגה היא היעלמות שמציבה את עצמה, שמוצבת ביחס לעצמה, רגע שבו הזהות נוכחת כמה-שהיה-ואיננו ומה שישנו נוכח כחסר זהות עדיין, מה שטרם הוצב ככזה וכזה.

1.320* — -- נדמה ש'דבר-מי' אינו אלא תרגום מעוות למושג ה-Dasein של היידגר, היש שבעצם קיומו חורג מכל זהות, שישנותו היא בעיה בשבילו. נדמה גם ש'דבר-מה' הוא תרגום מאולץ של מה שהיידגר כינה *zuhanden*, "המזומן לשימוש", שסיגד קרא לו בעברית "היש הפנוי", היש שניתן לשימוש במוכן הרחב ביותר, שטרם קובע, דבר כזה וכזה,²⁸ והיידגר מבקש לשמר באמצעותו את אי-מוגדרותו של ה-*ov* (און) או של ה-*to de ti* [טודא טין] של היוונים.²⁹ האמנם? -- השפעתו של היידגר ברורה. אבל דבר-מי ודבר-מה אינם נחשבים כאן כדי לחדש את שאלת ההווה בכלל, ההווה כאשר היא, אלא רק את שאלת ישנותו של הרע. המשקעים ההיידגריאנים נישאים בתוך לשון פילוסופית שאינה מבקשת, ולמעשה אינה יכולה לרוקן את האונטולוגיה משאלות מוסריות (ושום דבר אינו רחוק ממנה יותר מהתמסרות לפוליטיקה הגדולה של "הגורל", "ליעוד" ההיסטורי של העם, או לכל עוצמה בונה והורסת סדרים הרומזת לאפשרות ההיסטורית, כי נוצרו כביכול התנאים להיפתחות חדשה "לקראת" ההווה). דבר-מי ודבר-מה נחשבים כאן כדי לבצע את המהלך ההפוך בדיוק: להחזיר את המוסר לאונטולוגיה, לאפשר לחשוב את מה שישנו בתור מה שראוי, או לא-ראוי שיהיה. בשלב ראשון,

* הסימן — מציין דר-שיח פנימי.

לא הישנות מעניינת אותי כאן אלא ההיעלמות, לא הישות (Sein) הנבדלת מכל מה שישנו כדבר זה או אחר (Seiende), אלא הפרקטיקות של קביעת ההבדלים בין דבר זה לאחר, קביעת הזהויות והחריגה מהן. הניתוח הפיננומנולוגי של יצירת ההבדלים וקביעת הזהויות, או פירוקן, מחייב לזהות ולהבדיל בין תנאי האפשרות של הזהויות וההבדלה ובין מי-שמוזהה ומבדיל, או בין עמדת סובייקט ובין דבר-מי שיכול לקבל על עצמו את תנאיה (וגם אז, לעולם לא יהיה זהה עמה) או לפרוץ את גדרה.

1.321 — עמדת סובייקט, כמו אותו דבר-מי שפועל ונפעל מתוכה ומסוגל לחרוג ממנה, קודמת לכל הבחנה של סוג ומין, קבוצה ועדה, בראש וראשונה להבדל המגדרי. אפשר שדבר-מי יוצב כזכר או כנקבה בדיוק מפני שעמדת הסובייקט כשלעצמה קודמת להתפצלות המגדרית. הסובייקט הוא אולי השלך של תבנית דקדוקית על ניתוח (פיננומנולוגי או אנליטי) של הניסיון, אבל הוא תבנית ריקה, בדיוק כמו הנושא, שרק המבנה הדקדוקי שומר על זהותה כתבנית. לכן, כשמדובר בעמדת-סובייקט, או בדבר-מי שחורג ממנה היה ראוי אולי להמציא כינויי גוף והטיות גוף ניטרליות. במקום 'הוא' ו/או 'היא' ראוי אולי לכתוב 'הא' או 'היא', וכן 'מישהו'. קשה למצוא בעברית צורה ניטרלית לכינויי הגוף ולהטיית הפעלים ושמות התואר, לכן בחרתי לשמור בחיבור זה על הטיית המגדר, בזכר או בנקבה, לאורכו של פרק שלם ולהחליפה בין הפרקים.

1.322 — 'עמדת-סובייקט' איננה תפקיד, למרות שהיא עשויה להיות מעוגנת בארגון המוסדי המבחין בין בעלי תפקידים (להלן 1.343). עמדת-סובייקט קובעת אפשרויות של אופני פעולה, שילובים של מבע ביחס למה שישנו או איננו, מבט על מה שמופיע, ומגע במה-שישנו. עמדות סובייקט נבדלות ומתבחנות אלה מאלה על-פי אפשרויות הפעולה שהן מכנות בספירת-פעולה נתונה.

1.323 — סובייקטיביות לא תובן כאן כעצם קיומה של תודעה, ודאי לא כתודעה עצמית, וגם לא בתור המבנה הטרנסצנדנטלי של הניסיון. סובייקטיביות היא פונקציה דיפרנציאלית בשדה נתון של פרקטיקות שבו מתארגן הניסיון. להיות סובייקט פירושו לייצר בפעולת גוף, במבט וכדיבור, אבל באופן שמונתה ומוגבלת תמיד על-ידי עמדת-הסובייקט, פערים במה שישנו. סובייקט-פועל גורם לדברים להופיע ולהיעלם, להתהוות ולכלות, הוא מזמן את היש ומוזהה מה-שישנו ומה-שאנינו, מה-שמופיע ומה-שנעלם, מה-שהיה-ואיננו, מה-שישנו-אבל-צפוי-להיעלם (או ראוי שיעלם או שהיעלמותו נחשקת). מה-שאנינו-אבל-צפוי-שיופיע (או ראוי שיופיע, או שהופעתו נחשקת). פעולות ההצבה, במבט, מגע ודיבור נעשות ביחס לנקודה אידיאלית, שבה אמור להתמקם מי-שמדבר-צופה-נוגע/ניגע ואשר מהם הוא אמור לבצע (תמיד לאחר-מעשה) את הסינתזה המאפשרת את הזהויות של דבר-מה כאובייקט בתוך סדר דברים נתון. גם נקודה זו היא תוצר של סינתזה שלאחר מעשה, של הפשטה מפעולות קונקרטיות המתבצעות מעמדת הסובייקט ושל אידיאליזציה של האילוצים המכניים של עמדה זו.

1.324 — עמדת-סובייקט חדורה תמיד בשניות שכין "האימננטיות" או ה"עולמיות" של פרקטיקות הדיבור, התצפית והמגע לבין הטרנסצנדנטליות של נקודת התצפית

ומקור הדיבור שאלה מיוחסת, לאחר מעשה, הסינתזה המציבה והמזהה. פרקטיקות אלה תמיד תלויות הקשר, מטריאלי, לשוני ותרבותי; הנקודה הסינתטית-איריאלית אמורה להבטיח אי-תלות בהקשר. נקודה כזו, על גבול מרחב הפעולה אבל מחוצה לו, משתמעת מכל יומרה לדעת דבר-מה, ובאופן כללי יותר, לשפוט דבר-מה כנכון או ראוי. הביקורת הקאנטיאנית ביקשה לעגן ולנסח, אחת ולתמיד, את המגבלות הצורניות האוניברסליות של נקודת הסינתזה. מאז הגל, ובמיוחד מאז מרקס, ניטשה, ופרויד, הזרמים העיקריים במחשבה הביקורתית מבקשים לחשוף את תנאי ההקשר (ההיסטוריים, החברתיים, הלשוניים או הפסיכולוגיים) של הפרקטיקות המאפשרות-מגבילות את האיריאליות הסינתטית הזו. הוויכוח העתיק בין ריאליזם לרלטיביזם נעוץ במבנה העקרוני של עמדת הסובייקט עצמה.

1.330 — האם ל"מבנה העקרוני של עמדת הסובייקט" אין היסטוריה משלו? לאפלטון ולאריסטו לא היה כמובן מושג של סובייקט, גם לא לתומאס או לרמב"ם. ובכל זאת, אפשר לתאר בדיוק את תורות ההכרה וההיפעלות שלהם במושגים של עמדות סובייקט ושל הכושר לחרוג מתוכן. דרגות ההכרה אצל אפלטון או אצל שפינוזה הן עמדות סובייקט שונות, הכרוכות בפרקטיקות שונות להצבת האובייקט המוכר (תצפית, מדידה, שיח ריאליסטי), וביכולת סינתזה שונה שמאפשרת לזהות ולהתיימר ל"דעת" אותו. הארוס הפילוסופי המוליך את הנפש מעלה מעלה בסולם ההכרה הוא תיאור של חריגה; הדיון בארוס בדיאלוג המשתה הוא דיון במבנה החריגה עצמה.³⁰ הבקשה של הנפש להשתחרר מן הגוף היא בקשה לחרוג מכל עמדת-סובייקט, מעצם מוצבותו של הסובייקט המכיר. אין פלא ששיאה של ההכרה, ידיעת הטוב, אמורה להיות הכרה של "מה שחורג מכל הוויה".³¹ אבל זו עמדת סובייקט מדומינת; היא איננה מתארת את העמדה שתפס הפילוסוף שייסד את האקדמיה. בין עמדת הסובייקט המשתמעת מתורת ההכרה של אפלטון לבין עמדת הפילוסוף בשיח הציבורי, או ה"אינטלקטואלי" באתונה (זו המשתמעת בין השאר מתיאור משחקי השיח של סוקרטס בדיאלוגים המוקדמים) יש פער עצום.

1.331 — בעת החדשה, עמדות סובייקט מתמסדות בספירות-פעולה נבדלות (בתחומי הכלכלה, המשפט, האמנות, המדע או הדת, למשל) ומקבלות שם ביטוי מפותח ומפורש. כשדבר-מי פועל כסובייקט הוא נתון-כבר בשדה ממושטר פחות או יותר של פרקטיקות של דיבור על ודיבור אל, של תקשורת והתקשרות, של מבט אל ופעולה על. יש הרבה שדות כאלה וכל אחד מבנה עמדת סובייקט שונה. להבנות את עמדת הסובייקט פירושו להבנות את האפשרויות של מיישנות עמדה לדבר (או להשתמש באמצעי מבע אחרים), להביט (או להשתמש בחושים אחרים) ולגעת (השוו 1.303), אבל גם לתפוס עמדות סובייקט אחרות (האחות אינה מוסמכת לתפוס את עמדת הרופא, התלמיד אינו רשאי ללמד; הרופא עשוי בתנאים מסויימים לתפוס את עמדת האחות, המורה רשאי, אולי חייב להמשיך ללמד). בשדה האפשרויות שבו מוצבת עמדת-הסובייקט פועלים סובייקטים אחרים, כשיתוף פעולה, בתחרות ובמאבק על אופני זימון הישנות והנכחת הזמן. יחסי הגומלין ביניהם חדורים תמיד באי-התאמה, שמידותיה משתנות ונוכחותה קבועה, בין חווית ההיעלמות וההופעה של מה-שישנו, שאותה חווה היחיד,

ובין הארטיקולציה של חוויה זו בשפה המשותפת. בשדה זה ישנם תמיד גם סדקים ופרצות דרכם ניתן לחמוק, תוך נטילת סיכונים משתנים, למרחבי פעולה אחרים, להתגנב לעמדות סובייקט אחרות, לעצב מחדש את גבולות הניתן למבע, למבט, למגע.

1.332 — מיסוד עמדות הסובייקט בעת החדשה בשדות נבדלים של שיח ופעולה קשור להתפתחותם של מנגנונים תרבותיים משני סוגים: מנגנונים שתכליתם לכוון אובייקטים באמצעות קיבוע של מיישרשאי לדבר עליהם, לראות אותם, לגעת בהם; מנגנונים שתכליתם לכוון סובייקטים באמצעות קיבוע של האובייקטים שהם אמורים להציב, לפרש ולקדש. מנגנונים כאלה פועלים למשל, בבית-המשפט, בעיתונות, במעבדה, במוזיאון, באתר החפירות הארכיאולוגי ובאתרים אחרים במרחב החברתי.³² ההיסטוריה של הסובייקט היא היסטוריה של השדות הנבדלים של שיח ופעולה ושל המנגנונים לייצוב הדדי של זהות הסובייקט והאובייקט הפועלים בהם, מנגנוני הכיוון וההצגה של אובייקטים ומנגנוני ההכשרה של תופסי עמדות סובייקט. אבל הסובייקט אינו רק עמדה בשדה, מיישניצב מול, מיישננס-במשא-ומתן-עם, מיישמעריך-שופט, מיישמחליף-את-עם וכדומה. סובייקט זה היה מאז ראשית העת החדשה גם אובייקט של שדות שיח ספציפיים — השיח הבלשני, הרפואי, הפסיכותרפוי, הקרמינולוגי, המיני, ושדות שיח אחרים בתחומים השונים של מדעי האדם. חלק משרות השיח האלה צמחו מתוך מוסדות המשמעת השונים (בית-החולים, בית החולים הפסיכיאטרי, בית-הספר, בית-הסוהר) הזינו אותם, והשתלבו בהם למארג שלם של ידע ויחסי כוח שאפשרו בבת אחת יצירתן של עמדות סובייקט מובחנות וכלליות ואינדיווידואציה של הפרטים שתפסו אותם. זה תיאור מתומצת וחפוז של אחת הטענות הכלליות המוצגת בסדרת העבודות של פוקו על מוסדות המשמעת בעת החדשה.³³

1.333 — סוגי שיח שונים מעניקים לעמדת הסובייקט בשדות פעולה שונים מבנה קוהרנטי, מסד של לגיטימיות, ובעיקר, את המבנה המשותף שלה עם עמדות בשדות אחרים, את אפשרות המעבר משדה לשדה. בכל שדה מתפתחים הרגלים, ציפיות, נטיות להגיב בדפוסים מסויימים, מחוות ותנוחות גוף, ובקיצור מה שבורדייה מכנה "האביטוס". לכל שדה נבדל האביטוס משלו, וכל אחד מאלה נבדל גם מן האביטוס של חיי יום-יום, שבו יחידים מתפקדים ככני משפחה, חברים, צרכנים. ייתכן שבעיית הזהות העצמית מתעוררת בחריפות כזו בעת החדשה בגלל ההפרדה בין השדות השונים, מצד אחד, והאפשרות שאותו דבר-מי יחיד יתפוס עמדות סובייקט שונות בשדות שונים ושאותה עמדת סובייקט תיתפס על ידי יחידים שונים, מצד שני. מיהו אותו דבר-מי ומי יכול לערוב לזהותו כשהוא נכנס ויוצא בשדות שיח ופעולה שונים ומשוטט בין עמדות סובייקט שונות? הפילוסופיה של הסובייקט, מדקארט עד סארטר, דרך קאנט, הוסרל והיידגר (המוקדם) עסוקה בשאלה זו, מבקשת לענות עליה אחת ולתמיד (קאנט, הגל, הוסרל) או להציג את האבסורד שבעצם הצגתה (סארטר), או את ההשכחה וההסתרה הכרוכים בכל ניסיון להשיב עליה (היידגר). אבל כולם, היידגר וסארטר בכלל זה, מציעים מבנה של כלליות שמאפשר פרטיות וחד-פעמיות. התודעה או האני הטרגנסצנדנטיים, הרוח, התודעה כחרות ואין, או אותו יש שישנותו היא בעיה שלו (ה-Dasein), כולם מתיימרים לעגן איכשהו את הפרטי בכללי ולספק מבנה מלוכד של

אפשרויות, שבתוכו אותו דבר-מי יוכל לתפוס עמדות סובייקט שונות, לכוון לעצמו זהויות משתנות, אבל גם לספר לעצמו סיפור של זהות אחת, שחובקת את כל אלה. 1.334 – זהות זו, המבטיחה לכאורה את אותו דבר-מי מפני פיצולו לעמדות סובייקט שונות, קיבלה בעת החדשה ביטוי מפורש במסגרת פרקטיות תרבותיות מגוונות. מאז המאה ה-18 מופיעה "הספירה הציבורית" בתור המקום של הסובייקטיביות ה"נקייה", המשותפת-מונחת ביסוד מבני הסובייקטיביות בשדות השונים ומאפשרת את המעבר משדה לשדה.³⁴ הספירה הציבורית היא המקום שבו כל-אחד יכול לכאורה להופיע, להציג את עצמו להשמיע את קולו, ולהיחשב, כמו כל אחד אחר, בתור יחיד בעל זכויות ובעל גישה שווה בעיקרון לספירות הפעולה השונות. הזהות המלכדת של אותו דבר-מי, שעשוי לתפוס עמדות סובייקט שונות בשדות פעולה ושיח נבדלים היא זהותו של האזרח.³⁵ לספירה הציבורית יש זיקה הדוקה לאתרים ממשיים במרחב החברתי – כיכר העיר, השוק, הרחוב, בית-הקפה, אולם התיאטרון, המוזיאון וכיוצא באלה מקומות מפגש ציבוריים, אבל יש לה גם אתרים ווירטואליים משלה – העיתון, כתב-העת, תוכנית הרדיו או הטלוויזיה. מרחב ווירטואלי אחר מציעה הספרות המודרנית, בראש וראשונה הרומן, שמהווה מעין מעבדה לכינונה ולבדיקתה של הזהות העצמית. (ובמקביל, כמעט משעת לידתו, מאז טריסטרים שנדי של לורנס סטרן ועד רימונד קארבר ואורלי קסטל-בלום, מציעה הספרות גם את שולחן הניתוחים שעליו זהות זו מתפרקת.)

1.335 – הספירה הציבורית מניחה מראש זהות הומוגנית וכללית שההתפרטות שלה נעשית בעזרת השם, ובאמצעות כמה סימני זיהוי חיצוניים נוספים. ז'אנרים ספרותיים שונים מדמיינים זהות פרטית ופורשים את הזיכרון במקביל למרחב החברתי שבו נע דבר-מי המבקש אחר זהותו. ואילו הז'אנרים השונים של השיח הפסיכואנליטי מציעים את הזיכרון עצמו כמרחב שמתוכו מתוכננת הזהות העצמית באמצעות פרקטיות שונות של היזכרות, תחקור ותשאול, דיאלוג וסיפור. הסיפור הפסיכואנליטי בונה את הסובייקט בתור אותה פנימיות שלמה, גם אם מפוצלת ושסועה בתוך עצמה, שנתקלת בעמדות הסובייקט השונות ומאיישת אותן בדמותה ועל-פי תבניתה. אבל את הסיפור הזה יודע לספר רק מי שתופס את עמדת המטופל ורק כשהוא נעזר בתיווך הידע שמייצר הסובייקט של השיח הפסיכואנליטי ובאמצעות הכוח שהוא מפעיל.

1.340 – דבר-מי אינו פועל תמיד כסובייקט, גם לא כשהוא ער, גם לא כשהוא תופס עמדת-סובייקט. כלומר, מישוה עשוי להיות ער ואפילו לתפוס עמדת-סובייקט (ולאו דווקא בריחוף גים-לא-נים של הסובל מנודי שנה, כמו שמתאר זאת לוינס³⁶) בלי להציב שום מושא ובלי להתייחס למושאים שהוא נפעל על-ידם (להלן 3.400). ומצד שני, אולי ישנם גם קופים עיליים, דולפינים או מלאכים הפועלים כסובייקטים, אבל אנחנו איננו מסוגלים לדעת זאת. אפשר לייחס לחיה סובייקטיביות ואף להתכוון אליה בהתאם, אבל אי-אפשר לדעת מהי הסובייקטיביות שלה. זאת, לא מפני שאיננו מבינים את שפתה, אלא מפני שבעיקרון, איננו מסוגלים לתפוס בעצמנו את עמדת-הסובייקט שאנחנו מייחסים לה ואיננו מסוגלים להעלות על הדעת עולם ממשי שבו היא תתפוס עמדות-סובייקט כשלנו.

1.341 – אנחנו מסוגלים אמנם לתפוס עולם מדומה שבו קורים שני הדברים, כפי שמעידים אינספור משלים ואגדות. אבל בכל אלה אין לחיה עמדת-סובייקט ייחודית לה; מדובר בהשלך של עמדות-סובייקט אנושיות על חברת החיות ובהשלך של חיות לתוך עמדות-סובייקט אנושיות. לפעמים מתוארות עמדות סובייקט שרק חיה יכולה לתפוס אותן (מפני שאין אף אדם תם וישר מספיק, או ערום מספיק, או מרחיק ראות כמו החיה המדובבת). כל האגדות האלה רק מחדדות את ההבדל הבעייתי בין האדם לחיה, מפני שהן יוצרות פער בלתי ניתן לגישור בין החיה שהיאנשה לבין החיה – או האדם – המוכרים מחיי יומיום.

1.342 – מי שמכירים בסובייקטיביות שלו הוא מי שמסוגל בעיקרון לתפוס עמדת-סובייקט כזו או אחרת. אם אינו תופס אותה כרגע, אפשר לייחס זאת למכשולים של חינוך, מעמד, מגדר, שיוך אתני, גיל, וכדומה. יש הקשרים תרבותיים שבהם המכשולים האלה בלתי עבירים: בתנאים תרבותיים מסוימים גבר אינו יכול לתפוס עמדת-סובייקט נשית ולהפך, וכן לגבי אדון ועבד, שחור ולבן, בן-תרבות ופרא. הסובייקטיביות של האישה, העבד, השחור, הפרא מוטלת אס-כן בספק, על-ידי מי שמנסח את תנאי הגישה לעמדות-הסובייקט השונות – הגבר הלבן המשכיל, בדרך כלל.

1.343 – עמדת-סובייקט היא פונקציה של שיח. מושג השיח משמש כאן במובנו הפוקיאני, ה"עבה", שמציין לא רק משטר של פרקטיות דיבור בתחום נתון של מילים ודברים, אלא גם משטר המסדיר את תנאי המבט והמגע בתחום הנתון.³⁷ אי-אפשר להעמיד עמדת-סובייקט על תפקיד, שהוא פונקציה של מוסד. בין עמדת-הסובייקט לתפקיד כמו בין המוסד לשיח יש הצטלבויות וחפיפות חלקיות אבל אין שקילות או התאמה גמורה. בעלי אותו תפקיד עשויים לתפוס עמדות סובייקט שונות (דיקאן הפקולטה היוצא מוכר כחוקר בעל-שם ובר-סמכא עולמי בתחומי; הדיקאן הנכנס בקיא וזריו בענייני פוליטיקה אקדמית) ושניים שתופסים עמדות-סובייקט דומות עשויים למלא תפקידים שונים (המומחה הראשון למחלות-לב הוא גם מנהל המחלקה ועמיתו מסתפק בניהול הקליניקה הפרטית שלו). גם אין לזהות עמדה עם סובייקט, מפני שלא כל עמדה היא עמדת-סובייקט ולא כל מי שתופס עמדה בשדה-שיח (כדובר וכצופה) הוא סובייקט במלוא מובן המילה. רופא, מתמחה ואחות תופסים עמדות שונות, ורק הרופא הוא סובייקט גמור של השיח הרפואי; האחות תופסת עמדת-סובייקט בשיח של הקליניקה כמקום טיפול, אבל לא כמקום-ידע. הנאשם תופס עמדת-סובייקט בשיח הכלכלי שמאפשר את החליפין בינו לסניגור; בשיח המשפטי הנאשם הוא סובייקט רק בחדר החקירות ועל דוכן העדים, ואל שתי העמדות האלה הוא מגיע בעל כורחו; הוא אינו יכול לקבוע לבדו אם יישאר או יינתק משתייהן. הנאשם הוא סובייקט רק במה שנוגע למסירת העדות, לעובדות, אבל לא במה שנוגע למשפט עצמו, לקביעת הדין והעונש, המניע והעבירה. להיות סובייקט פירושו לתפוס עמדה, אבל לא כל מי שתופס עמדה הוא סובייקט (החולה תופס עמדה ואיננו סובייקט בשיח הרפואי).

1.344 – מישוה נכנס למחלקה, עובר על-פני עובדים ומבקרים שאינם מזהים אותו. פוגש עמית ממחלקה שכנה ושתי אחיות מוכרות ונד להם בראשו לשלום. הוא נכנס למשרדו, פושט את מעילו ולובש את החלוק הלבן. על שולחנו מונחים עיתון בוקר

וכמה תיקים רפואיים של החולים שיראה היום. נכנסת האחות הראשית ומברכת אותו לשלום. יש לה איזה עניין דחוף לטפל בו אבל היא תשוב מיד לתאם את עבודת הבוקר במחלקה. הוא מציין בעיתון בהיסח דעת, מטלפן להסדיר משהו בבנק, מוציא כמה ניירות מתיקו, מחליף משקפיים ובוהה בתיקים המונחים לפניו. הוא משהה עד כמה שיוכל את כניסתו לעמדת הסובייקט הרפואי. הוא יתפוס אותה רק כשהיה מוכרח, כשתצוץ הבעיה הראשונה. האחות הראשית חוזרת, הוא מתעניין בשלומה והם מחליפים כמה מלים סתמיות של בוקר. אבל בתשע מתחיל ביקור הרופאים במחלקה והוא פותח את התיק הראשון. איך עבר עליו הלילה, הוא שואל. שאלה זו כבר הושמעה מעמדת הסובייקט שלו. די היה בטון הדיבור כדי להבהיר לאחות הראשית שהעניין הידידותי שהביע קודם בשלומה התחלף בעניין מקצועי בשלומה של החולה הראשון ברשימה. המידע שהיא תמסור לו כבר ינוסח על-פי כללי השיח הרפואי. הוא מצטרף לרשת שלמה של ידע, מידע, ופרקטיקות של מבט-מבע-מגע שיובילו את הרופא לשאלתו הבאה. הבעיה שלו כרגע היא לאשר מחדש את מינון התרופה לאותו חולה. הוא צריך לקבוע מחדש יחסים בין כמה אובייקטים, כולם ניתנים פחות או יותר לשליטה תוך שילוב של מגע, מבט ודיבור: לחץ-דם, כמות סוכר בדם, זמן שעבר מאז הניתוח, קצב החלמת הפצע, גילו של החולה, אירועים קליניים קודמים, גרף היחסים בין המינון המומלץ של התרופה לסדרת משתנים קליניים אחרים, וכו' וכו'.

1.345 — מי שירצה יוכל להמשיך לספר סיפורים אנלוגיים על עורכת-דין במשרדה, מורה בכיתה, חוקר במעבדתו, פסיכולוג בחדרו, סופר מול מסך המחשב. מי שירצה יוכל גם להמחיש כמה מוגבלת עמדת הסובייקט של הפועל בחדר המכונות, של המלצר במסעדה, של עוזרת הבית שלך, אבל גם של הילדים. אלא שראוי לזכור כי עמדת סובייקט מוגבלת איננה זהה להגבלה על החירות. החירות של התלמיד להתאהב במורתו גדולה מזו שיש למורה להתאהב בתלמידה, לשומר יש יותר זמן פנוי וחירות לפנטז, לפלרטט, ולקרוז מאשר למנהלים בבניין המשרדים שעליו הוא מופקד.

1.350 — עמדת-סובייקט אינה זהה בשום אופן עם חוויה פרטית וגם לא עם תודעה של סובייקטיביות. עמדת-סובייקט מבנה את עיצוב החוויה הפרטית ואת גיבוש הזהות העצמית על-פי מיקומה בשדה-שיח ובמערכת פעילות נתונים ובהתאם לאפשרויות הפתוחות בפניה שם. היא עושה זאת באופן שמבנה גם את הפרטי והחדר-פעמי בתבניות כלליות שניתנות לתקשורת, מאפשרות התקשורת ותקשורת בין דומים ומגבילות התקשורת שאיננה ניתנת למסירה כלל. מה שמעבר לאפשרות הביטוי, שמוצג בתור שכזה, שמדברים עליו ועל קוצר היד לתארו, שכמהים "להגיע" אליו ומצרים על חוסר האפשרות לחלוק אותו עם אחרים, הוא פועל יוצא של ארגון השיח המאפשר את הביטוי.

1.351 — מי-שתופס עמדת-סובייקט עשוי להיות מודע לסובייקטיביות שלו, כלומר, לאופן שבו עמדת-הסובייקט שלו מאפשרת ומגבילה את הניסיון שלו. תודעת סובייקטיביות זו חלקית תמיד. מה שישנו בעמדת-הסובייקט (התנאים, האילוצים, האפשרויות) עודף תמיד על מה שמשתקף בתודעה; התודעה המשקפת חסרה תמיד

ביחס להוויה שאותה היא אמורה לשקף. ההתגברות על חסך זה היא תכליתו ושיאו של מסעה הדיאלקטי של התבונה, לפי הגל. אבל לנו אין סיבה לחשוב שההתגברות על החסר אפשרית, שהיא מתקדמת באופן דיאלקטי או שהיא מתקדמת בכלל. הרפלקסיה על עמדת-הסובייקט מוגבלת על-ידי תנאי העמדה שממנה היא מתבצעת (בין אם זו עמדת סובייקט אחרת ובין אם זו אותה עמדה).

1.352 — מה-שישנו אבל נעלם מעיני סובייקט המבקש לדעת את עמדת-הסובייקט שלו איננו תוצאה של היעלמות, מפני שמעולם לא הופיע, והוא אינו מסגיר את עצמו באמצעות עקבות שיעידו על היעלמות, להוציא אולי ריגשה מסוימת האומרת "יש-שם-עוד-משהו". עד לרגע החריגה, שבו מתבהרת מחדש הזהות-העצמית, שקודם היתה קרובה מדי, לא מוצבת, מובנת מאליה.

1.353 — כדי לפעול בתור סובייקט (לפעול מעמדת-סובייקט) אין צורך בתימטיזציה של תודעה עצמית. תימטיזציה של תודעה עצמית ("דע את עצמך" לסוגיו וגלגוליו) היא פעולה של סובייקט המבקש לאתר פערים בהוויית הסובייקט עצמו, לזמן את הסובייקט כמה-שישנו, להציב אותו כאובייקט, ולזהות הופעה והיעלמות בשדה הישנות הסובייקטיבי.

1.354 — לפעמים דבר-מי נקרא אל עמדת סובייקט בגלל התעוררותה של בעיה; לפעמים הכניסה לעמדת הסובייקט היא המעוררת את הבעיה או מאפשרת לה לקבל ביטוי. ההבדל בין מי-שתופס עמדת סובייקט ומי שאיננו הוא בערך כזה: למי-שתופס יש דרך חברתית מסודרת, פחות או יותר מאורגנת ומעוגנת בפרקטיקות תרבותיות ממוסדות לטפל בבעיות שיש לו עניין בהן; למי שאינו-תופס ואינו מסוגל לתפוס — אין, והוא תלוי בחסדי אחרים, שכן מסוגלים לתפוס עמדת סובייקט כשבעיות אלה מעיקות. אני חושב, למשל, על מולוי של בקט:³⁸ מעין שום איש, אשכול של בעיות, כולו פצע וחבורה ומכה טרייה, שאינו מסוגל לתפוס שום עמדת-סובייקט ואין לו שום דרך להתמודד בצורה מסודרת או אפילו מחושבת עם שום בעיה שלו.

1.4 בעיה

1.400 — עמדת-סובייקט מתממשת, תמיד, לנוכח בעיה שיש למי שתופס את עמדת הסובייקט. בעיה פירושה הפרעה בסדר-דברים שתובעת התייחסות, פעולה, דיבור, או צפייה להפרעה כזו או חשש מפניה. ההפרעה הזאת עשויה להיגרם כתוצאה מהיעלמות של דבר-מה או כתוצאה מהופעה של דבר-מה, שמתבטאים מייד כחוסר או גורש בנוכחות של דבר-מה (בדוגמת הרופא: לחץ-דם, כמות הסוכר בדם, מהירות הדופק, תנועת הגרף על מכשיר הא.ק.ג., וכדומה [להלן 2.312]). מי שפועל מעמדת סובייקט מזהה בעיות או מייצר אותן. האם תתכן סובייקטיביות שאין בה התכוונות לבעיה — עיונית או מעשית? דומה שבעולם מושלם אין מקום לסובייקטיביות — הפתרון הסופי שבו מסולקות כל הבעיות הוא סוף המשחק — ואין צורך באובייקטים: השכל מושלם, "ארכיטיפי" בלשונו של קאנט, איננו מציב כלום אלא תופס בהסתכלות ישירה את הדברים כפי שהנם, מותיר אותם כפי שהם, אינו משתוקק לכלום ואינו מבקש לשנות

כלום. סובייקטיביות מתממשת תמיד לנוכח פער בין מה שנעלם למה שנותר, בין מה שמופיע למה שישנו באמת, בין מה שיש לבין מה שנחשק, או ראוי שיהיה, בין מה שנחשק למה שאפשר, בין מה שעלול להיות ומה שרצוי (וכן להלן 1.421).

1.401 — עמדת-סובייקט היא תבנית של התנסות בבעיות; היא מאפשרת לזהות בעיות ולהתמודד איתן. אבל היא גם מייצרת בעיות באמצעות הפערים שהיא פוערת בין מה שמופיע למה שישנו באמת, בין מה שיש לבין מה שנחשק, וכו'. לפעמים הבעיה הראשונה של מיישנכנס לעמדת סובייקט היא לאתר או לייצר את הבעיה שתקיים את עמדת הסובייקט, שתרחיק את סוף המשחק.

1.402 — בעיה היא מצטרף הכרחי של עמדת-סובייקט. ההפך איננו נכון: לא כל מיישן-לובעיה תופס בהכרח עמדת-סובייקט. ילדים נתקלים שוב ושוב בבעיות שאתם הם מתמודדים בלי שיתפסו עמדת סובייקט. לפעמים מדובר באכזבה, בחשק או בכאב, והתלונה מופנית מיד לאדם מבוגר שמצפים ממנו לטפל בה כמומחה. מנקודת מבטם של ילדים, מבוגרים תופסים הרבה יותר עמדות-סובייקט משהם תופסים בפועל, וזאת בזכות עמדת הסובייקט העיקרית שהם תופסים לידם: היות-הורה (או מורה, או מדריך וכדומה).

1.410 — אבל לפעמים מדובר במשחק. המשחק מבנה לילד עמדת סובייקט שיש לה תוקף בגבולות המשחק. זה נכון בין אם הילד ממציא את המשחק לעצמו ובין אם למד אותו מאחרים, בין אם הוא משחק לבדו ובין אם הוא משחק בחברת אחרים, אבל העמדה מובנית יותר ככל שהמשחק מובנה יותר. ואפשר לומר גם ששדה מובנה של שיח ופעולה הוא המשחק של הגדולים. אבל לגדולים יש גם משחקים אחרים, משחקים "ממש". אנשים מבוגרים משחקים כדי "להיפטר", "לברוח", "להשתחרר" מבעיות, ולפעמים גם מעמדות-סובייקט שבעיות כאלה מצטרפות אליהן, או כדי לתפוס לעצמם, לפעמים אפילו להמציא לעצמם עמדות-סובייקט ולהתענג על היכולת להתמודד עם הבעיות המצטרפות אליהן (ולפעמים גם להתענג על המצאת בעיות כאלה).

1.411 — שדה מובנה של פעולה ושיח איננו משחק "ממש" רק מפני שהוא נתפס כממשי ומה שמוטל בו על כף המאזניים נדמה בכעל ערך רב יותר ממה שמוטל על הכף במשחקים אחרים. המשחק איננו "ממשי" בדיוק מפני שהוא נתפס כמשחק "ממש" ומה שמוטל בו על כף המאזניים נדמה כבטל בששים לעומת מה שמסתכנים למענו במשחק "האמיתי" של החיים. ברור שהגבול בין "ממשי" ל"משחקי" ובין אמיתי למדומה מוטל תמיד בספק. מהמרים, ספורטאים מקצועיים וכל מי שספג זה עתה מפלה צורבת באיזה שהוא משחק יכולים להעיד על כך. ההבדל העקרוני איננו בין הממשי למשחקי אלא בין המשחק היותר מובנה לפחות מובנה.

1.420 — ישנם הרבה טעמים לכך שדבר-מי יבקש להתמודד עם בעיות מחוץ לעמדות-סובייקט מוכנות. יכול להיות שטרם התמקם בהן, יכול להיות שאינו יכול להתמקם בהן, יכול להיות שהוא מבקש לחרוג מעמדת סובייקט שאותה איש מפני שעמדת-הסובייקט המזומנת לו היא הבעיה שלו. יחידים אינם פועלים תמיד, כל הזמן, בזיקה לשדה מובנה של יחסים, במסגרת שיח נתון ואינם מאיישים ברציפות את עמדות

הסובייקט הפתוחות בפניהם. לכן בדרך כלל יהיה יותר טעם לדבר על מיישמדבר, מיישן, מיישפועל וכו', על בעיה שהיא מצטרף הכרחי של דיבור או פעולה, ועל התכונות המעונינות של מי שזו הבעיה שלו, מיישן-לובעיה, כל זאת, בלי להתחייב גם לא לזהות המינימלית של הסובייקטיביות שמבטיחה-כופה עמדת הסובייקט. אם יש כאן זהות, היא תיבנה סביב הבעיה וסביב חפץ-העניין³⁹ שהיא יוצרת; הבעיה היא בסיס הסינתזה של אות-דבר-מה ושל אות-דבר-מי שמעוניין בו. 1.421 — בעיה היא אותו אזור בסדר דברים כלשהו שלמישהו יש בו עניין. עניין (או "מעונינות", או "חפץ-עניין") הוא היחס של מישהו לבעיה. הכוונה איננה לעניין הכללי, והסתמי, שיש למישהו בספרות יפה או בציור מודרני, אלא למעונינות החפצה בדבר-מה חסר או עודף, שמייחלים לו או חוששים מפניו, שמבקשים לקדם או למנוע, להמשיך עוד ועוד או להפסיק לאלתר, דבר-מה שמתאמצים לשנות את הופעתו הצפויה או את נוכחותו העכשווית. כשאננט קבע כי בשיפוט האסתטי הפקת הנחת הקשורה בדימוי היפה נטולה כל "חפץ-עניין"⁴⁰ הוא התכוון בדיוק לזה: דימוי שאין בו חסר ואין בו יתר ואין מבקשים לשנות לא את הופעתו הצפויה ולא את הופעתו העכשווית, אין חוששים מפניו ולא מייחלים אליו, להוציא כמובן את חפץ-העניין שיש למיישמתבונן בעצם נוכחותו של הדימוי ששום חפץ-עניין אינו כרוך בו.

1.43 — אלא שבעיה, מעצם טיבה, היא עניין חמקמק שקשה לייצב את זהותו. כל ניסיון להגדיר בעיה הוא כבר חלק מפתרון הבעיה ולכן גם שינוי באופי הבעיה עצמה. הבעיה חורגת מן הניסיון להציב דבר-מה בסדר דברים נתון, הבעיה היא חוסר האפשרות להציב או להשלים הצבה של דבר-מה. בהתאם, הבעיה היא חוסר האפשרות לייצב זהות של דבר-מי כמיישמצבי (צופה, מדבר, וכו') דבר-מה. לכן הבעיה היא אתר קבוע של עיצוב זהות-עצמית (להלן 2.310). הפרויקט של ייחוס זהות-עצמית זקוק תמיד לבעיה לא פתורה שביחס אליה מתעצבת זהות (מי יהודי, מהי נשיות, מה קורה לנו, איך יכולתי לעשות את זה, מה עלי לעשות עכשיו). בעיה היא המקום בהא הידיעה שבו הישנות גולשת מעבר למה-שהופיע כבר כנתינת למבט, למגע או לדיבור, קל וחומר מעבר למה שנצפה, נוגע או התנסח כבר בדיבור. הבעיה מזמנת את הסובייקט, כדי להחזיר למקומה את הישנות הגולשת הזו, לפנות לה מקום בסדר הדברים ובסדר השיח, לשנות את הסדר הזה ברב או במעט כדי שאפשר יהיה להכילה.

1.440 — בכל בעיה יש דבר-מה נעלם, אבל לא בהכרח דבר-מה-שנעלם. היעלמות היא סוג מיוחד של בעיה. היעלמות היא בעיה שבה מישהו מתעניין במה-שהיה ואיננו, במה-שנכח-וחדל-להופיע, והוא מתעניין בו בדיוק מפני שקודם היה ועכשיו איננו.

1.441 — לבעיית היעלמות יש לפחות שני פנים: או שמה-שנעלם נעדר, חסרוננו הוא בעיה של מישהו, וההיעלמות כסוג של התרחשות היא חלק ממנה; או שההיעלמות עצמה היא התרחשות בעלת נוכחות או עקבות נוכחות וזו היא בעיה של מישהו שמובילה אותו להתחקות אחר מה-שנעלם. במלים אחרות, היעלמות היא בעיה מפני שמה-שנעלם חסר ועקבותיו נחווים כחסר, או מפני שמבקשים לדעת היכן הוא, מדוע נעלם, וכיצד, ולפעמים, כשנותרים רק עקבות היעלמות, מפני שמבקשים לדעת מה

בריוק נעלם – העקבות הם מעין עודף נוכחות שאין יודעים כיצד להיפטר ממנה. 1.45 – היעלמות מיוחדת במינה מתרחשת כתוצאה מאובדן גישה לעמדת-סובייקט. זו היעלמות שאין יותר מניין להתחקות על עקבותיה, זו בעיה שאין לה סובייקט מעוניין שמסוגל לייצב סביבה את זהותו העצמית. עקבות ההיעלמות שנותרו למי-שהיה סובייקט, אלה שכמעט רק הגוף עוד זוכר, הולכים ומתעמעמים, מפני שאי-אפשר להציבם ואי-אפשר לייצב את זהותם. ויחד עם העקבות האלה הולכת ונעלמת הבעיה שההיעלמות היתה.

1.5 שקילות והפיכות

1.500 – היעלמות שייכת לתחום העובדות (עובדה היא מצב העניינים שמשפט קיום מורה עליו ("מרפרר" אליו). הביטוי (ארטיקולציה) של היעלמות בשיח קובע אותה כמושא של דיבור, תיאור, פירוש וניתוח כ'התרחשות'. ההתרחשות היא מושא למשפטי קיום ולמשפטי הסתברות. בתור שכזו היעלמות היא מה שמונח על כף המאזניים בסוגים שונים של "משחקי אמת" במסגרת שדות-שיח שונים.⁴¹ בשיח המדעי לסוגיו ובהרבה סוגי שיח אחרים הנסמכים על השיח המדעי ועל פרוצדורות האישור, ההסמכה וההרחקה שלו, היעלמות איננה התרחשות בעלת ייחוד אלא חלק משרה התופעות המקבל ביטוי בשיח ואשר אליו השיח מורה. כל תופעה או תהליך שהשיח נסב עליהם כוללים התרחשויות של היעלמות לצד התרחשויות של הופעה ושל נוכחות נמשכת. 1.501 – לפעמים היעלמות והופעה הם תהליכים הפיכים ושקולים. ההיעלמות מבטלת את מה-שהופיע, ההופעה מחזירה את מה-שנעלם. מצב כזה מוכר בתופעות שמתאר השיח המדעי בפיסיקה או בכימיה, למשל: הופעה והיעלמות של חומר, תנועה או מבנה חומרי. אבל גם בפסיכולוגיה, סוציולוגיה או בכלכלה: הופעה והיעלמות של ביקושים בבורסה, של פערים חברתיים, של מתחים נפשיים. וישנה שקילות בין הופעה להיעלמות גם במשחק ילדים – ההשתאות החוזרת ונשנית של הילד לנוכח היעלמות והופעה מחדש של משהו או משהו.

1.502 – כשטוענים לשקילות בין היעלמות להופעה מניחים שדבר-מה שנעלם חוזר בתור אותו דבר, שנמחקים ההבדלים בין מה-שנעלם למה-שחוזר. ילד שנעלמה לו בובה, שאחר-כך שבה והתגלתה אי-שם מתחת לערמת הצעצועים, יתעלם מן האבק שהצטבר עליה ויזהה אותה מיד כאותה בובה עצמה. בשוק ההון עשויים להתעלם ממקור הביקושים ששבו והופיעו או מן המבנה הפנימי של תיקי ההשקעות המעורבים בביקוש. כשחומר מסוים שב ומופיע, הכימאי מתעלם מן השאלה האם מדובר באותן מולקולות עצמן, די לו שמדובר ב"אותו חומר"; כשחולה מאבד דם די לדעת את סוג הדם כדי להשיב לו את מה שאיבד. בדרך כלל, השאלה האם מדובר רק באותו סוג דבר, או באותו סוג חומר, ששב והתגלה או שמדובר באותה פיסת חומר עצמה היא שאלתו של הבלש, לא של הכימאי, של הפתולוג, לא של הרופא. ובכל מקרה, כדי שדבר-מה-שנעלם ישוב ויופיע כאותו דבר עצמו מוכרחים להתעלם ממה שנעלם או הופיע בין היעלמות להופעה.

היעלמות

1.503 – כשטוענים לשקילות בין היעלמות להופעה, אפשר בעיקרון לאתר או לשחזר את מה-שנעלם ולגרום לו להופיע מחדש. צריך רק לדעת את הפרטים הדרושים על מה-שנעלם, ולפעמים גם על נסיבות ההיעלמות. כשאבן מושלכת למים ונעלמת במצולות אפשר לשלוח למצולות צוללן שיודע על האבן די פרטים מזהים ויוכל למשוך אותה משם. כשעקבות נעלמים בחול אפשר לשחזר אותם בקלות, אם רק יודעים מי הטביע אותם. אבל כשאיש מושלך למצולות אפשר למשוך מן המים רק גופה וכשאיין יודעים מי הותיר עקבות שנמחקו אפשר רק לשחזר את החותם שהטביעו בזיכרון.

1.504 – אפשר לבנות כך סולם של חדר-פעמיות: מה-שנעלם ואפשר להשיב אחר שיופיע תחתיו ויהיה בריוק כמותו; מה-שנעלם ואפשר להשיבו וכשישוב ויופיע יהיה מה שהיה, אבל אם לא יושב אין לו תחליף; מה-שנעלם וגם אם ישוב, לעולם לא ישוב להיות כשהיה.

1.510 – לכל סוגי השיח ההיסטורי משותף העיסוק בהיעלמויות לא-הפיכות. האסטרופיסיקאי חוקר את היעלמותם ("מותם") של כוכבים, הגיאולוג חוקר היעלמות של תצורות קרקע ומסתייע בעקבות אורגניזמים שנעלמו, חוקר האבולוציה חוקר זנים ומינים שנעלמו, האנתרופולוג חוקר זנים אנושיים שנעלמו או כאלה שמצויים בתהליך היעלמות, וההיסטוריון חוקר צורות תרבותיות וחברתיות שנעלמו. כל ההיעלמויות האלה בלתי-הפיכות, אבל לא כולן ניתנות לשחזור (ואולי כמעט אף-אחת לא). בנקודה מסוימת בין הגיאולוג להיסטוריון מסתמנת היעלמות בעלת אופי מיוחד: היעלמותו של החדר-פעמי, הייחודי, היחיד במינו, האחר שהוא מין לעצמו, כלומר חורג מכל הכללה כמין, זן, סוג.

1.511 – לא תמיד נתפסה ההיסטוריה כסיפורן של היעלמויות לא-הפיכות. "ההיסטוריה הטבעית" (Historia Naturalia) של המאה השבע-עשרה הציבה את ההיעלמות בשולי התופעות הנחקרות: רק המפלצות נעלמו וגם היעלמות זו מוטלת בספק, שאר הזנים והמינים נותרו קבועים כמו המשבצות בטבלה הממיינת אותם. התפישה המחזורית של ההיסטוריה ביקשה לבטל את האופי הבלתי-הפיך של התהליכים ההיסטוריים, או של מקצתם לפחות. התפישה ה"נומוטטית" של ההיסטוריה רואה בהיעלמויות התרחשויות בנוסח הפיסיקלי או הכימי, תוצאת אותם צירופי-גורמים, רק הפרטים נעלמים, מגוון הטיפוסים והתכונות נשאר ללא שינוי. כך גם לגבי יחסים כלכליים בפרדיגמה השלטת בשיח הכלכלי היום. הון מופיע, מצטבר ונאגר במקום אחד ונעלם במקום אחר, אבל מגוון היחסים הכלכליים ומנגנוני השוק נשאר בעינו. כשהתופעות הנחקרות נתפסות כתופעות שההיסטוריות (historicity) היא מהותן, יותר היעלמויות נתפסות כבלתי-הפיכות (הצבר הון והתרוששות, למשל) ויותר היעלמויות בלתי-הפיכות מוצבות כמושא המחקר, מה שיש לתאר ולהסביר. או להפך: כשהיעלמות בלתי-הפיכה מוצבת כמושא למחקר, כשהיא מקבלת ביטוי תימטי ומבועייתת (מוצגת כבעיה, problematized), התופעות הנחקרות בתחום מוגדר עוברות היסטוריוזציה.

1.512 – היסטוריוזציה איננה מנת חלקו של היחיד במינו דווקא. ההיסטוריות יכולה להיות שייכת לאדם כבן-מינו, למשמעות כבת-סוגה. אבל אז מתבקש תיאור שבו נתפס המין כולו או הז'אנר כולו כיחידים במינם.

1.520 — היעלמות שהיא חלק מתהליך או אירוע רב-פנים ניתנת לכאורה לתיאור במונחי הופעה של משהו אחר, מנוגד, חליפי (היעלמות הכתמים במבחנה, על המסך, על-פני השמש, היא הופעת פני-שטח אחרים יותר, היעלמות הפשע המאורגן היא התייצבות של חיים חברתיים המוסדרים על-פי החוק ועלייה במספר הפשעים הלא מאורגנים, היעלמות האוזון היא הופעת כמות נוספת של גזים אחרים). אבל השקילות לכאורה בין ביטוי של התרחשות כסדרת הופעות לביטוי שלה כסדרת היעלמויות היא היפותטית בלבד. זאת שקילות בין סוגי דברים, בין אפקטים, בין שפות תיאור, שמחמיצה תמיד גם את הדבר עצמו, את מה-שנעלם וגם את ההיעלמות כהתרחשות בפני עצמה. היא מחמיצה אותו גם באותו מובן שבו השלם, אותו דבר שנעלם (או הופיע) אינו ניתן להעמדה על סך כל חלקיו. אבל היא מחמיצה אותו קודם כל באותו מובן שבו כל צירוף של אותם גורמים, כלומר של דברים — כוחות, תהליכים, חומרים, מאותו סוג, באותן כמויות, באותן פרופורציות, באותם יחסי-גומלין — ייצור את אותו אפקט, ייצור דבר מאותו סוג, אבל לא את אותו דבר עצמו, שהופיע או נעלם בהתרחשות קודמת. כלומר השקילות הזאת מחמיצה את ייחודיותו של הנעלם, את הנעלם בתור מה-שאינו-יכול-לחזור.

1.521 — באופן מדויק יותר, בעקבות דלז: רק היחיד-במינו יכול לחזור באמת, הוא עצמו ולא אף אחד מתחליפיו; כשהיחיד במינו נעלם אי-אפשר להציב תחתיו שום תחליף, שום דבר שדומה לו. התביעה לחזרה היא תביעה לביטולו של כל הברל, ביטולו של הפער שנוצר תמיד בין הדומה (בן מינו) לזהה (הוא עצמו).⁴²

1.522 — תיאור של לידה אינו יכול להיות שקול לתיאור של סדרת היעלמויות. תיאור של מוות אינו יכול להיות שקול לתיאור של סדרת הופעות של תהליכי התפוררות. וכיוצא בזה לגבי הכחדת זנים נדירים של בעלי-חיים או היעלמות כל כתב-היד של החיבור על הקומדיה שכתב אריסטו. חשוב, למשל, על מחיקת קובץ שלם מן הדיסק הקשיח במחשב. לקובץ אין גיבוי והטקסט שהיה בו (או הטקסט שהוא היה) נעלם. על מסך המחשב לא נותרים אפילו עקבות; אם יש עקבות הם נותרים בזיכרון של המחבר ושל אחרים מקוראי הטקסט, אם היו כאלה. במקרה כזה אי-אפשר בכלל לזהות הופעה או סדרת הופעות שיש לה קשר כלשהו לטקסט שנעלם. כמובן שאי-אפשר לזהות סדרת הופעות שתיאורה יהיה שקול להיעלמות. מי שיתעקש לזהות סידרה כזאת ברמת החומרה של הדיסקט (ועניין זה עצמו נראה לי מפקפק) לא יוכל לעולם לחזור מן החומרה לתוכנה (של הטקסט שנעלם).

1.523 — כשהיעלמות היא בעיה של משהו שמעוניין במה שנעלם ובאשר הוא נעלם (1.440), ולנעלם אין תחליף ואי-אפשר להשיבו, מדובר באובדן.

פרק שני

אובדן

2.0 ללא תחליף

2.000 — אובדן הוא היעלמות מסוג מיוחד: היעלמות שאי-אפשר להעמיד אותה על הופעת הדבר החליפי. בכל פעם שלנעלם אין תחליף, וכל עוד אין לו תחליף, מדובר באובדן. היחיד במינו הוא חסר התחליף בהא הידיעה: זה שנבדל מכל מה שדומה לו ומכל מה שמבקש או מתיימר להיות תחליף שלו. היחיד במינו אינו ניתן לביטוי במונחי ההופעה שהתרחשה כשהוא נעלם, היעלמותו היא אובדן. אבל לא מדובר רק בהיעלמות היחיד במינו. גם היעלמות שטר כסף, שניתן-לתחליף בהגדרה, שהוא בעצם האב-טיפוס של ה'ניתן לתחליף', היא אובדן, כל זמן שלא נמצא התחליף.

2.001 — חוסר האפשרות להעמיד אובדן על הופעה של דברים חליפיים הוא חוסר אפשרות מנקודת מבטה של משהו מעונינת. אובדן הוא היעלמות שהיא 'בשביל משהו' לא רק בעצם התגלותה, אלא באופן נוכחותה בעולמה של משהו כדבר-מה שאין לו תחליף (לעת-עתה לפחות).

2.002 — ילד מאבד בובה שכמותה ניתן לקנות בכל פינת רחוב. אבא קונה לו בובה חדשה, זהה לקודמת. אבל החדשה חסרה את ריחה של הבובה הישנה, את סימני הלעיסה ברגליה, ושערותיה עדיין לא מרוטות. הילד ממאן להינחם, לבובה הישנה אין תחליף, האובדן לא הושב. אחרי זמן נמצאת הבובה האבודה, או בובה אחרת שהילד, שבינתיים שכח, טועה לחשוב שהיא הבובה האבודה. האובדן בטל, נמחק. מה שלא נמחק היא ההיעלמות עצמה כהתרחשות, וחווית האובדן שנוטרה בזיכרון. ילד מאבד כדור, שוב ושוב. בכל פעם כשהכדור אובד ממחר ההורה המודאג לקנות לבנו כדור חדש, זהה לקודם או נאה ממנו. בשביל הילד האובדן הופך להיעלמות וההיעלמות הופכת למשחק.

2.003 — ההבדל בין מה-שאבד למה-שנעלם מתבטא בין השאר בהבדל בין הציפייה להחזרתו של אותו דבר שאבד לציפייה לשוכו של מה-שנעלם. מי-שמצפה שיוחזר לה מה-שאבד מצפה שיוחזר לה אותו-דבר בדיוק; מי שמצפה שיושב לה מה-שנעלם מוכנה להסתפק בתחליפים. הפער שבין הציפייה ל"אותו-דבר-עצמו" לבין הסיכוי שזה יוחזר הוא מקור הכאב הנלווה בדרך כלל לאובדן. חוסר העניין היחסי שבהיעלמות, שמאפשר להפוך, בקלות יחסית, היעלמות למשחק, נעוץ בתכונתו של מה-שנעלם כניתן-להחלפה. וכן, להפך: חליפין הוא סוג של יחס שמאפשר לסבול היעלמות מפני שהוא מעניק לה מעמד של מומנט במשחק, כלומר מניח פיצוי מובטח מראש. זאת, החל מה"החלפות" במשחקי ילדים, דרך כל מערכות החליפין הממוסדות. כך מנסח

ליותר את הכלל של סוגת (ז'אנר) השיח הכלכלי: "הוויתור על הדבר הזה צריך לבטל את הוויתור על הדבר ההוא ... המשמעות איננה משמעות הדברים המוחלפים אלא חליפין הוא המשמעות".¹ משחקי הימורים מבוססים על יצירת אשליה שלפיה למה שנעלם יש סיכוי לחזור ו"בגדול"; גלגל המזל אמור להסוות את האובדן ההולך ומעמיק של המהמר כמומנט במשחק של היעלמויות. המהמר שהתמכר מתפתה לאשליה. אם איננו בר מזל, כשיתפכח יהיה אובדנו קשה מנשוא.

2.010 – או שהעניין במה שנעלם מוציא את הנעלם ממחזור של חליפין ומציב אותו כמה-שאבד לבעלת העניין, או שחוסר האפשרות להיכנס למחזור של חליפין ולהשיב את הנעלם הופך מישהי לבעלת עניין ואת הנעלם למה-שאבד לה. העניין של מישהי בנעלם וחוסר האפשרות שלה להיכנס ליחסי חליפין כדי להשיב אותו קשורים זה בזה בכל מקרה של אובדן, גם אם לא תמיד באותו אופן. כל אחד מהם לחוד הוא תנאי הכרחי ולא מספיק כדי שדבר-מה יופיע כמה-שאבד. לא די בקיומו של עניין במה שנעלם, צריך נעלם שאין לו תחליף; לא די באי-אפשרות החליפין, צריך שמישהי תגלה עניין בזה שאין לו תחליף.

2.011 – לכן יש שתי דרכים לבטל אובדן: אפשר להחזיר את מה-שאבד למסגרת של יחסי חליפין, להעמיד אותו על ערך-החליפין בכלכלת חליפין כלשהי. ואפשר לוותר על העניין. הוויתור הוא הדרך הקלה שהורים מכירים היטב: הסחת דעת, פיתוי, הסטת העניין ממושא-חפץ אחד לאחר, מבעיה אחת לאחרת. למעשה נוצרים כך יחסי חליפין בקומה שניה: לא בין חפץ בעל ערך אחד למשנהו אלא בין חפץ-עניין אחד למשנהו. בתמורה לעניין החדש שנוצר, מה-שאבד איננו מיוצג עוד או שאיננו מיוצג עוד כדבר-מה שיש בו עניין, או שהיעלמותו איננה מהווה עוד בעיה. זו כלכלה של שְכחה. מי ששוכח מאבד את האובדן.

2.012 – לאבד פירושו לזכור; נוכחותו הנמשכת של האובדן תלויה במאמץ קבוע של היזכרות. לאבד פירושו לשמר במקום אחר, להתיק דבר-מה ממישור אחד של קיום למישור אחר של קיום. מדובר בהתקה ממישור הדברים שנוכחים ישירות למבט ולמגע למישור הדברים שאי-אפשר לגעת בהם עוד ואפשר רק לייצג אותם. אבל לא רק בהתקה כזו מדובר, שכן לא כל מה שאובד היה מלכתחילה דבר-מה שניתן לראותו או לגעת בו. כך, למשל, כשמאבדים ראייה (אדם אינו רואה את ראייתו) או זיכרון או את הסיכוי לזכות בהגרלה, ובאופן כללי, כושר או אפשרות. לאלה מלכתחילה לא היתה נוכחות אלא באמצעות מה שמייצג אותם – ביצוע, תחושה, כרטיס הגרלה וכדומה. לאבד אותם פירושו להתיק אותם ממישור אחד של ייצוג למישור אחר של ייצוג, זה שאנו מכנים באופן כללי ולא מדויק – זיכרון (וכן, להלן 2.110).

2.013 – מוסדות שימור – ספריות, מוזיאונים, ארכיונים, בתי-נכות – שומרים על מה שנשאר כדי לאפשר למבקרים בהם להתנסות במה שנעלם כמה-שאבד. הם הופכים את מה-שמייצג את מה-שנעלם למוצג שמעיד על עצמו שאיננו אלא תחליף למה שבאמת אין לו תחליף. זה גם תפקידו של "הדבר עצמו" כשהוא הופך למוצג (חדר שלם מארמון המלוכה, למשל, או חדר עבודתו של האמן) – להיות מייצג לאותו עולם-חיים שלם שהוא היה חלק ממנו ועתה אבד בלי שוב. באמצעות המוצג מבקש

המוסד המשמר להפוך את המבקר לבעל-עניין בהיעלמות עצמה ובמה-שנעלם בתור מה-שאין-לו-תחליף.²

2.014 – המוסד המשמר מבקש להנכיח משהו כדי לגרום למי שאיננו בעל עניין לחדש את עבודת האבד על מה שהיה ואיננו. אבל תכליתה של עבודת האבד הפוך בדיוק: להתיק את מה-שאבד מן הזיכרון החי אל בית-הנכות של הזיכרון ולמקם את האובדן עצמו בארכיון של הנשמה.

2.015 – אם האובדן תלוי במאמץ של היזכרות, מי-שמעונינת נוטלת חלק (תמיד רק חלק) באחריות לאובדן. היא אחראית בעצם היותה בעלת-עניין במה שנעלם, וכל עוד היא נשארת בעלת-עניין. זה נכון גם אם למה-שאבד ניתן להמציא תחליף ואין לו תחליף רק משום שמבעלת העניין נמנע מלהיכנס ליחסי החליפין. הכניסה ליחסי החליפין חסומה ומחויך לשליטתה, אבל העניין הנמשך במה שמחליפים שם אינו חדל מלהיות גם באחריותה. היא יכולה לחדול מלחשוק בו או למצוא תחליפים לתחליפיו, כלומר לנסות להחליף לא רק את הדבר שנעלם אלא את מערכת החליפין עצמה. והיא יכולה לאמן את עצמה להתגבר התגברות סטואית על כל אבידה. כשגנב גזל מאפיקטטוס מנורת ברזל הוא אמר לעצמו "מחר ... תמצא מנורת חרס; אדם יכול לאבד רק את מה שיש לו"³ – ועל רוב מה שיש לו אדם אחראי במידה זו או אחרת (להלן 2.220 ואילך).

2.020 – העניין של בעלת האבדה במה-שנעלם, הדיבור עליו, זיכרון נוכחותו המוחשית, הניסיון לדובב את מראהו מתוך הזיכרון, החקירה בנסיבות היעלמותו ובאפשרות חזרתו, הסירוב להתעלם מן ההבדל בינו לבין תחליפיו האפשריים – כל אלה נעשים כבר מעמדה של סובייקט, עם תנאי המבע, המבט והמגע שלה.

2.021 – הסובייקט אחראית לזיהוי מה-שנעלם כיחיד במינו, או לזיהוי היחיד במינו כבד-החלפה. הסובייקט קובעת את ההבדל המבדיל (ש"עושה הבדל") מבחינתה, ומבדילה בין היחיד במינו למה שרק דומה לו. היא אינה עושה זאת לבדה וגם לא לגמרי בעצמה, כמובן, אלא בתוך מערכות מורכבות של דיפרנציאציה וחליפין, שמציעות לה, באמצעות מנגנונים של נידוד (rarefaction)⁴, הערכה והתקה (displacement), כלים לזיהוי היחיד-במינו והניתן-להחלפה. אבל כמו שנוכח האב שמהיר לחנות הצעצועים לקנות לבנו את "אותה בובה בדיוק", מאותו פס ייצור, הילד המעוניין אחראי בסופו של דבר לבדו על קביעת ההבדל שעושה הבדל ומקדש דבר-מה כיחיד במינו, בלתי ניתן לשכפול. הבובה עשויה להיות תוצר מובהק של "עידן השעתוק הטכני", אבל כדי להפוך אותה יחידה במינה אין צורך ב"הילה" (אאורה) של יצירת האמנות, די בסירחון קל שאפף תמיד את הבובה הישנה והלעוסה. וכן להפך: כל סוחר אמנות יודע שבתנאים מתאימים גם ליצירות הנדירות ביותר עשוי להימצא תחליף – טעם של צרכנים, מומחים כחובבים, הוא נטיית-לב גמישה דיה.

2.022 – הילד שאיבד את הבובה מסרב לכל תחליף. אולי עוד אין לו מלים לבטא את ייחודה של הבובה, אבל כושר ההבחנה שלו כבר מספיק כדי לזהות תחליפים לא ראויים וכושר הביטוי שלו מספיק – די ביבבה או בצרחה – כדי למחות כשהם מוצעים לו. במערכת היחסים שנוצרה בין ההורים המאבדים את סבלנותם לבין הילד

העקשן אין ספק שהילד כבר תופס עמדת סובייקט. ניסיונות הארגעה של ההורים, המתאמצים להסיח את הדעת ממה שאבד או לשכנע שמה-שמופיע עכשיו באריזה צבעונית הוא תחליף למה-שנעלם, ובקיצור, כל מערך המשא ומתן בין הילד להוריו שמתפתח סביב לאובדן הם עדות נאמנה לכך. אבל בחנות הצעצועים, רוחה של הזבנית קצרה. מבחינתה, ערכה של כל בוכה הוא בדיוק כערך החליפין שלה, כלומר מחירה לצרכן. המוכן היחיד שיש לכושר הבחנתו של הילד ולמחאותיו הקולוניות הוא "לא את זה" ו"גם לא את זה". לאחר רגע או שניים שבו תנסה להבין את הילד היא תפנה לנהל את המשך המשא והמתן עם ההורים. זה משא ומתן בין סובייקטים כלכליים. לדידה, הילד העקשן שהפך במהירות מצרכן לצרחן איננו סובייקט אלא מיישגורם לאובדן זמן ולקוחות.

2.023 — היכולת לזהות את מה-שאבד, להתעניין בו ולהביע עניין זה היא מרכיב עקרוני בכינון סובייקטיביות. התינוק הבוכה, שעוד איננו מסוגל לומר "הבוכה שסבתא הביאה לי פעם" וכבר יודע למחות כש"זה לא זה" תופס עמדת סובייקט מוגבלת במערכת היחסים המשפחתית ומשולל עמדת סובייקט במערכת היחסים הכלכלית. ככל שגדלים כושר הזהוי, ההתעניינות והביטוי, כך גדל הטווח שאליו נפתחת עמדת הסובייקט במערכת היחסים המשפחתית וכך גדלה היכולת לתפוס עמדות סובייקט מחוצה לה. בעוד כמה שנים יוכל אותו תינוק בוכה ללכת לבדו לחנות ולקנות לו תחליף למה שאבד.

2.024 — בינתיים, הפער בין היכולת לזהות את מה-שאבד והיכולת לבטא את האובדן ולתבוע את השבתו מעמדת סובייקט נתונה הוא מקור לא אכזב לצער, לאכזבה, לתסכול ולזעם. הגדלה מכוונת של הפער הזה היא סוג של התעללות.

2.030 — בהכללה, הסובייקט המעוניינת אחראית לכל הצבה של יחיד במינו באותו אופן שבו היא אחראית לכל היסטוריוזציה. הנה דוגמה אחת, של מהלך שראשיתו בהיסטוריוזציה וסופו ביכולת לתפוס אובדן: כשפוקו מציע במחקריו הארכיאולוגיים היסטוריוזציה של השגעון או של המבט הרפואי הוא מתאר כיצד הפכה "מחלת-נפש" צורה "טבעית" כביכול לתפיסת השיגעון (הנטרוליוזציה של השיגעון כמחלת-נפש). הוא מתאר את האופן המוכן מאליו שבו תופסים בחברה המערבית את הקשר בין שיגעון לאשפוז ולרפואה בתור חלק מהסדרים תרבותיים-חברתיים-פוליטיים, שהופיעו ברגע היסטורי מסוים, והוא משחזר קונסטלציה של גורמים חברתיים ותרבותיים שאחראיים להופעה זו.⁵ אבל בעת ובעונה אחת, פוקו מתאר גם את הצורה העכשווית של השיגעון בתרבות — הצורה שבה מיוצר השיגעון כמושא של דיבור, מבט וטיפול — בתור מה שמכסה על היעלמותן של צורות קודמות של קיום השיגעון בתרבות. מה-שנעלם נחשף מתוך העקבות שהוא הותיר בארכיון, תוך עקיפת מה-שנוכח בעת הזאת (בבתי החולים לחולי נפש, בקליניקות לבריאות הנפש), ולפעמים גם תוך מאמץ להשתחרר מעריצותו של מה-שנוכח ומהשתלטותו על התודעה. הצורה הישנה שנעלמה אינה ניתנת לתיאור במונחי הצורות החדשות, היעלמותה אינה ניתנת לתיאור במונחי הופעתן. מנקודת מבט של הסובייקט המעוניינת מדובר באובדן. במקרה זה, הסובייקט המעוניין הוא מחבר המחקר על תולדות השיגעון בעידן התבונה, שביקש לשחזר את

הצורות התרבותיות שנעלמו, והוא האחראי לאובדן (לא להיעלמותן, לזו היו כאמור גורמים משלה). הוא מציג את הצורות האלה כדבר-מה שאי-אפשר יותר להשיבו, אפשר רק לספר עליו, לתאר אותו, אבל ייצוגן בטקסט של ההיסטוריון איננו מהווה להן תחליף.

2.031 — הנה דוגמה שנייה מן הכיוון ההפוך, מאובדן להיסטוריוזציה: בסוף שנות השמונים וראשית שנות התשעים צייר דויד ריב, לפי הפירוש שהציעה אריאלה אזולאי, "אובדן של כושר הראיה הקולקטיבי של הצופה הישראלי".⁶ במקום לצייר על-פי תצלומים, בעיקר תצלומי עיתונות, כפי שנהג לעשות קודם לכן, הוא צייר את שולי סרטי הצילום המפותחים (הקונטקטים) והפך אותם לרשת שממנה נטווה מעין ציור מופשט. הקונטקטים המצויירים נותרים ריקים. כבר לא רואים את הילד הפלסטיני הבוכה, את החייל המצווה להסיר כתובת מן הקיר, את הג'יפ העובר בסמטה שבכל חנויותיה הוגפו התריסים. כבר לא רואים את יחסי הכוח ואת הסבל והצער והבושה. רואים רק שוליים של פילם שלמראות המוטבעים בו אין זכר. ריב, טוענת אזולאי, מצייר את מי שכבר אינו מסוגל לראות, מי שגם אם ירצה כבר אינו יכול לראות. לראות את רעות הכיבוש, כמוכן. יש צופים שראו את ריב המופשט ואמרו: נעלם הדימוי, וניתחו צירופי צורות וצבעים. לא היה להם עניין מיוחד בדימוי שנעלם, היה להם עניין רק במה שהיה נוכח. מבחינתם, שום דבר לא אבד, רק סגנונות התחלפו, משהו נעלם ומשהו אחר הופיע. יש צופים שראו את ריב המופשט ואמרו: נעלם הדימוי, מדוע נעלם הדימוי, ואיפה הוא עכשיו, ומהיכן בדיוק מצייר ריב ומצייר עד שנעלם הדימוי. אלה צופים שיש להם עניין בנעלם, שמבחינתם מה-שנוכח מעיד על דבר-מה-שנעלם, ואולי, יותר מזה, מעיד על מיי-שנוכח כמי שאינו יכול לראות עוד את מה-שנעלם. אלה צופים שמבחינתם אבד דבר-מה בציורים של ריב וריב הוא צייר של אובדן. יחד עם ריב ובאמצעותו, גם הם הופכים לסובייקטים בעלי-עניין של אותו אובדן. כשמבינים שריב מצייר את אובדן כושר הראיה של הצופה הישראלי, את זה שמביט אל הכיבוש ורואה מופשט, רואה בד, רואה רשת, פסים וצבעים, רק את הסבל כבר אינו רואה, גם לא את השליחים שזורעים אותו, כשמבינים את כל זה, מכירים בהיסטוריות של המבט, המבט האומנותי בכלל זה.

2.032 — להכיר בהיסטוריות של צורות תרבותיות, של משמעות יצירה או טקסט, של מבנים חברתיים או פוליטיים, פירושו להכיר באובדן האימננטי שלהם, להכיר בחוסר האפשרות לשחזר את הצורות שקדמו להם, קל וחומר את מה שהן 'כשלעצמן', מתוך העקבות שלהן בארכיון התרבות ומתוך הנוכחות שלהן בשדות השונים של התרבות העכשווית. בעת ובעונה אחת, פירוש הדבר ליטול אחריות לאובדן, כלומר לראות במעשה הייצוג את אופן הקיום היחיד של מה-שאבד. לעומת זה, לשלול היסטוריות מצורות תרבותיות פירושו להצהיר על האפשרות לשוב אל אותן צורות עצמן ולשחזר את אותה משמעות עצמה על-ידי תחליפהן האיזומורפיים לחלוטין של הצורות והמשמעויות באמצעי הייצוג השונים. לשלול היסטוריות מצורות תרבותיות פירושו להתנער מאחריות למה שנעלם ולא לייחס למעשה הייצוג תפקיד בהנחת עקבותיו של מה-נעלם. העמדה הראשונה היא עמדה ניטשיאנית ביסודה. רק מי שמכיר בהיסטוריות של האדם יכול להכריז על הופעת העל-אדם (או על אובדנו הצפוי של

האדם, שיעלם כקצף על-פני המים, כפי שהבטיח פוקו בחתימת ספרו המלים והדברים⁷. העמדה השניה היא עמדה אפלטונית. האידאות נוכחות תמיד באמצעות ממלאי-המקום שלהן, התופעות. יש מי שהאידאות נסתרות מעיניו, אבל הן לעולם לא ייעלמו ממש. האידאה היא מה שאינו יכול להעלם בעיקרון. הקינה על מה שאבד היא אחת הסיבות לכך שהמשורר, המתמחה בקינות, מגורש מן המדינה האידאית.⁸

2.1 תנועה

2.100 — העניין בנעלם שהופך היעלמות לאובדן אינו מניח בהכרח יחס בעלות. הכחדת זן נדיר של בעלי חיים היא אובדן בלי שלמישהו (לזואולוג, לחברה להגנת הטבע, ל"אדם") יש בעלות על הזן המוכחד. די בכך שיש מישהי שיש לה עניין בדבר האבוד. אם יש מישהי שיש לה עניין כזה אי-אפשר לתרגם היגר שטוען לאובדן של דבר-מה להיגר שטוען להיעלמות של דבר-מה (קל וחומר שאי-אפשר לתרגם היגר כזה לטענה על הופעה של דבר-מה אחר). להגיד אובדן פירושו להציב סובייקט מעוניינת; להציב סובייקט מעוניינת פירושו להצביע על אובדן אימננטי. כשמישהי הופכת למעוניינת היא הופכת לפגיעה, מישהי שיכולה להתנסות באובדן של משהו. מעכשיו זו רק שאלה של זמן.⁹

2.101 — ייצוג אובדן הוא אופן זימון של מה-שישנו ושל מי-שמעוניינת בו. האובדן המומצג¹⁰ מנכיח את מה-שישנו בתור מה שכבר-אינו ואת מי-שמעוניינת בתור מי שכבר אין לה. האובדן המומצג הוא אופן הנכחה של עבר בהווה והכנסת קנה-מידה למוד על-פיו את ההווה. אבל בעת ובעונה אחת, ההנכחה, מעשה ההמצגה, מבקש לבטל את זימונו העכשווי, המתמשך, של המומצג, למחוק את עקבות מה-שהוא-היה ואת הסימנים המעידים על מה-שהוא-היה כדי להותירו כבעל זהות אחת, בלתי משתנה, בהווה מתמשך. כשהאובדן מומצג כבעל זהות קבועה העבר והעתיד נותרים במרחק קבוע, בטוח, מן ההווה המתמשך.

2.110 — זהותו של מה-שאבד, יציבות נוכחותו כהווה נמשכת, תלויה בשיח המייצג אותו ובאופן שבו הסובייקט המעוניינת משתתפת בשיח זה. כדי לייצב את זהותו של מה שאבד דרושה עבודת אבל מתמשכת, או געוע, או תקווה לשיבה. וגם באלה לא די כמובן. בכל פרקטיקות הייצוג האלה, מה-שאבד הוא מסומן נעדר שאין לו נוכחות, שכל המסומנים הם תחליפיו וממלאי מקומו, לעת-עתה, או לעולם. מה יבטיח את זהות המסומן ואחרותו? עוד פרקטיקות של ייצוג, כמובן, הפעם כאלה שמייצגות את השיח עצמו כעוסק באותו-דבר שאבד, שמצביעות על האלמנט החוזר ונשנה בהתייחסויות השונות והמשתנות למה-שאבד, וכך מרחיקות ניסיונות לערער על הזהות האחת, לפצל אותה, להחדיר לתוכה ריבוי, או להחליפה באחרת. כמו הגעועים לירושלים, כל שנה "בשנה הבאה", באותה ירושלים, או לחלקת האדמה האבודה בפלסטינה, שגם אם נוקפות השנים ומחנה הפליטים מייבש את השכל ופוצע את העור וסורק את הזיכרון, היא אותה חלקת אדמה. כך האבל על האהוב שמת, החזרה

האובססיבית למכתב ישן, לתמונה מצהיבה, ואותה הפתעה מסוימת שמזומנת לאבל כשהוא נזכר פתאום, שרק המוות שומר על האהוב שנקטף באיבו מפני שיני הזמן, מזקנה וממוות אחר.

2.111 — לפעמים נאסף ארכיון שלם סביב זה שאבד, ופתאום מתגלים בו צדדים חדשים, שלא נודעו, או הוכחו או נשכחו. המוכנות להורות באי-יציבות העקרונית של מה-שאבד או של מי-שאבד, בתלותו של האובדן בעבודת הזיכרון ובמשטר ההשכחה, במלאכת הנמלים של איסוף העובדות ובעצלותו של הזיכרון, הנתפס למה שמוכר כבר, מוכנות זו היא ראשית ההשתחררות מעריצותו של מה-שאבד. זה גם הרגע שבו ההיסטוריה מתחילה להועיל לחיים או לפחות חדלה מלהזיק להם.

2.112 — נוכחות אינטנסיבית של מה (או של מי) שאבד היא התכווצות של העבר אל ההווה ומתיחה של הווה, שהסובייקט המעוניינת מתקבעת בו. בימי האבל שום דבר אינו קורה, מה שקורה אינו משנה שום דבר, הדברים נדמים כנותנים על מקומם, קפואים במקום שהשאר אותם מי-שאבד, בוקר וערב הולכים ובאים, ימים שחולפים חולפים כמו מעטפת חיצונית שאינה נוגעת במי-שמזומנת, בבעלת-העניין (להלן 5.234). ואולי הסובייקט שמזומנת מנסה לעצור את הזמן מלכת, להשאיר כל דבר במקום שבו השאר אותו מי-שאבד. זה אופן לשמר את הנוכחות היחידה האפשרית של מי-שאבד, הנוכחות בעקבות, אבל גם דרך לשמר את נוכחות האובדן עצמו, ואתו את הכאב. הנוכחות הקבועה של האובדן, הכאב שאינו חדל, הופכים לקוטב חדש של זהות לסובייקט שמבקשת להיות לתמיד מה-שהינה עכשיו. בני משפחה וחברים מבקשים להשיב לסובייקט המעוניינת את זהותה הישנה והם מכנסים את האבל בימים ומועדים מוגדרים ומסווגים את מי-שמקבעת את האובדן כמקרה "חריג", "לא-נורמלי", הראוי ל"טיפול". לקיבעון-האבל עשויה להיות משמעות של ערעור על הסדר החברתי, קריאת תיגר על המובן מאליו התרבותי.¹¹

2.113 — וכן להפך: נוכחותו ההולכת ומתעמעמת של האובדן מכווצת את ההווה ומותחת את העבר.

והשנים היו פחוסות ורחוסות וזריזות מאתנו,

אנשים נכנסו ויצאו בהן

במהירות,

אמרו משהו ונעלמו.

בארון נותרו הפצים

ובגדים של מי שלא היו עוד אתנו,

הלב כבר גס בהם

היו שראו בכך לפעמים ראיה.

אי-אפשר היה להבין שום דבר.

לא היה זמן לשום דבר. אי-אפשר היה להחזיק

בשום דבר. אבל נהגנו כאילו היינו 'בני אלמות'

וכאלו זמן יש לכל. ולהעדר,

או למלה הטובה, או לשתיקה.¹²

כשהעבר נמתח, כבר אי-אפשר לזכור בחריפות כזו את ריח גופו של האיש שאבד, את הילוכו, את האופן שבו מילא את חלל החדר. כשאי-אפשר לזכור יותר את הגוף שהוא היה, הגוף הזוכר נוכח באובדנו שלו. הסובייקט שמזמנת כך את אובדנה הופכת את עצמה ממיי-שאבד-לה-מישהו למי-שמאבדת-את-עצמה. בהדרגה היא נעשית המקור לאובדן וגם האתר שבו האובדן מתרחש. משהו דומה לזה מתרחש בכל פעם שמתרגשת נוסטלגיה, סוג אחר של נרקיסיזם.

2.120 — מה קורה אם אין מי שיש לה עניין בדבר האבוד, אם אין מי שההיעלמות היא בעיה שלה או בשבילה? האבוד ניתן להעמדה על הנעלם, שניתן מצדו לכיטוי במונחי הופעה. חשבי על אופנה מתחלפת. העניין נעלם, אף אחד אינו מאבד כלום, הסגנון הישן נעלם מן הנוף, סגנון חדש מופיע. או על היעלמותם של הדינוזאורים — הבעיה של המדענים היא נוכחות עקבותיהם, שרידיהם, העדר נוכחותם וסיבת היעלמותם, אבל לא עצם העובדה שנעלמו ללא שוב. אלא שלאחרונה ייצרה אופנה חולפת בתרבות הילדים מעוניינים חדשים: הילדים. הילדים שלמדו להתעניין בדינוזאורים גילו שהיעלמות הדינוזאורים ונוכחות תחליפיהם היא בעיה שלהם. חלק מהם כואבים את היעלמות הדינוזאורים כאובדן; אצל אחרים בובות בצורת דינוזאורים מיניאטוריים מהווים מושאים חדשים של אובדן. הדינוזאורים נעלמו, איש אינו יכול לאבד אותם יותר, אבל אנשים קטנים מאבדים עכשיו תחליפי דינוזאורים קטנים, אובדן צפוי לגמרי מנקודת מבטו של המבוגר הצופה בהם.

2.121 — אם אופנה, פרסומת, או תעמולה יכולות לעורר עניין במה-שאבד ולהפיץ את ייצוגיו, ברור שאפשר להפיץ אובדן באמצעים פשוטים יחסית, ובלי לחולל, לכאורה, שום שינוי ממשי במצב הדברים. האובדן נע כך באורח מזור, ממי-שאמור לאבד אל מה שאמור להיאבד. השיח הלאומני, למשל, תובע בעלות וריבונות בחבלי ארץ שיושבים או שולטים בהם זרים. מקומות שמעולם לא היו ברשות מי שנשבה בשיח הזה עוטים הילה של אובדן; המושג המופשט של הריבונות, שמעולם לא התקיימה, מתגשם במחוות, בטקסים, בחפצים עדויי סמליות, וכולם מדומיינים כסימני נוכחות אבודים לריבונות שאבדה. התפשטות השיח הלאומני, בספרות, בעיתונות, כנאומים הפוליטיים, בספרי הלימוד, היא הרוח הנושאת את תנועת האובדן מן הסובייקט הלאומי, שרוכש לעצמו אובדן יחד עם רכישת הסובייקטיביות הלאומית, אל עצמים ונוכחויות במרחב החברתי, שרוכשים לעצמם מעמד של עקבות למה-שאבד. השיח הלאומני מטביל לאובדן. כך גם שיח דתי, בעיקר בתקופות של התלהבות דתית או הופעת דת המונית חדשה, אבל כך גם שיח מהפכני, או "משחרר", שחושף את עתיד המשועבדים, את אפשרויותיהם להיות אחרים מכפי שהם, לחיות אחרת מכפי שהם חיים, בתור מה שנגזל מהם על-ידי הסדר החברתי הקיים. התנועה המהפכנית מציגה את אובדן העתיד של המדוכאים ורק אחר-כך מבטיחה להשיב את האבדה לבעליה, להעניק למדוכאים את העתיד שהם ראויים לו. בכל המקרים האלה, תתקיים תנועה של ה"העלאה לתודעה".

2.122 — אובדן מתפשט כמובן גם באמצעים אחרים — מגיפה, מכת גניבות, מכת בכורות. האובדן נוצר ומופץ באמצעות פגיעה ישירה במה-שאבד, והופך בעצמו למוקד הפצה של אובדן. טכנולוגיות חדשות מייצרות אפשרויות חדשות לתנועת

אובדן. מהירות הפצת האובדן, טווח התנועה ואופייה — אלה עשויים להיות פונקציה של טכנולוגיית החיסול. ריסוס מן האוויר של שטחי יער רחבים עדיף על כריתת עצים בזה אחר זה — השבט החי ביער (וגם אלפי מיני החיות) מאבד את מרחב המחיה שלו בבת אחת; מלחמת חפירות מתישה, ללא תנועה, כמעט ארבע שנים, עדיפה מבחינה זו על קרבות הכרעה מהירים, פנים אל פנים — חזית האובדן רחבה מאוד וממושכת מאוד. סוגים שונים של אובדן נעים באיטיות יחסית אבל בתנועה שמקיפה אוכלוסייה ענקית של בעלי-עניין. פצצות מצרר עדיפות על פצצות הדף רגילות, טיל כימי עדיף על טיל בעל ראש נפץ רגיל, תנועת רכבות מסודרת למתקני המתה בגז עדיפה על יחידות החיסול של ה-איינזצגרופן (התברר שמועיל להביא את האובייקט שיש לחסלו אל מתקן החיסול במקום להביא את אמצעי החיסול אל האובייקט). ככלל, אין ספק שחברות פרימיטיביות נחותות (באופן אובייקטיבי וחד-משמעי) יותר מחברות מפותחות בכל מה שנוגע לכורש ייצור האובדן שלהם, ליכולתן לחולל תנועת אובדן מהירה, רחבת היקף, ולכורשן לשלוט בה.

2.130 — אפשר לדמות תנועה של אובדן כמו תנועה גלית: חלקיקי המים או רסיסי האור מופיעים ונעלמים, אבל התנועה איננה שלהם, של שום חלקיק מסוים; התנועה איננה המעבר של חלקיק מהופעה להיעלמות, אלא המעבר מהופעה להיעלמות בין חלקיק לחלקיק. תנועה של אובדן עשויה לעבור מאב לבנו, מדור לדור, מרובע אחד של העיר למשנהו, מאזורים קרובים של הארץ לאזוריה המרוחקים. אילו אפשר היה להקפיא רגע חולף של התנועה הזו, היה מסתבר שבכל רגע נעלם משהו אחר, מה-שאובד בראשית התנועה איננו מה-שאובד בסופה. אבל כששבים ומתבוננים בתנועה עצמה נראה שהאובדן עצמו נע מרגע לרגע, ממקום למקום, כמו שקע ברומטרי, כמו עין הסערה, ובכל מקום שבו הוא חולף, הוא מותיר אחריו חורים של געגוע, של צער או של אבל.

2.131 — תנועת אובדן זו עשויה להיות מדומיינת — כמו, למשל, בין הדינוזאורים לילדים המשחקים בצלמיהם, או ממשית — כמו, למשל, בין הילדים הלומדים זה מזה את העניין בדינוזאורים, או כמו בין עיר אחת מוכת מגיפה או אבטלה לכפרים הסמוכים לה. מגיפה והתרוששות הן תנועות ממשיות של אובדן.

2.132 — האובדן עצמו תמיד ממשי, גם כשהתנועה מדומיינת. בקצוות, ההבדל נדמה חד וברור: האב רואה בעיני רוחו את תנועת האובדן מהילד שהוא היה דרך הילד שבנו עכשיו ועד לילד הזה שיאבד לו כשיגדל. הוטרניר מתאר את תנועת ההידבקות בכלבת, שבסופה כמעט כל בני הכפר יאבדו את כלביהם. אבל בין ההפצה הישירה של האובדן, ובין הקשרים המדומים שאנשים מוצאים בין מקרי אובדן שאין ביניהם שום קשר מוכח (עין הרע, גורל משפחתי) יש מרחב שלם של ספק תנועה ספק דמיון של תנועה. חשבו על מקרים של אובדן וזכרון קולקטיבי, של חברה המתנערת מעברה, או על אובדן הכורש לאהוב במשפחה "הרוסה". האם תנועת האובדן קיימת גם אם אין מי שמבקש לשחזר אותה כדי לשקם את מה שאבד, כדי להשיב את המודחק לזיכרון או כדי ללמד את עצמו מחדש לאהוב?

2.133 — אובדן יכול לנוע בתנועת שרשרת קווית, כמו בשעה שמספרים מפה לאוזן

על מותו של משהו, או בתנועה גלית, כמו בעת הידבקות במחלה קטלנית, והוא יכול להתפשט במפץ אחד, כמו בזמן רעידת אדמה, או באופן משולב, בקריסה המכה גלים, כמו בזמן מפולת בבורסה. כשמתרחש אסון בלתי צפוי, האובדן מתפשט במהירות במעגלים קונצנטריים. ככל שגדול היקף האסון כך מתרחבים המעגלים. זאת בתנאי שהאסון אינו מחסל גם את בעלי העניין (להלן 2.230), או שנשמר יחס מסוים בין היעלמות בעלי העניין ובין הופעת בעלי עניין חדשים שכואבים את האובדן. בניגוד למעגלים הקונצנטריים של האסון, שקר, גניבה או הונאה עשויים לגרום להתפשטות של אובדן בתנועת שרשרת. ויש גם תנועת שרשרת של אובדן מושהה, כמו במקרה של סחיבת ציוד במחנה טירונים, או בשעת החזרת ציוד ערב שחרור משירות מילואים. במקרים כאלה מתפתחת שרשרת של החלפות המכונה בעגה הצבאית "השלמת ציוד", שבה ליחסי החליפין יש תמיד שותף אחד אנוס (זה שממנו נגנב החפץ), ואחד סמוי (זה שגנב). לחפץ שנגנב יש תחליף, האובדן מורחק בשרשרת הגניבות מחייל לחייל, כמו חור ריק במשחק "סבלנות" ואינו נותר בשום מקום אחרי שהגנב גונב בתורו. האובדן יתמקם אישם במרחב החברתי רק כשתיצטר שרשרת – לפעמים התנועה נמשכת לאורך כמה מחזורי גיוס.

2.134 – התרוששות היא תנועה המתפשטת כספירלה, בשרשרת הסובבת במעגלים הולכים ומתרחבים סביב מוקד אחד או מספר מוקדים ראשיים. אפשר אולי ללמוד משהו בעניין זה מגיאולוגים העוקבים אחרי התפשטות הזעזוע ממוקד הרעש בעת רעידת אדמה, או מחבלנים המכירים את התפשטות גלי ההדף בשעת פיצוץ. בדרך כלל קשה לעקוב אחרי תנועה ממשית של אובדן. הפיסיקה של האובדן והגיאוגרפיה שלו עדיין אינן מדעים בחיתוליהם אפילו. ההבחנות המוצגות כאן עשויות לכל היותר לרמוז על כיוונים אפשריים של מחקר בתחומים האלה.

2.135 – מי שמבין את תנועת האובדן מסוגל לשלוט בה, באופן חלקי לפחות. הטלת סגר על עיר מוכת מגיפה היא דרך מוכרת לשלוט בתנועת האובדן. מי שמפעיל אמצעים כאלה מתיימר לדעת משהו על דפוסי התנועה של האובדן או של גורמי האובדן. במקרה של מגיפה, ברור שהסגר היה פרקטיקה שקדמה בהרבה להבנה כיצד מגיפה נפוצה. מאז העת העתיקה, מטילי הסגר ידעו מעט מאוד על תנועת הגורמים להתפשטות מגיפה – חיידקים או נגיפים – אבל ידעו הרבה על דפוסי התנועה של האובדן שהמגיפה מפיצה. לפעמים נדמה שזה המצב שבו ניצבים היום השלטונות לנוכח התפשטות מעשי טרור. מדברים הרבה על "גל פיגועים" או "גל מעשי טרור", למרות שאין דבר זר יותר לטרוריסט עצמו מתנועה גלית. הטרוריסט מגיח ונעלם; התנועה הגלית היא תנועת האובדן. הדבר הברור ביותר ביחס לטרור הוא אופי הפצתו ואופן התפשטות האובדן מרגע הפיגוע. הרבה פחות ברור כיצד נעים ומתפשטים, נשאי הטרור. ייתכן שכל אמצעי הביטחון למיניהם, והריטואלים המלווים אותם, מסייעים היום ל"מאבק בטרור" כמו שסגר על עיר מוכת דבר, והריטואלים שליוו אותו, סייעו בימי הביניים למנוע את התפשטות המגיפה. להבין את תנועת האובדן ולהיות מסוגל לשלוט בה באופן חלקי פירושו להיות מסוגל להתערב באופני החלוקה החברתית של הרעות שתנועת האובדן גורמת (על כך להלן, פרק 7).

2.140 – כאמור (2.121), תנועת האובדן עשויה להימשך והאובדן עשוי להמשיך להתפשט במרחב החברתי גם באמצעות ייצוגים של אובדן, מפני שאפשר להפוך משהו לבעלת עניין ומשהו לאבוד על-ידי ייצוג של מה-שנעלם. אפשר לדמיין סולם שבו ייצוגים נמדדים על-פי מידת יכולתם לייצר אובדן. לא תחושת אובדן, אובדן ממש, כי הנעלם הופך לאבוד מרגע שהופיע בעל-עניין המזהה את הנעלם כיחיד-במינו, ללא-תחליף. כמו המסע ההוא לבקתה בהרים. אפשר לשוב אליה שוב ושוב, באותו שביל ממש, לזהות את הגזע החרוך, ואת מאורת השפנים, אבל אי-אפשר להשיב את הריחות והריגושים של המסע ההוא. זה טיבה של נוסטלגיה, להעלות געגועים אל מה שהיה ואיננו ולהציבו כאבוד (הגעגוע הוא תמיד אל הנעדר, לא דווקא אל האבוד). להבליט בו את אותו דבר שאבד לבלי שוב. שיר, ספר, סרט יכולים להפוך תקופה שחלפה למשהו שאבד (להלן 2.230).

2.141 – האם תחושת האובדן פוחתת כשהעניין מוסח מן הדבר-שאבד ואיננו אל הייצוג הנוכח של מה-שאבד, לייצור הייצוג הזה או לקליטתו? אולי ייצוג נוסטלגי (של אובדן) הוא מקרה גבולי של ייצוג, שבו אי-אפשר יותר להבחין בין עניין בדבר-מה-שאבד לבין עניין בתחליף המייצג אותו כאבוד. כלומר, האין כל ייצוג נוסטלגי מעין סימולציה? הייצוג הנוסטלגי דומה בעניין זה לפיתוי, שגם בו נמחק ההבדל בין המלאכותי לאותנטי, ו"אין שום הבדל אפשרי בין הממשי למודלים שלו, אין שום ממשות זולת זו שמחלצים אותה באמצעות המודלים של הסימולציה"¹³. ואולי הפיתוי אינו אלא מקרה פרטי של נוסטלגיה לדבר-מה שאבד, דבר-מה שעדיין אינך יודע מהו וכבר אתה יודע שהוא אבד לך.¹⁴

2.142 – האובדן עצמו, לפחות זה שנוכחותו כובשת, כמו הנשיות המפתה אצל בודריאר, אבל במובן רדיקלי וכולל עוד יותר, האם איננו "בעת ובעונה אחת קבוע יסודי של הסימולציה והאפשרות [כבר לא היחידה] לחרוג מעבר לסימולציה"?¹⁵ הפיתוי הוא נוכחות מסיחת-דעת, מזמינה ובלתי מושגת, שאין בה כלום זולת מה שנוכח, נעלם ומופיע, ובכל זאת אי-אפשר לקבוע אותה בתור דבר זה וזה שהופיע ונוכח. הנוסטלגיה היא עניין בהיעלמות מסיחת-דעת של מה שהיה בהישג-יד ועכשיו כבר איננו, שאין בה כלום זולת משחק העקבות של מה-שאיננו, ובכל זאת אי-אפשר לקבוע אותה בתור דבר זה וזה שנעלם. בפיתוי כמו בנוסטלגיה, נמחק הפער בין מסמן למסומן לטובת משחק המסמנים או העקבות, שרכשו פתאום, בתוך מעשה הייצוג עצמו, ממשות בלתי צפויה, שמשתלטת על כל שדה הנוכחות וחורגת מן הניתן לייצוג (וראו להלן 4.530-4.543).

2.143 – אם הנוסטלגיה דומה לפיתוי, הרי האירוע שבו היעלמות נתפשת כאובדן בשביל משהו בעלת עניין דומה במשהו לרגע שבו נלכד האובייקט המפתה ואובד הפיתוי. הנוסטלגיה כלואה, כמו הפיתוי, במשחק של סימולציות בלי יכולת ובלי עניין לסמן את ההבדל בין הממשי למדומה, או מתוך עניין להשהות את רגע הסימון הזה; ואילו רגע האובדן הוא האירוע שבו מחיקת ההבדל היא הדבר הממשי ביותר. ברגע התרחשות האובדן (או ברגע שבו משהו תופסת אובדן שהתרחש), מתגשמות בבת-אחת כל הסימולציות שביקשו להטרים את רגע ההיעלמות, בחדרה או מתוך נחישות של היות-מוכן. מן הרגע הזה מתחילה תנועה של ייצוגים, דומה במבנה

שלה לזו הפועלת בפיתוי אבל הפוכה בכיוונה. בפיתוי כמו באובדן מושהה רגע "לכידת" מושא ההתעניינות והשהיה זו היא תנאי למצב המעוניינות – הפיתוי או האובדן. יש סוגי אובדן ופיתוי שבהם אפשר לבטל את ההשהיה, ללכוד את המושא המפתה או האבוד ולבטל את הפיתוי או האובדן; ויש סוגים שלא – מה־שמפתה לא ילכד, מה־שאבד לא יושב. אבל בפיתוי הרגע המכריע הוא תמיד בעתיד, וההשהיה היא מקור העונג; ואילו באובדן – הרגע המכריע הוא בעבר וההשהיה היא מקור הכאב.

2.144 – תנאי הכרחי ולא מספיק לנוסטלגיה היא התקוות חריפות של האובדן; לא בכל פעם שהחריפות מתקנה מופיעה נוסטלגיה, לפעמים מדובר בשכחה סתם, או באופנים אחרים של איבוד עניין. הנוסטלגיה היא התכוונות נפשית ופרקטיקה תרבותית שמשמרת את העניין במה־שאבד, כשכבר אי־אפשר להבחין בין הייצוגים של מה־שאבד כפי שהיה באמת לבין הדימויים האחרים שלו. האובדן נוכח במלוא חריפותו כשהנוסטלגיה בלתי אפשרית, כשאי־אפשר להתעלם מן ההבדל או לטשטש אותו, ברגע שבו ההבדל בין הממשי למדומה הוא החד ביותר בשביל בעלת־העניין. הבדל זה הוא החד ביותר בדיוק מפני שבאותו רגע אין לבעלת העניין עניין בייצוגים – אמיתיים או כוזבים – של מה־שאבד, זולת ייצוגו כמה־שהיה ואיננו. אין לה עניין לדעת מה או מי היה הדבר, כל העניין שלה ממוקד בכך שהדבר היה. ככל שחריפה תחושת האובדן כך נדחה העניין המחודש ב"מי" היא היתה או ב"מה" היה הדבר, ואתו נדחה הרגע שבו ייצוגים המתיימרים להיות אמיתיים מתערכים בסמולציות וסמולציות בדימויים הנודעים ככוזבים.

2.2 ממשות והעדר

2.20 – רגע האובדן הוא אירוע שבו הסובייקט קרובה ביותר למפגש בלתי־אמצעי עם ממשות וודאית; הממשי נחוה תמיד ברגע תפישת האובדן בתור מה או מי שהיה. ליותר אומר שהמציאות הממשית – מה שאפשר לקרוא לו בשם, להראות אותו ולתת לו משמעות – היא עניין חסר וודאות, פתוח להוכחות עתידיות.¹⁶ מחר יתברר אולי שהיתה טעות בזיהוי, בפירוש הממצאים, בחישוב, שהתאיוריה שעל־פיה נקבע שמשוהו ישנו ממש, שמשוהו ישנו ממש בתור כזה וכזה, אינה נכונה. אותו דבר־מה ש"הוטבל" למציאות עשוי תמיד לשוב אל מחוזות ישנים או חדשים של דמיון או מציאות: זאת לא טרויה, זה לא איוואן האיום מטרכלינקה, אלה לא עקבות של קווארק, אלה לא סימפטומים של לוקמיה, הבורסה לא קרסה, האיש לא מת. יום אחד עוד נמצא את טרויה, או את אטלנטיס, אולי בכל זאת היו אלה חיזורים. אבל לא כך במקרה של אובדן. האובדן חוסם את הדרך להוכחות עתידיות במובן אחד לפחות. ברגע האובדן, גם אם טעיתי בכל מה שאני יודע על מה־שאבד, וגם אם טעיתי ביחס לעובדת האובדן עצמה (למשל, כשהודעה על נפילת החייל תתברר כמוטעית), איני יכול לטעות ביחס לממשותו של מה או מי־שאבד, ואפילו אבד לכאורה, ולו רק בתור מה־שהיה בשבילי. לכן הרלטיביסט או הספקן מפסידים בוויכוח, או מסתלקים ממנו, ברגע שבו דוחק אותם הריאליסט לדבר על מוחלטות הסתלקותו של מי שמת.

2.210 – אני מאבד, לכן אני קיים. אבל אם אני מאבד, יש דבר־מה או דבר־מי אחר ממני שהיה קיים. אני מאבד, לכן משהו קיים. איני יכול לטעות בכך שהוא היה משהו ממשי, דבר־מה שהיה, בשבילי, למרות שאני עשוי לטעות בשאלה מה בדיוק היה מה־שאבד. מה שהוא היה – זה עניין "להוכחות עתידיות", להיגדים קוגניטיביים שלעולם לא יגשרו על הפער שבין מה שהיה הדבר עצמו ובין הייצוגים שנותנים מובן, לו ולעקבות שנותרו ממנו, ושאותם עוד אפשר להראות. אבל שהוא היה, שמשוהו היה – בזה אין ספק; אלמלא כן אי־אפשר היה להסביר את תחושת האובדן. תחושת האובדן היא הערובה הטובה ביותר לממשות שמחוצה לי, כשאני נזקק לערובה כזו, או אילו נזקקתי לה.

2.211 – אבל אדם יכול לשגות בהזיות, להאמין שיש לו מה שמעולם לא היה ברשותו – כסף, מלכות או אהוב – ואחר־כך לחוות את אובדנם בכאב נורא. ואולי בכלל האל הטוב או השד הרע מטעים אותי לחשוב שאיבדתי דבר־מה או דבר־מי ונוטעים בי תחושת אובדן בלי שיאבד באמת מה שאני חש באובדנו; אולי הם נוטעים בי תחושות אובדן בלי שיהיה לי דבר־מה או דבר־מי ממשי לאבד אותו. איך דקארט נחלץ מן הספק הרדיקלי שלו? בעזרת אל טוב ומיטיב שערכ לכך שיש עולם מחוץ לקוגיטו של הספקן, שאיננו תלוי בתודעתו. איך הספקן הקרטזיאני ידע שהאל הטוב קיים? מתוך הבנת סופיותו שלו כמי־שמטיל־ספק (סופיות שנגזרת אנליטית מספקנות) הוא גזר מושג של אינסופיות מושלמת (ושמה אלוהים), שמציאותו כלולה במהותו – לא ייתכן שהאינסופי המושלם יחסר משהו, וודאי שלא את עצם קיומו.¹⁷ גם הספקן שלי יכול להיחלץ באותו אופן מן הספק הרדיקלי, אם הוא מתעקש להיכנס לאותה פינה מלכתחילה: אין כתחושת האובדן כדי להעיד על סופיות ולהעלות על הדעת יש מושלם שאינו מאבד דבר, אותו יש שעליו נאמר "והוא היה והוא הווה והוא יהיה לתפארה". (אבל איזה עניין יכול להיות ליש כזה במה שמחוצה לו? האם יהיה בכלל משהו מחוצה לו? ואיך יוכל כך לחלץ את הספקן הרדיקלי?).

2.212 – אבל הדרך הטובה ביותר להיחלץ מן הספק הקרטזיאני היא לא להטיל אותו באופן רדיקלי מלכתחילה. די לי בכך שאני מגלה את עצמי כבעל עניין שמאבד את מה ומי שהוא מעוניין בהם. אינני יכול להעלות על דעתי טיעון שישכנע אותי, שמה שאבד לי לא היה לי מעולם, בלי לספק לי דבר־מה אחר, חיצוני וממשי, להתעניין בו במקומו, כאחראי לתחושת האובדן. הפילוסוף הקרטזיאני היה מציע בנקודה זו את האל הטוב, אבל לצורך תחושת האובדן די בשד הרע. לעולם לא אדע בוודאות מוחלטת באיזה אופן בדיוק היה לי הדבר־שאבד או מה הוא היה בדיוק, ואני עשוי לגלות שמה שחשבתי שהיה לי, לא היה ולא נברא אלא משל היה. אבל כל תגלית כזו כרוכה באובדן חדש – של אשליית המציאות, וברכישה חדשה של דבר־מה מועד לאובדן, שבלעדיו לא הייתי יכול להשתכנע שאותו דבר שייחסתי לו מציאות איננו אלא אשליה. תחושת האובדן היא מרפא אפשרי מפני ספקנות שחרגה ממסלולה התקין והפכה רדיקלית מדי.

2.213 – אין כאן תשובה לספקנות רדיקלית בנוסח השד הרע של דקארט, גם לא לספקנות שמעורר השיגעון ביחס לממשות ההזיה, או האהבה ביחס לממשות האהוב ותכונותיו. אבל הלקח העיקרי איננו שגם באובדן אפשר תמיד להטיל ספק, מפני

שהספק מוטל בממשותו של מושא העניין, לא בממשותו של חווית האובדן. המשוגעת שתתפכח מן ההזיה עשויה לגלות שלא אבדה כלום, או שמעולם לא היה לה את מה שטענה שאבדה. המאובדן שיתפכח משכרון אהבתו עשוי לגלות שהאישה שנטשה אותו היתה אישה רעה מאוד. ההתפכחות שמאשרת את הספק אינה מוחקת בהכרח את תחושת האובדן – היא עלולה להעצים אותה כשמגלים את אובדן האשליה. ממשותו של מושא העניין במקרה של אובדן היא עניין משני. היא עשויה להעסיק ידידים וחברים שמנסים לנחם, את המטפל, את סוכני הביטוח או את השוטרים. ממשותו של האובדן היא ממשותו של התנסות שאי-אפשר לבטל כל עוד לדבר האבוד, מדומה או ממשי, לא ימצא תחליף, מדומה או ממשי. ההבדל בין אובדן של דבר מה מדומה לאובדן של דבר-מה ממשי מכריע כמובן, אבל רק בהקשר המעשי – של מציאת התחליף, הפיצוי או הנחמה (להלן 2.320, 6.232) של קביעת האחריות להשבת האבירה. אין להבדל זה ולא כלום עם ממשותו של האובדן כל עוד לא נמצא התחליף, כל עוד לא הושקת הזיכרון.

2.220 – אובדן אפשרי מפני שלמישהי יש עניין במה ובמי שסביבו ובתוכו, בלי קשר לשאלה האם מושא העניין נמצא בכלל, והאם הוא נמצא באיזה שהוא מובן ב"בעלות" בעלת-העניין. הדבר היחיד שלבעלת-העניין מוכרחה להיות עליו "בעלות" הוא יחס המעוניינת עצמו, אבל זו בעלות ללא קניין המסתכמת ביחס ה"שליות"; מדובר ב"עניין של" מישהי, דבר-מי. "עניין", כמו הדאגה (Sorge) בלקסיקון של היידגר, הוא המושג הכללי ביותר של התייחסות אל מה ואל מי שנבדל ממי-שמתעניינת, מבעלת-העניין. ההבדל בין מי-שמתעניינת למה-שהיא מתעניינת בו נשמר גם כשמישהי מתעניינת בגופה או בנשמתה או ביצירי דמיונה. אובדן הוא הרגע שבו מגיע העניין שיש למישהי בדבר-מי או בדבר-מה לתודעה וודאית.

2.221 – לפעמים נוהגים להבדיל בין מה שיש למישהי אבל יכול גם שלא להיות לה, לבין מה שהוא "חלק ממנה" ובלעדיו היא לא "אותה אחת". "המחויבות והשייכות שלי לעם הפלסטיני, הגאווה שאני חש בהישגים של בני עמי והכאב העמוק שלי על האבדות שלהם [במאבק הישראלי-פלסטיני] – אלה דברים שאיש אינו יכול לגזול ממני", אומר אדוארד סעיד בתגובה למשמיצים, שהאשימו אותו כי ממקום מושבו הנוח בארצות הברית אינו יכול לחוש בסבל של עמו.¹⁸ אף אחד אינו יכול לגזול מסעיד את תחושת ההזדהות עם בני עמו, אבל סעיד יכול לקום בוקר אחד ולהתכחש להם בעצמו. כשמישהי חשה שאינה יכולה לאבד משהו, אלא אם כן תוותר עליו בעצמה, היא לא רק מגדירה את עצמה כבעלת עניין אלא מגדירה את העצמי המתעניין, קובעת מעין חוג של עצמיות בלתי ניתנת להפקעה. וכשהיא קובעת את עצמה כמי-שהינה, היא גם קובעת את עצמה כאחראית למה שהינה.

2.222 – "דברים שאיש אינו יכול לגזול ממני" – כך מגדיר אדם בחברה קפיטליסטית את מה שניתן לכנות ה"פנימיות" שלו. הוא יודע שגנבים, או מעקלים של רשות השידור, עלולים לגזול ממנו את מקלט הטלוויזיה, אבל לא את התמונות הנוראות שנחרטו בזיכרונו מתוכנית התעודה האחרונה. ההבדל בין רשות היחיד, שרשות השידור רשאית לפלוש אליה ברגל גסה, באמצעות צווי עיקול והפקעה (כמו שרשאיות רשויות

חוק אחרות, כמובן), ובין תחום הפנימיות שרשות היחיד אמורה להגן עליו, הוא ההבדל בין שני סוגי 'דברים' שיש ליחיד: אלה שאפשר לגזול ממנו ואלה שאי-אפשר לגזול. זו תפיסה המשליכה על הנפש את היגיון הקניין הפרטי ומתעלמת מאינספור הדרכים שבהם החברה, באמצעות רשות השידור, למשל, שותלת בערוגת הפנימיות את מה שהיחיד "אינו יכול לאבד" או עוקרת משם "את מה שאיש אינו יכול לגזול" ממנו.

2.223 – רשות היחיד – אפשר לפרש את מושג הזכות במסורת המחשבה הפוליטית הליברלית כניסיון לסמן מעין חוג של עצמיות סביב מה שיש ליחיד ואינו ניתן להפקעה: קניין פרטי, דעות ורגשות והאפשרות לבטא אותן, חופש תנועה, וכד'. הזכות היא חובה המוטלת על המדינה או על הרשות הפוליטית להגן על היחיד מפני אובדן צפוי של מה שנמצא בתוך חוג העצמיות; המדינה אינה יכולה לגרום לאובדן כזה בעצמה, אלא אם כן יש סיבות מיוחדות המצדיקות את חידרתה לתחום העצמיות, והיא אמורה למנוע אחרים מלעשות כן. חוג העצמיות מגדיר בבת אחת את התחום החיצוני שבו המדינה רשאית בעיקרון לגרום לאובדן ואת התחום הפנימי והתנאים שבהם היחיד חופשי ומופקר לאבד כל מה שיש לו. מהו חוג העצמיות? מה שנתפס ככך באופן תרבותי, שהשתנה מאוד מאז צמיחת מושג האינדיבידואל בימי הביניים דרך התפתחות ההבחנה בין הספירה הציבורית לספירה הפרטית בראשית העת החדשה, ועד לתמורות הפוסטמודרניות בתפיסת הגוף והמרחב בעת הזאת. אין לי כאן עניין בפרטי ההיסטוריה הזאת אלא בהצבעה על ההיסטוריות של מושגי העצמי והזכות ועל העובדה שהם משקפים מצב תרבותי-חברתי מסוים ולא תכונות יסודיות, בלתי ניתנות לסילוק או להפקעה השייכות לכל אדם מעצם טבעו.¹⁹

2.224 – על-פי אותו היגיון אפשר לסמן גם הבדל בין מה ששייך למישהי ואף אחד אינו יכול לגזול אותו ממנה, אבל היא יכולה לוותר עליו בעצמה, לבין מה שאפילו היא אינה יכולה לוותר עליו בלי לאבד את עצמה. יש מיני אובדן שמתרגשים על אדם עד שהוא מאבד את עצמו. למשל, אובדן גמור של העניין במה שאבד לו, אובדן היכולת להיות בעל-עניין – אפטיה, אוטיזם; או, בדיוק להפך, אובדן גמור של הזיכרון, אובדן היכולת להחזיק במשהו, חיים בתחושת אובדן תמידית – מי שראה פעם חולה בשלב מתקדם של סקלרוזה יבין.

2.230 – אחרי האובדן, הייצוג של מה-שאבד או של מי-שאבד מייצר בעל-עניין חדשים. בעל-העניין החדשים עשויים ל"רכוש" בדיעבד את מה-שאבד ולהצטרף למעגל המאבדים. גם אובדן נורא יכול להיות מיוצר על-ידי יצירתם של בעלי עניין חדשים. ההבדלים בין השמדת הארמנים לטבח-העם בקמבודיה או ברואנדה הם בין השאר הבדלים בין בעלי העניין. למשל, הניסיון העיקש של ההיסטוריון הישראלי יאיר אורון למסד את הוראת השואה הארמנית במסגרת לימודי ההיסטוריה בבית הספר התיכון הישראלי הוא דוגמה לניסיון לייצר בעלי עניין חדשים.²⁰ דפוסי ההיזכרות הקולקטיביים שמנציחים את האובדן בתרבותה של קהילה מסוימת הם בין השאר אמצעים לשימור העניין במה-שאבד, כלומר לייצורם של בעלי עניין חדשים. מכאן שהאובדן הגדול ביותר הוא אובדן של בעלי העניין. חיסול מושלם מבקש לחסל את תנועת האובדן יחד עם מה-שאובד. אובדן בחזקה שניה, אובדן יכולתו של הנעלם

להיות לאבוד, להתקיים כבעיה של מישוהו. האם כשהקימו הנאצים את המוזיאון היהודי בפראג הם נשארו בעלי עניין באובדנם של היהודים? או שביקשו לשמר את עקבותיהם כעקבות הדינוזאורים של התרבות?

2.231 – פרדוקס האובדן: כשאובדים בעלי העניין, האובדן הוא בבת אחת האובדן הגדול ביותר וגם האובדן הקטן ביותר. אין מי שיעיד על האובדן, אין מי שיאכל עליו, בטל מעמדו של הנעלם כאבוד, אובד האובדן עצמו. זהו אובדן מוחלט. באובדן בעלי העניין מתלכד (ההרס) הגדול ביותר עם (ההרס) הקטן ביותר במרחב שהתבטלו בו כל הדיפרנציאליות.²¹ כשאובד בעל העניין כל מה שנותן מן האובדן הוא היחס הלוגי של ההעדר.

2.232 – כמו שאלה ללא תשובה; כמו צליל חסר פשר, כמו סימן ללא מסומן, רמז לא מפורענה, משמעות סתומה; כמו נוף פראי ללא תוואי דרך; כמו מכשיר לא מוכר ללא הוראות הפעלה; כמו ישנות חסרת זהות. כמו בכל המקרים האלה, גם באובדן, ההעדר נוכח כבעיה. אבל לא בדיוק, מפני שלא מדובר בהעדר סתם אלא בהיעלמות, במעבר מ'ישנו' ל'איננו', מנוכח לנעדר. לכן צריך להיות כמו 'מכשיר שאבדו הוראות ההפעלה שלו', כמו 'נוף פראי שנמחקו בו סימני הדרך', כמו 'משמעות מילה בשפה שנשתכחה' וכו' – אבל אז האובדן נכלל כבר במה שאמור להסביר אותו (והמטפורות שאמורות להרגיש על דרך האנלוגיה מתבררות כסינקדוכות שמבהירות על דרך ההמחשה). העדר יכול להיות נוכח כבעיה גם בלי מומנט של היעלמות (כפי שנראה מיד). אובדן אינו יכול להתפתס כבעיה של מישוהי (כלומר, אין אובדן) אם לא מתקיימת בו נוכחות של העדר (להלן 4.134), שהיא תמיד נוכחות בשביל מישוהי (להלן 4.030). אובדן הוא סוג של העדר בשביל מישוהי מעונינת.

2.240 – ההעדר נוכח תמיד באמצעות מה-שישנו. משהו במה-שישנו (נוכח) מעיד על מה-שאיננו – אבל יכול היה להיות. הנוכח, זה שישנו ומופיע, מסמן בעת ובעונה אחת את מה-שהיה-ואיננו ואת עצם היעדרותו. בהיעלמות, הנוכח שישנו מעיד על מה-שאיננו – אבל היה. הנוכח מסמן בעת ובעונה אחת את מה-שהיה ואיננו ואת עצם היעלמותו. ואילו באובדן נוספת על העדות הזאת, שהיא יחס סמיוטי שבו נוכחות מצביעה על היעדרות, גם נוכחות ישירה של האובדן עצמו. מה-שישנו מסמן בעת ובעונה אחת את מה שהיה ואיננו ואת עצם הסתלקותו, אבל – בניגוד להיעלמות – ההסתלקות הזאת נוכחת, והיא נוכחת גם אחרי שהדבר נעלם. היא לא רק מסומן שנעדר, אלא מסמן-נוכח. היא נוכחת כבעיה בשביל מישוהי.

2.241 – היחס הסמיוטי המאפיין אובדן הוא יחס של עקבה כפולה: העקבה מורה בבת אחת גם על מה/מי שהטביע אותה, שהיה ואיננו, וגם על הסתלקותו ההולכת ונמשכת. וגם על מי שהולך בעקבותיה. מיי-שמוזהה עקבות של דבר-מה שאבד, מיי-שנוכח באובדן או מגלה אותו בראשונה באמצעות זיהוי עקבות של דבר-מה אבוד, מזהה בבת אחת את האבוד ואת עצמה כבעלת-עניין שאינו חדל בהסתלקותו. זיהוי העקבות הוא חלק מפעולת ההזדהות של בעלת-העניין כסובייקט.

2.250 – אבל הסובייקט התופסת את האובדן והסובייקט שזה האובדן שלה אינם

בהכרח אותו סובייקט. הבת תופסת שאימה הקשישה מאבדת בהדרגה את כושר השמיעה שלה ומנסה ללא הצלחה להפנות את תשומת ליבה לכך. גם לבת וגם לאם יש בעיה הקשורה באובדן כושר השמיעה של האם, אך זו אינה אותה בעיה. בהתחלה הבת מייחסת לאם בעיה שהאם אינה מכירה בה כבעיה שלה: האם אינה מבחינה בהיעלמות או שאינה רואה בהיעלמות אובדן. הבעיה של הבת כפולה: גם היעלמות כושר השמיעה (הבעיה של האם), וגם העובדה שהאם אינה מכירה בבעיה שלה (אי-הכרה, העדר כבעיה). אבל גם כשהאם תכיר בבעיה שלה, לבת ולאם יהיו בעיות שונות. האם תחוה את אובדן כושר השמיעה שלה, ויחד אתו אובדן של ביטחון עצמי ושל אוריינטציה מרחבית, והתגברות של בושה ואי-נוחות הגורמות מצדן לאובדן מכרים וחברים. הבת תחוה את אובדן האם הבריאה, תאבדת החיים, שהיתה לה. כל סובייקט ממוקמת אחרת בסדר הדברים, יש לה נקודת מבט שונה ואופק ציפיות שונה משל זולתה, גם אם הזולת תופס עמדה דומה לשלה. עמדות בשדה יכולות להיות דומות בסוגן אבל מוכרחות להיות שונות במיקומן, הן אינן יכולות לתפוס אותה משבצת חלל-זמנית. לכן אין שני סובייקטים שיש להן בדיוק אותה בעיה.

2.251 – הזדהות בין סובייקטים מתבטאת בניסיון ליצור חפיפה באופק הציפיות, כשבעייתה של מי שהיא עכשיו מושא להזדהות משמשת מעין ציר התכוונות, רשת קואורדינטות. כמו נייר שקוף שמזיזים על-גבי מפה, מעט לכאן ומעט לשם, לפי קו המסומן בהבלטה, או לפי קואורדינטות בולטות, עד שיונח בחפיפה מלאה. חפיפה מלאה בהזדהות בין סובייקטים היא קוטב אוטופי, גם מפני ששום סובייקט אינה יכולה לבטל לגמרי את ההבדל בין נקודת המבט שלה לזו של מישוהי אחרת וגם מפני שלכל סובייקט בעיות רבות שאינן מתיישבות זו עם זו בהכרח,²² והן יוצרות התרוצצות של צירי התכוונות שונים על פני המפה.

2.3 מטופלים

2.30 – למישוהי יש בעיה כאשר נוצר פער באופק ציפיותיה, חלל בסדר-הדברים שהיא פועלת בתוכו ומתוכו (לעיל 1.400). לפעמים האם אינה עונה לטלפון. הבת המודאגת סבורה שהיא בבית וחושדת שהיא אינה עונה מפני שאינה שומעת את הצלצל. האם אינה מודעת לאובדן כושר השמיעה שלה ומודאגת מכך שממעטים כל-כך להתקשר אליה, אפילו בתה המסורה שוכחת אותה לעיתים תכופות מדי. שתי ציפיות נכזבות שמהוות שתי בעיות שונות ומנכיחות שני מיני אובדן.

2.310 – כדי לזהות בעיה צריך להציב מישוהי מעונינת, שיכולה לתפוס את הבעיה הזו, לדבר עליה, לראות אותה או את סימניה ולהראות אותם לאחרים, להתייחס אליה, לעשות משהו בעניינה. כשהפעולות האלה מוכנות פחות או יותר, כשיש ביניהן מידה של תלות הדדית, עקביות וקוהרנטיות, מיי-שיש-לה-בעיה תופסת כבר עמדת סובייקט וההתעסקות שלה בבעיה היא חלק חשוב בעיצובה כסובייקט. אחרת הבעיה המיוחסת לה היא בעייתו של זולת המזהה אצלה בעיה. כמו ההורה המודאג מול תינוק חולה, או

המורה מול קשייו של התלמיד, שהיא, המורה, צריכה לטפל בהם. התינוק מנמנם חסר אוניס, אבל המחלה אינה הבעיה שלו. התלמיד מתכוון בכל פעם שהמורה פונה אליו, או בכל פעם שאלה המכונים בלשון המורים "חבריו" לועגים לו, אבל "בעיה בהתאמה פסיכו-מוטורית" איננה הבעיה שלו; היא מיוחסת לו על-ידי המורה שרואה בו "חריג". אנשים מייחסים בעיות לאנשים אחרים, לבעלי-חיים, למוסדות חברתיים, לטבע עצמו (החור באוזון), אבל רק מעמדת סובייקט הם יכולים לייצג את עצמם באופן עקבי, פחות או יותר, בתור מי-שיש-להם-בעיה.

2.311 — כלב מייבב כשהוא פצוע או רעב. תינוק מייבב כשהוא רעב או משועמם. גם החיה וגם התינוק מתייחסים כבר לאיזה שהוא מחסור, מדאם משהו, משמיעים משהו, כדי להזעיק עזרה. האם אפשר לייחס להם כושר לזהות בעיה, או כוונה להזעיק עזרה? מדוע לא בעצם? מדוע שלא לייחס לכניסה שלהם לסיטואציה תקשורתית סימן לכך שהם תופשים עמדת סובייקט, "ראשונית", "עוברית", פשוטה וחסרה ככל שתהא? אמנם "לא כל מי-שיש-לר-בעיה תופש בהכרח עמדת-סובייקט" (1.402), ואין סיבה להניח מראש שאם מישהי יכולה לייחס לכלב או לתינוק בעיה הם תופשים כבר עמדת סובייקט. אבל אם "הבעיה היא בסיס הסינתזה של אות-דבר-מה ואות-דבר-מי שמעוניין בו" (1.420), אפשר לפרש עקביות בהתנהגות הכלב או התינוק כעקבות של סינתזה כזו המעידות על עמדה אפשרית של סובייקט. אבל תהיה זו טעות לחשוב שעמדת סובייקט בוקעת כמו מתוך ביצה לאוויר העולם וצומחת עם התינוק הגדל או עם החיה המתפתחת. היא מתכוננת רק מתוך הפירוש שלה מתוך אותן עקבות, תלויה לחלוטין בהכרה מצד מי-שמפרש. "הכלב הוא ידידו של האדם", אם יש אדם המכיר בו כידיד, כלומר כמי שתופס עמדת סובייקט במערך היחסים הכמו-משפחתיים המתפתחים לא פעם בין איש לכלב או בין בני משפחה לכלבם.

2.312 — החולה אינה סובייקט בשיח הרפואי. באיזה מובן הרופא המזהה אצלה היעלמות או הופעה הכרוכה בהיעלמות (כריחת סידן, ירידת לחץ דם) מסוגל להתייחס לאלה כאל אוברדן, כלומר כאל בעיה של סובייקט? ראשית, כדי לתפקד כרופא הוא אינו מוכרח לעשות כן. התופעה הבעייתית היא בעיה של הרופא כסובייקט בשיח הרפואי, בעיה שהרופא אמור להתמודד אתה באופן אינסטרומנטלי — למצוא את האמצעים היעילים ביותר ששיגו את המטרה — יפתרו ויסלקו את הבעיה — במחיר הנמוך ביותר. הגוף החולה הוא אובייקט שתפקודו לקוי ויש להשיב לו יכולת תפקוד מתקבלת על הדעת. הגוף החולה הוא מכונה מקולקלת. הציפייה שרופא לא יפעל רק כטכנאי ושכית-החולים לא יראה כמוסך קשורה לדימוי ידע מסוים של הרפואה בתרבויות ובתקופות מוגדרות. היא קשורה גם לתפישת הקשר בין גוף לנפש ולמעמדה של הרפואה בין שאר מקצועות המומחים או מקצועות הטיפול ביחיד, וגם אלה כידוע הם משתנים תלויים בהקשר היסטורי ותרבותי. שנית, אם הרופא אכן מתייחס לאוברדן כאל בעיה של החולה (בין אם החולה מודעת לבעייתתה ובין אם לאו; בין אם הרופא מבקש להפנות את תשומת ליבה של החולה לבעיה ובין אם לאו), הוא מציב את החולה, ולפעמים גם את עצמו, כסובייקט בשדה אחר, לא בשדה הרפואי.

2.313 — אני יכול לראות את עצמי תופש את עמדת הסובייקט של המורה, אבל לא של התינוק או הכלב. זו מגבלה של תפיסת הזולת שלי, לא בהכרח של הכשרים או

התכונות של התינוק או הכלב (לעיל 1.340-1.341). ילדים מעניקים בקלות רבה יותר עמדת סובייקט לחיה, ולא רק במשחק (או בלי להבחין בין "משחק" ל"מציאות"). זאת, מפני שהם מסוגלים להעלות על הדעת חילופי עמדות כאלה, ובאופן כללי יותר, מפני שבשדה השיח והפעולה שבו הם עצמם תופסים עמדת סובייקט המאפשרת הכרה כזו אין די אילוצים שימנעו זאת. ככל שהשדות האלה מתבחנים והמבנה שלהם נעשה מורכב יותר, כך קשה יותר לתפוס בהם עמדת סובייקט וגדל מספר המורחקים. בעיקרון, אי-יכולתו של דבר-מי לתפוס עמדת סובייקט היא מגבלה של השדה שבו מתכוננות עמדות כאלה. זו עשויה, למשל, להיות מגבלה של שדה ההוראה, שבו המורה תופס עמדת סובייקט אבל התלמיד מורחק, וכיוצא בזה ביחסים שבין השופט לנאשם, או בין השליט לנתין (שלעולם נתפס כ-subjectus אבל לא דווקא כסובייקט). כשיש בעיה לדבר-מי והיא אינה יכולה לתפוס עמדת סובייקט שממנה תוכל לתת ביטוי לבעייתתה זו, האחריות מוטלת על השדה שבו עמדה כזו אפשרית אבל נאסרת בעיקרון. הכלב, התינוק, התלמיד, החולה, הנאשם או הנתין — כל אחד מאלה היה יכול לזכות בהכרה כמי שמבטא את הבעיה שלו, אבל בשדה מסוים של שיח ופעולה האפשרות הזו נשללת. לעתים קרובות זה המצב בשדות הטיפולים שהתפתחו בעת החדשה בתחומי הרפואה, ההוראה, הסטייה הנפשית וההתנהגות המינית, העבריינות והמשפט, המצוקה הכלכלית, הזקנה וכיוצא באלה.

2.314 — כשמישהי חורגת מעמדת סובייקט בשדה טיפולי כזה יש סיכוי רב יותר שתוכל לא רק לייחס בעיה ל"מטופל" שלה אלא להכיר בו בתור מי-שיש-לר-בעיה, שאותה הוא מזהה בעצמו, מדובב אותה בשיח משלו, מתבונן בה ומראה אותה, ובאופן כללי, מתייחס אליה בעצמו. אובדן הוא בעיה שביחס אליה חריגה כזו מתבקשת. מצד אחד נדמה שכאשר מדובר באובדן קל יותר לזהות מישהי שיש-לה בעיה, ולא רק בעיה שמייחסים למישהי, אולי מפני שקל יותר לזהותה עם מי-שאבד לו משהו. מצד שני, ואולי בדיוק משום כך, שדות-שיח שונים, במיוחד במקצועות "הטיפוליים", מטפחים מנגנוני אובייקטיפיקציה שיבטלו אפקטים צפויים של הזדהות עם מי-שיש-לר-בעיה ויבחינו היטב בין מי-שיש-לר-בעיה והוא מסוגל להגדיר אותה ולהתייחס אליה בהתאם ובין הבעיה שמיוחסת למטופל והיא המגדירה אותו.

2.315 — מי שמוגדרת באמצעות בעיה היא עדיין סובייקט, גם אם סובייקט שהוצבה כמושא. דבר-מה אינו מוגדר באמצעות בעיות אלא באמצעות דברים אחרים. רק דבר-מי יכול להיות מוגדר באמצעות בעיה. "מטופל" לצורך הדיון הזה הוא דבר-מי שמוגדר באמצעות הבעיות שלו.

2.320 — "מטפל" בהקשר זה הוא מי-שמבקש לארגן את חווית האובדן עבור המטופל כך שהמטופל יאבד את העניין שעשה את ההיעלמות של דבר-מה לבעיה שלו, את כולו או מקצתו. הטיפול הפסיכואנליטי מבקש להפעיל תנועה של אוברדן בין מושאים מתחלפים, שתמשך עד שהמטופל יהיה מסוגל להתמודד עם אוברדן הטיפול עצמו. במובן זה טיפול הוא ניגודה של חמלה: בטיפול יש נטייה לבטל את העניין שאחראי לאובדן; חמלה היא התייחסות לזולת שנוטה לאמץ את האובדן כעניינו של החומל.

2.321 — אולי יותר ממצוקות אחרות, אובדן שהונכח מאפשר או מזמין אמפטיה, הזדהות, חריגה מעמדת סובייקט-שמגדיר-בעיה-שמגדירה-מישהי לעבר עמדת סובייקט-שיש-לה-בעיה משלה. הכושר לבצע את המעבר הזה יוצר תחושות של שותפות, אחווה או אחריות אזורית, אבל לפעמים מדובר רק בחמלה (להלן 5.422-5.422).

2.322 — לפעמים מדובר ב"העלאה לתודעה". הסוציאליסט מגלה לפועל את החופש שאבד לו, את מה שאיבד מכושר היצירה שלו כשעבודתו נעשתה לסחורה, את מה שאיבד מן הקשר שלו לאשתו ולילדיו כשהפך משועבד למקום עבודתו. הפמיניסטית מגלה לאישה את החירויות שאבדו לה, את חדרות המין ואת שמחת החיים שנגזלו ממנה. הלאומן מגלה לבן עמו את מה שגוזלים ממנו יומיום בני לאום אחר השולטים בו. היכן היה מה-שאבד לפני שהתגלה כבעיה של-מי-שאיבדה אותו? ההזדהות עם האחר כבן אותו מעמד, מגדר, לאום או קבוצת מיעוט מקופחת אחרת, מאפשרת להפוך את האובדן של האחר לבעיה שלי. "בעלת-התודעה" (המעמדית, המגדרית, הלאומנית) מייחסת למישהי אחרת בעיה שמגדירה אותה, אבל גם מציעה לה דרך להפוך את הבעיה הזו לבעיה שלה, להיות מי-שמגדירה את עצמה באמצעות בעיה זו, באמצעות רכישתו של האובדן. ככלל, "תודעה-עצמית", "זהות", ו"הגדרה-עצמית" נרכשות תמיד בתיווך מישהי אחרת, שהתודעה או הזהות או ההגדרה אינן שלה, גם אם היא נדמית ה"מקור" שלהן, או לפחות הן אינם שלה כשם שהן של-מי שרוכשת אותן עכשיו. תיווך ורכישה אלה מלווים תמיד ביצירת מעגלים חדשים של אובדן (וראו להלן 7.343-7.354).

2.323 — "תנועות שחרור" מודרניות פיתחו מנגנונים מסועפים של רכישת אובדן. לכאורה, אין מייצרים את האובדן, הוא מופיע כמה-שקיים שם ממילא, טבוע בתנאי המצב של הקבוצה המדוכאת, אבל למעשה רוכשים אותו באמצעות פיתוח ייצוגים אמיתיים (או פחות כוזבים) של תנאי-המצב הממשיים האלה (להלן, 2.431 ואילך). אבל האם באמת אפשר להפריד בין ייצוג תנאי המצב לייצור האובדן שנגזר מהם? והאם יש למישהי די טעמים לבחור, אילו היתה יכולה לבחור, בין "מצב האבדות" לפני "העלאת התודעה" ל"מצב האבדות" שאחריה? שלא לדבר על האבדות שגורמו כתוצאה ממאבק השחרור עצמו.

2.324 — האם נובע מכאן שצריך לוותר מראש על מאבקי "שחרור"? לא בהכרח. אבל ברור שצריך להיטיב להבין את הפסיקה, הגיאוגרפיה והגריפיקה (כלומר, מערך הייצוגים) של האובדן הכרוך בכל מאבק לשחרור. ויש כמובן טיפוסים שונים של מאבק ושל שחרור. ראוי לזכור את המחיר הנורא שהיה לכמה ממאבקי השחרור הנודעים ביותר בעת החדשה, אבל גם את העובדה שלא לכולם היה מחיר כזה. ראוי לזכור גם שמאבקי שחרור מסוימים מתרחשים בזירה מצומצמת מאד — הבית, המשפחה, מקום העבודה, ואילו אחרים בוירות שמקיפות את החברה כולה ואין גזירה שווה מן "הזירה הקטנה" ל"זירה הגדולה".

2.325 — ויחד עם זה, ממדי האובדן הכרוך במאבק הם אמת-מידה (לא יחידה, מפני שצריך להביא בחשבון גם את הסבל) שיש למדוד באמצעותה כל מאבק לשחרור ולקבוע לא רק האם הוא כדאי אלא גם האם הוא ראוי. איך אומדים את ממדי האובדן,

עדיין איני יכול לומר, ספק אם אוכל. אבל אני יכול להקדים את המאוחר (להלן, פרק 8) ולומר כבר עתה שהאובדן הוא המודד לחופש המובטח במאבק השחרור ולא להפך: החירות המובטחת אינה יכולה להצדיק שום אובדן; האובדן הנחוה והצפוי יכולים להיות חלק ממה שמצדיק קורבנות במאבק השחרור, שפירושם תמיד גם אובדן. המאבק לשחרור מניח אובדן שיש להשיבו כמו שהפרשן מניח את המשמעות שיש לפענחה — בהנחה מעגלית. הערכה מבעד לפריסמה של האובדן תשפוט את המאבק לשחרור על-פי "מצב האבדות" לפני המאבק, בשעת המאבק ולאחריה. ההערכה הזו מוטעת תמיד וצריכה תמיד להיות פתוחה לתיקון. אבל היא אינה מניחה את המבוקש — שיש אבידה להשיב ויש משהו לשחרר אותו. זה מה שצריך להוכיח. (ויחד עם זה, זה נכון, מוכרחים להיות חופשיים מספיק כדי להוכיח, כלומר בעלי שליטה מסוימת באמצעי הייצוג).

2.330 — העניין מסתבך עוד יותר מפני שתמיד מאבדים גם דברים שלא היו ולא נבראו. אובדן איננו קשור דווקא לעבר. יכול להיות אובדן של מה שטרם נהיה, של פוטנציאל לעשות משהו או להיעשות למשהו. הפוטנציאל שאבד אמנם היה בעבר, אבל באיזה מובן הפוטנציאל ישנו? רק כסימון של מה שעוד עשוי להיות, של עתיד שאיננו. כלומר, פוטנציאל הוא עתיד שאיננו, שנוכח בהווה ככזה. האובדן יכול להיות אובדן של משהו עתידי (שהיה לו עבר) כשם שהוא יכול להיות אובדן של משהו מן העבר (שהיה לו עתיד).

2.331 — מי-שנפגעה בתאונה מאבדת הכנסה צפויה מעבודה. בתי-המשפט וחברות הביטוח מכירים כמובן מאליו באובדן זה של דבר שלא היה ולא נברא ורק ייצוג של סיכוי היה. במקרה כזה, מה היה הדבר-שאבד אלמלא היכולת להמציגו על-פי לוחות סטטיסטיים של סיכויי השתכרות המחושבים על-פי גיל, מין, השכלה ומעמד (להלן 2.52, 3.0-3.1)? האם במובן זה יש הבדל בין אובדן הסיכוי הזה לבין אובדן החירות והסיכויים "לעשות דברים" הכרוכים במצב קיפוח או דיכוי? בשני המקרים, מה-שאבד תלוי לחלוטין במנגנוני הייצוג של האובדן; מי-שאיבדה דבר-מה אינה יכולה להפוך אובדן זה לבעיה שלה עד שלא תקנה לעצמה מידת-מה של שליטה במנגנונים האלה.

2.332 — אבל התאונה האקראית שבגללה מישהי איבדה את הכנסתה הצפויה לשנה או לחיים היא תוצאה של ביש מזל ובמובן זה היא שונה בתכלית מתנאי המצב המכניים שבהם דיכוי מתמשך של קבוצת מיעוט מייצר מלכתחילה אובדן של סיכוי לאכול לשובעה, להתפרנס, לרכוש השכלה ומקצוע, להעתיק מקום מגורים, לאהוב או למות בשלווה. ואולי ההבדל חד פחות, אם בתאונה יש פחות אקראיות משנדמה במבט ראשון, ואילו בצורות החברתיות וההיסטוריות המייצרות גלים של אובדן יש יותר. אולי כדי למנוע את התאונה או להקטין את סיכוייה, יש צורך בפעולה חברתית מאורגנת ברמה שאינה נופלת באופן עקרוני מזו הנדרשת כדי להשיג את מה שמאבדים כתוצאה מדיכוי חברתי.

2.400 – אי־אפשר לזהות אובדן, לדבר עליו, בלי להניח משהו שהיה שם קודם, אבל אפשר להציג משהו כאובדן, כחסר, כדי ליצור דימוי של מה שהיה שם קודם. משחקי הלשון המוכּנים, וכמובן השיח המובנה מקבוצות של משחקי לשון, מייצבים את סדר הדברים ומאפשרים לזהות אובדן, כלומר, את המעבר בין יש לאין בזיקה לסובייקט, את זמניותה של הישנות כבעיה של סובייקט. ההיעלמות שנתפשת כאובדן מצויה תמיד בזיקה כפולה: אל סובייקט, שההיעלמות היא הבעיה שלה, ואל שדה הופעה מוגדר פחות או יותר של אובייקטים, שדה של ישנות, שבו מתרחשים הפערים והמעברים בין יש לאין. השדה האובייקטיבי אינו יציב, הוא נתון לזעזועים ולתמורות מכיוון שגבולותיו נקבעים בזיקה לבעיה של סובייקט, ובהקשר הדיון הנוכחי, לאופן שבו תופסת הסובייקט היעלמות כבעיה שלה, חווה אותה כבעיה שלו, מזהה את הנעלם כדבר־מה שאבד לה או למישהו אחר (אבל תמיד כך שההיעלמות הזו היא גם הבעיה שלה). כשאבד לי ארנק ובו מעט כסף וכמה מסמכים חוויתי את האובדן הזה במונחים של הפסד כסף וזמן, פגישה מוחמצת, פתק ששמרתי למזכרת וזיכרון יקר שיאבד אתו. אבל כשאבד הארנק מצאתי זמן לקנות ארנק חדש, לעדכן את התצלום שלי המופיע במסמכים השונים, ותירוץ להתחמק מאיזה תשלום, מאיזו פגישה. הדברים השונים שנעלמים עם האובדן והאפשרויות השונות המופיעות אתו אינם מובחנים בהכרח, בוודאי שאינם נתונים בסדר או היררכיה ברורים.

2.401 – העובדה שהאובדן פותח אפשרויות חדשות וכי מי־שמאבד עשוי להפיק ממנו תועלת והנאה מסוגים שונים מסבכת עוד יותר את הקשר בין אובדן לבין מאבקי שחרור המכוונים לבטל תנאי מצב הנתפשים כאחראיים לאובדן, בראש וראשונה לאובדן של סיכויים.

2.41 – הסובייקטיביות של סובייקט שאובדן מסוים הוא הבעיה שלה איננה נגרעת כתוצאה מן האובדן. יש מקרים שבהם עצם היכולת לחוות אובדן, לתפוש היעלמות כבעיה, היא מבחן של סובייקטיביות. האובדן הוא תו ההיכר של הסובייקט האוניברסלי. "אי־אפשר לפעול על הסובייקט" (1.311), לכן אובדן הסובייקטיביות עצמה הוא עניין של הכל או לא כלום. סובייקטיביות אינה יכולה לברוח כמו סידן, להתפשט כמו החור באווזון, לאזול כדם, להתאדות כמו שלולית מים במדבר. כל מה שהיה ואיננו, כל יש שזוהה כאובדן, כמשהו שהיה ואיננו, הופך לאובייקט. גם אם קודם לכן היה שייך לסובייקט באופן האינטימי ביותר – רגש, זיכרון, רעיון, התלהבות, תקווה וכיוצא באלה. הסובייקט יכולה לאבד עוד ועוד ממה ששייך לה בלי שתפגע הסובייקטיביות שלה. אפשר להצר את עמדת הסובייקט עוד ועוד, להטיל עליה אילוצים מאילווצים שונים, בפיתוי או בכפייה, לקבוע את המבט כמו שקושרים את עיני הסוס, לאסור את הידיים באזיקים, לסתום את הפה, ושום דבר מאלה לא ימחק את הסובייקטיביות; להפך, כל המגבלות האלה מניחות אותה.

2.420 – הסובייקט והאובייקט מופיעים כאן במובן כפול: מצד אחד, סובייקט היא

מי־שיש לה בעיות; האובייקט הנעלם הוא מה־שגורם אותו. מצד שני, האובייקט הוא אותו דבר־מה שמסוגל להיעלם; הסובייקט היא זו המסוגלת לזהות ולבטא היעלמות כבעיה של מישהו, להיות עדה לאובדן.

2.421 – הרהור תיאולוגי: לכל אובדן יש עד ואלוהים הוא עד לכל אובדן, אבל אם סובייקט היא מי שיש לה בעיות, הרי אלוהים, העד המושלם, אינו יכול להיות סובייקט. וגם לא אובייקט כמובן, מפני שאלוהים הוא מה שאינו יכול להיעלם, אם מפני שמעולם לא הופיע ואם מפני ש"הוא מכל נעלם", מאז ועד עולם. הגל, שתפס את אלוהים ככוליות הממשות, ביקש לראות בו צירוף מושלם של סובייקט מוחלט ואובייקט שלם, והפסיד גם את האובייקט וגם את הסובייקט.

2.422 – מצד אחד, אובדנה של הסובייקט עצמה היא הופעתה של הסובייקט כאובייקט. כאמור, הסובייקטיביות אינה יכול להיעלם לשיעורין אלא בבת אחת, במוות, או בהפיכתה של סובייקט לאובייקט בשדה שיח שמקבע אותה (הרופא שהופך לחולה, המלך שמשתגע, המשרת "השקוף" שמתעלמים ממנו מעת לעת ומדברים עליו בנוכחותו). היעלמותה של סובייקט אחת כבעיה של סובייקט אחרת היא אב־טיפוס של אובדן. היעלמות של סובייקט שאינה מציבה בעיה לשום סובייקט היא ההדפּרה (reification) הגמורה של הסובייקט, החזרתה של הסובייקט לסדר הדברים. המשטר הפשיסטי בארגנטינה, שם הפך בשנות השבעים מושג ההיעלמות שם־קוד לפשע פוליטי, הציג את אובדן היחיד שנרצח כבעיה של בני משפחתו ואת היעלמותו כאזרח בתור לא־בעיה של השלטון, והפריד לחלוטין בין עניינה הפרטי של המשפחה לענייניו של השלטון. האזרח הנעלם לא היה עוד סובייקט משפטי; הוא היה סובייקט שהפך לנתין שהפך לחפץ. הנאצים, שביקשו להשמיד את כל היהודים, רצו שהיעלמותו של היהודי האחרון לא תהיה בעיה של שום סובייקט (להלן, 9.130 ואילך).

2.423 – מצד שני, הסובייקט עשויה או עלולה לאבד הרבה אובייקטים "שלה", אבל שום אובייקט שיאבד כשלעצמו לא יגרום לה לחדול מלתפוס את אותה עמדת סובייקט ולא יחולל שינוי בעמדת הסובייקט הזאת. האובדן עשוי להיות ציר בכינונה של זהות עצמית מאותה עמדת סובייקט ותוך כדי תמורה בזהות זו (2.221–2.322), אבל לא בהכרח; כל מקרה כינון כזה תלוי בהשתתפותה הפעילה של הסובייקט בעלת־העניין במה שאבד. לא די בהפיכת הנעלם לאובדן כדי לשנות את הסובייקט; די בהיעלמות, קל וחומר באובדן, כדי לשנות את האובייקט – אפילו אם מה־שאבד נשמר אי־שם בלא פגע, הוא כבר לא "שלה", או לא "ברשותה". קשר הבעלות, מה שעושה דבר ל"שלי", מניח כבר את שני הקטבים – סובייקט שדברים יכולים להיות "שלו" ואובייקט שיכול להיות "של" מישהו.

2.424 – סובייקט שמציבה את עצמה כעדה לאובדן המתרחש "בתוכה" – מזהה היעלמות של דבר־מה שהיה "שלה" כבעיה שלה – עסוקה למעשה באובייקטיפיקציה של עצמה. משהו מ"שלה" נקבע כדבר־מה שהיה ואיננו, משהו ממנה מזוהה כדבר. רוצה לומר, תודעה עצמית היא מכשיר של הדברה, גם כשהיא מגויסת למאבקים של שחרור. אבל בעת ובעונה אחת, אותה סובייקט עסוקה גם בעיצוב עצמי של העצמי שלה. באוטו־סובייקטיפיקציה. בכל פעם שדבר־מה שנעלם הופך לבעיה שלה נפתח פתח לערער על המעמד המובן מאליה של זיקתה לעולם הנתפס כאובייקטיבי ולהציג

הן את מה שנתפס כאובייקטיבי והן את האובייקטיביות של מה־שנתפס בתור בעיה. רוצה לומר, בתודעה־עצמית יש מומנט של חריגה, גם כשהיא מגויסת לפרויקטים דכאניים.

2.430 — זיהוי של אובדן, ובעיקר הדברה שלו, הם ממנגנון נפוץ וחיוני בכינון של קבוצה כסובייקט מדומה: העם שאבדה לו חירותו, קהילת המאמינים שאיבדה רועה רוחני, או את האמונה עצמה, המעמד שלא נשאר לו כלום לאבד זולת ככליו. בדרך כלל, האובדן אינו ממוצג סתם כך אלא מקבל ביטוי בנרטיב עשיר בעל מבנה קבוע פחות או יותר: הטרגדיה שהובילה לאובדן, המאבק ההרואי, האבוד מראש, למנוע אותו, המאבק ההרואי לשמר אודים מוצלים מתוך מה שאבד שיוכלו לאפשר את סיפור האובדן, את "הנחלתו, לדורות הבאים", הפיכתו לעוגן בכינונה של זהות קיבוצית. כדי להיעשות חלק מן הקבוצה היחיד אמור לזהות את האובדן הקיבוצי כבעיה שלו, לעצב את עצמו כבעל עניין במה־שאבד. אדם ייחשב כמתנכר (למשפחתו, לעמו, למעמדו) כשיחדל (או ישתמט או ישתחרר) מן הפרובלמטיזציה של האובדן, כשיחדל לראות בדבר־שאבד בעיה שלו. הסובייקטיפיקציה המדומה של הקבוצה כרוכה בהדברה של מה־שאבד ובהדברה של הקבוצה כבעלת־עניין במה־שאבד; הסובייקטיפיקציה המדומה של הקבוצה וההדברה שלה כבעלת עניין הם שני צדדים של אותו מטבע (וכן להלן 3.340).

2.431 — קבוצה שלא אבד לה כלום כמעט שאינה יכולה להידמות לסובייקט. האובדן מבטיח לקבוצה זהות הנמשכת מן העבר להווה, נוכחות של עבר בהווה, ואפילו אופק של פעולה עתידית — להשיב את מה שאבד (כבוד, חירות, שטחים, כסף) או לפחות להשיג פיצוי תמורתו. הקבוצה מגייסת את היחידים האמורים להשתייך אליה באמצעות הנחלת האובדן, זה שהיה, זה שמתרחש בפועל, וזה שעוד צפוי. האובדן מבטיח את הזהות הפרטיקולרית של הקבוצה, את הקבוצה כפרטיקולרית.

2.440 — אפשר להציע מיון של קבוצות על־פי האופן שבו הקבוצה מכוננת את האובדן שמכונן אותה ועל־פי האופן שבו מכונן היחס לאובדן את הזהות העצמית של הקבוצה — טיפולוגיה של קהילות אובדן.²³ ארגון נפגעים של אסון או פשיטת רגל מכונן את עצמו במישורין סביב ציר האובדן (למשל, ארגוני ניצולים ממחנות ההשמדה; ארגון ההורים השכולים; ארגון נפגעי תאונות דרכים; ועד תושבים מאזור שהוכה באסון טבע או משכונה ירוקה שכביש ראשי עומד לחצות אותה). משפחה עשויה לכוון מחדש את זהותה כקבוצה בתקופת אבל בזיקה ישירה לאובדן, לזיכרון המת, למאבקים על ייצוג, לתחרות על שליטה בארכיון שנאסף סביב מ־שאבד.

2.441 — ענפים אחדים של השיח היהודי הרבני, בראש וראשונה התפילה, וענפים אחדים של השיח הציוני מייצרים את חורבן הבית כאובדן מכונן. הגלות מתפרשת כנוכחות הולכת ונמשכת של אובדן "קדמון" המכנס אליו את כל האובדנים שלפניו ואחריו, עד עצם היום הזה. הביטוי והתפקוד של אותו אובדן קדמון בשיח הרבני־חרדי ובשיח הציוני שונים מאוד זה מזה וההבדלים ביניהם מאלפים.²⁴ הנה אחד ההבדלים העיקריים, בהתייחסות לאירוע המסמן את האובדן היהודי בהא הידיעה —

השואה. בשיח הציוני המבקש להשיב את מה שאבד עם הגלות, השואה מוצעת לעיתים קרובות כשיא נורא בהיגיון האובדן ההולך ונמשך שכופה מצב הגלות, שכמו נגזר ממנו בהכרח. השואה הופכת לביטוי המופתי של מצב הגלות והריבונות היהודית בארץ־ישראל, שאמורה לבטל את מצב הגלות, נתפסת כביטוי המופתי של התגובה לשואה. לעומת זאת, בשיח החרדי, שבו הגלות נתפסת בתור המצב הקיומי וההיסטורי של העם היהודי, אין כמעט כלים ממוסדים להתמודד עם האובדן המכונס תחת השם שואה. השואה מצטרפת לרשימת האסונות שהגלות המיטה על העם היהודי בלי שתהיה לה השפעה ממשית על אופני ההתמודדות של השיח הרבני — ההלכתי או הליטורגי — עם האובדן.

2.450 — כשאובדן מכונן שותפות חברתית או שהוא ציר מרכזי בכינונה, מצויה שותפות זו, או לפחות האידאולוגיה שלה, בניגוד ברור להיגיון חברת השוק הקפיטליסטית. שכן, השוק הקפיטליסטי מאופיין במנגנונים משוכללים שמכניסים כל אובדן למחזור של יחסי חליפין ואינם מניחים לשמר אותו במשך זמן רב מדי כבעיה. כל מה שממציג אובדן נסחר כסחורה בשוק התרבותי; אפילו הנוסטלגיה מיוצרת כמוצר צריכה, ואת הדברים האבודים שהיא ממציגה אפשר להחליף תמיד באחרים. את החברה הקפיטליסטית מאפיין אובדן "נוזלי", שאי־אפשר לקבע אותו ולארגן סביבו זהות קבוצתית. כשיחידים מתאבלים על מה־שאבד להם ומכוננים סביב אובדן זה את תודעתם העצמית זה עניינם הפרטי. השוק מפרט את האובדן, והפרטה זו היא תנאי להצדקת כל ההפרטות האחרות.

2.451 — אם הפרטת האובדן אכן מאפיינת חברת שוק קפיטליסטית, זה עשוי להוסיף משהו להבנת התפרקות הקבוצות הקהילתיות והופעת ההומו אקונומיקוס כסובייקט מופשט, בעל זכויות וקניין וחסר שייכות פרטיקולרית. זה עשוי להוסיף משהו גם להבנת אחד הניגודים הבסיסיים בין תנועות שחרור מודרניות לחברה הקפיטליסטית: תנועות השחרור למיניהן מבקשות לקבע, להמציג או להפיץ את האובדן שהשוק מבקש לקבוע לו ערך חליפין; הן מבקשות לכוון זהות סביב העדר, שהשוק מציע אינספור תחליפים כדי לסתום את החור שהוא פוער. השוק עשוי למסחר את האובדן המכונן של הקבוצה (חול מאדמת הארץ הקדושה, מים מן הירדן, ומסעות של עולים לרגל בחבילות תיור); הקבוצה עשויה לנסות להשליט את אובדנה על השוק (לגייס כל המשאבים כדי להשיב את מה־שאבד; להכריז על שטחים שאבדו והושבו כעל קרקעות שאי־אפשר לסחור בהן).

2.452 — היתה פעם קבוצה אחת, כללית מאד, שאיבדה הכל כתוצאה ממקומה בכלכלת השוק וכבר לא היה לה שום דבר לאבד זולת ככליה. לכן ביקשה לבטל את כלכלת השוק עצמה. גם אם האגדה המרקסיסטית הזו היא אמת לאמיתה, הקבוצה שבה מדובר, הפרולטריון, לא היתה מעולם קבוצה אוניברסלית. אבל היו הרבה קבוצות קטנות יותר שהתגבשו סביב מי שהתיימר לייצג את הקבוצה האוניברסלית שלא היתה ולהעניק לה את זהותה, דימויה ותודעתה העצמית מתוך תודעת האובדן.

2.453 — הרבה מאבקים חברתיים אפשר לתאר מחדש ולהסביר במונחים של מאבק על הסמכות לייצג אובדן של סובייקט קבוצתי. הסמכות לייצג את האובדן בקבוצה

היא מושא קבוע ומרכזי למאבק, מפני שליוצג האובדן יש חלק מכריע במנגנון הלגיטימציה של יחסי השליטה בקבוצה בפרט ושל האידאולוגיה שלה בכלל. מכאן האינטרס של המדינה לשלוט במפעלי ההנצחה למיניהם, או של בני משפחה לשלוט בהנצחת יקיריהם (והעיוותים בין שתי הקבוצות, שהופכים בלתי-נמנעים מן הרגע שבני המשפחה חדלים לייצג את אובדנם במונחים שמציעה להם המדינה).

2.5 עובדות

2.500 – אובדן, כמו היעלמות, שייך לתחום העובדות. הוא מושא למשפטי קיום – היה או לא היה, ולמשפטי הסתברות – יהיה או לא יהיה, אי-אפשר שיקרה, אי-אפשר שלא יקרה. אבל להבדיל מהיעלמות, לא די לקבוע את עצם התרחשותו של מעבר מנוכחות להעדרות ומישנות לאינות, צריך לקבוע גם את העניין של בעלת-עניין במה-שנעלם ואין לו תחליף. העניין שהופך היעלמות לאובדן הוא עובדה, בדיוק כמו ההיעלמות שהופכת בעלת-עניין במה שישנו לבעלת-עניין במה שהיה. כלומר, אובדן הוא עובדה כפולת פנים, או שתי עובדות נפרדות שמישהי מצרפת יחד: דבר-מה נעלם לבלי שוב ואין לו תחליף או תמורה; מישהי מעונינת במה שנעלם ואין לו תחליף ומעונינת דווקא בו בדיוק מפני שהוא ללא תחליף, וכל עוד אין לו תחליף.

2.501 – מי מוסמך לקבוע את העובדה שמה-שנעלם אבד? לפעמים אפשר לקבוע את היעלמותו של דבר-מה כאובדן כמו שרופא קובע מוות, כמו שרסטוראטור במוזיאון קובע שיצירת אמנות הושחתה עד כדי כך שאי-אפשר לשחזרה. אובדן מונח על כף המאזניים ומשמש מושא למאבק בסוגים שונים של משטרי שיח ו"משחקי אמת" (1.500). לעיתים קרובות האובדן שייך לשיח המדעי לסוגיו, לשיח כמו-מדעי, או לשיח שמסוגל להסתייע בשיח מדעי כדי לבסס את קביעותיו (השיח המשפטי או הבירוקרטי, למשל). שולי ההילה החד-פעמית של מה-שנעלם אף פעם אינם ברורים; לפעמים יש דרכי שיח ממוסדות לקבוע אותם ולפעמים אין. רק המומחה מוסמך לקבוע שהציון מזויף ולכן איננו יכול להיות תחליף ליצירה שאבדה. רק הילד שאיבד את הבובה (2.002) יכול לקבוע אם הבובות שמוצעות לו כתחליף מספקות.

2.502 – אפשר להבחין כאן ברצף בין מקרי אובדן מוסכמים, שקל להציב אותם כעובדות במסגרת שיח ממוסד (מקרי מוות), לבין מקרי אובדן שנתונים לשיפוט אידיוסיןקרטי של יחיד בעל-עניין. קשה יחסית לערער על קביעות מן הסוג הראשון (לא על המוות עצמו אלא על כך שמוות זה הוא אובדן); קשה, אבל לא בלתי אפשרי: אבירותיו של האוייב הן היתרונות "שלנו" ואם האוייב מוכיח כ"אוייב המין האנושי" אין בעצם מי שיפסיד מאבירותיו. קל יחסית לסלק קביעות מן הסוג השני (לא שהבובה אבדה אלא שאין לה תחליף); קל, אבל לא תמיד: כשישפוט אובדן אידיוסיןקרטיים הופכים לתו הזיהוי של מישהי שלעקשנותה אין גבול, כשמתפתח מנגנון תרבותי שלם המעניק גיבוי לעקשנות הזאת ומתגמל גחמות של מי שמבקשים לעצמם זכות בלעדית לקבוע את שולי האובדן.

2.503 – מי מוסמך לקבוע עניין של בעלת-עניין כעובדה? מי מוסמך לקבוע שלמישהי יש עניין במה-שאבד? האם די בבעלת העניין שתעיד על כך שלידה, לדבר שאבד אין תחליף; ברור שאפשר ליטול מן היחיד את הסמכות לקבוע למה יש תחליף; אבל לקבוע את העניין? אפשר לייצר מעונינות (2.121), ואפשר לחסל או לרכא אותה (כמו שמחסלים תיאבון, כמו שמוציאים לילד את החשק לשאול עוד שאלה על קרוב משפחה מפוקפק שנעלם, כמו שמרפאים חולי נפש מן האובססיות או הסיזמים שרודפים אותם – במכות חשמל), אבל אי-אפשר להכחיש את קיומה כשהיא מקבלת ביטוי. לכל היותר אפשר להאשים את בעלת-העניין שהיא מעמידה פנים. אבל אין אפשר להבחין בין עניין אמיתי לסימולציה של עניין? רק במסגרת שיח משטרתי כלשהו, בוחן כליות ולב, שמסוגל, כביכול, להבחין בין התכוונות "אמת" להתחזות. בכל מקרה שבו מנסים כך להכחיש או לסלק עניין שמישהי נתנה לו ביטוי מדובר בהתערבות אלימה.

2.504 – המקרה ההפוך מורכב יותר. אחרים יכולים לייחס למישהי עניין במה-שאבד בלי שהיא תגלה בו עניין, ואף לעורר אותה להתעניין במה-שנעלם בתור משהו שאבד לה, למרות שהיא עצמה אינה מגלה שום עניין; לא תמיד מדובר בהתערבות אלימה. כשהכלב של בני נעלם אני חושש לשלומי, למרות שכרגע בני אינו מגלה בו שום עניין. אני מבקש להסב את תשומת ליבו של אבי לאובדן כושר השמיעה שלו, למרות שהוא מתכחש לעובדה הזו ומעמיד פנים שאין לו שום עניין בזה. אבל כשרובי הימין מציגים את מסירת חברון לשליטה פלסטינית בתור אובדן נורא ומסמנים אותי בתור בעל-עניין במה שאובד במסירה הזאת (במקרה הטוב), או בתור מי שאיבד את "זהותו" הציונית או "שורשיו" היהודיים, ועל כן אינו מסוגל עוד לגלות עניין (במקרה הפחות טוב), אני מאבד את סבלנותי במהירות. האופן שבו הם מצרפים אותי אליהם כבעל עניין מחניק; האופן שבו הם מרחיקים אותי ממעגל מי שמסוגלים לגלות עניין מקומם. בשני המקרים מדובר בהתערבות אלימה בשיח, שמיועדת להכשיר את המשך האלימות בעיר ולהסתיר את כיבושה בידי הישראלים כמנגנון רב עוצמה לייצור אובדן (בין תושבי העיר הפלסטינים), מצד אחד, ולהשתקת בעלי העניין (הפלסטינים) שמבקשים לתת לאובדן הזה ביטוי, מצד שני.

2.510 – אך קביעת היקף האובדן כרוכה גם בשיפוט 'אלמלא': מה היה קורה אלמלא היתה מתרחשת היעלמות מסוימת, מה לא היה אובד כתוצאה מן האובדן הראשוני. איך היה נראה הטורסו אלמלא אבד לו ראשו, איך היה מתפקד גופו של החולה אלמלא איבד דם רב כל-כך, מה היתה רמת כשירותו של הצבא אלמלא הוקדשו ימי אימונים רבים כל-כך כדי לרכא את ההתקוממות בשטחים. איך היו נראים כאן החיים אלמלא פרצה המלחמה. אלה שיפוטם שאי-אפשר להעמיד אותם במבחן הניסיון ואי אפשר להסתפק בהם בעדותם של בעלי העניין. הם נסמכים רק על הערכות, על אומדני אובדן מסתבר.

2.511 – ישנו גם אובדן המתרחש בשרשרת: אדם איבד את צופן הכספת שלו ← את הגישה לכספו ← את האפשרות להשלים את קניית הדירה שתמורתה היה אמור לשלם באותו יום סכום גבוה במזומן ← את המקדמה ששילם כבר על-פי חוזה העברת הבעלות. האובדן המאוחר עלול להיות בעל משמעות גדולה בהרבה מן האובדן המוקדם:

אדם איבד את צופן הכספת שלו ← ואת האפשרות להשתתף במכירה פומבית של יצירת אמנות נדירה שהיה לו בה עניין גדול; הצבא איבד מאות ימי אימונים ← הצבא איבד את כושר הלחימה שלו.

2.52 – הפסיקה של האובדן אינה בחיתוליה אפילו (2.134), אבל הרבה מיני חשבונאות של אובדן פורחים. לסוגים שונים של אובדן יש מומחים שונים: רופאים מומחים קובעים נכות, שמאים קובעים ירידת ערך, אנשי-צבא והיסטוריונים צבאיים מעריכים אבירות בקרב, רסטוראטורים מעריכים אובדן בחפצי-משכית ויצירות אמנות וכיוצא באלה. במקרה של וויכוח אפשר להעמיד את הקביעה במבחני הכשירות הרגילים של היגדים בשיח המדעי, אבל לא דווקא במבחני הניסיון שמבנה השיח הזה (כך ביחס לרוב משפטי ה'אלמלא'). לא תמיד היה הדבר כך ולא תמיד הוא כך גם היום. לשיפוט אובדן נדרש שיח-אמת, לאו דווקא שיח מדעי. הנביא העריך את מה שאבד לעם, אובדן האמונה והיראה, אובדן הציות, ואפילו אובדן כושר הלחימה. ויש גם הרבה סוגי אובדן אחרים שעניינם אינו מועמד לשיפוט בשיח המדעי, ובכל זאת הם שייכים למשחק-אמת זה או אחר וקביעתם היא עניין שבעובדה ובאומדן – אובדן אמון, אובדן מוטיבציה, אובדן הרצון בחיים.

2.530 – בדרך כלל אובדן נתפס כאירוע בעל משמעות שלילית, כהתרחשות שמרעה את מצבו של מי-שמאבד. אבל לא כל אובדן מזיק (במוצאי היום המיועד לקניית הדירה שלא יצאה אל הפועל בגלל אובדן הכסף (2.511) נהרס הבית שבו היתה אותה דירה ברעידת אדמה). יש מקרים של אובדן שאינם מעלים ואינם מורידים, או שלפעמים כך ולפעמים להפך (אובדן סבלנות, אובדן בלעדיות, אובדן מסמכים, אובדן חלק מן הטקסט) ויש שמשפרים את המצב, מנקודת מבט מסוימת לפחות (כגון אובדן משקל, אובדן בתולים, אובדן עכבות ופחדים). את עודף המשקל שאבד כתוצאה מדיאטה חריפה אי-אפשר להעמיד על הופעת הדבר החליפי – גוף חטוב, תחושה נעימה, רעננות – ואף-על-פי-כן, מנקודת מבטה של מישהי מעונינת האובדן הזה איננו "הפסד" אלא רווח.

2.531 – אובדן הגורם הפסד מנקודת מבטה של מישהי מעונינת הוא אובדן שפגיעתו רעה. לדבר על מה-שאבד במונחים של רווח והפסד פירושו לבטא אותו כבר במונחי של מערכת חליפין כלשהי. כשאובדן מקבל ביטוי בתור הפסד הנאמד במונחים של מערכת חליפין כלשהי מדובר בנזק.

פרק שלישי

נזק

3.0 חליפין

3.000 – נזק הוא אובדן שפגיעתו הרעה נאמדת כהפסד בערכה של מערכת חליפין כלשהי. בכל הערכת נזק כלול אומדן ההפסד שגורם האובדן, אבל לא כל אובדן גורם הפסד או מזיק. כאמור, יש מקרים של אובדן שאינם מעלים ואינם מורידים, אחרים שלפעמים כך ולפעמים להפך ואחרים שמשפרים את המצב (2.530).

3.001 – ניזוק הוא מי-שדבר-מה אבד לו והאובדן גרם לו הפסד במונחיה של מערכת חליפין כלשהי. יכול להינזק כל מי-שיש-לו דבר-מה שאותו הוא עלול להפסיד, כך שאת ההפסד הזה ניתן לבטא במונחי מערכת חליפין כלשהי. כדי לקבוע מי יכול להינזק לא די במערכת החליפין שערכה מאפשרים לבטא את ההפסד, צריך גם שיתקיים שיח שיוזה משהו בתור מי-שיש-לו דבר-מה-בר-הפסד. שיח כזה אף פעם אינו מובן מאליו. מאבקים רבים – פוליטיים, כלכליים, משפטיים ואחרים – מתנהלים סביב השאלה מי הוא בר-הפסד ומהו בר-הפסד ומה שמונח בשיח כזה על כפות המאזניים הוא תמיד יותר ממה שמפורש בשאלה עצמה.

3.002 – האם עם הוא אישיות בת-הפסד? אם כן, איזה דברים עם יכול לאבד אבל אינו יכול להפסיד? ומדינה? וחברה ציבורית? או "הסביבה"? לא כל מי שמאבד זיכרון יכול גם להפסיד אותו; לא כל מי-שיש לו "זהות עצמית" יכול גם להפסיד אותה. כדי להפסיד את מה שאבד צריך להניח שקיימת מערכת חליפין שבמונחי הערכים שלה הפסד כזה ניתן לביטוי.

3.003 – האם החיה הנפגעת יכולה להפסיד משהו? ליוטר אומר שהחיה היא "פרדיגמה של קורבן" מפני שהיא משוללת יכולת להעיד על הנזק שנגרם לה ולהוכיח שאכן התרחש. ליוטר מייחס את אי-היכולת הזו לעובדה שהחיה נמצאת בעקרון מחוץ לשיח האנושי. אני מבקש לחדד טענה זו ולייחס את מצב הקורבן שבו נמצאת החיה לעובדה שלחיה אין מה להפסיד, כלומר אין מערכת חליפין שבמסגרתה ניתן לתרגם את מה שחיה מאבדת למונחי הפסד. מי שאין לו מה להפסיד אינו יכול להיחשב כמי-שניזוק ובדיוק משום כך הוא קורבן. הוא קורבן לא רק מפני שאינו יכול להעיד על הנזק שנגרם לו אלא מפני שאינו יכול לתרגם את האובדן שנגרם לו למונחי הפסד (ואף אחד אינו יכול לעשות זאת בשבילו). הדיפרנד (différend) שיוצר את מצב הקורבן מתקיים בין השיח המתאר אובדן במונחים שאינם בני חליפין לשיח המתאר את "אותו" אובדן במונחים בני-חליפין.¹

3.010 — נזק ניתן תמיד ליחס לאובדן שנגרם כתוצאה מאיזו התרחשות: אדם מועד ומאבד שטר-כסף שהיה בידו, אדם נשדד ומאבד חפץ שהיה בבעלותו, אדם נפגע בתאונה ומאבד איבר או כושר פעולה, אדם מפוטר ומאבד את מקור לחמו, אדם ננטש ומאבד תמיכה של זולת קרוב. בכל המקרים האלה נגרם למישהו הפסד כתוצאה מאיזו התרחשות שגרמה לאובדן. האם ייתכן נזק שאינו ניתן לביטוי במונחי אובדן? איני יכול להעלות מקרה כזה על דעתי — אם כי הרבה נזקים ניתנים לביטוי גם במונחים של תוספת בדבר-מה, של גודש, כגון אכילת-יתר, גידול סרטני, הופעה של שכן רע או של עסק מתחרה.

3.011 — מצבו של מי-שניזוק תמיד רע יותר ממה שהיה לפני הנזק. רע יותר לא במונחים מוסריים ולא במונחים מוחלטים, אלא במונחים של אותו סדר דברים שבו נגרם ההפסד: סדר הדברים הכלכלי, הפסיכולוגי, הפסיכולוגי, או המוסדי, או צירוף של אחדים מאלה. כשאובדן גורם להפסד, ההידרדרות במצב נמדדת במונחי סדר-הדברים שבמסגרתו אותו דבר-מה שאבד קיבל ביטוי וערך חליפין. נכס שאבד, הפסדו נמדד בערכים כלכליים. איבר שאבד, הפסדו נמדד בערכי תפקוד, הופעה ודימוי עצמי. שם-טוב שאבד, הפסדו נמדד בערכי יוקרה וקשרים חברתיים, וגם בערכים כלכליים. סמכות שאבדה, הפסדה נמדד בערכי עוצמה והון סימבולי. כל אחד מאלה נמדד גם בערכים כלכליים. אדם יקר שאבד נמדד בכל הערכים האלה יחד ולא רק בהם. וכן לגבי זמן אבוד.

3.012 — מי-שניזוק עשוי להרוויח כתוצאה מן האובדן תשומת-לב וסימפטיה, ומי שניזוק והפסיד יוקרה חברתית עשוי להרוויח הרבה כסף. אומדן ההפסד אינו כולל את אלה — הוא מצטמצם לסדר הדברים שבו התרחש האובדן.

3.020 — סוגים שונים של שיח מייצבים ייצוג של סוגים שונים של אובדן: השיח הכלכלי, השיח הרפואי, השיח הפסיכולוגי, השיח הלאומי, וכיוצא באלה. במסגרת שיח מוסכמת פחות או יותר אפשר לייצג אובדן בקלות יחסית ולהוכיח את התרחשותו. אפשר לתאר גם שרשרת אובדנים ואובדני משנה שראשיתם באובדן אחד, "מכונן הנזק". שיח כזה מאפשר לאמוד את מה שנדרש בעבר מן הניזוק כדי לרכוש או להשיג את כל מה-שאבד (ההשקעה שהיתה לשווא) ואת מה שנדרש ממנו עתה כדי לרכוש תחליפים למה-שאבד (ההשקעה הנדרשת).

3.021 — הנזק הוא אומדן של הפסד כתוצאה מאובדן. הפסד הוא תוצאה של לפחות אחד משני פערים, ולפעמים של שניהם יחד: הפער בין מה שהיה למה שיש; הפער בין מה שיכול היה להיות למה שיש. ההצלבה בין הפערים האלה לבין ההשקעה שהיתה לשווא וההשקעה הנדרשת יוצרת לפחות שלושה צירים אפשריים של אומדן הפסד: א. מצב הניזוק כשהיה בידו מה-שאבד לעומת מצבו עכשיו; ב. מצב הניזוק אילו היה בידי מה-שאבד לעומת המצב עכשיו; ג. מצב הניזוק אילו לא היה צריך לטרוח ולהשיג תחליפים למה-שאבד. נזקו של אדם שאיבד 100 ש"ח תלוי במה שנמנע ממנו לעשות בכסף החסר כתוצאה מן האובדן: נזקו של העשיר בטל בששים, נזקו של העני עלול להיות רב מאוד. נזקו של אדם שאיבד כעשרים אחוז מכושר השמיעה שלו שונה על-פי עיסוקו ותחביביו: מוסיקאי יינזק במקרה כזה הרבה יותר מטרקטוריסט, וחובב

אופרות יותר מחובב כדור-רגל. אלה דברים טריוויאליים.

3.022 — אומדן ההפסד במונחי הפער בין מה שהיה לעומת מה שיש עכשיו ומה שיש עכשיו לעומת מה שיכול היה להיות קובע את הנזק בין שני קטבים: מניעה ופיצוי. ביטוי של אובדן מוכנס למערכת חליפין כדי לאמוד באיזו מידה אפשר היה למנוע את הנזק ומה נדרש כדי לתקן אותו (להלן 3.401). חישוב הנזק בתור הפסד שנגרם כתוצאה מאובדן מניח או שאת הפער בין מה שהיה למה שיש אפשר היה לצמצם מראש, או שאת הפער בין מה שיש למה שיכול היה להיות אפשר לצמצם עכשיו, או שניהם.

3.023 — במלים אחרות, כדי שאובדן יהפוך לנזק בתיווכה של מערכת חליפין כלשהי צריך להבחין בו את מה שהיה בלתי נמנע ממה שהיה אפשר למנוע, ואת מה שלא יוכל להיות לו שום תחליף ממה שעדיין יש לו תקנה. האובדן הבלתי נמנע והאובדן חסר התקנה מעטרים את הנזק כשולליה של הילה שאי-אפשר להגידה במלים — המלים של מערכת החליפין המתוכנת כמובן.

3.030 — אובדן הוא נזק רק אם נגרם כתוצאה מאיזה אירוע מוגדר, פחות או יותר, כתוצאה מאיזו התרחשות. כל תהליך טבעי, בראש וראשונה התבגרות והזדקנות, ניתן לתיאור כהתרחשות גורמת נזקים. אבל בדרך-כלל לא התהליך עצמו, משום שזה נשאר מחוץ למערכת החליפין. אפשר לעצור או להאט אובדן שמיעה או ראייה במהלך ההזדקנות, אפשר אפילו להאט את תהליך ההזדקנות עצמו, אבל (על-פי מצב הידע הנוכחי, לפחות) אי-אפשר לבטל או לעצור את התהליך. בכל מקרה שבו ניתן לבודד סדרת גורמים ולהצביע על האובדן שהם גורמים ניתן לדבר על נזק, אם אפשר בעיקרון להצביע על גורמים אחרים שהיו עשויים למנוע את האובדן. נזק הוא אובדן המרע את מצבו של אדם כתוצאה מאירוע או התרחשות שבעיקרון ניתן למנוע אותם.

3.031 — להתלונן על נזק פירושו להצביע על קיומם של תנאים שבהם הנזק לא היה מתרחש ועל אחריותו של מישהו לכך שהתנאים האלה לא התקיימו. לכן אדם שאבדו לו נעוריו אינו יכול להתלונן על נזקים. אישה נאה שאבד לה יפי תארה — כן, מרגע שיש דרכים לתקן ולו מקצת ממה שהזמן משחית.

3.032 — אירוע הוא 'מוגדר פחות או יותר' אם ניתן לזהותו כגורם של הופעה או היעלמות, ובמשתמע — כגורם של אובדן (או של נוכחות מתעצמת; להלן 4.543, 4.550). המעגליות שבין זיהוי ההיעלמות (או ההופעה) לזיהוי האירוע שייכת למהות ההבנה כפעילות פרשנית. אפשר לדמות שנחלצים ממנה על-ידי גיוס אדהוק של ידע ממקום אחר, שבאמצעותו קובעים את גבולות האירוע "מבחוץ", ועל בסיס זה מזהים את האובדן, או קובעים את האובדן כדבר-מה מוגדר ותחום ועל-פי היעלמותו מזהים את האירוע. אבל צריך לזכור שגם ידע חיצוני זה מופק באופן מעגלי.

3.033 — אפשר לקבוע שהיתה אפשרות עקרונית למנוע את האובדן על בסיס קביעת זיקה בין הדבר האבוד לאירוע שבו אותו דבר נעלם. אין צורך לדעת לתאר את האירוע (איני צריך לדעת כיצד ומתי נפרצה מכונית ונגנב ממנה מכשיר הרדיו), צריך רק לדעת בעיקרון את סוג האירוע שמייחסים לו את גרימת האובדן (היה אירוע של פריצה למכונית ועקירת הרדיו ממקומו). איני צריך לדעת כיצד, מתי ומדוע נעקרו הפליטים מבתיהם, איני צריך לדעת אם העקירה היא תוצאה של מלחמה או של רעידת

אדמה, ודאי שאיני צריך לדעת משהו על כוונות האנשים שחוללו את העקירה, אם בכלל חוללו אותה אנשים. די בכך שארע כי מדובר באירוע שאפשר בעיקרון למנוע אותו או להתגונן מפניו כשהוא מתרחש, ושאפשר בעיקרון להמציא לו תיקון ולו חלקי ומוגבל אחרי שהתרחש. אם ארע זאת, אבין ששרשרת האירועים שהפליטים חווים מאז היתה ניתנת למניעה ואוכל לאמוד את הנזקים המצטברים.

3.1 מסמן ומסומן

3.100 — כשנקבע נזק, הנזק מסמן התרחשות של אובדן. אבל אומדן נזק אינו מסמן שום אובדן ספציפי ואובדן אינו מסמן בהכרח נזק. אלה יחסים סמיוטיים שאינם סימטריים (להלן 3.111). מהיגד המבטא נזק משתמעת הנחת קיום של אובדן כלשהו (ולכן אפשר לומר שהוא מסמן את ההנחה הזו). אלה יחסים סמיוטיים בין היגדים ולא בין דברים בעולם. כדי שניתן לקבוע נזק צריך ליצור זיקה בין מה שאירע (היעלמות ואובדן) למה שיכול היה להיות (היכולת למנוע את האובדן ומה שהיה עשוי להיות אלמלא התרחש האובדן). זו אינה זיקה של סימון אלא של טיעון, גם אם מובלע.

3.101 — אובדן מתבטא (נתפס, מתפרש) במונחי ההפסד הכרוך בו, וזה נאמד בערכיה של מערכת חליפין כלשהי. אפשר לשחזר את הניסיון הזה כצירוף של שני היגדים. בהיגד הראשון מוצג האובדן כסימן לנזק, כמו שסיסמוגרף מציג קוקוב מסוים כסימן לרעידת אדמה: האירוע — התרחשות האובדן, רעידת האדמה — הוא מוען ומי שמעריך את משמעותו — מידת הנזק, עוצמת הרעש — הוא נמען של האירוע הזה. בהיגד השני, מי שמעריך את הנזק (קובע את עוצמת הרעש) הוא המוען. הוא עשוי להתייבב בעצמו בעמדת הנמען, לפרש את מה שקרה לעצמו, הוא יכול להציב שם משהו אחר, זה שנתבע לפצות על הנזק, או חבר שנקרא לגלות סולידריות. בהיגד הראשון עמדת המוען ווירטואלית, עמדת הנמען ממשית והכרחית; בהיגד השני הנמען ווירטואלי, עמדה ריקה שאפשר לאיישה ואפשר שלא, והמוען ממשי והכרחי. גם בהיגד הראשון וגם בשני, מה שאבד הוא המסמן וערך ההפסד הוא המסומן.²

3.102 — הנזק עצמו הוא סימן, שהמסמן שלו הוא מה-שאבד והמסומן שלו הוא ערך ההפסד. כמו בתפיסת הסימן של סוסיר, שהמסמן והמסומן צמודים בה כשני צדי דף הנייר, אבל תלויים לגמרי בקשרם זה בשרירות מערכת הסימנים ובקונבנציות שלה,³ כך גם בנזק: מה-שאבד וערך ההפסד צמודים זה לזה, אבל תלויים לגמרי בשרירות מערכת החליפין ובקונבנציות שלה.

3.103 — מהי 'א' ללא אלף-בית? מהי 'אלף' ללא העברית? מהו פוסטר של מדונה בלי כלכלת כוכבי הרוק? מהם 100 ש"ח בלי הכלכלה הישראלית, כאן ועכשיו? מי שמאבד פוסטר של מדונה או שטר של 100 ש"ח מפסיד את מה שהחפץ האבוד שווה במונחי מערכת החליפין שמעניקה לו את ערכו מלכתחילה (אני מתעלם לרגע מההפסדים הנלווים). אבל האנלוגיה עדיין איננה מדויקת. 'א' ללא אלף-בית היא אות מתה, צורה גרפית שאינה מסמנת כלום, שאינה מתפקדת כיותר ממה שהיא, שרבוט של קו על רקע. שטר כסף ללא המערכת הכלכלית שהטבילה אותו כהילך חוקי נותר

פיסת נייר. אבל בובת הסמרטוטים שאיבד הילד איננה סמרטוט, גם אם יחוסל שוק הצעצועים. היא שווה אולי כמה סנטים ב-yard sale, אבל רק כשהילד יאבד את ילדותו הוא יסכים להחליף אותה שם. במובן זה היא אינה דומה לסתם סימן לשוני, אלא לסימן שמתפקד בבת אחת גם בתוך השפה וגם מחוצה לה. כמו ערבסקה, למשל: כתוב בה משהו, כמובן, אבל רק צופה שאיבד את העניין האסתטי שלו יסכים לקבל את זה בכתב, במקום.

3.104 — הנזק חוצה את האובדן ומוחק בו את מה שמתקיים מחוץ לשפה שבה ניתן ביטוי להפסד, שפת מערכת החליפין. אומדן האובדן כנזק גורם לאובדן חלק מהאובדן. כל זמן שנותרים בתוך שפת מערכת החליפין שמכתיב הנזק, זה אובדן שאין לו ולא יכול להיות לו אומדן.

3.110 — יחסים סמיוטיים בין מסמן למסומן מתקיימים תמיד באמצעות מדיום ובתוך הקשר, ובזיקה למוען ולנמען, ווירטואליים או ממשיים. אם ערך ההפסד הוא המסומן, ההקשר שלו הוא המניעה האפשרית והאפשרויות שנמנעו; סדר הדברים שבהם נמדד ההפסד (גופני, כלכלי וכו') הוא המדיום (או הנשא) שלו. כאמור (3.101), בהיגד הראשון של הנזק אפשר לתאר את האירוע שגרם לאובדן כמוען ואת מי שמעריך את הנזק כנמען של האירוע הזה. באנלוגיה לייצוג הקונבנציונלי של היחס הסמיוטי הכללי כיחס בין שישה איברים:

$$\text{מוען} \Leftarrow \frac{\text{מסמן}}{\text{מסומן}} \Leftrightarrow \frac{\text{מדיום}}{\text{הקשר}} \Leftarrow \text{נמען}$$

אפשר להציג את היחס הבא:

$$\text{אירוע} \Leftarrow \frac{\text{מה-שאבד}}{\text{הפסד}} \Leftrightarrow \frac{\text{סדר-דברים}}{\text{מניעה אפשרית}} \Leftarrow \text{מעריך הנזק}$$

גמישות ההקשר, ששום תיאור אינו יכול לקבע אותו באופן סופי ושום פענוח משמעות לא ייתכן בלעדיו, דומה לגמישות תנאי המניעה והאפשרויות שנמנעו: שום תיאור אינו יכול לקבע אותם באופן סופי ושום קביעת נזק אינה יכולה בלעדי תיאור כזה. את המדיום אפשר לתאר כסביבה שבה נע הסימן; את סדר הדברים שבו מתרחש האובדן אפשר לתאר כסביבה שבה נע הצמד מה-שאבד/הפסד. ולבסוף, עודפות המסמן — מה-שאבד — שייכת באופן מהותי לצורה הסמיוטית של הנזק (3.104).

3.111 — אי-סגירותו העקרונית של ההקשר שבו מתרחשת פעולת הסימון מבטיחה את אי-יציבותה העקרונית של כל מערכת סימנים ואת האפשרויות הבלתי-נדרלות לייצר משמעויות חדשות מ"אותם" מסמנים. כשעקבות מה-שאבד הם המסמן ומה-שאבד, או האובדן עצמו הם המסומן, פרוש הדבר אי-יציבות עקרונית של ייצוג מה-שאבד (או אירוע האובדן כנוכח [2.110]). היחס הסמיוטי של האובדן הוא מכלול המוחלף במסמן, שמייצג מה שאבד אבל מוחק את אירוע האובדן. במקרה של נזק, מסמן זה מוצמד לערך האובדן, להפסד, שאותו הוא מסמן. כשמדובר ביחסים בין מה-שאבד להפסד, מדובר באי-סגירותו העקרונית של תיאור תנאי המניעה ובאפשרות להעריך מחדש את הנזק על-ידי שינוי התיאור הזה. מי שמעוניין למסד אומדן נזקים

יבקש להגיע לתיאור מוסכם של תנאי המניעה ושל האפשרויות שנמנעו; מי שמעוניין לערער על אומדן של נזק יטיל ספק בתיאור המוסכם.

3.112 — לפעמים מופיעים מחקרים חדשים או נתונים חדשים, שמצביעים על כך שניתן היה למנוע את הנזק אילו ננקטו מבעוד מועד אמצעים מסוימים. השאלה הקריטית עכשיו היא האם מי שהיה מסוגל למנוע ידע והאם מי שידע היה גם מסוגל למנוע. תנאי המניעה הם תמיד שילוב של ידיעה ונגישות לאמצעי המניעה, או לפחות לאמצעי ההתרעה. מיישניזוק על-ידי הרשות, למשל, יבקש להוכיח כי לרשות היו די נתונים כדי לדעת ודי אמצעים כדי לפעול באופן שהיה מונע את הנזק. הרשות הנתבעת תבקש בדרך-כלל להוכיח שלא עמדה לרשותה המידע או האמצעים או שניהם. האם הרשות היתה אחראית להשגת מידע נוסף על אפשרויות המניעה או להשגת אמצעי מניעה נוספים? חלק מתביעות הנזיקין שיש בהן הסכמה על כל הפרטים האחרים נוגעות לשאלת האחריות הזו. לפעמים הרשות מכריזה על עצמה כפטורה מראש מאותה אחריות. תובע שאין באפשרותו להוכיח אחריות כזו של הרשות ימצא באותו מצב של מי שניזוק ואינו יכול לבטא את הנזק שלו (להלן 3.544). הוא אינו יכול להוכיח שהנזק שלו היה ניתן למניעה, או שיש מיישנאחראי למחדל שלא מנע את הנזק שנגרם לו.

3.120 — בתביעת נזק מתייצב הניזוק עצמו או מישו המייצג אותו בעמדת המוען, בתור מי שמייצג את אירוע האובדן (היגד הנזק השני — 3.101). הוא מציב בעמדת הנמען את הנתבע או את מי שמייצג אותו. את הצמד מה-שאבד/הפסד הוא משלים באמצעות צמד נוסף: נזק/פיצוי. הפיצוי הוא מוסף ותחליף (supplement), תחליף למה-שאבד והשלמה לסימון מה-שאבד בתור בעל-ערך. ואילו הנזק, בתור אומדן של הפסד, מתפקד כמתווך בין האובדן לפיצוי. הפיצוי הנתבע, שמגדיר את ערכו של מה-שאבד, משלים את תהליך הסימון, מסיים את העדות על מה-שאבד, סוגר את השרשרת הסמיוטית, ובדרך כלל מדחיק את מה שנותר חסר פיצוי. אם הניזוק יסכים לפיצוי יתבטל התפקיד המתווך והערך הסמיוטי של הנזק. מה שיישאר הוא מה-שאבד, הפיצוי, וזה-שאבד ואין לו פיצוי — ההילה שנותרת מן האובדן.

3.121 — ככל שמערכות החליפין משוכללות יותר מצטמצמת הילת האובדן, מיטשטשת, מתכסה באבק האפור של שפות ההתחשבות למיניהן. האמנות, השירה, סיפורי העם, מבקשים לפעמים להיות עדים להילה של האובדן — ולפעמים גם לייצר אותה יש מאין.

3.122 — במסתו המפורסמת יצירת האמנות בעידן השיעווק הטכני מתאר וולטר בנימין את אובדן ההילה של יצירת האמנות כשאמצעי הרפרודוקציה של יצירת האמנות ביטלו את עליונותו וחד-פעמיותו של המקור ואת ההבדל בין מקור להעתק.⁴ ההפסד שהאובדן הזה גרם לעולם לא יוכל להיחשב כנזק, מפני שמה-שאבד היה, בהגדרה, זה שאין לו גישה למערכת חליפין. לאובדן ההילה היתה אמורה להיות הילה של אובדן. אבל הילת האובדן הזה כוסתה עד מהרה על-ידי הגידול העצום בקהל צרכני האמנות, ועל-ידי התפשטותם המהירה של תהליכי ההסחרה (commodification) בשדה האמנות. מבעד למוצר האמנותי בנימין מצביע על

ההילה שאבדה, ולמעשה, כפי שטוענת אריאלה אזולאי, מתאר גם את האופן שבו נוצר אובדן זה.⁵ לכן, למרות כל מה שהוא רואה באמנות המיוצרת בשעתוק המוני, בשביל הקורא העכשווי, דומה בנימין כמי שעדיין מעיד על ההילה שאבדה. בהשפעתו, אבל לא רק בגללה, הפכה ההילה עצמה למוצר בעל ערך בשוק האמנות והאובדן היה למקור שופע של יצירה, זו המבקשת לשכפל את האובדן עצמו וזו המבקשת, באמצעות אמצעי השעתוק הטכניים עצמם, לאפשר להילה חרשה להפציע.

3.130 — אם האובדן הוא אירוע שבו הסובייקט קרוב ביותר למפגש בלתי-אמצעי עם ממשות וודאית אבל מה-שאבד מוטל תמיד בספק (2.20), הרי הנזק מחליף את מה-שאבד למישור בטוח יחסית של פסוקים בעלי יומרה לאמת (truth claims), מועדים להפרכה תמיד, שאפשר לברר את תוקפם באמצעות הליכים מקובלים של שיח נתון. כל זה במחיר התעלמות מן האובדן כאירוע. היגדי נזק מגדילים את המרחק בין ממשות האובדן להיגדים שאמורים לבטא אותה, אבל לא מפני שהם מדויקים פחות אלא בדיוק להפך, מפני שהם עשויים להיות מדויקים יותר, כלומר כלואים במסגרת כללית של שיח נתון אחד שמרחיק או משתיק אפשרויות אחרות לדובב את האובדן ולצקת אותו בשיח. בלשוננו של ליוטר אפשר לומר, שעצם הדיבור על נזק במקום על אובדן יוצר דיפרנד מפני שהוא מותיר שארית של אובדן שאין לה ביטוי בשפה שבה מיוצג הנזק (3.003; 3.104).

3.131 — המחלוקת על גודל הפיצוי בין הניזוק לנתבע היא מחלוקת על האופן שבו יושלם התהליך הסמיוטי שנפתח כשהתרחש האובדן וייסגר הפער שזה פער בסדר הדברים, כלומר יושתק הדיפרנד. לניזוק ולנתבע יש מושג שונה על סדר הדברים, על המחיר ועל הדחיפות שבהשבת הסדר הזה על כנו. כשהשבת הסדר — סילוק העדות על האובדן — היא עניין דחוף בשביל הנתבע, הניזוק מרוויח; לפעמים יש לניזוק עניין להותיר את מה-שאבד ללא פיצוי כדי שניתן יהיה להוסיף ולהעיד על מה-שאבד ועל האובדן כאירוע, ולכן לא יזדרז ליטול פיצוי. כשלנתבע אין עניין מיוחד בסדר שהופר, הניזוק יתקשה לקבל את מלא הפיצוי שהוא תובע. הטיפול בתביעות הפיצויים של מיישניזוק כתוצאה מפעולות צבא הכיבוש הישראלי בשטחים מספק דוגמאות מובהקות לשני הכיוונים. כשהאובדן היה אירוע תקשורתי והזדמנות לביקורת מביכה על השלטון הישראלי הטיפול היה מזוהז, לפחות למראית עין; כשהאובדן נהיה לשגרה שאין מתרגשים ממנה עוד הטיפול התמסס והתארך עד אין קץ.

3.140 — אם 'נזק' הוא סימן, אי-אפשר לייצב אחת ולתמיד את היחס בין מה-שאבד, המסמן, לערך ההפסד, המסומן. אפשר תמיד לפרש את משמעות הסימן, כלומר לקבוע את הנזק, בלי להתייחס למוען, קרי לאירוע האובדן או לנמען, קרי לנתבע, מחולל הנזק או האחראי למניעתו. המעבר מאירוע למה-שאבד/להפסד אינו חייב לעבור דרך כוונת מחולל האירוע, כשם שהמעבר בין אירוע הסימון למשמעות הסימן אינו חייב לעבור דרך כוונת הדובר. כוונת הדובר או מחולל הנזק היא מסומן נוסף שחלק ממרכיבי היחס הזה עשויים להעיד עליו, אבל לא בהכרח.

3.141 — כמו בכל יחס סמיוטי, המסומן יכול בכל רגע להפך בעצמו למסמן.⁶ תביעת

נזק היא אופן של ייצוג אובדן, מה-שאבד הופך למסומן; כל שיפוט נזק מסמן אובדן. בשיח המשפטי מייצגים אובדן כדי לתבוע נזק, וכל תביעת נזק מסמנת אובדן ממשי או משוער; בשיח המוסרי מייצגים ומסמנים אובדן (כדי להצדיקו), ובכל הצדקת נזק מיוצג אובדן שיש לפרשו מחדש, ביחס לשיפור שהוא אפשר בסדר דברים נתון.

3.142 — בין הביטוי של מה-שאבד (המסמן) לבין ההפסד (המסומן) שהאובדן הזה מסמן יש הבדל שאי-אפשר למחוק. הנזק מפוצל מבפנים, כולא בתוכו מסמן ומסומן שצמודים זה לזה אבל נפרדים זה מזה תמיד במשחק של הבדלים ועקבות, במשחק ה-*différance*⁷ כמו הסימן, על פי התפיסה הסמיוטית מסוּסיר עד דרידה, או כמו הסחורה על-פי הניתוח הכמו-סמיוטי של מרקס (בפרק הראשון בקפיטל⁸). הנזק שייך בעת ובעונה אחת למרחב הפנומנלי שבו מופיעים המסמנים ולמרחב הקונספטואלי שבו הם מקבלים את ערך-החליפין שלהם, ובשני המקרים מדובר במרחב שחור-כבר ביחסי סימון, כלומר שאי-אפשר לקיים בו כאמת את ההפרדה בין הפנומנלי (או הנחוזה) למושגי, בין מה-שאבד להפסד, או בין עקבות מה-שאבד לערכו. "נזק" הוא עניין "אובייקטיבי", "דבר" בין שאר דברים, חלק ממה-שיש. בדיוק כמו שאר דברים, יש לו פן פנומנלי, הוא "תופעה", שאינה ניתנת למחשבה או לביטוי מחוץ למערכת המושגית המוסכמת שמייצגת ומעריכה אותה, ויחד עם זה גם בלתי נפרדת מן הפנומנולוגיה שלו ומן הביטוי הסובייקטיבי (של מה-שאבד, של הנחוזה) כבעיה של מישוה, ששום הערכה אינה יכולה לבטא באורח אדקוואטי.

3.2 מניעה

3.200 — היגד המתאר אובדן בתור נזק מניח, במפורש או במובלע, שהתקיימו תנאים בהם ניתן היה למנוע את האובדן (3.023). תיאור של תנאים בהם ניתן למנוע אובדן של דבר-מה כזה או אחר הוא מעין הזמנה לשיפוט נזק. בדיוק כפי שאפשר לייצר אובדן על-ידי יצירת בעלי-עניין שיש להם עניין בהיעלמות (2.230) כך אפשר לייצר ניזוקים על-ידי יצירת תנאים שבהם אפשר למנוע אובדן או על-ידי יצירת מודעות לקיומם של תנאים כאלה, כלומר על-ידי ייצוג שלהם (או על-ידי יצירת בעלי-עניין בתנאים החליפיים). השיח האקולוגי הוא דוגמה מובהקת לשינוי תודעה כזה המייצר ניזוקים שלא היו יכולים לטעון לנזק בלעדיו. מרגע שנוצרו התנאים למניעת אובדן של דבר-מה, מישוה שאבד לו אותו דבר-מה יוכל לטעון שנמנעו ממנו התנאים שהיו עשויים למנוע את האובדן. האובדן מוצג כלא-הכרחי.

3.201 — אובדן לא הכרחי הוא אובדן שלהתרחשותו או למניעת התרחשותו נדרשים תנאים חברתיים-היסטוריים ובהתרחשותו משתתפים גורמים חברתיים-היסטוריים. בכל מקרה שבו ניתן להצביע על תנאי אפשרות למנוע את האובדן מתרחשות דה-נטורליזציה והיסטוריוזציה של האובדן (לעיל 2.031-2.030). טענות נזיקין מניחות דה-נטורליזציה או היסטוריוזציה של האובדן. שור מועד הוא טבע מזיק שעבר דה-נטורליזציה. להכריז על שור כמועד פירושו להטביל מה שמזיק באופן טבעי לתוך סדר חברתי נתון שבו הוא זוכה לקטגוריה משלו, ולהצביע על הצורך להתגונן בפניו.

חובת בעל השור להגן על הסביבה מפני השור המועד. אם נכשל בכך הוא אשם בנזק. (אבל שור מזיק גם אם אינו מועד ואילו האדם מועד תמיד).

3.210 — האם יש גבול לדה-נטורליזציה של האובדן? יש, אבל הגבול הזה עצמו אינו נתון טבעי אלא קו תיחום שנקבע באופן תרבותי ונמתח שוב ושוב מחדש תוך כדי מאבק חברתי בשדות תרבותיים שונים. נטורליזציה של אובדן היא אסטרטגיה של כל מזיק; דה-נטורליזציה היא אסטרטגיה של כל ניזוק בעל תודעה. הרופא יאמר שאי-אפשר למנוע את הנזק המצטבר של ניוון שרירים, שהוא תופעת הזדקנות טבעית, והחולה יודע שביוסטון טקסס כבר פיתחו תרופה שתאפשר להאט את הניוון הזה ואינו מבין מדוע מונעים ממנו להשיג אותה. מבחינתו, הרופא הוא חלק מקשר שקושרת נגרו הרפואה הציבורית. "המעמד שהגיע לתודעה עצמית" הוא מעמד שהופך להיות בעל-עניין במה שחסר לו ומזהה אותו כמה שנגזל ממנו, כלומר מזהה את החסר כאובדן ואת האובדן כנזק, שבתנאים אחרים ניתן היה למנועו. אבל אם הקפיטליזם נתפס בתור שלב הכרחי בהתפתחות הפרולטריון בתור מעמד בעל תודעה, ותודעת הפרולטריון נתפסת כתנאי הכרחי לשחרור הפרולטריון, אז התנאים למניעת הנזק והמודעות לאובדן כניתן למניעה ופירושו בתור נזק נוצרים בעת ובעונה אחת, שלובים זה בזה לבלי הפרד.

3.211 — בין כך ובין כך, אסטרטגיות של ייצוג האובדן הן למעשה אסטרטגיות שמאפשרות או חוסמות תביעות נזיקין. הן קובעות אפשרויות להתיק את היגדי האובדן מן הטבעי לחברתי ולהיסטורי, ולעבור מן העניין בסדר הדברים למאבק על ההסדר בין הדוברים. אסטרטגיות אלה קובעות גם את מדיום הפרוש (סדר הדברים) ומשפיעות גם על ההקשר (תנאי המניעה), ובכך קובעות את שדה המשמעות, כלומר את הטווח האפשרי להערכת הנזק.

3.220 — אפשר לזהות ולהבחין בין סוגים של סביבה טבעית או חברתית שבהם גוברים הסיכויים להינזק, ישנם, למשל, מקומות עבודה שמהווים "מפגע", כלומר מקום מפני נזקים, לעובדיהם ולתושבים בסביבתם. סביבה בעלת סיכון גבוה. צבא, למשל, הוא סביבה מסוכנת, גם בין המלחמות. מלחמה היא מוסד חברתי המיועד להזיק, להפיק נזקים, וכמעט אין צד שנכנס אליו שלא יוצא בו ניזוק. וכן עוני, מצב המחלה, או משטר רודני.

3.221 — השיח האקולוגי חדר לנזקים הנגרמים לסביבה עצמה. דוברים בשיח זה מזהים בה סוגים שונים של אובדן כבעיה שלהם, ושלנו. רבים מסוגי האובדן האלה מנוסחים במסגרת מבנה כללי של אובדן שווי-משקל "טבעי" שאפשר למערכות הביוספירה השונות להתגבר על נזקים מקומיים באמצעות מנגנונים של היוון חוזר והתאמה עצמית. הנזק המצטבר לסביבה הוא מקור של נזקים שונים ומשונים המתחלקים באופן דיפרנציאלי בין אוכלוסיות שונות. אבל הדוברים בשיח האקולוגי חרדים לסביבה לא רק בשל הנזקים הנגרמים לבני-אדם, אלה הדוברים בשיח או אלה שמדברים בשמם; הסביבה נתפסת בתור מיי-שניזוק בעצמו. הסביבה שנתפסת כמנוחים הוליסטיים, כמערכת או אורגניזם, הופכת למעין סובייקט; השיח האקולוגי הוא תודעתו

המוחצנת של הסובייקט הזה, 'הירוקים' מבקשים להיות איברי החישה והדיבור שלו. 3.222 — עוני, מחלה, משטר רודני, כל אחד מאלה ניתן לתיאור במונחים אקולוגיים, כסביבה שאבד בה איזה איוון "ראשוני" ויכולת "טבעית" להיזון חוזר ולוויסות עצמי, ומשום כך היא הופכת לסביבה מפיצת נזקים. כך בדיוק הבין אפלטון את היחס בין המשטר המדיני המושלם, הנתון באיזון מופתי, לבין כל אחד מן המשטרים האחרים, שבכל אחד מהם מופר האיזון — והוא מופר יותר ויותר ככל שמתדרדרים מן האריסטוקרטיה לרודנות; בכל אחד מן המשטרים, הפרת האיזון הראשוני היא מקור לנזקים מטיפוס מסוים, התואם לסוג האיזון שהופר. ההומאופתיה מבינה כך את המחלה: סביבה אורגנית לא מאוזנת הגורמת לגוף נזקים מצטברים; בניגוד לטיפול הרפואי המערבי המודרני המתמקד בנזקים ובגורמיהם הישירים, הטיפול ההומאופתי מתייחס לגוף כסביבה הוליסטית ואמור להשיב לה את האיזון הראשוני שהופר. ההבדל בין ה"אקולוגיה" היוונית לזו המודרנית הוא בייחוס הגורמים להפרת שיווי המשקל ה"ראשוני". בפוליטיקה אפלטון ייחס אותו בבדיחות הדעת לטעות בחישוב זמני הזיווגים בעיר האידיאלית שלו,⁹ וברצינות רבה יותר, כמו אחרים מבני זמנו, להיכרס האנושי, לשחצנות ולתאוה שאינם יודעים שובע. המודרניים מייחסים את הפרת שיווי המשקל להיסטוריה בכלל ולאופני התערבותו המשתנים של האדם בטבע בפרט. 3.223 — התיאור האקולוגי של היווצרות הנזק הוא כאמור תיאור מערכת, סינכרוני בעיקרו. המבנה המערכתי מגדיר את עקרונות הנרטיב שמצביע על התנאים להיווצרות הנזק ולהתפשטותו. התיאור הזה עומד בניגוד להסבר דיאכרוני, היסטוריסטי, שיבקש לזהות גורמים מייצרים נזק ברגע הופעתם ההיסטורית, ולהבין את מיסודם, שכפולם ותפוצתם של הגורמים האלה כתהליך היסטורי, שרק בדיעבד אפשר לייחס לו מבנה מובהק לאור תכלית שהושגה — למרות אותם נזקים או הודות להם. המבנה הזה הוא מבנה דיאכרוני, שאינו מתקיים בשום רגע נתון, אלא קובע זיקה של חלק למכלול רק לאורך זמן — כלומר תפישת המכלול מחייבת חלוקה לתקופות וכינוס של שטף הזמן לתוך מבנה מארגן. מנקודת המבט הטליאולוגית נדמים הנזקים כמחיר הכרחי ובלתי נמנע בעיקרון להשגת היעד — אמנסיפציה, חירות, נאורות, גאולה, בריאות או אושר, שגשוג העם או הגזע, בבחינת אמצעים שהמטרה מקדשת. לא קשה לזהות כאן את הגל והרבה הגליאנים מימין ומשמאל, פשיסטים, מרקסיסטים ולניניסטים. 3.224 — אופציה שלישית לדה-נטורליזציה של נזק היא התיאור הגניאלוגי. זה רואה בהופעה ההיסטורית של גורמי הנזק עניין מקרי מלכתחילה, אבל במיסודם, שכפולם ותפוצתם — תופעה של התגבשות אקראית של סדר או מבנה ושימורם לאורך זמן, ומבקש להסבירם ככאלה.¹⁰ תיאור אקולוגי המודע להיסטוריות של המערכת המתוארת ינסה לפתח גניאלוגיה של הפרת האיזון. במקרה כזה יש לפנינו שתי גניאלוגיות מנוגדות כיוון: של היווצרות המערכת המובנית ושכפולה; של ערעור המערכת המובנית והתפרקותה.

3.230 — בכל מקרה, לדבר על מערכת בהקשר הריון הנוכחי פירושו לדבר על סדירות מובנית של תנאי הייצור ואמצעי הייצור של נזקים מטיפוסים שונים, על סדירות כזו בחלוקתם הדיפרנציאלית בקרב אוכלוסייה נתונה, על סדירות באופני ההפצה של

נזקים ועל כללים ודפוסים ניתנים לזיהוי של יחסי-החליפין בין נזק לפיצוי. סדירות זאת נוגעת גם לאופני ה"צריכה" של הנזק: מי יכול לספוג נזקים מאיזה סוג, מי יכול לתבוע פיצוי, מי מסוגל להשיג פיצוי.

3.231 — כשמתפרץ הר-געש, כשמתחוללת רעידת אדמה, מתחוללת תנועת אוברן (2.135-2.122) שמתלווה לה תנועת נזקים. כמעט בכל מקום שבו עובר גל האוברן נגרמים נזקים, אבל תנועת גל הנזקים איננה זהה לתנועת האוברן. היא תיטה להיות מסובכת פחות, עם מרחקים קטנים יותר בין שיאי הגל, שיתנהל בתדירויות נמוכות יותר, בעיקולים מתונים יותר. כך, מפני שבתרגום בין אוברן לנזק משהו — בדרך כלל הרבה מאד — הולך תמיד לאיבוד, מושתק, מודחק, מתקשה. כך, גם מפני שתנועת הנזק תלויה ומותנית בייצור הטובין וחלוקתם לא פחות משהיא מותנית בייצור האוברן והפצתו.

3.232 — ההבדלים בין תנועת האוברן לתנועת הנזק ניתנים לאפיון טיפולוגי כמו התנועות האלה עצמן. אולי יהיו הבדלים בין סוגים שונים של מקרי אסון, אולי יהיו הבדלים בין אסון טבע צפוי המתנהל מיד עם התפרצותו באמצעות מערכת שערוכה לאומדן נזקים, לבין אסון טבע לא צפוי ששום מערכת אינה מוכנה לקראתו, וכן בין אסון טבע לבין הפצה מתוכננת של נזק (במלחמה, בפעולת טרור). ככלל, ככל שהכלכלה מפותחת יותר כך יגדל ההבדל; ככל שהשלטון מסוגל להתערבות מרחיקת לכת יותר, בהיקפה ובעומקה, בחיי האוכלוסייה שבה הוא שולט ואותה הוא מנהל כן יגדל ההבדל. בקוטב המנוגד, מצב הטבע — אידיאליזציה של העדר שלטון ושל יחסי חליפין מינימליים, אקראיים וחסרי כל מיסוד — הוא המצב שבו מצטמצם ההבדל בין תנועת האוברן לתנועת הנזק, עד שהוא בטל כמעט לגמרי. הגיאוגרפיה והפיסיקה של תנועת הנזק צריכות להיות תת-דיסציפלינות במסגרת הפיסיקה והגיאוגרפיה של האוברן, כמו שהפיסיקה של המצב המוצק היא דיסציפלינה של הפיסיקה, אבל לא פחות מזה הן צריכות להיות תת-דיסציפלינות של תורת הכלכלה ושל מדע המדינה. 3.233 — היחס בין תנועת האוברן למבנה מערכת הייצור וההפצה של הנזקים דומה ליחס שבין עלילות אהבים ובגידות בקהילה סגורה יחסית לבין הדפוסים המבניים של יחסי השארות. אבל היחס בין הפיסיקה של תנועת האוברן לבין הכלכלה של מערכת הייצור וההפצה של הנזקים דומה יותר ליחס המתקיים בין האנתרופולוגיה וההיסטוריה של יחסי השארות לבין הכלכלה המוצהרת שלהם. הראשונות צריכות להביא בחשבון תמיד את הסטיות שלא מוסדר, את טקטיקות ההשגה וההתחמקות, את הרווקים והמאוננים, ולנסות להבין איך הדפוסים הממוסדים של יחסי השארות אמורים להתמודד אתם. האחרונה מתייחסת רק למה שכבר נקבע לו מחיר, כלומר רק למה שכבר מוסד בהתקשרות זוגית לגיטימית.

3.3 תביעה

3.300 — היחס בין אוברן לנזק הוא עניין של המשגה ואומדן. שיפוטי נזק מתבססים על שיפוטי קיום וודאיים (האוברן כעובדה) ומסתברים (סבירות התנאים לאפשרות

למנוע את האובדן, סבירות היווצרותה של שרשרת אובדני משנה), על שיפוטי 'אילו' ו'אלמלא' ('counter-factuals', מה היה המצב אלמלא התרחש האובדן) ועל שיפוטי הערכה (קביעת שווה הערך של הדבר האבוד).

3.301 — כאן, כתמיד, היגדים הקובעים קיום והסתברות-קיום נתונים מצדם בתחרות ומעין "מאבקי הישרדות" הגורמים לאי-יציבות כרונית של התיאור האובייקטיבי. או להפך: היומרה לאובייקטיביות היא אסטרטגיה לייצוב מערך הייצוג של סדר-דברים נתון, שלמישהו או למישהם יש בהם עניין. העניין של מישהו בדבר-מה הוא גורם של אי-יציבות בייצוג. לכן לאדיאל השפה השקופה נלווה תמיד אידיאל של "עניין שחסר חפץ-עניין". למיציגי האובייקטיביות ולדוברים בשמם של תיאורים אובייקטיביים יש עניין רב באדיאל הזה ולכן ייצוגו סובל מאד מבעיות של חוסר יציבות.

3.310 — חברות הביטוח מתמחות בהערכת ההפסדים הכרוכים באובדן, כלומר בהפיכת האובדן לנזק שניתן לאמוד אותו. יש להן לשם כך טבלאות מוכנות, אלגוריתמים שונים של תחשיב ושיח שלם שקושר ביניהם, נותן להם תוקף ומעניק להם אובייקטיביות. זה שיח שהופך את האובדן לדבר-מה סולידי, מוצק, בעל-נוכחות בלתי-אמצעית בשדה מוגדר של תופעות, ניתן למיון, לצירוף, להעברה, לחליפין. פירוש האובדן כנזק הופך מפעולה הרמנויטית לחישוב מתמטי. כשאומרים אובדן מעצימים אותו, מדבירים את השוליים הלא-אובייקטיביים שלו, הופכים אותו מבעיה של מישהו למושג בטרנסאקציה מוסדית, מסלקים את כל מה שיש באובדן שאיננו ניתן לתרגום למשטר חליפין רלוונטי, בדרך כלל המשטר הכלכלי. אמנם אין כאן הכרח לוגי או היסטורי, אבל השיח הכלכלי, ורק הוא, מתיימר לתרגם כל נזק למונחיו, ובכך הופך לשיח האימפריאליסטי בהא היריעה.¹¹

3.311 — בעזרת כללי תחשיב נוקשים אפשר להמיר אובדן לנזק, אבל אי-אפשר להמיר נזק חזרה לאובדן (3.100). 30% נכות הם אומדן של אובדן, קביעה של נזק ושל שער החליפין שלו בשוק הביטוח ובמערכת הרווחה של המדינה, אבל בשביל כל נכה הנזק הזה הוא אובדן אחר, ייחודי וחד-פעמי, בעיה שלו שאינה ניתנת לביטוי מספק במונחים כלליים של משטר חליפין. שיפוט נזק הוא סימן של אובדן, אבל אי-אפשר להעמיד כללים שיהפכו את פעולת הפירוש לפעולת חישוב ויאפשרו להמיר נזק באובדן. נזק אפשר להמיר רק בנזק אחר או בפיצוי. לדבר על נזק שאין לו פיצוי פירושו לחזור מנזק לאובדן, לשקם את ההילה של האובדן סביב לנזק, להוסיף ממד הרמנויטי לפעולת החישוב. הערכת הנזק, פעולת ההדברה הקובעת אובדן כדבר-מה שיש לו שיעור, מוצגת כך כבעייתית ומוגבלת. אבל לעתים קרובות מוגבלות ההערכה נתפסת כתוצאה מאופיו המיוחד של הדבר שאבד, בלתי תלויה לא בנסיבות החברתיות שגרמו לאובדן או להעדר המניעה ולא במנגנון החברתי להערכת הנזק. ביטויים כמו 'ללא פיצוי' או 'שאינו תקנה' משמשים לעתים קרובות כדי לחסום דיון בהערכת נזק ובאומדן פיצויים, בבחינת "זה מה שיש".

3.312 — אומדן הנזק מוגבל לתחומן של מערכות יחסי החליפין. אובדן שאי-אפשר לאמוד את נזקו מציין, מעבר למטפורה, את גבול הדיבור על נזק ואת סף מערכת החליפין: מוות, כיליון, ייאוש ('אבדו עקבותיו'), אושר גמור או צער נורא ('הוא לא

ידע את נפשו מרוב...') חרות ללא גבול ('הוא איבד כל רסן').

3.320 — מי שיכול להינזק הוא רק מישהו שיש-לו דבר-מה בר הפסד (3.001). שלושת צירי ההפסד לפיהם נאמד נזק (3.021) הם נקודות מבט לזיהוי מיי-שניזוק, לעיצובו כמיי-שיש-לו מה להפסיד, ומכיוון שכבר הפסיד, כמיי-שיש-לו בעיה. הנזוק המבטא את נזקו ותובע פיצוי הוא מיי-שיש-לו-בעיה, שאותה הוא מסוגל להגדיר; אבל מי שאומד את הנזק (השמאי, או הנזוק עצמו) מייחס לנזוק בעיה שמגדירה אותו (2.313-2.314).

3.321 — שיפוטי נזק מציבים את מיי-שניזוק כמיי-שיש-לו בעיה ואת הנזק כאפיון אובייקטיבי של השינוי במצבו. ההכרה בנזק כבעיה של מישהו היא מוקד של סובייקטיפיקציה של מיי-שניזוק; אומדן האובדן שחולל את הבעיה וביטויי כנזק הוא מוקד לאובייקטיפיקציה שלו. שני התהליכים צמודים זה לזה ומעצימים זה את זה. מצד אחד, להזדהות כמיי-שניזוק ולתבוע פיצוי פירושו לתבוע הכרה כבעל-עניין בסדר דברים מסוים (גופני, כלכלי, מוסדי), כלומר, הכרה בדבר-מי כמיי-שיש-לו גוף, רכוש או עמדה מוסדית כך שגופו, רכושו, ועמדתו הם בעיות שלו. מצד שני, שיפוטי הנזק מציגים, במובלע ובמפורש, תיאור אובייקטיבי של מצבו של הנזוק. הם מגדירים אותו כבעל-עניין מוגדר, ותוחמים את העניין שיש לאותו בעל-עניין בסדר הדברים הרלוונטי ואת השינוי במצבו כתוצאה מן האובדן, כלומר את הבעיה שלו (להלן 3.42). 3.322 — כאמור, אובייקטיפיקציה וסובייקטיפיקציה, כלומר, הדברת הסובייקט כיחיד במינו וכינון היחיד כסובייקט, הם שני תהליכים הצמודים זה לזה ומעצימים זה את זה. בתנאים מסוימים, לפחות. אובייקטיפיקציה של בעלי עניין היא אסטרטגיה אפשרית שבאמצעותה מכוננים אותם — והם מכוננים את עצמם — כסובייקטים. כינון סובייקטיביות, ההכשרה והאימון של היחיד עד שיעשה כשיר לתפוס עמדת סובייקט עוברים דרך האובייקטיפיקציה של גופו, נפשו, האינטרסים והתשוקות שלו וכלל עולמו. היות-מועד להינזק הוא רק פן אחד של כלים שלובים אלה: ככל שיחיד תופס יותר עמדות סובייקט בשדות חברתיים-תרבותיים שונים, כך יש יותר גורמים שעלולים לגרום לו נזק ויש לו יותר דברים להפסיד.

3.330 — עץ, סביבה או חברה ציבורית אינם יכולים להזדהות בעצמם כבעלי-עניין שניזוקו, הם זקוקים לנציגים שיהיו אותם כבעלי עניין שניזוקו, יבטאו את הנזק ויתבעו את הפיצוי. נציגו של הנזוק אינו תובע לעצמו פיצוי ישיר, רק שכר טרחה: אחוזים מן הפיצוי, הון סימבולי של מי שמוסמך לייצג, סטאטוס חברתי בתור "נציגו של". תמורה זו יקבל הנציג מתוך עצם מעשה הייצוג, גם אם המיוצג אינו זוכה לשום פיצוי. במקרה כזה הייצוג הוא מטפורי, במובן המילולי של המילה, להעביר (מטאפריין ביוונית): הייצוג מעביר משהו מן המיוצג למייצג — את הסמכות להגדיר את עצמו כמיי-שיש-לו בעיה ולתבוע מאחרים משהו בגינה. בייצוג המטפורי ה"אישיות" המיוצגת כמיי-שניזוק היא תוכן ותוצא (effect) או קונסטרוקט של מעשה הייצוג. עניינו של הנציג בייצוג המטפורי מתחלק בין הייצוג למיוצג על-פי האופן שבו נקבעת התמורה, על-פי מעשה הייצוג או על-פי מידת הצלחתה של התביעה.

3.331 — אבל אם הנציג נושא בעצמו בחלק מן הנזק, אם הוא חלק מן הניזוק או אם הניזוק מייצג את עצמו, הייצוג הוא מטונימי וכן גם הפיצוי. מה שיקבל נציגו של הניזוק ייצג באופן מטונימי את הפיצוי כולו. האישיות המיוצגת היא הרחבה מושאלת של האישיות המייצגת, השלך שלה, והיא מתכוננת במעשה הייצוג עצמו ובלי קשר לתכנון או לתוצאיו.¹² כשהייצוג מטונימי מתחלק עניינו של הנציג על-פי האופן שבו נקבעת או נתפסת שייכותו למיוצג.

3.332 — בין כך ובין כך, תביעות פיצויים מציבות מישור או משהו כמי-שיש-לו בעיה. המפגר, התינוק, בדיוק כמו הלוקח העשיר או החברה הכלכלית, הם מטופלים המוגדרים על-ידי בעיותיהם באמצעות עורך הדין שמייצג אותם בתביעות נזיקין. הניזוקים הם המטופלים שלו. המפגר או התינוק, או מי-שאיר את זכרונם באסון שבו איבד גם את כל רכושו, זקוקים מלכתחילה למישהו שייצג אותם. במקרה כזה מתרגם הנציג את האובדן לנזק ואת הבעיה שמישור עשוי להגדיר כבעיה שלו הוא הופך לבעיה שמגדירה מישור. בדרך כלל הוא עושה זאת גם כשהייצוג אינו תנאי הכרחי לתביעת הפיצוי. בשלב הראשון של התביעה הלוקח העשיר מסוגל כמובן להתייצב בעצמו בעמדת סובייקט שמזהה אובדן כבעיה שלו, אומד את ההפסד שנגרם לו ותובע פיצוי. אבל מכאן ואילך הבעיה של הלוקח מוגדרת בתיווך אמצעי הייצוג של השיח המשפטי, ובסופו של דבר הופכת למה שמגדיר אותו בתור מושא בשיח הזה.

3.333 — מי-שניזוק מוכרח להתבטא במונחי שיח ומערכת חליפין מוגדרים פחות או יותר שיאפשרו לבטא ולאמור את מה שאיבד, אחרת אינו אלא מי שצועק מרה על אובדן. אם הוא יכול לתפוס את עמדת הסובייקט המוכנה עבורו במסגרת שיח ומערכת חליפין כאלה, מה שהוא יכול לומר או להראות מוגבל מראש על-ידי אותה עמדה. כשהוא תופס עמדה כזו הוא איננו מייצג את עצמו כבעל-עמדה זו אלא כבעל-עניין במה-שאבד לו. אם אינו יכול לתפוס את עמדת הסובייקט המוכנה עבורו במערכת חליפין כזו מייחסים לו באמצעות נציגים את העניין הזה ואת האובדן הזה — אבל לא את העמדה הזו.

3.334 — בסוגי שיח ומערכות חליפין מסוימים, יש מי-שיכולים לתבוע נזק רק באמצעות נציגים (לאום, סביבה, חברה כלכלית), יש מי-שאנים זקוקים לייצוג ואולי יש גם מי-שיכולים לתבוע אבל אינם יכולים להיות מיוצגים. אף אחד מן הניזוקים האלה אינו סובייקט במובן שהוגדר לעיל (1.305-1.315). לא מדובר כאן ב"נקודה האידאלית... שבה מתלכדים מי שמביט ומי שניגע/נוגע עם מי שמדבר" וגם לא ב"מי שמציב דבר-מה, ובכלל זה את גופו, תחושותיו, נפשו או את 'עצמו'... במבט-מבעד-מגע", מי שתמיד הוא זה-שמציב ואף פעם לא זה שמוצב. מדובר ב"מי-שיש-לו מה להפסיד", מי שמוצב בתור מי-שהפסיד, כך וכך, את זה ואת זה, מתוך כלל הדברים שיש-לו להפסיד.

3.340 — מצד אחד, הסובייקט הוא זה המסוגל "לזהות ולבטא היעלמות כבעיה של מישהו, להיות עד לאובדן" (2.420); מצד שני, "הסובייקט עשוי או עלול לאבד הרבה אובייקטים 'שלו', אבל שום אובייקט שיאבד כשלעצמו לא יגרום לו לחדול מלתפוס את אותה עמדת סובייקט" (2.423). לכן הסובייקטיביות המיוחסת לאומות, לקבוצות

כדור-רגל או לחברות כלכליות היא סובייקטיביות מדומה והן לעולם לא תוכלנה לתפוס עמדת סובייקט במובן שהוגדר לעיל. מיני "אישיות" כאלה אינן יכולות להיות עד לשום אובדן שלא באמצעות נציגים המפברקים עדות זו במעשי ייצוג שונים. הן גם אינן חסינות מפני אובדן, להפך, מה שיש להן והן עלולות לאבד מגדיר אותן, ועם אובדן הגמור יאבדו גם הן. הסובייקטיביות המדומה שלהן מבוססת על תפיסתן כמי שיכולות להפסיד, ועל שטטוש או הרחקת העובדה שהן יכולות לתבוע את נזקן רק באמצעות מי-שמייצג אותן כבנות הפסד ולכן כמי-שעלולות להינזק. יש הרבה תובעי נזיקין שאינם סובייקטים. מכיוון שהסובייקטיביות המדומה שלהם היא תוצא של פרקטיקות ייצוג, פרקטיקות שונות של ייצוג מסוגלות להרבות את מספרם בלי גבול, או לחסלם.

3.341 — ההבדל בין מי-שתופס עמדת סובייקט ובין מי-שיש-לו מה להפסיד הוא ההבדל בין מי-שמייצג למי-שמיוצג. הניזוק הוא תמיד מי-שמיוצג בתור בעל-עניין במה שאבד, ואפילו הוא עצמו מייצג את מה-שאבד לו. בתור מי-שמייצג הוא מציב את עצמו, אבל הוא מציב את עצמו לא בתור מי-שמייצג, אלא בתור מי-שהפסיד דבר-מה שהיה לו, ואותו דבר-מה לעולם אינו יכול להיות אותה נקודה אידיאלית "שבה מתלכדים מי שמביט ומי שניגע/נוגע עם מי שמדבר" (1.305). אפשר כמובן לאבד גם עמדה שממנה אפשר לדבר-להביט-לגעת, אבל כשמייצגים אובדן כזה, אותה נקודה אידיאלית שבה מתלכדים מבע-מבט-מגע הופכת למשטח מוגדר בעל ממדים בשדה-שיח כלשהו. כשמייחסים למי-שמייצג אובדן של כושר המבט והביטוי שלו, או של עמדת הסובייקט בשלמותה, מציבים אותו כבר כמי-שיש-לו מה להפסיד (את עמדת הסובייקט או חלק ממנה, למשל), והופכים אותו ממי-שמדבר/מביט/נוגע למי שמדברים עליו, מביטים ונוגעים בו, וזה נכון גם אם הניזוק מייצג את עצמו. במלים אחרות, הסובייקטיביות המדומה של מי-שניזוק מתכוננת מלכתחילה כמושא.

3.4 פיצוי

3.400 — לאמור אובדן כנזק פירושו לתבוע פיצוי. נזק ופיצוי הם שני מונחים מצטרפים, שכל אחד מהם משתמע מן השני, אבל במקרה האחד מדובר בתביעה או בציפייה (לפיצוי) המשתמעת מן המצוי (הנזק) ובמקרה השני המצוי (הנזק) משתמע מן הרצוי (הפיצוי). בדיבור על פיצוי יש הנחה מובלעת שהיה נזק; בדיבור על נזק מובלעת תביעה לפיצוי ויש הנחה מובלעת שמישהו מצפה או עשוי היה לצפות לפיצוי. ובאופן כללי יותר, פיצוי הוא סימן לכך שהיה נזק; נזק הוא סימן לפיצוי (שמישהו מצפה לו). 3.401 — הנזק, כעניין שבעובדה, כדבר-מה קיים, מצוי בין שני טיפוסים אפשריים: מה שאפשר היה לעשות כדי למנוע אותו; מה שאפשר לעשות כדי לפצות עליו (3.022). האפשרות האחת היא רצוי שכבר לא ימומש, שאיפה מוחמצת, עבר אבוד; האפשרות השנייה היא רצוי שעדיין לא מומש, עתיד פתוח. לנזק אין קיום אם איננו מוגדר בין שני טיפוסים האפשרי הללו. שני מיני האפשרי מגבילים את מושג הנזק משני צדדיו כמו שתי אסימפטוטות: אובדן שאי-אפשר היה למנוע אותו בשום אופן ואובדן שאי-

אפשר לפצות עליו בשום דרך אינם מושא לתביעת נזק. אי-אפשר היה למנוע את רעידת האדמה, אבל דומה שאפשר היה למנוע לפחות חלק מן הנזקים שגרמה. אי-אפשר לפצות את המשפחות השכולות על אובדן יקיריהם, אבל אפשר לפצות אותן על נזקים נלווים הקשורים באובדן. הפיצוי מציב את האובדן כנזק. הערכת האובדן כנזק מציבה את הבלתי-נמנע כניתן למניעה בעיקרון.

3.402 — ובכל זאת, חברות ביטוח מפצות מבוטחים גם על נזקי רעידות אדמה שאי-אפשר היה למנוע, על מוות שכבר אי-אפשר היה לדחותו. זה בדיוק העניין: המבוטח קונה מחברת הביטוח את אשליית המניעה ואת אפשרות החליפין. למעשה מדובר בעסקה כלכלית פשוטה. ביטוח חיים אינו אלא סוג של חיסכון שאפשר לממשו רק בתנאי שהחוסך ימות; ביטוח על נזקי טבע הוא מעין השקעה, בשיקום של אובדן צפוי מראש. ההתקשרות בין חברת הביטוח למבוטח היא התחייבות לחליפין על תנאי, בצירוף הימור מחושב של שני הצדדים. התרחשות האובדן היא התנאי להפעלת העסקה. המבוטח מוסר את כספו לחברת הביטוח ומהמר שיתמלאו התנאים שבהם הוא או יורשיו יקבלו כפל כפליים בחזרה; חברת הביטוח מקבלת את כספו של המבוטח ומהמרת שלא יתמלאו התנאים האלה. רוב המבוטחים, המהמרים הבודדים, מפסידים בהימור; ההימור שלהם צר מדי: אובדן מטיפוס מסוים לאדם מסוים. רובם מהמרים בלי לאמוד את סיכויי התרחשותו של האובדן או בלי קשר לאומדן כזה. חברת הביטוח מרוויחה בדרך כלל בהימור (או פושטת רגל), מפני שהיא מפזרת את ההימור שלה על פני טווח רחב של התרחשויות צפויות שאת סבירותן היא אומדת מראש. בין כך ובין כך, תביעת פיצויים מחברת הביטוח איננה תביעת נזיקין. היא תביעה למימוש עסקה שמלאו תנאיה (וכן ראו להלן 3.434).

3.410 — כדי לקבוע כיצד יש לפצות את הניזוק לא די בקביעת שיעור הנזק, כלומר באומדן של האובדן, צריך לקבוע באיזה הקשר נגרם הנזק, האם היה מוצדק או לא, מי אחראי לנזק, מי אחראי לפיצוי וכיוצא באלה קביעות עקרוניות לדיני נזיקין. אבל מבחינתו של מי-שניזוק, קביעת הנזק היא תביעה לפיצוי מלא שיבטל את הנזק.

3.411 — קביעת נזק היא היגד על מה שהיה (מה שאבד) בתור מה שהוה (אובדן המוערך כנזק), המוצג מצדו בתור טעם הררישה למה שראוי שיהיה (פיצוי). היחס בין נזק לפיצוי הוא אופן ארגון של הזמן. ההפרדה בין עבר, הווה ועתיד חד-משמעית: אובדן שהתרחש בעבר גורם נזק מתמשך בהווה; פיצוי שיתקבל בעתיד יצמצם או יבטל לפחות חלק מן הנזקים האלה; ציר זמן רצוף מתוח בין רגע האובדן להווה, והלאה עד לרגע הפיצוי הנתבע בעתיד, והנזקים המשניים נערמים עליו בהדרגה. קווי החיתוך וקצב התנועה על ציר הזמן הזה מתאימים למשטר החליפין שבמונחיו נאמד הנזק. הצטברות, תוספת והפחתה של מה שנאמד מיוחסים לציר זמן אחיד ששולט בכל הדברים בני החליפין. במקרה האידיאלי של פיצוי מלא, כשיושלם מחזור החליפין יתרוקן ציר הזמן הזה מן הנזק המסוים שזכה לפיצוי אבל ימשיך להכיל נזקים אחרים במחזורי חליפין אחרים.

3.412 — זמניות הנזק שונה במובהק מזמניות האובדן. אובדן הוא הזדמנות לארגן מחדש את הזמניות של מה-שישנו ושל מי-שמעוניין בו, כך שהעבר וההווה נמזגים

זה בזה ומופרדים זה מזה בעת ובעונה אחת. להמציג את מה-שאבד פירושו להנכיח עבר בתוך ההווה אבל גם לשמר בעבר קוטב של זהות שההווה נפרד ממנה לגמרי (2.101-2.103). "נוכחות אינטנסיבית של מה (או של מי) שאבד היא התכווצות של העבר אל ההווה ומתיחה של הווה, שהסובייקט המעוניינת מתקבעת בו" (2.112). ואילו "נוכחותו ההולכת ומתעמעמת של האובדן מכווצת את ההווה ומותחת את העבר" (2.113). כלומר, כשנשכח האובדן ציר הזמן שאובדן זה ארגן לא רק מתרוקן מאובייקט מסוים שאכלס אותו אלא מיטשטש לגמרי עד שהוא נעלם בעצמו. "עצם הדיבור על נזק במקום על אובדן יוצר דיפרנד" (3.130) גם בגלל הדיפרנד שבין זמניות האובדן לזמניות הנזק.

3.42 — שיפוטי נזק מציבים את הניזוק בתור בעל עניין בסדר-דברים קיים ובתור בעל תביעה בסדר דברים רצוי. כאמור (3.321-3.322), זאת הצבה כפולה. הכרה בניזוק כסובייקט משפטי; אובייקטיפיקציה של הניזוק כסובייקט. התסכול הכרוך לעיתים קרובות בפיצוי אינו קשור רק בעובדה שהפיצוי אינו שלם (כמו למשל במקרה של תוספת יוקר חלקית בעקבות שחיקת שכר אינפלציונית), אלא בתחושה שהנזק חוטא לאובדן, אומר אותו באופן לא מספק, מדחיק היבטים שלו, לא מקדד תחומים שלמים של היעלמות שמהווים בעיה לסובייקט. האידיאה הרגולטיבית של אומדן מוצלח של נזקים ושל פיצוי מלא היא אובייקטיפיקציה מלאה של הסובייקט. בפיצוי מושלם אותו דבר-מה שחסר מושב לקדמותו. מי-שניזוק מקבל הכרה מלאה בתור מה-שהוא, בעל נכסים או שווי נכסים (גוף, עמדה וכו'), כסובייקט משפטי, אבל אין שום דבר-מה שהשבתו תוכל להשיב את הסובייקט כדבר-מי לקדמותו. האידיאה הרגולטיבית של פיצוי מלא מועדת לכישלון. כישלון זה הוא אישור של הסובייקט כלא-דבר. הסובייקט המתמרמר על פער בין פיצוי (ונזק) לאובדן מאשר את חוסר האפשרות להעמיד את מה שהוא הנו על מה שיש לו ועל מה שיכול היה להיות לו אלמלא האובדן.

3.430 — שיפוטי נזק אינם מציבים רק את מי-שניזוק בתור בעל עניין ובעל תביעה; הם מציבים גם מישוה שנתבע כאחראי על גרימת הנזק או על מתן פיצוי לנזק. אם אין מישוה שאפשר לייחס לו אחריות או לגרימת הנזק (מחדל אי-המניעה שלו, המעשה שלא היה) או לפיצוי על הנזק (המעשה הראוי שיהיה) אין מובן לתביעת הפיצוי.

3.431 — בשיפוט נזק צריך להוכיח ארבע טענות לפחות: שהנזק אכן נגרם; שאפשר היה למנוע את הנזק; שאי-מניעת הנזק היתה בלתי מוצדקת; שיש מי שנושא באחריות לגרימת הנזק, או למצער, לפיצוי בעבור נזקים מסוג זה.¹³ הנתבע יבקש להוכיח שלא היה נזק; שלא ניתן היה למנוע או לצמצם את הנזק; שמניעת הנזק לא היתה באחריותו; שמניעת הנזק היתה גורמת נזק חמור יותר ולכן הנזק שנגרם מוצדק ולא מגיע עליו פיצוי; שאין זיקה בין האחריות לנזק לבין האחריות לפיצוי על הנזק וכי הפיצוי אינו נופל תחת אחריותו. ככלל, הנתבע מבקש לנתק את זיקתו לנזק או לפיצוי או לשניהם, או לנתק בין הנזק לפיצוי; הוא מבקש לפרק את הקשר הסמיוטי בין השניים, או לחליפין להתנתק ממעורבותו בקשר הזה.

3.432 — הצדקת הנזק באמצעות הפנייה לנזק היפותטי חמור יותר שהיה עלול להיגרם אלמלא נגרם הנזק "הקטן" יותר היא דרך מקובלת לנתק את הקשר בין נזק לפיצוי.

ההצדקה מעתיקה את הדיון ממערך חליפין אחד (שבו התקיימה זיקה בין הנזק לפיצוי) למערך חליפין אחר (שבו מתקיימת זיקה בין נזק "קטן" לנזק "גדול"). דומה שאפשר לתרגם כל הצדקה של נזק למונחי העתקה כזו. ההעתקה עצמה אינה ניתנת להצדקה אלא במחיר העתקה נוספת, ממישור הנזק שיצרה ההעתקה למישור שבו היה נגרם נזק אחר "גדול" יותר. רגרסיה אינסופית זו יכולה להיעצר רק בבחירה שרירותית באותו מערך חליפין (ושיח שיחסי החליפין מתנהלים במסגרתו), שבו מתואר הנזק כאומדן "אחרון" של ההפסד ה"כולל" שנגרם כתוצאה מאובדן.

3.433 — מי שבידו לקבוע את השיח שבו יתואר הנזק וייתבע הפיצוי קובע למעשה עוד עטרה בחילה של האובדן המוחלט — האובדן שלא יהיה לו פיצוי — ומסמן את שוליה. ליוטר מגדיר את המצב שבו מיישניזוק ומי שנתבע מסכימים ביניהם על השיח הזה כ"דין" או "בוררות" (litige) ואת המצב שבו שיח כזה נכפה על מיישניזוק כ"דיפרנד".¹⁴ אנחנו מצאנו כבר כמה צורות לדיפרנד הזה (לעיל 3.003, 3.130, 3.412), המרחיבות את המובן המצמצם בהגדרה של ליוטר.

3.434 — יש מצבים שבהם מישור אחראי לפיצוי בלי שיהיה אחראי למחדל (בעל השור לשור המועד, ההורים לנזקי ילד שובב, המדינה לנזקי בצורת). בהקשרים חברתיים מסוימים, כשמתקיימים הסדרים פוליטיים וכלכליים מסוימים, די בכך שיש מי שמיוחסת לו אחריות לפיצוי על הנזק כדי שתהיה עילה לתביעת הפיצוי; אין צורך להוכיח את אחריותו של הנתבע לגרימת הנזק. אלה ההסדרים המאפשרים לפצות מי שנפגע מאסונות טבע, פעולות טרור, וכדומה באופן בלתי תלוי בגורם הנזק. בדרך כלל תפקידם של הסדרים כאלה לשמור על יציבות מערכות החליפין מפני התפרצות גורמים המסוגלים לזעזע את אשיותיהם. שכן, התניית הפיצוי ביכולת להציג נתבע בעל אחריות ישירה לגרימת הנזק היתה מרחיקה ניזוקים רבים ממעגלי החליפין. בכך היתה יוצרת קשר ישיר בין הרחקה כזו לבין התפרצות כוחות שאין עליהם שליטה ופיקוח חברתיים ומעצימה מאד את הכוחות האלה. לכן, בתנאים מסוימים, המדינה או רשויות אחרות מבקשות להחזיר ניזוקים מסוגים מוגדרים למעגל החליפין ולהעניק להם מעמד של תובע-פיצויים. בדרך כלל הסדרים כאלה משמשים מושאים למאבקים פוליטיים וחברתיים; הם נוגעים ישירות לכלכלת הנזקים הלאומית או הגלובלית.

3.440 — כשמישהו תובע פיצוי על נזק הוא מציב אחר כנתבע, בעל-חוב, והופך אותו לבעל-עניין. את נוסחת התקשורת שהוצגה לעיל (3.110) אפשר לכתוב עכשיו מחדש במונחי נזק ופיצוי:

מי שניזוק $\Leftarrow$ נזק (מסמן) $\Leftrightarrow$ פיצוי (מסומן) $\Leftarrow$ מי שנתבע
 מוען $\Leftarrow$ אפשרויות מניעה (הקשר) $\Leftarrow$ (נמען)

3.441 — גם אם מתייחסים רק לנזקים המוסכמים ומתעלמים מכל אומדני הנזק הנתונים במחלוקת בין מיישניזוק למיישנתבע, יש תמיד, בכל חברה, בכל רגע היסטורי, יותר אובדן ממה שהנזק יכול לאמוד ויותר נזקים מפיצוי. קל וחומר, אם מביאים בחשבון את כל הנזקים הנתונים במחלוקת במסגרת ערכאת דין מוסכמת ואת כל הנזקים המצויים במצב של דיפרנד. ישנה תמיד שארית, שאינה מתכלה לעולם, של ניזוקים שטרם פוצו ושל בעל-חוב שטרם פרעו את חובם.

3.450 — פיצוי מלא על נזק אמור בעיקרון להחזיר את מצב הניזוק לקדמותו ולבטל את הנזק. פיצוי מלא שקול כנגד הנזק. אפשר בעיקרון לפצות פיצוי מלא על כל נזק, מפני שהנזק מקורד כבר במונחי משטר חליפין, מבוסס במונחי מה שניתן לפיצוי. לקבוע נזק שנגרם למישהו פירושו לקבוע מה צריך להחזיר לו על-מנת שיושב מצבו לקדמותו ולסמן את השבת המצב הזה כתביעה או לפחות כציפייה של מיישניזוק.

3.451 — אבל בדרך כלל פיצוי איננו יחסי גומלין כלכליים ששני הצדדים נכנסים אליהם מרצונם. הניזוק מעדיף בדרך כלל שלא להינזק והנתבע מבקש להתחמק מאחריות לגרימת הנזק או למתן הפיצוי. כשמתקבל הפיצוי הוא בדרך כלל נמוך משיעור הפיצוי המלא שמבטל את הנזק. זאת, מפני שבפעולת הפירוש מעורבים בעלי עניין שונים שיש להם אינטרסים מנוגדים, בדרך כלל ארבעה לפחות: הניזוק; בעלי עניין אחרים שהפיצוי הוא הנזק שלהם; בעלי עניין אחרים שהפיצוי הוא הרווח שלהם; מי שמעוניין ביציבותם של הסדרי הפיצויים בין ניזוקים ומזיקים. לבעלי עניין שונים תפיסה שונה של הסדרי הפיצויים ולכן הפיצוי הראוי הוא מושא קבוע למאבק ולמשא ומתן מתמשכים. לעתים קרובות מי שמפסיד במאבקים כאלה הוא מי שניזוק. אם מיישניזוק ימצא גם בצד השני של המתנס, בתור מי שנושא באחריות לנזק ולפיצוי, הוא עשוי להרוויח מן הפער הזה בתורו. פער זה מתפקד כמו חיכוך המשבש את התנועה במערכת יחסי-החליפין. אפשר לסלקו לחלוטין רק בתנאים אידיאליים, כשהמשא ומתן מתקיים בין מיישניזוק למיישנתבע, ללא מתווכים, בתנאי תקשורת תקינים שבהם שני הצדדים מנסים להגיע לידי הבנה ונמנעים ממניפולציות, והוא מסתיים במהירות כששני הצדדים מסכימים על שווי הנזק ועל גובה הפיצוי שיבטל אותו.¹⁵ מצב זה מקביל למצב הריק במערכת פסיקלית: העדר גמור של מדיום מתווך ושל מניפולציות כוחניות שאמורות להבטיח את תנועת הגופים בעל-ערך החליפין. בתנאים רגילים, אי-אפשר ליצור ריק כזה, אי-אפשר להתגבר לחלוטין על השחיקה שגורמים המדיום המתווך והכוחות יוצרי החיכוכים.

3.452 — לכן, מבחינת יחסי-החליפין, עדיף בדרך כלל להיות במצבו של מיישנאחראי לפיצוי מאשר להיות במצבו של מיישניזוק, מוטב לגרום נזק מאשר להינזק, ובאופן כללי, מוטב להיות מועד לגרימת נזקים מאשר להיות מועד להינזק.

3.453 — בכל מערכת יחסי-חליפין ישנם תמיד שותפים חלשים יותר, חשופים יותר לאובדן, ושותפים חזקים יותר, שבידיהם אמצעים שונים (צבאיים, משפטיים, כלכליים, סימבוליים), שהפעלתם הסדירה והתקינה, קל וחומר הפעלתם החריגה, מועדת להזיק. ולכן, במערכת יחסי-חליפין סגורה שבה אובדן מקבל ביטוי כנזק, לא רק שהחלשים פגיעים יותר לאובדן, הם צפויים להיחלש עוד יותר (באופן יחסי, לפחות) כתוצאה

מכל אובדן כזה, ואילו עוצמתם היחסית של החזקים, שמועדים להזיק, רק תלך ותגבר. אמנם במציאות אין מערכות חליפין סגורות, אבל לפעמים נוצרים תנאים היסטוריים שבהם מערכות החליפין מתקרבות מאוד למצב הזה: אוכלוסייה תחת כיבוש, למשל, או תחת משטר טוטליטארי, ואולי גם משק מבודד יחסית, רצוי באי רחוק, במצב של יציבות כלכלית. התרוששות החלשים (הנתינים, העניים) והתעצמות החזקים (השליטים, בעלי-ההון) היא החוק במערכות כאלה. היא אינה מתרחשת כתוצאה מרשעות וכוונות זדון מצד בעלי השררה או בעלי המאה דווקא, אלא כתוצאה מעצם החיכוך ששחקן פיצוי על נזקים. בתנאי השוק הגלובלי של סוף האלף השני, כשהקפיטליזם הפך להיגיון הכלכלי המשותף של שוק עולמי אחד, סגור, היחלשות החלשים והתחזקות החזקים, אבל גם התלות ההדדית הגוברת של אלה באלה והפעפוע המתעצם של אלה בתוך אלה הן תופעות גיאופוליטיות בעלות משמעות היסטורית מרחיקת לכת (וכן להלן, 9.3).

3.454 — ככל שהמערכת צודקת פחות יגדל החיכוך הזה כתוצאה מפעולות יזומות שנוקטים בעלי השררה. ככל שהמערכת צודקת יותר הוא יקטן כתוצאה מפעולות יזומות בכיוון ההפוך. מערכת צודקת היא מערכת שמסוגלת לתקן את עצמה ולהקטין את השחיקה במעבר מנזק לפיצוי. מכיוון שהשחיקה היא תוצאה "טבעית" של פעולת המערכת, צדק חברתי לא ייכון בלי התערבות "לא-טבעית". שום תורת צדק חברתי לא תהיה שלמה אם לא תביא בחשבון את הצורך המתמיד בתיקון השחיקה.

3.5 תרגום

3.50 — נזק שייך כאמור לתחום העובדות. הוא מושא למשפטי קיום והסתברות כמו האובדן, נתון למשחקי אמת מסוג כזה או אחר, ובקביעתו אפשר לסגת למבחני הכשירות הרגילים בשיח, המדעי, הכמר-מדעי, המשפטי וכדומה, שנבחנים בהם היגדים בעלי יומרת-אמת. בקביעת נזק לא די כמובן בקביעה שהיה אובדן, צריך לקבוע שהאובדן גרם למישהו הפסד במונחי מערכת חליפין כלשהי (3.000). לעיתים קרובות זו קביעה חלקית. למשל, הקביעה שלאדם נגרם נזק כלכלי כתוצאה מאובדן רכוש, שמתעלמת מאפשרויות ההתחדשות שנפתחו בפניו; וכן הקביעה שלאדם לא נגרם נזק כספי מפני שזכה לפיצוי הולם על מה שאיבד, שמתעלמת מן הנזק הנפשי שהיה כרוך באובדן. חלקיות זו אינה מבטלת את מעמדה של קביעת הנזק כשייכת למשפטי הקיום הניתנים לבחינה על-פי הכללים המקובלים בשיח אמת נתון. להפך, היא מאשרת אותה. ההיגד: 'נגרם כאן נזק בהיקף כזה וכזה' הוא משפט קיום, פתוח להפרכה עתידית או לניסוח מחדש שישנה את משמעות הנזק או את משמעות קביעת הנזק (לעיל 2.20 והערה 16 שם).

3.510 — נזק הוא מושא למשפטי אומדן המשווים מה שיש עם מה שאיננו: מה שהיה ומה שיכול היה להיות (3.200). בכל מקרה, ההשוואה היא בין דברים ומצבים שאחד מהם לפחות אינו מתקיים עוד בשביל הניזוק. במקרה של שמאות רכב, למשל, ההשוואה

היא בין מכונית זו של הניזוק לאחר התאונה לבין מה שהיתה לפנייה. ההשוואה אינה נעשית במישרין; היא מתווכת על-ידי ערך החליפין הכלכלי של המכונית בשני המצבים. המכונית (נכון יותר, כמה חלקים שלה שיצאו מכלל שימוש) היא מסמן, שהמסומן שלו הוא מקום בטבלה, שגם היא מסמן, שהמסומן שלו הוא סכום כסף (שגם הוא מסמן, וכן הלאה). אבל סכום הכסף אינו פועל רק כמסמן נוסף אלא כמסומן אולטימטיבי. למסומן הזה אין שום זכות-יתר על-פני המסומנים האחרים, זו אינה "המשמעות האחרונה" ואין לו את אותה נוכחות מוחלטת, נעדרת, המקנה למסומן את עדיפותו על הסימן. מסומן זה עדיף על כל האחרים משום יציבותו היחסית ומשום גמישותו האינסופית כמעט. בגלל תהליך ההסחרה שעובר כל משק קפיטליסטי, וכיום המשק העולמי כולו, כל דבר יכול לסמן כסף וכסף יכול לסמן כל דבר (או כמעט). 3.511 — יחד עם זה צריך לזכור שהקשר בין נזק לפיצוי אינו פועל יוצא של כלכלת חליפין קפיטליסטית דווקא, וגם לא בהכרח של כלכלת כסף אחרת (אם כי כל כלכלת חליפין כזו מעניקה לקשר זה מבנה ודפוסים משלה). כך, למשל, שרה העקרה תופסת את עצמה כמי-שגורמת נזק לאברהם והיא מעניקה לו את שפחתה כפיצוי; כשאלוהים מפצה את איוב על כל הנזק שנגרם לו הוא מכפיל את כל רכושו, אבל צאצאים הוא מחזיר לו בדיוק כמספר שהיה לו לפני בוא השטן (ולצאצאים עצמם אינו מחזיר דבר. אמנם איוב לא תבע דבר ואלוהים אינו בעל חוב רגיל, אבל סיפור המסגרת מזמין כל קורא לתבוע את אלוהים בשם איוב ובניו).

3.512 — המעבר מן המכונית לטבלה הוא מנגנון ייצוב של ייצוג הנזק. הוא פועל כמכונת תרגום. פעילות האומדן היא פעילות הרמנויטית בלתי יציבה בעיקרון, שלוחות וטבלאות השמאות למיניהם מסייעים לה כמכונות תרגום. וכיוצא בזה לגבי טבלאות של אחוזי נכות, נזקי בצורת, אסונות טבע או פיצויים לנפגעי פעולות טרור. השמאות מעמידה את ההרמנויטיקה של האובדן על סמיוטיקה אלמנטרית, עם אינספור מסמנים בצד אחד ומסומן אחד רציף וניתן לחלוקה בצד האחר. חלקי גוף, חלקי מכונית, חלקות שדה ומגרשים, מיומנויות וכישורים, מסלולים עתידיים, השקעות וסיכויים, כל אחד מאלה הופך למסמן של סכום כסף או שווה כסף. הטבלה פועלת כמכונה של מטפורות: היא מצמידה לאיבר, לנתח, לפיסה מן הצד האחד את המטאפורה הכלכלית האוניברסלית שלה, ומאפשרת לניזוק לעבור איכשהו את הימים הקשים.

3.513 — מכונות התרגום אינם אוטומטון. בעלי עניין שונים יפיקו מהן תוצאות שונות. בעלי מיומנות שונה יפיקו מהן ביצועים שונים. כשיש מחלוקת ביחס לאומדן של נזק פונים לבית-המשפט. בית-המשפט אינו מתקין את המכונות ואינו קובע את תוכנות התרגום שלהן. בית-המשפט פועל כאן כמכון תקנים למכונות תרגום וכמפקח על הפעילות התקינה של מפעיליהן.

3.514 — מנגנוני הייצוב של ייצוג הנזק הם הבסיס להערכת הפיצוי. בדרך כלל, באומדן נזקים, הנזק אינו אלא מסמן נוסף, והפיצוי הוא המסומן האחרון בשרשרת. בעסקי שמאות, הערכת הנזק היא מסמן שהמסומן שלו נגזר באופן מידי, באותה טבלה עצמה. לפעמים הניזוק יודע רק את סכום הפיצוי שמתוכו הוא צריך להסיק את הנזק. ניזוק שמערער על הפיצוי שנקבע לו פותח מחדש את השרשרת הסימונית. בפעילות ההרמנויטית והסמיוטית הזו הטבלאות והאלגוריתמים הם מכונות ייצור,

אבל כמו בכל פעולה סמיוטית, מה שמאפשר את פעולתן הם ההסדרים הממסדיים אותן כמוכנות מוסכמות לכאורה לביצוע העבודה – אומדן הנזק והפיצוי. הסדרים מסוג זה מעוגנים בחוק, במישורין או בעקיפין, מוכתבים על-ידי המדינה או מקבלים בדיעבד את אישורה וזוכים לחסותה. בין שאר המונופולין שהמדינה המודרנית מתאפיינת בהם (כגון המונופול על שימוש מורשה בכוח אלים, על סמכויות חקיקה, על גביית מסים) צריך למנות גם את המונופול על אישור או פסילה של מכוניות תרגום לאומדן נזקים.

3.520 – השיח הכלכלי מציע את מנגנוני הייצוג המשוכללים והמקיפים ביותר, מנגנונים שיש להם כאמור (3.310) נטיה אימפריאליסטית מובהקת: כל דבר ניתן לתרגום לשווה כסף. אבל ערך החליפין אינו מנגנון הייצוב היחיד. בחברה כמו שלנו יש לפחות עוד סוג אחד של "מסומנים מייצבים" באומדן נזקים – שלילת זכויות. שווה כסף משמש לאומדן חפץ או כושר שנמצא או יכול היה להימצא בבעלותו של אדם; שלילת זכויות משמשת לאומדן סוגי הדברים שאדם יכול בעיקרון לעשות באמצעות מה שמצוי בבעלותו, בידיו, במוחו (לדבר, לעבוד, לנוע ממקום למקום, להתחבר לאחרים, להינתק מהם, לשלוט בהם, לעשות אתם אהבה, וכן הלאה). לשון הזכויות מאפשרת לייצג חשיפה לתחום שלם של נזקים ולייצב את ייצוג הנזק בחזקה שניה.

3.521 – זכות שנשללה מתפקדת כאב-נזיקין. היא מסמנת שדה של אפשרויות פעולה שנחסמו. כמעט אי-אפשר להעריך את כל הנזקים שנגרמו כתוצאה משלילת חופש הדיבור או התנועה או משלילת הזכות לעבוד, מפני שלא מדובר בהשתלשלות סיבתית ישירה. לכל היותר יש כאן השוואה בין מצבו של מי-שנזק לבין מצבו של אחר הדומה למי-שנזק ואשר לא נשללו זכויותיו.

3.522 – בדרך-כלל הפניה ללשון הזכויות של החוק היא תנאי ולעיתים אף תחליף לפניה ללשון החליפין של השוק. מי שנמנע ממנו לתרגם את הנזק שנגרם לו ללשון החליפין יכול לפחות לתרגם אותו ללשון הזכויות. לפעמים הוא חייב לעשות זאת כדי לתבוע פיצוי. כדי לתבוע פיצוי מן המדינה שפוצצה את ביתו חייב אביו של הטורריסט להוכיח שהמדינה פגעה בזכויותיו שלא כדין. כשהמדינה דוחה את תביעתו היא חושפת אותו לנזקים מנזקים שונים בגין מעשים שעשה אחר, בלא ידיעתו ובלא אחריותו. למדינה יש כמובן מערכת סדורה של נימוקים שמצדיקה את הפגיעה הזו, הן את שלילת הזכויות והן את הנזקים שבצידה. הנימוקים הם נימוקי אד-הוק ואד-הומינם. הם מנותקים מעקרונות כלליים לפיהם מפיצה המדינה נזקים (באמצעות מנגנוני ענישה או הפקעה) ומתבססים על הסתברויות לא מוכחות (שפיצוץ בתים מרתיע אחרים מלבצע מעשי טרור, שנקמתם של קורבנות חפים מפשע לא תגדיל עוד יותר את סאת האלימות, וכדומה). כשהנימוקים האלה עומדים במבחן משפטי הם משמשים מסד לפגיעות נוספות באנשים שנשללו זכויותיהם, ולהגנה על המדינה מפני תביעות הפיצויים שלהם.

3.523 – זכות היא מנגנון המקטין מראש נזקים בתחום מסוים (מידי המדינה או מידי אחרים) ומאפשר לתבוע פיצויים כשנזק מתרחש. התכחות לזכויות, הפרתן או שלילתן

פותרות פתח להכשרת נזקים שמפיצה המדינה ולחסימת גישתם של הניזוקים לעמדה ממנה יוכלו לתבוע פיצוי. זכות היא מנגנון המבטיח לניזוקים גישה לעמדת התובע. 3.524 – בתבריות שונות ובתקופות שונות נהגו סוגים שונים של מנגנונים תרבותיים המייצבים ייצוג של נזקים. המנגנון הפשוט ביותר (מבחינת מורכבות תפישת הייצוג) הוא "עין תחת עין". הנזק מזוהה במישורין עם הדבר שאבד; הפיצוי נתבע במונחי אותו דבר שאבד. אין המרה של אובדן בשווה ערך שלו, מאותו סדר דברים או מסדר אחר. ערך החליפין של הנזק זהה לערך השימוש שלו. למעשה מתבטל מושג הנזק: האובדן מסמן פיצוי שנתבע במישורין, בלי תיווך של הנזק בתור משמעות האובדן במערכת חליפין מוסכמת. אבל הפיצוי שהדבר האבוד מסמן הוא אותו דבר עצמו בתור דבר מסוגו. התביעה לפיצוי הופכת את הדבר האבוד מפרט (token) לטיפוס (type), ואילו הציפייה לפיצוי מבקשת לממש טיפוס בפרט. תביעה כזו לפיצוי דומה בעיקרון לקריאה בשם לדבר-מה נוכח: "כסא", "שולחן", "יד". מה-שנוכח הוא פרט של טיפוס, מקרה פרטי של שם העצם הכללי; ציפייה כזו לפיצוי דומה בעיקרון לחיפוש אחרי מה שהשם מורה עליו.

3.530 – ישנם חוזים, אַמנות, והסדרים כלכליים ופוליטיים המנתקים בין אחריות למחדל ובין אחריות לפיצוי ומכירים מראש באחריותם של רשות או יחיד לפיצוי על נזקים שלא הם גרמו. אלה הם מנגנונים חברתיים המרחיבים את טווח פעולתן של מכוניות התרגום ומשכללים אותן. מי ששותף למערכת חליפין מכיר, ולו רק במובלע ובאופן עקרוני, בכך שגם הוא עלול לתפוס את עמדות התובע או הנתבע בתביעת נזיקין, וכן גם בתוקפן של מכוניות התרגום הפועלות בתוך המערכת במקרה כזה. מי-שתובע פיצוי ומי-שנתבע ממנו פיצוי הם כבר בבחינת שותפים למשחקי התרגום, גם אם בעל כורחם, והם נכנסים לטווח פעולתן של מכוניות התרגום.

3.531 – בכל פעם שמכונת התרגום פועלת מישוהו הופך לבעל חוב. אם "ישנה תמיד שארית, שאינה מתכלה לעולם, של...בעלי-חוב שטרם פרעו את חובם" (3.441), הרי זה סימן שמכוניות התרגום עוברות ללא הפוגה. הן עוברות ללא הפוגה לא רק מפני שנזקים חדשים מיוצרים כל העת ופיצויים חדשים נתבעים בלי הרף, אלא גם מפני שמצבם של הניזוקים הישנים משתנה כל העת, וגם מפני שמדי פעם נפתחות אפשרויות חדשות לזוהת תנאי מניעה ולייחס אחריות לפיצוי.

3.540 – מכוניות תרגום פועלות על בסיס הנחות מובלעות או מפורשות בדבר צדק ועוול. פיצוי לא הולם לנזק הוא מקרה של אי-צדק. פיצוי הולם לנזק הוא תנאי הכרחי להשבת הצדק על כנו. הדיון בפיצוי על אובדן מצוי בבסיס תפישת הצדק המתקן של אריסטו, ושל כל מסורת המחשבה הפוליטית-משפטית מאז. וכבר אצל אפלטון, האינטואיציה של הדובר הראשון בשיחה על הצדק, הפוליטיאה, מנוסחת על-ידי סוקראטס במונחים של השבת חפץ שאול ("החזרת הדברים שאיש קיבל אותם מרעהו").¹⁶ כשהחפץ השאול אינו מוחזר לבעליו והופך מבחינתו לאבדה מתרחש עוול.

3.541 – הגדרת צדק במונחים של פיצוי הולם לנזק היא היפוכה של הצדקת הנזק

שממציא מִי־שנתבע כדי לפטור את עצמו מפיצוי. הצדקה זו מעתיקה את הנזק ממערכת אחת של חליפין למערכת אחרת כדי לא לשאת במחיר השבת האיזון למערכת הראשונה; הגדרת הצדק מבקשת איזון בתוך אותה מערכת ותובעת את המחיר הזה בדיוק. במקרה הראשון, בעל החוב מבקש להחליף מכונית תרגום, במקרה השני הוא יכול רק לנסות לחמוק ממנה. בכל מקרה, כל זמן שלא נפטר מחובו לא הושב הצדק על כנו.

3.542 — תורות הצדק העיקריות במערב, מאפלטון דרך קאנט עד רולס, הגדירו צדק בזיקה לשיח ולמערכת חליפין ממוסדים ומובחנים פחות או יותר ובהנחת סדרה ידועה של מכוניות תרגום הפועלות במסגרתם. אבל את הבחירה בשיח ובמערכת החליפין אי־אפשר להצדיק על בסיס מושג הצדק. הבחירה במערכת ובמכוניות התרגום קובעת את שולי האובדן שלא יהיה לו ביטוי, את שולי האובדן שאי־אפשר יהיה לאמוד אותו כנזק ואת שולי הנזק שלא יהיה לו פיצוי. ובאותו אופן היא מבחינה בין בעלי־אבדות שיוכלו לתבוע את נזקי אובדנם לבין בעלי־אבדה שאין בשכילם אומדן של אובדן, ובין ניזוקים שיוכלו לתבוע פיצוי לבין ניזוקים שאין להם גישה למכוניות התרגום (אם מפני שהם משוללי זכויות ואם מפני שהם חסרי אמצעים).

3.543 — השיח שבמונחיו מבטאים אובדן, מערכת החליפין שבמונחי ערכיה אומדים נזק, מכונית התרגום הקובעת פיצוי, כל אלה קובעים את הגבול בין אובדן שאפשר לבטא ולאמוד אותו כנזק ולתבוע עבורו פיצוי לבין נזק שאי־אפשר להוכיח את קיומו. מכונית התרגום הממוסדת פועלת כקופסה שחורה. תפקיד מכוניות התרגום הוא לסגור שאלות הנוגעות למה שאי אפשר לפצות על אובדנו, קל וחומר שאי־אפשר לבטא את אובדנו. באופן כללי יותר תפקידן הוא לסגור שאלות מוסריות. תפקיד הרפלקסיה המוסרית הוא לפתוח שאלות מוסריות באמצעות פירוק מכוניות תרגום. אבל מי יכול להרשות לעצמו לפרק קופסאות שחורות?

3.544 — ליוטר: "נזק המלווה בחוסר יכולת להוכיח את הנזק הוא עוולה"; מי שאינו יכול להוכיח שנגרם לו נזק הוא קורבן של עוולה (tort).¹⁷

חלק שני

מה שיש

0 עקומה שנייה

0.5 – הקו שנמתח בין היעלמות, אובדן ונזק הוא עקומה לא ליניארית. ככל שמתקדמים, הנסיקה מעלה איטית יותר, הפן הפנומנולוגי מידלדל, הקושי להתמקד ביחיד גדל, היבטים מוסדיים, חברתיים, תרבותיים והיסטוריים תופסים נפח גדל והולך. ההאטה הזאת תנוצל כדי להתחיל מחדש. במקום לעבור לנקודה הבאה על פני העקומה, מנזק לעול, תימתח עקומה אחרת שתגיע לאותו אזור, גם אם לא לאותו מקום ממש, מנקודת מוצא אחרת. במקום להמשיך את הקו היעלמות-אובדן-נזק ימתח הקו נוכחות-ריגוש-סבל.

0.6 – סבל הוא סוג של ריגוש שהועצם מאד. ריגוש הוא התעצמות של נוכחות. נוכחות היא אופן קיומה של ישנות בשביל מישהי. שישנו משהו בשביל מישהי, שיש מישהי שנוכחת במשהו שישנו, זהו יחס פשוט, שבהקשר הדיון הזה, לפחות, לא יהיה טעם לפרקו. משם ימתח הקו: נוכחות-ריגוש-סבל-עול-עוול-הרוע. שיש מושגים שינותקו, לעת עתה מניגודיהם: העדר, אדישות (אפטיה), עונג, צדק מחלק, צדק מתקן, טוב. שיש שתמתח ביניהם מעין עקומת הצטברות.

0.70 – נוכחות היא יחס בין מישהי למשהו. ריגוש הוא התעצמות של נוכחות שמתרחשת בזיקה לאופק ציפיותיה של מישהי, שמהווה בעיה למישהי; סבל הוא ריגוש מועצם שפוגע במישהי; עוול הוא סבל מיותר, שאפשר היה, או עדיין אפשר, למנוע אותו, ולא מונעים, שאפשר היה, או עדיין אפשר להקל בו, ואין מקלים; עוולה היא סבל שאי-אפשר לבטאו או להוכיח את קיומו ולכן גם לא לבטלו או לצמצמו; עוול ועוולה הם מקרי סבל שנוסף להם משהו בתחום אחד רק כדי שיהיו מוכרזים כהעדר – אי-צדק – בתחום אחר. רוע יהיה שיטתיות בהופעת העוול או העוולה.

0.71 – רוע הוא סדר של הוויה מיותרת ושל הוויה שלא ניתן לה ביטוי. עוול ועוולה מעצימים את האובדן והסבל, כל אחד בדרכו, באופן ממוקד, יחידאי. רוע הוא התעצמות סדירה, שיטתית, של הסבל והאובדן. אפשר לבטא אותו בתור מעבר של גודש ישנות שהלך והתעצם, נעשה אינטנסיבי יותר ויותר, עד שנוכחותו ומיותרותו של הסבל, וחוסר היכולת לבטא אותו הולכים ונעשים מורכבים וסדירים, יותר ויותר, סדורים, עד שהשתכנו בלבו של סדר הדברים (0.310). כשנוסף לסבל אותו דבר-מה שעושה אותו לעול, או לעוולה, הוא נעשה למשהו אחר, לא כפל סבל ולא סבל בחזקה שנייה, אלא

עוולה). וכן לגבי רוע: לא עוולה (ה) נורא(ה), אלא סדירות הופעתם של מעשי עוול ועוולות.

0.720 — לכאורה, יש כאן הבחנה בין קו אובייקטיבי (המוליך מהיעלמות לנזק) לקו סובייקטיבי (המוליך מנוכחות לסבל), אבל בשני המקרים אין סילוק של אחד הקטבים. התרחשות של אובדן היא אופן של כינון סובייקט מפני שהיא חושפת את ההיות-בשביל-סובייקט של דבר-מה-שאבד ואת הסובייקט כמי שמגדירה את עצמה ביחס למה שיש לה, למה שאבד לה ולמה שהדבר שאבד היה בשבילה. קביעת נזק היא הזדמנות להצבת מישוי כסובייקט ואופן לאובייקטיפיצייה של סובייקט הנמדרת בנזקה, מישוי שיש שיעור לאובדניה. ואילו סבל (כמו עונג) הוא אופן של הפיכת הגוף לאובייקט, ולעיתים גם להצגת הנפש כאובייקט. וכן, סבל מיוחס לגורם אובייקטיבי (גם אם הוא מצוי "בתוך" הסובייקט הסובל) ויש לו ביטוי אובייקטיבי (שנתפס כתקשורת בין אישית).

0.721 — ההבדל הראשון בסדרה זו אינו בין סובייקטיבי לאובייקטיבי אלא בין היעלמות לנוכחות. נוכחות אינה ניגודה של היעלמות (הניגוד של היעלמות היא הופעה) אלא של העדר. גם אין כאן שכפול ההבדל בין הוויה להתהוות, בין קביעות לשטף, שכן מה שנוכח יכול להיות (ואולי אינו יכול שלא להיות) נתון בשטף של התהוות (נהר זורם, יצור חי), ואילו היעלמות יכולה להורות גם על קפיצה שוברת-רצף מיש לאין ("היה ואיננו", "היה איש וראו איננו עוד"). לפיכך, ההבדל בין נוכחות להיעלמות אינו ניגוד או נגזרת של ניגוד, אלא הבדל כללי וסתמי יותר, בין שני אופנים של ישנות. נכון יותר, בין שני אופנים לזימון של ישנות.

0.73 — בהיעלמות, פער הזמן נוכח מפני שהיש נעדר; בנוכחות, היש נוכח מפני שפער הזמן נעדר. יתר-על-כן, שני המומנטים מצויים זה בתוך זה. בהיעלמות יש נוכחות של עקבות, תשומת הלב מתמקדת בהם, דברים אחרים נדחקים לרקע; בנוכחות, העקבות של מה-שכבר-איננו ושל מה-שטרם-הופיע, נעלמים, או לפחות נדחקים לרקע. אמנם גם להיעלמות הזו יש עקבות, אבל גם הן מועברות מן החזית לרקע — אין רגע של נוכחות טהורה. בהיעלמות, מישוי (זו שהנעלם היה מה-שהיה-בשבילה) מסיקה משהו על היש הנעדר מתוך עקבות שהוא (יש שנעדר) הותיר ביש הנוכח; בְּנוכחות, מישוי (זו שהנוכח נוכח בשבילה) מסיקה את הזמן הנעדר מן העקבות שהוא (הזמן) הותיר ביש, באמצעות היעלמות והופעה של משהו אחר, "משני", המהווה חלק מן היש הנוכח או שהיש הנוכח חלק ממנו. ההבדל הוא הבדל שבין דמות לרקע. בהיעלמות, עקבות מה-שנעלם הם הדמות; בנוכחות, עקבות מה-שנעלם ומה-שמופיע נדחקים לרקע. הם עשויים להיטשטש ואף להעלם כליל — הדבר נשאר בעינו, בדיוק כפי שהיה. כשהדבר נשאר בדיוק כפי שהיה, בתוך עולם שנשאר בדיוק כפי שהיה, עוצר הזמן מלכת.

פרק רביעי

נוכחות

4.0 בלי מלים

4.000 — נוכחות היא המונח הפשוט ביותר, המופשט ביותר, בסדרה. יש ואין הם הפשטה של נוכחות ושל שלילתה, אבל הם שייכים לסדרה אחרת. הגל יכול היה לפתוח בהם את מדע הלוגיקה, אבל לא את הפנומנולוגיה של הרוח. העובדה שנוכחות נתפסת כמושג "פשוט" בעקומה המוצגת כאן אינה אומרת שאפשר לחשוב נוכחות בלי לחשוב העדר, הופעה והיעלמות, תודעה וזמן. נוכחות איננה מובנת מאליה, "אובייקטיבית", או מסורה כנתינתה, אבל היא תמיד נרמית ווראית יותר, ולעיתים גם קרובה יותר לסדר הדברים. הדברים מהם עשוי "סדר הדברים", או סימניהם האופייניים, נוכחים — או מסוגלים "להיקרא" אל פני השטח ולהיות מנוכחים בתוך אותו מרחב שבו מופיע או מתוכו מחולץ סדר לדברים. נוכחות היא אופן קיום של ישנות, התמדה של מה שישנו, דחייה מתמשכת של המעבר של מה-שישנו חזרה לאין, שמעלימה או מדחיקה את שטף הזמן ומניחה כבר את זימון הישנות על-ידי מישוי. למישוי הזו אקרא עדרת-נוכחות ובקיצור עדה.

4.001 — בנוכחות המושלמת נעלמים הזמן והעדה, שבשבילה נוכח מה שנוכח. כך הדבר ביחס לאידיאות במשנותיהם של אפלטון או הוסרל, כך ביחס לאל הפילוסופי לפי אריסטו, אקווינאס או הרמב"ם, וכך ביחס לעצם לפי שפינוזה או הדבר לפי קאנט. הנוכחות המושלמת היא נוכחות שאינה זקוקה לעדים, למי-שתיווכח בה. כשהעדה מתעקשת ומבקשת להיווכח בנוכחות המושלמת, מאיינת זו את הסובייקטיביות שלה, מטמיעה את העדה לתוכה, מוחקת את ההבדל בין זו לזו. נוכחות מושלמת היא עצם (סובסטנציה) שמתלכדים בו המומנט האובייקטיבי והסובייקטיבי, שאינו בשביל מישוי אלא בשביל-עצמו, אובייקט גמור שמושלמותו הופכת אותו לסובייקט מושלם, כפי שלימדו שפינוזה והגל. נוכחות מושלמת זאת נמצאת (אם אפשר בכלל לייחס לה נמצאות) מעבר לזמן ולשפה, מעבר לאפשרות המחשבה והייצוג. הפילוסופיה אינה יכולה לחשוב ולבטא אותה בלי להיקלע לסתירה עצמית. אם מזהים את אהבת החוכמה ורדיפת האמת עם התשוקה להנכחת היש המושלם, או להנכיח את הסתירה שבעצם הדחף הארוטי לחפש אחריו,¹ מוכרחים לחשוב את הבלתי ניתן למחשבה ולבטא את הבלתי ניתן לביטוי.

4.002 — אבל אין הכרח לזהות את אהבת החוכמה עם התשוקה להנכחת היש המושלם. הנכחת היש המושלם היא רק אחד האופנים להתייחסות אל מה-שישנו, והיא הופכת אותו למה-שאיננו מבחינתו של כל עד שאיננו האל עצמו. נוכחותו של מה-שישנו

היא תמיד נוכחות בשביל משהי שנוכחת באותה נוכחות, משהי שמשמשת לה כעדה (ולאו דווקא כעדת ראייה). נוכחות אינה מופיעה עד שהעדה אינה מופיעה. — אבל שום דבר, לא רק נוכחות, אינו מופיע עד שהיא אינה מופיעה, מפני שכל הופעה היא מימוש של יחס הכשכיל; הופעה, כמו היעלמות, היא תמיד בשביל-מישהי. — אבל שום דבר גם אינו מופיע בלי שמשוהו נוכח. הופעה של דבר-מה היא תמיד-כבר נוכחות של דבר מה, גם אם משכה של זו כהרף-עין, גם אם מה שמופיע חולף ביעף, ומשהו אחר מופיע וחולף תחתיו ואין שום דרך לייצב את התנועה, לעצור את המשך. המשך עצמו נוכח. כשמופיע משהו בשביל משהי, יש תמיד דבר-מה שמישהי נוכחת בו.

4.010 — נוכחות היא יחס, יחס בין מה-שנוכח לבין מי-שנוכחת במה-שנוכח. לכן הנוכחות, בניגוד לקיום, איננה יכולה להיות פרידקט של עצם בלי לפצל את העצם עצמו או להכפיל אותו למה שנוכח ולמי שנוכח בזה, כלומר בלי ליחס אותו לעדה. 4.011 — הנוכחות לעולם איננה מושלמת, אפילו לא נוכחות עצם מושלם. בעובדה שהעצם הנוכח מושלם אין די כדי להפוך את נוכחותו למושלמת, כי הנוכחות תלויה במי-שנוכח, גם כשמדובר בנוכחות העצם המושלם, ולעומת העצם המושלם העדה חסרה תמיד. נוכחות מושלמת יכולה להיות רק נוכחות העצם המושלם לעצמו (אם יש בו בכלל עצמיות שמסוגלת להיות עדה לנוכחות), ונוכחות כזו בהגדרה חסומה בפני כל עד שאיננו עצם מושלם הנוכח לעצמו. לכן הנוכחות היא יחס פגום. לכן גם ההעלמה של הזמן חלקית, פגומה תמיד.

4.012 — מאז היידגר, ואולי עוד מאז ניטשה, דיברו פילוסופים שונים (סארטר, לוינס, דרידה, ליוטר ואחרים), כל אחד בדרכו, על היעדרותה חסרת התקנה של נוכחות שלמה, חסרת פערים (האל, ההווה, המסומן), על כך שמה שישנו מנוקב חללים-חללים, הברלים ופערים, שמה שישנו זרוע עקבות למה שאיננו, שהיה ואיננו, שטרם נהיה, או שנהיה וטרם הופיע. בכל מקרה, העקבות נוכחים לפרקי זמן קצרים או ארוכים, בין הפערים מתמידה איזו ישנות שרק בחסותה וביחס אליה הפערים מקבלים את קווי המתאר שלהם, את מובנם. או להפך: רק בחסות הפערים שתמיד כבר ישנם/אינם, מקבלת הישנות את קווי המתאר של נוכחותה (זה המצב שדרידה מבקש לתאר, להמחיש ולנתח באמצעות המונח "דיפראנס" [différance]).

4.020 — העדה נוכחת במקום כלשהו, שם היא נוכחת במה-שנוכח, מה-שנוכח מולה. לפעמים היא גם נוכחת [לדעת] שמשוהו הינו כזה ולא אחר. מי שנוכחת נמצאת תמיד במקום כלשהו (שם היא נוכחת) לנוכח (מול) משהו שבו היא נוכחת. ומתוך כך היא נוכחת לדעת (או עשויה להיווכח) שאלה או אלה הם פני הדברים. השפה הטבעית חכמה (במקרה הזה) יותר מן האנליזה המושגית שתבקש עכשיו להפריד בין יחסי הנוכחות השונים. אי-אפשר שיתקיים יחס אחד בלי שיתקיימו היחסים האחרים, למעט הנוכחות-לדעת, שעשויה אבל לא מוכרחה להתלוות אל הנוכחות במשהו.

4.021 — כשמישהי נוכחת במשהו במקום כלשהו פירוש הדבר שישנו מישהו אחר, ממשי או מדומיין, שבעצמו נוכח בנוכחותה. ההצבה המרחבית של העדה מוציאה מכלל אפשרות לצמצם את מי-שנוכחת לנקודה האדיאלית של הסובייקט שלעולם

אינו תופס מקום בשום מקום. העדה תמיד נמצאת-שם, במקום שבו היא נוכחת במשהו.² הימצאותה-שם פירושה שבכל רגע היא עשויה להיות אותו דבר-מה שהעד האחר נוכח בו.³

4.022 — היידגר טוען בצדק שהימצאות-שם, עצם ההתקיימות בין דברים ולצדם, בין אחרים ולצדם, קודמת לנוכחות בדבר-מה או בדבר-מי מבין כל אלה, שנוכחים בו כשמציבים אותו כנוכח-מול, כאובייקט (ob-ject).⁴ ההתייצבות לנוכח משהו (או מישהו), הצבתו כזה שבו אני נוכח, מניחה דברים (או מְדָבְרִים) שהיו-שם-כבר, שאחד מהם חולץ והוצב כדבר, כדבר אחד, כדבר זה וזה, כזה וכזה, שבו אני נוכח. חלק מן הדברים והמדברים האלה היו דברים ומדברים שעסקתי בהם, שנגעתי בהם ואפילו ראיתי או שמעתי, אבל בלי להציבם כמה וכמי שנוכח בשבילי, כמה שאני נוכח בו, ואולי גם בלי שאהיה נוכח בהם אי-פעם, בלי שמישהו ייווכח בהם אי-פעם. אבל מהם כל "הדברים האלה", האלה והאחרים, שהתעסקתי בהם באופן כזה וכזה בלי להיות נוכח בהם ובלי להציב אותם כנוכחים מולי, כל אלה המיוצגים (re-presented) עכשיו בכתביה שלי ובתודעה שלך, הקוראת עכשיו את הדברים האלה, באמצעות הייצוג הלשוני והדימוי התמוני שלהם, אם מעולם לא הוצגו (presented) ולא נכחו בפני איש? או שאיני יכול לומר עליהם דבר, פרט לזה שהיה שם משהו מעבר למה שהייתי נוכח בו; או שאני יכול לשער באופן כללי שהיו שם סלעים, עצים, מכונות, מכשירי חשמל, ילדים, וכיוצא באלה דברים ומדברים שישנם בדרך-כלל במקום כזה, בתנאים כאלה; או שאני יכול לשער ביתר דיוק שהיה שם מן דהוא, פלוני אלמוני, שאחז בידו מכשיר כזה וכזה, לבש כך וכך הכל מתוך העקבות שהותיר, ושאני נוכח בהם עכשיו. כדי לומר דבר מה של טעם על משהו או מישהו שהיה שם אני זקוק לפחות לנוכחות עקבות מסוימים של מה שהיה שם. אמנם, כקטגוריה אונטולוגית, נוכחות איננה ראשית או יסוד ואין לה זכות יתר בין הצורות השונות לישנותו של מה-שישנו (להלן 4.231). אבל כקטגוריה הכרתית היא תמיד-כבר-שם, כשמתחילים לדבר, להגיד דבר-מה על משהו או מישהו. אחזור לעניין זה להלן (4.100, 4.120, והערה 13 שם).

4.030 — נוכחות היא תמיד בשביל משהי שנוכחת במה-שנוכח. מי-שנוכחת היא עדה שחויה נוכחות. מה שוודאי לגבי הנוכחות היא חווית הנוכחות של דבר-מה ולא קיום הנוכח בעולם. במובן זה, נוכחות היא תמיד בבחינת virtual reality, נוכחות בלי קיום הכרחי של משהו בעולם (אם המתנסה שוכחת את המכונות המוצמדות לגופה). למעשה, נוכחות כאופן קיום של ישנות נלווית לנוכחות כחוויה של ישנות; במילים אחרות, החוויה היא עדות לקיומו של משהו, ולו רק החוויה עצמה (ולא ה"אני", כפי שאמר דקארט). הנוכחות היא הרמה המינימלית של ישנותו של דבר-מה, אבל לא כשלעצמו אלא בשביל-מישהי. בהיעלמות, נוכחות עקבותיו של הנעלם. בהופעה, נוכחת סביבה שבתוכה מופיע מה-שלא-היה-נוכח קודם ונוכח דבר-מה שמופיע, שהופעתו "פוצעת" את הסביבה ופוגעת בחווית נוכחותה הבלתי-מופרעת. 4.031 — אבל נוכחות אינה מניחה בהכרח יחסים קרטזיאניים של סובייקט חסר-גוף מול עצם מתפשט (אובייקט). מה-שנוכח עשוי להיות "בתוך" מישהי, ולא רק "מחוץ" לה.

לה: לחלום יש נוכחות, לפנטסיה יש נוכחות, גם לכאב ולאובדן. וכל אחד מאלה, כשהוא נתפס בתור מה שהוא – חלום, פנטסיה, כאב, אובדן וכדומה – הוא אופן הנכחה של משהו של משהי, בשביל מי שהדבר המונח יכול להיות רק שלה. נוכחות היא חווית ההתמדה של משהו שישנו בשבילי. נוכחות היא חוויה שמצטרפת לה קביעת קיומו של דבר-מה. מהו אותו דבר שנוכח, מה אני נוכח לדעת שיש-שם כשאני נוכח במשהו – זה עניין לשפה, לשיח, לנקודת המבט, וכיצד באלה. אבל התחושה שישנו דבר-מה שנוכח, תחושת עצם ישנותו של דבר-מה, כאן ועכשיו (i-l-y-a, כמו אצל לוינס, אבל לאור היום בדיוק כמו באפלת הלילה) – את זה אי-אפשר להעמיד על ביטוי הנוכחות ועל אפיוניה בשפה. (אם כי התחושה איננה בלתי תלויה בהם, היא משתנה יחד אתם וכדי להפוך לדבר-מה היא זקוקה, ככל מושא, לשיח שיבטא אותה.)

4.032 – תיאור מילולי או ייצוג לא מילולי של דבר-מה עשוי להקל על זיהוי הדבר כשהוא "נמצא בסביבה" ולהגביר את תחושת נוכחותו. אבל גם להפך: תחושת נוכחות של דבר-מה שאין לו ביטוי לשוני עשויה לדרבן את מי שנוכח בו למצוא לו ביטוי במילים, או באמצעי ייצוג אחרים. יש רגעים, מגע-גוף, תחושת נוף, ריח וזיכרון-ריח שלא ימצאו ביטוי ויחלפו כנוכחות שעוררה איזו רגשה. אותה רגשה עשויה אפילו להיחרט בזיכרון בלי מילים. זה נכון במיוחד לגבי זיכרון של ריחות (וכן להלן 4.320). העובדה שאני משתמש במילים כדי להצביע על הנוכחות הזאת, ואפילו העובדה שאני מנסה להביע אותה במילים מהוססות שאין להן שום סיכוי לייצר אינדיווידואציה הולמת של דבר-מה ("הריח המתקת-משכר הזה..."), אינה יכולה לבטל את העובדה שאין לי מילים הולמות שיתארו את הנוכחות ואת הריגוש שנילווה לה, שהשפה עצמה מותירה בי תחושה של נוכחות שגולשת מעבר למה שהיא יכולה לבטא. נוכחות עשויה להישאר בלי מילים שיורו עליה ("ירפררו" אליה) בדיוק כשם שמושא הוראתן (referent) של מילים עשוי להישאר בלי נוכחות ש"תשלים" את פעולת ההוריה.

4.040 – כאשר מילים מחליפות נוכחות שאיננה, יש כמובן נוכחות למילים. המילים, כמו כל המסמנים, תופסות מקום, נבדלות מקסמנים אחרים במרחב של הבדלים, מניחות יחסי דמות ורקע, נושאות איתן את חומריות המדיום שבו הן נישאות. אין בכך שום דבר מופלא. מה שקשה יותר להבין הוא שאלה בדיוק מאפייניה של כל נוכחות: היא תופסת מקום, נבדלת מנוכחויות אחרות במרחב של הבדלים, מניחה רקע שממנו היא מתבחנת כדמות, נושאת אתה את חומריות המדיום שבו היא נישאת. במילים אחרות, נוכחות היא פעולת סימון, מה שבא לידי נוכחות נשזר כבר במערכת סימונית, פשוטה ואלמנטרית ככל שתהא. מי-שנוכחת מוצבת בעמדת הנמען, מה-שנוכח הוא מה-שמסמן, הדבר שאותו היא נוכחת לדעת באמצעות מה-שנוכח הוא המסומן. מה שישנו, דבר זה שהנוכח מעיד על ישנותו, מוצב כמושא-הוראה, אבל הוא עשוי בבת אחת גם לתפוס את עמדת המוען: מי-שמסמן, מי ששולח את המסר.⁶

4.041 – אבל אם גם כאב נוכח, או זיכרון, או חלום, מהו מרחב ההבדלים שבו מתרחשת נוכחות זו? מהי חומריותו של המסמן? או שנגררים למטפוריצייה מרחבית של התודעה ולהגשמה של הנפש, כמו שעשו רבים כל-כך מאפלטון דרך קאנט עד הוסרל,⁷ או

שמפרשים מחדש את ממשותו של המרחב ואת חומריותו של המסמן. המרחב שבו מתרחש הסימון קודם לתודעה, קודם להבחנה בין תודעה לעולם, ובין "פנים" ל"חוץ" שהיא מחייבת. נכון יותר, המרחב מתרחש עם הסימון עצמו, המרחב תמיד-כבר זורע הבדלים שמסמנים ומסמנים שנבדלים זה מזה, הסימון תמיד-כבר ממורחב. המרחב הזה קודם גם לחומריות המסמן. החומריות מיוחסת למסמן (להלן 4.100) על בסיס תחושת נוכחותו במרחב של הבדלים וזהויות, ולא להפך.

4.042 – ובכל זאת, היכן נוכח מה-שנחלם? במרחב החלום; ואחר-כך, במרחב הזיכרון. והיכן נמצא מרחב הזיכרון? או מרחב החלום? האם השאלה הזו הגיונית יותר מן השאלה היכן נמצא מרחב התופעות? או המרחב האינטרסקטואלי? או מרחב רשתות התקשורת הממחישות? כשנשאלת השאלה הזו מוצג המרחב בתור מה-שתופס מקום במרחב אחר, דבר-מה שמישהי עשויה להיווכח בו, ומה-שנוכח בחלום או בזיכרון מאבר את נוכחותו ואף את עקבות נוכחותו והופך להיות משמעות או מושא-הוראה של עדות. מרחבים שונים הם הטרונומיים זה ביחס לזה. ההומוגניות של המרחב והרציפות שלו הן מאפיינות של מרחב התופעות הפיסקליות, וגם זה רק מאז ג'ורדנו ברוננו, גלילאו וניוטון. לנו אין סיבה להניח שמרחב התופעות הפיסקליות אמור להכיל את כל המרחבים האחרים בתור אזורים מובחנים בתוכו.

4.043 – להבין כך את הממד הסמינטי של כל נוכחות ואת הממד המרחבי של כל סימון – זו תרומתן של הסמינטיקה המודרנית, ושל תיאוריות פוסט-סטרוקטורליסטיות של השפה והתרבות, בראש וראשונה הדקונסטרוקציה של דרידה.⁸ דרידה "ממרחב" את השפה ו"מלשין" כל מה שישנו, נוכח או מופיע, ויוצר רצף בין השפה הטבעית ל"שפת" הדברים. אני מבקש להבחין בין הממד הסמינטי של נוכחות סתם לבין ההלשנה של מה שנוכח בשפה טבעית כזו או אחרת. זו תהיה הבחנה חמקמקה שאאלץ לנסח שוב ושוב, בלי הצלחה. אבל ההתעקשות חיונית, לא מפני שצריך "להציל" משהו מן האימפריאליזם של השפה – למחשבה הפילוסופית אין שום חובה, וודאי לא חובה להציל משהו, אלא רק לתאר את מה-שיש, לשאול מה יכול היה להיות ולהרהר במה שראוי שיהיה – אלא מפני שהאימפריאליזם הזה חוטא למה-שיש.

4.050 – האם "תחושה של נוכחות שגולשת מעבר למה שהשפה יכולה לבטא" (4.032) איננה תחושה של נוכחות שלא "הולשנה"? אם כן, האם זה אינו סותר את הקביעה ש"אין שום דבר שקיים כדבר-מה שלא הולשן" (1.030)? לא. אי אפשר לומר מה נוכח, בדיוק מפני שמה שנוכח לא הולשן, וכן אפשר לומר שתחושת הנוכחות נוכחת בשביל העדה, בדיוק מפני שאותה תחושה הולשנה, כמו למשל, עכשיו, במשפט הזה, אבל גם כמה שנחרט בגופך כמעין-משפט, כשאת שומעת רחש, או נוגעת במשהו, או מריחה משהו. התחושות האלה כבר חרוטות כמו משפטים מפני שהן בנויות במתכונת של היגד. את הנמען, את מבחינה דמות מרקע, מסמן ממסומן, עוד לפני שהבחנת בדיוק מהו המסמן, בוודאי לפני שזיהית את המסומן (4.230). כמו משפטים אבל לא משפטים ממש. אלה היגדים, אבל הם אינם משפטים בשפה הטבעית.⁹

4.051 – דרידה אומר שאין חוץ לטקסט ("il n'y a pas de hors texte"). זאת אמירה על לשוניותו של מה שישנו, לא על אי-ממשותו של מה שאיננו לשוני.

גדמר אומר משהו די דומה על לשוניותה של ההווה. שניהם ממשיכים את תפיסת הפנומנולוגיה של היידגר, שאיננה מאפשרת להפריד בין הופעתו של דבר-מה לבין הלוגוס של ההופעה, כינוס המופיע בדיבור. אין להבין זאת כטענה הקובעת שכל מה שישנו הן רק מילים אלא כטענה הקובעת שלישנות אין "מה", אין אפיון ואין ביטוי שאינו תמיד-כבר בשפה. גם אילו היתה משמעות האמירה "אין חוץ לטקסט" ש"כל העולם טקסט" (ואין לזהות בין השתיים), וגם אילו אפשר היה לפרש את האמירה האחרונה כמו את האמירה "כל העולם במה", למשל, היה צריך להודות לפחות בכך שישנן מילים ולמילים יש נוכחות בשביל משהו. או, כפי שאומר סארטר בפתח הישות והאין, תפישת היש בתור תופעה (בפנומנולוגיה של הוסרל) אינה פותרת את בעיית ישנותן של התופעות.¹⁰

4.052 — אי-אפשר לדעת, לבטא, להצביע על מה שישנו, שלא בתיווך השפה, אבל אפשר לדעת שמהו ישנו (כלי לדעת מה הוא שישנו) בלי תיווך המילים. בהרגשה זו חווית הנוכחות. היא גופנית לפני שהיא מילולית, תוך כדי שהיא מילולית, אחרי שחדלה להיות מילולית. המילים אינן יכולות למצות אותה, אי-אפשר להעמיד אותה על מילים. אבל גם כשהיא בלי מילים היא לשונית (להלן 4.210-4.220).

4.1 היתקלות

4.100 — אי-אפשר להעמיד את המוחש על הנאמר, גם אם כל מה שמוחש מתווך דרך הנאמר¹¹ וגם אם כל תחושה מולשנת ברגע התרחשותה — ולא כל תחושה מולשנת ברגע התרחשותה; לפעמים הלשון מקדימה ומנחה את התחושה, אבל לפעמים היא מפגרת אחריה. לפעמים אפילו הנוכחות מפגרת אחרי התחושה. בדרך-כלל התחושה היא היתקלות במה-שמוחש שמופיע כנוכח. בדרך-כלל תחושה מסמנת נוכחות, אבל אפילו זה לא בהכרח. לפעמים חשים מועקה בחדר סגור בגלל אוויר רע, או כשמבלים בחברת אדם עצבני שהתנהגותו משרה אי-שקט. המועקה או האי-שקט מזדהות בהדרגה, מפוזרות וחסרות מוקד; אפשר לחוש בהן זמן מה בלי שישמנו שום נוכחות של מה-שמעיק או של מה-שמעורר אי שקט. ההיתקלות במה-שנוכח מתרחשת רק אחרי התגברות התחושה והתמקדותה. ואחר-כך, כשהתחושה מתמקדת ומתרחשת ההיתקלות, עוד אפשר לתהות זמן-מה מהו בדיוק אותו דבר שנוכח שם וגורם לתחושת אי-הנוחות. ההלשנה במקרים כאלה היא העלאה איטית לתודעה של תחושה שחוצה את מי-שחש ומפרידה בינו כמי-שחש למה-שמוחש, שהופך לנוכח, שהופך למה-שנוכח בתור כזה וכזה (4.041). התחושה שלא הולשנה יכולה להתקיים בתודעה כזו רק בזיכרון, כמה-שנחווה וכבר אי-אפשר לחוות אותו כך (מפני שהולשן).

4.101 — באותם מקרים שבהם הלשון מפגרת אחרי התחושה, ברגע ההיתקלות, מוחש איננו מה-שנוכח ומה-שנוכח איננו מה שהולשן. כשמדווחים על ההיתקלות, כל זה הולשן כבר, כמובן. נמחק הפער בין מוחש לנוכח ומה-שנוכח נדמה כמה שהתכנס כבר אל המרחב שסימן לו המסמן הלשוני המורה עליו. ובכל זאת, אם הלשון אכן פיגרה אחרי התחושה, ההלשנה היתה תהליך שהתרחש בין רגע ההיתקלות לרגע

הדיווח. גם אם התהליך הזה קצר מאוד, גם אם אפשר רק לדווח עליו בדיעבד (הדיווח הוא סופר), גם אם הוא מתרחש רק לעיתים רחוקות, יש לעצם קיומו משמעות מכרעת בהבנת היחסים בין המוחש לנאמר. די בזיכרון התחושה שלא היו לה מילים כדי ללמד על עורפות המוחש על הנוכח ועל עורפות הנוכח על הנאמר. כמובן שהיחס הזה בין תחושה לנוכחות ובין עורף הנוכחות שלא הולשנה לנוכחות המולשנת הוא תוצאה של רפלקסיה על הניסיון, כלומר של הלשנה שהולכת ומסתבכת בתוך עצמה כמו פקעת חוטים ישנה. אבל אין סיבה שלא לנסות ללכוד בשפה את הרגע שמעולם לא היה — ולעולם לא יוכל להיות — לכוד בשפה, לנסות לומר את האי-נאמר כמי שמבקשים לסמן בסרט זוהר את שוליו של חור שחור.

4.102 — המבט נתקל בנראה, הקשב נתקל בצליל, הלשון נתקלת בטעם, האף נתקל בריח, הלחי נתקלת בדמעות, הגוף נתקל בגוף אחר, הגוף נתקל בעצמו, נחצה לשניים בכאב, בצמא, בתשווקה, מתקשה כמעטפת שמהו מבקש לפרוץ מתוכה החוצה, או מעיק בכבדותו, או נדחס כבשר שמהו מבקש לאיידו כדי להיבלע אל תוכו פנימה. כל היתקלות כזאת היא ראשית חוויית הנוכחות ומקור התחדשותה המתמדת, סוד המשך שלה. החוויה אינה נגרמת כתוצאה מן ההיתקלות; חווית הנוכחות היא ההיתקלות, שמתחדשת ברציפות, כמו העולם הנברא על-ידי האל הקרטזיאני. החוויה נמשכת כל עוד נמשכת ההיתקלות, כל עוד מתקיים מפגש, עד ש"מנתקים מגע". ולא דווקא מגע-יד: מפגש בין העין ללוח הציור, בין האוזן לצליל, בין הקול הפנימי לרעיון.

4.110 — הנוכח איננו מוגבל לתחום נתוני החושים. למילה או למשפט הנהגים "בלב", לדימוי, לרסיסי הזיכרון, לגעגוע, ל"קול הפנימי" או ל"זרם המחשבות", לכל אלה יש נוכחות משלהם ודרכים משלהם להיתקל במי-שתופס אותם (בתודעה). ויש נוכחות גם לתקווה ולגעגוע, לתשווקה ולחרדה (בלשונו של הוסרל אפשר לומר שאפשר להיתקל לא רק במושא ההתכוונות אלא גם בהתכוונות עצמה, שנוכחים בה באקט חדש של תודעה שהופך את מצב התודעה הקודם למושא שלו — להלן 5.000). ובאופן דומה יש נוכחות גם לאובדן ולסבל, להנאה ולשמחה, לזוועה ולתענוג, לפעמים אפילו לתענוג שבנוכחות הזוועה. כמו בעת צפייה בסרטי אימה, כמו בעת התגוררות סביב נפגעי תאונה.

4.111 — כמו המעשה שמספר סוקרטס, בדברו על תאוה בפוליטיאה, באותו "לאונטיסוס בן אגליאון שעלה מהפיראוס העירה, בדרך שמחוץ לחומה הצפונית, הבחין בגופות מתים במקום שהוצאו להורג. והנה אחזה בו תאוה להתבונן בהן, ובעת ובעונה אחת בחלה נפשו בכך והוא ביקש לפנות עורף למחזה. וזמן מה נלחם בעצמו וכיסה את פניו, עד שלבסוף נכנע לתאוותו, פקח את עיניו לרווחה, רץ אל הגופות וקרא: הֵא לכן רצונכן, עיני האורדות! ומלאותן לשובע מאותו מראה נאה."¹² לאונטיסוס נתקל בגוויות, שאותן הוא רואה מרחוק, אחר-כך נתקל בתאוה להתבונן בגוויות, אחר-כך נתקל בסלירתו מן התאוה הזו, ולבסוף נתקל מקרוב במראה הזוועה של הגוויות. הנוכחות ההולכת ונמשכת של הזוועה, של הפיתוי, של התאוה לעונג הצפוי מהמראה, עוד לפני שהעיניים נתקלות בגוויות; ואחר-כך הגוויות הנוכחות למבט עד שמושבעת התאוה.

4.112 — איך נתפס הנוכח שאינו נתפס בחושים? בתודעה. אבל התודעה אינה אלא

שם לחוש שאינו נתפס בחושים התופס את הנתפס בחושים, ובכלל זה את עקבות מה שנתפס שהחושים הותירו (זיכרון), ואת מה-שנתפס בתור דבר כזה וכזה (מושג, דימוי). התודעה היא חוש-אלחושי. "אינה אלא שם" מסתיר חידה גדולה, שימיה כימי הפילוסופיה. איני מתיימר לפתור אותה. אנסה לעקוף אותה בלי נזק, בהנחה שהרכבה ממה שיש אפשר לתאר בלי להבין כיצד פועל אותו חוש-אל-חושי שתופס וזוכר את מה-שיש בתור כזה וכזה.

4.12 — הנוכחות נמשכת עד שמנתקים מגע. לכאורה, כשניתק מגע משהו נעלם, משהו אחר מופיע. לכאורה, כל ניתוק מגע הוא מגע חדש, נוכחות חדשה — עד מוות, או לפחות עד תרדמה, כלומר, כל עוד ער איזה זיק של תודעה. אבל למעשה יש מצבי ערות רבים בלי שנרשמת שום היתקלות, או לפחות לא שום היתקלות שמשאירה עקבות. למשל, בשעת שימוש מתורגל במכשיר שמצריך פעולה פשוטה, שחוזרת על עצמה שוב ושוב:¹³ המכשיר נוכח-לא-נוכח, המבט בוהה, הדעת מוסחת, הראש מתרוקן, ו"לא חושבים על כלום". התודעה המלשינה שמגיחה פתאום מנכיחה מחדש את המכשיר ואת סדרת הפעולות המכניות שנעשו בו. אבל למען האמת, הזיכרון נותר ריק, גם נוכחות המכשיר וגם נוכחות הגוף הפועל מושלכים אל מי-שמפעיל את המכשיר, על בסיס תודעת ההמשכיות המכנית של הפעולה, מן המכשיר והגוף שנוכחים עכשיו, או, למשל, כשהפנים צמודות לחלון המכונית בעת נסיעה בשעת לילה, העיניים נעוצות במרחק, בחשכה הסמיכה, ואין כלום. התודעה העצמית שתגיח פתאום לא תגלה שום דבר-שהיה-נוכח, הזיכרון ריק, מסך התודעה ריק, שום תנועה לא נרשמה, ואף-על-פי-כן אתה יודע שהיית ער. חשוב על צמצם מצלמה פתוח, מוצב מול דרך שחולפות בה מכוניות: המכונית הנוסעת רושמת פסים של אור על סרט הצילום; בקצה, פס האור הולך ונמוג, ויש נקודה שבה מסתיים הפס, או שממנה הוא מתחיל, רגע ההיתקלות (או ניתוק המגע) בין האור שניגר מפנס המכונית לסרט הצילום; אבל גם מעבר לנקודה ההיא, בשטח שנשאר מושחר לגמרי, היה הצמצם פתוח. ערות אינה זהה עם נוכחות. מי-שערה עוד צריכה להתגבר ולתפוס את עמדת העד-שנוכח. עליה להיות ערנית. ההבדל בין ערות קהת חושים לערנות בולט במיוחד ברגעי התעוררות, במיוחד כשהיקצה קשה, או בהרדמות, או בשעת מאמץ ממושך, איום, כמו סוף מסע מפרך בטירונות. לוינס שכותב על כך בעדינות יוצאת מן הכלל מתכוון למאמץ של העובדים במחנות הכפייה.¹⁴

4.130 — הופעה כוללת נוכחות, נוכחות של משהו חדש שלא נכח שם קודם, אבל היא כוללת גם את עקבות מה שנדחק כשהחדש הגיח, ונוכחות של החידוש עצמו. היא מזמנת את מה-שישנו באופן שונה מן הנוכחות, שכן הנוכחות מטשטשת את נוכחות עקבותיו של משהו-אחר-שהיה או של משהו-שצפוי-להיות (או של אותו דבר-מה, שהיה או יהיה נוכח באופן אחר). כל הופעה כוללת נוכחות ועל-כן כל הופעה היא היתקלות, כשם שכל היתקלות מתחילה בהופעה. אני נתקל בעט שהיה מונח על שולחני, תחת ידי, אבל לא שמתילב אליו; עכשיו צץ פתאום מול עיני. אני נתקל במבטה; אני תופס את עצמי פתאום כמישהו שמביטים בו. אני נתקל בשיר ישן;

פתאום הופיעו המילים המוכרות ואתן זרם חדש של אסוציאציות. אחר-כך חדלה ההופעה, אבל ההיתקלות נמשכת. אני בוחן מקרוב את העט המעוטר, מבטה נוגע בי, מלטף או פוצע, שורות השיר מתנגנות. אחר-כך אטול את העט, אפנה אליה את גבי, אסלק את ספר השירים לפינת השולחן; אולי אכתוב איזה מכתב. כל הנוכחויות יעלמו. אחרות יופיעו תחתיהן.

4.131 — איזו מין היתקלות היא זו, כשדימוי צף לתודעה, כשצירוף מילים נחשב פתאום כרעיון, כשהברקה יוצרת קשר בין שני מושאים של תודעה? היתקלות היא התרחשות הנחצית לשניים, הנתקל וזה שנתקלים בו, התופס וזה שתופסים אותו. כל אירוע הוא התרחשות שנחצתה לשניים. כשטיפות הגשם ניתכות לאדמה, כשכדור תועה פוגע בצפור במעופה, כשאבנים מירדרדות מראש ההר ומתרסקות לאדמת הווארי, ואיש אינו רואה, איש אינו שומע, איש אינו יודע, ההתרחשות היא אחת, בלתי מחולקת, ישנות שאין לה נוכחות. מפני שאין לה בשביל-מי. כל ההיתקלויות האלה סגורות בתוך עצמן, לא תיודענה לעולם. אחר-כך תיעשה ההתרחשות למשמעות שתפרש מתוך עקבותיה, עקבות שמישהי תיווכח בהן במסעותיה בהרים. "ירד כאן גשם", היא תאמר, "האדמה רטובה"; "הציפור הזאת נורתה בשעת מעופה, מסתובבים כאן ציידים"; "על-פי כל הסימנים, האבנים האלה התדרדרו לכאן לפני זמן קצר". הפירושים האלה, קריאת הסימנים הזו, יהיו תוצאת ההיתקלות של מישהי בעקבותיו של משהו שקרה שם קודם — ההתרחשות. לא ההתרחשות עצמה נוכחת אלא עקבותיה. כך לגבי כל ההתרחשויות בגופי ובנפשי, אם יש לי כזאת, שאינן נחצות לעולם, ואני נתקל רק בעקבותיהן: כאב הראש הזה, דפיקות הלב האלה, הזיכרונות האלה, ההתכווצות הזאת בתחתיות הבטן.

4.132 — כשתודעה, או אולי "התכוונות", או אולי רק מבט, שכבר מצויד או עדיין אינו מצויד בשפה, מפלחים את ההתרחשות נוצרת היתקלות, מתרגש אירוע, היש מוכפל למה-שנוכח ומי-שנוכח-במה-שנוכח. ההיתקלות היא האירוע, הנוכחות, העקבות והעדות למשהו שהיה; ההתרחשות היא תמיד משהו אטום, שאיננו, כבר לא או עדיין לא, שמתפרש מן הנוכח, שאין לו הווה בלי הדיבור עליו, בלי שיהיה מושא של דיבור.

4.133 — אירוע הוא חווית נוכחות תחת תיאור "אובייקטיבי", כלומר חווית נוכחות המתוארת כהתרחשות שארעה למישהי אחרת. אותה מישהי אחרת עשויה להיות אני עצמי. האירוע נוכח בזיכרוני, אבל מה שנוכח בזיכרוני הוא זיכרון האירוע ואילו תיאור האירוע, ובכלל זה חווית הנוכחות, משתמש בזיכרון זה ובעקבות נוספים כדי לתאר "מה היה שם". אבל אחרי שתיארתי את האירוע פעם אחת, ולו רק לעצמי, מתעורבים זיכרון האירוע וזיכרון תיאור האירוע. שוב לא יהיה ניתן להפריד ביניהם לעולם. כל ניסיון להפריד יחייב תיאורים נוספים שיתרכצו שכבות, שכבות על גבי הזיכרון הראשון.¹⁵ במילים אחרות, לזיכרון הראשון מן האירוע יש חיים קצרים מאוד, אם בכלל.

4.140 — אובדן הוא אירוע שאפשר להיזכר בו ולתאר אותו כמו כל אירוע אחר. מה שחל על הזיכרון הראשון של כל אירוע חל גם על אובדן. וכמובן גם על הדבר האבוד.

אבל לאובדן ישנה גם נוכחות שאינה תלויה בזיכרון האירוע שבו התרחשה ההיעלמות והיא חורגת מנוכחות הדבר שאבד כהעדר. בנוכחות של אובדן, נוכחות הנעדר מלווה בזיכרון הנעדר כנוכח ומוצבת מולה. חריפותה של נוכחות זו נובעת מן המתח שבין זיכרון הנעדר לנוכחות הנעדר בזיכרון, המתח שבין "היה" ל"איננו עוד", והיא מהווה אירוע בפני עצמו (2.113).

4.141 — לפעמים לא נותר כלום מזיכרון האירוע ונשארת רק נוכחות האובדן עצמו. לפעמים נמחקת נוכחות האובדן ונותר רק זיכרון האירועים, של ההיעלמות ושל הנוכחות. לפעמים משוחזר הזיכרון מתוך נוכחות האובדן ולפעמים משוחזרת נוכחות האובדן מזיכרון אירוע האובדן. בין כך ובין כך, אין שום דבר "אובייקטיבי", ואין שום "וודאות מופתית" ביחס למה-שאבד שנובע מעצם נוכחותו של אובדן (ביחס לזהות מה-שאבד, אבל לא ביחס לעצם העובדה שמהו אבד; 2.20-2.213). אחת המשמעותות של אומדן האובדן כנזק היא לייצב תיאור מוסכם של מה-שאבד (3.301, 3.512-3.514), או לפחות למצוא תיאור של משהו שקול. לעיתים קרובות, אומדן האובדן מביא בחשבון רק את אירוע האובדן ואת מה שאבד, ואינו מביא בחשבון את נוכחותו ההולכת ונמשכת של האובדן. כשפסקו במשנה, במסכת בבא קמא, צער ובושת כחלק מפיצוי הנזק, התכוונו מן הסתם גם לנוכחות הזאת.

4.2 חווית הנוכחות

4.200 — את חווית ההיתקלות אי-אפשר להסביר דרך ביאור ההיתקלות עצמה כמפגש בין שני גופים במרחב — מישהי נתקלת במשהו — מפני שחווית ההיתקלות כנוכחות של דבר-מי בדבר-מה כוללת את המרחב "הפנימי" של מי שנתקל (מרחב של "תודעה", "נפש", "סובייקט", "אני"), שמרחבים בו גם הדברים הנתפסים וגם מיי-שתופסת. חווית הנוכחות היא "פצע" בהוויה מפני שהיא מציבה דבר-מי שתופס מול דבר-מה שנתפס⁶ בלי שאפשר יהיה להעמיד את המרחב הפנימי של הנוכחות על המרחב החיצוני שלה (להלן 4.221).

4.201 — את הפצע שפוערת הנוכחות אי-אפשר לרפא בלי לוותר על עמדת הסובייקט כדבר-מי, מפני שאי-אפשר לחשוב, או לחוש או לתפוס בלי לחשוב או לחוש או לתפוס כבר את הפצע הזה. זו משמעותה של התודעה כאין אצל סארטר. אפשר לרפא את הפצע הזה לרגע או שניים, אבל תמיד מחוץ לזמן, בהתמכרות גמורה או בהתמסרות גמורה, באקסטזה של אהבה, אהבת בשרים או אהבה רוחנית-מיסטית, או באקסטזה של פעולה, ומכל מקום תוך וויתור גמור על עמדת הסובייקט. אבל אם לא מניחים את הנוכחות השלמה כאידיאל, אם לא מזוהים את אהבת האמת עם השגת הנוכחות השלמה של מה שיש, אין שום סיבה לחוש בקרע הזה ככפצע ואין טעם לנסות לרפא אותו. את המוות אפשר לפרש ולהבין, מן המוות אפשר להתיירא ולפחד פחד-מוות, המוות יכול להיות נחשק או מפתה או מעורר חרון — בהרבה דרכים אחרות.

4.210 — חווית הנוכחות היא אופן אחד לזמן את הישנות. הנוכח הוא המתמיד בזמן.

נוכחות

הנוכח הוא זה שלעומתו נמדדת זמניות החולף וכלה. הנוכח שונה מן הנגלה ומופיע בכך שנמחקות או מיטשטשות בו בהדרגה עקבות מה שהיה לפני שהופיע. כשדבר-מה מופיע, הופעתו נושאת עקבות של אין, הוא מנכיח את מה שכבר איננו ואת מה שעוד יהיה. כשדבר-מה נעלם, היעלמותו נחתמת בדבר-מה אחר, שנוכח כעקבות של דבר-מה שהיה ואיננו, נוכחות שמנכיחה העדר. בנוכחות הזאת האין מתמיד כמין של ישנות, גם אם זו נוכחות שנמשכת כהרף עין.

4.211 — מה-שנוכח נבדל ממה שהיה לפני שהופיע בהבדל של שלילה או העדר. קביעתו של הנוכח כנוכח, הביטוי המחזות שלו בדיבור, ההתמסרות שלו למבט ולמצע, מניחים התבוננות זו מן הלא-נוכח על דרך השלילה וההעדר. דבר אחד היא הופעתו הפתאומית של מורה בכיתה ודבר אחר היא נוכחותו הנמשכת, הטרחנית, של המורה עד הישמע הצלצל. ברגע הופעתו של המורה נשמרים עקבות הרגע שהיה פנוי מנוכחותו בכיתה, לעקבות האלה יש עדיין נוכחות משלהם. ואילו נוכחותו של המורה עצמו נתפסת על רקע האפשרות — הכמיהה או החשש — שהוא לא יימצא בכיתה. אבל כאמצע שיעור משעמם במיוחד, האפשרות נדמית רחוקה, בלי שום עקבות בכיתה. אין שום דבר בנוכחותו הנמשכת, המייגעת ומתישה של המורה שמעיד עליה. המורה עשוי שלא להימצא בכיתה מפני שיעלם פתאום, אבל ההיעלמות עצמה בתור רגע של מעבר מיש לאין אינה חלק הכרחי, אם בכלל, מחוויית נוכחותו. די בכך שניתן להעלות על הדעת כיתה ללא מורה.

4.212 — ההבדל בין מה-שנוכח למה-שהופיע שונה מן ההבדל בין מה-שנוכח למה-שנעדר (כשמדובר באותו-דבר). בין שני מיני ההבדל האלה יש הבדל. הנה אחת הדרכים לבטא את הבדל זה: בין מה-שהופיע למה-שנוכח יש פער על ציר זמן רציף; בין מה-שנוכח למה-שנעדר יש פער על ציר זמן דיסקרטי. כשמה-שנוכח גורם למי-שנוכחת בו שמחה, או תענוג, או כשמה-שנוכח הוא השמחה, התענוג עצמו, הזימון הרציף עדיף. מי-שנוכחת מבקשת להעצים את הנוכחות המהנה, היא מבקשת לחזור שוב ושוב על חווית הופעתו של מה-שמהנה. לפעמים, אחרי שפג העונג היא תשחזר בגעגוע את רגע ההופעה. כשמה-שנוכח גורם למי-שנוכחת בו צער, או סבל, או נזק, או כשמה שנוכח הוא הצער, הסבל, או הנזק עצמו, הזימון הדיסקרטי עדיף: מי-שנוכחת מבקשת להיפטר מן הנוכחות המעיקה, היא מבקשת לעבור במישרין מנוכחות להעדר, לרגע סילוק הנוכחות; תהליך ההיעלמות הרציף הוא רק השהיה של הרגע הזה. לפעמים, כשהמעבר בלתי אפשרי, היא תדמיין לעצמה את מצב ההעדר כדי לדלג במישרין, אבל רק על כנפי הדמיון, מנוכחות לשלילתה.

4.220 — לדימוי התמוני או הצלילי, לרסיסי דיבור שנותרו בתודעה לאחר שגוועה שיחה, לזיכרונות, למחשבות, לרגשות, לגוף, לכל אחד מאלה יש נוכחות. מישהי חוותה את ישנותם ומייחסת את הישנות הזאת לעצמה. נכון יותר, היא תופסת אותם כשייכים לה באיזה שהוא אופן, בלי שתצטרך להתחייב על האופן הזה, כ"שלה", בלי שיחס השייכות יציב במפורש איזה עצמי שישנות זו היא שלו וגם בלי שהעצמי יקבל בהכרח נוכחות משלו (להלן 4.551). היא עשויה לייחס ישנות של משהו בטעות. יש נוכחויות שיש להם קיום חלל-זמני מחוץ לגופה של מישהי (המורה בכיתה), יש

נוכחויות שיש להן קיום חלל-זמני בתוך גופה (כאב שיניים), יש נוכחויות שיש להן קיום חלקי כזה (הגעגוע שיורר חרדי בטן), ויש נוכחויות שאין להן קיום נתפס במרחב פיסיקלי (רסיסי הדיבור, הדימוי בחלום). לעומת זה, יש נוכחות של מה שהוא אחר ממני אבל שלי, כחפץ מנוכס, ויש נוכחות של מה שהוא שלי אבל אחר ממני, כשגופי מופיע לי כגוף זר, או כמו בני שלי, עצמי ובשרי.

4.221 – ייחוס הנוכחות לחלל-זמן פיסיקלי מוגדר הוא מקור מפורסם לטעויות בשיפוט קיום. פילוסופים הקדישו מאמץ רב כדי לקבע את הנוכחויות האלה או את חלקן ולמצוא את ההתאמה בינן לבין דברים בעולם. נוכחותו של דימוי בתודעה נתפסה כנוכחות-מחדש, re-presentation, של דבר-מה שנוכח בעולם. הטעות הפילוסופית לא היתה בעצם ייחוס הוודאות לתחושת הנוכחות אלא בניסיון להפוך אותה למקור של ידע וודאי על קיומו של מה-שנוכח "כחוץ", במרחב של הלא-עצמי (דקארט, לוק, ברקלי); או בניסיון ליצור טיפולוגיה של חוויות נוכחות שתהיה עמידה בפני כל טעות כמו חווית הנוכחות עצמה (הוסרל). בשורש טעות זו מצוי לא רק השלך חסר בסיס "מבפנים" (התודעה) "החוצה" (העולם), אלא אי-הבנה שהנוכחות תמיד-כבר ממורחבת, אי-הבנה שההבחנה בין פנים לחוץ קודמת לנוכחות ומתנה אותה, אבל אי-אפשר לתפוס אותה בלעדית (4.041). נוכחות היא היתקלות של דבר-מי שתמיד-כבר מפצלת אותו באיזה שהוא מרחב למי-שנתקל ולמה-שנתקלים בו; לפני שיש לו איזה שהוא מובן אחר, וכתנאי למובן כזה, הפיצול הזה הוא מרחבי; הפנימיות של מי-שנתקל והיציגויות של מה-שנתקלים בו הם רק מובן אפשרי אחד למרחב המפוצל.

4.230 – בשעת ההיתקלות, הסובייקט אינה יכולה לטעות בעצם חווית הנוכחות. לטעות משמע להיות מוען של היגד שנותן ביטוי למה שאינו נוכח או אינו קיים בתור מה שנוכח. אפשר לטעות רק בשאלה מה נוכח, אבל שנוכח משהו, זה מעבר לכל ספק. מפני שגם אם שום דבר אינו "נמצא שם", נוכחת חווית הנוכחות עצמה. מכאן לא נובע ש"אני חווה (וחושב על מה שאני חווה), לכן אני קיים". נובע רק שיש משהו. אני נתקל במשהו (חווה נוכחות של משהו), לכן יש משהו שנוכח.

4.231 – חווית הנוכחות איננה "ראשונית", "פשוטה" או "בלתי-אמצעית" – כל אלה הם אפקטים מאוחרים של שפה פילוסופית מסוימת מאד (להלן 5.013). אבל במולד בה תמיד היגד מן הסוג "יש שם משהו" או "משהו ישנו שם", שגם אם איננו מנוסח במפורש אין להכחישו ואי-אפשר לסלקו. גם אי-אפשר לסלק מהחווית הנוכחות את הפיצול בין דבר-מי שחש ודבר-מה מוחש, ואת היחס המרחבי המשתמע ממנו. חווית הנוכחות קודמת לשפה לפחות במובן זה: כשמייחסים ישנות לדבר-מה, ולו רק למילים עצמן, מניחים שאותו דבר-מה, או למצער מה שמייצג אותו, עקבותיו, שרידיו וסימניו, היו נוכחים בשביל מישהו; מישהו היתה להם לעדה.

4.232 – חווית הנוכחות היא אותו דבר ש"נותנים לו ביטוי", אבל לא הביטוי שניתן. ההיגד שניתן לטעות בו. כמו היעלמות, גם חווית הנוכחות איננה "פשוט" שקודם לתודעה או לשפה ומונח בבסיסן. היא מתפרשת מחדש בכל רפלקסיה ושום רפלקסיה (לשונית או ויזואלית) איננה יכולה לבטא אותה "כשלעצמה". מה שנוכח אינו ניתן להיקבע על-פי חווית הנוכחות. אבל ברגע ההיתקלות מתלווה לנוכחות וודאות. דבר-

מה נוכח. כל היתקלות נחוות כנוכחות של דבר-מה, חוויה של דבר-מה-שנוכח. אין נוכחות בלא חווית נוכחות ואין חוויה בלא נוכחות דבר-מה.

4.233 – הרפלקסיה הביקורתית תפרק את הוודאות הזאת, בין על-ידי כך שתפרק את דבריותו של אותו דבר-מה-שנוכח ובין על-ידי כך שתערער על התמדתו כנוכח. אבל שום רפלקסיה לא תסלק את חווית הנוכחות עצמה, את ההיתקלות כהתרחשות הנחצית לשניים, שבלעדית לא היה לרפלקסיה שום מושא, שבלעדית היתה נותרת התכוונות ריקה.

4.3 היות-נמען

4.300 – ב"משהו נוכח" מובלע: "ישנה מישהי שבשבילה יש משהו, שבשבילה משהו נוכח". כל נוכחות מבליעה מישהי שנוכחת כנמענת של נוכחות. להיות נמען של נוכחות פירושו למלא את תפקיד ה"בשביל" שמאפשר לדבר להיות נוכח. איש קם בבוקר והוא נמען של מיטה שנפרעה, של גב כואב ושלפוחית שתן לוחצת, של אור יום שחודר בחוזקה רבה מדי מבעד לחרכי התריס, של מברשת השיניים שהוא נוטל בתנועה מכנית מן המדף בחדר הרחצה, של ילד קטן שמזנק אליו פתאום בתרועת משחק, כי הילד מתעורר בקלילות ובשבילו כל העולם כבר מזמן במה. האיש המתעורר עדיין אינו תופס עמדת סובייקט באותו מובן שהוגדר לעיל (1.311-1.312) – אם כי הוא עשוי לתפוס אותה בכל רגע: כשיזרו את בנו לחדול מן המשחק, ישלח אותו להתלבש, להתכונן ללכת אל הגן. אבל בינתיים הדיבור קשה עליו, עיניו בוהות, עדיין עצומות למחצה, נוכחות הדברים בשבילו היא עניין שבהרגל, שום נוכחות איננה מחייבת לחרוג משגרה של פעולות כמעט אוטומטיות. האיש שקם כך בבוקר שבוי בסדר הדברים ובסדר היום, נפעל על-ידי הדברים הנוכחים לעומתו יותר משהוא פועל עליהם.

4.301 – גם האיש שתיאר לפני רגע את האיש שקם בבוקר אינו תופס עמדת סובייקט. הוא היה שבוי בקסמה של השפה, בהגיונו של הדיבור הנכתב, נפעל על-ידי המחשבות שכבר נכתבו אל המחשב. הוא היה בוהה מידי פעם אל המסך, נתפס לרגע במילה לא מתאימה, מחליפה באחרת, והיה שב וקורא את מה שנכתב, בעת ובעונה אחת מרוכז ומוסח-דעת, מוסיף פסיק פה ושם, מתקן באופן כמעט מכני את הכתוב על-פי כללי הכתיב המלא, לא היה שומע את רחשי היום הסואן שחודרים לחדר-עבודתו, וכל אותו הזמן לא היה חש בגופו, או שהיה חש בגופו אותה תחושה לא-ממוקדת שאינה מתגברת לכלל היתקלות בדבר-מה שנוכח. גם הטקסט לא היה נוכח לעומתו. אולי היה שם איזה בדל רעיון עמום שממנו ניסה לחלץ משפט קוהרנטי ואולי גם זה לא נכח. אילו נשאל, אילו התבקש לתאר את חווית הנוכחות בשעת הכתיבה, היה מלשין את עקבות התחושות שהיה זיכרונו מספק, אבל מדווח על כל הנוכחויות האלה בלשון עבר. בדיוק כמו בטקסט שזה עתה נכתב. אבל מדי פעם, בשעת כתיבת הטקסט ובעיקר בשעת הקריאה מחדש והשכתוב, כשהאיש קורא את הכתוב ממרחק מסוים, מנסה לעמוד על הקצב, על התפתלות התיאור, משחזר פה ושם

עקבות של טקסטים אחרים, שלו או של אחרים, מטרים איזה קורא או קוראת שלו – ברגעים האלה הטקסט נוכח; ברגעים האלה עמדת הסובייקט שלו בתור המחבר העתידי של הטקסט הזה כן מאוישת.

4.302 – פתאום מתפרץ ילד לחדר וכופה על האיש שכותב נוכחות חדשה והרכה תשומת-לב. נוכחותו של הטקסט אוזלת בבת-אחת, למרות שהטקסט מוסיף להיות נוכח, אבל עכשיו בדיוק בתור מה שאי-אפשר להיתקל בו. עמדת המחבר נגששת והאיש שכותב נגרר בעל כורחו לעמדת ההורה. יש היתקלויות שכופות את עצמן ומחייבות לנטוש עמדת סובייקט ולהחליף אחת באחרת, וכשמחליפים עמדות סובייקט נתקלים בדברים חדשים.

4.303 – להיות נוכח בדבר-מה-שנוכח, להיות נמען של נוכחות, פירושו לזמן את היש בזכות אותה נוכחות מתמשכת ולהנכיח את הזמן בזכות אותה התמדה של ישנות, ובקצרה לזהות, ולו גם במעורפל, את נוכחותם זה לצד זה, באותו מרחב, של יש ואין, של דבר-מה ומה שהוא איננו, לגרום לדברים להתמיד בהופעתם, מנותקים, להרף עין או לנצח, מרגע ההופעה ומרגע הכיליון, שייכים, עוטי ממשות, להרף עין או לנצח, לסדר של דברים מסוגם (סובייקט של ידע תקרא לו אחר-כך "סדר-הדברים"). בשביל נוכחות כזו די במישהו דוגמת האיש המשכים לקום בבוקר, תודעתו פזורה, גופו דואב, פעולותיו מתוכננות. למה שמדריך את פעולותיו – ההרגל, סדר-היום הקבוע, התפקידים הברורים מאליהם – עדיין אין נוכחות בשבילו, ואילו הדברים הנוכחים עדיין לא – או כבר לא – מדריכים את פעולתו. בין הפעולה בסביבה של דברים לבין נוכחותה של סביבת הדברים יש זיקה רופפת שאופייה משתנה מהקשר להקשר, לפי דפוסי הפרקטיקה ונסיבות הסיטואציה.

4.304 – כדי לתפוס עמדת סובייקט לא די בחוויית נוכחות של משהו. וכן להפך: אין צורך להיות-כבר סובייקט כדי להיות לעד. כדי שמישהי תהיה לעדה די בכך שתהיה מעורבת בהיתקלות שבה נחצית ההתרחשות לשניים. אבל כדי למסור עדות צריך בדרך כלל לתפוס כבר עמדת סובייקט. בדרך כלל ולא בעיקרון, מפני שגם עדות אפשר למסור באקראי, באופן לא מובנה, ובלי שאותה סינתזה של מבט, מבע, ומגע תתרחש במסגרת כללים שסנקציות בצדם, ותניח את נקודת המפגש האדיאלית בין מי-שמדבר, למי-שמביט ולמי-שנוגע (1.305). לא כל נמען ולא כל מי שמוסרת עדות הם סובייקט; אבל כל מי שתופסת עמדת סובייקט תופסת את עמדת הנמען ואת העמדה על דוכן העדים בשיח שכוונן אותה כסובייקט.

4.305 – סובייקט היא נמענת של נוכחות בסדר-דברים ובשדה-יחסים מוכנים פחות או יותר. האיש שקם בבוקר ונוכח בבנו שהתעורר, אוסף את עצמו בפיהוק והתמתחות אל עצמו, מסלק את שייירי החלום, אם ישנם, מתאמץ למקד את תשומת ליבו במשהו, מתגבר אט, אט אל תוך מצב של ערות מלאה (4.120). האיש הזה הוא נמען של נוכחות, שתופס בהדרגה עמדה של סובייקט. הנוכחות שהוא נמען שלה תובעת ממנו או מזמינה אותו או מסמנת לו, או מאפשרת לו לעשות משהו מוגדר יחסית, בשדה תחום יחסית של פעולות אפשריות. השדה תחום יחסית והמעשה מוגדר יחסית לא מבחינה לוגית כמובן אלא מבחינה סוציולוגית. ההיגיון החברתי של הקיום יחד עם אחרים בהקשר נתון הוא המסמן את האפשרויות, והוא המאפשר להציב מישהי בעמדת

נמען של נוכחות שיש לה אפשרויות כאלה.

4.310 – הנוכחות שאין בה כלום זולת היות-עדה ודבר-מה שהעדה נוכחת בו היא היגר מנוון. מי-שנוכחת היא נמענת, נוכחות-של-משהו היא המוען; המשמעות וההוראה ממתנינים ל"התבהרות", לרגע שבו תתפוס העדה את עמדת המוענת בעצמה, תורה על מה-שנוכח, תנקוב בשמו, תאמר, לעצמה או לאחרים, מה-הוא זה-שנוכח. נוכחות כזו היא היגר שבו המוענת, מושא ההוראה והמשמעות מתכווצים וכמו שואפים להיות לאחד, מפני שמה-שנוכח חומק מעמדת המושא ורק עובדת נוכחותו תופסת את עמדת המוענת, ולפעמים גולשת לעמדת המושא.¹⁷ מה-שנוכח נוכח בתור דבר-מה-שאומר-משהו, אבל בשלב הראשון אומר רק שיש-שם-משהו, ורק אחר-כך שיש-שם משהו כזה וכזה.

4.311 – בכל מקרה, כשמה-שנוכח "אומר" שיש-שם-משהו, הוא "אומר" גם שמה-שישנו שונה ממה שנוכח. שום דבר אינו נוכח בדיוק כפי שהינו "כשלעצמו", מפני שמה-שהינו אינו כולל את היחס של "היות-בשביל" העד. העדה יודעת תמיד שמה שהיא נוכחת בו הוא מה-שיש, אבל לא בדיוק. כשדעתה מוסחת היא אפילו לא יודעת את זה; מה-שנוכח מתכווץ להיות למה-שנגיש-למגע, אותו "יש מזומן" של היידגר. אבל המידה המינימלית של תשומת לב למה-שנוכח חוזרת ומפצלת את הנוכחות בין מה-שנוכח למה-שיש-ממש. אם תשומת-הלב מודרכת על-ידי עניין, אם מה שנוכח מופיע כבעיה, מי-שנוכחת מפרשת את מה-שיש מתוך מה-שנוכח; מה-שישנו "באמת", "ממש" או "בדיוק", זה שעונה לשאלה "מה זה?", הוא המשמעות וההוראה של מה-שנוכח: מה שהנוכחות "רוצה לומר" הוא שישנו שם דבר כזה וכזה, ישנותו של דבר זה היא משמעותה; אותו דבר הוא מה שהנוכחות מצביעה עליו, דבר זה הוא מושא ההוראה של מה שנוכח. מה-שנוכח הוא רק מסמן, מה-שישנו "באמת" (או איננו, זה היינו הך לצורך הדיון הזה) הוא המסומן. ברגע הנוכחות המסומן כולל גם את המשמעות וגם את ההוראה. הוסרל, סארטר, ופנומנולוגים אחרים הבינו את היחס הזה ואת הכפלת הנוכחות לנוכח העד (התודעה, מבחינתם) שהיחס הזה יוצר, אבל לא הבינו את לשוניותו העקרונית ולכן נשארו תקועים במה שהיידגר קרא "מטאפיסיקה של נוכחות".

4.312 – בכל אירוע מישהי (לפחות אחת) מוצבת בעמדת "נמען של נוכחות". מי מציב? האם מה שנוכח כבר "נמצא-שם" בתור מה-שנוכח ולכן הוא שמציב את מי-שנוכחת בעמדת הנמען, או אולי מי-שנוכחת מציבה את עצמה בעמדת הנמען ורק אז נוכחת במה-שנוכח? אם מתחילים מן הנוכחות, הדבר המסוכך ביותר הוא להבין מה מאפשר את עמדת הסובייקט, מפני שהסובייקטיביות היא חריגה מעבר למה-שנוכח. אם מתחילים מן הסובייקט, הדבר המסוכך ביותר הוא להבין מה מְכַנֶּה את הנוכחות כאירוע, מפני שהנוכחות חורגת או לפחות מעידה על מה שחורג – מן הניסיון שמתירה עמדת הסובייקט. האמפריציסטים הקלאסיים מדגימים את הבעיה הראשונה, קאנט מדגים את השנייה. נקודת ההתחלה היא עניין מקרי ואקראי. צריך להתקדם בעת ובעונה משני הכיוונים (וגם מאחרים).

4.313 – כל עוד העדה נמצאת בעמדת הנמען שנוכח בדבר-מה והיא אינה יודעת מהו, מה-שנוכח הוא זה שתופס את עמדת המוען; כשמה-שנוכח הופך לדבר הנוכח

ככזה וכזה, לדבר-מה שזוהה ויש כבר קצה חוט שעליו אפשר לתלות את מהותו, או לפחות את שמו, העדה עוברת כבר מעמדת הנמען לעמדת המוען של ההיגד המציב, או לעמדת נמען בהיגד אחר שמשהו אחר או משהי אחרת תופסת בו את עמדת המוענת.¹⁸ 4.314 — בין כך ובין כך, הרפלקסיה מגיעה מאוחר מדי. כשמגיעה הרפלקסיה משהי נמצאת כבר בעמדת הנמענת, שנוכחת במה-שנוכח-כבר. ברפלקסיה הכל תמיד בבחינת 'כבר'. ההיגד הרפלקסיבי שמבקש לשחזר את רגע הנוכחות יכול אמנם להתמקד בעמדת הנמען או במה-שנוכח, מה-שתופס את עמדת המוען. אבל אם יש לו אל מה לחזור ברה-פלקסיה, אל מה להחזיר-מבט, אם יש לו מה לשקף, מדובר באירוע נוכחות שבו משהי ניצבת כבר בעמדת הנמענת, נוכחת בדבר-מה שמוצב מולה, והרפלקסיה על הנוכחות מוכרחה לכלול גם אותה.

4.320 — נוכחות היא הממד הלשוני העוברי של הישנות. ואולי, נכון יותר, נוכחות היא האירוע שבו מה-שיש מוטבל אל השפה, מולשן. כשמה-שיש נוכח, הוא לשוני עוד לפני שיש למשהי מלים כדי לומר מה יש. הוא לשוני בגלל הזיקה בין מוען לנמען שמתקיימת בנוכחות ובגלל הפילוג של הנוכחות למה-שנוכח מזה ולמה-שישנו מזה. אין חוץ לטקסט (כדברי דרידה), לא מפני שכל מה שיש הן מלים ולא מפני שהדברים כתובים בשפה שרק אלוהים, או המתמטיקאי מבין, אלא מפני שמה-שיש נתפס תמיד בזיקה למה-שנוכח ומבעדו. אם יש משהו, אז או שהוא נוכח בעצמו או שעקבותיו נוכחות או שאין לו שום נוכחות. אם הוא נוכח בעצמו הוא כבר מציב משהי בעמדת נמען ואומר משהו למשהי; אם אין לו שום נוכחות בין כה וכה אפשר רק לדבר עליו (ולא להצביע עליו, להראות אותו או לחוות אותו באופן אחר) והתקיימותו מחוץ לטקסט היא רק, או לפחות, משמעות של איזה שהוא טקסט; אם רק עקבותיו נוכחות, העקבות (שהן בעצמן טקסט) מסמנות את מה-שאינו-נוכח, כלומר, מה שאינו נוכח הוא מסומן של עקבות נוכחות, שיכול בעיקרון להופיע ולהיות נוכח בעצמו (ולכן גם חלק מטקסט), או שאינו יכול להופיע בעקרון, ולכן אפשר רק לדבר עליו כמשמעות של איזה שהוא טקסט.

4.321 — כשהנוכחות היא נוכחות של ההיגד עצמו האירוע הולך ומסתבך. בנוכחות של היגד, שהוא אירוע של סימון ויצירת משמעות, אפשר להבחין כמה רמות: ההיגד עצמו נוכח, ולו בחטף, כאירוע, כאוסף צלילים או סימנים שהופיעו ו"תפסו מקום" בזמן ובמרחב; לפעמים נוכח גם מושא-ההוראה, זה שההיגד נסב עליו, לפעמים נוכחות רק עקבותיו, לפעמים גם הן לא; לפעמים נוכח גם המוען, לפעמים רק עקבותיו, לפעמים גם הן לא — אבל ההיגד תמיד מופיע כאירוע שהיה לו מוען, שנרמה כאחראי לרגע הופעתו במרחב ובזמן. לכן, גם אם נעלמות כל עקבותיו של המוען, ההיגד עצמו הוא עקבתו האחרונה. אבל מכאן אין להסיק שהמוען הוא מקור שקדם להיגד. כאמור, כשהיגד נוכח, משהי או משהו, נוכח או מרומז, מוצב כבר בעמדת המוען. רגע הופעת ההיגד הוא רגע הצבת המוען. היגד עשוי להיות נוכח בלי נוכחות משהי או משהו מוגדר בעמדת המוען שלו; מוען אינו יכול להיות נוכח בלי שיהיה חלק מנוכחות היגד. כמובן, תמיד אפשר לומר על-מישהי שהיתה מוענת בהיגד שהיה, אבל אז מדובר במי שהיתה מוענת בהיגד אחר והוצבה כמושא-ההוראה של היגד אחר.

4.322 — נוכחות ההיגד היא האירוע הלשוני. האירוע הלשוני יכול להתקיים בלי נוכחות מושא ההוראה (מושא-ההוראה נוכח רק בהקשר דיבור על עולם התופעות), המוען או הנמען, והוא תמיד מתקיים בלי נוכחות המשמעות, המשמעות היא מה שנעדר בעיקרון מן האירוע הלשוני. ויתכנו כמובן צירופים אחרים. למשל, היגד שבו המוענת היא גם עדה למושא-ההוראה: אירוע כזה מתקיים בסיטואציות חברתיות שונות של פעולה משותפת במרחב-זמן משותף, ובכל הקשר שבו הצפייה בדבר-מה והדיבור עליו מתקיימים בעת ובעונה אחת (במעבדה, בקליניקה, ב"שירור חי", כשלומדים ממישהו להשתמש במכשיר, כשמסבירים למישהו תמונה במוזיאון). התיאום בין לדבר-על ובין להראות-את אינו עניין של מה בכך. התינוק לומד אותו בהדרגה, כשהוא לומד להבין את פעולת ההצבעה, ואחר-כך להצביע בעצמו. מי-שמכשיר עצמו להיות רופא, מהנדס, מדען או מבקר אמנות לומד זאת בתהליך ממושך של אימון בדיבור-מונחה-מבט ובמבט-מונחה-דיבור.

4.323 — לא בכל מצב תקשורת המוענת עדה לאירוע הלשוני שהיא מוצבת בו כמוענת. המוענת עשויה לדבר בהיסח הדעת על משהו, להתרכז במה שהיא מדברת עליו או במי שהיא מדברת אליו ולהחמיץ את נוכחות האירוע הלשוני עצמו. זה המצב הרגיל. בדרך כלל, היגד מונח לאחר מעשה, תוך שההיגד נוכחות מושא-ההוראה שלו, כשהוא עצמו הופך למושא-ההוראה של היגד חדש. אבל ייתכן כמובן גם מצב של נוכחות כפולה ואפילו משולשת, בו זמנית, של ההיגד יחד עם מושא-ההוראה, ועם הנמען או המוען של ההיגד. הנוכחות הסימולטנית של ההיגד והמושא שלו אינה שונה בעקרון מנוכחות סימולטנית של שני גופים או של שני צלילים. הנה עכשיו, אני כותב אליך דבר מה על מה שמונח כאן לפני; בעת ובעונה אחת אני חש את עצמי שכותב, נוכח בדבר שעליו אני כותב ובפעולת הכתיבה עצמה. בבת אחת אני נתקל בעצמי כנמען, בטקסט ההולך ונכתב לפני ובמה שניבט לעיני ועליו אני כותב. אילו הופעת כאן פתאום וודאי היית מסיחה את דעתי. נוכחות כפולה ומכופלת כזו תובעת תשומת לב ועירנות גבוהה. אבל אילו הופעת כאן פתאום אולי הייתי מסוגל להיתקל בעת ובעונה אחת כך ובדברי אליך. אלה אירועים נדירים יחסים של תקשורת. הם מצמיחים תופעות לשוניות כאירונות, כפל לשון, ארס-פואטיקה וכיוצא באלה.

4.324 — בתהליך הקריאה, משהי תופסת את עמדת הנמען ומשקמת מן הטקסט את הנוכחות שהי מקופלות באירוע הלשוני, את כולן או את חלקן. ישנם מצבים שבהם השיקום הזה אמור להוביל אותי חזרה אל אחת האינסטנציות "המקוריות" של ההיגד, אל הדבר שדובר בו, אל מי שדיבר, אל מי ששמע. כך מתנהלת חקירה משטרית, למשל. באופן אחר, מתוך תשומת לב להיבטים אחרים של האירוע הלשוני, כך לומדים להפעיל מכשיר על-פי הוראות שימוש מצורפות. יש מצבים שבהם שיקום זה חלקי, בהגדרה. כך, כשמנסים לשקם את עמדת המחבר מתוך קורפוס של טקסטים ספרותיים. השיקום חלקי במקרה זה מפני שעמדת המחבר מונחת מראש וקובעת את הקורפוס הרלבנטי.

4.325 — כאמור, מה שלעולם אינו נוכח באירוע הלשוני היא המשמעות, ולכן לעולם אי-אפשר יהיה לשקמה במלואה. בדרך כלל, מי שנדרשת לשקם משמעות היא מי שאינה יכולה לשקם באופן מניח את הדעת את נוכחות מושא ההוראה או נוכחות

המועין. אפשר להבין משמעות כמעין תחליף לנוכחות המועין ("כוונת הדובר") או מושא ההוראה, שאף פעם אינו יכול להופיע כפי שהינו, בתור מה-שהוא. פעולה הפירוש בכל "פרשנות מקצועית", בסוגי שיח שונים שזה עניינם, רואה במשמעות מוסף, השלמה ותוספת (supplement) לנוכחות החסרה, של המועין או של מושא ההוראה, ומבקשת להשלים את החסר באמצעות עוד ועוד מסמנים המתפקדים כתחליפי-משמעות. שיקום המשמעות הוא פרויקט אינסופי.¹⁹

4.330 — אירוע לשוני הוא מקרה פרטי של ייצוג. מישהי נקראת להיות עדה לנוכחות (presentation) שאליה היא אמורה להתייחס בתור ייצוג (re-presentation) של משהו אחר ממה-שנוכח. בפעולתה כייצוג, הנוכחות מנכיחה תמיד גם העדר. המיוצג אינו נוכח כלל, ברגע זה או לעולם, או שאינו נוכח באותה מידיות כמו המייצג, וכדי שהנמען ייווכח בו, יהיה לו לעד, דרושה פעולה של פירוש, פענוח, וכו'. חשבי על תערוכה, הצגת-תיאטרון, סרט קולנוע, אבל גם על תהלוכה, תפאורה, עיצוב פנים וחורף, וכן על כל המחזות בתקשורת הלא-וורבלית, אפנת-לבוש, וכיוצא באלה. אבל חשבי גם על המדען הצופה בתופעות. השיח המדעי האמפירי (היסטוריה, ארכיאולוגיה ואנתרופולוגיה בכלל זה), אבל גם התיאולוגיה הטבעית מכפילים את מה שנוכח (כל מה שמופיע במרחב ההופעה בשיח²⁰) כשהוא מציב סובייקט-צופה מול תופעות המסמנות תהליכים ואובייקטים. בכל תולדות המטאפיסיקה, מאפלטון עד ניטשה, התופעה מוצגת בתור ישות שממשהו עברה פיתוח; היא נוכחות הנתפסת ממשית פחות מן הדבר הנעדר שאותו היא מסמנת. אבל לא נכון שכל נוכחות נתפסת ממשית פחות מן הדבר שאותו היא מסמנת. האם הכאב ממשי פחות ממה (או ממי) שגרם אותו (ואשר הכאב מסמן אותו או את עצם קיומו)?

4.331 — כשהתופעות רוכשות מעמד סמיוטי אפשר תמיד להציב מועין מובלע לצד — או מאחורי — המסומן הנסתר. אם התופעות מעידות על סדר, חוקיות או הגיון השולטים בהם (מסמנות או מייצגות אותם), אולי אותו סדר, אותה חוקיות מעידים על מקור שברא אותן כפי שהנן (או כונן או הציב אותן). אם כך, ניתן לפרש את התופעות כמסר ממישהו, לראות בהן את נוכחות עקבותיו, את העדות לנוכחותו הנעדרת. בין הארכיאולוגיה המפרשת צורות חומריות כעדות לכוונות של בני-אדם בתקופות רחוקות לבין התיאולוגיה הטבעית המפרשת תופעות טבעיות כעדות לעצם קיום האל ולפעולתו בעולם יש קו רצוף. בשני המקרים המועין אינו יכול להיקרא להעיד בעצמו. כל פירוש המבקש לבאר את כוונת המחבר (וגם לבאר באמצעותה) מצוי על אותו הרצף, או לפחות מתייצב שם ברגע שהמחבר מת. אבל גם כשהמועין נקרא לאחר מעשה להעיד על האירוע שבו העדה היתה נוכחת כנמענת, עדותו אינה יכולה להיכלל במסגרת האירוע הזה עצמו, היא מהווה אירוע נפרד. היא מצטרפת לזיכרון האירוע, בלי שיש לה בהכרח מעמד עדיף.

4.332 — לפעמים אני מוצב כנמען של אירוע לשוני כדי לתת תוקף לנוכחות שעליה מעיד המועין (שמתאר לי דבר-מה, מן הזיכרון, או בשידור ישיר, ממרחק זמן או מרחב); לפעמים להפך: אני מוצב כנמען של אירוע כדי לתת תוקף למועין כנותן עדות, לעמדתו כמי שנכח באירוע. כשהעדה תופסת עמדת סובייקט היא מוסמכת להעיד, אבל דרושים

עוד עדים כדי לתת תוקף לנוכחות שהיא מעידה עליה (על-פי שני עדים יקום דבר, במשפט כמו במדע). כשהעדה אינה מוסמכת להעיד מפני שאינה יכולה או אינה רשאית לתפוס את עמדת הסובייקט הרלבנטית היא מבקשת עדים שיעידו עליה, שראתה, ששמעה, שלא בדתה מלבה. לפעמים אין שם איש והיא מעידה עליה שמים וארץ, לשווא.

4.333 — "בחיי אלוהים" אומרת מי שרק אלוהים יכול להעיד על עדותה. כך זה לפעמים ביחס למה שהתרחש סביבה בהיותה לבדה, כך זה תמיד ביחס למה שמתרחש בינה לבינה. בעניינים האלה רק היא מוסמכת להעיד, היא היחידה המוסמכת לתפוס את עמדת הסובייקט, אם בכלל. בין שהיא סובייקט המוסמך להעיד ובין שלא, איש אינו יכול להיות נוכח במקומה במה שהיא נוכחת בו: הכאב המסריף הזה, הגעגוע, התשוקה, החרדה, הזיכרון המתוק ההוא. במקרים אלה, מה-שנוכח אינו יכול להיקרא כדי להעיד על העדות או על מוסרת העדות, ואף פעם אי-אפשר לסלק לגמרי את האפשרות שמדובר בהעמדת פנים. כל הדיווחים על כאב, סבל ועונג מצויים במשבצת הזאת. מצד אחד (של העדה), בכירות גמורה שאי-אפשר להימלט ממנה, מצד אחר (של זולתה), ספק מנקר שאי-אפשר להיפטר ממנו (להלן 4.410, 4.422; 5.141, 6.024).

4.340 — יש אירועים שבהם הנוכחות מצטמצמת מאד, וכמוה טווח העדות. מישהי היא נמען של משהו, נקודה. משהו פשוט נמצא שם, משהו שנוכחותו בשביל העדה היא כל ישנותו, משהו שנוכח, וזה הכל — לפעמים זה גם כל היופי, או העונג, או הכאב הנורא.

4.341 — חשבי שוב על נוכחותו של ריח. האם מוכרחים לחוות את הריח (להיתקל בו) בתור דבר-מה שמייצג דבר-מה אחר? הריח עשוי, אבל לא מוכרח, לעורר סדרה של אסוציאציות, להזכיר צבעים, מקומות, אנשים, להקוות כריגוש, וכשהוא מעורר אסוציאציות, זה אינו אומר שהוא מייצג אותן או מסמן אותן, שהצבעים האלה או המקומות האלה הם מושא-ההוראה שלו, אפילו לא המשמעות שלו. חשבי על נוכחותו של כאב. או של חפץ סתמי. חפץ שאני יודע שהוא שם לפני שאני אומר את שמו, לפני שעולה בדעתי כיצד להשתמש בו. האם אין נוכחות שבהן מיטשטשת מאד, מודחקת, או נמחקת, אותה קריאה שהנוכחות קוראת לנוכח לפרש אותה (כלומר להתייחס אליה כאל ייצוג)? חשבי למשל על יצירה מוסיקלית, על האזנה שבה מישהו "שוכח את עצמו", על נוכחות של צלילים שנחווית בעוצמה; היא אינה מייצגת אז, לא בהכרח לפחות, מישהי או משהו. חשבי על נוכחות גוף לגוף בעיצומו של מעשה האהבה. החיזור הוא משחק של סימנים, כל נוכחות היא סימן לאפשרויות נחשקות. המעבר מן החיזור למעשה האהבה הוא מחיקתם ההדרגתית (ולפעמים גם לא-הדרגתית) של הנוכחותיות המייצגות, והתכנסותם של הגופים הנתקלים זה בזה ומתערבבים זה בזה אל אירוע שהוא כולו נוכחות בלא העדר. אני, שהופך ברגעים האלה יותר ויותר לאחד עם הגוף שלי, אינו חדל להיות נמען של הגוף שלך, ואם יש לנוכחות הגופים זה לזה איזה "מסר מובלע" הוא אינו אלא זה: "רק לא לנתק מגע עכשיו".

4.342 — כשבעיצומו של מעשה האהבה מופיעות פתאום נוכחותיות שמייצגות — הטלפון מצלצל, ילד צועק בשנתו — מעשה האהבה מופרע או מושהה. הייצוג עשוי

להרוס הכל. אבל משחק ייצוגים והשהייה של מחיקת הייצוגים עשויים גם להעצים את נוכחותם של הגופים זה לזה. ההיתקלות במבטו של האהוב בעיצומו של מעשה האהבה מחזירה לנוכחויות את הממד הסמיוטי שלהן, הן קיימות גם בשביל משהו אחר, הן משהו בשביל משהו, והמשהו הזה איננו מה שהנוכחות היא בשבילי. ההיתקלות במבט שונה מן השקיעה בעיניו של האהוב, שהיא הנכחה של מבטו שאמורה להחזיר את המבט לגוף, לנטרל את מקור הכוח שמכפיל את הנוכחויות. מבטו של האחר, אמר סארטר, "גונב" לי את הסיטואציה; במעשה האהבה הוא קודם כל מכריח אותי "לחזור לתוך סיטואציה", כלומר לחזור למצב שבו לכל הנוכחויות יש לפי סארטר, ממד סמיוטי, כאשר הן מאורגנות תמיד כמשמעויות בשבילי.²¹

4.343 – אבל ישנם גם מקרים הפוכים: משהי משתוקקת, מתחננת, שיהיה אחר שיכריח אותה לחזור לתוך סיטואציה, גם אם יגנוב לה אותה אחר-כך, שיהיה מבט מפלח שמכפיל נוכחויות ומציב איזה יחס בין מה שישנו למה שאיננו – ואין איש. זה עלול להיות מצב של ייאוש נורא, כאב משתק, דיכאון עמוק. מעשה האהבה בנוכחות גופו הלא-מייצג של האחר, וייאושו של היחיד בבדידותו, בהעדר מבטו של אחר המבטיח את יציבות הייצוג, משיקים, כל אחד בקצה אחר, לגבולה של עמדת הסובייקט, לגבול אפשרותה של עמדת סובייקט בכלל.

4.4 אחרים

4.40 – האיש המשכים קום (4.300) עוד לא הספיק להיזכר מי הוא בכלל. אחרים "שוכחים את עצמם" שוב ושוב במשך היום, פעמים יותר, פעמים פחות, פעמים לטוב, פעמים לרע. בין כך ובין כך נוצר פער בין להיות משהי סתם ולהיות סובייקט. אני מתכוון לפער ממשי, לא כזה הנתון לגמרי לגחמות זו שמעדיפה להעמיד פני סתם-מישהי ולא להיות לאותה משהי מסוימת שהיא אמורה להיות בעמדת סובייקט זו או אחרת. מישהי יכולה להיות פזורת דעת בשיחה במשרד, בשיעור בכיתה, ליד המכונה במפעל. זה האופן שבו היא תופסת באותו רגע את עמדת הסובייקט שלה. אבל יש רגעים שבהם מישהי יכולה פשוט להתחמק, שלא לתפוס שום עמדת סובייקט, אחרי העבודה, נניח, לפני החזרה הביתה אל הבעל והילדים, כשהיא הולכת לאיטה לאורך השדרה, כשבתנה ריקה וראשה כואב ומשחקי האור-צל בשדרה משוככים את נפשה, ואנשים שיושבים על הספסל אינם מסיחים את דעתה (כל אלה נוכחויות ללא ייצוג – יש רעב, יש כאב ראש, יש אור-צל, משהו יושב על הספסל; אני, סובייקט בשיח, קורא להם בשם, אבל היא, פזורת-דעת ועייפה, חווה אותם כדבר-מה שישנו שם) – עד שמישהו קורא אותה לסדר.

4.410 – כשמישהי תופסת עמדת נמענת היא יכולה להתייצב לבדה מול מה-שנוכח, ואפילו זו ההווה כולה. בדרך-כלל, בנוכחות סתמית של דברים של יומיום, להיות נמען של נוכחות פירושו להיות מוצב במקרה באיזה עמדה שכל אחד אחר היה יכול לתפוס במקומי. ככל שגדל הפער בין סתמיותה של הנוכחות ("כל אחד אחר היה

יכול") לבין יחידותה של העדות ("אבל אין איש שיכול"), גדלה תחושת הבדידות. ישנה גם בדידות אחרת: כשמי-שתופסת את עמדת הנמענת חווה את הנוכחות כאילו רק היא נוכחת במה-שנוכח, רק היא נמצאת שם, רק היא יכולה להימצא שם, יש משהו שנוכח רק בשבילה. זו בדידותה של מי-שחשה תחושת שליחות, ייעוד, גורל. אבל זו עשויה להיות גם בדידותו של מי-שסובל, הנמען היחיד של כאב מטריף שאינו חדל, של צער נורא או של אובדן שאין לו תקנה.

4.411 – בדידות של שליחות, של ייעוד לנוכח התגלות של דבר-מה-שנוכח רק בשביל משהי, בשביל הנביא, החכם החווה בכוכבים, העיוור הרואה למרחוק, נמצאת כבר בתוך שדה-שיח שמציב את הנמען היחיד בבדידותו הזוהרת מול נמענים אחרים, תלמידיו או יריביו, ובכל מקרה אלה שלא יוכלו להבין או לדעת עד תום, וכל הנמענים האלה תופסים כבר עמדות סובייקט בשיח, מורגלים בפרקטיקות תרבותיות מוגדרות. אבל מי-שסובלת ונותרת כנמענת יחידה של סבלה איננה תופסת בהכרח עמדת סובייקט ובדידותה איננה בהכרח תבנית של שדה-שיח או תוצר של פרקטיקות תרבותיות. לפעמים נדמה ששני טיפוסים הנוכחות והבדידות האלה מצטלבים: סבלו של המושיע, ייסוריו של הנביא. תיאור הייסורים האלה הוא כמובן טופוס תרבותי מוכר שמיוחס לעמדת סובייקט מכוננת היטב, אבל זה אינו מוציא מכלל חשבון שישו באמת היה בורד בסבלו, ולא רק כשתפס את עמדת הסובייקט-המושיע.

4.420 – כשמישהי תופסת עמדת סובייקט היא נתונה-כבר, כאמור, "בשרה ממושטר פחות או יותר של פרקטיקות" שמבנה את האפשרויות שלה לדבר, להביט ולגעת, ותמיד תוך שיתוף פעולה, תחרות ומאבק עם סובייקטים אחרים שמבקשים לזמן את הישנות ולהנכיח את הישנות ואת הזמן בדרכם, באופן שאינו מתיישב לגמרי עם חוויות הנוכחות שלה (1.331). עמדת סובייקט אינה דבר שמישהי יכולה לברוא יש מאין. היא מוכנה שם, ביחס פחות או יותר מוגדר אל הדברים ואל האחרים שתופסים עמדות סובייקט משלהם. אפשר לתפוס אותה או להיות מוצב בה או מושלך לתוכה, אפשר לחרוג ממנה, לעצב אותה מחדש (כלומר את היחסים בינה לדברים ולאחרים), אפשר לקפוץ ממנה לעמדת סובייקט אחרת, אפשר לחמוק ממנה ולהיות סתם-מישהי – אבל אי-אפשר להמציא אותה לבד, בלי להיות מוצב-כבר בעמדת סובייקט אחרת, נתון-כבר ברשת סכוכה של יחסים שנטוים סביבה.

4.421 – באותו "שדה ממושטר פחות או יותר של פרקטיקות" (שם), נוכחים אחרים כסובייקטים בכוח, וסובייקטים אחרים כ"גוזלי נוכחות בכוח. כשאני מכיר בזולת²² בתור עדה אני מכיר בה כשותפה ומתחרה, מי-שמכתיבה וגוזלת נוכחויות בכוח. הזולת כעדה, "מספקת" לי נוכחויות וגם "שואבת" אותן ממני. לפעמים הזולת היא מי שלעולם לא תוכל להיווכח במה שאני נוכח בו, באופן שבו אני נוכח בו; אבל לפעמים היא מי שעלולה לגזול ממני את הבלעדיות על מה שאני נוכח בו. לפעמים הזולת היא מי שנוכחת במה-שנוכח באופן שאני לעולם לא אוכל להיות נוכח בו; אבל לפעמים היא מקדימה אותי בחוויית נוכחות שאני מבקש לחקות בדיוק נמרץ.

4.422 – האקסיסטנציאליזם שביקש להבחין בין אותנטיות לסתמיות, בין יחידיות לכלליות, יצר הכרל והירארכיה ברורים בין שתי האפשרויות האלה והעדיף כמובן את

הראשונה: חד-פעמיותה של הנוכחות כמה שרק אני אחראי לו, ה"בשביל" שתודעתי מחזירה להוויה כך שמה-שנוכח הוא רק "בשבילי". אבל החד-פעמי, והאותנטי הוא קונסטרוקט חברתי ותרבותי לא פחות מן הסתמי, והסתמיות עשויה להיות מקום של בדידות כפי שרק אני יכול לחוות (4.333). לנוכח זולת, שהוא תמיד ספק של נוכחויות וגוזל נוכחות בכוח, מה שקובע איננו חד-פעמיותו של אירוע ההיתקלות שרק אני מעורב בו, אלא ההבדל, שאפשר לסלקו לרגע, אבל אף פעם לא אחת ולתמיד, בין מה-שנוכח בשבילי למה-שנוכח בשביל זולת. במה שנוגע לנוכחות, כל מאמצי ההכנה, החתירה להסכמה, לתיאום בין נקודות המבט, ובכלל זה החינוך האחד, האילוף והמשמוע של יחידים שאמורים לתפוס את אותן עמדות סובייקט בדיוק, כל אלה נידונו לכישלון. ההבדל ישוב ויופיע. להיות עד לדבר-מה לנוכח עד אחר פירושו להיות נוכח בנוכחות ובעדות כשרויות תמיד בתוך מארג של הבדלים.

4.43 — רק בתוך מארג כזה של הבדלים נוכחות יכולה להיקבע כעובדה. או שמה להפך: לקבוע נוכחות כעובדה פירושו לקבוע אותה בתוך מארג כזה של הבדלים. לקבוע נוכחות כעובדה פירושו לסמן שותפות אפשרית בין עדים, ולפעמים גם את גבולות השותפות הזאת.

4.5 עדות

4.500 — נוכחות שייכת לתחום העובדות. מי שקובע אותה שם הם היגדי נוכחות — להבדיל מן הנוכחות כהיגד. עובדה היא מצב העניינים שהיגד-קיום מורה עליי; במקרה זה הוא מורה על הנוכחות כאירוע. הארטיקולציה של נוכחות בשיח קובעת גם את האירוע וגם את מה-שנוכח כמושאים של דיבור, תיאור, פרוש וניתוח, וכן כחלק מאירוע כללי יותר או כסביבה שבתוכם מתרחשת הנוכחות. בתור שכזו, נוכחות היא מושא למאבק ומה שמונח על כפות המאזניים בסוגים שונים של "משחקי אמת" במסגרת שדות-שיח שונים.

4.501 — בשיח המדעי לסוגיו ובהרבה סוגי שיח אחרים הנסמכים עליו, הדברים הנוכחים נתפסים כתופעות (4.331-4.330). כשמדברים על הנוכח בתור תופעה פוערים פער בין מה שמופיע למה שישנו באמת: לא כל מה שישנו מופיע כתופעה; לא כל מה שמופיע כתופעה ישנו באמת. אבל מה שמופיע מעיד באופן כזה או אחר על מה שישנו באמת. התופעות הן נוכחים בעלי מעמד סמינטי, נוכחים שמעידים על, מסמנים את, מרמזים על, מסגירים את — מה שישנו באמת. אבל לא כל נוכח הוא תופעה, לא כל נוכחות היא סימן למשהו שונה ממנה וממשי יותר ממנה.

4.502 — מה ש"ישנו באמת" אמור להיות משהו שנוכח בלי קשר לשאלה אם יש או אין משהו שנוכח בו. ודאות קיומו של דבר-מה מתבטאת בהנחה שאותו דבר נוכח בלא שמתלווה לנוכחותו חווית נוכחות. העדה המהימנה שמתארת אירוע היא זו שמצליחה ליצור רושם שמדובר בהתרחשות, במשהו ש"היה-שם" באמת, באופן בלתי תלוי בנוכחותה כעדה בפרט, או בנוכחותם של עדים בכלל. העדות המהימנה היא

עדות שבה העד הופך ל"שקוף". רולן בארת אומר שבכל צילום יש רגע (מומנט) של עדות מהימנה כזאת.²³ סוזן סונטאג אומרת שעדות מהימנה זאת נוגעת רק לעצם נוכחותה של העדה. בעידן של מצלמות מופעלות ממרחק, של סימולציות ממוחשבות ושל צילום דיגיטלי, יש לומר שהעדות המהימנה היחידה נוגעת רק לעצם נוכחותו של המכשיר המייצר את התצלום. התצלום מעיד על מעשה הצילום; מעשה הצילום מוצב בעמדת המושא, מה שמעידים עליו. כל שאר הדברים שהתצלום עשוי להעיד עליהם הם תוצרים של פירוש שמניח כבר מעשה צילום שיש לו דפוסים מוגדרים ואת סוג השיח שהצילום הוא חלק ממנו.

4.503 — בכל מקרה של עדות, להעיד על נוכחות פירושו להעיד על נוכחות העדה. העדה מעידה על עצמה ועל נוכחות הדבר שלו היתה עדה. עדות-על-עדות (על היות-עד, על נוכחותה של מי-שמעידה) חייבת להיות נלווית לכל עדות על נוכחות דבר-מה. התצלום שמעיד על מעשה הצילום מעיד קודם כל על עצמו כעל תצלום, ולכן כבעל כושר להעיד. וכך לגבי כל מסמן. אבל העדה שנוכחת בתצלום איננה מסמן. בשלב ראשון היא נמנע של התצלום או של משהו שניבט אליה מתוך התצלום. בשלב השני היא מציבה את התצלום כמסמן שמעיד על משהו אחר; עכשיו היא נמנעת של הצלם, של העורך שהדפיס את התצלום, או של מי ששלח אותו אליה; בשלב הבא היא תופסת את עמדת המוען, מצביעה על התצלום שהופך למושא ההוראה ומפרשת למישהו אחר את משמעותו, את מה שהתצלום מעיד עליו. (כמובן שהשלבים האלה יכולים להתרחש בבת-אחת). העדה מדובבת את התצלום, היא מוסרת את העדות במקומו. היא מדובבת את התצלום עד שהוא הופך לעד מהימן. כשהיא עושה זאת היא מעידה על התצלום, והופכת בתורה את ההתערבות הפרשנית שלה לשקופה. בכל פעם שמישהי נעשית מעדה לדבר-מה שנוכחת בדבר-מה, למי-שמעידה על נוכחות של דבר-מה ועל דבר-מה שנוכח, מתרחש תהליך של "שיקוף", השכחה של תנאי העדות שמגבילים ומאפשרים כל עדות.

4.504 — האם אפשר לחשוב על רגע העדות עצמו (רגע הנוכחות בדבר-מה) בתור נוכחות שאינה תלויה בעדות, ולכן נוכחות בעלת זכויות יתר ועוגן של ודאות? זה עיקר המהלך הקרטזיאני המשוחרר מהנחת העד (הקוגיטו) כעצם, כפי שהופנם והוגשם בפנומנולוגיה של הוסרל. אבל רק אלוהים, שהוא עד לכל התרחשות, כל הזמן, יכול להרשות לעצמו שעדותו תהיה נוכחות בלא עד. נוכחות בלא עד תובעת עד בלא נוכחות.

4.505 — אלא אם כן מדובר בנוכחות מסתברת, המתפרשת מתוך העקבות שהדבר-שנוכח משאיר בסביבה שבה הוא נוכח. כמו במקרה של נוכחות גז רעיל באוויר או במקרה של נוכחותו של הנשיא בקהל. במקרים כאלה, זו נוכחות משנית הנגזרת מנוכחויות אחרות. הקהל שליד הבמה עד כנראה לנוכחות הנשיא; אני מסיק זאת מפני שאני עד לשינוי בהתנהגות הקהל. מישהי יכולה להעיד על נוכחות גז רעיל באוויר — אבל רק משום שהיא מכירה את הריח שלו ונוכחת בו. הנשיא עשוי להופיע פתאום בצד זה של האולם ואז אוכל להעיד במישרין על נוכחותו; אף אחד אינו יכול להעיד במישרין על נוכחותו של גז אציל באוויר; אף אחד מן העדים לבואו של הנשיא אינו יכול להעיד על מה באמת הוא חשב באותו רגע.

4.510 — אם "היתקלות היא ראשית חוויית הנוכחות ומקור התחדשותה המתמדת" (4.102), זה מפני שההיתקלות הופכת את מִי־שנתקלת לעדה שנוכחת במה־שנוכח, היא מפעילה מנגנון תודעתי שחוצה את ההתרחשות לשניים (4.131). בתור מִי־שנוכחת במה־שנוכח העדה נמצאת בעת ובעונה אחת מחוץ להתרחשות (שלה היא עדה) ובתוכה (כי בה היא נתקלת במה־שנוכח). בזכות ההיתקלות יש קשר ממשי (רצף של דברים־שישנם) בין העדה לנוכחות שבה היא נתקלת, גם אם מה שנוכח הוא רק "רעיון", מושג או דימוי. אין עד שאיננו מעורב בהיתקלות, לפחות. ואלוהים בכלל זה: טרנסצנדנטי ככל שיהיה ביחס לעולם, הוא נתקל שוב ושוב במראות הזוועה, בזעקות השבר, הקינה והנהי, בתפילות. אלוהים שהינו טרנסצנדנטי עד כדי כך שאיננו נתקל בכלל, בכלום, גם איננו עד; סגור בתוך עצמו, הוא זר ומנוכר לחלוטין למתרחש בעולם. אלה האלים האדישים של לוקרציוס (שגם לא נטלו חלק בבריאה).²⁴ אל טרנסצנדנטי המעונין בעולם ונוכח במתרחש בו, גם אם הואיל לצמצם עצמו כדי לברוא אותו וגם אם שלל מעצמו כל תואר שנקבע בשפה המגבילה, שמתארת את העולם, אל כזה מכונן את הטוטאליות שסופה אימננציה של האלוהות, כפי שהיטיבו להבין שפינוזה והגל. טרנסצנדנציה ועדות הם תרתי דסתרי.

4.511 — נקודת המבט ה"אובייקטיבית" של המדען היא אופן של מעורבות. מאז המאה ה־17 לפחות, המדען הוא עד שמבקש להיתקל במה־שנוכח כך שיוכל להגיע באופן המהימן ביותר ובמישרין ככל הניתן ממה־שנוכח לדבר שמתגלה או מופיע בנוכחות זו, ובלי שיתקל בשום דבר אחר שעלול לעמעם את הופעת הדבר מתוך מה־שנוכח. אני מבקש להבחין כאן בין מה־שנוכח, שעשוי להיות ההופעה עצמה, או ההיעלמות, לבין מה־שמופיע, אותו דבר־מה, עדיין לא מוגדר דיו, שמשאיר עקבות בשדה הנוכחות ושאותו מבקש המדען לדעת בתור כזה וכזה. המדען הוא עד שמבקש להמעיס ככל הניתן את מעורבותו בכל מה שאינו נוגע לדבר שבהופעתו הוא מבקש לחזות, כדי שיוכל להיות מעורב לגמרי בהיתקלות מבעדה יופיע אותו דבר. כדי לעשות זאת הוא מבקש לשלוט ככל הניתן בשדה הנוכחות מבעדו יופיע דבר זה שאותו הוא מבקש לדעת. שליטה זו מגיעה לשיאה עם מיסודו של הניסוי המדעי. עד למהפכה שחוללה תורת הקוואנטים כלל אידיאל נוכחות זה את הרעיון הבא: מעורבותו של המדען אחראית לעצם הופעתו של הדבר בתנאי ניסוי ותצפית מוגדרים אבל לא למה־שמופיע.

4.512 — ניסויים במכניקת הקוואנטים או משאלי דעת קהל, מצד אחד, ותצפיות אסטרונומיות, מצד אחר, נמצאים בשני קצוות רצף של דימויי־ידע מקובלים על אופי מעורבותו של העד במה־שמופיע: בין אחריות ברורה הן לעצם ההופעה הן למה־שמופיע לבין אחריות ברורה, לכאורה לפחות, רק לעצם ההופעה ככזה וכזה בתנאי תצפית מוגדרים. איך יכול המתשאל למחוק לגמרי את עקבות מעורבותו מתגובת הנשאלים? איך יכול האסטרונום להכריח כוכב להתגלות? או להשפיע על אופי נוכחותו מבעד לטלסקופ? לעומת דימוי דיכוטומי זה, מחקרים רבים בהיסטוריה של המדע מלמדים שהמרחק בין השניים אינו גדול כפי שנדמה, וכי גם האסטרונום מתערב בייצור הנוכחות שבה הוא צופה. הם מראים כי הקיטוב בין האסטרונום המנותק והמתשאל המתערב קיים, אם בכלל, רק ביחס ליכולת ההתערבות במה־שמופיע

(דעות של נשאלים, מבנה החומר של כוכב) באמצעות מניפולציה של הנוכחות (תגובות מילולית של נשאלים; כתמים על מסך מכשירי התצפית), שמבעדה משהו מופיע ככזה וכזה. במה שנוגע לנוכחות עצמה, ההבדלים ברורים פחות. האסטרונום מכין את עצמו להיתקלות לא פחות מן הפיסיקאי או הסוציולוג ומבקש לשלוט בה לא פחות ממנו. שניהם מבקשים באותה מידה להמעיס את מעורבותם במה שאינו נוגע לדבר שבהופעתו הם מבקשים לחזות, כדי שיוכלו להיות מעורבים לגמרי בהיתקלות שמבעדה יופיע אותו דבר.

4.513 — גם העמידה מן הצד של עדה שנוכחת במעשה פשע, בתאונה או בהתרחשות זוועה אחרת היא אופן של מעורבות. העדה העומדת מן הצד (bystander) מבקשת להקטין ככל הניתן את שטח ההיתקלות שלה, או אף לנתק מגע לחלוטין. אבל יש כנראה תענוג מיוחד או רווח כלשהו שהיא מפיקה מנוכחותה כעומדת מן הצד שאיננה מנתקת מגע. העומדת מן הצד דומה למדען שהגיע למעבדה מוכנה בלי שיצטרך לטרוח, אבל לא השליטה בתנאי הניסוי — באופי ההיתקלות — מעניינת אותו אלא היכולת להישאר מן הצד, בעמדת העד, בלי שיצטרך לשנות את אופן המעורבות שלו בהיתקלות. אגב כך כדאי לציין במפורש שלמזויע, כמו ליפה או למענג, יש נוכחות משלו. וגם לתענוג, לתענוג בכלל ולתענוג שבהיות־עד בפרט. אבל נוכחות התענוג הזה היא כבר נוכחות שמכפילה את עצמה והיא תידון בנפרד (להלן 5.000, 5.010).

4.514 — העמידה מן הצד היא אופן של נוכחות, דרך לתפוס את עמדת העד, שמתאפיינת בסוג מיוחד של היתקלות. היא מצויה פחות או יותר במרכז רצף (או בשיא פרבולה) שבין ניתוק מגע גמור ממה־שמופיע לבין התערבות פעילה של העדה באירוע שהיא עדה לו. בשני הקצוות, כשמנתקים מגע או כשמתערבים, העדה נתקלת בדברים אחרים ונוכחותו של מה־שנוכח נמוגה. כשהעדה מנתקת מגע היא פנויה להיות עדה לדברים אחרים; כשהיא מתערבת היא עשויה להתמסר לפעולה, לצמצם את שטח ההיתקלות שלה ולשכוח במהירות את כל מה שהיתה עדה להתרחשותו. השתקעות בפעולה אינטנסיבית מזה והתנתקות ממה־שנוכח מזה מקטינות את שטח ההיתקלות של העדים.

4.520 — העדה מגדילה את שטח ההיתקלות שלה במה־שנוכח כשהיא מתמסרת לעמדה של היות־נמענת. היא מעדנת את הקשב שלה, משכללת את תשומת ליבה, מחדדת את חושיה, מתנתקת מכל מה שאינו נמצא כבר בשדה הנוכחות שלה ומכל פעולה שעלולה להסיח את דעתה. היא ממתינה לבאות, מתמסרת לכל שינוי במה שנוכח, לכל אות שמגיש משרה הנוכחות. ההתבוננות המרותקת של ילד בנמלה שחורצת פס ועיר בחול; הקשב המתוח לרחשי הלילה של חייל במארב; סזאן שהופך את עצמו לעדשת מצלמה שהצמצם שלה נותר פתוח מול הר סנט־דיקטואר, צופה בו ללא מעשה שעות רבות²⁵; ההתרוקנות הממושעת של המיסטיקן מכל מה־שנוכח ואיננו אין; העיון הפילוסופי (תיאוריה, קונטמפלציה) במשמעותו הקלסית. כל אחד מאלה הוא סוג של עמידה מן הצד. מִי־שעומדת מן הצד ומתמסרת לנוכחות הופכת את עצמה לעין, לאוזן, לאף מריח, לגוף מתלטף, לתודעה ריקה. דיבור שמתפרץ פתאום, שמנכיח את המובן מאליו, סותם את פתחי הקשב, מצמצם שוב את אזור ההיתקלות, מבריה את

מה שכבר היה אולי על הסף, שיכול היה להופיע, לבוא לידי נוכחות. 4.521 – ההתמסרות להיתקלות במה-שנוכח דומה באופן עקרוני אצל כל אחד מן הטיפוסים הנזכרים של העומדים מן הצד. דמיון זה קיים מעבר להבדלים שבין החושים השונים שממקדים את תשומת הלב בהיתקלות ומעבר להבדלים שבין מצבי ההיתקלות השונים. ההבדלים העקרוניים אינם נמצאים שם ואפילו לא באופני הכניסה לעמדת ה"היות-עד", אלא ביציאה ממנה. בכניסה, יש משהו משותף לאימונים הנדרשים מן החייל שלומד להתמסר לרחשי הלילה, מן האמן שלומד להתמסר לתנועות הצבע וגווני האור, מן הנזיר שלומד להתמסר לתנועות המחשבה. בכל המקרים האלה מבקשים העדים לחזור למצבו של הילד המרותק, ש"שוכח מהעולם" בלי שום קושי, אבל לשכלל ולעדן מאד את אמצעי ההבחנה שלהם. ואילו ביציאה, אין שום דבר משותף לחייל המסתער, לאמן שחוזר אל הבר, ולנזיר שיורד מן ההר ומתערב בהמון. כל אחד פוקע באופן אחר את בועת ה"התמסרות לנוכחות" שהיה שרוי בתוכה. האופן המיוחד שבו הוא עושה זאת, שבו הוא מתגנב אל תוך, או מסתער על נוכחיות אחרות, סתמיות או מקודשות, אבל כאלה שכל אחד אחר היה יכול להיות להן עד, הוא המגדיר את סוג עמידתו מן הצד.

4.530 – לעדה-שעומדת-מן-הצד והצליחה להדוף את כל מה שקורא לה לנתק מגע או להתערב, עדיין מזומנים שני סוגי פיתוי בשעת ההיתקלות שמקורם בנוכחות עצמה: לנתק מגע מנוכחות דבר-מה דוחה; לגעת במה-שמושך, להתקרב או לגשת אליו, לפעול עליו, לנסח אותו, להושיט לו יד, להציל אותו. פיתוי מקבל כאן את מובנו הרחב ביותר (שכולל גם איום) – מעין קריאה חסרת מקור שבכל זאת עולה ממה-שנוכח, שחורגת מן הנוכחות עצמה, שמאיימת על יציבותה וחסינותה של עמדת העדה העומדת מן הצד. למרות שהקריאה כמו עולה ממה שנוכח היא חסרת מקור; אי-אפשר לייחס אותה ל"כוונה" של מה-שנוכח או של מי שהעצים את נוכחותו. לכן בפיתוי, מי-שמפתה מאבד את מעמדו כדבר-מי; וכן להפך, כדי לפתות הוא צריך להעצים את נוכחותו ולטשטש את כוונותיו, להיות נוכח כדבר-מה שנוכחותו עולה על גדותיו. "הפיתוי הוא נוכחות מסיחת-דעת, מזמינה ובלתי מושגת, שאין בה כלום זולת מה שנוכח... ובכל זאת אי-אפשר לקבוע אותה בתור דבר זה וזה שהופיע ונוכח" (2.142), מפני שמה-שנוכח כולל גם נוכחות של חריגה מעבר לעצמו, שהוא עצמו אדיש לה.²⁶ "בפיתוי נמחק הפער בין מסמן למסומן לטובת משחק המסמנים או העקבות, שרכשו פתאום, בתוך מעשה הייצוג עצמו, ממשות בלתי צפויה שמשתלטת על כל שדה הנוכחות" (2.142) – אבל מאיימת לפרק אותו מבפנים. אם תיענה העדה לפיתוי, אם תפתה, אם תברח או תרדוף, היא תנתק מעמדת העומדת מן הצד ותאבד גם את המפתה שנוכח וגם את נוכחות הפיתוי (וכן להלן 5.210 ואילך).

4.531 – בניגוד לתשוקה, שבה מישהי חורגת מתוך עצמה לקראת משהו, בפיתוי משהו חורג מתוך עצמו לקראת מישהי.²⁷ הפיתוי הוא התעצמות של נוכחות שחורגת מעבר לעצמה, אבל באדישות גמורה. כלומר, החריגה שמפתה איננה שאיפה של הנוכח-שחורג להיות משהו אחר ממה שהינו; היא גלישה של נוכחות מתעצמת, נוכחות של דבר שכמו מבקש או מתעקש, אבל בלי שום כוונת מכוון, להיות עוד ועוד מה-

שהינו. "מבקש" או "מתעקש" הם השלך של מי-שמפתה; מה-שמפתה אדיש לגורש נוכחותו. צירוף זה של גורש ואדישות בתוך מה-שנוכח הוא שיוצר את המשיכה או הרחייה של מי-שמפתה. בניגוד לתשוקה, עודף הנוכחות המפתה ולא העדרה יוצרים את התנועה האופיינית לפיתוי.

4.532 – אבל החריגה שבפיתוי מתקיימת רק כל עוד מי-שנוכח בה נותר בעמדת העומד מן הצד. כל עוד נמשך הפיתוי, הסובייקט משליכה על האובייקט את תכונת הטרנסצנדציה שלה, מצד אחד, ומחקה את האובייקט כפי שהיה "צריך להיות", מצד שני. היא מבקשת להשלים אותו, להתכנס ככל הניתן בתוך עצמה כאילו היתה לדבר. הסובייקט איננה אחראית לנוכחות החורגת מעצמה שבה היא נוכחת, רק לאופן תגובתה לנוכח הנוכחות הזאת. כשתחלל להיות לאותו דבר-מי שהדבר המפתה מדבר, כשתחלל להתמסר לפיתוי ותבקש לפעול, כדי לברוח או לרדוף, להימלט מפני או להשיג את, ישוב המפתה ויהיה לדבר המכונס בתוך עצמו והעדה שתפתה תשוב ותהיה למי-שמשותקת, חרדה או תאוה, חורגת מעבר לעצמה.

4.533 – מנוסה מתוך פחד כובש או סלידה, התנפלות מתוך תשוקה גואה, אלה אופנים של יציאה מעמדת העומד מן הצד, חיסול הפיתוי, הדברת המפתה או כיבושו, השתלטות עליו באמצעות ביטול המרחק או התגוננות מפניו באמצעות הגדלת המרחק, ובכל מקרה – מחיקה של גורש הנוכחות הגולש ממה-שנוכח. כשהעדה עומדת לנוכח מה-שמפחיד או לנוכח מה-שמעורר-תיעוב ולא נסה על נפשה, כשהיא נשארת במקומה מול מה-שמעורר-תאוה, צומחת הנוכחות והופכת לפיתוי, אבל היא צומחת וגולשת מתוך מה-שמפתה, באדישות של חלב רותח או של נהר העולה על גדותיו, לא מתוך מי-שנוכחת בו. פחד, סלידה, תשוקה, וכל אותם ריגושים המעוררים לפעולה עשויים להתכנס לתחושת הפיתוי כשמי-שנוכחת במה-שמעורר אותם מתכנסת לעמדת העומד מן הצד. וכפי שמוכיח סיפורו של לאונטיס (4.111), אל תוך הפיתוי יכולים להתכנס גם ריגושים סותרים. (ובדרך אגב, הגויות שפיתו את לאונטיס לצפות בהן הן התגלמות של אדישות באובייקט, נוכחות גולשת של מוות.)

4.540 – כשהנוכחות חורגת מעבר לעצמה בפיתוי, מתפצלת עמדת העדה העומדת מן הצד: העדה שנוכחת במה-שנוכח – הצופה, שהיא לכל היותר נמענת של מראה, צליל, רעיון; והעדה שנוכחת במה שגולש מתוך נוכחות זו עצמה והופכת לנמענת של קריאה חסרת מקור. הפיתוי נמשך כל עוד העדה נותרת נמענת מפוצלת (או הנמענת – עדה מפוצל, זה היינו הך) ואינה נוטשת אף אחת מעמדותיה, אינה הופכת מנמענת לפועלת, וגם לא מנמענת למוענת, מעדה שנוכחת למי-שמוסרת עדות (וכן להלן 5.121).

4.541 – פיתוי הוא קריאה לפעול, לעשות מעשה. המעשה, ניתוק מגע או התערבות פעילה, מנוסה או רכישה, מבטלים את הפיתוי. בפיתוי יש קריאה לבטל את הפיתוי, לחולל שינוי במה-שמפתה או בסביבתו עד שלא יפתה עוד, לפחות לא את העדה. אבל זו קריאה שמובלעת במבנה של מצב הפיתוי, לא באיזה תוכן שמשדר מה-שמפתה. הנוכחות המפתה קוראת למתפתה לעשות מעשה, אבל מה הוא המעשה שיש לעשותו – את זה המפתה לא יאמר לעולם. את מה שהוא אומר, אם הוא אומר דבר-מה, אם

הוא מבטא כוונה או מסמן כיוון לפעולה, הוא אומר בתור דבר-מי שמבקשת או מצווה, מתחנן או מצייע, אבל לא בתור דבר-מה שמפתה. מן הפיתוי לא תוכל לנבוע שום משמעות, רק כוח, של משיכה או דחייה, כוח שנוצר עם גלישת הנוכחות מעבר לעצמה ומתקיים רק כל עוד מיישנמשכת-נרדחת נשאר נטועה במקומה, בעמדת העדה העומדת מן הצד, ואין מי שיכיל את הנוכחות הגולשת.

4.542 — הפיתוי יוצר מעין ציווי קטיגורי — קריאה חסרת תוכן לפעולה, שרק צורתה ידועה מראש, קריאה לפעולה שאיננה מותנית בשום דבר שמעבר לנוכחות המפתה עצמה. מוחלטות הקריאה המפתה מיוסדת על הנוכחות כתכלית לעצמה, כלומר על אדישותה הגמורה של הנוכחות לכל מה שמחוצה לה. אבל הציווי הקטיגורי הזה מהופך לציווי הקאנטיאני: במקום לצוות על כיבוד התכלית-לעצמה, כלומר על כיבוד האדישות שעולה על גדותיה, הציווי מבקש לחסלה. היפוך זה אינו צריך להפתיע: קאנט מדבר על גודש נוכחותו של הסובייקט; אני דיברתי (בעקבות בודריאר) על גודש נוכחותו של האובייקט.

4.543 — במובן זה נוכחות סבלה של מיישנמצאת במצוקה היא פיתוי מושלם. נוכחות הסבל יוצרת פיתוי-ציווי שאיננו נגזר מכוונתה של מיישסובלת, או מקריאת העזרה המפורשת שלה, ממה שהיא מבקשת או תובעת (על מה שהיא מבקשת יכול להתנהל משא ומתן, זה עניין לשיקול דעת, מותנה תמיד בהרבה שיקולים אחרים) אלא מן המצוקה עצמה. למצוקה יש נוכחות גולשת המסיחה את דעתה של העדה. גלישת הנוכחות עשויה להתבטא גם במלותיה של מיישנמצאת במצוקה, אבל לא בהכרח, וכן בעצם האקט של זעקה לעזרה, אבל לא בהכרח בתוכנו. למצוקה עצמה יש נוכחות מפתה. המצוקה שנוכחת מולי היא פיתוי שמבקש לבטל את עצמו: להיענות ולעזור או להוריד מסך ולנתק מגע. ככל שהקריאה העולה מן המצוקה ברורה יותר, ככל שנוכחות הזוועה חשופה יותר, כך גדל הפיתוי להינתק מעמדת העומד מן הצד. בדרך כלל על-ידי הורדת מסך — זה קל יותר. אבל אין צורך להוריד מסך ממש, די בחיסול הקריאה, בביטול החריגה מעבר לעצמה של הנוכחות המפתה. הטלוויזיה יכולה להקרין את זוויות העולם כולו, כל ערב, כל הערב, בלי שיהיה שום פיתוי בנוכחות המתנוכת של הזוועה. מה שנדרש הוא להתחמק מעמדת הנמען, לחסל אותה אם ניתן; אחר-כך אפשר להישאר בעמדת הצופה, העומד מן הצד, כל הלילה, כל החיים.

4.544 — יש כמובן אפשרויות אחרות: אפשר לנטוש את עמדת הנמען כדי לפעול במישרין, כדי להשקיט את הקריאה, להמציא תקנה למצוקה ולסבל שהיו מקור צמיחתה. ואפשר לנטוש את עמדת הנמען כדי למסור עדות; ולפעמים גם לשוב ולתפוס אותה ואחר כך לשוב ולמסור עדות, וחוזר חלילה: פרקטיקה של מתן עדות, שהיא דרך להניע אחרים לפעולה וחלק ממעשה הושטת העזרה.

4.550 — פיתוי הוא סוג של ריגוש. מישחי, שבשבילה משהו נוכח, תופסת את עצמה כנוכחת בלי שמישהו ייווכח בה ויציב אותה, מפני שלהיתקלות עצמה יש נוכחות שהתעצמה. הפיתוי מעצים את הנוכחות ומכפיל אותה — המתפתה נוכח גם בעצמו כמי שנתון לקסמו של פיתוי. נוכחות שהתעצמה עד כדי הכפלה המציבה את מי שנוכח כנוכח לעצמו היא ריגוש.

4.551 — בכל נוכחות יש מישחי שנוכחת בדבר-מה, אבל לאו דווקא נוכחת בשביל דבר-מי. העובדה שהעדה נוכחת בדבר-מה אינה מסגירה בהכרח את נוכחותה בשביל זולתה, אינה הופכת אותה לנחוות על-ידי מישחי. כדי שהנוכחות בדבר-מה תהפוך לנוכחת בשביל מישחי צריך אחר שיחווה אותה כדבר-מה שנוכח. וכן ביחס לאותו אחר שמישהי אחרת צריכה להיות לו לעדה, וכן הלאה: מעין רגרסיה אינסופית. לכל מישחי שמישהו נוכח בשבילה צריך להיות מישחי אחר שתופס אותה בנוכחותה כדבר-מה. כדי שמישהי, שבשבילה משהו נוכח, תתפוס את עצמה כנוכחת, תתפוס את ההיתקלות כהיתקלות בין שני נוכחים, תתפוס את השני שנתקל, קרי את עצמה, כמישהי בעלת נוכחות, צריכה הנוכחות של מה-שנוכח-בשבילה להתעצם ולהפוך לריגוש.

ריגוש

5.0 נוכחות מתעצמת

5.000 — ריגוש (המכונה לעיתים היפעלות, passion, emotion, affection) הוא העצמה של נוכחות שמנכיחה את חווית הנוכחות עצמה בשביל מיישנוכח בדבר-מה. מה-שנוכח יכול להיתפס כנוכח "מחוץ" לעד או "בתוכו", כ"פנימי" לעד או "חיצוני" לו, שייך לו או לא, ובלבד שההיתקלות שמכוננת את אירוע הנוכחות תחווה בעצמה, כבעלת נוכחות משל עצמה.

5.001 — ריגוש הוא אירוע שבו נוכחות של דבר-מה פועלת על מיישנוכח כך שההיתקלות באותו דבר-מה מועברת מן הרקע לחזית, הופכת לדמות; העברת אירוע ההיתקלות לחזית מתרחשת על-חשבון הדבר-שנוכח, שנדחק לרקע. לדבר-שמרגש יש "נוכחות כובשת", אבל לא הדבר כובש את מיישנוכח בו אלא עצם נוכחותו, ההיתקלות בו. "מהותי לריגוש לתפוס במושא משהו העובר את גבולותיו של זה לאיין-שיעור", כותב סארטר במתווה לתיאוריה של הריגוש; גלישת נוכחות זו "גורמת להופעתו של עולם שלם", מדומיין, מקביל לעולם החלום או הטירוף, עם הסינתזות המיוחדות והיחסים המקובעים שלו.¹ אלא שסארטר מתעלם מכך שבועלם מועצם זה אירוע ההיתקלות מנכיח את עצמו ומטשטש את זה שמרגש, עד כדי כך שאין לדעת עוד מהו בדיוק זה שמרגש. אולי מפני שסארטר כותב על רגש ולא על ריגוש.² ברגש, מה-שנוכח נשאר במקד תשומת הלב כמצטרף הכרחי של ההתכוונות אליו, שמקבלת גוונים שונים של משיכה או דחייה. בריגוש נוכחות ההיתקלות מעיבה — ברב או במעט — על נוכחות מה-שנתקלים בו ועל האופי ההתכוונותי של ההיתקלות עצמה.

5.002 — רוב תורות הרגש תפסו רגשות כהתכוונות למושא שמעורר תגובות של משיכה או דחייה (ולעיתים שניהם) ומיינו את הגוונים השונים של המשיכה למושא ושל הדחייה מפניו. הפרק הששי של הלויטן הוא דוגמה מובהקת למיין כזה. הובס מכנס שם את כל רגשות המשיכה תחת הקטיגוריה 'תיאבון' (appetite) ואת כל רגשות הדחייה תחת הקטיגוריה 'סלידה' (aversion).³ אחריו הולכים בפחות או יותר כמעט כל הקלסיקונים של הפסיכולוגיה הפילוסופית והפילוסופיה של המוסר, משפינוזה עד מיל. התאב מבקש לגעת, להיפתח לקראת, לבלוע, להשתלט, לנכס, לדעת, לבעול; הסולד מבקש להתרחק או להרחיק, להסתגר-מפני, להימנע ממפגש, לחסל. אפילו ניטשה משמר תפיסה זו בהבחנה שלו בין שני כיוונים מנוגדים של "רצון היסוד של הרוח".⁴ הגל פיתח מושג של תשוקה שהוא אחדות הניגודים האלה ודפוס יסוד של כל התפתחות דיאלקטית: רגש הוא תשוקה שלא באה על סיפוקה; כשתשוקה באה על

סיפוקה המושא הנחשק מנוכס ונהרס בעת ובעונה אחת: הופך ל"שלי" ולכן נשמר, מאבד את אחרותו ולכן מתבטל. הרגש הוא אופן ההתכוונות של סובייקט אל מושא המעורר תאוה או סלידה, מעין "התחלה זעירה של תנועה", כפי שכינה זאת הובס, לעבר המושא או ממנו והלאה, ובעצם אין הבדל ממשי בין הרגשה, רצון ופעולה. הרגש הוא הרצון לנכס או לחסל, הרצון הוא ראשיתה של פעולת הניכוס או החיסול. אם, בהעדר מכשול חיצוני, בכל זאת נמנע המשך הפעולה, הרי זה רק משום שקיימים רגשות אחרים, סותרים, או שתבונה מעשית (פרונסיס, לפי התפיסה האריסטוטלית שלה) שולטת בתאוות ומכוונת את מימושן.

5.003 — המסורות השונות השותפות לתפיסה זו של הרגש — והמסורת הפסיכואנליטית בכלל זה — מעמידות את הרגש על התשוקה ותופסות אותו למעשה כתנועה למימוש התשוקה ולביטולה, וממילא גם לביטול הרגש המשתוקק. הן מתעלמות מנוכחותו של הרגש בין רגע התעוררות התשוקה לסיפוקה. אבל בריגוש, שהוא התעצמות של נוכחות, נוכחות זו היא לב העניין; בריגוש, הנוכחות כובשת. קאנט יכול היה לחשוב על נוכחות כזו רק ביחס לנשגב, מפני שההתפעמות לנוכח הנשגב מתאפיינת בהתחלפות מהירה של תנועות הנפש בין משיכה לדחייה,⁵ והתחלפות מהירה זו מנטרלת את האפשרות לראות בריגוש תשוקה לנכס את המושא או תשוקה לחסל אותו או להינתק ממנו.

5.004 — המשיכה או הדחייה אינן חדלות כשהנוכחות כובשת, להפך. אבל הן אינן תנועות ממש אלא דימויי תנועה, שבשעת ההיתקלות איננה או שאיננה מספקת. סארטר, שעדיין רואה בריגוש פעולה, קרוב לתפיסה זו של הריגוש כשהוא כותב במתווה כי זו פעולה מאגית שמשנה את התודעה ולא את המושא. ריגוש, לפי סארטר הוא "שינוי [מדומיין] של העולם כאשר הדרכים שהותו בו נעשות קשות מדי, או כאשר איננו רואים עוד לפנינו כל דרך ... כל הדרכים [להשתלט על המושא או להימלט מפניו] כולן חסומות, ואף על-פי-כן חייבים אנו לפעול" — ועל כן פועלים על התודעה.⁶ כשמי-שנמשך או נדחה מתקרב או מתרחק במהירות לקראת מה-שמושך או מפני מה-שדוחה, נוטה הרגש להתעמעם. מכאן הנטייה המוכרת להשהות לעוד רגע את המפגש עם המושא הנחשק או את ההינתקות הגמורה מן המושא הדוחה, את החיסול הגמור שלו. דווקא העדר התנועה או איטיותה ביחס למה-שמושך או למה-שדוחה הוא ההזדמנות להתעצמות נוכחותו של המושא המרגש. במובן זה, פיתוי או איום הם ריגוש מושלם: המבנה העקרוני שלהם מבוסס על הקפאה גמורה של התנועה ועל התמסרות למתח העצום שהקפאה יוצרת. אבל גם בתשוקה (ה"תיאבון" של הובס) או בסלידה, כשהמושא מושך, מתעצמת נוכחות חסרונה; כשהמושא דוחה מתעצמות העודפות והמיתירות שבנוכחותו. להעביר את אירוע ההיתקלות לחזית פירושו להנכיח את החסרון וההעדר או את המיתירות והעודפות על חשבון המושא שמושך או דוחה וגם על חשבון המשיכה או הדחייה עצמן. הריגוש הופך חסרון או מיתירות לחזית מה-שישנו. כשהריגוש מתעצם עוד, למי-שנרגש כבר לא משנה בכלל מהו זה-שישנו; מה שקובע הוא שהמושא רחוק עד בלי די או מוחץ בקרבתו.

5.005 — משיכה או דחייה לדבר-מה עשויות להתפתח לכלל ריגוש שבו מתעצמת נוכחות העדרו של דבר-מה או המיתירות שלו. אבל: לא כל העדר הוא תוצאה של משיכה, לא כל מיתירות היא תוצאה של דחייה; לא כל ריגוש הוא התעצמות של רגש

המבקש לנכס מושא או להיפטר ממנו; ולא כל ריגוש הוא תוצאה של נוכחות מועצמת של חסרון או של מיתרות. הריגוש האסתטי, זה שקאנט קורא לו "הפקת-נחת טהורה ללא חפץ-עניין"⁷ איננו מבקש לנכס כלום ואיננו מבקש להרוס כלום; ב"התבוננות שקטה" הוא מבקש, אם הוא מבקש משהו בכלל, עוד ועוד מאותה נוכחות מועצמת, בלתי מושגת. וזה בדיוק מה שמבקש מיי-שנתון לפיתוי — בהבדל מזה שהתפתה כבר, שרוצה לנכס או לחסל (4.542). גלישת נוכחותו של הדבר-שמרגש איננה מוכרחה לחולל תנועה ממשית של דחייה או משיכה. נשוב ונראה זאת גם ביחס לדאגה ולחמלה (5.341).

5.010 — כשהנוכחות מתעצמת וההיתקלות הופכת למה-שנוכחים בו, העד נתקל גם בעצמו. אחרי הכל, העד הרי תמיד מעורב בהיתקלות, הוא תמיד חלק ממנה — ההיתקלות היא משהו ש"קורה לו", "עובר עליו". עכשיו, כשהנוכחות מתעצמת ומנכיחה את ההיתקלות עצמה, מונכה גם העד-שנתקל. ריגוש הוא היתקלות שבה מיי-שנוכח נתקל גם בעצמו בתור מיי-שנוכח.

5.011 — לוינס רואה בגודש הנוכחות העצמית אפיון מבני ראשוני של האני. האני הוא "יש גרוש נמצאות". היחס בין האני לעצמו אינו יחס של סובייקט מכיר או מציב מול אובייקט נתפס או מוצב אלא של יש "נגוע בעצמו", נוכח לעצמו בנוכחות מוחשית, הקודמת לתפיסה במבט או באינטואיציה, בעין הגוף או בעין הרוח. תחושה זו היא תחושה של סיפוק, הנאה, שמחת-חיים, והיא קודמת, לפי לוינס, לכל הריגושים האחרים. מכאן גם שהעניין של הסובייקט בעצמו קודם לעניין שלו בנמצאים האחרים בסביבתו, הדאגה-לעצמי קודמת לעניין בסביבה ובדברים והנוכחות-לעצמו של העצמי הנחוות כשמחת-חיים קודמת לכל דאגה, לכל התכוונות מציבה של תודעה, לכל ייצוג של מושא אחר מן העצמי.⁸

5.012 — אבל איך יודעים מה קודם למה, הדאגה-לעצמי או הדאגה-לאחר? ומדוע בכלל לראות בשמחת החיים מבנה ראשוני יותר? ראשוני יותר ביחס למה? הקדימות, אם ישנה, היא קדימות של הפשטה, של כלליות, כלומר של מושגים בשפה, ולא של חוויות נמצאות. בין דאגה-לעצמי לדאגה לאחר או בין התכוונות שמציבה מושא לחוויות נוכחות עצמית שאין לה מושא מוצב "מחוץ" לעצמי, אין שום הבדל עקרוני בסולם המופשטות. הנוכחות העצמית הכרוכה בדאגה לעצמי ובריגוש של אני גרוש בעצמו אינה ראשונית יותר מנוכחות של זולת (האם בשביל התינוק, האהוב לאהובו) או של חפץ (המים לצמא, הפטיש לפסיכוטי) הגורשת את האני וגורמת לו ריגוש. לפעמים כך ולפעמים כך, ולפעמים מישו מתהלך בעולם בלי שיפגע בו שום ריגוש.

5.013 — ככלל, צריך להיפטר מן הנטייה לחפש אחר מבנים ראשוניים ("פרימורדיאליים") של ניסיון או חוויה; הירארכיות מסוג זה שייכות אך ורק להיגיון של שפה מתארת זו או אחרת (4.231). אבל מכאן לא נובעת הדחייה הגורפת שדחו הפוסט-סטרקטורליסטים את הניתוח הפנומנולוגי של הניסיון. פנומנולוגיה בלי אַרְכֶה היא פרויקט אפשרי: פנומנולוגיה של תופעות לשוניות, כחלק מן החוויה המתוארת ובתור עיקרון מארגן שלה; פנומנולוגיה שבה השפה המתארת עוברת

בעצמה, שוב ושוב, תחת שבט הביקורת של הרפלקסיה הלשונית, הניתוח הרטורי וההיסטוריוזציה התרבותית. את הדקונסטרוקציה אפשר כמובן להפעיל תמיד, לא רק על הטקסטים של הוסרל, אלא על כל תיאור פנומנולוגי של הניסיון, כולל זה שאיננו מתיימר לספק אחת ולתמיד, בוודאות מופתית, את הצורות הטהורות הטרנסצנדנטאליות של ההתכוונות.⁹ ומדוע ללשוניות האימננטיות של החוויה, קל וחומר של הניתוח הפנומנולוגי שלה, כמו טקסט זה שאני כותב עכשיו כדי לתאר ריגוש. אפשר גם להפעיל אותה תוך כדי הכתיבה עצמה. אני מנסה לעשות זאת מדי פעם, אבל בדרך כלל הדבר כרוך במאמץ מחשבתי גדול מכפי יכולתי. אם ימצאו טעם בדברי — יבואו אחרים ויפרקו אותם.

5.020 — נוכחות זאת של מיי-שנוכח בעצמו עדיין איננה רפלקסיה, והבדל זה (שסארטר עמד עליו במיתוזה) חשוב להרגישו. רפלקסיה היא היגר שבו העצמי מועתק מעמדת הנמען לעמדת מושא ההוראה. ברפלקסיה העצמי מוצב כמושא למבט, למבע ולמגע על-יד מיי-שתופס עמדת מוען ומזהה את עצמו בתור המושא המוצב כך. (אבל, בתור מיי-שמציב, המוען הוא כבר מישו אחר, שונה מן העצמי שהוצב. סארטר היטיב להראות זאת בניתוח המעבר מ"תודעה לא-משוקפת" ל"תודעה משוקפת",¹⁰ וליוטר הראה זאת בניתוח המעבר מן ההיגר המציב דבר-מה להיגר הרפלקטיבי המציב את ההיגר הזה כמושא ההוראה שלו.¹¹) בריגוש, כמו בנוכחות, מיי-שנתקל הוא נמען ולא מוען. כשמיי-שנוכח נתקל בעצמו, העצמי שבו הוא נתקל עדיין איננו מושא לעצמו, הוא חלק לא מובחן עדיין באירוע ההיתקלות. לפעמים, בריגוש המתעצם, העצמי-שנתקל הולך ומתבהר מתוך תמונת ההיתקלות; לפעמים הוא נבלע בה כליל.

5.021 — רפלקסיה-עצמית היא שם לקבוצת פרקטיקות אחרות שמבקשות לפעמים להנכיח את חווית הנוכחות. כולן מציבות "עצמי", אבל הן שונות מאוד זו מזו, על-פי ז'אנר הכתיבה, סוג השיח וההקשר התרבותי שבתוכם הן נכתבות: "חקירה עצמית" נוסח סוקרטס, ווידוי בנוסח המסות של מונטיין, ווידוי פסיכואנליטי, חקירה פנומנולוגית של האני הטרנסצנדנטאלי בנוסח הוסרל או תיאור של היזכרות במסגרת כתיבה אוטוביוגרפית נוסח פרוסט. פרקטיקות אלה שונות זו מזו גם בחלק שהנכחתה של חווית הנוכחות ממלאת בהצבת העצמי, בתיאור ובניתוח שלו. אבל אפשר להסתכן כאן בעוד הכללה ולומר שבדרך-כלל, כשהרפלקסיה מנכיחה חווית נוכחות היא מרחיקה אותה, וכשהיא כרוכה בריגוש, הריגוש אינו נובע בהכרח מגודש הנוכחות של העצמי. בכל זאת, בתנאים מסוימים, רפלקסיה עשויה להוביל לריגוש כזה. זה קורה לעיתים קרובות בהיזכרות. מישו מספר על חוויה מרגשת, נדרש לתאר מה בדיוק קרה לו, ו"חווה מחדש" מה שקרה לו, כלומר חווה את הזיכרון כנוכחות גולשת ואינו יכול להכיל את הריגוש שמציף אותו.

5.022 — גם הריגוש אינו גורר בהכרח רפלקסיה, אבל בתנאים מסוימים הוא עשוי לעורר אותה. הנוכחות הגולשת עשויה אמנם לגרום לנוכחות עצמית מועצמת שיהיה בה מומנט רפלקטיבי, ואפילו לנוכחות עצמית כזו שתתכנס או תישאב כולה אל תוך חוויה אינטנסיבית של רפלקסיה, אבל באותה מידה עשויה הנוכחות הגולשת גם לגרום לשכחה עצמית, להתבטלות גמורה של המומנט הרפלקטיבי מול נוכחותו הכובשת

של משהו אחר. אני נתקל בתצלום ישן שלי באלבום, התצלום משליך אותי באחת למקום אחר, לזמן אחר, אני נזכר בכל פרט באותו אירוע, נסחף לתוכו בכוח המדמה של הזיכרון, בזהב באוויר, אנשים שסביבי נעשים שקופים, אני מסתכל דרכם, שוכח מהם, שוכח את עצמי. מישהו נוגע בי, אני שומע קול מוכר, אני נתקל בעצמי מחדש, ובבת אחת נוכח במרחק שביני, כאן ועכשיו, לבין מי שהייתי שם. אני חושב על מי שהייתי, מי שאני ומי שלא אהיה עוד. הריגוש שנעשה לרפלקסיה שואב את מי-שנתקל ותופס את עמדת הנמען אל עמדת המושא, ובאותה עת הורף אותו מעמדת הנמען לעמדת המוען. אבל תיתכן גם תנועה בכיוון ההפוך. אותו תצלום שגורם לי להרהר בעצמי מציף אותי בתחושה של געגוע ואובדן. אני חש בנוכחות הזמן, כמעט נוגע בו, בזהב באוויר, שוכח את עצמי, מרוקן מעצמי, נשאר רק עם תחושת הגעגוע והאובדן. הרפלקסיה שמובילה לריגוש הופכת את עצם ההיתקלות בעצמי — לא את העצמי — למה-שנוכח.

5.023 — מה שמתגלגל כאן מעמדה לעמדה, בין אירוע לאירוע ובין היגד להיגד איננו "אותו עצמי עצמו". להניח שזה אותו עצמי פירושו להניח את המבוקש: קביעות העצמי כעצם, זהותו כדבר-מה. את זה יכול לחולל רק ההיגד הרפלקסיבי שבו העצמי הוצב-כבר בעמדת המושא תוך שהוא מכנס לתוכה את העצמי שבכל ההיגדים שקדמו, ומוחק את ההבדלים בין האינסטנציות שכל עצמי תפס, בכל פעם, בכל היגד או אירוע קודם.

5.024 — ריגוש ורפלקסיה הם שני אופני הנכחה של חווית נוכחות, של הפיכת ההיתקלות בדבר-מה-שנוכח לנוכחות של היתקלות. אופן הנכחה שלישי של חווית נוכחות הוא מבט או דיבור של זולת. קולו של הזולת, אבל גם עקבות אחרים של נוכחותו, מציבים מייד את חווית הנוכחות כמושא שאני נוכח בו. נוכחות הזולת גורמת לנוכחות שחוויתי להופיע בתוך היגד, שאני תופס את עצמי כמושא ההוראה שלו (לפעמים, אבל לא בהכרח, גם כנמען שלו). סארטר או לקאן הראו כיצד ההיתקלות במבטו של הזולת מכפילה את חווית הנוכחות שלי מפני שהמבט גורם לי, בעצם נוכחותו, להפנים את נקודת מבטו של הזולת ולהתייבב במקום שהוא מועיד לי בבת אחת הן כנמען של נוכחות (שלי) הן כמוען שמציב את מה-שנוכח (אני). כמו הרפלקסיה, גם מבטו או דיבורו של הזולת מובילים לפעמים, אבל לא בהכרח, להעצמת נוכחות, לריגוש. הריגוש מבוסס על העצמה וריכוז של נוכחות: גורש ועודפות; הרפלקסיה והתערבות הזולת מתבססות על הכפלה של נוכחות: קרע ופיצול — אם מניחים "אני" כעצמות מלוכדת, ריבוי — אם מוותרים על הדימוי העצמי הזה.

5.025 — לפעמים, נוכחות הזולת היא נוכחות גולשת שיש בה כדי להנכיח את חווית הנוכחות, והיא גורמת ריגוש. מבטו של הזולת, אבל גם הסתר פניו, נוכחות המבט המתפרש כהכרה שאני זוכה בה מן הזולת שמכיר בנוכחותי כעד, אבל גם שלילת ההכרה הזאת, במכוון או מתוך התעלמות סתמית, כל אחד מאלה עשוי — לא תמיד ולא בהכרח — לגרום ריגוש (להלן 5.301). וישנו כמובן גם אותו ריגוש הנגרם מהיעדרותו של הזולת, היעלמותו הרגעית, אובדנו. (מה-שאבד והאובדן כאירוע הם מושאים של ריגוש בדיוק כמו מה-שמופיע פתאום וכמו ההופעה כאירוע.)

5.030 — הנה תיאור חסכני של ריגוש:¹²

אני מכתב קבלתי (משרה)
האדימו כוכבים במסלולתם, דמע
הלב. פפרח בציה כפרח
בציה כפרח בציה.

נוכחותו הישירה של המכתב ונוכחותה המובלעת ומתפרשת של הכותבת נחווים כאירוע בעל עוצמה מטאמורפוזית. חווית הנוכחות משנה את העולם הנתפס ("האדימו כוכבים") ומעצימה את נוכחות האני החווה, שמתוארת באמצעות מטונימיה אחת (לב) ושתי מטאפורות המוצבות זו על גבי זו (לב שדומע כמו פרח בציה). יחד מעניקים הדימויים לאני החווה בבת אחת ממד של עומק (לב דומע) ורוחב (ציה). אבל האני החווה עצמו אינו מוצב כמושא — של התבוננות, תיאור או ריגוש. הוא מתייבב מיד בהתחלה בעמדת הדובר (המוען). הקורא עשוי לחשוב שעל האני הזה מדובר בשיר. אבל זה רק מפני שנחפז להעתיק אותו מעמדת הדובר לעמדת המושא, על-פי הרגלי הקריאה המקובלים שלו. שיר זה הוא רישום נוכחותה של נוכחות גולשת על גדותיה, וה"אני" אינו אלא עקבות הנוכחות הראשונה, אירוע ההיתקלות של "אני" במכתב, (בעקבותיה של שרה), שנשמרו בנוכחות שבאה בעקבותיה.

5.031 — שיר הוא אופן ביטוי שעשוי לא רק לתאר העצמת נוכחות אלא לרגש, להעצים נוכחות בעצמו. בשיר, בספרות משובחת, ביצירת אמנות בכלל, יש דוגמאות של העצמת נוכחות לרוב, או מכל מקום, כך מורגלים צופים וקוראים רבים לחוות את נוכחותם. היידגר, במקורה של יצירת האמנות, וגדמר אחריו, באמת ומתנודה, מבקשים לקבוע את הכושר "לאסוף נוכחות", לרכז אותה ולהעצימה בתור תו ההיכר של הייצוג האומנותי האיכותי. "התמונה [של ון גוך] המראה נעלי איכר, השיר ["בארה של רומא" של ק.פ. מאיר] המגיד את בארה של רומא אינם מעידים כלבר [על מה שאותו הם מייצגים]... אלא מניחים למה-שאינו-מסתתר שיתרחש ביחסו כלפי היש בכללותו ... כל יש שבהם יהא ישנותי יותר [alles Seiende seiender]."¹³

5.032 — איזו נוכחות מועצמת בדיוק ביצירת האמנות? אין טעם לתת לשאלה זאת תשובה כללית; זה תלוי בהקשר התרבותי, בתנאי התצוגה או הקליטה, בהכשרתו של המאזין, הצופה או הקורא, בנטייתו, במצבו ובמצב רוחו וכדומה. אחרי הכל, הנוכחות היא היתקלות, והיא תלויה במאזין, בקורא או בצופה לא פחות מאשר באובייקט האומנותי. בכל מקרה, לא מדובר בנוכחות המיוצג (הדובר, זה שקיבל מכתב, בשירו של בן יצחק) שהרי המיוצג נעדר, אלא בנוכחות המייצג (רצף הצלילים, שפת השיר, התמונה על גבי הלוח, רצף התמונות על גבי האקורן, העצם התלת-ממדי שמפלה את המרחב). לעיתים רחוקות יותר, מה שמועצם הוא נוכחות אקט הייצוג עצמו, נוכחות הפעולה הלשונית (או החזותית, או התיאטרלית, או המוסיקלית), שלפעמים נוכחת כמייצגת משהו אחר ממנה ולפעמים לא.

5.033 — המדיום האומנותי שיש לו, כנראה, הכושר המפותח ביותר להעצים נוכחות הוא המוסיקה. יש רק מעט אנשים ששום מוסיקה אינה מסוגלת לרגש אותם, כלומר

כמעט לכל אדם, גם אם אינו מאזין מיומן, יש מוסיקה שעשויה לרגש אותו; ואין תרבות שבה אין אנשים שמיומנים להפיק ולקלוט מוסיקה שמרגשת. קביעה זו נדמית כנכונה באופן אוניברסלי. אחרי המוסיקה בא אולי המחול, אבל כאן השונות התרבותית והמיומנות הנדרשת מן הצופה גדולות יותר. איני יודע לומר הרבה בעניינים אלה. אבל אני יודע לדווח על הריגוש שגורמת לי מוסיקה מסוג מסוים, או צפייה במחול מסוג מסוים. מה שעקרונות בחוויה זו, בהקשר הנוכחי, הוא העוצמה שבה מועצמת נוכחות ההיתקלות בצליל או בתנועת הגוף, עד שלפעמים, בשיא הריגוש, היא דוחקת אפילו את קשמע הצליל או מראה תנועת הגוף עצמם.

5.040 — אם מה-שנוכח עשוי להידחק הצידה בריגוש (או לדהות לכלל רקע). קל וחומר מה-שמיצג על-ידי מה-שנוכח. מה שמקנה למסמן את מעמדו כיצירת אמנות הוא נוכחות מועצמת שמנכחה את מה-שנוכח (צליל, תנועה, דימוי) על חשבון מה שמיצג (או מסומן, או מסומל), נוכחות שגורמת לצופה, למאזין או לקורא להתעכב בדרכו אל המיוצג, להשתהות אצל המייצג ולהשתאות ניכחו, לפעמים עד שנמחקים יחסי הייצוג. הנוכחות המועצמת של המייצג משהה את הזיקה בין מה שנוכח למה שנעדר, את התפקוד הרפרנציאלי של היצירה, את מעמדה כמעשה ייצוג, ומבליטה את מעמדה כנוכחות בפני עצמה. היצירה מוצגת — וזה תלוי לגמרי בתנאי ההמצגה — כאילו היא שואפת להשיג נוכחות בלי הפרעה. החתירה אל המופשט בשלבים השונים של הציור המודרני, התיאטרון החוויתי, העיסוק הארס-פואטי, בשפה עצמה בשירה ובספרות, במדיום הקולנועי בקולנוע, וכיוצא בזה, כל אלה הם דוגמאות מהקשרים שונים של ניסיונות להיפטר מן המימד הרפרנציאלי ביצירת האמנות. מכיון שכל יצירת אמנות כזו נוכחת בשדה מובנה פחות או יותר לצד יצירות אחרות, מכיון שהיא מפנה אל יצירות אחרות, מרמזת עליהן, מתכתבת איתן, ומכיון שהיא מוצעת לצרכן בשדה תרבותי מובנה, בתיאורם של פרשנים ומבקרים שמדובבים אותה ומחזירים לה באמצעי שיח שונים את המשמעות שהושתתה, הניסיון הזה נועד מראש לכישלון, או, לכל היותר, הוא בן חלוף, יכול להתקיים רק במפגש הראשון עם מבע אומנותי חדש.

5.041 — מדובר כמובן באמנות מודרנית, או בתפיסה מסוימת שלה. מדובר בתפיסה שמרסל דושן הנכיח אותה באמצעות אסלת השתנה אחת, וכפה את התימטיזציה והפרובלמטיזציה שלה על עולם האמנות הפלסטית לכל אורכה של המאה העשרים (וכותבים כמלארמה או ג'ויס כפו באופנים אחרים על הספרות, וכן, יוצרים אחרים, במוסיקה, במחול, בתיאטרון או בקולנוע). מדובר בנוכחות שמועצמת כתוצאה משיח פועלה בין המוסד התרבותי, שמכריז על המסמן כיצירת אמנות שיש להשתהות נכחו, לבין צרכני תרבות שאומנו להשתהות לנוכח מה שקודש כיצירת אמנות, או הוכרז כשירה, ספרות גבוהה או מחול אמנותי. להעצמת נוכחות המסמן לנוכח יצירת אמנות דרושים תנאים היסטוריים ותרבותיים מסוימים, קונטינגנטיים ואולי אף שרירותיים, שבהם מייצרים מנגנוני התרבות את צרכני האמנות כסובייקטים שמשתהים לנוכח יצירת האמנות ונזקקים לתיווך המומחים המוסמכים לדובב אותה.¹⁴ אבל בהיסטוריוזציה זו של החוויה המתלווה לצריכה הנורמטיבית של יצירת האמנות אין כדי לבטל את

מה שהושג כתוצאה ממה שאזולאי מכנה "אימון לאמנות" — אזורים מוגדרים בתרבות שבהם יחידים מוזמנים, מזומנים יחד או לחוד, כדי לחוות התעצמות של נוכחות ולהפוך אותה מצע לפירוש: של היצירה, של היוצר, של העולם שבו מופיעה היצירה ועליו היא אמורה לדבר בסופו של דבר, ושל עצמם, כנמענים של חווית נוכחות כזו, יחידים מוכשרים לריגוש.

5.042 — הנוכחות המקסימה של היצירה, זו הכובשת את מבטו של הצופה ומרתקת אותו אליה, חדורה כבר בקרע בין מה-שנוכח למה-שישנושם, שאותו הנוכח איננו ממצה. "המידה המינימלית של תשומת לב למה-שנוכח חוזרת ומפצלת את הנוכחות בין מה-שנוכח למה-שיש-ממש" (4.311), והיצירה האומנותית, זו "המקסימה", לפחות, שיש לה "נוכחות כובשת", לא סתם תובעת תשומת-לב, היא לוקחת אותה. היצירה המקסימה, גם אם איננה שולחת את הצופה מעבר לעצמה, מעבר למה שהיא "מייצגת", מזמינה אותו לפרש אותה, ולו רק במובן המצומצם ביותר: להבין מה הוא הדבר שמקסים אותו. דבר זה, מה שמקסים, נמצא-שם אבל איננו מתמצה במה-שנוכח. יצירת האמנות מכריזה על עצמה: יש בי יותר ממה שהעין פוגשת, יותר ממה שהאוזן קולטת. אבל כשהפירוש הופך לעיקר, כש"מהו הדבר-שמקסים אותי" חשוב או דחוף יותר מן ההיקסמות, או בהכללה, כאשר מה-שיש-שם-בדיוק חשוב יותר מן הנוכחות, הריגוש קהה ומתכהה.

5.043 — לא כל יצירת אמנות מצליחה להעצים נוכחות, לא כל שכן — להקסים, בוודאי לא כל אחד, באותו אופן ובכל מצב. ויש חפצים סתמיים שמרגשים באקראי משהו מסוים — ורק אותם, בנסיבות מסוימות מאד — ורק אז. נסיבות של היזכרות, למשל. כמו עוגיית המדלן המפורסמת של פרוסט, כמו תמונת אלבום ישנה שנתקלים בה פתאום. כמו אותם פרחים כחולים שאימא עשתה לי מהם רקדניות זערעוריות, פעם בדרך אל הגן, כשראיתי אותם שוב, שנים רבות אחרי, פורחים מתוך קיר האבן הצונן באותה סמטה בירושלים. את ההבדל בין נוכחות סתם לבין נוכחות מועצמת, ריגוש, אי אפשר לייחס לא לאופיו של האובייקט שנתקלים בו ולא לאופיו של מי-שנתקל, אלא רק לנסיבות ההיתקלות. המוזיאון יוצר תנאים להיתקלות מרגשת ביצירות אמנות אבל צופים רבים נותרים אדישים. שיר מסוים, שריגש בעבר נדמה עכשיו תפל, או שהוא מפורק בריחוק קר רוח במהלך הפירוש המלומד; או להפך — אתה קורא בו שוב אחרי שנפרדת ממישהו, או אחרי שקראת עליו דברים שכתבו אחרים, ופתאום מחסיר פעימה.

5.050 — גם נוכחות סתמית עשויה להותיר בדל של ריגוש; גם ריגוש מועצם מאד מותיר שוליים, רקע דהוי, של נוכחויות סתמיות בסיטואציה. אפשר להבחין כאן בשני קצוות, שני רגעי חוויה קיצוניים המתקיימים, אם בכלל, בהתעלות מיסטית, בפורקן של שמחה מטורפת, בכאב מצמית: מצד אחד, ריקון עצמי מוחלט של העד-שנוכח ומלאות הסיטואציה בנוכחות הגדושה של כל מה שאחר ממנו; מצד שני, עד המלא מעצמו שגורש את הסיטואציה בנוכחותו לעצמו ומרוקן אותה מכל נוכחות אחרת. שני הקצוות האלה נושקים זה לזה, כאמור לעיל (4.343), על גבולות עמדת הסובייקט.

5.051 — אבל באופן עקרוני הבדל זה דומה להבדל שבין היעלמות לאובדן. בנוכחות,

כמו בהיעלמות, מה שקורה קורה בשביל משהו, בלי שמי-שנוכח במה שקורה יחוה את מה שקורה – נוכח, נעלם, מתרחש – כבעיה שלו, כלומר בלי נוכחות של סובייקט המציב את עצמו בתור משהו-שמהו-קורה-לו. בריגוש, כאובדן, מופיע משהו שמד-שקורה – נוכח, אובד, מתרגש ובא – מנכיח אותו לעצמו כבעל-עניין ומציב אותו כמי-שנוכח, או לפחות מציב את חווית הנוכחות שלו בתור בעיה שלו.

5.052 – מבצבץ כאן סובייקט "שאופן ישנותו הוא בעיה שלו", ואין טעם להתעלם מן הטון האכסיסטי-נציאליסטי של הטענות האחרונות (גם אם מדובר על חווית-נוכחות ולא על מי-שנוכח). אבל יש לזכור שהדברים האלה אינם חלים על "האדם" בכלל (או על ה-Dasein, או על התודעה-כאין – מושגים המבקשים להחליף את ה'אדם' בלי לחטוא בתפיסה מהותנית), אלא על דבר-מי שתופס עמדת סובייקט בתנאים היסטוריים מסוימים, מוגדרים פחות או יותר. משהו יכול שלא לתפוס עמדת סובייקט כלל, הוא יכול ליטול לעצמו אתנחתא מקיומו כסובייקט כזה וכזה (לעיל 1.355, 4.300) והוא יכול לתפוס עמדת סובייקט בלי שיהפוך את עצמו בהכרח מושא לדאגה של עצמו.

5.053 – סובייקט שמציב ריגוש המתרחש "בתוכו" כמושא של היגד רפלקסיבי מזהה נוכחות של דבר-מה כבעיה שלו, אבל עסוק למעשה באובייקטיפיקציה של עצמו. משהו מ"שלו" נקבע כדבר-מה והוא נוכח בו מעתה בחוויה חדשה של נוכחות. כמו האובדן, גם הריגוש "עשוי להיות ציר בכינונה של זהות עצמית ותוך כדי תמורה בזהות זו" (2.423). אבל אנלוגיה זו מטעה. האובדן עשוי להיות מוקד של זהות והזדהות רק למי-שהוא כבר סובייקט; במקום שבו יש אובדן יש כבר סובייקט. ואילו הריגוש עשוי להיות מוקד של זהות והזדהות גם למי שאינו תופס עמדת סובייקט. לפעמים, כדי ליצור אובדן דרושים סובייקטים בעלי עניין בהיעלמות, שההיעלמות תהפוך לבעיה שלהם (2.013). לפעמים, כדי לתפוס עמדת סובייקט דרוש ריגוש שיהפוך משהו לבעל עניין, למי-שניצב לנוכח בעיה. לא די בבעיה שיש למי-שמאבד כדי להפוך את האובדן למרגש. לשם כך דרוש משהו שצורתו מעוצבת על-ידי עמדת הסובייקט אבל עצם התרחשותו אינו תלוי רק בה: התעצמות של נוכחות. ואילו במקום שבו יש ריגוש ישנה רק הזמנה לתפוס עמדת סובייקט. לא די בהזמנה הזאת כדי שמישהו יתייצב כבר בעמדת סובייקט. דרוש משהו שקודם לריגוש ואינו תלוי בו: שדה יחסים בין כמה מאלה שנוכחים יחד, פחות או יותר, במה שישנו, מופיע ונעלם.

5.054 – המהלך שמציב ריגוש כמושא של היגד רפלקסיבי מגיע לשיאו השיטתי ב"רדוקציה הפנומנולוגית" של הוסרל: האני החושב מבקש להציב כמושא לא את הריגוש הפרטי שלו, אלא את הריגוש הזה בתור מימוש מסוים של הריגוש מסוגו, ואת הריגוש מסוגו בתור מימוש מסוים של ריגוש בכלל, ואת הריגוש בכלל בתור מימוש מסוים של מבנה ההתכוונות התודעתית בכלל. בניתוח פנומנולוגי נכון, כל אירוע של ריגוש עשוי להוביל עד למבנה הטרנסצנדנטאלי של הסובייקטיביות. כדי לחלץ את צורת ההתכוונות של התודעה החווה יש להעצים נוכחות, או לדמות התעצמות של נוכחות (ולבטא אותה בשפה, ולהיכשל בכל הפשלים שהמיט על הפנומנולוגיה העיוורון ללשוניותה של החוויה) ולהפוך את החוויה של העצמת הנוכחות למושא של רפלקסיה חדשה. הנוכחות המועצמת היא אמצעי בלבד, היא מעומעמת מיד בתהליך הרפלקטיבי, במקום הנוכחות המועצמת מופיעה אידיאה

של נוכחות שנעשית מופשטת ככל שמתקדם העיון. ההיבריס הפילוסופי מבקש להיאחז בנוכחות הפרטיקולרית ובחוויה הפרטית, כדי לכונן את מבנה הסובייקטיביות של כל באי עולם, מעתה ועד עולם.

5.055 – הריגוש, גם כשהוא חורג מכל סדר סמיוטי (להלן 5.212), אינו ראשוני בשום מובן. לכן נידון הניסיון הפנומנולוגי (והאכסיסטי-נציאליסטי, שנתלה בו) לכישלון מראש. אי-אפשר לעגן בריגוש כלום, אפשר רק לזהות בו, בכל פעם מחדש, נוכחות הולכת ונמשכת (לפעמים מתעצמת) של המרחק בין השפה לחוויה בפרט ובין המילים המייצגות לדברים שנוכחים בכלל. אבל אולי הוסרל רק מקצין מאד תופעה יומיומית – משהו נאחז בריגוש, משתמש בו, כדי לכונן לעצמו עמדת סובייקט. כאמור (1.400), עמדת סובייקט מתממשת, תמיד, לנוכח בעיה שיש למי-שתופס את עמדת הסובייקט. מי שאינו רוצה או אינו יכול לתפוס עמדת סובייקט לנוכח בעיות ש"המציאות" מציבה לו בין כה וכה, ממציא לעצמו את הריגוש כבעיה, כעוגן לסובייקטיביות שלו, וממציג אותו בנוכחות אחרים. הטיפוס הרגשן לסוגיו, הטיפוס הנירוטי, הטיפוס הסנטימנטלי, צריחות ההתלהבות של נערות מתגודדות, קריאת ההתפעלות מול נוף שנגלה פתאום.

5.1 ביטוי

5.100 – ההיתקלות היוצרת את הריגוש אינה מתרחשת בין מי-שנוכח-כלוח-חלק לבין דבר-מה-שנוכח ומטביע חותם "טהור" על הלוח הזה. מי-שנוכח מגיע להיתקלות מצויד בקונבנציות של ביטוי (expression) ושל פירוש של ריגושים, במחוות, בייצוגים ובפירושים פרדיגמטיים של ריגושים, או, נכון יותר, ברשת סבוכה של שאריות מכל אלה. היכולת שלו להיות נוכח, למקד תשומת-לב בנוכחות מתעצמת, לחוות את הנוכחות עצמה מותנית באמצעי הביטוי העומדים לרשותו, בסוגי השיח השונים הפתוחים בפניו, בעמדות שהוא מסוגל לתפוס בכל אחד מהם. אבל מן ההתניה הזו לא נובע שהריגוש ניתן להעמדה על השיח המבטא אותו.

5.101 – "רק במקרים הנורמליים מוכתב לנו בבהירות השימוש במלים... ככל שהמקרה פחות נורמלי כך גובר הספק מה עלינו לומר", אומר ויטגנשטיין. כאב, פחד או שמחה הם לדיו מקרים נורמליים ויש להם ביטויים אופייניים.¹⁵ הנורמליות של הופעתם מאפשרת לבטא אותם במשחקי לשון נורמליים: הכאב, נניח, מוחלף בביטוי שגור, הביטוי השגור אמור לעורר תגובה שגורה, הושטת עזרה, או ביטוי של הזדהות, רחמים וכדומה. אבל ברגע התרחשותו, הריגוש נתפס כהתרחשות לא שגרתית, גם אם התנסות כזו בדיוק זכורה מן העבר, ומי שנתקל בנוכחות המרגשת צריך בדרך כלל לאלתר. גם מי שמאלתר מובן, בדרך כלל, מפני שמאלתרים באמצעות משחק בחומרים ממשחקי לשון שגורים וגם האלתור הוא משחק לשון מוכר. בין כך ובין כך, בין אם מדובר ברגש "נורמלי" ובין אם מדובר בריגוש כהתפרצות "לא-נורמלית", הביטוי עצמו שייד למשחק הלשון המקובל, או לאלתר בין משחקי הלשון, ולא להיתקלות המרגשת. הרי משהו עשוי להיות מרוגש עד עמקי נשמתו ולא לתת לזה שום ביטוי.

5.102 – בין הריגוש לביטוי יש יחסים מתוחים. 'ריגוש' מציין כאן את ההיתקלות

עצמה, ללא קשר לביטוי הריגוש, ל"אותנטיות" או לעוצמה של הביטוי הזה; 'ביטוי' מציין כאן כל מה ששייך ליחסי סימון שבהם הריגוש הוא המסומן. הביטוי חוצה את הנוכחות, מכפיל אותה, מדלדל את חציה האחד, משעה ומשהה את חציה האחר. הביטוי מייחס את הנוכח לנעדר, מטעין את הנוכח בזיקה המעידה עליו כחסר, תלוי, קיים בחסדי זיקתו למשהו אחר ממנו, מרמז שוב ושוב על סדר השולט במה-שנוכח בלי שיהיה נוכח בעצמו. הריגוש מעצים את הנוכחות ומרחיב אותה, בעת ובעונה אחת שומר על אחדותה של הנוכחות מעבר לפיצול הקורע אותה מבפנים ופורש אותה על פני דברים נבדלים. הריגוש מטשטש הבדלים בין דברים שהיו קודם מובחנים זה מזה, מנכיח את הנעדר, אבל גם מחליש את הזיקה למה שאין לו נוכחות כאן ועכשיו.

5.103 — ריגוש הוא חוויה של נוכחות מועצמת שמבקשת לעצמה ביטוי. הביטוי הזה מובנה באופן תרבותי, עם "חופש ביטוי" משתנה מהקשר להקשר. עד גבול מסוים, לפחות, גם צעקות הכאב או שאגות השמחה נשמעות אחרת מפי דוברי שפות שונות או מפי בני מעמדות שונים שדוברים אותה שפה, וכיוצא בזה לגבי מחוות לא מילוליות. אנשים לומדים לבטא ריגושים מינקות, באמצעות אותם מנגנונים תרבותיים שמלמדים אותם את כל שאר פרקטיקות הביטוי. יש סוגי שיח שמתמחים בביטויים של ריגוש ומבנים אותם בצורה שיטתית פחות או יותר, השיח של הרטוריקה, הפואטיקה, האתיקה או הפסיכולוגיה, ויש טבלאות רגש שמשמשות את הנואם, כותב הטררגדיה, המורליסט או הפסיכולוג. הרגשות המבוטאים בשיח זה או אחר הם מושאים של השיח, מוצבים עליהם כמו כל אובייקט אחר, כתנאי דיבור, תצפית ומניפולציה מוגדרים פחות או יותר. לעולם אין לדעת מהו בדיוק הריגוש שהם מייצרים אצל הנמען, אפשר רק לדעת אם הנמען למד לבטא את רגשותיו כהלכה, כלומר אם הוא יודע להשתמש כהלכה באמצעי הביטוי העומדים לרשותו, האם הוא אכן תופס את העמדה שהשיח מורה לו לתפוס והאם הוא מדבר ומתנהג במסגרת שבה השיח מתיר לו לדבר ולנהוג. ריגוש, ככל חוויה, מעוצב בשיח ואין לו מובן מחוצה לו.

5.110 — אף-על-פי-כן, למרות חוסר האפשרות לזהות את הריגוש בלי תיווך הביטוי ולמרות חוסר השחר של "הריגוש כשלעצמו", אין הצדקה להעמיד את הריגוש על הביטויים, המילוליים והלא מילוליים שלו, על חלק מהם או על המכלול שלהם. אי-אפשרות הרדוקציה של הריגוש לביטוי היא פן של נמנעות הרדוקציה של המוחש או הנחוה למדובר, שהיא העיקרון הכללי (פן אחר של העיקרון הכללי הזה היא נמנעות הרדוקציה של הנראה למדובר [4.100]). מובן שגם 'התעצמות הנוכחות הנחוית כריגוש' וההבדל בין 'ריגוש' ל'ביטוי' הם תוצרים של שיח וכן, שאת הפער בין ריגוש לביטוי, אי-אפשר למחוק באמצעות עוד ביטוי, אבל אפשר לתפוס באמצעות עוד ביטוי (בשיח). הפער הזה אף עשוי להיות אסטרטגיה מובנית היטב של שיח המניח את "חיי הרגש" כמשהו שנמצא אי-שם בעומק כלשהו, את הביטוי הדיסקורסיבי כחלקי תמיד ואת ביטויי אי-הנחת מן הפער (שגם לו יש דפוסים מוכרים) כאופן של התבחנות (כמו אותה גברת לזין, שאף אחד לא מבין, שרגשותיה עמוקים מים ואין מילים שיוכלו לבטא את כמירות נפשה). וגם עובדה זו אינה הופכת את הריגוש לתוצר של הביטוי ותו לו. יש בריגוש גודש נוכחות ששום ביטוי אינו יכול למצות; אפשר רק לתת ביטוי לאי-אפשרות המיצוי.

5.111 — צריך להודות שהרבה ריגושים הם תוצרים ישירים של צורות ביטוי המתארות או מבטאות רגשות; צריך לדחות את הניסיון הפנומנולוגי לעגן ידע ודאי בראשוניות של חוויות בעלות זכויות-יתר; צריך לקבוע ששום שיח אינו יכול להגיע לחוויה ראשונית הקודמת להתבדלויות (differentiations) במרחב סימנים שחדור במשחקי השהייה והתעקבות (différance), שהם תנאי לאפשרותם של יחסים בין ביטויים. ולמרות כל הדברים האלה, לא נובע מכאן שגבולות הריגוש הם גבולות השיח; בוודאי שלא נובע שישנו אי-שם שיח-רגשות "אותנטי" או "נאמן" או "מדויק" כלשהו שיכול למחוק, או להחליף, או לייצג את התעצמות הנוכחות הנחוית כריגוש ולבוא במקומה. האם תוכלי להעלות בדעתך שיח שמוותר על ההבדל בין הנחוה למדובר? רק אם תוכלי להעלות בדעתך יצורים שלשונם היא כל נשמתם. אבל נכון שאי-האפשרות "להעלות על הדעת", שמעידה כאן על עודף הריגוש על הביטוי, גם היא תוצר של שיח ועדות למוגבלותו.

5.112 — ריגוש "טהור", שנותק מן הביטוי, יכול להתקיים אולי לשעה קצרה, באקסטאז, בשיאו של מעשה האהבה, בכאב מטריף, בדיכאון משתק. אבל גם הנוכחות הנוראה ביותר של הכאב יכולה למצוא הפוגת-מה כשהיא מוצאת ביטוי בשיח. זה לא יהיה מוגזם (אם כי גם לא מדויק לגמרי) להקביל את הניגוד בין ריגוש לביטוי לניגוד בין הדיוניסי לאפוליני אצל ניטשה. כמו שניטשה הבין, האפוליני בלי הדיוניסי קופא למוות בצורות הטהורות, הנבדלות זו מזו בלא שום חשש שעטנז; הדיוניסי בלי האפוליני נשרף באש התשוקה אל האחד או מתפורר בשלילה עצמית תחת משאה של אמת נוראה. וכך, מי שהציץ "לתהום האימים של האמת" ונכבש בתיעוב ללא גבול כלפי הקיום האבסורדי מוצא נחמה אצל "הקוסמת נושאת הישע והמרפא, האמנות".¹⁶

5.113 — ביטוי של ריגוש בשיח בלי התערבות של ריגוש מציף עשוי להתקיים זמן רב מאוד; סדר-שיח כזה הוא האידיאל של הבירוקרטיה. אבל גם הבירוקרטיה הקשוחה ביותר זקוקה מפעם לפעם להזרקה של כריזמה. האישיות הכריזמטית מעוררת ריגוש בעצם נוכחותה; די בעקבות שהיא מותירה פה ושם כדי ליצור ציפייה מרוגשת לקראת-נוכחות, שבה אפשרות המפגש לבדה מציפה את מי-שמצפה בדימויים (רה-פרזנצטציה) של הנוכחות-הצפויה.

5.114 — סוד הנוכחות המיוחדת של הכוח מצוי במשחק יחסי גומלין בין הריגוש לביטוי, בין העצמת נוכחות להשהייתה. כוח אינו יכול להיות נוכח בפעולה כל העת. כוח אינו יכול להשהות את נוכחות פעולתו לתמיד.¹⁷ ההשהיה, הקיום שמוגבל תמיד בתחומי השיח וסדריו, הם המבטיחים את פעולתה התקינה של מערכת החליפין בתחום נתון (כוח ונשק קונבנציונליים, הון וסחורות קונבנציונליים). ההבדל אינו בין נוכחות "יצוגי של הכוח לנוכחות הדבר (הכוח) "כלשעצמו". גם סימני הכוח הם נוכחות של כוח בפעולה; גם לפעולת הכוח יש אפקט מסמן. ההבדל הוא בין נוכחות מועצמת שאינה חדלה מלסמן, לנוכחות מושהית שבה ההשהיה עצמה אינה חדלה מלפעול. המצעד הצבאי, טורי הטנקים המתגלגלים בנהמה מחרישת אוזניים, חזה עתור מדליות — סימני הכוח מרגשים, מעצימים את נוכחות הכוח, והריגוש עצמו עשוי לסמן עוד כוח.

5.120 — כמו תמונת ראי שרוטה של הכוח, כמו תבליט של יציקת דמותו, מופיע גם הסבל והוא נתון באותו משחק של יחסי גומלין בין הריגוש לביטוי. הנוכחות המרוגשת הקבועה של סבל היא נוכחות בלתי נסבלת — מפעם לפעם חייב גם הסבל לחמוק אל הביטוי; ואילו ביטוי קבוע של סבל כשיח כלשהו, שאף פעם אינו מלווה בהתפרצות של נוכחות מועצמת, אינו אמין, הוא חשוד, וכמו בהצגה גרועה, חסר כל אפקט. דומה שהוא מנותק מן הדבר שאותו הוא אמור לבטא. גם כאן, ההבדל אינו בין נוכחות הייצוג (של הסבל) לנוכחות הדבר (הסבל) "כלשעצמו". גם סימני הסבל הם נוכחות של סבל "בפעולה", כלומר בסבילה, ב"ספיגה"; גם לנוכחות מצב הסבילה עצמו יש אפקט מסמן. ההבדל הוא בין נוכחות מועצמת שאינה חדלה מלסמן, לנוכחות מושהית שבה ההשהיה עצמה אינה חדלה מלפעול.

5.121 — כוח פועל באמצעות איום בגרימת סבל ובאמצעות גרימת סבל בפועל, שאינה אלא העצמה של ריגוש (5.501), ובאמצעות האיום בסבל נוסף שהריגוש עצמו מסמן. ייצוג הכוח והשהיית הפעלתו וסימון הסבל והשהיית הופעתו שלובים זה בזה. סבל וכוח נושקים זה לזה במהופך במשחק הגומלין שבין הריגוש לביטוי: כוח-בפעולה (או כוח-אליים, force), הוא רגע של ביטול ההשהיה ויצירת הכוח (power) מן הכוח (potentia) אל הפועל; סבל הוא רגע הפיכת הריגוש, שאי-אפשר להשהותו או להשתאות ממנו, לבלתי-נסבל. בשני המקרים ברור שגם ברגע "ביטול ההשהיה" יש כוחות אחרים שעשויים להתפרץ בכל רגע, או סבל אחר שעלול להתרגש בכל רגע, ויש איום שנותר תלוי ועומד. למי-שסובל, למי-שהכוח מופעל עליו, יש תמיד עוד למה לצפות — ומה להפסיד. אבל גם הפעלת הכוח מייצגת — עוד כוח שטרם הופעל, והפעלת הסבל מייצגת עוד סבל שטרם נגרם. לסבל, כמו לאלומות, נוכחות מרגשת שעשויה לסכל או לגרום במישרין עוד הפעלה של כוח (או הפעלה של עוד כוח). יש תמיד עודף אלימות "באוויר", בין אם היא עצורה ובין אם היא מתחוללת בפועל ממש, אלימות נוכחת-לא-נוכחת, שמרתיעה או מענה, מקוממת או מחסלת. לכן יש גם תמיד עודף סבל "באוויר", בין אם הוא עצור ובין אם הוא מתחולל בפועל ממש. סבל נוכח-לא-נוכח, שעשוי להרתיע ולענות (הן את מי שמחולל אותו הן את מי שנושא בו), לקומם או לחסל. בנקודת ההשקפה בין אלימות לסבל מצוי אירוע של היתקלות מועצמת שבה מסתחרר ומואץ משחק הגומלין בין ריגוש לביטוי, בין ההשהיה למימוש. סופו של המשחק עשוי/עלול להיות קריסה של מערכת הסימון וההשהיות כולה, אלימות שמכלה את עצמה, סבל שמחסל, אבל ייתכן גם סבל שמחשל ואינו מוסגר עוד בשום ביטוי חיצוני, וכוח מתעצם שהופנם ואינו משאיר עוד שום עקבות — עד שישוּב ויתפרץ. האדון עלול לחסל את עבדו — על מי יפעיל עכשיו את כוחו? העבד עלול לכרוע תחת הנטל, אבל גם להתחשל בעבודתו, לשאת ברממה את ייסוריו ולתכנן בחשאי את רגע ההתקוממות. הכוח זקוק לסבל ולתודעת סבל כדי לפעול בלי כללות את עצמו. הסבל זקוק לכוח כדי שיתרחש בלי לחסל את מי שסובל.¹⁸

5.130 — בריגוש, חווית נוכחות הופכת לעניין או בעיה של מישור, גודש נוכחות הגולשת מן הדבר-שנוכח למי-שנוכח-בדבר (1.43). סובייקט הוא מי שמסוגל לתרגם את הבעיה שלו מתחום החוויה לתחומי של איזה שהוא שיח שבו ניתן לה ביטוי.

התגובה האינסטינקטיבית על כאב יכולה להבהיר עניין זה מפני שהיא מצויה על גבול היחס בין מי-שחווה לחוויה שלו. בתגובה אינסטינקטיבית על כאב התגובה עשויה שלא להיות נחוות כלל, ובוודאי שאינה נחוות כתגובה, אלא רק לאחר מעשה. מי-שכואב ומגיב נשאר בתחום הריגוש לפני התגובה ואחריה. הכאב יכול להיות קצר, מסולק מיד עם התגובה, להישכח מהר. אבל כשהריגוש מתמשך, סביר שמי-שנוכח בנוכחות מתעצמת יבקש לעצמו עמדת סובייקט כלשהי כדי להגיב, לפרש לעצמו את הריגוש, לפרש את עצמו כמי-שחווה-נוכחות-מתעצמת, לבטא את עצמו, לפעול כדי להפסיק את הריגוש או כדי לשוב ולהשיגו.

5.131 — התעצמות של נוכחות אינה יכולה לייצר עמדת סובייקט ואינה יכולה לפגוע בה. עמדת הסובייקט שנתפסת, אם בכלל, בריגוש, היא עמדה מוכנה מראש, גם אם היא נתפסת או ניטשת כתוצאה מן הריגוש. עמדת הסובייקט פותחת ומגבילה שדה אפשרויות, שבו מי-שמרוגש יכול להעצים נוכחות ולהגיב להתעצמות של נוכחות (לבטא את הריגוש, להדחיק אותו, להסב או למקד תשומת לב, להשתמש בריגוש כמקור הנעה או נימוק לפעולה וכיוצא בזה). ריגוש יכול להעצים נוכחות של מישור בשביל עצמו, אבל הוא אינו יכול להעצים סובייקטיביות, מפני שהסובייקטיביות איננה נוכחת בהגדרה, מפני שהיא קוטב אידיאלי ותנאי-אפשרות של היות-נוכח של דבר-מי. ריגוש הוא יחס בין מי-שנוכח למצב הנוכחות, בין מי-שחווה נוכחות לבין חווית הנוכחות; סובייקטיביות היא תכונה של עמדה בשדה של יחסים בין מי-שחווים נוכחות ומגיבים עליהן.

5.132 — לכן, ריגוש אינו יכול לסייע למי-שנוכח בדבר-מה לתפוס עמדת סובייקט שתסמין אותו לתאר את מה-שנוכח, לייצג אותו, להשתמש בו או לפעול עליו; לכל היותר יכול הריגוש להצדיק את מי שנאבק כדי לתפוס עמדת סובייקט מסוימת או כדי להשתחרר, לרגע או לתמיד, מעמדת סובייקט מסוימת. לתפוס עמדת סובייקט פירושו להיות מסוגל לשלוט בריגושים, לאזן התעצמות של נוכחות באמצעות פיזור נכון של תשומת הלב לנוכחות אחרות בסיטואציה, לא להניח לשום נוכחות להתעצם עד כדי כך שתכבוש לגמרי את העד.

5.140 — בין הריגושי לסובייקטיבי יש יחסים מתוחים, הדומים בעיקרון לאלה שבין הריגוש לביטוי. הסובייקט שייך לסדר השיח שמאפשר ביטוי; הריגוש מאיים על הסדר הזה ועל כל מה ששייך אליו. אולי משום כך אישה, כשהיא מזוהה עם נטייה לריגוש, פסולה לעדות. משום כך מפוקפקת תמיד עדותו של הקורבן, שעדיין נתון תחת נוכחותו הכובשת של הכאב, הסבל, ההשפלה. לכן עדותה של אישה שנאנסה — קורבנו של גבר שעל הסובייקטיביות שלו נוטים שלא לערער — חשודה שבעתים; וכן עדותו של קורבן שחור על פגיעה מידי לבן, ובאופן כללי עדותו של מי-ששייך לקבוצה נשלטת ופגיעה, מי שמוכפף (subaltern), נשלט-כאחר. דרך אחת להתמודד עם המצב הזה היא לתרגם את הריגוש אל סדר השיח מעמדה מוסמכת של סובייקט; דרך אחרת היא לפנות לקורבן הנרגש מקום של סובייקט בסדר הזה, מתוך התכוונות מיוחדת למוגבלותו (מנקודת מבטו של השיח השולט), כלומר להרחיב את גבולות השיח כך שיוכל לכלול את ביטויי הריגוש ולהכיר בהם כעדות נאמנה.

5.141 — לכן מנקודת מבטו של מי שמבקש להציב מישור בעמדת סובייקט, להכיר בו כבאותו סובייקט שהוא מבקש להיות, להגיב כלפיו, גם אין הרבה טעם לנסות להבחין בין מה שנדמה כסימולציה של ריגוש לריגוש "ממש". העניין הוא להכיר במי-שנוכח כסובייקט, מי-שמוסמך לייצג ריגוש, ולא לאשר או לשלול את הריגוש שלו (לעיל 4.333, להלן 6.024). הריגוש יכול להתפרץ לסדר הביטוי אבל לא לקבוע אותו. הריגוש עצמו איננו משנה. האם זה משנה אם השחקן בטרגדיה באמת חווה את הריגוש שהוא מנכיח או רק ייצר סימולציה שלו? האם זה משנה אם מישור באמת חווה את הריגוש שהוא מנכיח או רק משחק קורבן בטרגדיה? את עדותו של העד אי אפשר לפסול בטענה שלא היה שם ריגוש; עדות על ריגוש אפשר לפסול רק על סמך חשד המוטל בעד עצמו, בלגיטימיות של עמדת הסובייקט שלו, בסמכותו לתפוס עמדת סובייקט כזו, בתנאי הביטוי הממוסדים של הריגוש (לא להאמין לשחקן שכוכה על הבמה אבל להאמין לו כשהוא בוכה ברחוב, למשל). הריגוש הוא תמיד בשביל-עד, בשביל-עצמי-כעד, חסום בשביל אחר. מאותו טעם, מי שחווה ריגוש אינו יכול להבחין בין ריגוש לסימולציה של ריגוש, מפני שהדרך היחידה להבחין בין הממשי לסימולציה של הממשי היא בתיווך ביטוי מובן בשיח מובנה פחות או יותר, מתוך עמדת סובייקט נתונה ובסיוע סובייקטים אחרים. בשעת הריגוש העד יכול לשאול את עצמו "ההיו הדברים מעולם", אבל תמיד רק ביחס לדברים, אף פעם לא ביחס לחוויה.

5.142 — ואחרי שגווע הריגוש אי-אפשר לשחזר את התעצמות הנוכחות ואי-אפשר להפריד את נוכחות עקבותיו של הריגוש הראשון מעקבות ההיזכרות בריגוש הראשון, ומעקבות הזיכרון של כל הריגושים שהתרחשו כשהתעצמה נוכחות העקבות האלה (כמו ביחס לכל אירוע, לעיל 4.032). אפשר רק לפברק את ייצוג הריגוש הראשון בתוך שיח נתון. אבל המגבלות על סדר הביטוי אינן מגבלות העולם. גבולות לשוני אינם גבולות עולמי, ואני נוכח בזה מחדש כל אימת שאני מנסה לתאר חוויה או לשחזר חוויה מתיאור של מישור אחר. משהו נותר שם בלתי ניתן לביטוי ואותו דבר מה הוא חלק מן העולם שלי. אין זה אותו דבר-מה ביחס לכל ביטוי, ובכל ביטוי, בכל פעולה לשונית או פעולת ייצוג אחרת משתנים הרקע, השוליים, מה שנותר בחוץ. משהו תמיד נותר בחוץ, וגם אם אדבר עד לאינסוף, וגם אם אפליא אמרי שיר, לא תדביק השפה את החוויה. השפה, שפת-השירה יותר מכל, מייצרת כל הזמן חוויות נוכחות חדשות, ואיך תוכל להדביק את הישנה, המתעמעמת בזיכרון?

5.143 — איזו שטות זו היתה להעניק לשפה עוצמה שכזאת, לייחס לה את הכושר למצות את חוויות הנוכחות. לא רק את ההווה — בבחינת מה שישנו אבל נסתר, סמוי, שטרם הובא לידי נוכחות בנוכחותו של מישור — השפה אינה יכולה למצות, אלא גם את הנוכחות עצמה. אין כאן שום דבר מסתורי. כמו תוארי האל אצל שפינוזה, כך גם "תוארי" התודעה: חווית הנראה, הנשמע, המריח, הנטעם, המדובר, המוחש במגע חיצוני, המוחש במגע פנימי, הנחלם וכל המוחש בלי מגע — כל חוויה כזו ניתנת לתרגום מסדר תודעה אחד למשנהו, אבל אף פעם לא לרדוקציה; אי אפשר להעמיד מדיום חושי אחד על משנהו. ישנן, כמובן, "תוכנות תרגום", וכמו בכל תרגום, משהו אובד בדרך, משהו אחר נוסף, אבל בכל מקרה אין תוארי תודעה "תואמים". השפה היא כמובן מכשיר התרגום המשוכלל ביותר ובעל היומרות המקיפות ביותר, ומדף

הפרומריה הוא מכשיר תרגום דל מאד בהשוואה אליה, אבל העובדה הזאת אינה הופכת את השפה לתואמת חוויה.

5.150 — אילו אפשר היה להנכיח את הריגוש, לעצמי ולאחרים, להציג אותו, לצד ייצוגיו, במרחב של תקשורת בינאישית כמו שמציגים מוצר בשוק החליפין, לשוב אליו במרחב הזיכרון, כמו ששבים אל ספר בספריה, היינו בוודאי נוטים לדבר עליו פחות. ביטוי ופירוש של ריגושים הם מה שמונח על כף המאזניים בסוגים שונים של "משחקי אמת" — בשירה, בספרות, בשיח הפסיכולוגי, הרפואי, הפנומנולוגי — והם מונחים כך באופנים שונים, בתרבויות ובתקופות היסטוריות שונות, שלובים באופנים שונים בגורמים נוספים שמעצבים את ההיתקלות עם מה שמרגש: חינוך הסובייקט המתרגש, דפוסי תנועה, תצפית ומגע במרחב ההיתקלות, נוכחות אחרים שאמורים לקחת חלק כזה או אחר בריגוש, או שהריגוש אמור להיות מוסתר מפניהם, צורת שיתופם בחוויה המרגשת, בביטוייה או בפירושה ועוד (5.231-5.232). לסוגים מסוימים של ריגוש יש מומחים שונים והם מצוידים בטיפולוגיות שונות של ריגושים. בתרבות המודרנית ידועים במיוחד המומחים לביטוי "האותנטי" של הריגוש "העמוק", אבל גם 'אותנטיות' וגם 'עומק' הם תוצרי שיח מסוג מסוים מאוד. משטרי שיח שמופעלים על-פי היגיון "הביטוי האותנטי" יטו לייצג ריגוש כדבר-מה ששום ביטוי לא ישיג באמת, ובדיוק משום כך מוטל על השיח, מכאן ועד עולם, לבקש לו את הביטוי ההולם. פרקטיקות הייצוג האלה מעצבות את אופי ההיתקלות במה-שמרגש (5.111), אבל אי-אפשר לגזור מהן שום ריגוש. אנשים מרגישים "זעזוע עד עומק נשמתם" לנוכח ילד מוכה, מפני שאלה המילים שעומדות לרשותם, אבל קשה לדעת איך היו מגיבים לנוכח אותו ילד אילו עמדו לרשותם מילים אחרות.

5.151 — ברור שאי-אפשר לתת ביטוי למה שאיננו-ניתן-לביטוי, אפשר לכל היותר לרמוז אליו — אבל אל מה בדיוק? שיח המתנהל תחת משטר של אותנטיות זקוק לבלתי-ניתן-לביטוי, בלעדיו היו יומרות הייצוג של הריגוש נשפטות בפשטות כאמיתות או שקריות. ובדיוק מאותה סיבה הוא לעולם לא יוכל לייצב את הייצוגים המוחלפים בו, מפני שלעולם לא תהיה בידו אמת-מידה להבחין בין האותנטי לבלתי-אותנטי, שכן לעולם לא יוכל להשוות את הביטוי-האותנטי לבלתי-ניתן-לביטוי. לכן שיפוטם במונחי אותנטיות נוטים להפוך לאקטים של צנזורה. במקום לבקש אחר אותנטיות אבודה מראש, אפשר אולי לפנות מקום בשפה לאותם שוליים של ריגוש שאינן ניתנות לביטוי. לפנות מקום — לאו דווקא כדי שיום אחד ימצא להם ביטוי (והשוליים ידחקו למקום אחר), אלא כדי שכבר עכשיו תתקיים עדות לחוסר האפשרות לבטא משהו עד תום. ניסוח המשפט הזה מקדים את המאוחר; לטענה הזאת עוד צריך להביא ראיה.

5.152 — אותו היגיון המכשיל את היומרה לאותנטיות חל על כל ניסיון לבטא מה שאינו ניתן לביטוי בתחומים אחרים, את הנשגב למשל. מנקודת מבטו של העד, הנשגב הוא ריגוש שאין לו מושא. מנקודת מבטו של הפרשן, הנשגב הוא בן זוגו של הריגוש. כל הניסיונות לבטא אותו נידונים מראש לכישלון באותה עוצמה ובזכות אותו דחף שמניע את העד המבקש למצוא לו ביטוי. יש טעם לשמור בשפה מקום

פנוי לריגוש החורג מכל ביטוי; אבל לא ברור אם יש טעמים דומים כדי לפנות מקום לנשגב. האם לא ניתן לנסח את כל הטעמים לטובת הנשגב כלשון הריגוש שאין לו מושא? כלומר אולי אין הנשגב אלא מותר הריגוש על-פני השפה (ושאר ערוצי הייצוג).

5.153 — "נשגב הוא אפוא הטבע בכל אותן התופעות שלו, שבהסתכלות בהן כרוכה האידאיה של אינסופיותו. ואין הסתכלות כזו מתרחשת אלא על-ידי אי-ההתאמה של מאמצי הכוח המדמה שלנו ... להערכת הגודל של המושא".¹⁹ אם מציבים "בלתי-ניתן-למיצוי" במקום "אינסופי", "כושר ביטוי" במקום "כוח מדמה" ו"ריגוש-לנוכח דבר-מה" במקום "הערכה" מקבלים את הסיפא של הקטע הקודם. כך, נדמה לי, אפשר להבין עניין מרכזי אחד בקריאה שמציע ליטר לביקורת כוח השיפוט ואת הזיקה שהוא יוצר בין מושג הדיפרנד למושג הנשגב.²⁰

5.154 — להבין את הריגוש כחורג תמיד ממה שניתן לביטוי אין פירושו בהכרח לקבוע אותו ב"עומק" נפשו של האדם, אבל מאז שלנפש יש עומק נוטים לקבוע אותו שם. עם זה, אם מדברים על ריגוש במונחי התעצמות של נוכחות הגולשת מן הדבר-שנוכח אל מי-שנוכח-בדבר אפשר להחליף את המטפוריקה האנכית במטפוריקה אופקית. זה לא יאפשר לייצג את הריגוש כשלעצמו או למצוא את השפה שתבטא אותו נאמנה, אבל זה יאפשר להיפטר מאשליית הביטוי האותנטי. ייצוג הנוכחות המועצמת יהיה תלוי מעתה ביכולתו של המדיום המייצג להעצים נוכחות באמצעות הביטויים העומדים לרשותו. הייצוג יהפוך לפעולת התקה שבה מועבר גודש הנוכחות (שגלש כזכור מן הדבר-שנוכח למי-שנוכח-בדבר) אל המדיום המייצג, וגולש ממנו חזרה אל מי שנוכח במה-שמייצג. כמובן שלא מדובר ב"אותו" גודש של נוכחות ואפילו קשה לדבר כאן על איזומורפיות, כי אין צורה ראשונה להשוות אליה. מטפורה סבירה יותר היא דימוי הגל (2.130).

5.155 — השפה (או התמונה, התצלום, וכיוצא בזה) המייצגת ריגוש מבקשת ליצור גל שבו תגלוש נוכחות גרושה ממי-שנוכח אל נמען שאינו נוכח. השיח המפרש ריגוש מבקש להקפיד את הגל ולחליץ מתוכו גל אחר, זה שעבר בין הדבר-שנוכח אל מי-שנוכח-בדבר, ועוד יותר מזה הוא מעוניין בשחזור התנאים (מבנה האישיות וההיסטוריה שלה, מבנה החוויה, מבנה הסיטואציה) שאפשרו את התרחשותו של הגל הזה.

5.2 הטרוטופיה

5.200 — ריגוש הוא תוצאה של גודש נוכחות בנקודה מסוימת במרחב-הסיטואציה הנחווית על חשבון מרכיבים אחרים בסיטואציה שעוברים לרקע. כדי לייצר ריגוש צריך לגרום לנוכחות כלשהי בסיטואציה לגדוש את סאתה. כדי לעמעם ריגוש צריך לחזור מחווית ההיתקלות למה-שנוכח; זו, למשל, הדרישה להיות "ענייני" ביחס למשהו, כלומר להתרכז "בדבר-עצמו" ולא בתוצאים הנלווים של חווית נוכחותו. באופן כללי יותר, כדי לעמעם ריגוש יש לגרום לנוכחות להתפזר מחדש על-פני אזורים רחבים יותר של הסיטואציה. זה מה שקורה בכל ניסיון "להסב תשומת-לב ממשהו" (בניגוד

להסבת תשומת-לב למשהו, שמגבירה נוכחות של דבר-מה). כמה קל להסב את תשומת-ליבו של ילד כאוב על-ידי משחק פרצופים, חפץ זוהר, ממתק. כמה קשה להסב את תשומת ליבו של מי שכבר מרוכז בעצמו, שהריגוש בשבילו הוא אמצעי להנכחת-עצמו, שזקוק להנכחה העצמית ומסרב לפזר מעט נוכחות על-פני אלמנטים אחרים בסיטואציה. הוא אינו מוכן לפנות מקום לאחרים, להניח לאחרים להנכיח את עצמם או אחרים זולתו ותובע לעצמו את כל תשומת-הלב.

5.201 — ככל שגדל מרחב הסיטואציה הרלוונטית שבה מתפזרת הנוכחות כך קטנה עוצמת הנוכחות של כל אלמנט בתוכה, יכולתו של דבר-מה להסב תשומת-לב. התרחבות מרחב תשומת-הלב היא אמצעי לעמעום ריגושים, דלדול בעוצמת נוכחותו של העד לעצמו, טכניקה לריקון האני.

5.210 — בפיתוי, הריגוש נוצר על-ידי ריכוז נוכחות באזור מצומצם במרחב הסיטואציה. משהו שנוכח כובש אותי בנוכחותו ("יש לה נוכחות כובשת"), גורם לי לחוש את עצמי נוכח לעומתו, אבל לא נוכח-לעצמי סתם אלא נוכח-לעצמי-כנתון-לחסדי-נוכחותו-של-דבר-מה. בכל פיתוי יש איום על הגבול בין מי שנוכח לדבר המפתה שנוכח לעומתו. אבל בניגוד לתשוקה, הפיתוי אינו מאיים על הדבר הנחשק, שהחושק מבקש להטמיע אותו אל תוכו, אלא על החושק, שמוכן להתמכר לנוכחות מה-שמפתה (4.532).

5.211 — נוכחות עשויה להיות מפתה, כובשת, דווקא משום שהנוכח מעיד על עצמו שהוא רק רמז למה שנסתר בו, מפני שהוא שופע הבטחה למשהו שעוד טמון בו, משהו שהופעתו, יציאתו אל האור, התמסרותו למגע, עוד יעצימו את נוכחותו שבעתים, ישפיעו הנאה ושאר ריגושים של עונג. לכן פיתוי הוא עניין מסוכן. המפתה עשוי להיות מסוכן אם "אין תוכו כבד", אם הנוכחות המפתה מסתירה נוכחות אחרת, דוחה, הרסנית. אבל יש כאן הבדל בין עצם מפתה (מאכל, תכשיט) לבין גוף מפתה. תנוחת הגוף המפתה, תנועותיו ומחוותיו, המבט המצודד, מסוכנים, לאו דווקא מפני שמאחוריהם נסתרת נוכחות אחרת, הרת-אסון, אלא מפני שבכל רגע הנוכחות הזאת עלולה להיעלם, כשהגוף, המבט, יהפכו פתאום ממקור של נוכחות שופעת בשבילי למישהו ששואב נוכחות לעצמו, מישהו שמבקש להיווכח בעצמו, מישהו שהופך גם אותי לדבר-מה שנוכח בשבילו, או אפילו לדבר-מי שנוכח. הפיתוי מתפוגג כשהאחר מכיר בי פתאום כמי-שנוכח בו, כמי שעכשיו גם אמור להגיב. הפיתוי הוא השהייה של תגובה (4.530).

5.212 — הפיתוי (כמו הכאב) הוא נוכחות מועצמת נטו. בפיתוי כשלעצמו אין העצמה של מחסור, רק של נוכחות. בכך נבדל המפתה מן הנחשק לסוגיו. בתשוקה, הנוכחות כוללת הטרמה של נוכחות צפויה אבל חסרה של דבר-מה. בגעגוע, הנוכחות כוללת היזכרות בנוכחות של דבר-מה שאבד. באבל, הנוכחות כוללת געגוע לנוכחות של דבר-מה שלעולם לא ישוב להיות נוכח. בכל המקרים האלה הריגוש הוא תוצאת נוכחותו המועצמת של הייצוג של מה שכבר-לא נוכח, או שעדיין-לא נוכח, או שלעולם-לא-יהיה נוכח. בפיתוי, הממד הסמיוטי שמצוי בעיקרון במפתה כמו נספג אל פני-השטח של מה-שנוכח. שרשרת הפנינים שעל צווארה יכולה לסמן מעמד

חברתי, הסוודר המונח ברישול על כתפיה יכול לסמן תו אופי, הספר שהיא מחזיקה יכול להעיד משהו על טעמה, על רמת השכלתה. אלא שכל אלה ישוחררו רק אחר-כך, בתהליך ההיזכרות, יצטרפו לקלסטרון שיצמיח תשוקה וגעגוע לרגע המתוק של הפיתוי. ברגע הפיתוי עצמו כל הסימנים מורים זה על זה, אם בכלל, ולא על שום דבר שמעבר לתמונת הנוכחות עצמה. המפתה פשוט נוכח שם, תובע, כובש תשומת-לב, מוחק את כל המסומנים.

5.220 — כאמור, פיתוי הוא סוג של "ריכוז נוכחות" של דבר-מה בסיטואציה, ויש וודאי סוגים אחרים. אפשר אולי ליצור טיפולוגיה של "טכניקות לריכוז נוכחות". הטכניקה הבדוקה ביותר היא גרימת כאב. כאב חזק הוא גם דוגמה לגלישה מהירה של נוכחות מהנכחה עצמית לשכחה עצמית (5.022). יש מילים שנותנות צורה לכאב שכבר-ישנו-שם ויש מילים שמזמינות כאב שלא היה נגרם בלעדיהן, אבל לכאב יש נוכחות לפני שיש לו מילים. בטכניקות אחרות של ריכוז נוכחות, לשפה יש תפקיד פעיל יותר; למשל, בהפחדה, באיום, בהנחת אובדן של דבר-מה או דבר-מי יקר, וכדומה. עידון יימדד ביכולת לדיפרנציאציה ולהבחנה-דקה במה-שנוכח, בסף ריגוש גבוה, מצד אחד, וביכולת להתמסר לריגוש שגורמות נוכחויות מובחנות מסוימות, מצד שני. ובהתאם, גסות תאפיין בתגובה ריגושת לא מובחנת, אדישה להבדלים במה-שנוכח מצד אחד ובחוסר יכולת להתמסר לנוכחויות מובחנות מצד שני.

5.221 — הניגוד בין עידון לגסות בריגוש מצטלב עם ניגוד נוסף, בין אפטיה לאקסטזה, או בין אדישות להתמכרות. אפטיה היא חוסר היענות למה שנוכח, לשום דבר-שנוכח בסיטואציה אין נוכחות גולשת, מיי-שנוכח מרוקן מכל ריגוש; אקסטזה היא היענות גמורה לנוכחות כובשת של משהו, לגודש נוכחותו, עד שחוויית הנוכחות מרוקנת את מיי-שנוכח מכל דבר אחר זולת נוכחות הדבר הממכר. להתמכרות האקסטטית אפשר להגיע באותה מידה מעידון ותולך ומגסות מתבהמת; לאדישות האפטיית אפשר להתכנס באותה מידה כתוצאה מריסון של תגובה מעודנת וכתוצאה מריסון של תגובה גסה. ריקון מכל ריגוש וריגוש שעולה על גדותיו הם שני קצוות מנוגדים שביניהם מתארגנים כל חיי הרגש.²¹

5.222 — בעידון של רגישות ביחס להבדלים מובחנים במרחב הנוכחויות יש לשפה תפקיד מכריע, אבל גם כאן הוא אינו בלעדי. טועם היינות המקצועי, או מריח הבשמים המקצועי תולים את ההבחנות שלהם בשפה כמו מעיל על קולב. כביכול היו יכולים להסיר אותן משם בכל עת שיחפצו. למעשה, כשהם מבקשים להסיר את המעיל הולך הקולב אחרי המעיל. מילים כמו "מתקתק", "רענן", "קטיפתי" או "עגול" מסוגלות להורות על טעמי היין השונים רק אם היינן מצרף אליהן ארגז שלם של בקבוקים. אבל השפה היא אמצעי הכרחי ועיקרי, גם אם לא היחיד, לפיתוח וטיפוח העידון אצל אחרים, ואפילו כשמדובר בעידון של טעם וריח. ביחס לריגושים מסוימים השפה עשויה להצטמק לכלל קולב, אבל אותו קולב יישאר תמיד רכוש של איזו מלתחה ציבורית.

5.230 — האם נוכחות של אותו דבר-מה יכולה להתעצם באותו אופן בשביל שני

עדים? שני עדים המנסים לתאם ביניהם חווית נוכחות של דבר-מה צריכים לסלק כל ריגוש. הריגוש לנוכח דבר-מה נוטה לסכל ניסיונות ליצור האחדה וקביעות בתפישתו של מה-שנוכח. במקרים הנדירים יותר, כשנוכחותו של דבר-מה מועצמת באופן דומה בשביל שני עדים או יותר, נוצר בסיס לסולידריות. זה אחד מן האפקטים החשובים (ואולי גם אחת הפונקציות החשובות) של הטקס. הטקס ממסד ריגושים — שמחה וצער, אבל יותר צער משמחה — על-ידי כך שהוא יוצר מעין מערכת קואורדינטות שתאפשר לחלק ולפזר, לתאם ולכוונן ריגושים בין עדים רבים שנוכחים בנוכחותו המועצמת של דבר-מה. הטקס יוצר שיווי משקל חדש של ריגושים בתוך קהילה נתונה: הוא מעמעם את הריגוש של הנוגע בדבר (בדבר המרגש, בלידה, במוות, באהבה) על-ידי כך שהוא מעניק לו דפוסי ביטוי נוקשים וקבועים; והוא מגביר את הריגוש של מי שנוגע פחות בדבר ויותר בבעל-ההכר והופך אותו לשותף (השוו 5.150).

5.231 — אחת הדרכים הבדוקות ליצור סולידריות היא ליצור תנאים שבהם תועצם באותו אופן נוכחות של דבר-מה בשביל עדים שונים. הריגוש המשותף הוא בסיס לסולידריות; הריגוש המייחד, או זה שחווים אותו בנפרד, מפצל ומכרסם בתחושת השותפות. אחד ההבדלים החשובים בין צופי טלוויזיה לצופי תיאטרון הוא הקשר בין העצמת נוכחות לסולידריות. תנאי יצירת הריגוש בטלוויזיה מאפשרים לכל צופה להיווכח בהתעצמות הנוכחות בעצמו, לחוות אותה באופן בלתי תלוי בצופים האחרים. הטלוויזיה מפרקת סולידריות. תנאי יצירת הריגוש בתיאטרון, בעיקר בתיאטרון העתיק, והיום במופעי רוק, למשל, מעצימים נוכחות בתנאים דומים בשביל צופים רבים ושונים, ואף משתמשים בנוכחות הצופים האחרים שהריגוש שלהם מוצג לראווה כאמצעי להעצמת נוכחות אצל כל אחד מן הצופים. זהו חלק מתפקודו הפולחני של התיאטרון.

5.232 — תנאי הצפייה בסרט הקולנוע דומים בדרך כלל לצפייה הטלוויזיונית, אבל ישנם יוצאים מן הכלל, המנסים ליצור תנאי צפייה תיאטראליים-פולחניים. הסרט מופע האימים של רוקי, למשל. לעומת זה, חווית הריגוש מול יצירת האמנות הפלסטית במוזיאון או בגלריה היא פרטית לגמרי. בסיס לסולידריות ייווצר כאן, כמו גם ביחס לקריאת טקסטים, רק בחוג מצומצם של בעלי טעם משותף. תנאי דיבור מיוחדים מיועדים ליצור חווית ריגוש המונית יותר בנוכחות טקסט — טקס, מסכת, הקראה, סיפור מסופר בצוותא. טקסים מורכבים יותר יוצרים גם תנאי צפייה ומגע משותפים. הם אחראים לכך שהשותפים לאירוע מרגש "יפגעו" בהיתקלות המרגשת באותו אופן, פחות או יותר, ויזמנו את האירוע המרגש באופן מתואם פחות או יותר.

בעת צפייה ביצירת אמנות, בתוכניות טלוויזיה מסוימות שתכליתן הוא להביא מישור לידי ריגוש ולרגש באמצעות הריגוש הזה את קהל הצופים, או בסרטי המתיחות²⁴. אבל הוא עשוי להיות גם התנאי להמשך קיומו של הריגוש. מי שמבקש לשמר לעצמו את הריגוש שלו, כמו מיישקיבל זה עתה מכתב אהבה, או מכתב פיטורין, מבקש לעצמו פינה, פסק זמן ורגע של בדידות. יש פרקטיקות תרבותיות שמאפשרות התגייסות מהירה ליצירת הטרוטופיה כזו כדי לאפשר למיישנפגע בהיתקלות להתייחד עם ריגושו. יש פרקטיקות תרבותיות שמתגייסות באותה מהירות כדי להחזיר את הנרגש למהלך החיים הרגיל, לקרוא אותו לסדר, להשיבו אל סדר הדברים. מנהג השבעה ומכלול דפוסי האבלות הכרוכים בו הוא מוסד מעניין במיוחד מפני שיש בו שילוב בין שתי המגמות האלה. הקהילה יוצרת לאבל סטטוס לימנילי ומרחב הטרוטופי שבו יוכלו ריגושו להמשיך להתקיים, אבל רק בתיווכם של אחרים ובנוכחותם. דפוסי ההתנהגות בהטרוטופיה זו הם לחלוטין מחוץ לתחום השליטה של האבל.

5.240 — הריגוש נושא מטען של הטרוטופיות מפני שכאשר מתרגש הריגוש — בעונג כמו בכאב, בכאב מענג ובעונג מכאיב, ובכל ספקטרום הריגושים, מסלידה ותיאוב עד כמיהה ותשוקה — נפגעים ארגון הסיטואציה, שווי המשקל בין הנוכחות בתוכה, האיוון בין נוכחות הדברים בשביל מיישנוכח, הנכחת אירוע הנוכחות ונוכחותו של העד לעצמו. אם ההיתקלות בדבר-מה היא "ראשית חווית הנוכחות ומקור התחדשותה המתמדת, סוד המשך שלה. ... [חוויות הנוכחות היא ההיתקלות, שמתחדשת ברציפות ... [שנמשכת כל עוד מתקיים מפגש" בין מיישתופס לדבר-מה נתפס (4.102) — אז ריגוש הוא היתקלות עם נפגעים. כשיש נפגעים בהיתקלות, האירוע המרגש מתפתח בתוך מרחב-זמן שבינו לבין המרחב-זמן החברתי הכללי יש פער ואי-התאמה (decalage). התעצמות הנוכחות וגלישתה אל אירוע ההיתקלות עצמו מארגנת מחדש את זמניות האירוע: מה-שמתמיד עכשיו, מה-שהולך-ונמשך, איננו הדבר שנתקלים בו אלא ההיתקלות עצמה.

5.241 — נוכחות היא אופן זימון של ישנות. בנוכחות שאין בה ריגוש (נכון יותר, שהריגוש בה מעומעם או מודחק מאד), זה כל העניין: דבר-מה מופיע כמקפיא את הזמן; חלוקי-הזמן, המֶשך, נתפש ביחס להתמדתו של דבר-מה. בנוכחות מועצמת, מזומנת גם ישנותו של מיישנוכח. מיישנוכח מופקע מתוך מהלכו הרגיל, הבלתי-מוחש של הזמן. לפעמים "הזמן עומד מלכת", לפעמים הזמן "מחיש את מהלכו", ובכל מקרה, כשמשוה "מתרגש ובא" נסדק הרצף האחדותי של זמן-הדברים והריגוש כמו מתנהל ברצף זמני משלו. מנקודת מבטו של בעל-העניין המרוגש, זמן-הדברים מושעה, או מפגר אחרי הזמן המרגש, או מקדים אותו. לא שהריגוש כדבר-מה מזדרז ובא או מתמהמה ביחס לדבר-מה אחר שמקדים או מאחר להגיע או להיעלם; שכן, הריגוש הוא אירוע שנמתח על-פני זמניות מפוצלת: הנוכחות המרגשת, הגולשת על גדותיה, רוכשת (במשך הזמן, או בבת אחת, תלוי בסוג הריגוש) זמן משלה, שאיננו מתואם עם הזמן המדוד שבו ממשיכים להתנהל שאר הדברים הנוכחים באירוע. בריגוש מתרחשת התפצלות בין זימונה של הישנות לזימון החוויה של מיישנוכח במה שישנו. ההתפצלות הזאת אחראית לכך שבריגוש, גם הזמן רוכש לעצמו מידה של נוכחות.

5.242 — לפעמים — זה תלוי בסוג הריגוש — גם המרחב רוכש לעצמו מידה של נוכחות. פתאום צומח מרחק ביני לבין גופי, וכין הגוף הזה לבין הדברים שסביבו. כאב חריף, תשוקה מטריפה, עונג מופלא מפקיעים את הגוף או איבר אחד ממנו ממרחב הדברים ומארגנים הכל סביבו, ביחס אליו, במרחק אינסופי או בקרבה בלתי נסבלת. 5.243 — במבט מן הצד, כלומר במבטו של מיישכבר (או עדיין) איננו מרוגש, לעולם לא יובחן הברל בין שני רצפי הזמן ושני לוחות הזמנים, ובין שני המרחבים המוטלים זה על גבי זה במעין סוראימפוזיציה. אבל זה רק מפני שמנקודת מבטו המנוכרת של האחר, הריגוש-של-מיישהו-אחר הוא תופעה או דבר שיש לו נוכחות כמו לשאר הדברים בסיטואציה. עד שהריגוש מדבק גם את מיישצופה בו מן הצד.

5.244 — בריגוש, הזמן והמרחב חדלים להיות "צורות טרנסצנדנטאליות של הסתכלות" (קאנט) והופכים להיות אופנים של ישנות (היידגר, סארטר). מתוך התבוננות בריגוש מתברר שזמן-הדברים ומרחב-הדברים כצורות טרנסצנדנטאליות של ההסתכלות התאפשרו רק כתוצאה מהשעיית הריגוש, כל ריגוש. הניתוח של קאנט ב"אסתטיקה הטרנסצנדנטאלית" תלוי בריסון הנוכחות ובפיזורן המדוד על-פני מרחב הסיטואציה הנחווית. הוא נקנה במחיר ביטול נוכחותו של העד לעצמו, הפשטה ואוניברסליזציה שלו, הרחקתו לנקודת המוקד שמעבר לגבולות הניסיון (אותו "אני חושב" ש"מן ההכרח [ש]יהא עשוי ללוות את כל דימויי²⁵). בגלל דברים שכאלה נוטים בקלות כזו לייחס לריגוש פגיעה בסדר הטוב ובטעם הטוב.

5.3 בשביל-אחר

5.300 — כשמתעצמת גלישת הנוכחות היא עשויה להנכיח את העד לעצמו באופן שאינו מובחן עדיין מנוכחות ההיתקלות (5.010, 5.020). בלשונו של הגל, אבל תוך היפוך מפורש של כוונתו, אפשר לומר שהריגוש הוא תחילת התהליך שבו הופך העד ("התודעה") מ"היות-כשלעצמו" ל"היות-בשביל-עצמו" בתיווך האחר (מה-שנוכח), אבל לא מפני ש"התודעה מבקשת לנכס לעצמה את המושא שלה", אלא מפני שהמושא (מה-שנוכח) כובש אותה, מקסים אותה, מרגש. ועוד נגד הגל, המומנט הרפלקסיבי שבו יוצב העצמי כמושא מובחן של נוכחות איננו תכליתו ההכרחית של התהליך הזה. כשהנוכחות מועצמת עוד יותר, (5.022), היא עשויה להשכיח את העד מעצמו, להפוך אותו מחדש מבשביל-עצמו לבשביל-אחר (מה-שנוכח).

5.301 — במומנט המרגש הראשון, העד נוכח במצבו כהיות-נוכח; במומנט השני, הרפלקסיבי, מיישנוכח מחולץ מחווית הנוכחות והופך בעצמו למושא הנוכחות; במומנט השלישי, מיישנוכח מאבד את מובחנותו בשביל עצמו ונבלע מחדש בהיתקלות המרגשת, אבל בתוך כך מתעצמת נוכחותו בשביל אחרים.²⁶ בשני המקרים האחרונים נושא הריגוש הופך למושא, מנכיח את עצמו, בפעם הראשונה בשביל עצמו ובפעם השניה בשביל אחרים. על ציר הנוכחות-לעצמו של העד נוצרת מעין היפרבולה: בקצה האחד חווית נוכחות שהנמען שלה טרם הוצב כמושא (או שהמושא שלה טרם זוהה כסובייקט); בקצה האחר חווית נוכחות שבה מטשטש הגבול בין מיישנוכח לדבר-

מה שנוכח; ובחלק המקומר שבתווך ממוקמות חוויות נוכחות שבהן נמען הריגוש נוכח לעצמו כמי-שנוכח. בין כך ובין כך, כשבעל העניין אינו כובש את התרגשותו נוכחים בכך גם אחרים. הנוכחות הגולשת כובשת (או מאיימת לכבוש) גם אותם.

5.310 – הזולת הנוכח יחד איתי באותה סיטואציה מסוגל לפוגג ריגושים, להכפיל נוכחות, להחזיר למפתה את הממד הסמיוטי, (5.212), אבל גם להעצים נוכחות של מישוה, של משהו. חשבי על דבר-מה שמתגלה, או מתגלה כמשהו אחר, כבלתי-נסבל, כנחשק, רק בגלל שמישהו אחר מסתכל עליו. בעצם נוכחותו, במבט, בדיבור, הזולת מתחרה איתי על חלוקה או פיזור של עוצמת הנוכחות על פני הסיטואציה. כשם שהוא יכול לעמעם נוכחות הוא יכול גם להעצים אותה. אבל האם יש אפקט מיוחד לנוכחותו המועצמת של הזולת עצמו? האם יש ריגושים ששייכים רק לנוכחותו של זולת, שמאפיינים אותה?

5.311 – היות-מפתה, למשל, או היות-נחשק, אינם מאפיינים נוכחות של מישוה בעל-עניין דווקא. מה-שמפתה, מה-שנחשק, יכול להיות דבר-מה, לא דווקא דבר-מי. נוכחות מועצמת יכולה לגרום דאגה לחפץ כמו לאדם. אבל האם אפשר לאהוב חפץ כמו שאוהבים אדם? וחיה? נוכחותו של האהוב היא נוכחות מועצמת. מה גורם לכך? התאהבות היא התעצמות נוכחותו של אחר שנהיה לאהוב. הנוכחות המתמשכת יחד שוחקת את יכולת בני הזוג להעצים זה את נוכחותו של זה, וזה את נוכחותו מול זה. מכאן חשיבותן של פרידה, השהייה, הינתקות, בכל יחסי אהבה.

5.32 – נוכחותו של מישוה אחר עשויה להתעצם, לגרום ריגוש, כשהוא מכיר כך כמישהו, מנכיח אותך כמי-שנוכח, וכמעט תמיד כשמצטלבים מבטים. אבל היא עשויה להתעצם גם כשההכרה הזאת נשללת, בהשפעת ההתעלמות, למשל. הריגוש נילוה לרגע הופעת ההכרה או לרגע היעלמותה (שלילתה), ורק לעיתים רחוקות (כ"רגעי חסד") הוא מלווה יחסי גומלין שבהם ההכרה מונחת כמובנת מאליה. עניין זה נוגע בדיון המפורסם של הגל במעבר מתודעה לתודעה עצמית.²⁷ הגל, שרואה בהכרת האחר תנאי להתפתחותה של תודעה עצמית, מחמיץ את האפשרות שמעבר כזה עשוי להתרחש גם דרך אי-הכרה הדדית. ההיזקקות להכרת האחר הנשללת בגסות, באכזריות, באדישות, בהיסח דעת, עשויה להעצים שוב ושוב את נוכחותו כמו את נוכחות העדרו, להעצים את חווית הנוכחות עצמה, את ההיתקלות באחר על חשבון האחר שנתקלים בו. הכרה נשללת עשויה להוות בסיס לפרויקט של ארגון הסובייקטיביות של מי שזקוק להכרה, אשר בריגוש הזה מציב את עצמו, ואפשר גם מודע לעצמו, בתור מי שזקוק-להכרה.

5.330 – נוכחותו של מישוה אחר עשויה להתעצם כשאתה מכיר באחר כמי שנתון בריגוש, כמי שנוכח בדבר-מה שנוכחותו מועצמת. אינך צריך להיות נוכח בעצמך בדבר-שנוכח בשבילו כדי לחוות את הנוכחות המועצמת שלו; לפעמים הריגוש שלו מעצים את נוכחותו בשבילך, לפעמים הריגוש מרגש. זה מה שקורה כש"בכי מדבק", כש"צחוק מדבק" (להלן 5.420). בטיפולוגיות מסוימות של ריגושים מוקצה מקום

מיוחד לריגוש המתעורר כתוצאה מריגוש של אחר. אתה מכיר ריגוש כזה מצפייה בקטעי סרטים ארוטיים, אתה מכיר את התפוגגות הריגוש (הריגוש מן הסוג הזה, לפעמים יש אחרים) כשהסרט הופך לכחול והמין נעשה מכני. מנגנון ההזדהות והקתארסיס של הטרגדיה היוונית ושל התיאטרון שהולך בעקבותיה פועל על בסיס הריגוש המרגש. ריגוש מן הטיפוס הזה הוא מה שמבקשים להשיג בתיאורים מסוימים של סבל שאמורים לגייס הזדהות אצל הקורא, המאזין או הצופה. תיאורים מסוימים מפני שיש תיאורים שמבקשים לגייס הזדהות בלי להנכיח את הריגוש של הסובל דווקא, ויש תיאורים שמבקשים לגייס הזדהות בלי ליצור ריגוש אצל הנמען.

5.331 – ישנו מנעד של ריגושים שבהם העד מפיק הנאה מריגוש של זולת, שהזולת מפיק ממנו רק כאב, פסי או נפשי – משמחה לאיד עד סאדיזם. וישנו כמובן מנעד מפיק בעלי מבנה מהופך: ההנאה שהזולת נהנה מעצימה את נוכחותו וגורמת לי ריגושים בעלי מבנה מהופך: ההנאה שהזולת נהנה מעצימה את נוכחותו וגורמת לי צער, גועל, קנאה. הריגוש שלי אינו נגרם במישרין כתוצאה מן הריגוש שלו, אלא תמיד בתיווך הנוכחות המועצמת של הזולת המרגש. הנוכחות המועצמת הזאת איננה מובטחת כמובן על-ידי נוכחות ריגושו של הזולת. העד יכול תמיד לרשום לעצמו את הריגוש של הזולת – צערו, שמחתו, דכאונו, כאבו, כעסו – כמו עוד רהיט בחדר; לדידו של אותו עד, הזולת יכול להנכיח את ריגושו כפי שהוא מנכיח את שאר פרטי זהותו על-גבי טופס של מס-הכנסה.

5.332 – חמלה היא ריגוש הנגרם כתוצאה מהתעצמות נוכחות סבלו או מצוקתו של אחר, שבו עד לסבל מציב את הזולת כמי שתופס עמדת סובייקט בגלל עצם סבלו, הודות ל"כושר הסבל" שלו, כלומר בגלל תכונותיו הביולוגיות, בזכות עצם שייכותו למין האנושי, ואפילו בזכות היותו סתם יצור-חי.

5.333 – כל אחד יכול לחוש חמלה, כל אחד יכול להיות מושא לחמלה. "משאני מתבונן בפעולות הראשוניות והפשוטות ביותר של נפש האדם", אומר רוסו, "דומה שאני מבחין בשני עיקרים הקודמים לתבונה – האחד מעורר אותנו לרדוף בלהט אחר רוחתנו ולדאוג לשימורנו, והאחר משרה עלינו דחייה טבעית מפני מראה מותו או סבלו של כל יצור בעל תחושה ובעיקר בני מיננו".²⁸ לדחף השני קורא רוסו חמלה (compassion) או השתתפות בצער (commiseration) או רחמים (pitié), (כלי הבחנה של ממש בין המונחים) ורואה בו "סגולה טובה כלל-אנושית שאפילו החיות מראות לעתים סימנים בולטים להימצאותן בהן [ו]עוצמתה גדלה ככל שבעל החיים הצופה יודעה באופן עמוק יותר עם בעל החיים הסובל".²⁹ באדם שווה מעמדה של החמלה למעמד הדחף לשימור עצמי המביא לאהבה עצמית (amour propre) ולכל קלקלותיה. גם הפניה לעזרה וגם החמלה משותפים לאדם ולחיות, שייכים לרמה טבעית, ראשונית של תקשורת ורגישות מוסרית (להלן 6.022). אבל היענות החיה לקריאה העולה מן הסובל איננה יכולה להיחשב כתגובה מוסרית ממש. רק תגובת האדם יכולה להיחשב כמוסרית, מפני שרק האדם מסוגל לסרב "לקול המצווה של הטבע". מהו הסירוב לקול המצווה של הטבע בהקשר זה? התעלמות ממצוקה של זולת סובל. אדישות, או התאכזרות (להלן 6.554, 7.105). המוסר יופיע ברגע שבו תופיע ההתאכזרות; השפה תופיע (באותו רגע עצמו) כשיופיע המרווח בין ההיגד הראשון (פניה) להיגד השני (היענות).

5.334 — מִי־שְׁחֹמֵל מִיֶּחַס לִמִּי־שֶׁנֶחְמַל עִמָּדָת סוֹבִיִּיקֶט, וְלוֹ גַם עִמָּדָה מְדוּלָּלָה בִּיּוֹתָר, כְּמוֹ שֶׁאִפְשָׁר לִיחַס לְתִינּוֹק אוֹ לַחִיָּה (1.211, 1.340). מִי־שְׁחֹמֵל מִיֶּחַס כְּבוֹר לִמִּי־שְׁסוֹבֵל יְכוּלָת לִזְהוּת הָעֵלְמוֹת אוֹ כֶּאֱבָ כְּבִעִיָּה שְׁלוֹ, וְכֵן טוּחַ מִסּוּיִם שֶׁל אִפְשָׁרִיּוּת לִבְטֹא אֶת מִה־שֶׁאֵבֵד אוֹ אֶת מִה־שֶׁכּוֹאֵב לוֹ, לְהִבִּיט וּלְגַעַת בּוֹ, וּלְפַעוֹל; הוּא מִיֶּחַס לוֹ לַפְחוֹת אֶת הַזְהוּת הַמִּתְכַּוֶּנֶת כְּמוֹקֵד הָאִידִיָּאִלִּי שֶׁל סִינְתִּזָּה בֵּין אִפְשָׁרִיּוּת הַמַּגֵּעַ, הַמִּבְטָה וְהַמְבַע הָאֵלֶּה. וְהוּא מִיֶּחַס לוֹ גַם פֶּעַר בִּלְתִּי־נִסְבֵּל (הוּא, הוּא הַבִּלְתִּי־נִסְבֵּל שֶׁגֹּרֵם אֶת הַסְבֵּל) בֵּין מִה־שֶׁהוּא לְבֵין מִה־שֶׁהוּא מִבְּקֵשׁ לְהִיּוֹת, אוֹ שֶׁלֹּא לְהִיּוֹת. לְפַעֲמִים נִתְפַס הַפֶּעַר הַזֶּה מִעִמָּדָת הַסּוֹבִיִּיקֶט־שְׁחֹמֵל מִבְּעַד לְקוֹשִׁי לְהִנְכִּיחַ סָבֵל בְּאוֹפֶן עֲצֵמָאִי, לִבְטֹא וּלְהַתְמוֹדֵד אֹתוֹ בְּאוֹפֶן עֲצֵמָאִי, בְּלִי תִיּוֹךְ הָעֵד. הַסּוֹבִיִּיקֶט שֶׁנֶּחְמַל מִנְכִּיחַ אֶת סָבֵל בְּתִיּוֹךְ הָעֵד, שֶׁהוֹפֵךְ אַחֲרָי לְנוֹכְחוֹת סָבֵלוֹ שֶׁל הָאֲחֵר בְּעוֹלָם (כֶּשֶׁם שֶׁהוּא עֲשׂוֹי לְהִיּוֹת אַחֲרָי לְאוֹבְדֵן הַפּוֹקֵד אוֹתוֹ) וְלֵעִיל 2.030, וְכֵן לְהֵלֵךְ 6.533 (וְאֵילָךְ).

5.340 — פִּטְרוֹנוֹת אוֹ פִּטְרָנִלִּיזְם, הַמְקוֹשְׁרִים בְּדֶרֶךְ־כֻּלָּל לְתַגּוּבַת הַחֲמֵלָה, אֵין פִּירוּשׁם בִּיטוֹל הַסּוֹבִיִּיקֶטִּיבִּיּוֹת שֶׁל מִי־שְׁסוֹבֵל אֲלֵא הַכְרָה בִּה וְנִטִּילַת אַחֲרִיּוֹת עֲלֶיהָ. בַּחֲמֵלָה, הַהִכְרָה בְּאַחֵר כְּסוֹבִיִּיקֶט הִיא חֲדָסְטֵרִית; גַּם אִם הַכְרַת הָאֲחֵר הַנֶּחְמַל מִסְבָּה לִי נַחַת וְאִפְּלוֹ מְרַגֶּשֶׁת אוֹתִי אֵינִי זָקוֹק לֵה בַּהֲכָרָה כְּדִי לְחוֹשׁ חֲמֵלָה כִּלְפִּי (אַחֲרַת אֵיךְ אִפְשָׁר לְהַסְבִּיר חֲמֵלָה כִּלְפִּי תִינּוֹק בֶּן יוֹמֹ אוֹ כִּלְפִּי חִיָּה). אֲנִי מְכִיר בְּאַחֵר כְּמִי־שְׁסוֹבֵל, כְּמִי־שֶׁמְשׁוּעַ לְעוֹזָרָה, כְּמִי שֶׁמִּבְקֵשׁ לְהִיּוֹת אַחֵר מִמִּה־שֶׁהוּא, מִי שֶׁעֲצֵם נּוֹכְחוֹתוֹ כְּמִי־שְׁסוֹבֵל הִיא חֲרִיגָה מִמָּה שֶׁהֵינּוּ — אֲנִי מְכִיר בּוֹ כְּלֹא־דֹבֵר, דְּבִרְמִי. הַנּוֹכְחוֹת הַמּוֹעֲצָמָה שֶׁל סָבֵלוֹ אוֹ הַנּוֹכְחוֹת הַמּוֹעֲצָמָה שְׁלוֹ בְּתוֹר מִי־שְׁסוֹבֵל, גּוֹלֶשֶׁת אֵלִי וּמִנְכִּיחָה אוֹתִי לְעֲצָמִי בְּתוֹר מִי־שֶׁמְכִיר־בְּמִי־שְׁסוֹבֵל. אֵינִי זָקוֹק לְהַכְרַת הַזּוֹלָת שְׁסוֹבֵל כְּדִי לְתַפּוֹס אֶת עִמָּדָת הַסּוֹבִיִּיקֶט שְׁחֹמֵל. אֲבָל אֲנִי זָקוֹק לְהַכְרַת אַחֲרִים, שֶׁ(הֵי) עֲשׂוּיִים לְתַפּוֹס כְּמוֹנֵי אֶת אוֹתָה עִמָּדָה.

5.341 — הַוִּיּוֹתוֹר עַל הַכְרַת הָאֲחֵר הוּא חֶלֶק מִן הָעֵנִיִּין הַלֹּא־אֵינְטֵרְסָנְטִי שֶׁמִּגְלָה מִי־שְׁחֹמֵל כִּלְפִּי מִי־שְׁסוֹבֵל. לַחֲמֵלָה עֲשׂוּיּוֹת כְּמוֹכֵן לְהַתְלוּת הַתְּעִינִיּוֹת אַחֲרֵת — טוֹבוֹת הַנָּהָה שׁוֹנוֹת עֲשׂוּיּוֹת לְהִיּוֹת מוֹפְקוֹת מִן הַתְּעִינִיּוֹת בְּמִי־שְׁסוֹבֵל — אֲבָל הִיא עֲצָמָה "נְטוּלָה חֶפֶץ־עֵנִיִּין", לֹא פָחוֹת מִן הַהִתְכַּוֶּנֶת הָאֶסְתֵּטִית. הַחֲמֵלָה הִיא רִיגוֹשׁ שְׁאוּלִי אֵין בּוֹ בְּכֻלָּל מְשִׁיכָה אֶל הַמוֹשָׁא הַמְרַגֵּשׁ וְגַם לֹא דַחִיָּה מִפְּנֵי — כְּמוֹ בִּיחַס לְמוֹשָׁא הִיפָּה אֲצֵל קֶאֱנֵט; אוֹ, מִה שֶׁסְּבִיר יוֹתֵר, יֵשׁ בּוֹ הַתְּחַלְפוֹת מִהִירָה — כְּמוֹ בִּיחַס לְנִשְׁגָב אֲצֵל קֶאֱנֵט — בֵּין דַּחִיָּה (מִן הַמְזוּוֹיֶע שֶׁבְּגוֹף הַמַּעֲוֶנָה, בְּנֶפֶשׁ הַדּוּוִיָּה) לְמְשִׁיכָה (אֶל מִה־שֶׁמְשׁוּעַ לְעוֹזָרָה בְּסוֹבֵל).

5.342 — "אֲדָם כְּלוֹא מִבְּחִין מַחוּץ לְכֻלָּא בַּחֲיִית פְּרָא, הָעוֹקֶרֶת עוֹלָל מַחִיק אִימוֹ, מְשַׁעֲת בְּשִׁינָה הַרְצָחִיּוֹת אֶת הָאֵיבָרִים הַרְכִּים וְקוֹרֶעֶת בְּצִיפּוֹרְנִיהָ אֶת קֶרְבִּי הַרוֹטֵטִים שֶׁל הַפֶּעוֹט. אִיזוֹ סִעֶרֶת נֶפֶשׁ מְזוּעָצָה עַד זֶה לְאִירוֹעַ שֶׁאֵין לוֹ בּוֹ כֹּל אֵינְטֵרְס אִישִׁי. אִיזוֹ מְצוּקָה הוּא חֵשׁ עֶקֶב קוֹצֵר יָדוֹ לְהַחִישׁ עוֹזָרָה כִּלְשָׁהִי לֹאִם הַמִּתְעַלֶּפֶת וְלִילִידָה הַגּוֹעֵז." ³⁰ אֶת הָאִפִּיזוֹרָה הַזֹּאת שׁוֹאֵל רוֹסוֹ מִמְּנִדוּוִיל (Mandeville), מַחְבְּרוֹ שֶׁל מֶשֶׁל הַדְּבֹרִים, ³¹ וְהוּא רוֹאֵה בִּה עֲדוֹת לֶכֶךְ שֶׁגַם הוּא, הַתִּיאוֹרֵטִיקֵן הַקִּיצוֹנִי בִּיּוֹתֵר שֶׁל הָאֵגוִיזְמוֹ וְהָאֲהָבָה הָעֲצָמִית שֶׁנּוֹדַע אֹז, נֹאֶלֶץ "לְהַכִּיר בְּאֲדָם כִּי צוֹר חוֹמֵל וְרִגִּישׁ" וְאֵף לְחִירוֹ מִ"סִּגְנוֹנוֹ הַקָּר וְהַמְּחוֹכֵם" כְּדִי לְצִיֵּיר אֶת אוֹתָה "תְּמוֹנָה מְרַגֶּשֶׁת". ³² הַרִיגוֹשׁ גּוֹאֵה עַל גְּדוּתֵיו: אֲצֵל

הַסּוֹבֵל הַמְשׁוּעַ לְעוֹזָרָה, אֲצֵל הָעֵד הַמִּתְכַּוֶּנֶת בּוֹ בְּסִעֶרֶת נֶפֶשׁ, וְאֲצֵל הַצּוּפָה בְּתִמּוֹנָה הַמִּתְנוּכָה מִמְּרַחֵק הַזֶּמֶן בְּאִמְצָעוֹת הַטֶּקְסֵט הַמִּתְאָר וְאַחֲר־כֵּךְ בְּאִמְצָעוֹת צִיטוֹט מִתּוֹךְ צִיטוֹט. הַחֲמֵלָה שֶׁל הָעֵד וְהַתְּרַגְּשׁוֹת הַקּוֹרָא הַמִּתְכַּוֶּנֶת בְּעֵינֵי רוּחוֹ בְּתִמּוֹנָת הָעֵד הַנִּרְגָּשׁ אֵינֶן נּוֹבְעוֹת מִדֶּאֱגָתָם שֶׁל הָעֵד וְהַקּוֹרָא לְעֲצָמָם, אֲלֵא מִתְחוּשַׁת הַזְּדִהּוּת לֵאל "חֶפֶץ־עֵנִיִּין" עִם זּוֹלָת מִתִּיִּסֵּר כִּשְׁהִיא מְעוֹרֶבֶת עִם חוֹסֵר הִיכּוּלָת (אוֹ הִימְנָעוֹת מְכוּוֹנָת) מִלְּהוֹשִׁיט עוֹזָרָה לְזוֹלָת.

5.343 — תְּחוּשׁוֹת הָעוֹדְפוֹת, הַמִּיּוֹתֵרוֹת, הָהֶעֱדֵר וְהַמְּחַסוֹר שֶׁמּוֹנְכָחוֹת בַּחֲמֵלָה הֵן הַשְׁתַּקְפוֹת שֶׁל נּוֹכְחוֹת מִה־שְׁעוֹדֵף אוֹ חֶסֶר בְּשִׁבִּיל מִי־שְׁסוֹבֵל. חֲמֵלָה הִיא רִיגוֹשׁ שְׁבוֹ מִי־שְׁחֹמֵל אֵינֶנוּ מִבְּקֵשׁ לְנַכֵּס לְעֲצָמוֹ אֶת הַנּוֹכְחוֹת הַמּוֹעֲצָמָה וְגַם לֹא לְהִינָתֵק מִמֶּנָּה; הוּא מִבְּקֵשׁ לְחִסְלָה בְּשִׁבִּיל הַזּוֹלָת־שְׁסוֹבֵל, אוֹ לַפְחוֹת לְהַפְחִית אֶת הַגּוֹרֵשׁ שְׁבָה. וְכֹל עוֹד אִי־אִפְשָׁר לְהוֹשִׁיט עוֹזָרָה נִמְשַׁכֶּת הַטִּלְטֵלָה בֵּין הַהִתְאוּוֹת לְעוֹזֵר לְאוֹזֵלָת הַיָּד. טִלְטֵלָה זוֹ הִיא מִה שֶׁמְרַגֵּשׁ. מִה שֶׁגֹּרֵם לְתְחוּשַׁת שִׁ"הֵלֵב נִכְמָר". מִה־שֶׁמְרַגֵּשׁ אֶת מִי שֶׁלִּיבּוֹ נִכְמָר קוֹרֵן מִנּוֹכְחוֹת הַגּוֹרֵשׁ אוֹ הַמְּחַסוֹר שֶׁמִּיִּסְרִים אֶת מִי־שְׁסוֹבֵל מִצֵּד אֶחָד, וּמֵאוֹזֵלָת יָדוֹ לְנוֹכַח הַרִיגוֹשׁ הַבִּלְתִּי־נִסְבֵּל מִצֵּד שֵׁנִי (לְהֵלֵךְ 6.522). לְפַעֲמִים דִּי בְּאוֹזֵלָת הַיָּד לְבָרָה כְּדִי שֶׁלְסָבֵלוֹ שֶׁל הַזּוֹלָת תִּהְיֶה נּוֹכְחוֹת כּוֹבֶשֶׁת. בְּאוֹזֵלָת־הַיָּד הַזֹּאת, כְּלוֹמֵר בְּלִב־שׁוֹכֵן לְעוֹמָתָהּ, מְקוֹפֶלֶת תְּבִיעָה — לְחוֹשׁ לְעוֹזֶרֶת מִי־שְׁסוֹבֵל, לְעַמֵּם אֶת גּוֹרֵשׁ הַנּוֹכְחוֹת שֶׁמִּיִּסֵּר אוֹתוֹ. אֵיךְ מְקוֹפֶלֶת הַתְּבִיעָה הַזֹּאת, אֵיךְ הִיא נִכְמָרֶת בְּכִמְרִית־הֵלֵב, וְאֵיךְ הִיא פּוֹקֶעֶת מִתּוֹכָהּ וּפּוֹצְעָה אֶת מִי־שְׁחֹמֵל — אֵלֶּה דְּבָרִים הַמְשַׁתְּנִים מִרִיגוֹשׁ לְרִיגוֹשׁ, מִהֶקְשֵׁר לְהֶקְשֵׁר. יֵשׁ הֶקְשֵׁרִים, פָּחוֹת אוֹ יוֹתֵר מְמוֹסְדִּים, שֶׁבֵּהֶם מִי־שְׁחֹמֵל הוּא גַם מִי־שֶׁפּוֹעֵל, תִּכְףּ וּמִיִּיד — אִם וּבִנָּה, אוֹהֵב וְאוֹהֵב, "אַחֲרֵת רַחֲמָנִיה". יֵשׁ הֶקְשֵׁרִים אַחֲרִים שֶׁבֵּהֶם מִי־שְׁחֹמֵל כֻּלָּל אֵינּוּ מַעֲלָה עַל דַּעְתּוֹ שֶׁהוּא הוּא זֶה הַנִּקְרָא לְעוֹזָרָה; וְהוּא לֹא יָדַע, עַד שֶׁלֹּא יוֹפִיעַ מִישׁוֹ שִׁירָאָה לוֹ אֶת הַדֶּרֶךְ לְעִמָּדָה שֶׁל נִמְעָן־הַקְּרִיָּאָה, שִׁפְתָּח אֶת הַתְּבִיעָה הַמְקוֹפֶלֶת בַּחֲמֵלָה (5.350). אֲבָל מִה תּוֹכֵן הַתְּבִיעָה, מִהוּ הַמַּעֲשֶׂה שִׁישׁ לְעִשׂוֹתוֹ, אֶת זֹאת אֵין הַרִיגוֹשׁ מִפְּרֵשׁ. חֲמֵלָה דּוֹמָה מְאֹד לְפִתּוֹי, שֶׁכֵּן הִיא מַעֲיֵן הַכְּנָה "לְקִרְיָאָה חֲסֵרֶת תּוֹכֵן לְפַעוֹלָה, שֶׁרֵק צוֹרֶתָה יְדוּעָה מִרָאשׁ" (4.542).

5.344 — בַּחֲמֵלָה, מִי־שֶׁמְרוּגֵשׁ מִתְמַסֵּר לְזוֹלָתָהּ גַּם אִם אֵינֶנוּ פּוֹעֵל כְּלוֹם בְּשִׁבִּיל, זוֹ תְּמַצִּית הִ"הִיּוֹת־בְּשִׁבִּיל־אַחֵר". יִתְר־עֶל־כֵּן, אִם הוּא פּוֹעֵל לְהַקֵּל עַל מְצוּקָתוֹ שֶׁל הַזּוֹלָת, הַשְׁתַּקְעוֹת בְּפַעוֹלָה מְעַמֶּעֶמֶת אֶת הַרִיגוֹשׁ (5.004). לִכֵּן הַחֲמֵלָה רְאוּיָה לְגַנְאִי לְפַעֲמִים, מִפְּנֵי שֶׁהִיא מְעַכֶּבֶת אֶת הוֹשָׁטָה הָעוֹזָרָה, מִפְּנֵי שֶׁמִּי־שְׁחֹמֵל וּמִפְּנֵי אִיזוֹ הַנָּהָה מִן הַחֲמֵלָה עֲצָמָה וּמִמְעַמְדוֹ כְּמִי־שְׁחֹמֵל נוֹטֶה לְהַשְׁתַּהוּת בִּה עוֹד מַעֵט. אֲבָל אֵין בְּכֵךְ כְּדִי לְפַסּוֹל אוֹתָה לְחִלּוּטִין, כִּפִּי שֶׁעֲשׂוֹ שְׁפִינּוּזָה אוֹ נִיטְשָׁה. כִּשְׁחוֹשְׁבִים עַל הַסּוֹבִיִּיקֶט בְּתוֹר עִמָּדָה בְּשֶׁדָּה יִחְסִים וְלֹא בְּתוֹר תְּגוּבָה שֶׁל יֵשׁ שֶׁמִּבְקֵשׁ לְשַׁמֵּר אֶת עֲצָמוֹ (שְׁפִינּוּזָה) אוֹ לְהַתְעַצֵּם וּלְהַתְגַּבֵּר (נִיטְשָׁה), אֵין שׁוֹם בְּעִיּוֹתִיּוֹת מִהוֹתִית בְּרִיגוֹשׁ, שֶׁכְּתוּצָאָה מִמֶּנּוּ מִתְמַסֵּר הָעֲצָמִי לְהִיּוֹת־בְּשִׁבִּיל־אַחֵר, כִּפִּי שׁוֹה קוֹרָה בְּמַצֵּב הַחֲמֵלָה.

5.345 — יֵשׁ מִינֵי דֶאֱגָה מְרוּגֶשֶׁת שְׁדוּמִים לַחֲמֵלָה. יֵשׁ לְמֶשֶׁל מִי־שְׁדוּאָג לְזוֹלָת, אֲבָל בְּרַגְשָׁתוֹ אֵינֶנוּ מִבְּקֵשׁ לְבַטֵּל אֶת מוֹשָׁא הָדֶאֱגָה אוֹ לְנַכֵּס אוֹתוֹ אֲלֵא לְשַׁמֵּר אוֹתוֹ כְּשֶׁלְעַצְמוֹ. אֲדָם יָקָר, אֲבָל גַּם חֶפֶץ יָקָר עֵרֵךְ, מְזַכֵּרֶת אוֹ יִצִּירֶת אֲמֻנוֹת עֲשׂוּיִים לְהִיּוֹת מוֹשָׁא שֶׁל דֶּאֱגָה מְרוּגֶשֶׁת כְּזֹאת. מִה שֶׁמֵּאֲפִיִּין מוֹשָׁא שֶׁל דֶּאֱגָה מְשַׁמֵּרֶת הוּא הַהִתְנַגְּדוּת אוֹ חוֹסֵר הָאִפְשָׁרוֹת לְתִרְגָּם אֶת הַמוֹשָׁא שֶׁמְעוֹרֵר דֶּאֱגָה לְמוֹנַחִיָּה שֶׁל מַעֲרַכַת חֲלִיפִין. אֲבָל בְּכֵךְ

לא די, הדאגה צריכה להיות גם נטולת חפץ-עניין. יש מוסדות תרבות המתמחים בטיפוחם של מושאים מעוררי דאגה נטולת עניין שכזאת: מוזיאונים, שמורות-טבע, אתרים ארכיאולוגיים וכדומה. טיפוח הדאגה נטולת העניין לשימור אובייקטים נבחרים (נבחרים על-ידי אותם מוסדות כמובן) הופך להיות העניין של המוסדות המשמרים. המוסד המשמר מפיך את ההון הסימבולי שלו, ובתיווך ההון הזה את שאר סוגי ההון, באמצעות ייצור והפצה של ריגוש מסוג מיוחד: דאגה נטולת חפץ-עניין לשימור דברים שאין להם תחליף.

5.350 — פיתוי וחמלה (ולצידה, במובן מסוים, גם אותן צורות של דאגה נטולת חפץ-עניין) הם שני ריגושים בעלי מבנה דומה אבל מהופך. אותו מבנה: שניהם מניחים סוג של עמידה מן הצד, עניין נטול חפץ-עניין, למראית עין לפחות, התאפקות מניכוס מושא הריגוש או מהתנתקות ממנו; שניהם מזמנים את מיי-שנרגש להתערב, בהזמנה בלתי מותנית, חסרת תוכן, המקופלת בתוך הריגוש (חמלה) או נוכחת על-פניו ומפצלת אותו (פיתוי); בשניהם ניגודו של הריגוש איננו ריגוש שלילי של דחייה (כמו צער ושמחה, כאב והנאה, התאוות ותיעוב), אלא אדישות, העדר ריגוש סתם. מבנה מהופך: בפיתוי ההתערבות מזומנת בשביל מיי-שמרוגש, זה-שמפותה, ואילו בחמלה ההתערבות מזומנת בשביל-אחר, זה-שסובל; מיי-שמפתה (קל וחומר מה-שמפתה) אדיש לתגובתו של מיי-שמפתה — זהו חלק מן הפיתוי; מיי-שסובל (כמעט) איננו יכול להישאר אדיש לתגובתו של מיי-שחומל, כשסבלו גדול הוא מייחל לה, וגם אם ידחה אותה מסיבות שונות לא יהיה זה מתוך אדישות. היפוך מבני זה מצא ביטוי בכמה תורות מוסר, בראש וראשונה במוסר הנוצרי. היענות לפיתוי נתפסה כמקור הרע, התמסרות לזולת — כמקור הטוב. וכן להפך: אדישות מופגנת כלפי פיתוי ויכולת להתגבר עליו נתפסו כמבחן עילאי לסגולתו של המאמין או הצדיק; אדישות מופגנת כלפי סבלו של זולת נתפסה כחותם של רשע, סוג של אכזריות.

5.351 — ניטשה, שתיעב את המוסריות הזו בכלל ואת החמלה שהיא מהללת בפרט, ממשיך לחשוב כשהוא לכוד בלבו של אותו מבנה ואף מפתחו במעין "אחרות ניגודים": הפיתוי העליון הוא החמלה. זה "הפיתוי האחרון" של זרטוסטרא, מבחן עליון של התגברות עצמית. ההתגברות העצמית היא התאכזרות-עצמית, אדישות כלפי העצמי שסובל, והיא מפתח לכל עידון נפשי ותרבותי, לכל התגברות ולכל התבגרות. בהתאכזרות העצמית נשללים הפיתוי והחמלה גם יחד והאדישות מופגנת בשביל-עצמו כמו בשביל-אחר. מיי-שמתאכזר לעצמו מתגבר על נטייתו לשלול את הסבל המתעצם ומתעצם יחד אתו. את תולדות התרבות כולן אפשר לספר כהתפתחות דיאלקטית של התאכזרות וחמלה, התאכזרות עצמית ועידון.³³

5.4 ההמון והשוק

5.400 — כשמי-שנפגע בהיתקלות מרגשת אינו כובש את התרגשותו נוכחים בכך גם אחרים. לנוכחות הריגוש יש נוכחות כובשת, שמאיימת לכבוש גם אותם (5.301).

לעיתים קרובות ריגוש של משהו הוא עניין מרגש. ככל שהאחר המרוגש קרוב יותר, כך סביר יותר שנוכחות הריגוש שלו תחולל תנועה של ריגוש בקרב הסובבים אותו; או להפך, ריגוש שמרגש הוא סימן (לא מובהק) לקרבה — בין חברים, בני-זוג, הורים וילדים, אחים וכו'. ועוד היפוך אחד: ריגוש שאיננו מרגש עשוי להעיד על ניכור, יחסים עכורים, התפוררות של תא משפחתי, סוף לסיפור אהבה, מערכת יחסים מחושבים שבהם האחר הוא אמצעי בלבד.

5.401 — את ההבחנות הסוציולוגיות הקלאסיות בין קהילה לחברה (בעקבות טניס (Tönnis)) או בין סולידריות מכנית לסולידריות אורגנית (בעקבות דרקהיים (Durkheim)) אפשר לתרגם למונחים של ריגוש מרגש וריגוש שאיננו מרגש. חברה שמתקיימת בה מה שדרקהיים מכנה "סולידריות אורגנית" היא חברה שפיתחה מנגנונים המנטרלים את התפשטות הריגוש בין יחידים. קבוצות שמטפחות את התפשטות הריגוש בין היחידים החברים בהן שומרות על מאפיינים "פרימורדיאליים" של "קהילה". אבל לא נכון שבחברות "מנוכרות" אין התפשטות של ריגושים ובחברות קהילתיות אין נטרול שלהם. מדובר בשני דפוסים שונים לשליטה בהתפשטות של ריגושים. בחברות "מנוכרות" התפשטות ריגושים מנותבת באמצעות מערכות חליפין כלכליות ופוליטיות. בחברות קהילתיות נטרול והתפשטות של ריגושים מנותבים באמצעות קודים מפותחים של התנהגות טקסית ופולחנית. מודרניזציה לפי ההבחנות האלה פרושה בהקשר זה שכלול והתרחבות המנגנונים התרבותיים והחברתיים האחראיים להכרעה (reification) ולהסחרה של ריגושים.

5.410 — בין כך ובין כך, ריגוש מתפשט במדיום חברתי ותרבותי סמיך ואיננו עניין שהחברה משאירה לנטיות-הלב ולגחמותיהם של יחידים. תנועת ריגוש אפשר לדמיין, כמו תנועת אוברדן, כתנועה גלית (2.130), התנועה, שאיננה המעבר מנוכחות סתמית לנוכחות מועצמת (ולהפך) אלא מהתעצמות נוכחות אחת לאחרת, תנועת ההתעצמות וההידלדלות מנמען לנמען. בכל רגע מוקפא של התנועה הזו משהו אחר מרוגש, מיי-שמרוגש בראשית התנועה איננו מיי-שמרוגש בסופה, אבל הריגוש עצמו עשוי לנוע כמו שקע ברוטטרי, כמו עין הסערה (שם). אך בניגוד לתנועה של אוברדן, שעשויה להתפשט על-פני מרחבים גדולים ולהימשך זמן רב, והיא אינה מחייבת סמיכות פיסית ישירה בין מיי-שמאבדים, הריגוש נע בדרך כלל בסביבה מצומצמת ותנועתו מחייבת סמיכות פיסית או אמצעי תיווך משוכללים. היחס בין תנועת האוברדן לתנועת הריגוש הוא כיחס שבין מקרוקוסמוס למיקרוקוסמוס, בין פסיקה למיקרופסיקה, בין גיאוגרפיה לטופוגרפיה.

5.411 — לא מדובר רק באנלוגיה — בין אוברדן לריגוש יש יחסים סיבתיים, וכן גם בין תנועותיהם. תנועה של אוברדן מותירה עקבות של ריגוש, "חורים של געגוע, צער או אבל בכל מקום שבו ... חולף האוברדן" (שם). תנועת הריגוש תהיה במקרה זה שובל של תנועת האוברדן ותוכתב על יד הדינמיקה שלה (2.132): מעגלים קונצנטריים במקרה אסון, התפשטות ספירלית של ריגוש בעקבות התרוששות, וכיוצא באלה. אבל במקרים כאלה, גל הריגוש אינו מתפשט באופן עצמאי אלא רק בתיווך גל האוברדן, כשהוא רוכב או מורכב על הגל הזה.

5.412 — גם תנועת ריגוש עשויה מצידה לייצר אובדן (למרות שהיחס איננו סימטרי): על-ידי ריגוש שיוצר בעל עניין במה-שאבד או על-ידי יצירת הדבר שיאבד חיש-קל, הריגוש עצמו. המיקרופיסיקה של הריגוש והטופוגרפיה שלו עדיין אינן מדעיים בחיתוליהם אפילו, ובכל זאת, מחקר תנועת הריגוש מפותח יותר ממחקר תנועת האובדן; ניצנים שלו קיימים בפיסיכולוגיה החברתית ובעיקר במחקרים על התנהגות ההמון.

5.420 — אפשר לדמיין תנועת ריגוש, כמו בין הקהל שחזה בפעם הראשונה ברומא ויוליה לקהל החוזה במחזה הזה היום; דורות של צופים, קוראים ופרשנים הם המדיום לתנועה הזו (השוו 2.131) — אבל זו מתיחה של המטאפורה עד קצה הגבול כמעט. תנועת הריגוש היא תנועה ממשית. הריגוש מדבק. כמו צחוק מדבק בחבורה, כמו תשוקה המעוררת תשוקה, כמו מחיאות כפיים של קהל נלהב, כמו התלהמות של המון מול נואם כארזימטי, מול מפגן כוח. כשזוג מתענג בהתעלסות, הריגוש המדבק הוא חלק בלתי נפרד ממעשה האהבה. בדירותו היחסית של הזוג היא תנאי (תלוית-רבות, מן הסתם) לתנועת המטוטלת של הריגוש המענג. תחושת נוכחותם של אחרים תקפיא את התנועה באחת. אבל כשמישהו מציץ בלי להיחשף, או בהתעלסות לראווה כמופע פורנוגרפי, נוכחות הריגוש המיני מוסיפה להכות גלים של ריגוש בקהל המציצנים. ריגוש מידבק בתנועת מטוטלת בין שניים — צחוק כעס, חרדה, עצבנות, תשוקה, עונג וכדומה — הוא היוצא מן הכלל; ברוב המקרים, תנועת ריגוש מדבק היא תופעה של המון.

5.421 — אליאס קנטי התחיל לחקור תנועת ריגוש בהמון בספרו *ההמון והכוח*.³⁴ קאנטי מבחין בחמישה סוגי המון על פי סוג הריגוש שמתרוצץ בקרב ההמון: המון רודף (התשוקה להרוג או לחזות בהרג), המון נמלט, (איום), המון מסרב (התקוממות, התנגדות), המון המהפך (שאיפה להשתחרר מדיכוי, נקם), המון חוגג (תאוותנות, תענוגות). קאנטי תולה את תנועת ההמון (כגון רדיפה או מנוסה) בסוג הריגוש המדבק. הריגוש המדבק משמש כדבק ליצירת ההמון כ"גוף אחד". לכן מיישאינו משתתף בריגוש, אינו מעביר הלאה את התנועה נחשב ל"משבית שמחה". הריגוש המושבת עשוי להתחלף, כמובן, אבל תוצאת ההשבתה דומה: הפסקת תנועה. אלא שקאנטי אינו עומד בנפרד על תנועת הריגוש המדבק עצמה ואינו מתייחס לאפשרות שהתלכדות ההמון והפעולה בהמון מעצימות מצדן את תנועת הריגוש.

5.422 — צפיפות ההמון — בהפגנה, באולם תיאטרון, בעת מופע רוק, בטיול מאורגן — יוצרת תנאים להתפשטות הריגוש, וכן את הסמיכות הפיסית ואת הקרבה של שותפים ל"גורל", קרי לאותה סיטואציה, שמסייעים ליצירת המדיום שבו מועברת התנועה. תנועת ריגוש עשויה להתפשט כמובן גם באמצעות מנגנוני תיווך מורכבים יותר, דרך אמצעי תקשורת שונים אבל גם באמצעות "הפגנות נוכחות" במרחב הציבורי.³⁵ חשבי על ביקור סאדאט בירושלים, על הערב שבו נהרסה חומת ברלין, הלילה שבו נרצח יצחק רבין. אירועי תקשורת מסוימים, כגון שידור של משחק ספורט מכריע, של אירוע פוליטי מסעיר וכדומה, מפיצים ריגושים במהירות, בבת-אחת, לאוכלוסייה שלמה. חשבי על השידור מלייק-סאקסס בליל העשרים ותשעה בנובמבר, שבו נפלה ההחלטה על חלוקת ארץ ישראל באומות המאוחדות, או על שידור טקס החתימה על

הצהרת העקרונות הישראלית-פלסטינית בספטמבר 1993 על המרשאה בבית הלבן. האם ההתרגשות שאוחזת בקהל צופים "מוסט-טלוויזיה" הופכת אותו להמון? סביר להניח שלא. ההתרגשות מתפזרת לאין ספור בתים, מכה מעט גלים מול מקלט הטלוויזיה ומתפוגגת, שוכחת במהירות בכל בית לחור. לפעמים ינסו לשמר אותה בעיתון של יום המחרת, לפעמים היא תתרגם להפגנות נוכחות ספונטניות, אבל גם אלה יימוגו עד מהרה. להבדיל מן האובדן, שטווח תנועתו עצום ומשכה בלתי מוגבל כמעט, תנועתו (העצמאית לפחות) של הריגוש קיקיונית, קצרת זמן וטווח.

5.423 — אבל בלילה שבו נרצח יצחק רבין נוצרה תנועת ריגוש שהשתמרה ימים רבים יחסית. דפוסי האבל שנולדו בכיכר באותו לילה, צולמו בטלוויזיה והועתקו למחרת, ושוב צולמו ושוב הועתקו, עד שכל הארץ מלאה נרות ושירים נוגים. אחר-כך תהו רבים לאן נעלם כל זה בימים שחלפו מסוף נובמבר עד סוף מאי. הם לא הבינו שהיתה שם רק תנועה של ריגוש, לא בהכרח תנועה של אובדן, שתנועת הריגוש קיקיונית תמיד, גם כשנרצח "מנהיג אהוב", קל וחומר כשנרצח מנהיג שלומדים לאהוב רק כשהוא נרצח. הם גם לא הבינו שהטלוויזיה החייתה את תנועת הריגוש במעין הנשמה מלאכותית, ומרגע שנותקו מכשירי ההנשמה פסקה התנועה.

5.430 — בריגוש המדבק בהמון, או בתנועת מטוטלת בין שניים, הריגוש המתפשט שומר פחות או יותר על צורתו; מה שמתפשט הוא ריגוש מאותו טיפוס: צחוק, פחד, הערצה. אבל כידוע ריגוש מסוג אחד יכול להפעיל ריגושים מסוגים שונים: כאב עשוי לעורר חמלה, אבל גם כעס או סלידה, למשל, ולפעמים גם את שלושתם יחד; שמחה עשויה לעורר צער, או תיעוב, למשל; עונג עשוי לעורר תשוקה או תיעוב או את שניהם כאחת; וכיוצא באלה. בדרך כלל תנועות ריגוש כאלה קצרות טווח ומועד והן מותנות על-ידי רפטואר תרבותי של ריגושים ותגובות לריגושים ועל-ידי תווי אופי של מיישנוכח בריגוש של אחר. (אבל "אופי" מצדו יוגדר, בין השאר, באמצעות דפוסי ריגוש ותגובה לריגוש, ותרבות מאופיינת בין השאר באמצעות רפטואר הריגושים והתגובות לריגושים המאפיינים את מייששיין לה.) יש סיטואציות חברתיות ומנגנונים תרבותיים שמעצבים תנועות ריגוש כאלה: הטקס הפולחני שבו יחיד או יחידים מרוגשים מדבקים בריגוש קהל שלם; שמחה מופגנת לאידם של אחרים שמבקשת לעורר צער, בושה או השפלה; תעמולה פילנטרופית שמפיצה דימויים של ייסורים כדי לעורר חמלה. העניין האחרון קרוב מאד להפצה ישירה של ריגושים באמצעות דימויים — בפרסום, באמצעי התקשורת, בפוליטיקה ובתרבות בכלל. אבל כאן לא מדובר כבר בפיסיקה של תנועת הריגוש אלא בכלכלה של ריגושים: ייצור, חליפין, הפצה וצריכה של ריגושים ארוזים ומתוקשרים על פי מיטב התחכום של מעצבי מוצר ואנשי שיווק.

5.431 — ייצור של ריגושים אינו מוגבל כמובן להפצה ישירה של מוצרים ארוזים פחות או יותר, בטכנולוגיות ייצוג שונות (בטכנולוגיה של virtual-reality, בסרטי פורנו, סרטי אימה, נאומי הסתה, וכמובן, באמצעות כל הרטוריקה כולה). יש ריגושים שמיוצרים כסחורה מתכלה (שיר אהבה, סרטי אימה); יש ריגושים שאמורים לחולל גל ריגושים שלם (באמצעות מכתב אהבה, דרשת הסתה); יש ריגושים שאמורים להפעיל

כל פרט לחוד ולהתכלות ברשות הפרט (במוסיקה, בפרסומת); ויש שאמורים להפעיל קבוצה במרחב חברתי תחום (בטקס פולחני) ויש ריגושים שמופצים במרחב ציבורי פתוח לאוכלוסייה לא מוגדרת של נמענים (בתהלוכה, בתעמולת בחירות). בחברה המודרנית יש קליניקות שונות להעצמה של נוכחיות, למשל, בטיפול הפסיכותראפי לסוגיו (שמעצמים בו נוכחיות של אוברדן, של דמות האם או האב, וכדומה) או ב"סדנאות" של מחזירים בתשובה, או של מפתחי תודעה עצמית ומטפחי "רוחניות". ישנן סדנאות לריגושים מדבקים (תרפיה קבוצתית, קבוצות תמיכה של מטופלים מסוגים שונים, של חברים משתי קבוצות "זהות" מוצהרות שיש ביניהם קונפליקט וכדומה), ויש חבורות דתיות או כתות שמאמנות את חבריהן להחניק ריגושים מסוגים מסוימים ולהעצים אחרים.

5.44 — משק הריגושים הוא עניין ראשון במעלה בכל דת, בכל טיפול פסיכותרפי, אבל גם בכל אימון צבאי, ובכלל, בהכשרה של יחידים כפרטים או כקבוצה שיש להם משימה תובענית במיוחד. השליטה בריגושים, הטיפול והעיצוב שלהם, היו בעת העתיקה ובימי הביניים עניין של יחיד סגולה, אנשי מעלה, והתנהלו במשק ריגושים סגור בחבורות דתיות, במגזרים, באקדמיות, במשפחת הנסין. בעת החדשה הפכה כלכלת הריגושים עניין שנוגע לאוכלוסיות שלמות ומתנהל במשק סגור במוסדות סגורים — בתי-ספר ופנימיות, במפעלים ובקסרקטיני צבא העם — ואחר-כך גם במשק פתוח, בראש חוצות, במרחב הציבורי, באמצעי התקשורת, באמצעות סוכני מכירות מיומנים ומנגנוני הפצה משוכללים. קטעים מן הסיפור הזה מסופרים על-ידי פוקו בסדרת מחקריו, החל מתולדות השיגעון ועד לתולדות המיניות. בכל מה שנוגע לעיצוב ולשליטה בריגוש, סדרת המחקרים הזו אינה אלא היצאה אל הפועל של תוכניתו של ניטשה בגינאלוגיה של המוסר. אבל פוקו אינו עוסק בשלב האחרון של תולדות הריגוש, בהסחרת הריגוש והפצתו במרחב הציבורי המודרני ובמרחבים הווירטואליים הפוסטמודרניים.

5.5 רוויה

5.500 — יש ריגושים שהעד מבקש מהם עוד, או לומד לחשוך בהם לאחר זמן. אלה ריגושים שגורמים הנאה, תענוג. הילד הצורח במגלשת מים ענקית, ברכבת הרים או ברכבת שדים בלונה-פרק, מפיק הנאה גם מן הפחד, נכון יותר, מן האופן שבו הפחד מעצים את נוכחות העולם שסביבו. המזוכיסט מפיק הנאה מן הכאב, נכון יותר, מן האופן שבו הכאב מעצים את נוכחות גופו, או את נוכחות גופו של האחר שמכאיב. יש ריגושים שהעד מבקש לחדול מהם מייד, או לאחר זמן. אלה ריגושים מייסרים שגורמים כאב, צער, פחד, סלידה. גם כאן תענוג וכאב, הנאה ופחד, עשויים להיות מעורבים זה בזה.

5.501 — כל ריגוש, גם המענג ביותר, שהעד מבקש ממנו עוד ועוד, מגיע בסופו של דבר לנקודת רוויה. בין אם מפני שהחושק השיבע את תאוותו, בין אם מפני שהחדש

או הבלתי צפוי הפך למשעמם,³⁶ בין אם מפני שהכאב הנלווה להנאה הפך לבלתי-נסבל. ריגוש שמגיע לנקודת רוויה, שמגדיש את סאתו, הופך לבלתי-נסבל, זה שמבקשים שלא לסבול אותו עוד. ישנו איזה סף לא קבוע, לא ידוע מראש, שכאשר חוצים אותו הריגוש הופך להיתקלות עם נפגעים שמבקשים לנתק בה מגע.

5.51 — גופו ותודעתו של יצור סופי אינם יכולים להתמיד בריגוש שאינו חדל. רק אלוהים יכול לאהוב (את עצמו, כמוכן) לעולם, רק אלוהים יכול לכאוב (את כאבו של האדם, אלא של מי) לעולם. העד בשר-ודם-וסוף זקוק למנוחה, מוכרח לישון, מוכרח להסתלק לזמן מה מכל נוכחות, לסלק לזמן מה את כל הנוכחיות כולן. וחוז' מזה, תמיד ישנן עוד ועוד נוכחיות שמתרגשות לבוא, שתובעות קשב, שמבקשות גם הן לכבוש תשומת לב. כשהנוכחות מועצמת, בלתי-נסבלת, אבל אי-אפשר, לעת-עתה, לפחות, להסתלק ממנה, כשמייחלים שהריגוש יחדל ובכל זאת לא נפטרים ממנו, אז הופך הריגוש לסבל. סבל הוא היתקלות עם נפגעים שנמנעים או מנועים בה מלנתק מגע.

סבל

6.0 לנתק מגע

6.000 — סבל נגרם בהיתקלות עם נפגעים, שנמנעים או מנועים בה מלנתק מגע. סבל הוא ריגוש שנוכחותו המועצמת גורשת את הסאה והופכת בלתי-נסבלת אבל מיישנוכחת נמנעת או מנועה מלסלקו. הסבל הוא משך הזמן שבו מתרחשת ההיתקלות עם הבלתי-נסבל; הבלתי-נסבל הוא בדיוק מה שסובלים ממנו.

6.001 — היפוכו של סבל הוא תענוג: ריגוש שנוכחותו מועצמת, עד כדי כך שמי שנוכחת מבקשת "שלא ייגמר לעולם". תענוג הוא היתקלות שמניעה את הנתקלה להיחזו במגע ולא להרפות. ניסוח זה של היחס ההופכי בין סבל לתענוג נדמה כחזרה על הניגוד הקלסי שבין ריגוש מעורר דחייה וריגוש מעורר משיכה.¹ אבל ניגוד זה כפוף להיגיון התשוקה השולט במחשבתם של פילוסופים מאפלטון עד הגל וסארטר: התכוונות של סובייקט חסר המבקשת לבטל את עצמה ולהשלים את החסר, או על ידי השגת המושא הנחשק או על ידי התנתקות מן המושא הרוחה. הניסוח המוצע כאן מבקש לחמוק מן ההיגיון הזה: הוא לא מניח חסך בסובייקט אלא גורש באובייקט, הוא לא מזהה תענוג עם תשוקה המבקשת לבטל את עצמה על ידי השגת המושא הנחשק, והוא מגדיר סבל לא כתוצאה של נוכחות מושא דוחה המעורר את השאיפה להינתק אלא כתוצאה מחוסר היכולת להינתק מריגוש שנגרשה סאתו.

6.002 — סבל הוא התעצמות של נוכחות בחזקה שלישית: דבר-מה נוכח; מיישנוכחת בדבר חווה את עצם נוכחותו של הדבר (בתור צער, כעס, כאב, פחד וכו') ואת עצמה כנוכחת בדבר; חווית הנוכחות עצמה, הריגוש, נוכחת כמה-שמייחלים לסלקו-ואי אפשר, או אסור, ובכל אופן, לא עכשיו. לפעמים אי-אפשר לסלק את הריגוש המייסר בעיקרון, מפני שמה שאבד לא ישוב לעולם, או מפני שמה שפוגע הוא מחוץ לשליטת הנפגע; לפעמים אי-אפשר לסלקו בקלות, כמו שמסלקים חלום רע, פותחים חלון, או מעבירים ערוץ, אלא רק באמצעות משהו שחסר עכשיו (כסף, תרופה נדירה, אהוב רחוק); לפעמים בוחרים במודע שלא לסלק את הריגוש המייסר כדי למנוע אובדן שיביא לזנז או לריגוש נורא ממנו, למיישנוכחת, או לזולתה; לפעמים בוחרים שלא לסלק את הריגוש המייסר מפני שמאותה היתקלות עצמה מפיקים גם תענוג. לפעמים אי-אפשר לסלק את הריגוש המייסר מפני שמשהי מונעת את סילוקו בשיטתיות. כך בעינויים, שהם אבטיפוס של גרימת סבל (6.403). תבנית העינוי עצמה, שהיא תבנית גרימת הסבל בכלל, מתמצית בעינוי שבו מונעים שינה מן הקורבן, כשהצורך היסודי להסתלק מכל נוכחות אינו ניתן למימוש: הסבל נגרם פשוט מפני שמכריחים משהי

להיות ערה, כלומר להיות-נוכחת, מפני שמונעים ממנה להסתלק. 6.003 — בעניין זה ניתן למצוא אצל לוינס דברים נכוחים. בסבל, אומר לוינס,

המעורבות [של האני] בהימצאות היא כזו שאין בה שום אפשרות להתחמק... סבל פסי בכל דרגותיו גורר אי-אפשרות להינתק מרגע ההימצאות. הרי הוא אופייה הבלתי-ניתן לסליחה של הישות. תוכן הסבל מתמזג עם חוסר האפשרות להינתק מן הסבל... הסבל הוא מצב של העדר כל מפלט. הסבל הוא מצב של היות-חשוף ישירות לישות. הוא עשוי מאי-האפשרות להימלט או לסגת. כל חריפות של הסבל נעוצה באי-אפשרותה של הנסיגה. סבל הוא אי-אפשרותו של האני.²

לוינס אומר את הדברים האלה על "כאב פסי", שאותו הוא מבחין מייסורי הנפש, או מייסורים מוסריים (la douleur morale) וגולש מיד לדיבור על סבל (souffrance). הוא אינו מדויק בשני עניינים: לא כל כאב גופני גורם בהכרח לסבל; לא בכל סבל כלול גם כאב גופני, וגם התחושות הגופניות שעשויות ללוות סבל שנגרם כתוצאה מאובדן או מהשפלה אינן בהכרח סוג של כאב. אבל אם מתעלמים מצמצום הגדרת הסבל לכאב פסי אצל לוינס אפשר להשתמש בדבריו כלשונם.

6.004 — שום ריגוש לכשעצמו אינו בגדר סבל. גם התרגשויות של כאב או פחד, צער גדול או כעס נורא אינן בהכרח מקרים של סבל. גם לא כל כאב מתמשך גורם בהכרח לסבל.³ כאמור, המזוכיסט נהנה מן הכאב; הלוחם המאומן או המהלך על מסמרים מסוגלים להתעלם ממנו. אבל גם אצל המזוכיסט, כמו אצל הלוחם או הלהטוטן, יש סף שאחרי התעצמות הכאב תגרום לסבל. מעבר לסף זה, בהצגה כמו במלחמה, מתחיל הסבל; זאת, גם אם הכאב עדיין נסבל, גם אם נמנעים מלסלקו רק כדי להמשיך למלא תפקיד. הגוף מתחנן לחדול מן ההיתקלות, לנתק-מגע; משהי, שמוצבת כנמענת של הקריאה הזו, מתעלמת ממנה, מתאכזרת לעצמה או לזולתה, והכאב נמשך. בכל התרחשות של סבל משהי מוצבת כנמענת של קריאה לנתק-מגע וההיתקלות נמשכת. בהתאכזרות עצמית (מהתאפקות, דרך "פיתוח הסיבולת" ו"כוח הרצון", עד לפגיעה העצמית של תקופת-ההיסטוריה), הסבל מכפיל את מיישנוכחת לפני שהוא מצמית אותה. הוא מציב אותה בבת אחת בעמדת הנמנע ובעמדת המועץ של התביעה לנתק-מגע. אולי משום כך תיאר ניטשה סולם של התאכזרות עצמית כמכשיר סובלימטורי בהתפתחותה של תודעה עצמית.⁴

6.010 — סאתו של הריגוש יכולה לגרוש או מפני שהריגוש נמשך זמן רב מדי או מפני שבבת אחת הוא נעשה אינטנסיבי מדי. בכל מקרה, סף הנסבל מואר פתאום, ברגע שהוא נחצה. רעש מחריש אוזניים יכול לגרום סבל ברגע ההיתקלות עצמה; תיפוף מים חרישי של ברו מטפף על פח גודש את סאתו אט, אט, עד שמגיע הרגע שבו המטרד הופך לעינוי, מייששומעת "לא יכולה יותר". טיפה אחת, אחת יותר מדי, הגדישה את הסאה. סבל מתחיל ברגע שבו מתרגשת תחושה חריפה של "יותר מדי", "הגיעו מים עד נפש", רגע שבו משהו בתוך משהי צועק "די". נוכחותו של מה-שמרגש הופכת לנוכחות של מיותרות שאי-אפשר להיפטר ממנה.

6.011 — נוכחות זו עלולה להמשך זמן רב. אין קשר הכרחי בין קצב ההצטברות של הריגוש ומשכה, עד שהוא גורש את סאתו, לבין משך הריגוש וקצבו אחרי שנהיה לעינוי. באופן כללי אפשר להבחין בין סבל מבוזר ומתמשך לסבל ממוקד אינסטינטיבי קצר.⁵ הרעש מחריש האוזניים שגרם סבל ברגע ההיתקלות עלול להימשך עוד ועוד, להתערב שוב ושוב בקולות אחרים שמנסים להתגבר עליו ולא להרפות. במצבים של מתח נפשי קיצוני עלול טפטוף המים שגרש את סאתו בהדרגה להטריף את דעתה של מי-ששומעת; היא תצרח כדי להחרישו, תאבק עד חרמה בכל מה שעומד בדרכה כדי להגיע אל הברז ולהיפטר מן הטפטוף המתופף, המטמטם.

6.020 — אם מי-שמרוגשת לא ביטאה את הריגוש שלה קודם, היא תיטה לעשות כן ברגע שבו גודשת הסאה. לפחות במחוות גוף, בהעויית פנים, בנשימה שנעצרה או הואצה — וביטוי כזה צפוי גם אם הסבל איננו גופני. כדי לחנוק ביטויים ספונטניים או אינסטינטיביים של סבל ברגע זה, ובאופנים משתנים גם בכל רגעי הסבל שיבואו אחרי, דרושים מידה מסוימת של אימון ומשמעת עצמית, יכולת איפוק, שליטה עצמית. כשאלה אינם מופעלים או אינם מספיקים, רגע הגדשת הסאה הוא גם רגע הנכחת הסבל בשביל-אחרים, שמסוגלים לפענח את עקבותיו בגופה ובהתנהגותה של מי-שסובלת. אבל לא תמיד יש שם משהי, ואם היא שם, לא תמיד היא מסוגלת ולא תמיד היא מעוניינת; לפעמים צריך לתבוע את תשומת ליבה. יש הבדל בין ביטוי לא רצוני של סבל לבין כניסה מכוונת לסיטואציה התקשורתית. ההיגד שמביע סבל עלול להיוותר ללא מענה בשני המקרים, אבל בכניסה המכוונת לסיטואציה התקשורתית מי-שסובלת מקבלת על עצמה כללי ביטוי שאינם נובעים מן הסבל עצמו.

6.021 — ובכן, סבל הוא היתקלות עם נפגעים שאין בה אפשרות או נכונות לנתק מגע, לשוב ולחצות את סף-הנסבל בכיוון ההפוך, לאזור שבו אפשר להכיל את הריגוש המייסר או לבטלו כליל. כשנתקלים (בנוכחות המרגשת) ואי-אפשר לנתק-מגע מדווחים על נפגעים בקשר, צועקים לעזרה, מבקשים חילוץ. הסבל מציב את מי-שסובל, אם הוא עוד מסוגל, בעמדת דובר בסיטואציה תקשורת כלשהי, ממשיה או מדומה, עם נמען, ממשי או מדומה. "חתול מעורב, קבל פרץ ב-24, מבקש פינוי דחוף". "אלי, אלי, למה עזבתני". "אמאלה". "דוקטור, זה כואב. כאן". "איפה אתה ילד, למה אתה לא בא הביתה ילד, בוא הביתה ילד, בוא הביתה כבר". "O Jesus". "אחים הצילו שריפה, עיירתנו בוערת כולה".

6.022 — "שפתו הראשונה של האדם, השפה האוניברסלית ביותר, הנמרצת ביותר והיחידה שנוזקת לה באמת, בטרם היה עליו לשכנע בני-אדם הכנוסים בצוואת, היא זעקת הטבע... זעקה כזו לא נעתקה אלא מתוך אינסטינקט, בנסיבות חירום, למען הזעק עזרה, או למען הבא רווחה לעצמו ברגעי מכאוב" — דברי ז'אן ז'אק רוסו.⁶ בשביל רוסו קריאת הסבל היא סיטואציה תקשורתית ראשונית, עוברית, לשון קדם-חברתית "שלא היתה בה תועלת במהלך החיים הרגיל [במצב הטבע] שבו שוררים רגשות מתונים יותר" (שם). הריגוש העז שאי-אפשר לשאתו מטיל את האדם בעל כורחו לסיטואציה תקשורתית. בשביל רוסו פירוש הדבר הוא, שהיחיד שיכול להתקיים במצב הטבע רוב הזמן כייצור בודד, נזקק לזולתו, אבל גם מסוגל להיענות לו. הקשר

הלשוני הראשוני הוא גם הקשר החברתי ראשוני. בשבילנו פירוש הדבר הוא שהיחיד מוטל בעל כורחו לתוך סיטואציה תקשורתית מובנית, הן מבחינה חברתית הן מבחינה לשונית, סיטואציה שגם המבנה שלה וגם רוב הרפטואר שלה תמיד-כבר שם.

6.023 — כאמור, הסיטואציה התקשורתית איננה בהכרח סיטואציה דיבור. בכל הנכחה של סבל בשביל-אחרים (להבדיל מנוכחותו בשביל הסובל), באמצעות דיבור, צעקה, תנוחת גוף או דימוי של תנוחת גוף, משהי מנכיחה או מייצגת נוכחות מועצמת (של מיותרות או מחסור) שגודשת את סאתה, שמיותרותה או מחסורה הפכו בלתי-נסבלים, ומישהו מוצב בעמדת נמען שנקרא — לפחות במובלע, לפחות בעיקרון — להקל על מי-שסובלת לנתק-מגע. "קריאה" זאת איננה קשורה בהכרח בשום אמירה מפורשת של מי-שסובלת או של מי-שמייצג אותה. היא נובעת מעצם נוכחות הסבל כהיתקלות שגורשה את סאתה ואפשר בעיקרון להביא בה לניתוק מגע. מי-שסובלת, סובלת מפני שאיננה מסוגלת לנתק-מגע או מפני שבחרה שלא לנתק-מגע כדי להימנע מסבל רב יותר (לעצמה או לזולתה). אבל להכיר בה כמי-שסובלת פירושו להכיר בה כמי שמייחלת, מתחננת, משוועת, כמהה לניתוק מגע. הסבל מייצר את מי-שסובלת כפעולת-דיבור (speech-act) חיה, בין אם היא צועקת לעזרה ובין אם לאו. הסובלת שבוחרת להתאפק, להסתיר את כאבה, להחניק את בכיה, ממיתה את היגדי הסבל שמפיק גופה באיבם, באיבה.

6.024 — כמובן שייתכן גם המצב ההפוך: מי שאיננה סובלת "באמת" ובכל זאת גופה מפיק היגדי סבל. מי שמשוועת לעזרה אינה צריכה לסבול "באמת" כדי להציב את עצמה כפעולת דיבור חיה. אפשר להמציג סבל, כמו שאפשר להמציג כל ריגוש אחר, ולנמען אין דרך בדוקה להבחין מראש בין סבל אמיתי לסימולציה שלו. עדות על סבל אי-אפשר לפסול בטענה ש"לא היה שם סבל", אפשר רק להטיל חשד בעד עצמו או בתנאי הביטוי הממוסדים של הסבל שלו (השוו 4.333, 5.141). דרך נוחה ונפוצה להתחמק מהיענות לקריאתה של מי-שסובלת היא לפרש את היגדי הסבל שלה כהעמדת פנים ולהציג אותה כמתחזה.

6.025 — להעמיד פנים: להעמיד את הפנים, לנתק את הפנים מן הפנים, להציב פנים בעמדת שידור, לשדר מסרים שמקורם בפנים בלבד, ולא בפנים. להתחזות: לנתק את החזות מן הפנים. להאשים בהעמדת פנים: להניח ניגור וקרע בין פנים לפנים, ואולי עוד קודם, להניח שיש פנים, שהפנים מסוגל לשדר, לפעמים באמצעות ולפעמים למרות הפנים, את מה שמצוי באמת "שם בפנים". איך אפשר לדעת שהסובל סובל באמת, שם בפנים, איך אפשר לדעת שהפנים שהוצבו בעמדת השידור מפיקים מסרים מפנים?

6.030 — הנכחת הסבל בשביל אחרים היא הנכחת הכמיהה לנתק מגע, לפני, ומעל ומעבר לכל התייחסות אחרת לסוג ההיתקלות ולגורמיה. הכמיהה הזאת היא תמיד אירוע שבו הסובל מוצב — מוצא את עצמו בעל כורחו מוצב — בסיטואציה תקשורתית שבה הוא מתחנן בפני משהי, נמענת מובלעת או מפורשת, היא עצמה או זולתה, לנתק מגע. הנכחת הכמיהה הזאת הגלומה בהנכחת הסבל היא הצבה מפורשת של נמען.

6.031 — כדי להיות נמען של היגד-סבל אין צורך להיות נוכח בכמיהה הזו עצמה, די ברה-פרזנטציה שלה, כלומר בנוכחות של מה שמייצג את מיי-שסובלת. מבחינתו של העד, אין בעצם הבדל בין פרזנטציה לרה-פרזנטציה של סבל. סבלה של מיי-שסובלת הוא לעולם רק ריגוש שאפשר לייצג אותו, להזדהות אתו, לפרש ולהבין אותו, לדמות אותו באופן פחות או יותר מוחשי, אבל לעולם אי-אפשר יהיה להנכיח אותו "כשלעצמו", כלומר, כמו שהינו בשביל-אחר. לעולם אי-אפשר יהיה לנכס סבל של אחר (גם לא את שאר ריגושי), אפילו לא כמו שמנכסים אובייקט במבט. במובן זה, הסבל (כמו ריגושים אחרים) שונה מרעיון, ממשמעות ואפילו מכוונה, שגם בשביל-האחר הם תמיד-כבר ייצוגים, כלומר, נוכחים באופן מתווך, ובכל זאת אפשר לנכס אותם. אבל הסבל, שהוא ריגוש מועצם שאינו חדל, שונה גם מריגושים אחרים, שמישהי עשויה לחוות כנוכחות מועצמת בלי שתאלץ להכפיל אותם בייצוג-בשביל-אחר. הסבל, או מכל מקום הסבל המתמשך, המתעצם, כופה משלב מסוים את מיי-שסובל להנכיח את סבלו בשביל-אחרים בעל-כורחו. כשהסבל עובר סף מסוים, המשתנה בין יחידים ובין תרבויות, מיי-שסובלת נכנסת, תרצה או לא תרצה, לעמדת שידור. בהתאם, אפשר לכנות את הסף הזה "סף-שידור".

6.040 — כשסבל עובר את סף השידור, מישהי, ממשית או מדומה, מוצבת כאמור בעמדת נמענת; נכון יותר, נפתחת עמדת נמען שניתן מעתה ואילך לאייש אותה. כדי לאייש את עמדת הנמען צריכים להתקיים כל התנאים לקיומה של תקשורת: רשתות פתוחות, קודים ברורים, האזנה. כשהרשת פתוחה, הקוד ברור מספיק ויש האזנה, המאזינה הוא נמענת של קריאה לעזרה.

6.041 — סביר להניח שהקוד הראשוני הוא ביולוגי: בני-אדם מסוגלים לזהות חיות שסובלות על-פי תנוחות גוף ויבבות; חיות מסוגלות לזהות חיות אחרות.⁷ אבל בפועל הקוד מעוצב באופן תרבותי. בכל מקרה, אין טעם לחפש את המכנה המשותף האוניברסלי — התשתית הביולוגית — לכל הקודים התרבותיים, גם אם ניתן היה לזהות אותו ולהסכים עליו, מפני שראשוניות (פרימורדיאליות) אוולוציונית אינה קטיגוריה מוסרית — מה שמשודר בקוד קדום יותר איננו חשוב או חמור או נורא יותר בהכרח ממה שמשודר בקודים מפותחים יותר, ומפני שהסבל איננו בהכרח פיסי.

6.042 — בעמדת השידור, עמדת הדובר, חלים על מיי-שסובלת כל כלליה של סיטואציה תקשורת, כללי שיח וכללים ז'אנריים. אבל הביטויים המודיעים על סבל (6.021) רק מודיעים על עצם קיום מצב הסבל, על הדוברת כמיי-שסובלת, כלומר כמיי-שמצוי בהיתקלות שאי-אפשר בה לנתק-מגע. לפעמים, אבל לא בהכרח, הם גם רומזים או מצביעים במפורש על גורם הסבל, כפי שתופסת זאת מיי-שסובלת. כדי לבקש חילון אין צורך לתאר את חווית הנוכחות המועצמת, צריך רק להודיע שיש נפגעים, שאי-אפשר לנתק-מגע. כשהסבל נורא, מיי-שסובלת (או מיי-שמזדהה איתה) תעדיף בדרך-כלל להראות את הסבל ולא לתאר אותו. במקרים אקוטיים, גם התיאור הלשוני יבקש להראות, כלומר להנכיח במלוא העוצמה והמיידיות.

6.043 — ברור שגם שידור כזה עשוי להיות סימולציה של סבל. כשאפשר לשרר, או לתקשר, או לסמן, אפשר גם לשקר. ("סמיוטיקה", אומר אקו, "היא בעיקרון הדיסציפלינה

שחוקרת כל מה שניתן להשתמש בו כדי לשקר"⁸). מישהי מודיעה שיש נפגעים ואין נפגעים, מישהי מבקשת חילון ואין היתקלות. כמו בכל שידור, הנמען צריך לקבוע את מהימנות המסר על-פי רמזים מתוך ההקשר. אבל ראוי להבחין בכך שהאפקט הסימולטיבי קטן ככל שמתרחקים מעמדת המוען ומתקרבים לעמדת הנמען. אולי אין שם מיי-שסובלת, אבל אין ספק שמישהי הוצבה בעמדת הנמען, מפני שהיתה קריאה לעזרה או סימולציה שלה. גם הצופה בתיאטרון היא נמענת של קריאה. מקרה שכיח יותר, מול פקיד הרשות, למשל, מול החייל או השוטר, הוא של קריאה לעזרה שממציגה סבל שאולי לא היה ולא נברא, או לא כאן ולא עכשיו, אבל היא מופקת בגלל סבל אחר, שאי-אפשר או אסור לתת לו ביטוי בסיטואציה התקשורת הנוכחית, מפני שמי-שסובלת אמורה לסבול אותו "ברין". גם כשהנמענת חושדת בסימולציה של סבל היא מוכרחה להביא בחשבון את האפשרות שמדובר רק בהתקה שלו. אבל אם הנמענת תתעלם לחלוטין מן האפשרות שמדובר בסימולציה, בהונאה, היא עלולה למצוא את עצמה משתפת פעולה עם סחטנות.

6.044 — הנה שתי קביעות כלליות וסותרות לכאורה על התנאים המבניים לסבל: 1. יש יחס הפוך בין תקינות ערוצי התקשורת ויעילותם (מהימנות השידור, צפיפות הרשת, קלות הגישה, שקיפות המסר וכו') לבין גידול בסבל ובמחיר שהוא גובה מן היחיד הסובל ומסביבתו. 2. ערוצי תקשורת מפותחים, תקינים ויעילים יביאו לגידול בסבל שניתן לו ביטוי, יגבירו מוכנות לבטא סבל, יפחיתו רצון או יכולת להכחיש סבל, ובאופן כללי יפתחו אפשרויות חדשות לחוות סבל. אין סיבה להניח שסבל אינו ריגוש המתעז עם שיכלול אמצעי הביטוי והייצוג כמו כל ריגוש אחר. אבל אין כאן פרדוקס אלא צירוף של שני תהליכים או מצבים תרבותיים שמתקיימים זה לצד זה, ואף ניזונים זה מזה. בכל מקרה, עדיף תמיד גידול בסבל הנובע מעידון אמצעי הביטוי בערוצי תקשורת מפותחת, מאשר גידול בסבל כתוצאה מחסימה או התמוטטות של רשתות תקשורת. ההבדל גלוי לעין. במקרה הראשון, תנאי התקשורת החדשים מייצרים רגישות מעודנת יותר לסבל אצל מיי-שסובל ואצל הנמען כאחת והם מאפשרים את ההיענות לקריאה כמו את הקריאה עצמה. במקרה השני מתנתקים המוען והנמען זה מזה והקריאה נידונה להישאר תלויה ללא מענה באוויר, שנעשה דחוס ומעיק מרגע לרגע.

6.045 — להיגדי סבל אין מעמד אפיסטמי ראשוני, הם אינם וודאיים יותר מהיגדים אחרים. למושג שלהם אין מעמד אונטולוגי ראשוני. גם אם הסבל הוא גודש נוכחות, הוא אינו הנוכחות היחידה שעשויה לגדוש את הסיטואציה. ויחד עם זה, להיגדי סבל יש מעמד פרגמטי מיוחד במינו. אלה היגדים מתארי-מציאות (description) שמציבים את העדה בעמדת נמענת של הוראה (prescription). לפחות באותו מובן שבו הקריאה לניתוק מגע היא הוראה לפעולה.

6.050 — ראוי להבחין בבירור בין הנכחת הסבל בסיטואציה התקשורתית, במישרין או באמצעות ייצוג, לבין מתן משמעות לסבל — עניין שהספרות על סבל מרבה לעסוק בו. אלה שתי פעולות דיבור שיש ביניהן כמה הבדלים חשובים. מיי-שקוראת לעזרה אינה פנויה להעניק משמעות, היא מעוניינת בהקלה, לא בפירושה; מיי-שמפרשת, את סבלה שלה או את סבל זולתה, משהה את פעולת החילון, או מדברת לאחר-

מעשה, לפעמים לאחר-המוות, על סבלם של המחלימים או המתים. מִי־שנענית לקריאה לעזרה צריכה לפרש פירוש סיבתי, מידי, צריכה לענות על השאלה היכן נקודת המגע, ממה לנתק את מִי־שסובלת כדי להקל על סבלה. במקרה כזה, הסבל הוא תוצאה שיש לשער את סיבתה, הופעתו נתפסת תמיד כמטונימיה שהפענוח שלה קטוע, מפני שהרשת הסמיוטית שהיא פותחת נזנחת ברגע שיוצרים איך לפעול. בשביל מי שמבקשת להעניק לסבל משמעות, מי שעוסקת בהרמנויטיקה של סבל, הסבל עשוי להיתפס כסימפטום למצבו של יחיד או של כלל, כעדות לעברו של הסובל או כסימן שמבשר את סופו, או את תכלית ייסוריו, ובכל מקרה כסימן — מטונימי או מטאפורי — בהקשר שבו אופק הפעילות ההרמנויטית פתוח לאינסוף. הסבל עשוי להיתפס כמטאפורה לסבלו של מישהו אחר, של האל למשל, או של המולדת, ואז הוא הופך אמצעי למיקוד תשומת-הלב ועוגן להתקתה. בכל אופן, ההרמנויטיקה של הסבל אינה מעניינה של מִי־שמוצבת כנמענת על־ידי הקריאה לעזרה, לפחות לא כאן, לא עכשיו. אם היא מעניינת אותה, אם היא הופכת לבעיה שלה, הרי זה מפני שניתקה עצמו כבר מן העמדה של נמענת הקריאה לעזרה.

6.051 — הפירוש הסיבתי של ביטוי הסבל הוא תנאי הכרחי להקלת סבל או למניעתו: צריך לדעת משהו על הסיבות לסבלה של מישהי כדי לדעת איך לסייע לה. ואילו ההרמנויטיקה של הסבל יכולה למלא תפקיד רק בהצדקת הסבל או בהרשעתו, בצירוף הדין או בתביעה לדין שנגזל. מדובר בשתי מערכות חליפין חלופיות. בפירוש הסיבתי של סבל (שדומה במובן מסוים לאומדן נזקים — להלן 6.330), לסבל מסוג מסוים מוצעת הקלה מסוג מסוים; מה שאמור להחליף את הביטוי של הסבל הוא הפענה לסבל, פעולת ההקלה. בהרמנויטיקה של הסבל, ביטוי הסבל הוא רק סימפטום או סימן אינדקסיאלי למצבה של מערכת חליפין כללית הנפרשת על־פני זמן ומרחב שחורגים בהרבה מאירוע הסבל עצמו. במערכת זו כל אירוע של סבל אמור לאון חטאים מן העבר, של הסובל או של אחרים, או לעמוד כנגד זכות שתולה לסובל (או לאחרים, הראויים לסבלו) לעתיד לבוא. במקרים של "צידוק הדין", ביטויי הסבל נתפסים כעדות לאיזון הפנימי במערכת החליפין הזאת; במקרים של התרסה נגד חוסר השחר שבסבל, הם נתפסים כעדות להתערערות המערכת, "שבירת כלים", "ליקוי מאורות" ומיני גוזמאות כיצא באלה.

6.052 — אני מודה שתיאור זה מבוסס על דעה קדומה נגד הפירוש הדתי לסבל ומניח כמוכנת מאליה את ההבחנה בין טעם לסיבה. הרי יתכן שמנקודת המבט של הפרשן הדתי, ושל הסובל שנענה לפירוש המוצע לו, משמעות הסבל היא בדיוק סיבת הסבל. יתכן שמנקודת מבטם הדרשה הדתית היא היענות אמיתית, מפני שהיא מציעה למִי־שסובל הקלה, ולא רק כזו הנובעת מעצם ההבנה, אלא גם את זו שתושג כתוצאה מן ההתמסרות לשיח של הדרשן הדתי ומן המפנה הפנימי, החרטה, התשובה וההתנהגות הטובה שעשויות לבוא בעקבותיה. מי שמתעקש להיכנס לוויכוח מעין זה יזדקק בסופו של דבר לנימוקים אמפיריים. אלה אולי לא ישכנעו את המאמין, על כל מקרה מבחן תוצג מיד דוגמה נגדית, אבל השאלות התיאולוגיות הקלאסיות תשארנה פתוחות כתמיד: הבעיה הכרונית של אי־דיוקים מסוימים בהשגחה הפרטית (צדיק ורע לו?) ושאלת מוצאו וקיומו של הרע בעולם שנבאר על־ידי אל כל יכול וכל טוב.

6.053 — הן בפירוש הסיבתי והן בהרמנויטיקה של הסבל, הסבל שנוכח מעיד על מה־שנעדר: גורמים משוערים לסבל או תנאים להקלתו במקרה הראשון; משמעות הסבל במקרה השני. אבל במקרה הראשון, מה שנעדר נוכח במקום אחר, בזמן אחר, ועשוי לשוב ולהופיע בכל רגע בשביל מִי־שסובלת או בשביל העד שנוכח בסבלה, וגם לצדם, במרחב ההופעה של הסבל. ואילו במקרה השני, בהרמנויטיקה של סבל, מה שנעדר ייעדר תמיד, בהגדרה, ממרחב ההופעה של הסבל. משמעות הסבל — מקומו באותה מערכת חליפין שחורגת הרבה מעבר לזמן ולמקום של אירוע הסבל — לעולם לא תופיע באותו מרחב שבו מישהי נוכחת בסבלו של זולתה. ההרמנויטיקה של הסבל היא אופן של מעבר מנוכחות (שבסבל היא גרושה ועודפת תמיד) להעדר, ומן המרחב הממשי של הופעת סבל בעולם (שהוא מרחב סמיוטי לכל דבר ומסמנים ומסומנים משמשים בו בערכוביה) למרחב המדומה של הופעת משמעויות בעולם (שהוא מרחב של מסומנים ללא מסמנים). זו ראשית היפוכה של תמונת המציאות, החלפת דמות ברקע, פוזיטיב בנגטיב. ההרמנויטיקה של הסבל היא הקמרה אובסקורה של הסובלים, ערש האידיאולוגיה. כל ביקורת אידיאולוגיה צריכה להתמקם, בין השאר, בכיוון ההפוך, במעבר מהרמנויטיקה של סבל לקריאה סיבתית של סבל.

6.054 — גם ההרמנויטיקה המוצלחת ביותר של הסבל אינה יכולה למחוק לגמרי את חוסר השחר שבו בשביל מי שסובלת. הסבל, אומר לוינס, מופיע תמיד ב"פנימיותו" כסבל לשווא, "pour rien".⁹ כשאני מנסה להעניק לו משמעות אינני יכול להניח שבכך התבטלה החוויה של "לשווא" שחוהה האחר שסובל. "מה שמשמעותי לדידי נותר חסר תועלת לדידו של הזולת".¹⁰ אמנם פעמים רבות המשמעות המוענקת לסבל מקלה, מעודדת, ואפילו עשויה לרומם את רוחו של מי שגא בכוח עמידתו וביכולתו לשאת ייסורים למען מטרה ראויה, עד שייסוריו נעשים חביבים עליו. אבל בכך אין כדי לבטל את תחושת ה"לשווא" כשייכת אימננטית למה שלוינס מכנה "פנימיות" הסבל, לצורה העקרונית של חווית הסבל. אפילו ניהול צודק של הסבל (או ניהול רציונלי שלוינס מדבר עליו באותו הקשר¹¹) אינו יכול להשיג זאת. הסבל נזקק לפרושים ולדרשות בדיוק מפני שהוא נחוה כחסר שחר. ההרמנויטיקה של הסבל מניחה את חווית הסבל כחסרת שחר וזהו בדיוק הממד השערורייתי בחווית הסבל שאותו היא מנסה למחוק.

6.1 מלים שמבקשות לגעת

6.100 — הסבל שלי "מצוי ברשותי" לפחות עד שאני "מאבד שליטה", "לא יכול יותר", עד שאני נשלט על־ידי הסבל שלי. הסבל שלי עלול לשלוט בי עוד יותר מן הזולת. הזולת מפחיד אותי, מאיים עלי בסבל או גורם לי סבל, אבל לא שולט בי באמת, מפני שתמיד אני מסוגל לסרב לו, גם אם במחיר נורא. כשהסבל שולט בי הוא שולט בי באמת, כי הוא מפקיע ממני את עצמי, את היכולת להחליט מתי לשתוק ומתי לצעוק, עד שהוא מפקיע ממני את יכולת הפעולה בכלל. הסבל מצמית אותי. לכן הזולת שמאיים עלי בסבל או גורם לי סבל בפועל — ולו רק באמצעות החרדה שגורם

האיום — מיטיב לשלוט בי.

6.101 — כל זמן שהסבל שלי נמצא ברשותי אני יכול להחליט אם לצעוק או לשתוק, להפוך אותו לגרם מעורר או משתק, אם "לעבד" את הסבל כ"חוויה מתקנת" או להדחיק ולהשתיק אותו, לעשות אתו דברים או להניח לו לעשות בי דברים. יותר מכל, אולי, אני מחליט מתי "לשדר" את הסבל לאחרים ובאיזו מידה, באיזה מינון, באיזה אופן שידור ובאילו תנאים, מי יהיה הנמען ומה יהיה ההקשר, איזו צורה ילבש הסבל הזה — תלונה, צעקה, בכי, תחינה — ומה יהיה התוכן המשודר, האם אפשר יהיה להפריד צורה מתוכן בהיגד הסבל ובאיזה מחיר. אני אחראי — במידה מסוימת לפחות, במידה שאני אחראי על הבעות פני, על מחוות גופי, על השפה שאני משתמש בה, על האובססיות שלי — על הכנסת הסבל שלי למחזור (circulation) של תקשורת וחליפין, או על הוצאתו מן המחזור. וזה בדיוק מה שאני יכול לעשות עם סבלו של הזולת. אני יכול להתעלם ממנו, אני יכול להיענות לו, אני יכול להעמיד פנים של מי שנענה ובעצם להוסיף ולהתעלם, אבל אם היא החליטה לשדר — לא אוכל לסלק לגמרי את הסבל שלה ממעגל התקשורת. לצנזר, להדחיק, להרחיק, למנוע גישה לערוצי שידור, לשדר באופן שמנטרל את הזעקה — כל אלה הן תגובות לנוכחות סבלו של הזולת במעגל התקשורת שלי, את כל אחת מן התגובות האלה אני יכול לנקוט רק אחרי שכבר הייתי נמען של הסבל הזה.

6.110 — תיאור הסבל "כשלעצמו", תיאור שמבקש "לבטא" את הסבל, למסור את החוויה למישהי אחרת שאמורה להיות מסוגלת לדמות אותה לעצמה, ולדמות את עצמה במקומה של מי-שסובלת, לתיאור כזה נדרשים זמן, יכולת ריכוז, יכולת לתפוס מרחק מן הסבל, לנתק-מגע לרגע, יכולת להתרכז בדימויים ובביטויים שאמורים לייצג אותו, למדוד שוב ושוב את התבנית המייצגת כנגד מה-שמיוצג. מי-שסובלת ומסוגלת לעשות זאת, עשויה להשתקע בנוכחות הייצוג, להיכבש על-ידיה, באופן שמרפה או מעמעם, בהרבה או במעט, את הריגוש הבלתי-נסבל שאותו ביקשה לבטא. לפעמים תהליך זה עשוי להימשך עד שאותו ריגוש שגרש את הסאה דועך והביטוי לסבל הופך למרגוע מסבל. אבל גם אם הריגוש הבלתי-נסבל אינו דועך, תהליך הייצוג משלב עד לבלי הפרד את הביטויים המייצגים בחווית הסבל הנמשכת, עד שלא ניתן יותר לדבר על חווית הסבל "המקורית".

6.111 — בכל מקרה, "מקורי" יהיה עניין נקודתי ורגעי, זה שטרם זכה לייצוג מפורש, שמתקיים "כשלעצמו" רק עד להופעת הייצוג המפורש, ואחר-כך מונח שם תמיד כאותו נעדר שהביטוי המייצג מתכוון אליו ללא-תקנה. נוכחותו ההולכת ונמשכת של הסבל איננה חדלה או מתעמעמת בהכרח עקב התאבכות הסבל בייצוגיו, היא רק הופכת חלק בלתי נפרד מאקט הייצוג עצמו; וכן להפך, אקט הייצוג הופך לחלק בלתי נפרד ממנה.

6.112 — בין נוכחות הסבל לבין השפה המתארת אותו (או אמצעי הייצוג האחרים) פעור אותו פער שמפריד תמיד בין הריגוש לביטוי (5.102-5.120). במקרים מסוימים הפער הזה, ונוכחותו הבלתי-נסבלת של ריגוש שאינו חדל, עשויים להוביל את מי-שסובלת לחפש אמצעי ביטוי חדשים, מיוחדים, לפעמים הוא מביא אותה לדבר את

סבלה עד אין סוף, כדי שהמלים "שמבקשות לגעת" יגעו וימצאו נחמה. דיבור זה, שממציא כל הזמן ייצוגים חדשים של סבל ומשנה את האופן בו נתפס הריגוש הבלתי נסבל, מתרחק כל העת מעקבות נוכחותו של הסבל מן העבר, עקבות ההיתקלות שממנה נבע, אם נבע ממנה בכלל, ולעולם אינו מדביק את נוכחות הסבל שבהווה. עם זאת, הוא עשוי לעדן את מנעד הריגשיות של מי-שסובלת ושל מי-שנוכח בסבלה ומוכן להאזין.

6.120 — אבל כל הרברים האלה אינם חלים על דיבור על סבל כקריאה לעזרה, על "הודעה על היתקלות בלי אפשרות לנתק-מגע". הם חלים רק על מה שניתן לכנות "ייצוג מימטי" של הסבל, שבזמן אמת, כשהכל כל-כך דוחק, אין לו כמעט מקום. בזמן אמת, מי-שסובלת מבקשת לנתק מגע פהיתקלות, ולא משנה בדיוק באיזה מובן ואופן ההיתקלות הזו מרגשת אותה עד לבלי נשוא. ביטוי של סבל שמציב את העדה כנמענת של קריאה לעזרה אינו אמור ל"חקות" את הסבל או "לשקף" אותו אלא להנכיח בדחיפות רק את ה"ללא-נשוא", את ה"בלתי-נסבל" שבו; כל השאר דחוף פחות. הסבל אולי תובע לעצמו שפה פרטית, שתביע אותו בדיוק נמרץ, שתכיר בייחודיותו ובבעלות הבלעדית שיש למי-שסובלת על סבלה, אבל כשיש נפגעים גובר הצורך לקרוא לעזרה. מי-שסובלת ומבקשת חילוץ מוכרח להיות מוכנת. לשם כך מוכנים בתרבות כמה ערוצים מוכרים של תקשורת וכמה לקסיקונים ידועים. לרופא יש לקסיקון אחד כזה, דל למדי במסגרת הרפואה המערבית המודרנית, מפני שזו רואה בסבל קודם כל, ולפעמים בסך-הכל, סימפטום. לקסיקון עשיר יותר יש לפסיכולוגיה הקלינית, שגם מעניקה למי-שסובלת שפה חדשה וסוגים חדשים של ריגוש. ויש לקסיקון של מצוקה המוצגת לראווה במרחב הציבורי, לקסיקון של הפגנות, רסיסי דיבור, שפת גוף ודימויים מובהקים המיועדים לטלוויזיה, לרדיו ולצלמי העיתונות.

6.121 — ייצוג משקף של הסבל חיוני יותר ככל שנוכחותו דחוקה או בלתי נתפסת יותר. הוא מיותר, ומכל מקום אפשר לדחותו, כשאפשר להנכיח את הסבל מייד עם היגרמו, ברגע שמי-שסובלת מבקשת לנתק-מגע. במילים אחרות, המסר יכול להיות מקודד מאד כשרשתות הקשר פתוחות, המידע זורם בחופשיות, והנמען נמצא בהאזנה מלאה. ואילו כשהרשתות חסומות, המידע מקוטע ודעתו של הנמען מוסחת, צריך להנכיח את הסבל באופן שיכבוש מחדש את האזנתו ויגרום לו לזהות את מצבה של מי-שסובלת כאותו מצב נורא: היתקלות עם נוכחות שגודשת סאתה, שיש בה נפגעים ואין בה אפשרות לנתק-מגע. קודם כל לזהות; עניין ההזדהות יידון אחר-כך. החולה השרוע על כסא הטיפול של רופא השיניים מודיע על סבלו בצרחת קצרה, בתנועת רתיעה אינסטינטקטיבית. הרופא הקודח בשן מבין מייד וחדל. אחר-כך, אולי, אם יהיה בכך צורך, ינסה החולה לתאר לרופא את כאבו, הרופא יבקש אולי מן החולה למסור לו תיאור כזה. האהוב המתייסר בגעגועיו לאהובו שרחק צריך קודם כל לעסוק בשיקום רשת הקשר. רק אחר-כך יוכל להתפייט כדי לתאר בפניו את סבל הפרידה. המילים שלו יבקשו לגעת בנפשו של האהוב, מפני שעכשיו שום דבר חוץ ממילים כבר לא יוכל לגעת, לא בנפשו ולא בגופו. נצורים בעיר מוטשת מלחמה או חסרי-בית ברחובות כרך הומה (אני חושב עכשיו על מוסטאר שבבוסניה, על תל-

אביב) צריכים קודם כל שתהיה להם בכלל גישה לרשתות הקשר. אחר-כך הם זקוקים לידע הנחוץ כדי להפעיל את הרשת, לקדם את המסר, ולבסוף הם זקוקים למאזין. כדי להגיע אליו, אל רשת הקשר שלו ואל הקודים שלו, הם צריכים להנכיח את סבלם באמצעות ייצוגים שמשקפים את הסבל הזה ולא רק מודיעים על עצם קיומו. הודעה כזאת מניחה תקשורת תקינה, גישה פתוחה לעמדת שידור ומאזין דרוך לזהות הודעות על סבל.

6.122 — לא תמיד אפשר לדווח על נפגעים או לקרוא לעזרה. לפעמים נפגע מכשיר הקשר, לפעמים נפגע הקשר, לפעמים הרשת כולה דוממת — אולי נפגעה תחנת המסר, אולי מישהו כיבה את המכשיר בצד השני ו"אין האנה". צריך לתפוס מחסה בשארית הכוחות, להשיב אש, או להתחבא ולחכות עד יעבור זעם, או עד-מוות. או להרים ידיים, ללכת שבי.

6.130 — מי-שסובלת עשויה להתמודד עם סבלה בפעולה, בפעולת דיבור או בפעולה אחרת. אבל היא עשויה גם להתמסר לו, וגם להתמסרות הזו עשויה להיות סוג של פעולה. לפעמים היא מתמוטטת אל תהומות סבלה ואינה קמה עוד. לפעמים היא מתייפה לקראתו, מתמכרת לו בחגיגות, נאחזת בו כדי להיכנות ממנו, לבנות מתוכו את הסובלת-בעלת-זכויות-היתר, את הסובייקט-הסובלת.

6.131 — הסובייקט-הסובלת היא זו שסבלה מעניק לה קודם כל את זהותה, את היותה-בשביל-אחרים. אבל מי-שסובלת מבקשת להפיק מן הסבל הרבה יותר מזהות; היא מבקשת להפיק ממנו תשומת-לב, אהדה, רווחים חומריים, והכל בתיווך החמלה שהיא מעוררת במי-שנוכח בסבלה. חמלה היא ריגוש "שבו עד לסבל מצביע את הזולת כמי שתופס עמדת סובייקט בגלל עצם סבלו..." (5.332), ואת זה בדיוק מנסה להשיג מי-שסובלת באמצעות ההמצגה והייצוג של סבלה. מן העובדה שמי-שחומל איננו זקוק להכרתה כדי להכיר בה כסובייקט (5.340) לא נובע שהיא איננה יכולה להשתתף באופן פעיל בייצור החמלה. ואילו מעצם השתתפותה של מי-שסובלת בייצור החמלה לא נובע שהיא מעניקה למי-שחומל הכרה בתמורה לכמירת הלב שלו או להשתתפותו בצערה, ואפילו לא בתמורה למתת שהעניק לה ברוב חסדו. כשם שמי-שחומל אינו זקוק להכרת מי-שסובלת, כך מי-שסובלת אינה זקוקה להכיר במי שחומל כדי לגייסו לעזרתה על-ידי המצגת סבלה.

6.132 — לעמדת הסובייקט הנחמל אפיונים ייחודיים, המשתנים באופן היסטורי ותרבותי כמובן, אבל קשה להעלות על הדעת תרבות שבה יעדרו מהם הצגה של כושר בלתי-מוגבל כמעט לסבול, זיקה לאובדן מסוג מסוים ומוגדר פחות או יותר, שיש לו מקור משוער שניתן לזיהוי, הפגנת אוזלת-ידי וחוסר יכולת להתמודד עם הסבל באופן עצמאי, וכן הסתלקות חלקית או גמורה מאמצעי ביטוי מקובלים לסבל במסגרת סיטואציות תקשורת שמחייבת הכרה-הדדית. בתרבות כשלנו, האידאל של סובייקט סובל המעורר חמלה הוא דימוי של מי שכמעט אינו יכול לדבר וכמעט אינו יכול לגעת, סובייקט שנותר לו רק מבט וגם הוא אינו מכוון אל העולם שסביבו, כדי לקלוט אותו, למיין אותו ולשלוט בו, אלא אל מי-שמציב אותו, כדי להביע סבל ומצוקה אין קץ. לסובייקט הזה יש גוף אילם, חגור ופיסח ורק זוג עיניים או פה צועק, כמְשֻׁדָּרִים

של אותות מצוקה. כמו הפה הפעור הכובש את דמות האישה על הגשר בצעקה של מונק, או המבט שנורה מעיני המעונים בציורים של גויה.

6.140 — אפיונים אלה של הסובייקט הנחמל נטועים עמוק במסורת ובמוסר הנוצרי, והם עוברים טרנספורמציה בעידן תקשורת ההמונים, המדיה האלקטרונית לסוגיה, והפיכת "זכויות האדם" לדת אזרחית חדשה. למעשה, הסובייקט הנחמל הוא אולי כל מה שנשאר מן האוניברסליות של הסובייקט אחרי הביקורת של פילוסופים כניטשה, היידגר, אלתוסר, פוקו, או דרידה. הסובייקט הנחמל הוא זה שמכירים בסבלו, כשכבר מכירים בסבלו, בלי הבדל דת, גזע ומין, לאום ומעמד. חומלים עליו "הודות ל'כושר הסבל' שלו, כלומר בגלל תכונותיו הביולוגיות, בזכות עצם שייכותו למין האנושי, ואפילו בזכות היותו סתם יצור-חי" (5.332). מה שקורה לעדה עד שהיא מכירה בסבל זה, ואיך היא מגיבה כלפיו אחרי שהיא מכירה בו — אלה עניינים הנקבעים על-פי משתנים היסטוריים, חברתיים, תרבותיים ואישיים. אבל ברגע ההכרה עצמה, כלומר, בתוככי ההיתקלות המייצרת את נוכחות הסבל בשביל העדה בתור ריגוש של חמלה, מי שסובל מוכר כייצור "בן-מינו", מינם של אלה שלסבל נולדו. ההכרה שהחמלה מתרגשת או מבוששת להתרגש על מי-שחומלת מפני שהיא נוכחת בסבלו של יהודי או גוי, עשיר מופלג או עני מרוד, לבן או שחור, גבר או אישה, היא הכרה שבדיעבד, אם בכלל, שאיננה חלק מן הריגוש עצמו. עדה שחומלת עשויה להיווכח לפתע שהיא חומלת על הסובייקט ה"לא נכון", להתמלא חרטה או להיתקף חמה על זה שבסבלו היא נוכחת, על שגרם לה לקונפליקט כזה בין מה שהיתה אמורה להרגיש לבין מה שהרגישה בפועל.

6.141 — סבל מומצג או מיוצג עשוי לחלץ את מי-שסובלת, לזמן-מה לפחות, מן המגבלות והחסרונות שמטילים עליה השיוכים החברתיים שלה, מפני שההכרה בה בתור מי-שסובלת מחייבת את האחרים שמכירים בה כך להתייחס אל זהותה מבעד לסבלה ולא להפך — להתייחס לסבלה מבעד לזהותה, שזו הדרך הרווחת. בדרך כלל אלה רגעים חולפים בשעת מצוקה חריפה במיוחד. לעיתים קרובות הם מופיעים בשעת אסון, בעיקר כשנוצרת קרבה זמנית ויוצאת דופן בין "שותפים לגורל". שבועת היפוקראטס היא ניסיון עתיק למסד את הרגע הזה בפרקטיקה הרפואית. אבל למרות שמדובר ברגעים שבריריים וקצרים, יש בעצם אפשרותם די כדי להניע סובלים להתמסר לסבלם ולהנכיחו בסיטואציות חברתיות מתאימות; הם מקווים להשיג כך משהו מן ההכרה, תשומת-הלב או הסיוע הנשללים מהם בגין היותם בני קבוצה חברתית נחותה. בסיטואציות מסוימות, בהקשרים תרבותיים מסוימים, סבל עשוי להיות מנגנון של מוביליות חברתית. אבל מובן שצריך להיות כבר בעל משאבים תרבותיים מסוימים כדי להפיק ממנו רווח כזה.

6.15 — התמסרות לסבל היא גרסה ממותנת יותר, או מיואשת יותר, של התאכזרות עצמית (6.003). גם כאן מלווה הסבל בהשהיית התגובה, לפעמים עד כדי הפקת איזה עונג מעצם התשוקה לנתק-מעצ ולסיים את ההיתקלות. אבל גם אם מישהי משהה את ניתוק המגע, נאחזת בריגוש הבלתי-נסבל כדי להיטהר, להודיך בייסורים, היא אינה

מבטלת את הסבל. להפך, היא מאשרת אותו, הופכת אותו לדבר-מה בכלכלה הנפשית או החברתית שלה, כדי להמיר אותו בדבר-מה אחר, כדי להשתמש בו באיזה יחס-חליפין, או כדי להפוך אותו למכשיר בעיצוב העצמי, בבניית האישיות.

6.2 משך

6.200 — סבל מתרחש כשאסור או אי-אפשר "לנתק מגע בהתקלות עם נפגעים" ולכן זמניות הסבל כמשך שאינו חדל שייכת למהות נוכחותו. "תוכן הסבל מתמוגג עם חוסר האפשרות להתנתק מן הסבל", אומר לוינס (6.002), וחוסר אפשרות זו היא תמיד שאלה של זמן. אם "בריגוש גם הזמן רוכש לעצמו מידה של נוכחות" (5.241), הרי שבסבל מועצם ומונח זימון זה עצמו: הישנות של מי-שסובל נחוות כזמן, זמן של סבל נמשך, הצפייה לרגע שבו הוא יחדל.

6.201 — כמו במקרה של כל ריגוש (5.240 ואילך), אבל באינטנסיביות גוברת, הסבל כזמניות מפקיע את מי-שסובל מתוך מהלכו הרגיל, הבלתי-מוחש של הזמן ומפצל את שטף הזמן לשניים. לפעמים "הזמן עומד מלכת", הריגוש שגורם סבל "נמשך כנצח", ובכל מקרה, הסבל נמשך ברצף זמני שונה מזמן-הדברים. מי-שסובל מורדת זמן על-פי התעצמות הכאב וקצבו, על-פי סופו הרחוק או הקרב של יום העבודה, על-פי עקבות שונים, בשמים ובארץ, על-פני גופה, שמסמנים את משך המגע ואת סיומה הצפוי של ההתקלות המכאיבה. לפעמים הזמן מתמצק ונוכח כאילו הוא הסבל עצמו, כבטן ריקה מרעב, גרון נשרף מצמא או שן צורחת מכאב.

6.202 — סימון וייל אומרת: "האסון איננו ולא כלום מחוץ ליחס בין עבר לעתיד, אבל מה ממשי לאדם יותר מהיחס הזה? הוא עצם הממשות. ... לא נוכל לחשוב שהאסון פשוט ישנו. זה בלתי נסבל".¹² אבל זה בדיוק הדבר שסובלים ממנו באסון, ה"פשוט ישנו", נוכחות שמצמיחה את מי-שסובל להווה שלה, הווה שממגנט אליו בכוח את העבר ואת העתיד, את ההיזכרות במה שהיה, את התקווה למה שיבוא, ואת החרדה. הווה שממגנט אליו את היחס לעבר ולעתיד עד שלעיתים הם נדחסים לגמרי לתוכו. ואז, בניגוד לדברי וייל, האסון הוא בדיוק הלא-כלום שנותר מן היחס לעבר ולעתיד. אבל לא כל סבל הוא בגדר אסון.

6.203 — במשך הסבל יש אפיונים ייחודיים גם לזימון, במשמעותו כפעולת הסינתזה בין עבר שנוכח באמצעות עקבותיו, להווה שאף-פעם איננו, לעתיד המוטרם באמצעות הסימנים המבשרים עליו. המרחק מן העבר מצטמצם מאד. קו ברור מפריד בין העבר שלפני הסבל לעבר הנסבל. העבר שלפני הסבל נוכח קודם כל — לפעמים רק — על דרך השלילה: לפני שהחל הסבל הנורא הזה, זה לא היה כך. העבר הנסבל מתכנס אל הרגע הנמשך של הווה, מיטשטש או נמחק המרחק בין נוכחות עקבות הסבל בזיכרון לבין נוכחות הסבל עצמו. כל משך הסבל מתקפל אל רגע הסבל שבהווה. כל הווה נושא אתו את כל משך הסבל. גם בעתיד מתוח קו חד, בין העתיד ששייך למשך הסבל לבין עתיד שמוטרם רק על דרך השלילה: הרגע שבו הסבל יחדל, או יירגע מעט. ההווה אינו אלא משך הסבל, הנוכחות הבלתי נסבלת שגודשת את סאתה

במרחב נוכחותיות, המרחב שבין מי-שסובל לגופו, בין גופו לנוכחותיות הדברים שגורמים הסבל, או לדברים שניבטים נכחו באדישות גמורה. הנוכחות הבלתי-נסבלת הולכת ונמשכת ואיננה חדלה. היא מקפלת לתוכה גם את העתיד הנסבל, כתוספת של מועקה וחרדה שאינן מובחנות כמעט מן הריגוש המכאיב עצמו.

6.204 — היכולת להפיג סבל קשורה ליכולת לפרק את הזמניות הזו ואולי מבוססת עליה. מי שמושיט עזרה לסובל יבקש לספר לו מחדש את עברו ולגולל בפניו את הצפוי לו בעתיד, לקשור אותו מחדש לעבר שלפני הסבל ולעתיד שיבוא אחרי שהסבל ייחל, לסמן לו מקומות אירועים שחורגים מן המרחב שכבש הסבל ואפשרויות שהסבל עדיין לא זימן. כמה קשה לעשות זאת בחברת חולה שמתמכרת למחלתה, או בחברת איש דכאוני ששוקע בייגונו. כמה נורא לנסות לעשות זאת בחברת מי שסבל איום נושא אותו אל סופו.

6.210 — סבל מועצם הוא משך שמגדיר את החוויה בכליותה, כל זמן שהוא נמשך, ובכלל זה את ההפוגות בסבל, את הרגעים שבהם הסבל שוכך מעט או נשכח. אבל בעת ובעונה אחת, כל אחד מרגעי הסבל-כמשך הוא גם מוקד נקודתי שמארגן את הסיטואציה, פוצע אותה, גודש אותה ומכפיל בה נוכחותיות, מכתוב את יחסה של מי-שסובל לדברים, לזולת, לעצמה. שני מומנטים אלה מתקיימים גם לגבי מרחב ההתקלות: מצד אחד, מוקד נקודתי שממוקם בגוף המעונה או בנפש הדוויה, והוא מארגן סביבו את הסיטואציה, את מרחב הדברים. מצד שני, הסביבה המיידית של הסבל כמרחב סגור, המרחב שמי-שסובל יכולה (או יכולה "להרשות לעצמה") לנוע בתוכו ("במצב נורא שכזה"), הטווח המתקצר של הישג-היד, של מושאי העניין, האופק המצטמצם של הזיכרון, של הציפייה, ובאופן כללי המרחב שאותו כובשת נוכחותו של הסבל. הסבל הוא ריגוש מוקצן המחולל מרחב-זמן הטרוטופי (5.233 ואילך) שלמבנה הייחודי שלו יש עמידות גבוהה.

6.211 — המרחב-זמן הטרוטופי של הסבל, בתור מוקד לארגון חווית ההתקלות וצורת כינוסה בתוך הטוטאליות של האירוע הנחוה, עובר טרנספורמציה גמורה כשסבל מיוצג על יד עדה לסבל. מישוי לוקחת על עצמה אחריות לזיכרון של סבל, סבלה שלה, ובעיקר של זולתה, מפני שהיא מבקשת להפוך את הסבל הזה, כלומר את ייצוגו, לבעל ערך בכלכלת חליפין כלשהי, נפשית או תרבותית, פרטית או חברתית. במקרה כזה היא תעתיק את המשך הייחודי של הסבל מן החוויה הפרטית לערוצי הביטוי השונים של התרבות הזוהרת. היא תנסה לשחזר, בשיח, בַּמדומה, רצף בין העבר שנסבל לבין ההווה שזוכר, למחוק את המרחק בין נוכחות עקבות הסבל בזיכרון לבין נוכחות הסבל עצמו, בלי שלסבל עצמו תהיה נוכחות. הרצף הזמני יהיה תחליף לנוכחות הסבל שהיה. אחר-כך היא תפתח את הקיפול הזה ותציג את הזמן כמשך רציף. נכון יותר, הדימויים שלה ינועו בין קיפול העבר אל ההווה לבין פרישת המשך הרצף מן ההווה אל העבר וחזרה מן העבר אל ההווה. הנוצרים עושים זאת ביחס לישו. הציגונים עושים זאת ביחס לקורבנות השואה היהודים וביחס להרוגים היהודים בסכסוך היהודי-ערבי. הפלסטינים עושים זאת ביחס לקורבנות הפלסטינים בסכסוך. ההתקנה הזאת מנכסת משכי סבל פרטי של יחידים על-ידי כך שהיא מעניקה להם מסגרת ומשמעות

בזמן היסטורי, אבל היא מדחיקה או מכחישה בתוך כך את המומנט הבלתי ניתן לתרגום של הסבל הפרטי, את אטימותו, ואת אופן הזימון הבלעדי שלו. הייצוג התרבותי של סבל פרטי בתור חלק מסבל משותף, שהוא גורל משותף לקבוצה שלמה, הורס את ההטרופיה הפרטית של הסובל גם אם הוא מייצג את התרבות כולה בתור הטרופיה של סבל, כ"פלנטה אחרת".

6.212 — האם אפשר לזכור סבל, בעיקר את סבלם של אחרים, בלי לפברק את רצף זמני ומרחב הומוגני משותפים? האמת היא שאפשר באמת לזכור סבל, במידה שאפשר בכלל, רק אם מוותרים על הפיכרוק; המשך בין מיישזוכרת לבין הסבל שמשמרים בזיכרון ומנכיחים מתוכו הוא צורה של השכחת סבל, מפני שהוא מוחק את ההבדל הבלתי-ניתן-לגישור בין זמניות הסבל לזמניות הזוכרים (וזה מקרה מובהק של דיפנד). הסבל המכנס את העבר אל ההווה של מיישזוכרת מנתק אותה למעשה מזמן משותף, אפילו הוא זמנם המשותף של מיישזוכרים בנסיבות דומות. הזמן המשותף הוא תמיד זמן וזיכרון שהתרבות מציעה ליחיד הסובל כדי להשקיע בו את סבלו, כדי לשכך אותו, בסופו של דבר כדי לשכוח אותו. אחריות לזיכרון של סבל שאינה מכחישה את המומנט הבלתי ניתן לתרגום של הסבל הפרטי תוותר מראש על זמן היסטורי אחד, מאחר, שהזמן הנסבל מתכנס לתוכו. זיכרון כזה של סבל יפרק כל מטא-נרטיב היסטורי לרסיסים, גם את זה של המדוכאים.

6.220 — כשהסבל נגרם כתוצאה מחרדה לקראת משהו, מובלט "קיפול" העתיד אל תוך ההווה ואילו העתיד "שאחרי" נחסם. כשהסבל נגרם כתוצאה מאובדן של משהו שנוכחות העדרותו גודשת את הסאה, מובלט קיפול העבר אל ההווה ואילו הנתק מן העבר שלפני האובדן, העבר "שלפני", נוכח ומונח שוב ושוב כעדות לאובדן, מעין מראה שנשקף ממנה חור ריק. לא זיכרון מי או מה שאבד הוא גורם הסבל, אלא אופן הנכחתו. דמות האבוד או עקבותיו יכולים להיות נוכחים כמקור של נחמה ואז הדמות מובלטת, העדרו של המסומן וההעדר המסומן מובלעים; דמות האבוד או עקבותיו יכולים להיות נוכחים כמקור הסבל ואז הדמות מובלעת וההעדר מובלט.

6.221 — התמסרות לסבל היא "קיפול" של האני הסובל אל תוך זימון הסבל, התכנסות זכרונותיו וציפיותיו אל תוך העבר והעתיד המתקפלים לרגע מתמשך של סבל. המרחק בין מיישזוכרת בתור מישהי כזו וכזו, מיישש לה רצונות, תקוות, זיכרונות וגוף שאינם נחווים כחלק מחווית הסבל עצמה, לבין סבלה מצטמצם, אם לא נמחק לגמרי. התכנסות כזו של מיישזוכרת היא גורם של אובדן (של תיאבון, זמן, ידידים נכסים, או אפשרויות). אחדים ממקרי אובדן אלה עלולים לגרום לעוד סבל, והתגברות הסבל עלולה להאיץ את תנועת האובדן. סבל ואובדן מציתים ומזינים זה את זה במעגל קסמים. אם מיישזוכרת או זולתה אינם מצליחים לפרוץ את המעגל הזה על-ידי התערבות מבחוץ, זו עלולה להיות סחרחרת שתוליך את מיישזוכרת לאובדנה.

6.222 — מאבק בסבל הוא ניסיון להציב שוב ושוב מושא של שאיפה, תקווה או היזכרות שאינו כפוף לזמניות הסבל, שאינו נסחף במשך שלו, שניצב בתוכו כמו אי בזרם, שאפשר להיאחז בו תוך כדי ההיסחפות, אפשר לקוות אליו כאל חוף מבטחים. מאבק בסבל פירושו ניסיון לשמר את האוטונומיה של זמניות שאינה זמניות הסבל.

ואילו הכחשה של סבל (ובעניין זה הסבל דומה לריגושים אחרים) היא ניסיון לבטל את האוטונומיה שתובעת זמניות שאינה חלק מזמן-הדברים.

6.230 — במאבק בסבל, מיישזוכר מתאמץ, בתוך אירוע ההיתקלות, לנתק מגע. בהכחשה של סבל, מיישזוכר מתנהג בתוככי אירוע ההיתקלות כאילו כבר ניתק מגע. אבל קשה לקבוע מהו בדיוק ההבדל בין "כאילו" ניתק מגע לבין ניתק מגע "בפועל", בין סימולציה של הקלה לבין הקלה ממשית. בפציעה, למשל, הגוף עשוי לפעמים לנתק מגע בעצמו, כשהפצוע חדל להרגיש את האיבר הפגוע. סארטר מתאר במיתווה הכחשה של ריגוש כהתנהגות מאגית שפועלת על התודעה ובמקרה קיצוני עשויה לבטל אותה כליל, כמו, למשל, במקרה של אדם מבוהל שמתעלף לנוכח חיית-פרא המגיחה מולו פתאום.¹³ אם היתקלות היא מה שקורה לעדה באירוע הנוכחות, הרי שהמתעלפת ניתקה מגע, הסתלקה מעמדת העדה, איננה סובלת עוד. אם ההיתקלות היא מה שקורה לגוף, ניתוק המגע היה הרה-אסון — המתעלפת עלולה כל רגע להיות לטרף לשיני החיה, האויב, המכונית המתקרבת במהירות. אבל הפחד המהמם נעלם ולא ברור באיזה מובן אפשר בשלב זה לייחס למיישזוכרת סבל, לפחות כל עוד לא נטרפה, או נדרסה. אירוע של סבל (ורגוש בכלל) שלא סובלים (או מרוגשים) בו הוא כמו מחשבה שלא חושבים אותה, תחושה שלא חשים בה, מראה שלא רואים אותו. לכן הכחשת סבל (מצד מיישזוכרת) היא צורה של הפחתת סבל, ולפעמים היא הצורה היעילה ביותר שמצויה בהישג ידה של מיישזוכרת. (אבל כשהעדים מכחישים סבל הם בדרך כלל גורמים להעצמתו).

6.231 — הכחשת סבל עשויה להיות יעילה רק ביחס למושא מסוים שנתפס כגורם סבל או לטווח התנהגויות מסוים שבמסגרתו נגרם סבל. לעתים קרובות ההכחשה עלולה להתברר כהתקה של סבל לתחום אחר, השלך של מקור הסבל על מושאים חדשים, ייחוס של סבל לסביבה התנהגותית אחרת (אבל אין סיבה מספקת להניח שהכחשה כרוכה תמיד בהתקה). בטיפול הפסיכואנליטי, סבל שהוכחש משוחזר, בהנחה שצריך לחוותו מחדש כדי לסלק עיוות בכלכלה הנפשית שיצרה ההכחשה. אבל לא משוחזר "אותו" סבל שהוכחש, אלא סבל חדש מיוצר מחדש באינטראקציה הטיפולית, כשאת הנוכחות המרגשת מחליפים עכשיו זיכרונות ודימויים של נוכחות מרגשת. חווית ההיתקלות שאי-אפשר בה לנתק-מגע נוצרת ביחס לדימויים האלה והיא נוצרת בתיווך זולת שגורם לדימויים להופיע ומונע לכאורה (?) את סילוקם.

6.232 — ההכחשה קוטעת את משך הסבל, או את רצף נוכחותו-בשביל-אחרים. הדיבור על סבל במונחים של הכחשה מעתיק את הדיון ממישור דיאכרוני למישור סינכרוני. הכחשה מניחה מערכת שבה המוכחש מוסיף להתקיים. הכחשה של סבל — במונחים פסיכואנליטיים לפחות — מסלקת נוכחות של סבל או של מה שגורם לסבל אבל גובה מחיר בהפרעות שהיא יוצרת בתפיסה, בתפקוד, בהתנהגות, שעלולות לגרום סבל נוסף. אבל לא בהכרח. לעיתים הסבל הכרוך ב"שיחזור" הסבל-שהוכחש גדול מן הסבל הכרוך בהכחשה עצמה. הלא-מודע הוא אותו חלק של המערכת הנפשית שמאפשר את המשך נוכחותו של מה שאין לו יותר נוכחות בשביל מיישזוכר, כדי לאפשר את המשך זרימתו במחזור החליפין של הכלכלה הנפשית. הלא-מודע מגדיל

כך את "נפח" הסבל האפשרי. כדי לצמצם את הסבל אפשר להנכיח את המוכחש, אבל אפשר גם, בפשטות, לשכוח אותו לגמרי. בשני המקרים מצומצם נפחו של הלא-מודע.

6.240 — עינוי, כמו ריפוי, התעצמות של סבל כמו הקלה בסבל, הם שאלה של זמן. כשהתנאים האחרניים לגרימת הריגוש הבלתי נסבל מתמידים לאורך זמן, הזמן עצמו נדמה כמחולל של סבל. כל מטרד עלול להפך לעינוי אם הוא יימשך זמן רב ולא יחדל (הברז המטפטף). לעומת זאת, ניתן לחוש גם כאב חריף במיוחד בלי שהדבר יגרום לסבל, כלומר בלי שתוגדש הסאה, אם מגיבים במהירות ומנתקים מגע, או מסלקים ביעילות את מקור הכאב, כמו במקרה של כוויה שמצננים מייד את שטחה. למי-שסובלת יש בעיקרון חלק במהירות התגובה. התגובה יכולה להיות מואצת במיוחד. האינסטינקט הוא הגבול העליון של תגובה גופנית מואצת; הכחשה, עיוורון היסטרי, הסחת קשב מיידית הם הגבול העליון של תגובה שמעורבים בה גם תהליכים נפשיים. והתגובה יכולה להיות מושהית, בין אם על-ידי סביבה עוינת ובין אם על-ידי מי-שסובלת. "וימאן להנחם" — האבל מייצר לעצמו שוב ושוב את דמות האדם ששכל, האוהב מייצג לעצמו שוב ושוב את זכר האוהב שנששו, כדי לחזור ולהיזכר באובדן חסר התקנה.

6.241 — סבל שמסולק במהירות כמעט שאינו יכול ליטול חלק במערכת חליפין כלשהי. כדי להתמצק כמושא בעל ערך-חליפין במערכת חליפין כלשהי צריך הסבל להתקיים למשך איזה זמן (שאי-אפשר להגדירו מראש), כך שכאשר הוא מופיע אפשר להצביע עליו וכשהוא נעדר אפשר להצביע על העדרו. כשהסבל מסולק במהירות יכולה מי-שסבלה לתבוע פיצוי על נזק, לא יותר. כלומר, להארכת משך הסבל, להשהית התגובה יש ערך במונחי הכלכלה הנפשית והחברתית של מי-שסובל, אבל גם במונחים של אלה שאמורים לפצות על סבל או עלולים להיתבע לתת פיצוי על סבל. רק סבל שנמשך די-זמן יוכל לזכות בהנחה ובהמצגה שיאפשרו לאמור אותו. כלומר שיאפשרו לו להשתלב באיזו מערכת חליפין. למי שעלול להיתבע לפצות מישהי על סבל שנגרם לה יש אינטרס לסלק את נוכחות הסבל בשביל-אחרים, בין על-ידי תגובה מהירה (וניתוק-מגע בהיתקלות שמעורבת בה מי-שסובלת), ובין על-ידי התעלמות והכחשה. בכל פעם שמתעורר סבל מתעוררת מיד מערכת שלמה של אינטרסים מנוגדים המבקשים לשכך אותו, להשכיח אותו, או להמשיך ולהנכיח אותו.

6.3 ערך שימוש וערך חליפין

6.300 — סבל מכניס לפעולה מערכות חליפין שונות, לפעמים מתחרות, לפעמים מתיישבות זו עם זו ומזיינות זו את זו ולפעמים סותרות. יחסי החליפין האלה מתקיימים בשתי רמות לפחות. ברמה האחת הסבל יוצר צרכים: כל מה שנדרש כדי לשכך אותו וכדי לפצות על הנזקים שהוא גורם. ברמה השניה הסבל יוצר הון סימבולי, או (ולפעמים גם) התרוששות סימבולית: כל מה ש"מגיע" למי-שסובל בזכות סבלו וכל מה שנשלל

ממנו בגללו או בגלל הרגשות שהוא מעורר באחרים (הזדהות, חמלה, גועל, בוז, התנשאות אשמה, בושה, אהדה פוליטית ועוד).

6.301 — הצרכים שהסבל יוצר אינם רק פועל יוצא של מה-שמחולל סבל; הם תוצאה מורכבת של מצבה הכלכלי והחברתי של מי-שסובלת. צרכיו של חסרת-הבית שחלתה, שונים מצרכיו של בעל הבית, שבפתחו זו מסתופפת בסמרטוטיה, אשר חלה באותה מחלה. צרכיו של אוהב מיוסר שאהובתו נטשה אותו שונים מצרכיה של אוהבת (ממעמד חברתי דומה) שאהובה נטשה אותה. וכן לגבי הרווחים וההפסדים הסימבוליים המתלווים להנכחת הסבל, אם כי כאן התלות במצב החברתי והכלכלי גדולה עוד יותר. הצרכים שהסבל מחולל נקבעים על-ידי משתנים ביולוגיים ולא רק על-ידי משתנים חברתיים ותרבותיים, ואילו ההון הסימבולי שהסבל מאפשר לצבור או להפסיד נקבע כולו על-פי מצבה החברתי של מי-שסובלת.

6.302 — מי-שנוכח בסבלה של מישהי ייכנס למשק חליפין כלכלי, חברתי או פוליטי, או כדי להיפטר מן הסבל או כדי להיפטר מן הזולת הסובל, להרחיקו מן העין ומן הלב. כשתושב כך הומה שידו משגת לקניית דירה נתקל בחסר-בית שמוטל, ספק שתוי ספק ישן, לפתח ביתו, הוא עשוי להיכנס לשתי המערכות כאחת: הוא ישליך לחסר-הבית מטבע או שניים, אולי יתרום לו מעיל ישן, ואחר-כך יתבע מנציגיו במועצת העיר לסלק אחת ולתמיד את חסר-הבית מן הרובע שלו.

6.310 — יש תנאים סביבתיים המעכבים בעיקרון את הניסיון לנתק מגע בתגובה לסבל של מישהי ואחרים המאיצים אותה. עצם קיומם של תנאים כאלה איננו עניין "מוסרי". לפעמים מייצרים סביבה שבה התגובה לסבל מואטת בכוונה — באימונים לצרכים שונים, למשל. לפעמים מייצרים סביבה שבה התגובה לסבל מואצת מפני שכמות הסבל הצפוי גדולה במיוחד והתגובה המהירה רק מאפשרת למערכת, שמלכתחילה מייצרת סבל מוגבר, לתפקד ביעילות — למשל, חובשים קרביים, רופאים מוטסים וכיוצא באלה אמצעים להחיש עזרה לאלה הנשלחים לההרג, להתרסק, להימעך, ולהתפזר איברים, איברים בשדה הקרב.

6.311 — עיכוב בתגובה המסייעת לסבל והארכת משך הסבל גורמים להרעה במצבה של מי-שסובלת. ההרעה היא במונחי סדר-דברים נתון, שעשויה להתברר כשיפור במונחי סדר-דברים אחר. "קשה באימונים, קל בקרב", אומרת סיסמא מצדיקת-סבל ידועה אחת; מצבו של החייל שסובל באימונים רע יותר במונחי סדר-הדברים של שיגרת החיים הצבאית אבל טוב יותר במונחי סדר הדברים שתכתיב המלחמה. המטופל סובל סבל נורא תוך כדי הטיפול, אבל חייו ניצלו. האוהב סובל כשאהובתו נפרדת ממנו, אבל אושר גדול מצפה לו כשתחזור. הנערה סובלת כשאהובה נוטש אותה אבל כשתאושש תאמר, יחד עם כל דורשי טובתה, ברוך שפטרנו מהפרח הזה. האב השכול ממאן להינחם, למרות שהוא יודע שאלמלא בנו וחבריו גיבורי החיל היתה העיר נופלת בידי האויב וכל תושביה נהרגים.

6.312 — "מצבו של מי-שנזוק תמיד רע יותר ממה שהיה לפני הנזק" (3.011) — לא כן מצבה של זו שסובלת. מי-שסובלת עשויה לשפר בסופו של דבר את מצבה ולכן תהיה מוכנה לעכב עוד את ניתוק המגע מן ההיתקלות המרגשת, המייסרת. אבל מצבה

של מי-שסובלת רע תמיד כל זמן שהסבל נמשך: "אז ילך הלוח ובכה נושא משך הסבל" 6.313 — סבל עלול לגרום לנזקים ונזק עלול לגרום לסבל. לנזק יש פן חוויתי, שהאומדן במונחי חליפין של הפסד ופיצוי מוחק. גם כשבאומדן הנזק נכללים צער וכושות, גם כשנכלל בו סבל שנגרם כתוצאה מן האובדן, התרגום למונחי נזק ופיצוי אינו אמור ל"בטא" את החוויה אלא להציב לה סימן אינדקסיאלי, אבל לא מובחן, בתוך מערכת יחסי חליפין. הסימן הוא אינדקסיאלי, מפני שהאומדן מוצמד לסבל; הוא איננו מובחן מפני שאותו אומדן עשוי להיות מוצמד להרבה מינים שונים ומשונים של סבל; (להלן 6.330 ואילך). לעומת זה, לסבל יש פן כלכלי, שהייצוג החוויתי של הסבל מוחק: הדברים שמי-שסובל נצרך להם כדי להקל על סבלו; הדברים שמי-שסובל מפסידה כתוצאה מסבלה; הדברים שמי-שסובל יכולה להשיג על-ידי הנכחה והמצגה של סבלה, או הדברים שהיא זוכה בהן הודות לסבל הזה. הגיבור הוא טיפוס שכל קיומו מבוסס על משק חליפין מאותו סוג: סבל תמורת תהילה, נשים ולפעמים גם כסף. 6.314 — הסבל מייצר צרכים דחופים שהיענות להם איננה סובלת דיחוי; מי-שסובלת היא צרכנית של מה שעשוי לשכך את סבלה, שתהיה מוכנה לשלם מחיר גבוה מהרגיל תמורת מוצר רגיל, או מחיר עצום תמורת מה שאין לו מחיר. הסבל שלה הוא אירוע של הפקעת מחירים. ויש עוד אופנים שבהם הסבל עלול להיות מקדם המכפיל נזקים, שעלולים להעצים מצדם את הסבל. סבל עלול לרושש את מי-שסובלת לא רק בגלל הצרכים הדחופים שהוא יוצר, אלא גם כשהוא מקטין את ההון הסימבולי שלה, כשבזים לה או סולדים ממנה בגלל מה שמעולל לה סבלה. התרוששות זו פשוט נוספת על שאר מיני האובדן והנזק שהסבל גורם ומצטרפת לגורמים מחוללי הסבל כדי להעצים את נוכחותו ולהרחיב את שטח ההיתקלות. בהתרוששות, נזק וסבל נעים יחד, אחוים זה בזה, בתנועה הספירלית של האובדן (2.134; 6.221); אם לא יהיה מי או מה שיעצור אותם תימשך התנועה מאובדן לאובדן. המתרושש הוא בן דמותו המהופך של הגיבור שבונה קריירה מסבל.

6.320 — לפעמים סבל מכניס מישהי למשק חליפין ולפעמים מישהי מכניסה סבל למשק חליפין. ראוי להבחין היטב בין השניים.

א. סבל מכניס מישהי למשק חליפין כשהוא יוצר צרכים ומחולל נזקים. למי-שסובלת או למי-שמבקשים לסייע לה (או לשניהם) יש מעתה צרכים חדשים שעליהם לספק, ולשם כך עליהם לשנות, ברב או במעט, את דפוסי ההשתכרות (או הייצור), החליפין והצריכה שלהם. כשיש צרכים חדשים ואין שום שינוי בדפוסי ההשתכרות, הצריכה או החליפין, הסבל נמשך ומועצם. ככל שהסבל גדל, מי-שסובלת מתכנסת יותר ויותר בהטרטופיה הריגושית שלה וגדלה המעמסה שסבלה מטיל על הכלכלה הנפשית של הסובבים אותה ועל משק החליפין החברתי, הכלכלי והפוליטי הפתוחים בפניה ובפניהם בסבל גובר ומתמשך מקופלת תביעה לארגון מחדש של מערכות חברתיות שלמות. ככל שגדול מספר היחידים הסובלים בסביבה חברתית מסוימת מתעצמת התביעה לשם כך אין צורך שהסובלים יסבלו באותו אופן או מאותם דברים. די בכך שיהיו קשורים באותן מערכות חברתיות ובאותם משקי חליפין כלכליים ופוליטיים.

ב. מישהי מכניסה סבל למשק חליפין כשהיא מייחסת לסבל עצמו ערך חליפין. כדי

שסבל יקבל ערך חליפין הוא צריך להיות מומצג או מיוצג כך שמישהו אחר יהיה מוכן לתת משהו תמורת ייצוג הסבל או תמורת סילוקו. בסיטואציות פוליטיות ותרבותיות מסוימות צלמי עיתונות וטלוויזיה מוכנים לשלם הרבה תמורת הרשות וההודמנות לצלם סבל. בסיטואציות חברתיות או משפחתיות מסוימות מישהי תהיה מוכנה לשלם הרבה כדי לסלק את המטרד שגורמת לה נוכחות מתמשכת של סבל בפתח ביתה, או בתוך הבית פנימה.

6.321 — ההנכחה של הסבל והמסחור שלו אינם בהכרח מצב שבו יחיד סוחר בסבלו שלו. אחרים עשויים להמציג סבל של זולת קרוב כדי להשיג רווחים כלכליים או חברתיים הן לסובל והן לסביבתו. הורים משתמשים כך לא פעם בסבל ילדיהם מול פקיד הסעד או מול מצלמות הטלוויזיה שמתוכות בינם לבין הרשויות. לפעמים זה אחד מתפקידיהם של אוהלי המפגינים, שובתי השבת, מחוסרי הדיור, המנושלים, המפוטרים והמקופחים האחרים הצצים חרשים לבקרים מול משרדי הממשלה. קבוצה עשויה לסחור בסבל של יחידים בתוכה לאותה מטרה. סבלם של יחידים מופקע מרשותם ועובר אינסטרומנטליזציה ופוליטיזציה. אין צורך לומר שבמקרים כאלה יש מניעים חזקים לשמר את הסבל ואף להעצימו, לזמן-מה לפחות, כל זמן שנמשכת הסיטואציה התקשורתית. הפלסטינים לא המציאו את השימוש בסבלם של ילדים בזמן האינתיפאדה, אבל הם לא היו מוכרחים ללמוד אותו מן הציונים, שעשו שימוש פוליטי בסבלם של עקורי מחנות ההשמדה; לפני אלה כמו לפני אלה היו מונחות אינספור דוגמאות אחרות.

6.322 — לשימוש בסבל יש היסטוריה משלו. בני-ישראל הנאנקים תחת שוטי השוטרים המצריים המציגו את הסבל שלהם בפני אלוהים כדי לשכנע אותו לסייע להם במצוקתם: "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויעקו ותעל שוועתם אל האלוהים מן העבודה. וישמע אלוהים את נאקתם" (שמות ב', כ"ג-כ"ד). המתפלל היהודי אומר לפני תקיעת שופר בראש השנה פסוקי תהילים: "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה. קולי שמעת אל תעלם אזנך לרווחתי ולשוועתי". ובתפילת מוסף ליום הכיפורים הוא מתאר בפירוט את ייסורי הגלות:

תכפו עלינו צרות. תלאות עברו ראשנו... פח נפש בא באסמינו... נאדרו אפי שדה. נלקחו מטעמי אוכל... בטן בנים תחסר. אדון בית כאורח במלון. איפה נמצא מנוח... רבתה בנו חלחלה. מכל נשארנו ערומים. יום נאמר מה בסופנו. טוב מות מחיים אמרנו. חיינו תלויים מנגד. זרים לראש ואנחנו לזנב. ומה נעשה וחטאינו עשו. הן אנו כלא היינו. דלים, נבזים ושפלים. גאולים מאוסים ובזוים... כתועים ואין לבקש. כשבויים ואין לשוב. כרעבים ואין להאכיל. כקנוים ואין לקנות. כצמאים ואין להשקות. כפתאים ואין ללמד. כעיפים ואין להשיב. כשנואים ואין לאהוב... כאבלים ואין לנחם. כאנוסים ואין מנוס.

ככל דת יש טקסטים וטקסים שבהם הפניה לאלוהים מלווה בהמצגת סבל, לפעמים כדי לקרוא לעזרתו, אבל לפעמים גם כדי להעיד על הפונה, כמו אותו מתפלל ביום הכיפורים שמכיר בחטאיו ומתמרק בייסוריו. ובכלל, לא תמיד הפרקטיקה התרבותית

שממציגה סבל מיועדת לגייס עזרה לסובל. לפעמים היא אמורה להכריז על כוח ולבסס את סמכותו של מי שגורם סבל בהצגת ראויה; לפעמים היא אמורה להיות חלק מן העונש של מי שנתפס בקלקלתו ולשמש לקח של אזרחות טובה למי שטרם נתפס בכל מקרה, פוליטיקה של סבל היא תמיד, בראש וראשונה, פוליטיקה של ייצוג הסבל.

6.330 – הדרך הממוסדת הנפוצה ביותר להכניס סבל למשק חליפין היא על-ידי ייצוגו במונחי נזק ותביעה לפיצוי. סבל הוא עניין לתביעת פיצויים בגלל עצם קיומו, אבל גם מפני ובמידה שגורם לאובדן – של זמן, בריאות, איכות חיים, משאבים חומריים, וכדומה. כרי שסבל יהיה בסיס לתביעת פיצויים צריך להתקיים בו כל מה שנאמר ביחס לתביעת פיצוי על נזק: שהתקיימו תנאים בהם ניתן היה למנוע את הסבל (3.200, 3.401); שמי שהיה מסוגל למנוע סבל ידע עליו או על אפשרות התרחשותו, ומי שידע היה גם מסוגל למנוע, או לפחות להתריע (3.112). כמו ביחס לנזק, אפשר לייצר עילה לתביעת פיצוי על סבל על-ידי יצירת תנאים שבהם אפשר למנוע סבל, או על-ידי יצירת מודעות לקיומם של תנאים כאלה, כלומר על-ידי ייצוג שלהם (3.200). אבל האנלוגיה איננה שלמה: משהי עשויה להופיע כניזוקה שיש לה עילה לתביעת פיצויים כשמתבררים תנאי מניעה חדשים, אבל אי-אפשר לסבול בריעבר, וסבל אינו מתעצם רק מפני שהתברר שהיה ניתן למניעה (אם כי עלול להיגרם צער נוסף; למשל, כשלהורים מתברר שבנם, שלכאורה נפל בקרב כגיבור, נפגע בעצם בתאונה כתוצאה מרשלנות מפקדיו).

6.331 – הקבלה חלקית נוספת יש בין אומדן של אובדן לאומדן של סבל. יש מומחים לאומדן של סבל, לתרגום סבל לנזק. שמאות של סבל היא עניין מאד לא מדויק בגלל אי-יציבות כרונית של "התיאור האובייקטיבי" של סבל, ואפילו של התיאור "הסובייקטיבי", מנקודת מבטה של מיי-שסובלת (שמשנתה ברגעים שונים, מתוך מעורבות שונה של פעולת ההיזכרות ומתוך הערכה שונה של "מה שיצא לה מזה"). לסבל אין סריג (grid) מוסכם בשיח שמתאר אותו ואין לו זיקה ברורה וממוסדת למערכת חליפין נתונה. הפן החוויתי של הסבל, היותו סוג מועצם של ריגוש מכאיב שאינו מרפה, הקשר הקונבנציונאלי בין סבל לביטויים שלו בלשון ובאמצעי ייצוג אחרים, והפער העקרוני בין הריגוש לביטוי (5.102-5.120) אינם מניחים למסד סריג מוסכם שיאפשר הסחרה מוסדרת של הסבל. אף-על-פי-כן, בכל מקום שבו אומדים נזקים אפשר בעיקרון להגיע לקידוד מוסכם של טיפוס סבל (על-פי סוג האובדן, שיעור הנזק ה"בסיסי", וכדומה) ולנסות לכמת אותם. בתנאי חליפין מוגדרים, בתוך משק חליפין מוסכם, שמאות של סבל אינה שונה עקרונית משמאות של אובדן.

6.332 – לזהות משהו כסובל ולאמוד את הנזק שנגרם לו פירושו להכיר בו כבעל-עניין בסדר דברים מסוים (גופני, כלכלי, מוסדי), כלומר, מי שיש לו גוף, רכוש או עמדה מוסדית כך שגופו, רכשו, ועמדתו הם בעיות שלו; מצד שני שיפוטי הסבל מציגים, במובלע ובמפורש, תיאור אובייקטיבי של מצבו של הסובל, הם מגדירים אותו כבעל-עניין מוגדר, ומגדירים את העניין שיש לבעל-העניין בסדר דברים ולוונטי ואת השינוי במצבו כתוצאה מן הסבל. האיריאה הרגולטיבית של אומדן מוצלח של סבל ושל פיצוי מלא מציבה את מיי-שסובלת כאובייקט גמור, דבר-מי שהיה לדבר-

מה-שיש לו תחליף, והיא מועדת לכישלון בדיוק כמו האיריאה הרגולטיבית של אומדן נזקים (3.42).

6.333 – אומדן סבל מותיר סבל לא מיוצג הרבה יותר ממה שאומדן האובדן מותיר מן האובדן, מפני שמלכתחילה מדובר בריגוש, במותר של נוכחות גולשת על גדותיה על-פני הביטוי שזו יכולה למצוא באיזה שהוא שיח. ואילו את מה שהנזק הותיר מן האובדן הלא מיוצג אפשר לפרש עכשיו במונחים של סבל: נוכחות הנמשכת של מה שאבד ולא יושב, של הבלתי-ניתן-להחזרה, הריגוש הבלתי-נסבל הגולש מן הנוכחות הזאת, חוסר האפשרות לנתק מגע, לשכוח את הבלתי-ניתן-להחזרה גם לנוכח מה שהוחזר בכל זאת, גם אחרי הפיצוי. וחץ מזה, הפיצוי על הסבל, הצגת הסבל כרע הכרחי כדי להשיג דבר-מה חיוני, או כדי למנוע סבל נורא יותר, כל אלה אינם מבטלים את הסבל, אינם מעמעמים את נוכחות הכאב ואינם משכחים את עוצמת הגעגוע. בין נזק לפיצוי יתכנו, במקרים מסוימים, או לפחות בצורתם האיריאלית, יחסי חליפין מושלמים ופשוטים. ואילו היחס בין סבל לפיצוי דומה יותר – תמיד, גם בצורתו האיריאלית – ליחס שבין הנראה לנאמר.

6.334 – בין סבל לנזק אין יחסים סמיוטיים ישירים. סבל אינו מסמן נזק ונזק אינו מסמן סבל (כניגוד ליחסים הסמיוטיים החלקיים בין נזק לאובדן; לעיל 3.100 ואילך). ההיגד המבטא נזק עשוי להתייחס לאובדן שגורם סבל או שנגרם כתוצאה מסבל (אובדן הכרה, למשל, או אובדן זיכרון). בכל מקרה שבו הקשר בין נזק לסבל מתווך על-ידי קביעה של אובדן מדובר ביחסי היקש בין היגדים ולא בין דברים בעולם. אבל ניתן לאמוד סבל ישירות במונחים של הפיצוי הראוי. המשנה מציעה פרוצדורה של שמאות לאומדן של סבל במקרה של חבלה גופנית: על הנזק השבת והריפוי היא מוסיפה שני ריגושים גורמי סבל: צער (הכולל גם את הכאב) ובושת (הנוגעת לביזיון שבפגיעה). כדי לאמוד את ערכו של הצער היא מציעה דרך מדויקת: "אומדן כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך", כלומר בכמה ניתן לקנות אנשים מסוגו של הנפגע כדי שישכמו לשאת כאב דומה לשלו. ואין דרך דומה לאומדן בושת, פרט לקביעה שהאומדן צריך להביא בחשבון את ההבדלים במעמד החברתי בין המבייש למתבייש (בכא קמא א' ח'). גם במקרה כזה, האומדן אינו מניח ואינו מאפשר יחסים סמיוטיים. כאמור, הרבה מיני סבל שונים ומשונים עשויים להיות מקודדים באותו פיצוי; פיצויים שונים עשויים להוות אינדקס של מיני סבל שונים.

6.340 – העובדה שסבל הוכנס למערכת חליפין, יש לו ערך חליפין ומיי-שסובל אמור להפיק ממנו משהו שיביא לו תועלת או הנאה, אינה משנה את מצבו של מיי-שסובל כל זמן שהוא סובל, אינה משנה את "ערך השימוש" של הסבל, הסבל כמה-שנסבל. במובן זה הסבל שונה מאובדן עוד יותר ממה שהוא שונה מנזק. אובדן צריך לגרום להפסד כדי שירע את מצבה של מישהי (3.000 ואילך). הלוואי שהייתי מאבד קצת תיאבון, קצת משקל, כמה נושים. בכל מה שקשור להרעה במצב, ההקבלה איננה בין הצמד אובדן ↔ נזק לצמד סבל ↔ נזק אלא בין אובדן ↔ הפסד לבין ריגוש ↔ ריגוש-בלתי-נסבל (או היתקלות מועצמת ↔ היתקלות שמייחלים בה לנתק מגע). ריגוש צריך להגיע לרוויה, לחצות את סף הבלתי-נסבל, כדי שיחשב למה שמרע את

מצבו של מיי-שסובל. נזק תואר כסימן שבו המסמן הוא אובדן והמסומן – הפסד. בהתאם, אפשר לתאר סבל כמעין סימן שבו המסמן הוא נוכחות מועצמת (ריגוש כלשהו) והמסומן הוא סף הריגוש הבלתי-נסבל, שהוא לפתע כשהריגוש גדש את הסאה. במקום המצע של סדר-דברים נתון שבמונחי האובדן מקבל ביטוי כהפסד צריך להציב מצע של עולם רגשי (או סדר-נוכחות) נתון שבמונחי הריגוש מעניק ביטוי לגבול הנסבל; במקום הקשר המניעה האפשרית של האובדן צריך להציב בתור הקשר את התנאים לניתוק מגע אפשרי בהיתקלות עם נפגעים (השוו 3.110, 3.440). זאת באופן הבא:

תקשורת: מועץ $\Leftarrow$ מסמן/מסומן $\leftrightarrow$ מדיום/הקשר $\Leftarrow$ נמען

נזק: אירוע האובדן $\Leftarrow$ מה-שאבד/הפסד $\leftrightarrow$ סדר-דברים/מניעה אפשרית ואפשרויות שנמנעו $\Leftarrow$ ניזוק.

סבל: היתקלות $\Leftarrow$ ריגוש/סף-הנסבל $\leftrightarrow$ עולם רגשי/תנאים לניתוק מגע $\Leftarrow$ סובל

6.341 – מיי-שסובלת, כמו מיי-שניזוקה, היא הנמנעת של האירוע. ברגע שהנמנעת הופכת למונעת ומציבה משהו אחר כנמען של הסבל או הנזק שלה (בתביעה לפיצוי או בקריאה לעזרה) יחסי הסימון מתארגנים מחדש. הסימן 'סבל' הופך למסומן בשביל הזולת, שהוא עד לסבל, נמען של קריאה. את המסומן הקודם, סף הנסבל שנחצה, העד אינו יכול אלא לפרש מתוך הנכחת הריגוש המייסר (בעווית הגוף, בצרחת כאב, במכתב, בתצלום); אבל מבחינתו של העד, הסף שנחצה הוא כבר חלק מן הסבל כמסומן, שהריגוש המונכח מעיד עליו כמסמן. בשביל העד, סבל מונכח מסמן סבל נחוה כמו שאובדן מסמן הפסד. במובן זה, בשביל העד, סבל של זולת מציין תמיד הרעה במצבו. 6.342 – רעה זו שייכת בעת ובעונה אחת למרחב ההופעה של הסבל, המרחב שבו מופיעות המחוות וההיגדים המבטאים סבל, ולמרחב המושגי שבו הסבל מקבל את ערך-החליפין שלו (בתור צורך דוחק, בתור תביעה לפיצוי). בשני המקרים מדובר במרחב שאי-אפשר לקיים בו באמת את ההפרדה בין הפנומנלי למושגי, בין הביטויים המסמנים את הריגוש המייסר לבין הריגוש הנחוה כחצייה של סף הנסבל (שהוא גם סף של צורך או של תביעה לפיצוי), בין עקבות הריגוש למחירו. "סבל" הוא עניין "אובייקטיבי", "דבר" בין שאר דברים, חלק ממה-שיש. בדיוק כמו שאר דברים, יש לו פן פנומנלי, הוא "תופעה", שאינה ניתנת למחשבה או לביטוי מחוץ למערכת המושגית המוסכמת שמייצגת ומעריכה אותה, ויחד עם זה גם בלתי נפרדת מן הפנומנולוגיה שלה ומן הביטוי הסובייקטיבי שלה (הריגוש גודש-הסאה, הבלתי-נסבל) כבעיה של מישח, ששום הערכה אינה יכולה לבטא באורח הולם (3.142).

6.350 – במשוואה שבה האובדן שנאמד כהפסד הוא המסמן, הפיצוי הוא המסומן; פיצוי הולם יבטל את הנזק כליל. במשוואה שבה הסבל הנחוה הוא המסמן, ניתוק מגע הוא המסומן; ניתוק מגע מוצלח יבטל את הסבל (גם אם לא את כל עקבותיו הטראומטיים, שעלולים להיות בעצמם גורם לסבל נוסף). ביטוי של אובדן במונחים

של נזק מכניס את מה-שאבד ואת האובדן כאירוע לתוך אחת ממערכות החליפין הנגישות למיי-שניזוק. ביטוי של ריגוש במונחי סבל מכניס את הריגוש לתוך מערכת חליפין מסוג אחר: בצד אחד קריאה לעזרה; בצד האחר מענה בצורה של ניתוק מגע מהיתקלות מרגשת. בשני המקרים המענה אמור לבטל את מקור הקריאה: הפיצוי המלא מבטל את הנזק; ניתוק מגע מוצלח יבטל את הסבל. בשני הבדלים חשובים: א. הפיצוי הוא מענה שסוגר מעגל חליפין ואילו ניתוק המגע הוא מענה שפותח לפחות מעגל חליפין אחד (מחיר הניתוק והחוב של מיי-שסובל למיי-שנענה-לקריאתו); ב. הפיצוי עשוי לבטל את הנזק ללא שיור ואילו ניתוק המגע מבטל את הסבל רק מרגע ניתוק המגע (ורק את הסבל שנגרם בהיתקלות עצמה), שום דבר אינו יכול לבטל את הסבל שהיה.

6.351 – כשפיצוי מוחק נזק נותר האובדן, מנקודת מבטו של הניזוק, כמסומן ללא מסמן – המושג, המוכחש, המורחק; או, מנקודת מבטה של מערכת החליפין, כמסמן ללא מסומן – חסר-המשמעות, העודף, המיותר. ההרעה במצב מועתקת מנוכחות הדבר-שאבד לאובדן היכולת להנכיח אובדן. אבל פיצוי אינו יכול למחוק סבל. כל זמן שהסבל נחוה אפשר להתעקש להנכיח אותו, לתת לו ביטוי יחסי חליפין שונים. אפשר להחדיר את הרעה עצמה כסימן טורד ומזעיק בכל מערכת יחסים בין-אישיים. 6.352 – תנאי לצדק הוא פיצוי הולם לנזק, על בסיס הליכים מוסכמים פחות או יותר לאומדן אובדן; פיצוי לא הולם הוא אי-צדק (3.540-3.542). בתנאים אידיאליים, פיצוי הולם הוא שווה הפיצוי לנזק, ערך מוחק את הנזק (ובתוך כך הופך אותו לאירוע ב'אנר הכלכלי [2.003; להלן 6.551]). אם לא ממזערים את הנזקים, למרות שאפשר לעשות כן, אפשר עדיין להצדיק זאת באמצעות פיצוי הולם, כלומר במונחי תועלת או הנאה גדולות יותר. שום פיצוי אינו יכול למחוק סבל וקשה להשיג הסכמה ביחס לאומדן של סבל. מכונות התרגום הפועלות כשמתרחש נזק (3.512 ואילך) אינן אמינות כשמתרחש סבל; סבל אפשר למדוד, אם בכלל, רק בקהילות קטנות שבהן קיימת הסכמה מלאה על ייצוג הסבל ואומדנו, כלומר בתנאים של הזדהות יוצאת דופן בין מיי-שסובלים או מועמדים לסבול. בהקשר של סבל, פיצוי הוא תנאי הכרחי אבל לא מספיק לצדק. בהקשר של סבל העניין העיקרי הוא מניעה והקלה. צדק נוגע בראש ובראשונה לתנאים למניעה ולצמצום של סבל. צדק חלוקתי הוא פיזור צודק של הסבל שאינו ניתן למניעה ושל התנאים המאפשרים הפחתה בכמות ההיתקלויות הבלתי-נסבלות וניתוק מגע מהיר ככל האפשר כשהן מתרגשות ובאות. הצדקה של סבל, להבדיל מן ההרמוניטיקה שלו, צריכה לכלול ניתוח של אופני הייצור החברתיים של היתקלויות בלתי-נסבלות ושל התנאים לניתוק מגע. באמצעות המושגים שפותחו עד-כא, אי-אפשר לדבר (עדיין) על הצדקה של סבל.

6.4 מחיר היציאה

6.400 – סבל מופיע תמיד כפעור בין הבלתי-נסבל (הריגוש) לבלתי-אפשרי (המעשה הנדרש כדי להפוך אותו לנסבל). הוא ממוקם בפער שבין תגובת הדחייה לנוכח ריגוש

בלתי-נסבל לבין העדר היכולת או חוסר הרצון לנתק מגע, לסלק את הנוכחות שגורמת לריגוש.

6.401 — סבל הוא פער בין נוכחות שהתעצמה ללא-נשוא לאוזלת יד המכשילה את המאמץ לנתק מגע. לפעמים, כשמתעצם הסבל, מונכחת גם אוזלת היד עצמה. היא עלולה להוות בתורה מקור סבל נוסף, ולעורר ריגוש תיעוב, חמה כבושה, שנאה, שגם הם עשויים להיות בתורם מקור סבל נוסף, הן למי שאינה מסוגלת לנתק מגע הן לסובבים אותה. נוכחות אוזלת היד של מי-שסובלת היא גם מקור בלתי נדלה לרגשות החמלה של העד; היא זו שמייצרת את החמלה כריגוש שמקפל בתוכו קריאה לעזרה (5.343). אבל נוכחות אוזלת היד של העד שניצב לנוכח הסבל עלולה גם להגביר ניכור והתעלמות מסבל (להלן 6.522). הדברים האלה נכונים רק לגבי סבל שאין בוחרים בו.

6.402 — לפעמים בוחרים לסבול: אפשר לנתק מגע ולא מנתקים — למען משהו, למען משהו, מפני שמחיר הניתוק גבוה, מפני שמפיקים הנאה מן הסבל, או מן ההתגברות. סבל שבחרים בו מבוסס על פער בין נוכחות שהתעצמה ללא-נשוא לרצון נחוש להתגבר ולא לנתק מגע. לפעמים, במיוחד בהקשרים מסוימים של בחירה הנרמית חופשית, כשמתעצם הסבל, מונכחת גם עוצמת הרצון המאפשר להתגבר ולא לנתק מגע והיא עשויה להיות מקור לרגשות שמחה, אהבה עצמית, גאווה, בטחון עצמי, התנשאות. פן נרקיסיסטי זה של סבל מתוך בחירה יעניין אותי פחות בהקשר הנוכחי של הדיון. לפעמים, כשהבחירה עצמה נתפסת ככפויה, התעצמות הסבל מנכיחה את הכפייה ביתר שאת, ואתה את אוזלת היד, שעשויה, כאמור, להפוך מקור סבל נוסף (להלן 6.404, 6.410).

6.403 — גלגל העינויים הוא דוגמה פרדיגמטית של מנגנון לייצור הפער בין הריגוש הבלתי-נסבל לבין המעשה הבלתי-אפשרי לנוכח ריגוש זה. זהו מנגנון המביא את הפער לכלל מיצוי מושלם. אבל אכזריות איננה צריכה בהכרח להיות מתוכננת, מאורגנת וקיצונית כל-כך. הסבל הנפוץ יותר הוא זה שבו הפער בין ריגוש בלתי-נסבל לתחושת אוזלת היד לנוכח ריגוש זה הוא תוצר לוואי של מערכת יחסים, שלאף אחד בתוכה אין מלכתחילה שום עניין להתאכזר למישהי. הפער נוצר כבדרך אגב, באורח "טבעי" לגמרי, על מסלול המכשולים של הטריון, או במסגרת מוסד הנישואין, או בעמדה של נחקר או נבחן. באופן כללי יותר, הוא מיוצר בכל מוסד שמתמחה בארגון אירועים שבהם מונעים מן הנוכחים יציאה חופשית, או שגובים מהם מחיר יציאה מופקע, ועל כן רבים מעדיפים לסבול מאשר לצאת. את הפער הזה יכולים לייצר כמובן גם פגעי טבע (מפולת סלעים, למשל, ואתה שוכב שם מחוץ ומעור, ממתין למחלצים המבוששים להגיע), מחלה ופציעה. מחלה, עוני, משפחה או משטר רודני, וכן כל המוסדות הסגורים (מנזר, קסרקטין, בית-ספר, בית-חולים, בית-משוגעים, בית-אבות, בית-סוהר, וכיוצא באלה) הן סביבות מובהקות שבהן מיוצר סבל באמצעות מנגנונים המונעים יציאה חופשית מתוך סיטואציות שמתרגש בהן ריגוש בלתי-נסבל.

6.404 — הדילמה הכופה בחירה בין סבל למחיר נורא שתשלם מי שתנתק מגע היא מבנה נפוץ של סביבה סגורה המייצרת סבל. בדרך כלל אפשר לצאת: בית-סוהר איננו גלגל עינויים ולפעמים אפשר לברוח; בסיס צבאי סגור איננו בית-סוהר וכמעט תמיד

אפשר לערוק; מוסד הנישואין איננו בסיס צבאי סגור ותמיד אפשר לצאת מהבית ולא לחזור. אבל כמעט אי-אפשר לחמוק מהדילמה, מהצורך לבחור בין סבל לסבל, או בין סבל לאובדן נזק. כאמור (6.402), הנוכחות הכפויה של דילמה חסרת מוצא עלולה להתעצם ולהפוך לבלתי-נסבלת בעצמה. מאחורי מצב הבחירה מופיע המבנה העקרוני של הסבל כפער בין נוכחות לאזלת-יד.

6.405 — סבל נורא יכול להביא את מי-שסובלת לתפוס את "החיים" עצמם, החיים כמכלול כל החוויות, או כמכלול הריגושים ש"החיים" מזמנים, בתור אותו מוסד שנמנעת בו יציאה חופשית. כשהיא מתעקשת לצאת בכל זאת, מדברים על ניסיון התאבדות. מי-שמתאבדת מבקשת לנתק מגע אחת ולתמיד. בתוך כך היא מבקשת גם לבטל את עצמה כבעלת-עניין באובדן שלה, בכל אובדניה שבאפשר, היא מאבדת את עצמה כדי ששום דבר לא יאבד לה יותר, כדי שלא תסבול יותר שום אובדן. ניסיון ההתאבדות הוא תגובה לחוסר היכולת לשאת אובדן שנעשה בלתי נסבל. המתאבדת שאיננה מסוגלת להשיב את האובדן ואיננה מכירה דרך טובה יותר לבטל או לעמעם את העניין במה שאבד, מאיינת את כל אובדניה על-ידי חיסול בעלת העניין. אבל לפעמים התאבדות היא ניסיון לכפות אובדן על אחרים כדי לפרוץ את חומת אדישותם. המתאבדת מבקשת להפוך את עצמה, את כל מה שיש לה או היה לה, ואת כל מה שהיתה, שהינה, שהיתה יכולה להיות, לאובדנם של אחרים, שאולי עכשיו יגלו בה סוף-סוף עניין.

6.410 — בסביבה שבה נמנעת יציאה חופשית וקשה לנתק בה מגע בשעת היתקלויות עם נפגעים מתפתחים מנגנונים של הכפלת סבל. הסובל שאינו יכול לנתק מגע הופך בעצמו לגורם של סבל לאחרים בסביבתו. חשבי על גבר מובטל ויחסו לאשתו; אישה מוכה ויחסה לילדיה; ילד מוכה ויחסו לחבריו; אם שכולה ויחסה לעצמה, לבעלה; תובענותו האינסופית של גבר חולה; תאוות הנקם של המושפל, של הנבגד. ככלל, אם יש גורם יחיד של סבל שמייצר סבל יותר מכל גורם אחר, הרי זה סבל קודם. זאת, לא רק בגלל תנועת ההתרוששות הספירלית של סבל המחולל נזקים ואובדן, שמייצרים עוד ועוד סבל (6.314). נראה שלסבל שאותו מייצרת ומפיצה סביבה מי-שסובלת יש תפקיד של פורקן ופיצוי במסגרת הכלכלה הנפשית שלה. מי-שסובלת נעשית למעין מערכת הגברת סבל קטנה. הסבל הנכנס (input) מפעיל מערך שלם של דימויים, ריגושים, תאוות וצרכים ב"יחידה" הסובלת; אלה מצדן מפעילות תגובות אלימות, כעס, עלבון, דיכאון וכו' (output), שהופכות את נוכחות מי-שסובלת למקור בלתי-נדלה של ריגושים בלתי-נסבלים בשביל חלק או כל מי שנתקל בה, וכל אחד מאלה הוא מערכת הגברת סבל בפני עצמו, וכן הלאה, וכן הלאה. כתוצאה מכך הופכת המערכת הסגורה למגבר רב עוצמה של סבל. המשפחה, בעיקר משפחה שאחד מבניה סובל בקביעות ממשו (תסכול, דיכאון, מחלה, פיגור), יכולה לשמש דוגמה פרדיגמטית למצב הזה. ויש דוגמאות אחרות: מחנה הסגר, כפר תחת עוצר, או נסיעה בקרון רכבת חתום בתנאי דוחק קשים. בתנאים כאלה, משטר פנימי ומשמעת עצמית של הכלואים הם אמצעים הכרחיים לעמעם במעט את הסבל — תכליתם לנתק כמה חושים במערכת ההגברה.

6.411 — לפעמים, די בנוכחות הכובשת של הסבל שנגרם לזולתה כדי להעתיק את תשומת ליבה של מיי-שסובלת, ליצור סימולציה של ניתוק מגע ולהביא מרגוע זמני לסובלת המתאכזרת לאחרים. לעתים קרובות יותר מתמסרת מיי-שסובלת לנוכחות הכובשת של האכזבה, הכעס, השנאה או הנקמה, שמסיחים את תשומת-ליבה מריגוש בלתי-נסבל אחד, בדרך-כלל רק כדי לייצר ריגוש בלתי נסבל אחר. ההפוגה הקצרה בסבל, העיניו שבריגוש הבלתי-נסבל שבא במקומו, אלה מגדילים את מפח נפשה של הסובלת שביקשה הקלה אצל אחרים, מצטרפים לתחושת האכזבה שיש לה מכל הסובבים אותה שאינם מסוגלים לסייע לה, ומעצימים את תחושת אוזלת היד שלה. וכך, הכישלון למצוא מרגוע מן הסבל רק מכפיל את הסבל, ובעקבותיו, במעגל קסמים, משכפל את התאכזרותה של הסובלת לסביבתה — וחוזר חלילה, עד שמישהי מבחוץ תשים קץ לתנועת הסחרחרת, או עד שזו תשים קץ למי שלכוד בתוכה.

6.412 — תנועת סחרחרת זו, ההתמודדות עם סבל באמצעות העתקה והשלך של ריגוש, היא דוגמה מובהקת לכוח המאגי שסארטר מייחס לריגוש — הניסיון להתערב בסיטואציה המרגשת לא על-ידי ניתוק מגע או סילוק הגורם לריגוש הבלתי-נסבל אלא על-ידי שינוי התודעה המרוגשת (5.004).¹⁴ אבל באותה מידה, דוגמה זו מצביעה גם על מוגבלות הניתוח של סארטר, שהיא, כרגיל בשלב המוקדם של כתיבתו, מוגבלות ההסתכלות בתודעה המבודדת והכנסת העולם כולו לתוך מרחב המשמעויות שלה. שכן, "הפעולה המאגית", שמשנה לכאורה את התודעה ולא את העולם, מתבררת כפעולה בעולם המעצימה את הריגוש הבלתי-נסבל של מיי-שמתמסר לה ומפיצה סבל מסוגים שונים בסביבתה. ההתמודדות "המאגית" עם הריגוש היא דוגמה מובהקת לדינמיקה של תנועת הסבל במצבים ובמוסדות חברתיים שבהם מופקע מחיר היציאה — הפעם המחיר שצריכים לשלם האחרים הנוכחים בסבל זולתם.

6.413 — מנגנוני ההעתקה וההשלך הנפשיים האלה ודאי מורכבים יותר, ותיאורם מחייב קדם-הנחות פסיכולוגיות שאינן מענייני כאן. הנחות שונות כאלה תספקנה הסברים שונים לתנועת הסבל שמפיצה סביבה מיי-שסובלת, ואולי אף תיאורים שונים. אבל שונים ככל שיהיו ונטועים בתיאוריות פסיכולוגיות ככל שיהיו, הם יהיו תיאורים והסברים של תנועת סבל, קטע מן הפסיקה והגיאוגרפיה שלו. הם יוסיפו להבנתנו את תנועת הסבל, התפשטותו והתגברותו במערכות סגורות, אבל לא יערערו, אני מניח, על הקביעה הכללית שמערכות סגורות יחסית, שמחיר היציאה מהן גבוה יחסית, הן מערכות הגברה והכפלה של סבל, שאחראיות להאצה בתנועתו ולהעצמה של נוכחותו. 6.414 — הנה, למשל, תיאור פשוט שמתארת סימון וייל תנועה כפולה של סבל, החוצה ופנימה:

מנגנון אנושי. אדם סובל, יהי מי שיהיה, מבקש להעביר את סבלו לאחר — אם בהתנהגות פוגעת ואם בניסיון לעורר רחמים — כדי להפחית מהסבל הזה; והוא אכן מפחית ממנו. אדם המצוי בתחתית התחתיות, שאין איש שירחם עליו, שאין בכוחו לעשות רעה לאיש (אם אין לו ילד או יצור אחר שיאהב אותו) — הסבל שלו נשאר בתוכו ומרעיל אותו.¹⁵

האיש הבוהד "שאין איש שירחם עליו" [ואין בכוחו לעשות רעה לאיש] הוא זה של סבל שאין לו מוצא ואין ממנו מוצא, והוא הולך ומוכפל בלא גבול.

6.420 — סבל קודם הוא אולי גורם שמייצר סבל יותר מכל גורם אחר, אבל גם לסבל הקודם יש תנאים שמאייצים את היווצרותו. לסבל יש גורמים קונטינגנטיים המשולבים תמיד בתנאים חברתיים מובנים, פחות או יותר. סביבה חברתית רעה עשויה לזמן יותר הזדמנויות לפעולת הגורמים המחוללים סבל באופן אקראי, להאיץ את פעולתם, להאט, לסבך ולייקר את ההיענות לסבל. אפשר לתאר את ייצור הסבל והפצתו כתוצר לוואי של תהליכים ומבנים חברתיים: סבל המתלווה לאבטלה ולעוני כתוצר לוואי של יציבות ועושר במערכת כלכלית; חרפת רעב באזורים מסוימים כתוצר לוואי של מערכת אקולוגית שנשתבשה, אשר מצטרפת אליה חמסנותם של פקירי הרשות הממונים על הושטת העזרה; זוויות מלחמה כתוצר לוואי של מאבקי כוח בין גושים פוליטיים, וכדומה. אבל אפשר גם לתאר ייצור והפצה של סבל (ושל אובדן, כמובן) כמאפיינים ייחודיים, sui generi, של מערכות חברתיות מוגדרות. מלחמה, משטר כיבוש, או בית-סוהר, למשל, או התא המשפחתי או מערכת התעבורה ה"מתמחה" בייצור והפצה של אובדן, נזקים וסבל כתוצאה מתאונות דרכים.

6.421 — מחקר היסטורי של כל אחת מן המסגרות והסיטואציות החברתיות האלה יוכל לשחזר תנאים מבניים שונים שאחראיים בין השאר לשינויים באופני ייצורו של הסבל, ובדפוס תנועתו, הפצתו והניסיונות לשכך או להשכיח אותו. האם המשפחה המערבית הבורגנית מייצרת יותר או פחות סבל מן המשפחה המזרחית המסורתית (בהנחה שיש לקטיגוריות המיון האלה ערך ומשמעות ברורה פחות או יותר)? מהי השפעת השינויים במבנה המשפחה המערבית במחצית השנייה של המאה העשרים (יציאת נשים לעבודה, הופעת משפחות חד-הוריות, העברת יותר ויותר פונקציות "טיפוליות" לגורמים חיצוניים המקבלים שכר עבור שירותיהם וכיוצא באלה)? כיצד משפיעות רפורמות בכתי החולים הפסיכיאטרים או בבתי הסוהר על ייצור והפצת הסבל בתוכם?

6.422 — השלב הבא המתבקש הוא ניסיון להעריך סדר חברתי שלם על-פי אופני הייצור וההפצה של סבל שהוא מאפשר, מעורר או גורם במישרין. זו כמובן משימה מורכבת מאין כמותה, אבל אפשר להעלות על הדעת את ייתכנותה, לפחות בתנאים מסוימים, מעין תנאי מעבדה שמאפשרים שליטה על חלק מן המשתנים. תנאים כאלה סיפקו במאה העשרים המשטרים הטוטליטריים. חנה ארנדט היתה הראשונה שעמדה על כך. את המחקר שלה על הטוטליטריות אפשר לפרש כניסיון לעשות בדיוק את זה: להבין את המשטר הטוטליטרי כמערכת ענקית המייצרת סבל מתוך חוקיותה הפנימית, ובלי שתזדקק להסתמך לשם כך על כוונותיהם הרעות או על אופיים האכזרי של הפועלים בתוכה.¹⁶ לייצור השיטתי, הבירוקרטי, חסר הפנים של הסבל קראה ארנדט "הבנאליות של הרוע".¹⁷ גם מצבי כיבוש מתמשכים, כמו זה שמשליטה מדינת ישראל בשטחים הפלסטינים, מספקים תנאי מעבדה כאלה. ואולי אפשר להתבונן כך גם על נסיכות פיאודלית בימי הביניים או על הפוליס של אתונה בימי גדולתה. במקרה האחרון אין לשכוח שלמעבדה הוכנסו גם כ-100,000 עבדים, בערך פי עשרה ממספר

האזרחים החופשים שחיו אז בעיר. (וכן להלן 6.541-6.544).

6.430 — מערכות המייצרות סבל בסדירות ייטו לנטורליזציה שלו, לייצוג הסבל כתוצאה של ביש מזל, תולדה של צרוף מקרים שאי-אפשר לשלוט בו או לנבא אותו, קל וחומר למנוע אותו: "יד-הגורל", "אצבע אלהים", "מכת-טבע". שיח ביקורתי יבקש לתאר-מחדש את הסבל, את ייצורו, הפצתו וחלוקתו, כדי לגרום לדה-נטורליזציה של הסבל המיוצר באופן חברתי (או של הסבל שאין מונעים או שאין משככים אותו) (להלן 7.042, 8.340 ואילך). שיח כזה יבקש לשחזר את ההיסטוריות של הסבל, את הסוציולוגיה המיוחדת של המוסדות המייצרים, מפיצים ומכשירים אותו. לשם כך אין צורך להרחיב עוד בפנומנולוגיה של הסבל, דווקא, או בטיפולוגיה שלו, לפחות לא כתנאי הכרחי. די בזיהוי התנאים החברתיים שאינם מאפשרים, או מקשים מאד, לנתק מגע בסוגים שונים של היתקלות (כאב פיסי, רעב, כמיהה לזולת, שעמום, השפלה). התנאים שאינם מאפשרים לנתק מגע — חוק, קיר ברזל, תודעה כוזבת, פחד, רגשות אשמה — הם תנאים משעבדים. הגברת היכולת לנתק-מגע היא שחרור.

6.431 — שחרור מתנאים המצמידים את מי-שסובל למקור סבלו איננו תכלית אלא אמצעי — אמצעי להקלה בסבל ולרכישת היכולת לבחור בין סבל לסבל. כדי ששחרור יהיה תכלית לעצמו צריך להניח את הדבר המשוחרר כערך בפני עצמו, ערך שממנו נובעים הערכים כולם. מה משחררים? בדרך כלל, אדם או עם (לאום). כלומר, מניחים הומניזם או לאומנות כערך שראוי להיאבק למענו. אבל האדם שאותו אנו אמורים לשחרר, קל וחומר הלאום, אינם בשר ודם אלא אידיאה. רק אידיאה יכולה להיות ערך בפני עצמו ומקור של ערכים אחרים. שחרור כאמצעי — ולא כערך הנובע מערכו המוחלט של מה שאמורים לשחרר — מאפשר לנתק מגע בהיתקלות בלתי-נסבלת במחיר נמוך יותר, במהירות גדולה יותר. שחרור כזה הוא עניין של דרגות, לא של הכל או לא כלום. הוא אמור להקל על סבלו של מי-שסובל, בין אם הוא אדם, חיה או אל, וגם לאפשר לו לבחור בסבלו כרצונו — לנתק מגע במקום אחד רק כדי להיתקל בנוכחות בלתי-נסבלת במקום אחר.

6.432 — החופש לבחור בסבל רצוי למי-שסובל בלי שיהיה צורך לקדש לשם כך את חופש הרצון או להכריז עליו כעל ערך מוחלט. הבחירה עצמה היא אמצעי, לא תמיד מוצלח, להקל בסבל או להשתמש בו כראוי, להפיק ממנו ערך-חליפין, מפני שהיא מאפשרת למי-שבחרת לבחור במה שגורם לה פחות סבל, או בסבל שגורם לה פחות הפסדים או יותר תועלת. לפעמים מי-שסובלת יודעת ממה היא סובלת יותר או פחות, כיצד להמעט בסבלה וכיצד להפיק ממנו תועלת. לפעמים היא טועה. מי שמבקש להצדיק תנאים שאינם מאפשרים לנתק מגע יוכל לטעון תמיד שהם מונעים טעויות כאלה. לפעמים הצדקה זו הגיונית לגמרי, כמו במקרה של ילד קטן שאסור לו לצאת מפתח הבית גם כשהוא סובל משעמום או מסיוטים כשהוא נשאר שם לבדו, כמו במקרה של פעוט שאסור לו לעזוב את ידה של אמו כשהשניים חוצים כביש. לפעמים טענה כזו נראית סבירה אבל לא ודאית, כמו במקרה של חולה נפש שמצבו מעורער במיוחד והרופאים אמורים שהוא עלול לסבול בחוץ, מופקר לחסדי העוברים ושבים, יותר מאשר הוא מופקר בפנים לטיפול המומחים. בהרבה מקרים אחרים ברור כי מי

שמבקשים להצדיק את המשך תנאי השעבוד מרוויחים מהם משהו; ברור לא פחות שהם משתמשים בבורות המושעבדים ביחס לסבלם ולרווחתם, ואפילו דואגים לטפחה, רק כדי שיוכלו להמשיך להצדיק את התנאים האלה. אבל מכאן לא נובע שהחופש לנתק מגע הוא עניינו הבלעדי של מי-שסובל או שייך לו מראש כזכות שאינה ניתנת להפקעה. חופש זה הוא תמיד גם עניינם של כל מי שעשויים לבוא במגע עם מי שתובעת תנאים שבהם תוכל לנתק מגע במהירות בשעת היתקלות בלתי-נסבלת.

6.433 — עם זה, יש להביא בחשבון ששלילת החופש הזה לכשעצמה עשויה לגרום סבל (מתוך תסכול, עלבון או זעם), גם בלי שתתרחש ההיתקלות הבלתי נסבלת שביחס אליה היא אמורה להגביל את אפשרויות ניתוק המגע. כך, מפני שהחרות להיכנס ולצאת ממערכות יחסים שונות נתפסת בתרבות כשולו כערך מקודש, אם לא ערך עליון, ומי שזו שנשללת ממנו חווה את השלילה כאובדן שאין לו תקנה. סוגים שונים של "שיח שחרור" — שחרור מיני בשיח הפסיכותראפי, שחרור לאומי בשיח הלאומני, שחרור האישה בשיח הפמיניסטי — נוטים להלשין איזו מהות חבויה שיש לשחרר ומעניקים לה את הכוח להעריך ערכים, למדוד ערכים שונים על-פי מידת הזיקה אליה.¹⁸ העניין עכשיו איננו לבטל את כמיהת השחרור ולחזור לתודעה שבעת רצון ממצב השעבוד. העניין הוא להפריד בין שחרור כמאבק להגדלת היכולת לנתק מגע — של יותר אנשים, למשך יותר זמן, בתנאים משתנים, ביותר אזורים של המרחב החברתי, לבין שחרור כחתימה למימוש איזו מהות חבויה, או להשבת זכויות שנגזלו למרות שהן תכונות של המהות הזו, שייכות לה באופן אימננטי, "בלתי-ניתנות להפקעה".

6.44 — ועל הכל, צריך לזכור שלפעמים ראוי להקל בסבלה של מי-שסובלת ולפעמים לא. לפעמים ראוי להניח למי-שסובלת לבחור בסבלה ולפעמים לא. מתי בדיוק? אין בידינו עדיין כלים לשיקול הדעת שהכרעה כזו מחייבת.¹⁹

6.5 ללא ביטוי, ללא תמורה

6.500 — יש תנאים חברתיים המעכבים תגובה לסבל (6.310) ויש המאיצים הכחשה חברתית של סבל. בהכחשה חברתית של סבל מסולקת נוכחותו של סבל בשביל עדים לסבל, לא בשביל מי-שסובל, וקטן הסיכוי לתבוע, קל וחומר לקבל, סיוע או פיצוי. הלא-מודע הנפשי הוא "אותו חלק של המערכת הנפשית שמאפשר את המשך נוכחותו של מה שאין לו יותר נוכחות בשביל מי-שסובל, כדי לאפשר את המשך זרימתו במחזור החליפין ... של הכלכלה הנפשית" (6.232). באנלוגיה מהופכת, הלא-מודע החברתי יהיה אותו חלק של המערכות החברתיות שמאפשר את אי-נוכחותו (או מונע את נוכחותו) של סבל של יחידים וקבוצות ב"תודעה הציבורית" — כלומר, מונע ממנו לראות במרחב הציבורי וביטוי בסוגי שיח שונים הרווחים בספירה הציבורית; זאת למרות המשך נוכחותו של הסבל בשביל מי-שסובל ובדרך כלל באופן המאפשר את סילוקו של הסבל הזה ממחזורי החליפין של הכלכלה החברתית. הלא-מודע הנפשי

"מגדיל את 'נפח' הסבל האפשרי" של יחיד (שם). הלא-מודע החברתי מגדיל את נפח הסבל האפשרי של יחידים בחברה. כדי לצמצם את הסבל הנפשי "אפשר להנכיח את המוכחש" (שם) – מוכרחים להנכיח אותו כדי לצמצם את כלל הסבל שנוכח בחברה. כדי לצמצם סבל נפשי "אפשר גם, בפשטות, לשכוח אותו לגמרי" (שם) – ואילו ברמה החברתית שכחה גמורה רק מעצימה סבל ומנציחה אותו.

6.501 – הגדרה מדויקת יותר של הלא-מודע החברתי תכלול גם נזקים שאין להם נוכחות בשביל-אחרים, אובדן שנותר חסר ביטוי. הלא-מודע החברתי הוא האזור המגודר על-ידי סבל ונזק שאין להם נוכחות בספירה הציבורית. מובן שאין מדובר באי-נוכחותם של סבל ואובדן בשביל כל האחרים. שכניה של מיי-שסובלת, קרוביה וידידיה מוסיפים להיות עדים לסבלה ולאובדנה; הם עשויים להושיט לה עזרה כמיטב יכולתם, להעניק לה את תשומת הלב ש"מגיעה לה", לנסות להיפטר מסבלה או ממנה. מדובר בחוסר האפשרות לייצג סבל ואובדן כך שניתן יהיה להעניק להם ערך חליפין באחת ממערכות החליפין הכלליות המתקיימות בחברה (להלן 6.543). במילים אחרות, הלא-מודע החברתי הוא האזור שבו סבל מומצג או מיוצג לא יפעיל מערכות חליפין כלליות שתפקידן לצמצם סבל או להיפטר ממנו. מיי-שסובל יישאר לעצמו, מנסה בשארית כוחותיו לקנות מרפא לסבלו או מונח כנטל על כתפי קבוצה חברתית קטנה – משפחה, שכנים, קומץ ידידים. במקרים אחרים מדובר במיעוט חברתי שלם, שגם לסבל חבריו אין ייצוג הולם בספירה הציבורית.

6.510 – הלא-מודע החברתי אינו יש נפשי חסר נוכחות מרחבית, מצטרף של "התודעה הקולקטיבית" או של "המנטליות החברתית". הוא איננו יש מופשט, מושג או מניע, הנמצא בתודעתם של בני-אדם בכלל ושל חוקרים ומלומדים בפרט, או אי-שם מעבר לעולם התופעות, ב"עומק" המציאות החברתית, מאחורי מסכי האידיאולוגיה שלה, או במסתרי היצריות המוכחשת שלה. הלא-מודע החברתי נמצא כחלל וזמן. הוא נמצא כחלל ובזמן באותו מובן שסבל נמצא, ב"תוך" יחידים שסובלים, במקומות של היתקלות בלתי-נסבלות. הוא אינו יש אחד והומוגני, אלא מפוזר באופן שונה בין קבוצות ומעמדות באוכלוסייה נתונה. הוא מוגדר תמיד ביחס לאותו סבל שכן נוכח ברשות הרבים, כלומר מייצג ומומצג באמצעי הייצוג השונים, וביחס לאותה סביבה חברתית הנתפשת כרלוונטית לשיכון הסבל ולדאגה לסובלים. שטחו של הלא-מודע הזה עשוי להשתנות על-פי שינויים ברפואי ייצור הסבל והפצתו ובדפוסי הייצוג שלו, אבל גם על-פי שינויים במה שנתפס כרשות הרבים ובסביבה החברתית הנתפסת כרלוונטית לדאגה לסובלים.

6.511 – אפשר לתאר שינוי חברתי ביחס לסבל כשינוי באופני הנכחה מחדש של הסבל שלא נענים לו. סוכני השינוי יבקשו לחשוף את מנגנוני ההכחשה של סבל בחברה ולהציף את התודעה החברתית, כלומר את השיח הציבורי לסוגיו, בייצוגים של סבל שהוכחש. הם יכולים לעשות זאת בכמה דרכים, רק חלקן מעוגנות בפרקטיקות מוכרות של ביקורת אידיאולוגיה או חשיפה מעין טיפולית של המודחק. בין השאר, אפשר לסייע למיי-שסובל לייצג סבל שלא הונח קודם בשביל-אחרים; אפשר לאתר ייצוגים קיימים של סבל שהשיח הציבורי מתעלם מהם, כלומר קריאות קיימות לעזרה

המושמעות מול רשתות קשר חסומות, ולסייע להן לקבל "זמן-שידור"; ואפשר לפרוש מחדש את רשתות השידור ולסמן מחדש את טווח השידור, כלומר לשרטט מחדש את גבולות הסביבה החברתית הנתפסת כרלוונטית לקריאות לעזרה. זנים מסוימים של שיח ביקורתי מתאימים לאפיון זה, אבל את מה שהם עושים, עושים גם – באסטרטגיות אחרות של ייצוג ושיח ובדרך כלל באופן אפקטיבי יותר – העיתונאי, המשורר, צלם הטלוויזיה, בימאי הקולנוע, הנואם הפוליטי, צייר הגרפיטי, כותב הפמפלט, המפגין ולפעמים גם הטרוריסט.

6.520 – שינוי של טווח השידור אפשר להשיג בכמה דרכים. בראש וראשונה, על-ידי שינוי בתנאי הגישה הממשיים, למשל, כשהצבא מצור מתיר מעבר עיתונאים לעיר הנצורה וממנה, כשנפרצה דרך שמאפשרת להגיע במהירות למקום האסון. שינוי ממשי לא פחות עשוי להגרם על-ידי שינוי בתפיסת הנגישות לסיטואציה המיוצגת (שעשויה להיות תוצאה של השינוי בתנאי הגישה אבל יכולה גם שלא להיות תלויה בה). זה קרה, למשל, כשמבקורות פמיניסטיות החלו לשנות את פרקטיקות הקריאה של טקסטים משפטיים או של מסמכים היסטוריים. זה קרה גם כשמישהי העלתה על דעתה בפעם הראשונה שאפשר לראיין גם פלסטינים בנוגע למצב בשטחים, ואפילו הם מוגדרים על-ידי המשטר הישראלי כטרוריסטים.

6.521 – גם שינוי בתפיסת הרלוונטיות עצמה עשוי לחולל שינוי בטווח השידור. הנה שתי דוגמאות שמציגות שני פירושים שונים ל"רלוונטיות": כשהאתיופים בני דת משה הוכרזו כיהודים התפנו רבים בציבור היהודי בישראל להאזין לתלונותיהם, וסבלם עורר חמלה והזדהות – טווח השידור גדל במקרה הזה מפני שהשתנו גבולות קהילת השייכות שבה סבל של מישהי מעורר תשומת לב, נתפס כרלוונטי. בשנות השמונים, כשיותר ויותר ישראלים הבינו שהפלסטינים במחנות הפליטים סובלים כתוצאה ממדיניות ממשלות ישראל, הם חשו שהסבל הזה נוגע לכל ישראלי והחלו להיות קשובים לו יותר – טווח השידור גדל מפני שהשתנו גבולות האחריות. במקרה הראשון השינוי בתפיסת הזהות מחולל שינוי במעשה; במקרה השני, השינוי בתפיסת המעשה ובתפיסת השותפות למעשה מחולל שינוי בתפיסת האחריות (שעשויה לגרום גם שינוי בתפיסת הזהות). בעיקרון, הסביבה החברתית הרלוונטית היא זו שבגבולותיה ניתן להתערב בסבלו של מישהי, כפי שניתן גם לגרום לו או להעצים אותו. אבל בין גרימת הסבל להקלה בסבל אין בהכרח יחסים סימטריים (של מעשה ומחדל, למשל; וכן להלן 7.422).

6.522 – בעידן תקשורת ההמונים האלקטרונית כל אחת עשויה להיות נוכחת בייצוגים ישירים של סבל שסובלים אנשים מכל קצות העולם; להמוני סובלים שקודם היו שכוחים מאל יש סיכוי שסבלם ייוצג בכל רחבי תבל. אבל אין שום פרופורציה בין השיפור המדהים בתנאי הגישה של אמצעי הייצוג, שמסוגלים להגיע לסבל כמעט בכל זמן ומקום, והם משרדים אותו כל הזמן, לכל מקום, לבין אמצעי ההתערבות העומדים לרשותן של ממשלות וגופים ציבוריים אחרים, שמסוגלים בעיקרון להתערב. ועוד יותר גדול הפער בין תנאי הגישה של יצרני הייצוגים למיניהם לבין אלה של "כל-אדם", "הצופה הממוצע", שמוצא את עצמו, ערב-ערב מול המסך, לנוכח מכול

של ייצוגי-סבל. אין פלא, אפוא, שצופה זה נוטה לפנות את עמדת הנמען, חדל מלשמר את קריאות העזרה, להתבונן בסבל כבמחזה. כשייצוגים של סבל כוללים ייצוג של המרחק ושל הנגישות של מיי-שסובל, כשמרחק זה גדול מאד והנגישות קטנה מאד, העד עשוי להכיר בסבל בלי לאייש את העמדה של נמען ההיגר. כשמציגים מעשה אהבה על המסך, אני איני מוזמן להתנשק; כשמציגים מלחמה על המסך אני איני מוזמן להתגייס; כשמציגים את המלל הפוליטי הקבוע, האינסופי, אני איני מוזמן לקחת חלק בתהליך קבלת ההחלטות; כשמציגים צילומי סבל מערים מוכות הפגזה, מכפרים מוכי רעב, ממחנות פליטים מוכי מגיפות, אני איני מוזמן להגיש עזרה.²⁰

6.530 — כשמנכיחים סבל של סובלים רחוקים מאד, או זרים מאד, ובעיקר של אלה שמתו מוזמן או שלא היו ולא נבראו אלא רק דמיון של סיפור או מחזה היו, העד איננו נמען הנקרא לעזרה על-ידי מיי-שסובל, אלא של מחזה הסבל בכללותו. סיטואצית התקשורת, המקורית (אם היתה כזאת) או הברויה, מיוצגת "מבחוץ" ואיננה מופעלת "מבפנים". המוען שקרא לעזרה מפנה את הסיטואציה התקשורתית למישהי אחרת, שמייצגת עכשיו את סבלו של המת, או של הגיבור הברוי, כדי להעביר איזה מסר, ללמד משהו, לייצר משמעות שאיננה נוגעת כבר למיי-שסבל. המסר הזה עשוי להיות בלתי רלוונטי לא רק למצב התקשורת המקורית, אם היה כזה, אלא גם לזה המיוצג תוך כדי ייצוג הסבל. כך לגבי ייצוג הסבל בתולדות הציור (הוגארת או גויה, למשל), או הספרות (תיאורי העוני של הוגו או דיקנס, למשל) או בתיאורי סבל בטרגדיה היוונית. חשבי על כל ציורי הפיאטה, למשל, כמה סבל מונכח בהם, וכמה מעט קריאות לעזרה.

6.531 — אלא אם כן הצופה היא נוצריה מאמינה. המאמינה היא נמענת ישירה לסבלו של ישו המפנה אליה קריאה ישירה לעזרה. נכון שלא את ישו היא צריכה לגאול אלא את עצמה, אבל זה איננו משנה, מפני שהסבל, וכמוהו הגאולה, עוברים אוניברסליזציה גמורה בתיווך דמותו של ישו. הנה הסבל שסבל האל שירד להלך בין בני-אדם, הנה הסבל שסבל האל בעד האדם, הנה הסבל המייצג את כל הסבל שהיה ושעוד עתיד לבוא, הנה הייסורים שכל הסבל שבעולם אינו נצרך בהם, הייסורים שהם תחליף כל סבל ותכליתו. הנוצרי המאמין נקרא להכניס את ייסוריו למשק חליפין קוסמי: הוא יענה לקול שעולה מסבלו של ישו ויפנה אליו להאמין בו; בתמורה יקבל הבטחה לפיצוי על סבלו כשישו ישוב בשנית.

6.532 — הדרשה הרתית משקמת את עמדת הנמען לנוכח סבלו של ישו, שנשחקה מאד בעידן של כפירה וזילות האמונה. היא מפתחת כלכלה של סבל המשוכללת אחר-כך במערכות יחסים אחרות, עם או בלי אמונה המפעמת בהם: לנוכח סבלה של מישהי זרה ורחוקה הופכת העדה לנמענת ישירה שאמורה לעשות מעשה; למעשה שהיא נדרשת לו אין תמורה ישירה בעולם הזה, אבל שכרה מובטח במערכת חליפין כללית יותר, שלעתיד לבוא. דפוס זה חוזר ונשנה גם בתנועות ובתיאוריות חברתיות מודרניות שיש בהן מוטיבים של גאולה ותיקון עולם (במרקסיזם או בתנועות לאומיות). היחיד הופך נמען לכל סבל בעולם הזה, או למצער לכל הסבל שסובלים בני עדתו. הוא נדרש להקרבה למען תיקון עולם, והפיצוי מובטח לו בעולם שיקום אחרי המהפכה.

דפוס זה הופך בלתי אפשרי כמעט בתרבות כשלנו. זו תרבות שנעשתה חשדנית כל אוטופיה, ולכן קשה להבטיח בה תמורה לעתיד לבוא למי-שנענה ומתגייס לטובת מיי-שסובל; זו תרבות שהוצפה דרך אמצעי התקשורת בפורנוגרפיה של סבל מכל קצווי עולם, סבל שפוגשים בו מתוך אוזלת יד כמעט מוחלטת. זו תרבות שקשה מאוד לקיים בה את עמדת הנמען-שנקרא לעזרה.

6.533 — לכן מופיעים בתרבות כשלנו מתווכים חדשים של סבל. בעבר מילאו תפקיד זה טיפוסים כמו הדרשן הדתי, האידיאולוג והמבקר החברתי, הסופר או האמן. היום מדובר בצלמים ובעיתונאים, ובעיקר בפעילי תנועות חברתיות מסוג חדש, תנועות מקומיות כמו בצלם והוועד נגד עינויים, למשל, וגלובליות כאמנסטי אינטרנשיונל, או רופאים ללא גבולות. מתווכים אלה אינם מסתפקים בהפיכת סבלם של אחרים למערך דימויים המשווק לצריכה המונית. הם מתעקשים לשקם עמדות נמען שנהרסו וליצור חדשות, ולחבר את הדימויים המופצים לעמדות החדשות, שבהן יכול להתייצב כל-אדם, או כמעט כל-אדם, או, לפחות בעלי עמדות בתחומים מסוימים.

6.534 — לפעמים, כדי לייצר את עמדת הנמען הזו, צריך המתווך, הצלם, העיתונאי או כותב הדוחות, לוותר על עמדת הנמען בעצמו (ובעניין הזה מצבם שונה מזה של הרופא הנוכח במקום האסון). המתווך צריך להיות שם שקוף ככל האפשר, רואה ואינו נראה, הנספח האנושי הבלתי נמנע המשתלשל מעינה של מצלמה נסתרת, מאוזנו של רשמקול נייד. כדי לאפשר לאחרים להיות עדים לסבל הוא צריך להיהפך, בנוכחות הסבל הזה עצמו, לעד של סתם התרחשות ראויה לדיווח, אירוע בעל ערך חדשותי, או פוליטי, או אסתטי. העובדה שבמקום לחחוץ על צמצם המצלמה היה יכול, מאותו מקום בדיוק, לחחוץ על ההדק, שבמקום להפעיל את הרשמקול יכול היה להפעיל קשרים וכסף כדי להושיט עזרה, עובדה זו נמחקת בדרך כלל מן הדיווח. אבל עדויות המתווכות נוכחות של סבל — כלומר, כל מה שמבקש לומר על הסבל: "זה היה שם, זה עודנו שם", והתצלום יותר מכל אולי — מותירות גם את עקבות מיי-שהיה שם או לפחות עקבות לכך שהיה שם משהו, שהיתה אפשרות להושיט עזרה. העדות הזו, ולא רק העדות הישירה על נוכחות הסבל, הכרחית כדי לשקם את עמדת הנמען של קריאת העזרה.²¹

6.535 — לפעמים התמורה שהמתווכים מבטיחים למי-שנענה לקריאה נשענת עדיין על ההבטחות הישנות בדבר תיקון עולם ושכר בעולם הבא, אבל לזו אין שום סיכוי — אף-פעם לא היה לה סיכוי — בלי שיתקיימו מנגנוני תגמול מקומיים במונחים של יוקרה והון חברתי סימבולי. ועם זה, לצד טיפוח מנגנונים כאלה, ובאופן משכנע יותר ויותר, מופיעה תמורה חדשה: סילוקו של הסבל עצמו. בתרבות הפוסטמודרנית, המתווכים החדשים של הסבל מבקשים להחדיר סבל לסלון של הבורגני כמטרד שיש לסלקו, והם מבקשים לשכנע את הנמען שכדי לסלק את הסבל לא די בלחיצה על השלט — שצריך ואפשר לעשות מעשה. אבל מעבר לכל זה הם מבקשים ללמדו, באמצעות כל מה שמערכות החליפין הקיימות מעמידות לרשותן, לעשות מעשים שכרוך בהם וויתור גמור על תמורה, מפני שהמעשה שיש לעשותו אינו יכול להיות מתוגמל במסגרת מערכות החליפין, לא הקיימות ולא אלה שלעתיד לבוא.

6.540 — ייצוג של סבל, ישיר או מתווך, מלווה בקריאה לעזרה — מפורשת, או

מובלעת או מחוקה: מישהי מבקשת חילון, מבקשת שיעזרו לה (או למישהו אחר שהיא דוברת בשמו) לנתק-מגע. גם דיבור על נזק מלווה תמיד בתביעה מובלעת או מפורשת: מישהי הפסידה כך וכך, את זה זה, מגיע לה פיצוי כזה וכזה (3.400 ואילך). למי-שניזוקה לא די בכך שתפגין את נזקה, היא צריכה באמת להוכיח שמגיע לה משהו; ואילו מי שסובלת אינה צריכה להוכיח כלום, יש טעמים ומניעים להחיש לה עזרה גם אם לא מגיע לה כלום. גם אם התגובה לסבל היא תמיד חלק ממערכת חליפין (ולא תמיד היא כזו), גם אז מקופלת בהנחת הסבל קריאה להתעלם מכלליה של מערכת חליפין, לחרוג ממנה, לתת משהו שאולי לא תהיה לו תמורה.

6.541 – לפעמים, לדבר שניתן למי-שסובל אין תמורה במונחי מערכת חליפין אחת, אבל יש לו ערך במונחי מערכת חליפין אחרת. במלים אחרות, ההיענות לסבל מחייבת המרה של הון בין מערכות חליפין שונות. המרה היא יחס חליפין שבו הון מועבר משדה פעולה אחד לשדה אחר וערכו שננקב קודם במונחי שדה אחד מתורגם למונחי שדה אחר: כסף קונה כבוד, כבוד קונה סמכות החלטה, ידע קונה הערצה, וכדומה. לעתים קרובות נדרשת המרה של הון כדי לקנות מרפא מסבל, מפני שאי-אפשר להשיג תנאים לניתוק מגע בהיתקלות המרגשת באמצעות יחסי חליפין רגילים. אי-אפשר לשכנע את בית-המשפט שישנה את פסק הדין – אבל אפשר לשחד סוהרים; אי-אפשר להשיג שינוי פוליטי של החלטה גורמת סבל – אבל אפשר להצטרף אל הנפגעים בהפגנה של סולידריות ולחלוק עימם ולו מקצת מסבלם; אי-אפשר לקנות מרפא למחלה – אבל אפשר להעניק לחולה אהבה, חום וטיפול מסור. ובאופן כללי יותר, המרה היא חליפין שבהם אי-אפשר לייצב ערך חליפין במערכת מוסכמת. מ חסרת בית, סובלת, ש נותן לה מחסה תמורת הכרת תודה. אולי גם תמורת שירותים מסוימים. אבל אין כאן חליפין כי לתורה ולשירותים שש מקבל אין ערך בשום שוק ואילו לקורת הגג יש. ש עצוב. מ מספרת לו סיפור על העצב שלו, נותנת משמעות לעצב שלו. היא מקבלת בתמורה חיבה, אהבה ואולי גם משמעות לקשר שלה עם ש.

6.542 – תמיד ישנם ערוצי המרה חסומים. מצבים שבהם אי-אפשר להעניק אהבה, אי-אפשר להפעיל קסם, או סמכות, אי-אפשר להעניק משמעות. אפשר שבצד השני מישהו אינו מוכן לקבל. אפשר שבדרך עומד מכשול – חוק, שוטר, לב אבן. חסימות כאלה עשויות להיות מקריות והן עשויות להיות תוצאה מכוונת של פעולות חברתיות. אבל לעיתים קרובות יותר הן תוצא לא מכוון אבל שיטתי ולא מקרי של מבנה יחסי הכוח בחברה. מתן משמעות הוא הצורה הפשוטה ביותר, הכללית ביותר, ובדרך כלל הפחות אפקטיבית של המרה בתנאי סבל. מה נותן מי שנותר משמעות (לסבל, לאובדן, לחיים המתכלים ככה, לעולם המתאכזר ככה)? מעט זמן ומאמץ של קשב. מה מקבלת מי שמוכנה לקבל את המשמעות? כמעט כלום, כמעט הכל, תלוי בנסיבות, בעומק הייאוש, במידת יכולתה להיכנס למחזור המשמעויות, למקום שבו מתרחשת הנתינה. חיטול היכולת להעניק משמעות הוא הפגיעה החמורה ביותר, הכללית והרדיקלית ביותר באפשרות ההמרה לנוכח סבל. לא מפני שמדובר בגורם שכושרו לגרום סבל הוא הגדול ביותר; בדיוק להפך. מפני שמדובר בגורם השברירי ביותר, ה"אזורי" ביותר, חסר משקל ממש, שמסוגל להתמודד עם סבל. כשמגיעים עד לאד הזה שבו מתרחשת תנועת המשמעות, שמתוכו המשמעות "ניתנת", מגיעים עד לתחתית.

6.543 – אפשר לאפיין מצבים חברתיים וצורות ארגון חברתיות ופוליטיות במונחי מערכות החליפין שהם ממסדים וערוצי ההמרה שהם מאפשרים או חוסמים ביניהן. מייקל וולצר הגדיר רודנות בתור משטר שבו היחידים התופסים את השלטון יכולים להמיר את הכוח שבידם בהון מכל ספירה חברתית אחרת, בלי שיאלצו להיכנס ליחסי החליפין המקובלים בתוך כל ספירה כזו.²² כך, למשל, הנסיך הפיאודלי המממש את "זכות הלילה הראשון" מבטל בהבל פה את ההפרדה בין הספירה הפוליטית לספירה הפרטית וממיר עוצמה פוליטית ביכולת לממש את תאוותיו המיניות. הדמוקרטיה הליברלית מאופיינת במחיצות גבוהות בין ספירות פעולה שונות שמקטינות מאד את אפשרויות ההמרה: אסור לקנות משפט או משרה ציבורית בכסף, אסור לתרגם ידיעה או כבוד לזכויות יתר פוליטיות וכדומה. אבל כשמדובר בסבל המצב הפוך: ככל שפתוחים יותר ערוצי המרה, כך קל יותר להגיע למי-שסובלת ולסייע לה. אצל הנסיך הפיאודלי שרוב ערוצי ההמרה פתוחים בפניו, פתוחים כמובן גם הערוצים הנוגעים להקלת סבל, ואילו בפני הנתינים הפיאודלים רוב הערוצים האלה חסומים. באופנים אחרים ובמינונים שונים זה נכון גם לגבי היחס בין נושאי המשרות הרמות במדינה דמוקרטית לבין רוב האזרחים האחרים. זכויות המרה הן בסיס נפוץ להפליה בין קבוצות חברתיות. יש חברות שמתאפיינות בזכויות יתר מפלות שמונעות מיחידים בני קבוצה או מעמד מסוים להמיר הון באופן חופשי פחות או יותר כדי לקנות מרפא לסבל; יש חברות שמאפשרות המרה רק לבני קבוצות מסוימות.

6.544 – הכושר להקטין או להגדיל את אפשרויות ההמרה הוא תכונה מבנית של מוסדות חברתיים ושל מנגנוני שליטה. המשטר הליברלי, למשל, חוסם הרבה מערוצי ההמרה כדי לשמור על אוטונומיה יחסית של ספירות הפעולה בתוכו מצד אחד, אבל אמור להבטיח לאזרחיו גישה שווה פחות או יותר למערכות החליפין בשדות הפעולה השונים. זו דוגמה לשינוי משקל בין חליפין להמרה, שבמצב אידיאלי לפחות אמור לאפשר לכל אזרח לנצל את המשאבים החברתיים כדי להקל על סבלו או על סבל זולתו. מנגד, במצב של עוצר תחת כיבוש, כמו במצבי גיטואיזציה אחרים, נחסמות אפשרויות חליפין ויש יותר ויותר ניסיונות למצוא ערוצי המרה, אבל גם ערוצי ההמרה נחסמים. אפשר לגזור מכאן שתי צורות שבהן משטר עשוי להעצים סבל בחברה. משטר יכול לדחוק חברה שלמה או קבוצות בתוכה מחוץ למערכות החליפין הממוסדות ועדיין להתיר המרה בערוצים שונים, אבל הוא עשוי גם לחסום בפניהן את ערוצי ההמרה שאליהם הן פונות בצד להן. עוצר תחת כיבוש הוא דוגמה מובהקת לצורת החסימה הראשונה, אבל גם בעניין הזה יש דרגות: אסור ליהודים להתחתן עם נוצריות ואסור לנוצרי להוריש את רכושו לאישה יהודיה; אסור לפלסטינים להחכיר קרקע מולאמת ואסור לפלסטיני לעבד קרקע מולאמת כדי שלא יקנה לו עליה חזקה. משטר עשוי לחסום את ערוצי ההמרה בפני כלל האוכלוסייה ולחסום את הגישה למערכות החליפין הממוסדות בפני קבוצות מוגדרות של נתינים. דוגמה אחת לצורת החסימה השנייה היא החרדה של כלכלת שוק לחברה שבטית ואכיפת בירוקרטיה שלטונית "רציונלית" בתנאים של קולוניאליזם. דוגמה אחרת היא מצב שבו אפשר להתקבל למוסדות להשכלה גבוהה רק על-פי הישגים בלימודים, אבל הישגים בלימודים נמדדים רק בשפה אחת, שקבוצות שלמות אינן דוברות אותה.

6.545 — העצמת הסבל מגיעה לשיאה כאשר נחסמים גם מערכות החליפין וגם ערוצי ההמרה. מי יכול לסייע לכלוא בכלאו, למעונה תחת גלגל העינויים, למורעב במחנה העבודה? הגולאג ושאר מחנות הריכוז למיניהם הם מכשירים מודרניים המייצרים סביבה המייצרת סבל. זו סביבה שאין בה כמעט משאבים המאפשרים להכניס סבל למערכת חליפין, והערוצים המאפשרים להמיר סבל נהרסים בה בשיטתיות.

6.550 — בכל המרה יש מידה של נתינה ללא תמורה. זאת, לא משום איזו הילה של קדושה המקיפה את ההמרה, אלא מפני שבהעדר מערכת חליפין מוסדרת אי-אפשר להבטיח שוויון ערך בין מה שניתן למה שהתקבל. כשנפרצת מערכת החליפין וקטן מעגל החליפין המוסדר גדל חלקה של הנתינה ללא-תמורה. כשמישהי מתגייסת לסייע לאחר שסובל, ממירה הון בין ספירות שונות של פעולה חברתית, ובסופו של דבר מעניקה את מה שקיבלה (מחסה, אמצעי טיפול, זכות יציאה) למי-שסובל, היא מגדילה עוד יותר את מה-שניתן "ללא-תמורה" ביחסיה-גומלין. היא וויתרה על זמנה ועל כבודיה, למשל, כדי להשיג למישהו יקר לה הקלה מסוימת בתנאי מאסרו. זה יכיר לה תודה אולי, ואם יוכל גם יפצה אותה פעם בצורה כזו או אחרת. אבל הפער בין הכרת התודה, ואפילו היא מלווה בפיצוי כספי מסוים, לבין הכבוד האבוד עשוי להיות ללא תקנה. בכל מקרה, עד שגייעו הכרת התודה והפיצוי, אם יגיעו בכלל, נותרת הנתינה ללא תמורה. היא מתת ללא-תמורה מפני שאין היא מותנית במה שיוחזר מצד הסובל. מי-שחומלת איננה זקוקה להכרתו של הנחמל (5.340). לפעמים, מי-שמסייעת לסובל איננה מצפה גם לשום תמורה אחרת.

6.551 — הכלל של הז'אנר הכלכלי, אומר ליותר, הוא שהוויתור של מישהי (x) על משהו (a) לטובת מישהי אחרת (y) חייב לבטל את הוויתור של y על משהו (אחר) (b) לטובת x. החליפין הם צירוף של ההיגד הראשון x' מוותרת על a לטובת y' עם ההיגד השני, y' מוותרת על b לטובת x', שמוחק את החוב בין הצדדים.²³ בהמרה, x מוותר על a לטובת y, y מוותרת על b לטובת x, אבל הצירוף של שני הוויתורים אינו מבטל אף אחד מהם — בכל אחד נשארה מעין הילה של מה שאין לו תחליף, מה שניתן ללא תמורה. בהמרה מישהי נשארת תמיד בעלת-חוב. בהמרה שמתבצעת כדי לסייע למי-שסובלת, x מוותרת על a לטובת y, אבל מעניקה את b, שניתן לה בתמורה מ-y, לטובת z, שסובלת. ככל שהסבל חמור יותר, נמשך זמן רב יותר ומרע יותר את מצבה של מי-שסובלת, כך קטנים הסיכויים שהוויתור האחרון יתבטל, או, נכון יותר, גדל החלק בוויתור הזה שנוותר ללא-תמורה. הכלל של הז'אנר הפילנטרופי הוא שהוויתור של מישהי על משהו לטובת מישהי אחרת שסובלת אינו אמור להתבטל במסגרת אותה מערכת יחסים. אבל בדרך כלל הפילנטרופ נותן בלא תמורה בספירה אחת כדי לקבל תמורה בספירה אחרת (כבוד, הכרה והוקרה). הנתינה הפילנטרופית יוצאת מכל מעגל של חליפין, אם הוויתור האחרון אינו אמור להתבטל בשום מערכת אחרת. כך, למשל, במקרה של "מתן בסתר". אבל אפילו מתן בסתר שניתן "לשם שמיים", "שלא על-מנת לקבל פרס", עשוי להתפרש כנתינה שתמורתה מובטחת בספירה השמימית. הציווי המוסרי הקאנטיאני או האחריות המוסרית לפי לוינס מחייבים ויתור שאיננו מותנה בסיכויים לכיטולו של הוויתור בשום מערכת חליפין, לא בתחתונים ולא

בעליונים, לא כאן ועכשיו ולא בסוף הימים.

6.552 — אפשר לתאר סולידריות במונחי הפרקטיקות הרווחות והמוכנות לז, ללא תמורה כדי להקל על מי-שסובל. סולידריות זו מובנית ומיוצרת במסגרות חברתיות מסוימות ונשחקת באחרות; היא מטופחת באופן חברתי ותרבותי ביחס ליחידים מקבוצות מסוימות, בעלי זיקה מסוימת למי-שמוותר ללא תמורה, ונתפסת כבלתי אפשרית או בלתי רצויה ביחס לאחרים. כך במשפחה, כך ביחידה צבאית, כך ביחס ל"עניי עירך", ש"קודמים". גרעין הסולידריות החברתית מצוי בקהילות קטנות יחסית שבהן יחידים מוכנים לחרוג שוב ושוב ממערכות חליפין קיימות כדי להקל על סבל יקיריהם. בתנאים מסוימים, מוכנות זו מועתקת למרחב חברתי כללי יותר, כגון משפחה מורחבת, שבט. ככל שהמושא כללי יותר הוא גם מופשט יותר, אבל עדיין מדובר בסבלם של יחידים בשר ודם. עד שמגיעים למושא מופשט לגמרי שסבלו מדומיין תמיד — האומה, המולדת. אבל הזיקה בין גרעין הסולידריות המצומצם למושא המופשט שלה איננה חד-משמעית. לפעמים סבלה של המולדת עומד בסתירה לסבלה של אם או אהובה (על-פי דוגמת הדילמה המוסרית המפורסמת של סארטר). לפעמים גרעיני הסולידריות החברתית הם בדיוק מה שמאיים עליה לפרקה מבפנים. השלטון המעוניין בהעתקת הסולידריות למושא המופשט והכללי ביותר יבקש תמיד דרכים כדי לבטל את האיום הזה, אם על-ידי שחיקת הסולידריות בגרעיני הסולידריות הקטנים ואם על-ידי החדרת דימויים שבהם התגייסות למען הכללי המופשט נתפסים כהרחבה של ההתגייסות למען היקירים הקונקרטיים. לכן צריך כל חייל בחזית לדעת שהוא מגן ישירות על הוריו וילדיו שנשארו בעורף.

6.553 — חריגות אלה מהגיון יחסי החליפין והמוכנות המופגנת לנקוט אותן נמצאות בעצמן במערכת של יחסי גומלין — ההיחלצות שאני נחלץ היום לעזרתך היא השקעה בטוחה לעתיד, ליום שבו אני אזורק לך שתחלץ לעזרתך; ההבטחה הזאת היא התמורה לנתינה-ללא-תמורה. אבל גם יחסי הגומלין האלה נפרצים; במוכנות להיחלץ לעזרת מי-שסובלת יש מרכיב של אי-וודאות ביחס לתמורה, מועדה וערכה. ככל שתתחזק המרכיב הזה גדל משקלה של הנתינה ללא-תמורה וללא תנאי, של ההקרבה. ההקרבה למען הזולת, עד מוות, היא שיא של היות-בשביל-אחר. אצל הגל היות-בשביל-אחר היה שיאה של אובייקטיפיקציה. כאן מדובר בשיא של חריגה — אבל אין זה שיא של סובייקטיפיקציה, מפני שתמיד זו גם חריגה מעמדת הסובייקט. מדובר בשיא של התגברות עצמית — אבל אין זה שיא של מימוש עצמי, מפני שאין עצמי שקודם להתגברות של העצמי מעבר לעצמו, שאפשר לממשו או שלא לממשו. מדובר בשיא של בזבוז (להלן 8.5).

6.554 — הקרבה-עד-מוות היא שיא ברצף שקצהו השני הוא שימור עצמי בכל מחיר. אבל כאן מדובר ברצף של היות-בשביל-אחר ולכן לשימור העצמי יש מובן מיוחד: אדישות גמורה לנוכח סבל שאי-אפשר להיענות לו בשום מסגרת של יחסי חליפין. בין הקרבה לאדישות מתאפיינת "קהילת סבל". קהילת סבל מובחנת בסף הרגישות שלה לסבל, בהבחנות ובמינויים שלה בין סוגים שונים של סבלים, באופן שבו מאורגנים בתוכה מנגנוני חליפין וערוצי המרה סביב מוקדי סבל, ובאופנים שבהם היא מעוררת, מתגמלת או חוסמת את הבזבוז הכרוך בהקרבה למען האחר שסובל. קהילת סבל היא

הניגוד המצטרף של הלא-מודע החברתי, מעין אי של הכרה חברתית מול אי-הכרה חברתית. נוכחות סבל שמעבר לסף הרגישות של קהילת סבל מסוימת לא תכניס בה שום מערכות חליפין לפעולה (6.300). במקרה הקיצוני ביותר של אדישות, לנוכחות סבל שמעבר לסף הרגישות שלה לא יהיה ביטוי בשום שיח המתנהל בתוכה.²⁴ 6.555 – סבל, שמלווה בחוסר יכולת לבטא את הסבל כדי להניע אחרים להמציא לו הקלה, הוא מקרה של עוולה. המעבר מסבל לעוולה דומה למעבר מנזק לעוולה (עוולה היא נזק שאי-אפשר להוכיחו; 3.544). מי שנושאת בסבל כזה היא קורבן.

קריאת כיניים

I

הטקסט התקדם עד כה במקביל, בשני צירים, לאורך שתי עקומות: מהיעלמות לעוולה, מנוכחות לעוולה. מכאן ואילך מתמזגות שתי העקומות לאחת. לפני שאמשיך להתקדם לאורכה אני מבקש להתעכב מעט על "ההתקדמות" עצמה, על אופי המעברים ממושג למושג בטקסט הזה בפרט, ועל השימוש במושגים בטקסט זה בכלל.

ריגוש אינו יותר יסודי מנוכחות ואינו נגזר ממנה – יש נוכחויות שאפשר ללמוד עליהן רק מתוך ריגוש, מתוך התעצמות של נוכחות אחרת. סבל אינו פחות ראשוני מריגוש ואינו נגזר ממנו; סבל עשוי לעדן ריגושים, או לחסל אותם. "ישנות" אינה ראשונית יותר מן החלום או מן הסבל, האין אינו "פרימורדיאלי" יותר מן השכול. ההבדלים הם הבדלים של מופשטות, של תפוצה, של ערך חליפין במערכות מושגיות מוגדרות. כשאני נע מהיעלמות לאובדן או מנוכחות לריגוש אני נע מן המופשט אל הקונקרטי, ומן הנפוץ יותר אל הנדיר יותר, אבל כשאני ממשיך מאובדן לנזק או מריגוש לסבל התמונה מסתבכת. עכשיו מתחילות להתפצל נקודות המבט ומערכות השיח. מנקודת מבטו של מי-שאיבד, האובדן קונקרטי והנזק מופשט; מנקודת מבטו של מי שאמור לאמוד נזק, לפצות, הנזק קונקרטי יותר מן האובדן, הנזק "אובייקטיבי" והאובדן "סובייקטיבי". מנקודת מבטו של מי שסובל, כמו מנקודת מבטו של מי-שנוכח בסבל של אחר, ההבדל במידת הקונקרטיות בין סבל לריגוש אינו קבוע, והוא תלוי בין השאר באופי השיח המצוי שמסוגלים לתאר במסגרתו את הריגוש ואת הסבל, לתת להם ביטוי ולפעמים גם קיום. בין כך ובין כך, המושגים אינם מסודרים על-פי ראשוניותם, נקודת המוצא איננה בסיס. אפשר כמובן לטעון שמושג שנפוץ בהרבה מערכות מושגיות ראשוני יותר ממושג המתפקד רק בשיח מסוים וכי הפילוסופיה מבקשת לבודד בדיוק את המושגים האלה. מכאן ראשוניותם של מושגים כאמת או עצמי, ידיעה או מציאות, וכמובן, יש ואין. אבל מאפלטון ואריסטו, ועד ברנטאנו והיידגר, אין מי שמיטיב מן הפילוסוף לדעת עד כמה שונים השימושים במושג היש בין מערכות שיח שונות. "הרינו שרויים איפוא במבוכה, ועליכם להבהיר לנו די הצורך מהו שרצונכם לציין, שעה שתשמיעו את המילה 'יש'", אומר האורח בסופיסט של אפלטון (244a). היידגר מצטט את הקטע הזה מן הסופיסט כמוטו ליישות וזמן, כדי לפתוח בחקירה חדשה, רדיקלית יותר מכל קודמותיה, על מושג היש, לשאול מן ההתחלה על "ישנותו של היש", על האופן שבו היש ישנו בכל אחד מן האופנים

השונים שבהם מתפקד הפועל 'היה' או 'ישנו' (0.2). אבל גם היידגר, המפתח את השיח שבו יוענק למושג הכולל, הראשוני מכולם, לכאורה, ערך ותפקיד משלו, איננו יכול לחלץ מתוך השיח הפילוסופי שלו את ערך החליפין, את הנדירות או את המופשטות של המושג במערכות שיח אחרות. כי מה שמאפיין מערכות שיח הוא יכולתן לקבוע בעצמן, על פי חוקיות הפנימית, את ערכי החליפין של המושגים המשמשים בהן. לכן נוכחות או היעלמות, שהן תחנות המוצא שלי בשני המהלכים המרכיבים את החיבור הזה עד כה, אינן יותר מנקודות מוצא.

מטפס הרים יודע אם החניון שבחר למקם בו את התחנה הראשונה שלו, המקום שבו החליט להשאיר מעט ציוד ואמצעי חילוץ, אכן ממוקם בשטח מתאים רק אחרי שהגיע אל ראש ההר, או מתוך ניסיונם של אחרים שכבר מיפו את האזור כולו וגם עמדו על התנהגותו בתנאי-מזג אוויר משתנים. במסע שלי נוכחות והיעלמות הם שני מחנות עורפיים שמוקמו למרגלות ההר, משני צדיו. הפסגה היא מושג הרוע; הנוף הנשקף ממנה הוא שדה חדש של מוסר. אם זקוקים לכינוי אפשר לכנות אותו פוסטמודרני, אבל הכינוי לא יעלה ולא יוריד כלום לאלה המנסים להבין מה רואים מלמעלה. אלה שיביאו לנקודת התצפית את הדעות הקדומות שלהם על פוסטמודרניות ופוסטמודרניזם עלולים שלא לראות שום דבר, פרט למה שידעו ממילא. לכן כדאי לוותר על הכינוי, או להתאפק מן השימוש בו לזמן מה, או לפחות להתחמש בו מחדש אחרי שמנסים להתבונן. לאלה הזקוקים בכל זאת לכינוי כדי לראות יש להזכיר כי את הפוסטמודרניות של הנוף יש להבין בשני מובנים: מצד אחד, תורת מוסר שמבקשת להפנים את עיקרי הביקורת על המודרניזם בפילוסופיה, הן בשיח הקונטיננטאלי (פנומנולוגיה, אקסיסטנציאליזם, מרכסיזם, סטרוקטורליזם) והן בשיח האנגליטי; מצד שני, תורת מוסר שמבקשת לחשוב את תנאי-המצב הפוסטמודרניים ולהתמודד עם משמעותם.

מכל מקום, במהלך הטיפוס אל הפסגה אפשר יהיה לשלוח שליחים מיומנים – מטאפורות ילידיות ומושגים מקומיים – כדי להביא ציוד חסר מן העמק ולהוריד לשם נפגעים. המטרה היא להגיע לפסגה, לאו דווקא לכבוש אותה, כדי לצפות ממנה על טריטוריה רחבה ככל האפשר, אבל לא כדי לשלוט בטרטוריה הזאת אלא כדי לחזור ולשוטט בתוכה, ואין ספק שזו אינה הדרך היחידה לעשות זאת. מי שמכיר מסלולים אחרים שיצא לדרך. ייתכן מאד שמסלולים אחרים יובילו בסופו של דבר לפסגות סמוכות. ייתכן שמפסגות אחרות נשקף נוף אחר, נורא-הוד יותר, שתנאי הראות משם טובים יותר, שתנאי הגישה לשם נוחים יותר, שהנוף הנגלה בדרך מרהיב עין עוד יותר. במונחים אלה יש לבחון את המסע. כדי לעשות זאת צריך להיות כבר מטפס הרים מיומן ונחוצה חברתם של מטפסים אחרים. למי שנשאר בעמק, בחדר מוסק, דרושה לפחות מיומנות בפענוח צילומי אוויר. אבל צריך לזכור ששום צילום לא יעשה כאן ממעוף הציפור. הרגליים תמיד על הקרקע, הנשימה קצרה, מוכרחים תמיד להיאחז במשהו כדי לא למעוד. שום דבר מן הדברים שנאחזים בהם לא יהיה מסד ההר. אפשר להיאחז רק ביתדות שנושאים על הגב ובזיזי סלע שנתקלים בהם בדרך. אי-אפשר למנוע מעידות, הידרדרות מטה צפויה בכל עיקול, בעיקר כשנמצאים

בשיא המתלול, צריך להביא בחשבון ברצינות את סכנת ההתרסקות.

ועם זה, לא מדובר כאן על הרפסודה של נוראט. מצאי היתדות אינו מוגבל למה שאפשר להביא מהבית ולסחוב בתרמיל, ואפשר כאמור להיאחז כמה שמוצאים על אם הדרך. גם אילו נמצאנו בלב-ים, היו כמה רפסודות, לא אחת, והן היו עשויות מדגמים שונים. ואנחנו איננו משייטים בלב-ים. בטריטוריות של המחשבה האופק תמיד מחוץ להישג יד, כמו בים, אבל אם מתמידים במסע לכיוון אחד לא מגיעים חזרה לאותו מקום. נהרות שונים אינם זורמים לאותו ים. לפעמים האדמה צומחת במהירות תחת רגלי ההולכים, לפעמים מתכווצת. כל מסע מתחיל מאיזה שהוא בית, גם אם הוא נגמר בהימאליה. יש אנשים שמטפסים על הרים סמוכים למחוזות הולדתם, יש אנשים שנולדו קרוב לפסגות ההרים.

מה שאני כותב נאמן ככל הניתן למה שאני מרגיש, מכיר, יודע (אבל יש טקסטים שככל שאתה מרבה לכתוב אותם אתה מרגיש יותר, יודע יותר, כי הטקסט פועל בלי הרף ויש יותר דברים להרגיש ולדעת – כזה הוא הטקסט הנוכחי, בשבילי). בכל מקרה, אני לא בוחן רק את "מה" שאני מרגיש או מכיר אלא את גבולות מה שאני יכול להעלות על דעתי שמישהו מרגיש, מכיר או יודע ביחס לנוכחות, אובדן, ריגוש, וכדומה. הגבול הוא אחד המובנים של המופשט. אני מפשיט ומצרף מחדש. כשמה שאני כותב פוגע ברגישות שלך, לא כשאני מבינה למה אני מתכוון, אלא כשאת מבינה ואינך יכולה לעקוב אחרי יותר, כשאת מרגישה שמכאן ואילך אני מדבר על משהו אחר, לא עליך, תוכלי לסמן מבחון את הגבול שלי ולהמשיך לשוטט בלעדי. למשל, אם את חושבת – כי את יודעת מניסיוןך או מניסיונם של אחרים שדיווחם נאמן עליך – שיש ריגושים הנגרמים כתוצאה מריקון נוכחות, לא מהעצמתה (ואי-אפשר לתאר התרוקנות במונחי התעצמות של נוכחות אחרת); או אם את יכולה להעלות על דעתך נזק שאינו כרוך באובדן. אני מתכוון להגיע בתהליך ההפשטה אל "גבול מה שאני יכול להעלות על דעתי", אבל אני יודע שדעתי מוגבלת מאד. בכל מקום שבו תבחרי לפרוש מן המסלול שבו הלכתי אנסה לעקוב אחריך, כדי להרחיב את דעתי, בתנאי כמובן שהצלחת לכוון אליה באיזו נקודה קודמת של המסע. המסלול שתבחרי להמשיך בו יעניין אותי בהקשר זה כל זמן שתוסיף לחפש את אותו יעד: כלומר, אם תמשיכי לנסות לחשוב איך מופיע הרע בעולם, אם תמשיכי לנסות לחלץ את מושג הרוע מתוך מה שישנו – הניסיון, החוויה, הדברים והאחרים הסובבים אותך, המעשים, כלי העבודה וכלי המשחית, היחסים החברתיים, הכלכליים, הפוליטיים, המוסדות והכללים שמסדירים אותם, השפה, הפעילות התרבותית ותוצריה; אם תוותר מראש על ההנחה שהרע הוא ניגוד של איזה ערך "חיובי" ולא תתפתי לגזור את הרוע מן הטוב או הצדק, או החרות, או האותנטיות, או איזה ערך אחר שנוכח תמיד כערך מוחלט, שחורג מתחום התופעות ולכן נעדר תמיד.

בדרך אל היעד הזה אני חוצה אינספור שבילים שהלכו בהם אחרים. רובם היו בדרךם ליעדים אחרים. רק מעטים מביניהם מעניינים אותי עד כדי כך שאבקש לסמן מבחון

את גבולות מחשבתם. יש סבירות גבוהה שאלה יהיו גם היחסים ביני לבינך. נתקלת בי בשיטות של למקומות אחרים. את מנסה להרחיב את דעתך בלי להתעמק בגבולות דעתי. את הולכת איתי כברת דרך, אחר-כך נוטשת. את לוקחת ממני משהו ועושה בו איזה שימוש, אם בכלל, אחר-כך זורקת. מאוחר יותר אולי תשובי לקחת עוד משהו. אולי לא. הדברים שאת לוקחת ממני, אם בכלל, כמוכן אינם שלי, גם אם לא לקחתי אותם מאחרים, אלא של הטקסט שלי. כשאת לוקחת אותם "ממני" אני כבר איני אלא יציר הטקסט הזה. וזה בדיוק גם מה שאת, לפחות בשלב כזה או אחר של ההיתקלות בטקסט הזה, בשלב כזה או אחר של הלקיחה.

אף-על-פי-כן, אני, שבעת ובעונה אחת יוצר את הטקסט הזה ונוצר על-ידו, משוטט בדרך לקראת איזה שהוא יעד, שהולך ומסתמן בתוך מעשה הכתיבה. מעשה הכתיבה מצדו הוא בעת ובעונה אחת שוטטות בדרך לקראת והזמנה לצאת לדרך. הטקסט הזה מזמין את הקורא להצטרף אליו בדרך אל אותה פסגה שקראתי לה רוע. הזמנה מסוג זה היא עניין נפוץ ביחסים בין טקסט לקוראו. אבל הטקסט הזה מזמין את הקורא – וזה פחות נפוץ – להיפרד ממנו בכל רגע כדי ללכת לשם בדרך. כמוכן ש"ש" זה ייכתב מחדש עם כל קורא שיכתוב, אבל בנקודת ההתפצלות עוד אפשר לפחות לדבר, בהסתייגות המתבקשת, על "אותו מקום" שהשיטוט מכוון אליו. אם תמשיכי בדרך לאותו מקום את עשויה לגלות במשך הזמן שגם המסלול שלי, שממנו נפרדת בשלב כזה או אחר של הדרך, מעניין אותך, בין אם ירחיב את דעתך ובין אם תגלי באמצעותו רק את מוגבלותה של דעתי. היעד המשותף וכמה נקודות מפגש בדרך אליו (הבנת הנוכחות כהיתקלות, למשל, או הבנת האובדן כהיעלמות שהופכת לבעיה של משהו) מגדירים קרקע משותפת. די בכך. אין צורך לקבוע מראש את גבולות האזור הזה. אין צורך להכריז מראש על כללי השותפות. אבל כדאי להכיר את צורת השותפות: הסכמה להיגדים המתארים את מה-שיש. אין סיבה לוותר מראש על היומרה האוניברסלית, שיש לצורה שלובשת השותפות הזאת בהיגד המתאר. צריך רק לזכור שלא לקחת אותה ברצינות רבה מדי. ראוי לזכור שהיומרה האוניברסלית איננה אלא צורה של שותפות, ובתור שכזו היא תוצר של משחקי לשון ומסגרות שיח פרטיקולריות שאת כלליהן לעולם לא נבין עד תום, כי ההבנה עצמה מפעילה כללים חדשים, וכן הלאה וכן הלאה. צריך לזכור שגם אם איננו יודעים כרגע איך בדיוק, התיאורים האלה מותנים ומוגבלים כמו כל אלה שקדמו להם ולכן אינם יכולים להיות בסיס מוצק לשום דבר חשוב – ומי אומר שדברים חשובים צריכים בכלל בסיס מוצק.

אבל מה שיותר חשוב מן היומרה האוניברסלית של ההיגד המתאר היא ההליכה אל המופשט, החתירה אל הגבול – בדרך כלל זה היינו הך. המופשט הוא גבול הניתן למחשבה. קביעה זו עצמה איננה אלא תיאור של אחד מן החוקים המכוננים את המשחק. לפחות, זה שנדמה לי שאני משתתף בו, זה שנדמה לי שגם את משתתפת בו אם עודך קוראת אותי. (ההזמנה להשתתף במשחק הופיעה בטקסט הזה בהרבה צורות, מפורשות ולא מפורשות, הרבה לפני שהופיעה ההזמנה ללכת לקראת "אותו מקום", וצריך להבחין בין שתי ההזמנות.) מה שקובע בניסיונות שלי לדבר על המושגים שאתם אני

עובר איננה האוניברסליות של חלומם אלא דיוק ההפשטה שלהם ביחס לניסיון שלי וביחס למה שאני יודע, או מסוגל לחשוב, על ניסיוןך שלך ועל ניסיונם של אחרים. בעניין הזה אני עודני "מאהבן של הפרדות והכללות" ואני מבקש להשאיר נאמן "לאותן שתי שיטות: ...להקיף בראיה כוללת את המפוזר במקומות רבים ולהביאו לכלל דמות אחת, כדי שבהגדרת המדובר יובהר מדי פעם בפעם מהו זה שעל אודותיו מבקש המדבר ללמד את שומעיו... [אבל גם] ללכת בדרך הפוכה ולגזור את העניין לפי סוגיו, במקומות שבהם קבע לו הטבע פרקים, ולא לנסות לשבור איזה אבר שהוא, כאותו טבח שאינו בקיא במלאכתו", כמאמר אפלטון בפיידרוס (265e-266a). ההכללות וההיתוכים אינם מכוונים כמוכן אל הדברים ההווים או אל הצורות הנצחיות שלהם, אלא רק אל גבול מה שאני מסוגל להעלות בדעתי. השאלה היא האם אתה מסוגל להעלות בדעתך משהו שנשאר בחוץ, או משהו אחר שעוד אפשר להפשיטו. השאלה היא האם אני פוצע את הרגישויות שלך כשאני סוטה מקו הגבול או שאני מעמיס עליה יסודות זרים, מחדיר את המיותר מבחוץ. אבל כדי לשאול את עצמך את השאלה הזאת את צריכה להיות מוכנה לשוטט זמן-מה לצדי, כלומר בתוך הטקסט שלי ואתו. הטקסט שלי מבקש ללמד את הרגישות שלך כמה מילים חדשות. הוא מבקש גם ללמד את המילים שלך כמה רגישויות חדשות. את צריכה להיות מוכנה להפקיד את עצמך בידיו זמן מה לפני שתתחילי לשאול שאלות. זה תהליך הסוציאליזציה בכלל כת – איך יכולה להקשות לפני שאת מבינה משהו, השתיקה יפה להתחלת הדרך. המדע, הפילוסופיה, אינם שונים בעיקרון. החקירה הסוקרטית היא הזמנה למסע, לא המסע עצמו. כשמתחיל המסע האמיתי בני שיחו של סוקרטס משתתקים, או לכל היותר מהנהנים בראשם בכך, כן, כן. ההבדל בין המסע הפילוסופי (והחקירה המדעית) לנוקשות הדוגמטיות שעוטות בהדרגה כמה מן השיחות בריאלוגים של אפלטון, היא המוכנות לחדול מעת לעת מן המסע ולהתבונן בו מבחוץ, למצוא איזו פינה ממנה אפשר להשקיף "מבחוץ" על הטריטוריה, היעד, נקודות המוצא, הגשרים והמנהרות במעברים הקשים, האזורים המיוערים והביצות, מדבריות וערים מיושבות. להשקיף מבחוץ, כלומר מטריטוריה של משהו אחר (כאמור, אין צילומים "ממעוף הציפור", או שגם לציפורים יש טריטוריה ונקודת מבט מוגבלת), או בשוטטות של נווד, שמפקיע את עצמו מהגיון הזמן והמקום, משתמש זר במרחב שאינו שלו, שאין לו מושג מהו התפקיד שייעדרו לו האחרים, למה מצפים ממנו. ההתפלספות מן הסוג המוגבל ביותר, שבאוניברסיטה מלמדים בעיקר אותה, היא זו המסתפקת במבט מן החוץ, ואינה טורחת לבדוק או להצהיר בשטחו של מי בדיוק ממוקמת נקודת המבט. התפלספות קצת פחות מוגבלת, שגם אותה מרבים ללמד, היא זו המסתפקת במבט מבפנים. הפילוסוף הווירטואוז יודע להפליא בשני סוגי המשחק, בלי להפריד ביניהם לגמרי, בלי לנתק ביניהם לגמרי. הווירטואוזיות הזאת היא מקום הולדתה של האירוניה הפילוסופית. מי שרוצה להכירה שילך אצל אפלטון. להכיר, לא ללמוד. כדי ללמוד דרושה חניכות ממושכת אצל מאסטרו כאפלטון. וגם זה לא עוזר תמיד; ראי מה העלה אריסטו: מסעות מזורזים על פני כל המחוזות הידועים, כללים מפורטים ונפרדים לכל מסע ומסע, כללים למתן הכללים וכללים למקומות שאין בהם כללים, דבר דבור על אופניו, ארכיטקטוניקה מושלמת, בלי שמץ של אירוניה. הגל ניסה לצאת למסע שיקיף בבת אחת את שני סוגי

המשחק, שיבטל את ההבדל בין פנים וחץ. הוא היה זקוק לשם כך להאלהת המציאות, להגשמת האל, למימוש התבונה ולרציונליזציה של הממשי, לנשימה שאורכה כאורך ההיסטוריה כולה, ולפנטסיה על סיומה של ההיסטוריה. אצל ויטגנשטיין היה כרוך המעבר מן המסע הפנימי למבט החיצוני במשבר אקסיסטנציאלי עמוק שבגללו הרווחנו בין השאר את מטאפורת המשחק. דרידה ביטל את ההבדל בין הפנימי לחיצוני והותיר רק את המשחק, שאליו הוא מתייחס ברצינות תהומית ובלי שמץ אירוניה.

II

כשאני כותב "הריגוש הוא ..." או "נזק הוא ..." אינני מתכוון להגדיר הגדרה מילונית, לקלוע לשימוש הרווח, בשפה היומיומית (של מי בדיוק? באיזה ימים בדיוק?) או בשיח מובנה כזה או אחר, גם לא להציב כנגד שימוש כזה נורמה מתקנת. יותר משאני מתכוון למשהו אני פועל על משהו. אני בונה מושג כמכשיר של מחשבה, ותוך כדי כך מבצע בו ניסויי כלים, בעת ובעונה אחת חושב אותו ואתו. אחרי שאני בונה אותו אני מכונן אותו כמו שמכווננים כלי בתזמורת. אם יש כאן מובן חשוב לכוונה הוא דומה למוכנה בדיונים עתיקים על התפילה, שדרושה בה כוונת הנשמה ככוונן של כלי. אחר-כך אני מנגן אתו קצת, עם המושג שלי, אולי מעט יותר מן הנדרש כדי להפיק ממנו צליל אופייני. אחר-כך, בהדרגה אני משנה אותו על-ידי כמה תוספות, מגדיל את תיבת התהודה שלו, מוסיף לו מיתרים, מרחיב את המקלדת שלו, עד שניתן לדבר על כלי חדש. אבל גם הכלי הראשון בסדרה שלי נוצר באמצעות כלים אחרים. יש כלים מורכבים מאד שמייצרים מוצרים פשוטים מאד (סובייקט, למשל) ויש כלים פשוטים מאד שמייצרים מוצרים מורכבים מאד (אובדן, למשל). ובכל מקרה, צבת בצבת עשויה. מי שמייחס למושג המופשט מעמד ראשוני יותר דומה למי שמבקש לייסד את התזמורת על תוף מרים.

אפשר לחשוב על המושג בתור כלי נגינה, אבל אפשר לחשוב עליו גם בתור כלי עבודה. צריך לסייג את שתי המטאפורות (אינני זוכר ממי שאלתי את המטאפורה הראשונה; את השניה אני נוטל מארגז הכלים של ניטשה, של דלז). מי שמדבר על ביצוע מוסיקלי מדגיש את האלמנט המשחקי, את התיחום הברור בין המשחק/הביצוע לבין כל תחומי הפעילות האחרים ואת השעייתה של פעילות מכל סוג אחר לצורך המשחק. למי שמדבר על ההתפלספות בתור ביצוע מוסיקלי אסור לשכוח שהתווים לא נכתבו מראש, גם אם יש כמה וכמה מוטיבים ומשפטים מוסיקליים וכן כמה וכמה כלים שמחכים באולם לכל מי שמתחיל להתפלסף. החוזה עם האמרגן מוציא מכלל חשבון שאפשר יהיה אי-פעם לקבל אולם ריק. מי שמדבר על התפלספות כעבודה מבקש להרגיש את הקשר בין המחשבה הפילוסופית לשאר פסי הייצור בחברה, ולהצביע על כך שלמוצרים מבית המלאכה הזה יש ערך עובר לסוחר במערכות חליפין תרבותיות אחרות. למי שמדבר על מושגים בתור כלי עבודה אסור לשכוח שלעיתים קרובות הפילוסוף נדמה למתבונן מן הצד כמובטל בטלן, או כממציא כלים שאין לאיש מושג

קריאת ביניים

למה נועדו או כיצד להפעיל אותם, או כאותו ז'אק קרלמן שהמציא כלים שאי-אפשר למצוא, וכשמוצאים, אי-אפשר להפעיל, וכשמפעילים אי-אפשר לצאת מזה בשלום! אני מבקש להפעיל את שתי המטאפורות האלה זו לצד זו, כל אחת תקועה כדורבן בצלעותיה של האחרת. כלי העבודה אמורים להזכיר למי שמבקש לשכוח, כי ההתפלספות היא משחק רציני, שיש תנאים חברתיים מוגדרים המאפשרים לו להתנהל, שיש לו תוצרים שאינם מתכלים כשיורד המסך. כלי הנגינה מזכירים למי שמבקש להשכיח, שההתפלספות היא שעשוע רב הנאה, שלא כל אחד יכול ליטול כלי ולהפעילו, שהעבודה מתבצעת בנוכחות קהל, שגם לתשואות יש ערך, שמהו בכל זאת נגמר כשיורד המסך.

ועוד יש עבודה להשלים ורק מעט זמן לשחק. צריך להמשיך במסע.

III

כאמור, הטקסט התקדם עד כה במקביל, בשני צירים, לאורך שתי עקומות. בשני המקרים, עיקרון ההתקדמות היה דומה: פיתוח של מושג עד קצה הגבול, מעקב צמוד אחרי המושג בדרכים מתפתלות, עד הרגע שבו נוסף משהו שגורם להופעתו של מושג חדש: עיקרון של הצטברות. בעקומה האחת: אובדן הוא היעלמות שנוספה לה בעלת-עניין; נזק הוא אובדן שגורם הפסד שאפשר לאמוד אותו במונחים של סדר-דברים נתון; עוול הוא נזק מיותר שאפשר היה, או עדיין אפשר, למנוע אותו; עוולה היא נזק שמתלווה לו אובדן האמצעים להוכיח את הנזק. ובמקביל, בעקומה השניה: נוכחות היא אופן קיומה של ישנות בשביל מישור; ריגוש הוא התעצמות של נוכחות; סבל הוא סוג של ריגוש שהועצם מאד עד שאי-אפשר לשאתו; עוול הוא סבל מיותר שאפשר היה, או עדיין אפשר, למנוע אותו; עוולה היא סבל מיותר, שאין לו ביטוי ולכן אי-אפשר למנוע או לצמצם אותו. שתי העקומות נפגשו במושגי העוול העוולה. אזור המפגש הוא אזור של התאבכות. עוולה ועוול הם סבל או נזק בנקודות מפנה בעקומות ההצטברות: כשנוסף להם משהו, נגרע מהם משהו בתחום אחד ונוסף להם משהו בתחום אחר. העודפות שלהם (הנזק מיותר, הסבל מיותר או גודש את סאתו), היא המחסור שלהם במישור קיום אחד, מישור השיח (המיותר הוא חסר ההצדקה; המיותר הוא חסר הביטוי), ואת המחסור הזה אפשר לתאר גם כתוספת באזור מוגדר של השיח, בתחומו של הלא-ראוי. המיותר או המיותר חסרי הצדקה בעיקרון, חסר ההצדקה אינו ראוי, ואת הלא-ראוי ראוי לבטל. הלא-ראוי מוליד את הראוי מתוכו, בהגדרה, אבל הוא עצמו נולד מתוך המצוי. בין הראוי למצוי אין פער בלתי ניתן לגישור, אין תהום רבה. אין ביניהם אלא התעצמות של משהו והידלדלות של משהו אחר. הראוי איננו מנותק מן המצוי ואיננו מרחף מעליו כרוח רפאים. הוא צומח מתוכו, מופיע מתוך מורכבותו, כמו חיים שמופיעים מתוך מורכבותו של החומר הלא-אורגני, כמו תודעה שמופיעה מתוך מורכבותו של החומר האורגני. גם הרוע שיופיע אחר-כך מתוך העוולות יהיה תוצאת מורכבותו של היש. כשנוסף לסבל או לנזק אותו משהו שעושה אותם

לעוולה הם נעשים למשהו אחר, לא כפל סבל ולא נזק בחזקה שניה, אלא עוולה. וכך גם לגבי הרוע: לא עוולה נוראה, אלא סדר נורא של עוולות.

כדאי לזכור שאין כאן סימטריה מלאה. מצד אחד, נזק אינו יכול לגדוש שום סאה, אין גבול עליון לערך חליפין, עודפות כזו של היש אינה מעבירה אותו ממישור דברים אחד למשנהו; ואילו אובדן גודש את הסאה לא בגלל ההפסד שהוא גורם אלא בגלל הסבל. מצד שני, יש סבל שאי-אפשר היה למנוע אותו — או כך הוא נתפס לפחות — סאתו נגדשת, וכשניתן לו ביטוי יש מי שנענה לביטוי הזה, ואף-על-פי-כן, אי-אפשר להקל — או כך זה נתפס לפחות. נורא ככל שיהיה, אין בהתעצמותו כדי להעתיק אותו או את מי שנזק בו למישור של הלא-ראוי והראוי; נזקו אינו מייצרת תביעה מוסרית. או שהיא מייצרת תביעה מוסרית, אבל מציבה בעמדת הנמען את מי שיכול היה למנוע ויכול להקל, כי הוא כל-יכול. הסבל הזה, שחורג ממה שניתן לשינוי בידי אדם, ואשר בדיוק משום כך אפשר לקרוא לו סבל מטאפיסי, שייך לתחום המוסרי רק אם אלוהים יכול להיות מוצב בו כנתבע. ואולי אלוהים איננו אלא אינסטנציה של היגד-סבל שלא נמצא לו נמען אנושי. כלומר, אלוהים כתפיחה המופיעה אי-שם בהמשך עקומת ההצטברות, הרבה אחרי שהופיע הראוי מתוך המצוי, כשהסבל מצטבר והולך והנמענים האנושיים הולכים ונעלמים. אנחנו יודעים שהתהליך ההיסטורי היה הפוך. אנחנו יודעים שאלוהים פינה את זירת המוסר בדיוק בשעה שהחלו להופיע נמענים אנושיים בתלונות על סבל ונזק שאפשר היה למנועם וההיסטוריה עצמה נעשתה לתחום הפעולה המוסרית (מה היה כאן סיבה ומה ממסובב — זה איננו משנה, וסביר כי גם כך וגם כך). הידיעה ההיסטורית הזו איננה פוגמת בעקומת ההצטברות: התיאור האונטולוגי-פנומנולוגי של הקיום המוסרי של מה-שיש איננו תיאור היסטורי (אם כי הוא עצמו מתאפשר רק משעה שההיסטוריה נתפסת כתחום הפעולה המוסרית וההיסטוריות של מה-שיש היא אחד מענייניו המרכזיים).

חלק שלישי

המיותר

0 עקומה שלישית

0.800 — נזק וסבל הם סוגים של רעות. רעה היא חלק ממה שיש. היא אותו חלק ממה שיש שעשוי להתקיים קיום מוסרי. מרכזיותו של מושג הרעה מצדיקה את העיכוב המסוים בהתקדמות הטקסט. למרות שבשתי העקומות הגיע הטקסט למושג העוולה, ולמרות שמושג הרעה היה מובלע כבר למעשה בשני פרקים קודמים (נזק וסבל), יפתח בו הפרק הבא. הצעדים הראשונים יתבססו ברובם על דברים שנאמרו בשני הפרקים האלה. הטקסט שב ומשוטט בשני מחוזות שכבר חצה קודם במהירות, אוסף וממין את הממצאים הישנים, מגלה כמה ממצאים חדשים, וממשיך משם הלאה.

0.801 — שתי העקומות מתמזגות עכשיו לאחת במושגי העוול והעוולה ואני אמשך לעקוב אחריה במהלכה מעוול ועוולה לרוע. אבל עוד לפני שהתמזגו לאחת כבר נשקו העקומות זו לזו כשהתברר המבנה הסמיוטי הדומה של הנזק והסבל (3.110, 6.340) וכן אופיים של נזק וסבל כ"דברים", חלק ממה שיש, מן המצוי, שיש להם מרחב הופעה ומרחב מושגי משלהם (3.142, 6.340). מאותן נקודות אפשר היה לפתוח במהלך שיצרף את שני המושגים לאחד במושג חדש, שהתחמקתי ממנו עד כה — רעה. רעה היא דבר, אירוע, או התרחשות שבמהלכו חלה הרעה במצבו של משהו. נזק וסבל הם רעות. רעה היא מעין סימן שהמסמן שלו הוא אירוע בתום הנחווה, המוחש (אובדן או ריגוש), והמסומן שלו הוא ערך או מידה שבמונחיהם מתפרש הנחווה (הפסד או חציית סף-הנסבל).

0.81 — רעה היא החוליה המקשרת את שתי העקומות ומאפשרת את המשך ההצטברות בעקומה אחת. המושג מאפשר גם את התמזגות שתי העקומות זו בזו וגם את המעבר מעוול ועוולה לרוע. למושג הרעה יתרון יחסי: הוא שייך במובהק, בעת ובעונה אחת, גם לתחום הדיון המוסרי וגם לפנומנולוגיה של הניסיון, לפסיקה של תנועת האובדן או הריגוש, לגיאוגרפיה של הנזק או הסבל. בעת ובעונה אחת רעה היא חוליה בסדר הדברים המצוי וחוליה בסדר המוסרי הראוי. אבל זה ניסוח לא מדויק. למעשה, מושג הרעה מבטל את ההבדל הרדיקלי בין המצוי לראוי. אם יש אינטואיציה אחת המדריכה את הטקסט הזה לכל אורכו היא שאין הבדל רדיקלי בין המצוי לראוי, שהמציאות האנושית, בבחינת המצוי, כוללת בתוכה את אפשרות המוסר כמו שהחומר האורגני כולל בתוכו את אפשרות החיים והחיים את אפשרות התודעה. אינטואיציה זו תלויה על מושג הרעה כמו תמונה על וו. רעה היא מה שקורה לבני-אדם והופך את חייהם לקשים כל-כך. רעה היא מאותם דברים שבני-אדם מעוללים לבני-אדם אחרים,

מייצרים עבורם ומפיצים ביניהם. מצד מי שצורך אותה – מי שנפגע – הרעה תמיד מיותרת; מצד מי שמייצר ומפיץ אותה הרעה תמיד ניתנת למניעה, תמיד אפשר גם אחרת.

0.900 – בתחום זה שבין האפשר למיותר מופיע המוסר. העובדה שאפשר תמיד להרע באופנים אחרים, שאפשר לצמצם רעות או להעצימן באמצעות פעולה חברתית, באמצעות ניהול, שליטה והתנגדות – זה הופך את הראוי (צמצום הרעות) לאפשרי; העובדה שהרעות מיותרות תמיד בשביל מי שסובל מהן – זה הופך חלק מן את האפשרי (צמצום הרעות) לראוי. כדי להבין איזה חלק בדיוק, איזה רעות ראוי לצמצם, צריך להבין את המיותרות לא רק כהיבט של חווית הסבל הסובייקטיבית אלא כקטיגוריה אובייקטיבית של מציאות.

0.901 – משני צדי המטבע, בין אם מדובר באפשרי ובין אם מדובר בראוי, מדובר במצוי: מצד אחד, האפשרויות לנהל אחרת את ייצור הרעות וחלוקתן הן חלק בלתי נפרד מסדרי המציאות הקיימים; מצד שני, מיותרותן של הרעות בשביל מי שנפגע והתביעה לסלק אותן היא חלק בלתי נפרד מן ההתנסות ברעות. באופן כללי, התחום המוסרי כולל את שיקול הדעת, סוגי השיח, הפרקטיקות החברתיות, הטקס והמנהג, שמתווכים בין המיותר לאפשרי בייצור הרעות, חלוקתן ומניעתן. או בניסוח אחר: כל פרקטיקה חברתית מצויה בתחום המוסר אם מתקיימת בה פרובלמטיזציה של הויקה בין האפשרי למיותר ביחס לרעות הכרוכות בה.

0.91 – רוע הוא חלק ממה־שיש, הרבה ממה־שיש רווי ברוע, אבל רוע לכשעצמו אינו סוף העולם. חייהם של הרבה מאוד אנשים – מאחורי גדרות תיל, בשטח כבוש, במעמקי המכרות ובמרומי הפיגומים, במשרדים עגומים, בבתים איומים – נשלטים על־ידי ייצור שיטתי של רעות מיותרות, ובכל זאת הם צוחקים ואוהבים, יוצרים וממציאים, עליזים ומתענגים, בהפוגות, בין השיטין, מאחורי גבם של השומרים. בפערים שבין אי־הסדר של הרוע הם גונבים רגעים של נחת, לומדים להפיק עונג מייסורים, מפתחים תרבויות שלמות ועשירות של התגברות, הישרדות, התעלמות, התעלות, וסתם חיי שגרה לצד הזוועה. עוד לא הגענו לשיא עקומת ההצטברות.

0.92 – אפשר לעקוב אחרי התעצמות הרוע במונחי משך הזמן שבו נסבלות הרעות. המרחב הגיאוגרפי שבו הן מופצות, עומק החדירה שלהן לתחומי חיים שונים, מידת ההשתלטות שלהן על מכלול עולם־החיים של יחידים ושל קבוצות, שיטתיות הפצתן, הסיכוי להיחלץ מהשיטה המייצרת ומפיצה אותן. יש רוע יומיומי, שחיים אתו, שתרבות שלמה צומחת ממנו, יש אסונות, שאחרים מתים בהם ואחרים נשברים בהם, ישנן קטסטרופות, שהמונים מתים בהן, עולמות־חיים שלמים נקטעים וציוויליזציות שלמות הופכות לעיי חרבות. וגם בין הקטסטרופות, ישנן נוראות יותר מאחרות. קטסטרופה אחת הפכה בעת הזאת להיות סמל ושם לרוע המוחלט. השם הכללי הוא "השואה", השם המפורש הוא אושוויץ.

0.93 – המחשבה על הרוע שתוצג כאן תבקש להבין את הקטסטרופה כאחת מן הצורות היותר משוכללות של רוע בעת הזאת ותבקש להבין מחדש את מושג הרוע מבעד לקטסטרופות המאפיינות את העת הזאת (ואגב כך לתהות על משמעות התיחום והזוהי הכרוכים במחשבה על "העת הזאת"). אבל היא תתאמץ לא להניח מראש סולם של רוע שאושוויץ בראשו, ניצבת שם במלוא נוראותה, כאיזה קוטב שלילי שכל דיון ברוע בעת הזאת חייב להוביל אליו באופן טליאולוגי, בלתי־נמנע. המחשבה על רוע המוצגת כאן מתאמצת לחשוב בלי להניח מראש שום משמעות של המסמן 'אושוויץ', גם כדי לחזור ולחשוב את האירוע הקטסטרופלי ששמו אושוויץ, אבל בעיקר כדי לחשוב את אותו רוע שגם אם לא יהיה נורא כאושוויץ, הרבה יותר דחוף לחשוב אותו, מפני שזהו רוע צפוי, שעדיין ניתן למנוע אותו. הקטסטרופות הנוראות ביותר אולי אינן אלה שכבר התרחשו אלא אלה שעוד צפויות להתחולל. העובדה שהן לא בלתי־נמנעות הופכת את המחשבה המבקשת להבין אותן ולסכל את התרחשותן למחשבה הרחופה ביותר מבחינה מוסרית ולא־מוסרית כאחת.

0.940 – מבין הקטסטרופות שעוד צפויות להתחולל, הנוראות ביותר הן אולי אלה שמקרבות את סוף העולם. הקטסטרופות שכבר התרחשו מאפשרות להעתיק את המחשבה על סוף העולם מתחום המשיחיות הדתית והמיתולוגיה האסכטולוגית אל תוך ההיסטוריה של הווה. הן מאפשרות גם לחשוב על כמה צורות מוחשיות של הסוף הזה: סוף העולם ממש, במקרה הרע מכל, או סוף העולם האנושי, או סוף העולם מבחינתן של ציוויליזציות שלמות. זה הקוטב הלא בלתי־נמנע שכל דיון ברוע בעת הזאת צריך להתכוון אליו. זה גם שיאה וסופה של עקומת ההצטברות שחיבור זה מבקש לשרטט, ושם יגיע לסופו.

0.941 – בחלק האחרון של החיבור, התופס את מחצית הספר, ישתנה קצב המסע. התנועות תהינה איטיות ורחבות יותר, יותר פעמים אתעכב אצל הפילוסופים הקלאסיים, ואחר־כך גם אצל ההיסטוריונים, מדי פעם יחרוג הדיון ממירותיו המדורות ויתארך מעבר למתכונתו הרגילה. למרות זאת תישמר תבנית הדיון כהליכה לאורך עקומת הצטברות: מרעות לעולל ולעוול; מעוול(ה) לרוע, מרוע לקטסטרופות של העת הזאת, מן הקטסטרופות שהיו לאלה שצפויות, בראש וראשונה אלה שמאימות לחולל את סוף העולם.

רעות

7.0 מניעה, סיוע ופיצוי

7.000 — ריגוש בלתי נסבל או אובדן שגורם הפסד מרעים את מצבו של מִי־שנפגע מהם. התרחשות שבמהלכה חלה הרעה במצבו של מישהו היא רעה.

7.001 — אני מכיר שני טיפוסים עיקריים של התרחשויות (שעשויות להיות שלובות זו בזו) שמרעות את מצבו של מישהו: כשנגרם לו אובדן או נזק (במונחי יחסי חליפין כלשהם) שאין לו פיצוי, או כשנגרם לו סבל. שני טיפוסים של רעות. ישנן כמובן התרחשויות שמרעות את מצבו של מישהו מפני שהן מגבירות את הסיכון שיינזק בלי שיגרמו נזק במישרין — הרעה צומחת מן הנזק העתידי ומן ההפסדים העקיפים הנגרמים כתוצאה מן הצורך להתגונן מפני הנזק הצפוי. זהו זן של רעות מן הטיפוס הראשון, סוג של נזקים, גם אם עקיפים או עתידיים. וישנן פגיעות שונות — כאב, עלבון, אכזבה וכדומה — שאינן גורמות סבל מפני שהריגוש הכרוך בהן אינו מועצם — עדיין לא או כבר לא. פגיעות כאלה אפשר לראות כרגם מוקטן או מצב עוברי של רעות מן הטיפוס השני. אם אינן הופכות לסבל הן בנות חלוף, או, לכל הפחות, פחותות בחשיבותן ובדחיפותן.

7.002 — תחושות לא נעימות, ריגושים "שליליים" כגון צער, אכזבה או עלבון, וכל מה שפוצע בלי לגרום לסבל, עשויים להעכיר את רוחו של מישהו, להציק או להטריד, בלי שיהפכו בלתי־נסבלים. אלה היתקלויות שלא מבקשים לנתק בהן מגע. לפעמים אפשר להפיק מהן גם איזו הנאה. מכל מקום, קשה לייחס להם הרעה של ממש במצבו של מישהו. וכיצא בזה לגבי אובדן שאינו גורם סבל אבל גם אינו גורם הפסד, או שאין מערכת חליפין שאפשר לבטא בה את ההפסד שהוא גורם. אובדן מרע את מצבו של מישהו רק אם הוא גורם הפסד או סבל (או את שניהם, כמובן). במקרים אחרים, השוליים העמומים של מה־שאבד ואין לו תחליף עשויים להיות נוכחים כאותן היתקלויות שאין מבקשים בהן לנתק מגע, בצורת געגוע, כמיהה או עצב. לפעמים הן עשויות להיות מהולות ב"תחושת מתיקות", לעורר התרפקות נוסטלגית. ההיתקלות באובדן עשויה לגרום למי שחוזה אותה להתכנס בתוך עצמו, או לצאת מתוך עצמו, להסיח את תשומת ליבו ממהו או לעדן את תחושותיו ביחס למה־שאבד, או ביחס למרחב נוכחות שלם שבו מונכח ההעדר. אבל גם בכל המקרים האלה קשה לייחס לתחושות המלוות את האובדן הרעה במצבו של בעל העניין במה־שאבד.

7.003 — האם יש סוגים אחרים של רעות? איני יכול להעלות כאלה על דעתי. נכון

יותר, אני מניח שאפשר לתרגם כל סוג אחר של רעה שאני מעלה על דעתי למונחים של פגיעה במישהו, שצורתה הברורה ביותר היא סבל, שעשוי להתלוות לו גם נזק, או פגיעה במשהו של מישהו (או כמה שיכול [היה] להיות שלו), שגורמת אובדן או סבל או את שניהם. הנה שתי דוגמאות:

השפלה: מי שמושפל נעלב, חש תיסכול נורא, מחנק, איך־אונים, מיותרות. הוא מיותר בעולמו של המשפיל, אבל אין לו מוצא מן העולם הזה ואין לו אפשרות לשנות את מיקומו ומעמדו בתוכו. כשהריגושים האלה מתעצמים הם גורמים לסבל. מלכתחילה הם מוכנים במתכונת היוצרת סבל — היתקלות (במשפיל ובתחושת ההשפלה עצמה, בתיסכול בחרון איך־אונים) שאין בה אפשרות לנתק מגע. סבל זה עשוי להוביל לפעולה — מהתרסה כנגד המשפיל ועד למרד ממש — שעלולה לגרום אובדן ונזקים ולהגביר את הסבל. מכאן לא נובע שאפשר להעמיד השפלה על הסבל והנזק שהיא גורמת. נובע רק שהשפלה היא רעה על־פי מידת הסבל והנזק שהיא גורמת.

הגבלות על חופש התנועה: הגבלות כאלה כרוכות באובדן אפשרויות פעולה שגורמות הפסדים (נזק). בעלבון, תסכול ותחושת מחנק בלתי נסבלים (סבל), בהגברת הצפיפות באזור המוגבל, שגורמת מצדה נזקים נוספים וסבל נוסף, וכדומה. הגבלות כאלה גם יוצרות אפשרויות חדשות, שעשויות להיטיב עם מִי־שנפגע מהן: השהות הממושכת באותו מקום עשויה לפתח קשרים חברתיים, לזמן הזדמנויות חדשות לסוחרים ובעלי מלאכה, וכדומה. הגבלות על חופש התנועה הן רעות רק במידה שהן כרוכות בהפסד ובסבל.

7.004 — האם את מסוגלת להעלות על הדעת היבטים נוספים של פעולה חברתית, כגון הטלת אותן הגבלות על חופש תנועה, שבגללם פעולה או התרחשות היא רעה? אם תאמרי "שלילת זכויות", למשל, אשיב שזכות שייכת לאחת או כמה מערכות חליפין מוגדרות ואובדן שלה הוא הפסד במונחי אותן מערכות. שלילת זכויות מייצגת "חשיפה לתחום של נזקים" (3.520); "זכות שנשללה מתפקדת כאב־נזיקין. היא מסמנת שדה של אפשרויות פעולה שנחסמו", את סוג הנזקים שעשויים להיגרם כתוצאה מכך (3.521), ואת חסימת הגישה לעמדת התובע, שמונעת פיצוי על הנזק ומנציחה את האובדן (3.523). ומה באשר למחסור שנולדים לתוכו, שאי־אפשר לתאר אותו במונחי אובדן, מפני שמדובר במי שמעולם לא היה לו מה לאבד? אאלץ להודות שמחסור זה הוא רעה רק במידה שהוא גורם לנזק או לסבל. במחסור שאינו גורם לא נזק ולא סבל אין שום רע. כדי להציג מחסור כרע מייחסים למי שנולד לתוכו אפשרויות שמיושן נחסם בפניו. פילוסופיות הומניסטיות שונות, והמרקסיות ככלל זה, מתייחסות לאפשרויות האלה כאל פוטנציאל הטבוע ביחיד האנושי מעצם מהותו, ואשר מימושן, ששייך לו באופן מהותי לא פחות, נגזל ממנו. המימושים השונים של המהות מכוננים מערכת חליפין סגורה: בתנאי מחסור, מימוש פוטנציאל מסוים בא על חשבון מימושים אחרים, ואילו בחברה האוטופית שתתגבר על המחסור ותחלק את מה שיש בצדק, יחסי החליפין יתרחשו רק בתור כלכלת זמן: "בחברה הקומוניסטית ... החברה מסדירה את הייצור הכללי ומאפשרת לי על־ידי כך לעשות היום זאת ומחר אחרת: לצוד בבוקר, לדוג אחרי הצהריים, לרעות בקר לעת ערב, למתוח ביקורת אחרי הארוחה, כפי שנראה לי, מבלי להפך לצייד, דייג, רועה או מבקר".¹ המחסור המונע מן היחיד

לממש את מהותו האנושית מופיע כך, כמו הזכות, כאב נזיקין.

7.005 — ומה באשר לאובדן שמרע את מצבו של אדם אבל אינו ניתן למניעה בעיקרון (אובדן זיכרון בתהליך ההזדקנות למשל, או אובדן משקל כתוצאה ממחלה ממארת)? אובדן כזה איננו נזק, לפי הגדרה, שכן הגדרתי את אפשרות המניעה כתנאי הכרחי לקיומו של נזק (3.030). האם אובדן כזה, שאיננו נזק, איננו בכחינת רעה? הוא רעה רק במידה והוא גורם לסבל ורק ביחס לסבל שהוא גורם. נניח שאובדן הזיכרון אינו ניתן למניעה ואינו גורם במישרין שום סבל. הוא רק מצמצם את אפשרויות ההנאה, הפעילות האינטלקטואלית וההתרועעות של מיישנפגע ממנו. ההפסדים בכל המישורים האלה אינם נחשבים כנזקים מפני שאי-אפשר היה למנוע אותם. אבל הם גורמים בעקיפין להפסדים שאפשר למנוע אותם (על-ידי טיפול נכון, סיוע צמוד לחולה וכדומה), וגם לסבל שאי-אפשר למנוע אותו. בגלל שני אלה עדיין מדובר ברעה. אלמלא היו כאן סבל או נזקים משניים לא היה כל רע באובדן, האובדן לא היה רעה. יש אינספור דברים שאדם מאבד יום ויום ואי-אפשר לחשוב אותם כרעות, בדיוק מפני שלא כרוך בהם שום סבל ושום נזק.

7.010 — אותם אירועים עשויים לגרום גם נזק וגם סבל, אבל באופנים שונים בנסיבות שונות ואצל נפגעים שונים. אובדן הוא סוג אירוע כזה המהווה ציר משותף לשני סוגי הפגיעה. ילד שאיבד את כלבו, למשל — כמה גדול הצער, וכמה קטן ההפסד; ולעומתו עיוור שאיבד כלב-נחיה — הנזק עצום, אבל ייתכן מאוד שהצער על אובדן הכלב בטל בששים לעומת הצער על אובדן הכסף, מפני שהנזק עצום והוא מונע מן העיוור לנהל את חייו כפי שתכנן. ציר אחר הוא ריגוש מייסר, כאב, למשל, שגורם בעת ובעונה אחת לנזק (גופני וכספי) ולסבל.

7.011 — האופן שבו נחווית הרעה הוא חלק בלתי נפרד מן הרעה בתור התרחשות, דבר שקורה בעולם, וההבדל בין פגיעה במישהו לפגיעה בדבר-מה שיש למישהו הוא הבדל אונטולוגי ולא רק ענייני לתפיסה הסובייקטיבית של ההתרחשות. הבדל אונטולוגי — אבל לא הבדל שנבקע אפירורי — בין מרחב שבו מופיעים נזק ואובדן, לבין המרחב שבו מופיע הסבל, בין המארג המושגי שבו שזורים ביטוי האובדן או הנזק למארג המושגי שבו שזורים ביטויי הסבל, וכיוצא בזה לגבי משקי החליפין וההמרה של כל אחד מאלה. אפשר לפגוע במישהו על-ידי פגיעה בגופו, ברכושו, בכבודו, בתקוותיו וחלומותיו, ובכלבד שהפגיעה מעוררת ריגוש שגודש את סאתו. גבולות הריגוש הם גבולות העצמי שנפגע, שסובל. אפשר לגרום נזק למישהו על-ידי פגיעה באותם דברים עצמם, ובכלבד שהפגיעה תתרגם למונחי הפסד במסגרת יחסי חליפין כלשהם. ריגוש בלתי-נסבל מול הפסד של ערך, כלכלה של ריגושים מול כלכלת חליפין, בלי להוציא מכלל חשבון שלריגוש יש ערך-חליפין ושלערך החליפין יש אפקטים מרגשים.

7.012 — אולי מדובר כאן בעוד גרסה אחת של ההבדל הרדיקלי בין סובייקט (פגיעה במישהו) לאובייקט (פגיעה בדבר-מה שיש למישהו). אבל במקום לחזור למושגים המטאפיסיים ראוי לשים-לב שמדובר כאן בתרגום ההבחנה המטאפיסית לשני סוגים של כלכלות, שמעניקות להבדל זה מובן ארצי, קונקרטי, היסטורי-תרבותי וקונטינגנטי. מה ירגש עד לבלי הכיל, או כיצד מבודדים דבר-מה, מעניקים לו ערך חליפין ומייחסים

לו בעלות, אלה עניינים שתלויים במובהק בהקשרים כלכליים, תרבותיים והיסטוריים. הם אינם שייכים לא ל"טבע" האדם ולא לטבעם האימננטי של יחסי החליפין שהוא מנהל.

7.013 — הנזק הוא אומדן של הפסד שאינו מותנה רק בתפיסת האובדן של מיישניזוק. הסבל הוא חוויה של ריגוש שאינה מותנית בנזק הממשי שנגרם למייש-סובל. מושג הנזק מבטיח שאפשר יהיה לדבר גם על רעות שנופלות בחלקם של אנשים מאושרים, או חסרי-דעת או קהי-רגש; מושג הסבל מבטיח שאפשר יהיה לדבר גם על רעות שנופלות בחלקם של אנשים שלא נגרע מהם כלום. עכשיו אפשר, במחיר חזרה מסוימת, לצרף כאן יחד את תוצאותיהם של שני מהלכים מקבילים מן הדיון בנזק ובסבל.

7.014 — "מצבו של מיישניזוק תמיד רע יותר ממה שהיה לפני הנזק" (3.011). "לא כן מצבה של זו שסובלת. מייש-סובלת עשויה לשפר בסופו של דבר את מצבה ולכן תהיה מוכנה לעכב עוד את ניתוק המגע מן ההיתקלות המרגשת, המייסרת. אבל מצבו של מייש-סובל רע תמיד כל זמן שהסבל נמשך" (6.312). "במובן זה הסבל שונה מאובדן עוד יותר ממה שהוא שונה מנזק" (6.340). אובדן צריך לגרום להפסד כדי שיחשב כנזק (2.531), סבל לא; סבל הוא רעה בעצם התרחשותו. בעניין זה הוא מקביל לנזק: אובדן מתייחס להפסד כמו ריגוש לסף-הנסבל; ריגוש צריך לחצות את סף הנסבל (כמו שאובדן צריך לשנות את מאזן הרווח וההפסד) כדי שיחשב כרעה.

7.020 — המחווה או המבע המילולי שמבטאים ריגוש הם עדות מפוקפקת למיקומו של סף הנסבל, לרגע חצייתו או לעובדה שנחצה זה כבר. אבל אין עדות אחרת. מה-שאבד, ולמעשה ייצוגו במילה, בתצלום, בתיאור רגשני, הוא עדות מפוקפקת להפסד שגרם האובדן. יש עדויות אחרות, אבל כולן כרוכות בהתקת הייצוג משיח אחד למשנהו, ובניסיונות לייצב את הייצוג ולהגדיל את מהימנות הסימון באמצעות מכונת תרגום מוסכמת (3.512). בין כך ובין כך הרעה מופיעה כסימן מורכב שבו אירוע סימון קודם — של נזק (3.102) או של ריגוש בלתי-נסבל (6.340) — מתפקד כמסמן וההרעה — במונחי הפסד או החריגה מסף הנסבל — היא המסומן. עודפות המסמן שייכת מהותית לצורה הסמיוטית של הרעה (3.110). בין ביטויי הריגוש או הייצוג של מה-שאבד (המסמן) לבין ההפסד שמסמן האובדן או החריגה מסף-הנסבל שחושף הריגוש יש הבדל שאי-אפשר למחוק (3.142).

7.021 — כמו כל סימן, הרעה שייכת בעת ובעונה אחת למרחב ההופעה של האובדן או הריגוש המייסר, המרחב הפנומנלי שבו מופיעים המסמנים, ולמארג המושגי שבו הם מקבלים את אמת המידה ואת ערך-החליפין שלהם (בתור צורך דוחק, בתור תביעה לפיצוי). בשני המקרים מדובר במרחב שאי-אפשר לקיים בו באמת את ההפרדה בין הפנומנלי למושגי, בין הדברים למלים, בין הנחווה לנאמר, אבל גם אי-אפשר להעמיד בו את הראשון על האחרון. רעה היא עניין אובייקטיבי ביחס לריגוש ולסבל, בדיוק כמו ביחס לנזק ולאובדן; היא בלתי ניתנת למחשבה או לביטוי מחוץ לשיח כזה או אחר שבמסגרתו מייצגים ומעריכים את הנזק או את הסבל. יחד עם זה, היא בלתי נפרדת גם מן הפנומנולוגיה של האובדן או הריגוש ומן הביטוי הסובייקטיבי שלהם

(מה-שאבד, הריגוש הבלתי-נסבל) כבעיה של משהו ששום הערכה אינה יכולה לבטא באורח אדקוטי (3.142, 6.342).

7.030 — נזק מתייחס תמיד למערכת חליפין כלשהי שבמסגרתה מה-שאבד מקבל ביטוי וערך חליפין (3.011) ואילו סבל הוא מה שחורג מכל מערכת חליפין ומתקיים באופן בלתי תלוי במערכת חליפין כלשהי. אבל גם סבל מוכנס לעיתים קרובות למעגלי חליפין על-ידי ייצוגו במונחים של נזק ותביעה לפיצוי. סבל הוא עניין לתביעת פיצויים בגלל עצם קיומו, אבל גם מפני ובמידה שגם לאובדן — של זמן, בריאות, איכות חיים, משאבים חומריים, וכדומה (6.330).

7.031 — יש מומחים לאומדן של סבל, לתרגום סבל לנזק, כמו שיש מומחים לתרגום של אובדן לנזק. אבל בגלל אי-יציבות כרונית של "התיאור האובייקטיבי" של סבל, שמאות של סבל היא עניין מאד לא מדויק. לסבל אין סריג מוסכם בשיח שמתאר אותו ואין לו זיקה ברורה למערכת חליפין איזו שהיא (6.331). הפן החוויתי של הסבל, דפוסי הביטוי הקונבנציונאליים שלו, והפער העקרוני בין הריגוש לביטוי (5.102) — אינם מניחים למסד סריג מוסכם שיאפשר הסחרה מוסדרת של סבל. אף-על-פי-כן, בכל מקום שבו אומדים נזקים אפשר בעיקרון להגיע לקידוד מוסכם של טיפוס סבל ולנסות לכמת אותם. בתנאי חליפין מוגדרים, במרחב נוכחות שהולשן היטב, "שמאות של סבל אינה שונה עקרונית משמאות של אובדן" (6.331).

7.032 — מכאן שבתנאי חליפין מסוימים רעות משני הסוגים הן מושא לתביעות פיצויים והן בעלות ערך חליפין, שמונח על כף המאזניים במאבק בין שותפים שונים ליחס החליפין. אבל עצם ייחוסו של ערך חליפין לאובדן או לסבל יוצר דיפרנד. זאת, מפני שערך החליפין מותיר שארית של אובדן וריגוש בלתי-נסבל שאין להם ביטוי בשפה שבה מיוצגים הנזק והפיצוי (3.130, 6.112). פיצוי מלא מוחק כל נזק מפני שהנזק מקודד כבר במונחי מה שניתן לפיצוי במשטר חליפין נתון (3.42). ואילו באובדן ובסבל נותר תמיד משהו ללא פיצוי, גם כשהפיצוי מוענק במהירות, ברוחב-לב. אי-אפשר להעניק פיצוי מלא לאובדן אלא רק לערך החליפין שלו; אי-אפשר לבטל סבל ואפילו לא להקל בו באמצעות פיצוי אלא רק באמצעות ניתוק מגע מן ההיתקלות המרגשת וחזרה לצדו השני של סף-הנסבל. כשפיצוי מוחק נזק נותר האובדן מנקודת מבטו של מיי-שניזוק, כמסומן ללא מסמן — המושק, המוכחש, המורחק; או, מנקודת מבטה של מערכת החליפין, כמסמן ללא מסומן — חסר-המשמעות, העודף, המיותר. הרעה מועתקת מנוכחות הדבר-שאבד לאובדן היכולת להנכיח אובדן. לא כן ביחס לסבל. כשפיצוי מוחק את הנזק שבגינו נגרם הסבל, ואפילו את הנזק שהסבל גרם, ועדיין נותר סבל נחוה, אפשר תמיד להמשיך להנכיח את מה שאין לו פיצוי ו"להחזיר את הרעה עצמה כסימן טורד ומזעיק בכל מערכת של יחסים בינאישיים" (6.351).

7.033 — לעיתים קרובות, ביטוי של אובדן או של ריגוש מייסר מכניס את מה-שאבד ואת האובדן או הריגוש כאירוע לתוך אחת ממערכות החליפין הנגישות למיי-שניזוק או למיי-שסובל: נזק מצד אחד ופיצוי מצד שני; קריאה לעזרה מצד אחד והיענות לקריאה (בצורת סיוע לנתק מגע בעת היתקלות מרגשת) מצד שני. בשני המקרים,

המענה אמור לבטל את מקור הקריאה: פיצוי הולם יבטל את הנזק כליל; ניתוק מגע מוצלח יבטל את הסבל — אפשר בעיקרון לבטל כל סבל על-ידי ניתוק מגע בהיתקלות עם נפגעים, ולו במחיר ניתוק מגע גמור. אבל כשמדובר בנזק, הפיצוי הוא מענה שסוגר מעגל חליפין ועשוי, בעיקרון לפחות, לבטל את הנזק ללא שיוור. ואילו כשמדובר בסבל, ניתוק המגע הוא מענה שאינו יכול לבטל את הסבל שהיה, רק את זה שמכאן ואילך, והוא פותח מעגל חליפין שבו מיי-שסובל הופך לבעל-חוב (6.350). ובאופן כללי: במערכות החליפין השונות יש לרעות שמקורן בנזק מעמד אחר ותפקידים אחרים מאלה שיש לרעות שמקורן בריגוש המייסר, אבל בשני המקרים רעות הן חלק בלתי נפרד ממשק החליפין בתחומי השונים. רעות הן מושא למניפולציה חברתית, למיקח וממכר, מייצרים אותן, מפצים אותן וצורכים אותן.

7.040 — כעניינים שבעובדה, רעות מצויות בין שני טיפוסים אפשריים: מה שאפשר היה לעשות כדי למנוע את היווצרותן או את האופנים המסוימים של הפצתן; מה שאפשר לעשות כדי להקל על מיי-שנפגע מהן (ניזוק או סובל) או כדי לבטל את הפגיעה עצמה באמצעות פיצוי או ניתוק מגע (השוו 3.401). האפשרות האחת היא רצוי שכבר לא ימומש, רצוי שהוחמק, עבר אבוד; האפשרות השנייה היא רצוי שעדיין לא מומש, עתיד פתוח.

7.041 — לנזק אין קיום אם איננו מוגדר בין שני טיפוסים האפשרי הללו. כמו שתי אסימטריות מגבילים שני מיני האפשרי את מושג הנזק משני צדדיו: אובדן שאי-אפשר היה למנוע אותו ואובדן שאי-אפשר לפצות עליו אינם מושא לתביעת נזק (שם). ואילו הסבל אדיש לאפשרות שהיתה למנוע אותו או לאפשרות הקיימת לבטלו. הוא נוכח בין כך ובין כך ותובע מענה, הקלה לפחות, אם לא ניתוק מגע גמור.

7.042 — אבל מה שאפשר היה לעשות ולא נעשה הוא מתכון למה שאפשר לעשות כדי שרעות מאותו סוג לא יישנו. חשיפת האפשרי בעבר והצבעה על האפשרי שלעתיד לבוא אינם מנותקים זה מזה. העבר האבוד של מיי-שכבר-נפגע הוא עתיד פתוח של אחרים שעלולים להיפגע. לדה-נסטורליזציה של רעות (השוו 3.201-3.210; 6.430 וכן להלן 8.340, 8.342) יש תפקיד מכריע בהצגת אפשרויות המניעה, ולהצגת אפשרויות המניעה יש תפקיד מכריע בפעולה המונעת עצמה. במלים אחרות, לאידיאולוגיה החברתית שמציגה את החלוקה הדיפרנציאלית של רעות כדרך הטבע, רצון האל או יד הגורל, ובכל מקרה כהכרחיות ובלתי ניתנות למניעה, כמו לביקורת חברתית רדיקלית שמשחזרת את התנאים לייצורן וחלוקתן של רעות וחושפת את הקונטלינגנטיות שלהן (להלן 8.341), יש חלק בעיצוב הדפוסים לייצור רעות ולחלוקתן. האידיאולוגיה והביקורת שותפות בשכפול אותם דפוסים ובמאבק על שינויים. גם בתנאים החברתיים השמרניים ביותר, השכפול אף פעם אינו שכפול גמור, כלומר ייצוג הרעות מעורב תמיד גם בשינוי בדפוס הייצור והחלוקה שלהן. מהי בדיוק מידת השכפול, או השינוי? המינזון והאיזון משתנים בין חברה לחברה, בין מצב היסטורי אחד למשנהו.

7.043 — אחד מסימני ההיכר של המודרניות היא האמונה שייצוג נכון של הרעות יתרום לשינוי מיוחל בדפוס הייצור והחלוקה שלהן. כמובן שלא כך מתנסחים הדברים, אבל זו משמעות האמונה המנחה את האידיאולוגיה של הנאורות מאז וולטר, את

ביקורת הכלכלה המדינית המרקסיסטית ואת ביקורת האידיאולוגיה הפוסט-מרקסיסטית, את התפיסה המדענית של השינוי החברתי מסן סימון, או קומט עד פופר, את הטכנולוגיות השונות של התערבות בחיי היחיד בדיסציפלינות השונות של מדעי האדם ובמוסדות "המתקנים" (מבית-המשוגעים עד בית-הספר) שבתוכן וביחס אליהן התפתחו מדעי האדם. בכל הפילוסופיות והאידיאולוגיות האלה האמינו שלרעות החברתיות יש מקור משותף אחד, שורש הרע, שאפשר להצביע עליו מרחוק, כלי שהמייצג יהיה מעורב בעצמו בייצור ובהפצה של רעות, וכי די בזיהוי שורש זה ובעקירתו כדי לחולל קידמה ולהיטיב את מצבו של האדם. האידיאולוגים של הנאורות ייחסו את הרע לבורות; המרקסיסטים ייחסו את הרע לקפיטל, לקניין הפרטי ולדיכוי ולניצול הכרוכים בהם בהכרח – כולם מומנטים של הצורה ההיסטורית הנוכחית של המאבק המעמדי; המוסדות המתקנים למיניהם הניחו ששורש הרע מצוי בעיוות, סטייה או מחלה בנשמת היחיד; הוגים מסוגו של פופר ואידיאולוגים אחרים של הטכנולוגיה החברתית הניחו ששורש הרע באי-רציונליות, שאותה זיהו עם דוגמטיות, בורות, סגירות וחוסר נכונות להעמיד אמונות במבחן. כמעט תמיד נתפס הרע המודרני כמחלה שיש להמציא לה תרופה,² פתולוגיה של מערכת שהשתבשה פעולתה, וכמעט תמיד הועמדה מחלה אחת בשורש כל הרעות וכל ההפרעות האחרות הוצגו כסימפטומים שלה. אנחנו איננו מאמינים עוד שלרעות יש שורש אחד וגם איננו מאמינים שאפשר לייצג רעות בלי להיות מעורבים בצורה כזו אחרת בייצורן ובהפצתן. לא שאין טעם לשאול "מה מקור הרע?" אבל צריך לשאול בכל פעם מחדש, והשאלה עצמה איננה "יסודית" או "ראשונית" יותר מן השאלה "מהי צורת הרע", או "מהי עוצמתו", כל פעם ביחס להקשר חברתי-היסטורי מסוים. לא שאין טעם לנסות לתת לשון לרע – אולי אין דבר בעל טעם רב יותר – אבל צריך להכיר בכך שכל מעשה ייצוג הוא גם הפעלת כוח, כל ביטוי הוא גם מחיקה, ותמיד יכול לצמוח מהם רע. אשוב אל שני העקרונות האלה בהמשך.

7.050 – סבל עשוי להיות בסיס לתביעת פיצויים אם מתקיים בו כל מה שנאמר ביחס לתביעת פיצוי על נזק: תנאי מניעה, ידיעת התנאים האלה ויכולת למנוע סבל צפוי או לפחות להתרועע מפניו (6.330). אבל בין מי שנתבע לתת פיצוי על סבל, כמו במקרה רגיל של נזק, לבין מי שנקרא לתת מענה לסבל יש הבדל שאינו ניתן לסילוק. כשמדובר בנזק (בין שהנזק הוא אומדן של אובדן ובין אם הוא אומדן של סבל שגורם לאובדן), הנמנע עשוי להתחמק. כמה דרכים פתוחות בפניו (3.431): הוא עשוי לבקש להוכיח שלא היה נזק (הפרכת קיום); שאי-אפשר היה למנוע או לצמצם את הנזק (הפרכת אפשרות); שמניעת הנזק לא היתה באחריותו, או שאין זיקה בין האחריות לנזק לאחריות לפיצוי וכי למרות שהוא נושא באחריות לנזק הוא אינו נושא באחריות לפיצוי (הכחשת אחריות); שמניעת הנזק היתה גורמת נזק חמור יותר ולכן הנזק שנגרם מוצדק ולא מגיע עליו פיצוי (הצדקה). מי שתובע פיצוי על נזק צריך לחסום – בנימוקים – את כל דרכי ההתחמקות האלה. בעיקרון, תביעת פיצויים היא תמיד הזמנה למשא ומתן, היא צעד ראשון בדין ודברים שאת סופו אין לדעת מראש. כשמדובר בסבל המצב שונה בתכלית. אם הנמנע מנסה להוכיח שאין סבל (הפרכת קיום), או שאי-אפשר היה

למנוע אותו (הפרכת אפשרות), או שגרימת הסבל או מניעתו אינן באחריותו (הכחשת אחריות), הוא פשוט איננו מבין את היגד הסבל המופנה כלפיו. הוא דומה לאותם חיילים שענו למפקדם במחאות כפיים כשפקד עליהם "קדימה הסתער", או למי שבתגובה לפקודה או לתחינה "סגור את הדלת" מסביר מדוע הושארה הדלת פתוחה.³ בניגוד להיגד הנזק, היגד הסבל איננו הזמנה למשא ומתן, אלא קריאה לפעולה. הנמנע שיבחר לפתוח במשא ומתן מגלה אדישות לקריאתה של מי-שסובלת, הוא עונה למישהו אחר. בין משחק הלשון שלו למשחק הלשון של מי-שסובלת יש דיפרנד.

7.051 – רק במקרה אחד יש דמיון בין רחיה של תביעת פיצוי לרחייה של היגד-סבל: כאשר הרחיה מנומקת בחשש שההתערבות המיוחדת עלולה לגרום סבל ונזק חמורים יותר מאלה שהיא אמורה למנוע. על מי שמנסה להצדיק סבל באופן כזה אי אפשר לומר שלא הבין את הקריאה או שלא נענה לה באופן הולם. התגובה שלו אינה מגלה בהכרח אדישות לסבל. היא עשויה להעיד על התחשבות יתר, על הבנה של גורמי הסבל או תכליתו, כשם שהיא עשויה להיות כיסוי להתחמקות מאחריות. אבל היא יכולה להיות התחמקות מאחריות בדיוק מפני שהיא תגובה "לעניין", בניגוד לתגובות שנידונו קודם. מי שמגיב בהצדקת הסבל במונחי סבל או נזק חמורים יותר קופץ אמנם ממשחק לשון אחד (זה שבו הוא נקרא להגיב בפעולה) לאחר (זה שבו הוא קורא למי-שסובלת להתאזר בסבלנות), אבל קפיצה זו עצמה מנומקת על-ידי העניין בסבלה של מי-שקוראת לעזרה.

7.052 – הפיצוי הראוי על נזק הוא עניין מורכב הנוגע לכל אחת מן הטענות העובדתיות או ההסתברותיות הללו. השקלא וטריא בעניין הוכחת הנזק והאחריות לפיצוי נתונים בדרך-כלל במאבק בין כמה בעלי עניין, בנוסף על הניזוק והנתבע, כגון בעלי עניין אחרים שהפיצוי הוא הנזק שלהם או מי-שמעוניין ביציבותם של הסדרי הפיצויים בין ניזוקים ומוזיקים (3.451). ככלל, הנתבע יבקש לנתק את זיקתו לנזק או לפיצוי ואילו הניזוק יבקש לבסס זיקות מעין אלה. ואילו כשמדובר בסבל, מי-שנתבע, נתבע לפעול בדחיפות, לסייע למי-שסובל לנתק מגע. הפעולה הראויה לנוכח סבל של מישהו היא לכאורה עניין מורכב פחות. כשנוכחים בסבל אין טעם לעסוק בתנאי המניעה, באחריות לגרימת הנזק או למתן הפיצוי. מה שקובע הוא האם מי-שנתבע לתת מענה מסוגל לחוש במהירות לעזרת מי-שסובל ולסייע לו לנתק מגע. צריך כמוכח גם לשקול האם מענה כזה יגרום סבל נוסף, למי-שסובל ולאחרים, עכשיו או בעתיד. הפיצוי הראוי על נזק וסבל מחייב מיפוי של תנאי מניעה, תחומי אחריות, ותוצאות צפויות מן המחיר של ביטול הנזק. המענה הראוי לסבל מחייב לשקול את מחיר ההיענות, אם כי גם כאן משולש נקודות מבט לפחות: של מי-שסובל; של מי שעלול להינזק או לסבול כתוצאה מהיענות לסבל של אחר (ובכלל זה מי-שמושיט עזרה); של מי שמעוניין ביציבות או בשינוי של ההסדרים להושטת עזרה לסובלים.

7.053 – בדרך כלל, שאלת המניעה (כאפשרות שהוחמצה) נוגעת רק לתביעת הפיצוי. למצב שבו הניצבים לנוכח סבל של מישהו מוסיפים לעסוק באפשרויות המוחמצות למנוע את הסבל הזה יש ממד טרחני ותפקיד מסיח דעת כמו להרמנויטיקה של הסבל (6.050-6.053). לדון באפשרויות המוחמצות כרגע פירושו לדחות את הושטת העזרה; להושיט עזרה פירושו לדחות את העיסוק בתנאי המניעה. המהפכן חושב שהוא יודע

מה הן האפשרויות המוחמצות ואיך אפשר לפעול כדי להגשים אותן; הוא יהיה מוכן להתעלם מסבלו של זולת קונקרטי שמולו הוא ניצב כדי להקל על סבלם של רבים אחרים, מופשטים פחות או יותר. הוא צריך ללמד את עצמו ואת סביבתו להתגבר על החמלה, להרחיק את הרחמים. מנקודת מבטו, הרחמן, שמזדרז להושיט עזרה, רק מאשר את הסדר הקיים ומשכפל את התנאים לייצורן מחדש של רעות מן הסוג שהוא נוכח בהן עתה ושאינן הוא מבקש להתמודד בזעיר אנפין, באופן נקודתי. מנקודת מבטו של המהפכן, זה ההבדל שבין טבלית אספירין לטיפול שורש. אבל מנקודת מבטו של מי-שמשווע לעזרה זה עלול להיות הבדל שבין חיים למוות, או בין הקלה מיידית וקונקרטית לגאולה שלעתיד לבוא, שתמיד היא מתמהמהת. המהפכן מתעלם מן הרחיפות שבקריאת המצוקה; הוא ציני ביחס למצוי ונאיבי בכל הנוגע ליחס שבין הראוי לאפשרי. הרחמן מתעלם מן הסדר החברתי המייצר רעות ומפיץ; הוא נאיבי ביחס למצוי וציני בכל הנוגע ליחס שבין הראוי לאפשרי. מהפכן זה ורחמן זה נמצאים בשני קטבים אידיאליים: נאיביות מול ציניות, השעיה מול דחיפות, אמונת שווא בהכרחיות העתיד השונה מול אמונת שווא בהכרחיות ההווה הזוהה. כל תוכנית לפעולה חברתית שאינה קרועה מבפנים בין שני הקטבים האלה סופה שהיא מדרדרת לטרור של אוונגרד אוטופיסטי או מתקבעת כמשרתת נאמנה של האלימות מטעם הסדר הקיים.

7.054 — את האיזון הנכון בין שני קטבים אלה צריך למצוא בכל פעם מחדש, מתוך שותפות כזו או אחרת במערכות החברתיות המייצרות ומפיצות רעות, בלי שניתן יהיה לעמוד אף רגע לגמרי מהצד (גם לאידיאולוגיה וגם לביקורת הרדיקלית יש, כאמור, חלק בעיצוב הדפוסים של ייצור רעות וחלוקתן; 7.042). הרחיפות בפעולה לנוכח סבל איננה מבטלת את האחריות למנוע סבל נוסף ואת הצורך לשקול האם הפעולה הרחופה מסכלת או מזרזת את יצירתו של סבל נוסף. הבנת האפשרויות לרפואי ייצור שונים ולחלוקה מחדש של הרעות ושדה הפעולה החדש שהבנה כזו מסמנת אינם מחלצים את המבקר מעמדת הנמען הישיר של קריאות לעזרה ואין בהם כדי להשתיק או לבטל את התביעה להושיט עזרה.

7.1 הבלתי-נסבל

7.100 — אפשר להצדיק רעות רק על-ידי פנייה לרעות היפותטיות חמורות יותר שהיו עלולות להיגרם אילו ננקטו פעולות המניעה או ניתוק המגע (3.432). ההצדקה מעתיקה את הדיון ממערך חליפין אחד, שבו מבקש הנפגע ליצור זיקה בין נזק או סבל לפיצוי, למערך חליפין אחר, שבו מבקש הנתבע ליצור זיקה בין רעות שנגרמו בפועל לרעות אפשריות שהיו עלולות להיגרם. ההתקה עצמה אינה ניתנת להצדקה אלא במחיר של התקה נוספת, ורגרסיה אינסופית זו נעצרת באופן שרירותי באותו מערך חליפין שבו מתוארים הנזק או הסבל "הקובעים" כאומדן של ההפסד הסופי או הכולל (שם).

7.101 — הראוי מסתמן בתור קו מדוד המתוח בין הממשי לאפשרי: בין הרעה שנגרמה

בפועל לרעה שניתן היה למונעה. הראוי, הקו המדריך של הפעולה המוסרית, מתייחס כאן לפעולות המניעה: רעות שראוי (וממילא אפשר היה) למנוע. איזה רעות ראוי למנוע? כאלה שמניעתן לא היתה מגדילה את סך כל הרעות במערכת נתונה ולא מעוותת את חלוקתן בתוכה. או בפשטות, ראוי למנוע רעות מיותרות. וכן, ראוי לפצות את מי שנפגע מרעות כאלה.

7.102 — להצדיק רעה פירושו לייחס אותה למערכת חליפין כלשהי שבמסגרתה מתבטלת מיותרותה. רעה מיותרת היא רעה שאי-אפשר להצדיק אותה, בהגדרה. במה שנוגע לרעה, להצדיק פירושו להפוך את הרעה למועילה למישהו, כדי להשיג או למנוע משהו. ההישג או המניעה האלה מתייחסים לנזק או לסבל, לתועלת או להנאה, ובקצרה, לרעות ולטובות אחרות. תפיסה תועלתנית זו של ההצדקה אינה מתיישבת עם תפיסה מהותנית של זכויות או ערכים כבסיס להצדקה המוסרית. לפי תפיסה מהותנית כזו תיתכן רעה שאינה מיותרת ואף-על-פי-כן היא בלתי מוצדקת, כי היא פוגעת בזכות של מישהו או באיזה שהוא ערך משותף ומקודש שהוצא מחוץ למעגל החליפין ואשר לכללת החליפין מניחה או אמורה לשרת. לפי אותו היגיון תיתכן גם רעה מיותרת שאף-על-פי-כן תהיה מוצדקת, כי היא נובעת מזכותו של מישהו או מבטיחה אותה, או שהיא נגזרת מן הצורך להבטיח ערך מקודש. אבל אין סיבה שלא לתפוס זכות או ערך כסוג מועדף של טובה, ולהכניסם לכלכלת חליפין משלהם, למדוד אותם על-פי מה שמוכנים להשקיע כדי להבטיח זכויות או ערכים ועל-פי מה שמצפים לקבל או למנוע בזכות אותן זכויות מובטחות או ערכים מקודשים. זכויות מבטיחות גישה לעמדת התובע במערכות חליפין שונות (3.523) וכך הן משמשות כמנגנון בקרה יעיל בפני הפצה לא מבוקרת של נזקים, או הפיכת קבוצה מסוימת לקרבן קבוע של נזקים מסוג מסוים. שלילת זכויות היא, כאמור, אב-נוזיקין (3.521).

7.103 — יש רעות שאפשר להצדיק — כתנאים מסוימים, תמיד בתנאים מסוימים — ובמסגרת המערכת שמצדיקה אותן הן אינן מיותרות. יש רעות מיותרות שאי-אפשר להצדיק, אבל אפשר להשלים איתן "איכשהו", "לעת-עתה". במקרה כזה, הזמניות איננה בהכרח הבטחה לביטול קרוב של הרעה המיותרת אלא סימן, שעשוי להיות יציב ולהתקיים לאורך זמן, למחיר הכללי שגובה הסדר הקיים תמורת עצם קיומו. במילים אחרות, רעה בלתי-מוצדקת שאפשר איכשהו להשלים אתה, ולו רק במעשה, קל וחומר במחשבה, היא סימן למחיר הגבוה שעשוי להיות לעצם הניסיון להצביע על מיותרותה של הרעה. ויש, כמובן, רעות מיותרות שאין להשלים איתן בשום אופן. ולצד כל אלה ישנן רעות שלא הולשנו או לא זכו לביטוי בשיח שבמונחיו הן עשויות להופיע כמיותרות או מוצדקות. רעות מוצדקות עשויות להיות נוראות ואיומות; רעות מיותרות עשויות להיות חולפות וחסרות חשיבות מבחינתו של מי-שסובל או ניזוק מהן; רעות שהשיח אינו מאפשר לבטא עשויות להיות גם כאלה וגם כאלה — כשימצא להן ביטוי הן עשויות להתברר כמיותרות או מוצדקות, נוראות או נסבלות. (כל ההבחנות האלה, חשובות ככל שהנן, אינן יכולות להציע סולם של רעות).

7.104 — רעה מיותרת שאין להשלים אתה היא עוול. רעה שאין לה ביטוי, או שלביטוי שלה אין נמען היא עוולה.⁴ השימוש שאני מבקש לעשות כאן בעוולה (toft) שונה מן המקובל בדיני נזיקין ומרחב ההוראה של המושג בוודאי מצומצם יותר. ה"ה" המבדילה

בין עוול לעוולה היא "ה' אי-הידיעה". השיח שמצדיק חלק מן הרעות וקובע אחרות כמיותרות מסוגל להכיר בעוול, אבל לא בעוולה, כי זו נובעת בדיוק מאי-יכולתו להכיר ברעה (וכן להלן 7.220). אם העוולה היא תוצאה של אי-אפשרות הביטוי של הרעה, איך אפשר לומר על הרעה הכרוכה בעוולה שהיא מיותרת? רק כשמכירים באפשרות לבטא בכל זאת. יש להבחין כאן בין רעה "מן הסדר הראשון", זו שלא מצאה ביטוי, לבין רעה "מן הסדר השני", הרעה הכרוכה בעצם מניעת הביטוי. ההכרה בעוולה מאפשרת להציג את הרעה "מן הסדר הראשון" כלא-בלתי-נמנעת וממילא מציגה את הרעה "מן הסדר השני" כנמנעת. מרגע זה הרעה מן הסדר השני מיותרת: אולי אפשר להצדיק את הרעה שקודם לא מצאה ביטוי, אבל לא את הרעה שנגרמת כשאין אפשרות לבטא את אותה רעה. ההכרה בעוולה היא סימן המיותרות של הרעה שכרוכה בה.

7.105 — הרעות מופיעות בין שני ספים של רגישות מוסרית: מצד אחד, הסף הנמוך, שמעבר לו מצויות רעות המותרות את העד אדיש — סף האדישות. העד נותר אדיש מפני שאין לרעות אלה שום ביטוי בשיח שבמונחיו הן עשויות להופיע כמיותרות או כמוצדקות, או מפני שאין לו שום עניין בשיח כזה. מצד שני, הסף הגבוה, שמעבר לו מצויות רעות שמעוררות התקוממות ואי-השלמה, הרעות הבלתי-נסבלות — סף ההתקוממות. התקוממות היא מונח מדויק, מפני שהיא מאפשרת לדבר בבית אחת על ריגוש ("הדבר עורר בו התקוממות") ועל פעולה אלימה ("ההתקוממות הפלסטינית, האינתיפאדה, פרצה בגלל תאונת דרכים אחת שגרשה את הסאה"), ולהציג את הקו הרצוף שנמתח בין שני הקצוות האלה.

7.110 — "קהילת סבל" (6.554) הוא מושג שצריך עכשיו להרחיבו ל"קהילת רעות", אבל יהיה נוח יותר לדבר בפשטות על "קהילה מוסרית". שותפים בקהילה כזו רוכשים עיוורון וחירשות כלפי רעות מסויגים ולומדים להתקומם לנוכח רעות מסויגים אחרים. הם לומדים לזהות רעות מאותם סוגים כמיותרות, ואת אותן רעות מיותרות כבלתי-נסבלות ומקוממות, עד כדי כך שבשום אופן אי-אפשר להשלים איתן. קהילה מוסרית מוגדרת על-פי ספי רגישות המוסרית שלה. רגישות זו, האופי, הטווח והיציבות שלה הם עניינים שבעובדה הם משתנים בין תרבויות ותקופות כמו הרבה ספי רגישות אחרים.

7.111 — המעבר מתחומן הא-מוסרי של הרעות, בבחינת עובדות על התרחשות של נזקים וסבל, אל התחום המוסרי שבו מופיעות הרעות כעוולות ומקרי עוול אינו מתחולל בקפיצת מדרגה. שום רוביקון אינו נחצה כשעוברים מן המצוי לראוי. הראוי מופיע תחת תיאור מסוים של המצוי, שמתווך על-ידי רגישויות (מוסריות) של קהילה או קהילות שונות. רגישות זו נוגעת מצד אחד, לכושר לזהות רעות ולהכיר בהן, ומצד שני ליכולת לבטא ולייצג את הרעות ביחס למערכות חליפין שונות (ומתחרות), ומתוך כך לעמוד על מיותרותן. לא מדובר בכושר יוצא דופן. תמיד ימצא מישהו שיטען כי רעה שפקדה אותו או את זולתו מיותרת, ומייד יופיעו נמענים שיהיו חייבים בדיון וחשבון מוסרי על החלוקה הראויה של הרעות.

7.112 — רעה בלתי-נסבלת היא רעה מיותרת שאין להשלים עמה. כמובן שבדרך-

כלל בסוף משלימים, אבל העניין כאן איננו במעשה אלא ברגש המתקומם. אי-השלמה הוא אפיון של הרגע בו נחצה סף הרגישות המוסרית, לאו דווקא של הפעולות הננקטות לאחר מכן.

7.113 — בשביל מי-שסובל, "הבלתי-נסבל הוא בדיוק מה שסובלים ממנו" (6.000), ואילו בשביל העד, המתקומם לנוכח סבל, כלומר לנוכח התרחשותו של הבלתי-נסבל, ה"בלתי-נסבל" הוא מה שבשום אופן אי-אפשר להשלים אתו. אבל למעשה, אי-אפשרות ההשלמה לנוכח הבלתי-נסבל היא אפיון משותף למי-שסובל ולעד שנוכח בסבלו. זו מהות נוכחותו של הסבל, שאי-אפשר להשלים אתה, שגם מי שמסוגל "להתגבר" אינו יכול להשקיט את בקשת ההפוגה שמתחננים אליו גופו ונשמתו. הסבל הופך את מי שסובל לעד של בקשת הפוגה, של צעקת ה'די'. (הסבל דווקא או חדל לגמרי כשאין יותר מי או מה שייבקשו הפוגה.) וזו גם מהות נוכחותה של הרעה הבלתי נסבלת בשביל העד שאינו סובל: בקשת הפוגה שעולה מתוך נוכחות שאי-אפשר להשלים אתה. מי-שסובל אינו יכול להשלים עם ריגוש שגרש את סאתו; מי-שמתקומם לנוכח רעה בלתי-נסבלת אינו יכול להשלים עם רעה שגרשה את סאתה. במקרה האחד הסאה הנגרשת היא מידה של חוויה, התנסות של פרט; במקרה השני הסאה הנגרשת היא מידה של רגישות לנוכח התנסותו של אחר. הרגישות הנפצעת לנוכח רעה בלתי נסבלת עשויה להיות גם ריגוש פרטי, אבל בראש וראשונה היא שיפוט שמקורותיו ונמעניו שייכים לקהילה שלמה; חוויית הסבל עשויה להכיל שיפוט דומה, מתוך התקוממות או תשחת אשמה, אבל בראש וראשונה היא התנסות שהפרט הוא הנמען הבלעדי שלה. ניגודים כאלה אפשריים מפני שישנו כאן מכנה משותף: הבלתי-נסבל, מה שאי-אפשר להשלים אתו, נוכחות שהיא היגד הקורא להפוגה ומציב מישור כנמען הנתבע לנתק מגע.

7.114 — מבחינתו של העד לא משנה אם הרעה הבלתי-נסבלת שמדובר בה היא סבל או נזק, ואפילו אם הנזקים הבלתי-נסבלים מבחינת העד אינם גורמים שום סבל לניזוק (ומצב זה לכשעצמו נדיר למדי). נזק בלתי נסבל הוא נזק מיותר שאין להשלים אתו. כמובן שבדרך-כלל נוכחותו של נזק כזה מתווכת באופן הרבה יותר מורכב מנוכחותו של סבל מיותר שאין להשלים אתו. העד מכיר בנזק כזה רק אם יש לו גישה לשיח שמעניק ביטוי לא רק לנזקים אלא גם למערכת השלמה של ייצורים והפצתם, ולתנאים למניעתם או צמצומם. אבל הסתייגות דומה חלה במידה משתנה גם ביחס לסבל המיותר, שאי-אפשר לתפוס אותו ככזה בלי לדעת משהו על תנאי המניעה שלו. בכל מקרה, אי-ההשלמה וההתקוממות לנוכח רעות בלתי-נסבלות, גם אם במקורם היו תגובה של אינסטינקט מוסרי חייתי, הם תוצאה של רגישות שרוכשים ומטפחים אותה באופן חברתי, בהשתתפות אינספור גורמים תרבותיים.

7.115 — הסף הנמוך של הרגישות המוסרית, סף העיוורון לסוגים מסוימים של רעות (או לקורבנות מקבוצה חברתית מסוימת), מעוגן בסוגים שונים של שיח — מוסרי, משפטי, פוליטי, טיפולי, תיאולוגי, ספרותי וכדומה, אבל אפשר לתפוס אותו רק מחוצה להם, מנקודת מבט שהופכת את השיח עצמו למושא שלה וחושפת את הסדירות הנוהגת בו. בכך דומה סף הרגישות לסף הנראה או הניתן-לדיבור (1.303-1.315). לסף הגבוה של הרגישות המוסרית, סף הבלתי-נסבל, עשוי להיות ביטוי מפורש, פחות או יותר,

באחדים מסוגי השיח האלה. ביטוי זה ילבש לעיתים קרובות צורה של היגד מוסרי שיש לו יומרת תוקף כללית, ובכל מקרה יומרה לחרוג מן המגבלות שמטילה עליו הסיטואציה ההיסטורית והתרבותית הקונקרטית.

7.120 — רגישות זו משותפת כאמור לקהילה שלמה. ביחס לרעות הבלתי-נסבלות, הקהילה המוסרית פועלת כ"מעין אי של הכרה חברתית" (6.554). כשנמצאים בתחומה, כשפונים לרגישות המאפיינת את חבריה, די להצביע על הרעה כדי להציב מישו בעמדת הנמען, שנקרא לסייע, למנוע או לפצות. רגישות זו מופיעה כשפוגעים בה, כלומר לנוכח רעות בלתי-נסבלות, בלי קשר הכרחי לתימטיזציה אפשרית שלה במסגרת שיח מוסרי או ביקורתי, וגם כאן הפער בין הריגוש לכיטוי נשאר בעינו. הפגיעה היא ריגוש הנלווה להתייצבות בעמדת נמען, שנקרא להגיב לנוכח הרעה. ריגוש זה איננו תוצאה הכרחית של פעולת-שיח מוסרי וגם אין לו בהכרח תוצאות במסגרת שיח כזה, אבל הוא הזמנה לתפוס עמדה בשיח מוסרי בפרט ובתחום הספירה המוסרית בכלל. מצד שני, שותפים בקהילה מוסרית מפתחים סף רגישות דומה לנזק ולסבל, שמעבר לו אי-אפשר לזהות רעות, ואם כבר אפשר לזהות אותן אין הסכמה ביחס למיתרותן, או ביחס להכרח למנוע או לצמצם אותן, או ביחס להכרח לפצות עליהן. באשר לרעות שמעבר לסף זה, מדובר באדישות. אדישות זו מסמנת למעשה את גבולה של הספירה המוסרית באותה חברה או קהילה (להלן 7.310). כדי להציב מישו בעמדת נמען ביחס לרעות כאלה לא די בהצבעה על הרעה — הוא לא יראה אותה; אם יראה, לא ידע לקרוא לה בשם; אם ידע לקרוא לה בשם, ידע מיד גם להצדיקה, בעזרת קלישאות מן המוכן, אם בכלל יתעורר אצלו צורך להצדיק. והוא לעולם לא יהיה שם לכך; אדישות זו היא תמיד-גם צורה של שותפות חברתית. כדי להציב מישו בעמדת נמען ביחס לרעות כאלה צריך לקרוא תגר לא רק על סף הרגישות המוסרית של הנמען אלא על אופי השותפות החברתית שלו.

7.121 — יציבות קווי הסף של הרגישות המוסרית היא עניין היסטורי ותרבותי משתנה, ויחד עם זה, הם מופיעים תמיד כמה שחורג מתנאים היסטוריים קונקרטיים ומאינטרסים חברתיים פרטיקולריים (או לפחות מחלקם). ברור שבחברות מסורתיות יותר קווי הסף יהיו נוקשים יותר; בחברות היפר-מפותחות כחברות המערביות של סוף המאה העשרים ניתן למצוא הרבה קווי-סף מקוטעים של קהילות מוסריות מפורקות המתערבות זו בזו, מתמזגות ומתפצלות בקצב מהיר. בחברות כאלה, קווי הסף של הרגישות המוסרית גמישים יותר אבל גם פרוצים יותר, כלומר, יעילים פחות. יעילות נמדדת כאן במידת ההתגייסות של הקהילה או במידת היכולת להפעיל את מוסדותיה לטובת מיי-שנחשף לרעות מיתרות, שאי-אפשר להעלות על הדעת (במסגרת השיח המוסרי הרווח) שום דרך להצדיקן. ש"אי-אפשר להעלות על הדעת" פירושו שמעלים על הדעת סיטואציות אחרות, שונות מאלה שכאן ועכשיו, ואף-על-פי-כן מוצאים את אותן רעות ובלתי-נסבלות באותה מידה. ש"אי-אפשר להעלות על הדעת" פירושו גם, שעצם הניסיון של מישו להצדיק נתפס כ"מעשה שלא יעשה". הבלתי מוצדק הופך לבלתי-ניתן להצדקה, בעיקרון, תמיד.

7.122 — בכל מקרה, קווי הסף מעוגנים תמיד באינטרסים של קבוצות שולטות

ובעוצמת הכוחות הנאבקים בהם. הטקסט המקראי המתאר איך מכביד אלוהים את לב פרעה, מכביד באותה נשימה את לב קוראיו, כך שיוכלו לשמוח בלי נקיפות מצפון לנוכח מכות מצרים. עד כדי-כך כבד ליבם, שבתקופה מאוחרת יותר ראו פרשנים צורך לשאול, מתוך רגישות מוסרית שונה, "מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה מלפני?" בתקופת הכיבוש הספרדי של אמריקה ניהלו כמה אנשי דת מלחמת מאסף בשם ערכים אוניברסליים כ"צלם אנוש" נגד סף רגישות חדש, שמחק את הרעות שהותכו בשפע נורא על האינדיאנים והחליש מאוד את היכולת להיענות לשוועתם. אותם אנשי דת, דה-לה-קאסה הוא המפורסם שבהם, הפסידו, מפני שהאינטרסים החדשים שפעלו מולם היו חזקים פי כמה מן המסורות הישנות שבשמן דיברו.⁵ ובזמננו, כמעט בכל מאבק קבוצות המיעוט, או "האחרים הכפופים" (subaltern) — שחורים, נשים, הומוסקואלים ולסביות, מיעוטים אתניים וכו' — אחד הדברים המרכזיים המונחים על כפות המאזניים הוא קווי סף חדשים של רגישות הקהילה המוסרית ה"הגמונית" או של המעמד השליט, שלא יותירו את חבריהם אדישים (הסף הנמוך), ולא יניחו להם להשלים (הסף הגבוה), לנוכח רעות שסובלים מהם בני הקבוצות הנשלטות (להלן 7.132). אבל אולי המקום שבו הדבר בא לידי הביטוי הבולט ביותר הוא במאבקייהן של קבוצות ירוקות לחדד בהקשרים שונים, ומתרחבים במהירות, רגישות לסבלם של בעלי חיים.

7.123 — כל קריאת תגר על סף רגישות מוסרית נעשית כבר מתוך קהילה מוסרית אחרת, מדומיינת או ממשית, ובהנחה קווי סף של רגישות חדשה (וכן להלן 7.130). כל שיפוט מוסרי מחייב הנחה של סף רגישות כזה ואין נוהל טיעון שיכול להבטיח אפריורי העדפה של סף רגישות אחד על-פני אחר, קל וחומר את יציבותו ומוחלטותו לאורך זמן. רגישות לרעות היא עניין של משא ומתן, של כושר האזנה נלמד, של אינטרסים להיחשף לשונה, להרחיקו או להכילו, של עוצמתם של תיאורים מחדש של סבל ונזק. שום נוהל טיעון אינו יכול לנבא מראש לאן יוביל שלל כזה של אינטרסים חברתיים ופרקטיקות תרבותיות.

7.124 — בקריאת התגר עצמה, מיי-שקורא תגר מנסה לפרוץ את סף האדישות המוסרית של זולתו, מפני שמעבר לסף זה מצויים אחרים שהוא איננו יכול להישאר אדיש למצותם. סף האדישות המוסרית של קהילה אחת, שהוא כאמור גבול הספירה המוסרית שלה, מוצב כך כמושא לעניין מוסרי בלב הספירה המוסרית של קהילה אחרת. מכאן נובע כי במקום שבו יש אפשרות לקרוא תגר על סף האדישות המוסרית אי-אפשר לדבר על ספירה מוסרית הומוגנית וקהרגנטית (כשם שאפשר — אולי — לדבר על ספירה פוליטית או כלכלית). הספירה המוסרית מפוצלת והטרוגנית, אם בכלל אפשר לדבר על ספירה אחת. ייתכן שבאותה חברה או תחת אותו שלטון מדיני ישנן ספירות מוסריות אחדות, חופפות באופן חלקי או זרות לגמרי זו לזו. שאלת מפתח במחשבה הפוליטית תהיה מידת הסובלנות של שלטון מדיני כלפי ספירות מוסריות שונות, יכולתו ונכונותו של שלטון לכפות ספירה מוסרית אחידה על הכפופים לשלטון.

7.125 — עצם קיומן של ספירות מוסריות הטרוגניות תחת אותו מרחב של שליטה מדינית מוציא מכלל חשבון את האפשרות לבסס את הלגיטימיות של השלטון על הסכמה חברתית, היפותטית או היסטורית. אם גבולות ההסכמה מתנסחים על בסיס

הנחת קווי הסף של ספירה מוסרית אחת הם אינם יכולים לחייב את מי שמצוי בספירה מוסרית אחרת. כדי לחייב את כל הכפופים לשלטון המדיני באותם כללים מוסכמים יש לנסח אותם על בסיס קווי הסף של ספירה מוסרית אוניברסלית. אין ספירה כזאת וכל ניסיון לדמיין אותה יכול להיעשות רק מתוך מגבלותיה של פרספקטיבה מוסרית נתונה. לכן הדמוקרטיה הליברלית לעולם אינה יכולה להוכיח את צדקתה מול הפשיזם או הפונדמנטליזם הדתי (בהנחה שאמנם לזו ולאלה אין ספירה מוסרית משותפת) – וכן להפך. כל צד יכול רק לנסות להחדיר את קווי העיוורון וההתקוממות שלו לתוך הספירה המוסרית של הצד השני. הדמוקרטיה הליברלית עושה זאת קודם כל באמצעות התפשטות הכלכלה הקפיטליסטית, אבל גם באמצעות ארגונים שונים המפיצים שיח זכויות אוניברסלי. לפונדמנטליסטים לפשיסטים, ללאומנים ולגזענים יש מגוון שיטות שכנוע ופיתוי אחרות. המשותף ביניהן הוא גיבוש של זהות קולקטיבית אנטגוניסטית המבוססת על "שלילת האחר".

7.130 – מן ההנחה שלסוף הרגישות יש אמנם תפקיד מרכזי בסימון של תחום הרעות המיותרות (שאי-אפשר להצדיקן, שחובה למונען או לצמצמן), אפשר, במבט ראשון לפחות, לגזור שתי מסקנות מנוגדות. מצד אחד, אי-אפשר לחייב מישהו לצית לכללים ולהוראות שכדי להצדיק אותם מניחים סף רגישות מוסרית שונה באופן בוטה מן הקווים התוחמים את הרגישות המוסרית שלו.⁶ בני קהילות מוסריות שונות חיים באיים מנותקים של שיח מוסרי ואין דרך לגשר ביניהם. גישור זה נמנע בגלל היעדר אמת מידה משותפת (אבל לא בגלל היעדר שפה משותפת) להערכת רעות מיותרות שאין להן שום הצדקה. מצד שני, המודעות להיסטוריות ולארעיות של סף הרגישות מחייבת נכונות לבדוק אותו שוב ושוב, להיענות לאתגר שקוראים עליו מתוך קהילות מוסריות אחרות. מכאן נובע גם שהחופש לבדוק מחדש את סף הרגישות המוסרית הוא תנאי הכרחי (ולא מספיק) להצדקת סמכות פוליטית.

7.131 – היענות זו אפשרית, מפני שמתוך היעדר אמת מידה משותפת לא נובע העדר שפה משותפת. היענות זו מחויבת, מפני שלסוף הרגישות המוסרית אין הצדקה. הוא בלתי-ניתן להצדקה מוסרית מפני שהוא תנאי לכל הצדקה כזו. כמו האפיסטמה הפוקיאנית הוא ה"אפריורי ההיסטורי" של השיח המוסרי, תוצר סטיכי, קונטינגנטי, מצטבר, של מסורות פרשניות, פרקטיקות דיסקורסיביות, טקסיות ומוסדיות, בתחומי הפעלת הכוח והלגיטימציה שלו, השיפוט והענישה, מנהגי האישות והשארות, האמונה והפולחן.⁷ מתוך כל אותן הפרקטיקות, ובהשפעת שלל האינטרסים השונים והמנוגדים שפרקטיקות אלה מאפשרות, משמשות ומצמיחות, מתגבש תיחום ברור, פחות או יותר, של ה"לא-יעלה-על-הרעת", וסביבו נפרשים אזורי רמזים שנצבעים באפור. בניגוד לאפיסטמה, את קווי הסף של הרגישות המוסרית אפשר להעלות שוב ושוב לפני השטח של השיח המוסרי ולהציגם כבעיה מרכזית של שיח זה. אמנם יש הבדל בגישה בין שני קווי הסף: בדרך-כלל, קל לבעיית⁸ את הבלתי-נסבל יותר מאשר את סף האדישות. אבל אפשרות עקרונית לבעיית קיימת בשני המקרים. אפשרות זו קיימת קודם כל מפני שבניגוד לתפיסה הדיאכרונית של האפיסטמה אצל פוקו,⁹ לא קיים מצב (בוודאי לא בתרבות העכשווית) שבו בתקופה נתונה יש לשיח אחד שליטה

מלאה על כל המרחב התרבותי. משטרי השיח מתקיימים זה לצד זה (ולא רק בזה אחר זה), גבולותיהם פרוצים לחדירות הדדיות, ואין צורך בנקודת משען "טרנסצנדנטאלית" או א-היסטורית כדי להזיז שיח ממקומו. די בנוכחותן של כמה פרקטיקות דיסידנטיות, בתובנות או בלשון שמספק שיח מתחרה.

7.132 – הדיון העכשווי, הנפוץ, ב"אחר" – האחר-הנשלט, הנרדף, המדוכא, המושחק, ה"מודר" או מורחק לשוליים – הוא במידה רבה בעיות של קווי הסף של רגישות מוסרית בקהילות שונות, שמכוננות את העצמי שלהן ביחס לאחר זה. (ואולי הן מגלות מחדש – או בפעם הראשונה – את העצמי שלהן באמצעות בעיות של אותו סף רגישות המכונן את אחד מגבולות העצמי). הפמיניזם, השיח הפוסט-קולוניאלי, השיח של ההומוסקסואליים והלסביות הם שותפים מוכרים בדיון זה, אבל גם בשיח הסוציאליסטי או הלאומי (שדיברו פחות על אחרות ויותר על שחרור, אמנסיפציה, של מי אפשר לזהות בו בדעבד את האחר) אפשר לזהות תימטיקה מוסרית דומה. זו התנסחה בדרך כלל במונחים אוניברסליים; היא ביקשה להכליל את האחר המורחק בתוך הקהילה שממנה הורחק, לכוון למענו קהילה משלו, או לכוון את הקהילה שלו בתוך הקהילה האנושית האוניברסלית. אבל נקודת המוצא המוסרית של כל סוגי השיח והפרקטיקות הביקורתיות והפוליטיות האלה דומה: השערויה שבהשלמה עם פגיעה נמשכת באחר-נשלט. גופו של אחר זה, רכושו, כבודו, פרי עמלו, חירותו וזכויותיו, תשוקתו, או עצם חייו (או צירוף של כמה מבין אלה או כל אלה גם יחד) נמצאים מעבר לסף הגבוה – הפגיעה בהם איננה נחשבת בתור רעה מיותרת, בלתי-נסבלת; לפעמים הם נמצאים גם מעבר לסף הנמוך – הפגיעה בהם איננה נתפסת כלל כרעה. האחרות מקבלת ביטוי מובהק, חותך, על-פי ההבדל העקרוני שנפער בין שני סוגי רעות, שמכל בחינה אחרת הן זהות: הרעות הבלתי-נסבלות כשהן פוגעות ב"ננו"; אותן רעות הנסבלות (על-ידינו, אם הן נתפסות בכלל) כשהן פוגעות ב"הם". הרעות עשויות להראות דומות, ההבדלים ביניהן אינם מבדילים – עד שמתבררת זהות הקורבן ומופיע ההבדל המבדיל: האם הוא "משלנו" או "משלהם".

7.133 – ההבדל בין העמדה הליברלית לבין עמדה רדיקלית יותר – מרקסיסטית, פמיניסטית, או פוסט-קולוניאלית – ניתן לתיאור מחדש במונחי בעיות של ספי הרגישות המוסרית (לצורך הדיון, 'ליברל', 'פמיניסטית' וכו' יופיעו כאן לפי סטריאוטיפים מוכרים שלהם, כטיפוס-אידיאלי, באופן שמוחקים הבדלים וניואנסים בתוך כל עמדה טיפוסית-אידיאלית). הליברל מסתפק באוניברסליזציה פורמלית של הקורבן ושל הרעות – הבדלים בין קורבנות (על-פי גזע, מין, דת לאום וכיוצא בזה), אינם משנים את מידת מיותרות או נסבלותן של הרעות שהיו מנת חלקם. חלק מן המבקרים הרדיקליים יותר מקבלים עמדה זו כמובנת מאליה ומבקשים להרחיבה בכיוונים שונים. אבל יש מי שתובעים לשנות את סף הרגישות המוסרית כך שפגיעות מסוימות באחרים-הכפופים יחשבו לבלתי-נסבלות בעוד שאותן פגיעות בבני הקבוצות השולטות כן יהיו נסבלות בתנאים מסוימים. הנימוק עשוי להיות העדפה מתקנת של האחר-הנשלט או מאבק מיליטנטי כנגד מי שמדכא אותו. בשני המקרים, הגמשה כזו של סף הרגישות המוסרית (הגבוהה) מפוקפקת, מפני שהיא משכפלת דפוסים של שליטה באחר, הרחקה והשתקה שלו, גם אם היא הופכת את כיוונו. יש כמוכן הבדלים

היסטוריים ותרבותיים בתנאים שבהם מתקיים הוויכוח על סף הרגישות. הניסיון לשנות סף זה בתנאים של מאבק אלים למען שחרור מעולו של משטר דכאני אינו דומה לוויכוח המתנהל בשלווה היחסית שמאפשרת חברה אזרחית במדינה מערבית מפותחת. אבל צריך לזכור שסף ההתקוממות מופיע באופק הפעולה המוסרית בדיוק בתור מה שחורג מתנאים היסטוריים משתנים ומאינטרסים של קבוצה זו או אחרת (והוא מופיע ככזה גם אם מודעים לכך שהופעתו תלויה בהקשר היסטורי ותרבותי – 7.115), ואי אפשר לשעבד אותו לצרכיו המיידים של המאבק, צודק ככל שיהיה.

7.134 – בעיקרון, הליברל הוא אוניברסליסט שאינו מבחין בין קורבן לקורבן ושום קורבן אינו מותר אותו אדיש, אבל יש הרבה סוגי רעות שהוא עיוור מלראות. במלים אחרות, טווח האוניברסליזציה בעמדה הליברלית מוגבל ביחס לסוגי הרעות הבאות בחשבון. אבל למעשה הוא מוגבל גם ביחס לסוגי האחרים-קורבנות הבאים בחשבון. כמה שנוגע לסוג האחרים, הליברל מגביל בדרך-כלל את האוניברסליזציה על-פי גבולות האזרחות במדינה, שאת עצם קיומה ואת משטרה הוא מקבל כמוכנים מאליהם. לכן התאזרחות עומדת במוקד הוויכוח בינו לבין המבקר הפוסט-קולוניאלי. ואילו כמה שנוגע לסוג הרעות, הליברל מוציא בדרך-כלל מכלל הרעות הללוונטיות נזקים שנגרמו כתוצאה מאופי ההשתתפות בכלכלת השוק, שגם אותה הוא מקבל כנתון טבעי. לכן התרוששות עומדת במוקד הוויכוח בינו לבין המרקסיסט או הסוציאליסט. ואילו רעות שנגרמות כתוצאה מהדברה והסחרה של גוף האישה ומיניותה עומדות במוקד הוויכוח בינו לבין הפמיניסטית.

7.135 – אבל בכך לא מתמצה הוויכוח ולא מסתכמים קווי הדמיון והמחלוקת. הליברליזם והמרקסיזם וכן חלק מן הפמיניזם, המוקדם בעיקר, שותפים בפיתוח רגישות אוניברסלית לאחר מופשט; ואילו הנטייה הפמיניסטית העכשווית, ובעיקר הפוסט-קולוניאלית (ובכך מתבטא ממד פוסטמודרניסטי בשני כיווני הביקורת הללו) היא לפתח רגישות מקומית לאחר ספציפי. השיח הליברלי פיתח רגישות במיוחד כלפי רעות שמלכתחילה ניתן לנסחן כפגיעה בזכויות אוניברסליות; השיח המרקסיסטי פיתח רגישות במיוחד כלפי רעות שניתן לייחס אותן להבדלים בגישה לאמצעי הייצור ובשליטה בהם. בשיח הפמיניסטי והפוסט-קולוניאלי יש רגישות מיוחדת לרעות שניתן לייחס אותן להבדלים משני סוגים: בגישה לאמצעי הייצוג בתרבות ובגישה לאמצעי הטיפול בגוף, טיפוחו ושכלול אופני השימוש בו. אלה רעות שהשיח הליברלי והמרקסיסטי הותירו מעבר לסף הרגישות המוסרית הנמוך.

7.140 – האם אפשר לטעון להתקדמות (progress) בטיפול הרגישות המוסרית, הן ביחס לאחרים והן בטווח הרעות המוכללות בתחום הבלתי-נסבל? במבט ראשון על ההיסטוריה של העת החדשה, דומה שהתשובה היא כן, לפחות במערב – אבל רק ביחס לסוגי האחרים. ואילו ביחס לסוגי הרעות, העניין מורכב הרבה יותר וחדר-משמעי הרבה פחות. בשני המקרים אין לכלכל בין התקדמות בטיפול הרגישות המוסרית להתקדמות בצמצום הרעות. ייתכן מאוד שטיפול הרגישות הוא תוצאה ישירה או עקיפה של גידול עצום שחל בעת החדשה בהיקף, בטווח, בשכיחות, בעוצמה ובגיוון של הרעות המיוצרות ומופצות באופנים חברתיים. האמנם חל גידול מבהיל שכזה?

אני מניח שכן, אבל תשובה מוסמכת צריכה להתבסס על מחקר אמפירי, שישלב תובנות מן הדיסציפלינות העתידיות – הכלכלה, הפסיקה והגיאוגרפיה של האורבן, הנזקים והסבל. ורק אחר-כך ניתן יהיה לעמוד במדויק על הזיקה בין השינויים ההיסטוריים בדפוסי הייצור וההפצה של הרעות לשינויים בספים השונים של הרגישות המוסרית.

7.141 – יש רעות מפורסמות שלגביהן נהוג לומר שכל "בן-תרבות" אמור "לדחות בשאט נפש" את עצם התרחשותן ושום "בן תרבות אינו יכול להעלות על הדעת" שום נימוק שיצדיק אותן, שיהפוך אותן לנסבלות. כך מוצגות בדרך-כלל – בישראל, וברוב התרבויות המערביות – זוויות הנאצים, בראש וראשונה השמדת היהודים, ובמידה הולכת ופוחתת של הסכמה, יתר השמדות העם במאה העשרים, זוויות המשטרים הסטליניסטיים, זוויות המשטרים הטוטליטריים למיניהם, וכן הלאה. ראוי לזכור שלגבי כל אחת מצורות הרעות האלה, והשמדת היהודים בכלל זה, היו תמיד "בני תרבות" שמצאו דרך להצדיקן, שלא לומר להשתתף בייצורן ובהפצתן, וישנם בני תרבות שמצדיקים או מתרצים אותן בדיעבד. השמדת-עם עשויה להפוך במקרים כאלה להרג מצער תוך כדי מלחמה (כמו הניסיונות לטהר את התורכים מן האשמה של השמדת העם הארמני), וטיהורים פוליטיים הופכים לפעולות הכרחיות של המשטר נגד מתנגדיו (בידי מסנגרים שנמצאו מעת לעת למשטרים הסטליניסטיים, לרודנויות של דרום אמריקה, דרום-מזרח אסיה ואפריקה). אבל למרות שהשפה הנקייה עשויה להחליש במשהו את רישומה של הזוועה, הבעיה איננה בתיאור העובדתי אלא בגמישות המוסרית היוצאת מן הכלל של הנמענים הפוטנציאליים של תיאורי הזוועה. הבעיה היא שסף הרגישות המוסרית הוא מחסום דק מאוד בפני התפשטותן של רעות בלתי-נסבלות, מפני שהמשטרים שמיטיבים לייצר רעות כאלה והנתינים המאוימים על-ידי משטרים כאלה מיטיבים לא פחות לשנות את ספף הרגישות המוסרית שלהם.

7.142 – לעיתים קרובות המצב הוא בערך כזה: בקצה האחד ניצבת קבוצה, לא גדולה בדרך-כלל, ("הגרעין הקשה") של אנשים נחושים שהזוועה היא דרכם. הרעות שהם מייצרים ומפיצים נתפסות על-ידם כהכרחיות או בלתי-נמנעות כדי להשיג איזה טוב או כדי למנוע רעות איומות יותר, שעלולות לכאורה להתרחש, להם או לאחרים, אם לא יתאכזרו אל סביבתם. בקצה השני ניצבת קבוצה, קטנה ומדולדלת בדרך-כלל, של אנשים נחושים שאינם מוכנים להשלים עם הרעות הבלתי-נסבלות ומתנגדים למשטר בפועל, ועקב כך סובלים בעצמם מן הרעות שהמשטר מייצר, לפעמים במיוחד בשביל אנשים מסוגם. לקבוצה הראשונה מסתפחים רבים כדי להשיג איזה טובות, שהסתפחות כזו עשויה לקדם את השגתן, וכדי למנוע רעות שעמידה מן הצד, שלא לומר התנגדות ממש, עלולות לגרום. הסף המוסרי של אלה גמיש דיו והם מסוגלים להשלים עכשיו עם מה שזמן לא רב קודם לכן היה בבחינת מה ש"לא יעלה על הדעת", ואולי אף להצדיקו. מעטים מסתפחים מאותם מניעים לקבוצה השנייה ועצם הצטרפותם למאבק מקשיחה את סף הרגישות המוסרית שלהם – בכיוון ההפוך, כמובן. בתווך נמצאים רוב בני החברה בתנאים משתנים של שיתוף פעולה, הכחשה והדחקה. מי שסף הרגישות המוסרית שלו גמיש יותר, יהיה מוכן יותר להיחשף ל"עובדות" על הזוועות ויפעל מתוך מודעות, חלקית לפחות, לחלק שהוא עצמו נוטל בייצורן. מי

סוף הרגישות המוסרית שלו קשיח יותר יטה להכחשה ולהדחקה.
 7.143 — למרות יתרון העוצמה המובהק של המשטר, כל משטר, ולמרות העובדה שסוף הרגישות המוסרית הוא מחסום רופף, משענת קנה רצון בפני התגברות הזוועות, המאבק על קווי הסף האלה, על מיקומם המדויק ועל אופני ביטויים איננו מיותר. הוא איננו מיותר, מפני שמתחת הקווים האלה ועיצוב סביבותיהם — ייצוגים של רעות כנסבלות ובלתי-נסבלות — הם אחד מאפיקי הנורמליזציה, הנטורליזציה והלגיטימציה של המשטר, כל משטר ומשטר רשע בכלל זה. גם משטר הטרור הנורא ביותר, זקוק ללשון נקייה לדבר בה על הרעות שהוא מייצר ולמשתפי פעולה שמצפונם נקי. מנגד מבקשים אלה הנאבקים במשטר להנכיח רעות שלא היה להם ביטוי, להציגן כבלתי-נסבלות ולמתוח מחדש את הקו המתקם את הבלתי-נסבל כך שיכלול רעות שבשלב זה עוד מוכנים להשלים אתן.

7.150 — כאמור (7.120), הפגיעה ברגישות המוסרית היא הזמנה לתפוס עמדה בשיח המוסרי. מי שתופס עמדה כזו מתיימר לטעון שהרעה הבלתי-נסבלת שאתה איננו מוכן להשלים היא רעה מיותרת. איך קובעים מהי רעה מיותרת? איך קובעים מהו פיצוי ראוי? על פי מערכת חליפין מוסכמת, במסגרת שיח שבו אמורות להתנסח תביעות הפיצוי השונות. ואיך קובעים זאת בהעדר מערכת חליפין מוסכמת? באמצעות שיח שאמור לגשר בין מערכות החליפין המתחרות (אבל לא בין תביעות הפיצוי השונות; למשל, חליפין של טובין בעלי ערך כלכלי ושל זכויות בעלות ערך חברתי ופוליטי). אבל כל שיח בעצמו הוא מעין מנגנון לחליפין של יומרות תוקף (validity claims), ואין בנמצא מטא-שפה שתגשר אחת ולתמיד בין מערכות השיח המתחרות.¹⁰
 7.151 — מי שבירד לקבוע את השיח שבו יתוארו הרעות ואת מערכת החליפין שבמונחיה יאמרו הרעות ויתבע הפיצוי קובע למעשה את ההבדל בין בוררות לדיפרנד (3.433). הוא קובע גם מתי צדק הוא הרקע ואי-צדק הוא הדמות, ומתי המצב הפוך, צדק הוא הדמות ואי-צדק הרקע.

7.2 צדק ועוול

7.200 — תורות הצדק העיקריות במערב הגדירו את המושג בזיקה לשיח ולמערכת חליפין ממוסדים ומובחנים פחות או יותר, שבמסגרתם ובמונחיהם נקבעים המניעה, ההקלה והפיצוי הראויים (3.542). מי שמצדיק רעות (מפני שיש לו יד ורגל בהפצתן והוא נתבע לפצות על הנזק, או מפני שהוא מפיק מהן תועלת) מבקש להעתיק את הנזק ממערכת אחת של חליפין למערכת אחרת, כדי לא לשאת במחיר השבת האיוון למערכת הראשונה. הגדרת הצדק, לעומת זאת, מבקשת איוון בחלוקתן של רעות בתוך אותה מערכת ותובעת מחיר זה בדיוק (3.541).

7.201 — אי-מניעתה של רעה מיותרת וכן פיצוי לא הולם על רעה שנגרמה הם מעשי עוול. מניעתן של רעות מיותרות או צמצומן הם תנאים הכרחיים לכינון מערכת חליפין צודקת; פיצוי הולם לרעה מיותרת במערכת כזו הוא תנאי הכרחי להשבת הצדק על

כנו (3.540). צדק חלוקתי הוא פיזור צודק של הרעות שאינן ניתנות למניעה ושל התנאים המאפשרים הפחתה בכמות הרעות ומענה הולם כשהן מתרגשות ובאות (6.352). כשמדובר בחברה צודקת צריך לדמיין כמובן מערכת-על שחובקת כמה מערכות חליפין ומגשרת ביניהן, כלומר קובעת ערכי חליפין ביניהן ולא רק בתוכן. זה אמור להיות תפקידו של השיח המוסרי, שבמסגרתו מתנסחת תורת הצדק, אבל בפועל, זהו בדרך כלל תפקידו של השיח הכלכלי המציע את ערך החליפין ה"מוחלט" בין כל מערכות החליפין המעורבות. מוחלט זה הוא כמובן היחסיות בהתגלמותה: השווי הכספי.

7.202 — במסגרת מערכת מוסכמת כזו, אי-צדק (עוול) הוא הדמות, הצדק הוא רקע; אי-צדק הוא החריג — צדק הוא ברירת המחדל של המערכת; אי-צדק הוא מה שגלוי ומזדקר לעין, אבל מעיד תמיד על שלילתו, על הצדק, שאינו אלא פעולתה התקינה של מערכת מאוזנת. כשהמערכת פועלת ללא חריקות, ללא עיוותים, באופן מאוזן, פעולתה חרישית ובלתי מורגשת — מובנת מאליה, כדרך הטבע. "הצדק הטבעי" אינו אלא דימוי של פעולה ללא-דופי של המשוכללת במערכות התרבות; ללא-דופי עד כדי כך שדמות הצדק מופיעה כחיצונית וזרה לאותה מערכת, בלתי תלויה בתנאיה ההיסטוריים והפוליטיים הקונקרטיים, עד שאפשר לשוות לה מעמד כללי ואל-זמני. כאמור, במסגרת אותה מערכת, צדק הוא רקע ולא דמות. אילו פעלה המערכת ללא דופי באמת, אלמלא היו בה מעשי עוול, היה הצדק בלתי-נראה, כמו רקע שנמחק ממנו כל תווי הדמות. באופן פרדוקסלי, לכאורה, במערכת חליפין הפועלת ללא דופי הצדק זקוק למעשי עוול כדי שמישהו יבחין בקיומו.

7.210 — הנה מהלך פילוסופי מוכר, שחזר על עצמו בהרבה גרסאות: (א). אי-נחת כתוצאה ממקרים בולטים ובוטים של אי-צדק בסביבתו הקרובה או הרחוקה של הפילוסוף; (ב). התבוננות בדמות הצדק המופשטת מבעד להופעות של אי-צדק קונקרטי, בתור שלילתן של ההופעות האלה ותנאי למניעתן; (ג). בנייה — היפותטית, אוטופית, ובכל מקרה מופשטת מן המציאות ההיסטורית הקונקרטית — של "פוליס", "קהילה" "חברה" או "משטר" "צודקים", כלומר הצגת העקרונות שיאפשרו איוון ותפעול ללא-דופי של אותה צורה חברתית שנתפסת באופן היסטורי כמערכת-על המסדירה יחסי חליפין במישור-יחסי שונים. לפעמים לווה מהלך זה גם בניתוח המבנה הנפשי והחברתי שגורמים לפער העצום בין מציאות רוויית עוול לאידיאל של חברה צודקת (ד); לפעמים נידונו גם התנאים החברתיים הקונקרטיים שאמורים להבטיח חברה צודקת (ה). אבל רק לעיתים רחוקות מאד התעכבה המחשבה אצל העוול עצמו וביקשה להבינו באופן בלתי תלוי בצדק, או לפחות בלי להזדרז ולהגדירו מחדש על-פי שלילת דמות הצדק. כמעט תמיד נתפסו הרעות הקונקרטיות כמסמנים שהצדק היה המסומן הנעדר שלהן. כמעט תמיד מיהרה המחשבה הפוליטית והמוסרית מן המסמן אל המסומן, בלי להתעניין בסדר המסמנים עצמם. כמעט תמיד היה הצדק מסומן נעדר. הצדק נתפס בתור "ערך נשלל" ועל-פיו התפרשו, לאחר מעשה, התופעות שזכו להיכנס למרחב ההופעה של הדיון המוסרי: רעות ומעשי עוול שניתן לראות, להראות ולבטא אותן במסגרת שיח שהגדיר את הצדק, כלומר, אותן רעות שנמצאו

בגבולות הניתן למבט ולמבע של השיח המוסרי.

7.211 — למרקס ולאנגלס היתה תרומה מכרעת לניתוח החברה המתמקד במישורין, ומן ההתחלה ברעות. אנגלס, בדין וחשבון המדהים שלו על מצב הפרולטריון באנגליה במחצית המאה שעברה.¹¹ מרקס, ב"כתבי היד הכלכליים פילוסופיים", ובמקומות אחרים בקפיטל, במיוחד בפרק השמיני על יום העבודה.¹² התרומה של מרקס ואנגלס לדיון ברעות מוכרת מעט, מפני שהסקסטים האלה נשאבו לתוך המסורת והאידיאולוגיה המרקסיסטית והעיסוק בהם היה כמעט תמיד משעובר לצורך לנקוט עמדה בעד או נגד המרקסיזם כתנועה אידיאולוגית ופוליטית. זאת ועוד, גם אנגלס וגם מרקס, כמו רוב הדיון הפרשני בכתביהם, וויתרו מראש על זיקה למסורת כלשהי בשיח המוסרי במערב.¹³ ההתקוממות של אנגלס ומרקס כנגד ניצול הפרולטריון ושעבודו המחפיר, ועוד יותר מזה הביקורת המרקסיסטית המוקדמת נגד הניכור והדהומניזציה של הפועל, נכנסו לשרות שונים של השיח המוסרי כתביעות לשוויון, לחרות, להומניזציה של תנאי העבודה, אבל כמעט אף פעם לא כדין וחשבון הממחה והמקיף ביותר עד אז על ייצור והפצה "שגרתיים" של רעות. גם את מחקריו הגניאלוגיים של פוקו, על בית המשוגעים, בית הסוהר או תולדות המיניות, אפשר לקרוא כניסיונות לדין וחשבון שיטתי על ייצורן והפצתן של רעות, המצוי מחוץ לשיח מוסרי ממוסד ואינו מחויב לפריסמה של החברה או המשטר הצודק.

7.220 — מאז שהופיעו הסופיסטים וניהלו את הוויכוח בדבר יחסיותו של הצדק מודעים הפילוסופים לעובדה שיש יותר ממערכת חליפין אחת ויותר משיח אחד שמציעים הגדרות שונות ומתחרות של צדק. גם מי שסבור שיש "צדק טבעי", או לפחות — במונחים מודרניים — שאפשר להצדיק את היומרה האוניברסלית של תורת צדק אחת, אינו יכול להצדיק את הבחירה בשיח ובמערכת החליפין שבמונחיהם מוגדר הצדק על בסיס מושג הצדק עצמו. רולס בוחר בכלכלה של השוק החופשי וברציונליות שלה (כלומר, זו שהוא מייחס לה) לפני שהוא מגדיר את מושג הצדק בתיאוריה שלו; הברמאס בוחר בחליפין של סיטואציה השיח האידאולוגית וברציונליות שלה (כלומר, זו שהוא מייחס לה) — ודי ליטול את שתי הדוגמאות הבולטות ביותר בדיון על צדק במחצית השניה של המאה העשרים.¹⁴ הבחירה במערכת ובמונחות התרגום שלה קובעת את שולי האובדן והסבל שלא יהיה להם ביטוי, את שולי האובדן והסבל שאי-אפשר יהיה לאמוד אותם כנזק ואת שולי הנזק שלא יהיה לו פיצוי (3.542). בתורת הצדק של רולס אי-אפשר לבטא את מה שאינו ניתן לניסוח ולכימות במונחים האוניברסליים המשמשים לתיאור יתרון וחסרון במצבם של יחידים חסרי זהות פרטיקולרית. אי-אפשר, למשל, לבטא את ההשפעות הרדיפרנציאליות שעשויות להיות לעקרון חלוקתי מסוים על קשרי שייכות פרטיקולריים מסוימים של היחיד. באתיקת השיח של הברמאס אי-אפשר לבטא את מה שאינו ניתן לתרגום להיגדים שמוסחים כיומרות תוקף. גם אם אפשר להצדיק את ה"נסיגה" לשיח ה"ראשוני" שאליו נסוגים כדי לקבוע מה צודק (הברמאס עושה זאת באמצעות ניתוח "קוואזי-טרנסצנדנטאלי" של הפעולה התקשורתית; רולס באמצעות ניתוח מושג הרציונליות), אין בכך כדי לבטל את הנזקים הנגרמים כתוצאה ממהלך כזה.

ואת הנזקים הללו אפשר להצדיק רק על בסיס מהלך הטיעון שגורם אותם.
7.221 — השיח שבמונחי מבוטאת הרעה, מערכת החליפין שבמונחיה נאמדים הנזקים, מכונת התרגום הקובעת פיצוי, כל אלה קובעים את הגבול בין רעה שאפשר לבטא, לאמוד את נזקה ולתבוע עבורה פיצוי, לבין זו שאי-אפשר להוכיח את קיומה (3.543). מכונת התרגום הממוסדת הפועלת במערכת חליפין מוסכמת היא קופסה שחורה שתפקידה לסגור שאלות מוסריות על מה שאינו ניתן לפיצוי או לביטוי מאחורי המסך שמורידה מערכת צודקת אחת. היכולת לתבוע פיצוי, כמו היכולת לבטא סבל, למצוא אוזן קשבת לקריאה לעזרה, מטרימות את העוול ומעכבות אותו; הפיצוי ההולם על נזק או ההיענות לקריאת העזרה מוחקים אותו עוד לפני שנגרם ומותירים את האינטראקציה בין התובע לנאשם במרחב הא-מוסרי שבין שרירות המקרה (להיתקל בשור מועד, למשל), לבין היגיון מערכת החליפין (לקבל את מלא הפיצוי על הנזק, הצער, הבושת והשבת).¹⁵

7.230 — גם אם שותפים לאינטראקציות חברתיות מסכימים בנוגע לשיח ולמערכת החליפין שבמסגרתם מתנהלים הדיונים על מניעת רעות שטרם נגרמו ועל פיצויים על רעות שכבר נגרמו, ואפילו אם הסכמה זו מגלמת תקשורת אידיאלית נוסח הברמאס או שואפת אליה, עדיין יוותרו רעות שלא ימצא להן ביטוי באותה מערכת חליפין מוסכמת. מתוך כך יוותרו רעות שאי-אפשר לדון במניעתן, רעות שאי-אפשר להקל מפגיעתן, ורעות שאי-אפשר לפצות עליהן. ובאופן כללי יותר, ביחס לכל מערכת חליפין ושיח מוסכמים יוותרו רעות שאי-אפשר להוכיח את קיומן. קיומן של רעות כאלה הוא מצב של עוולה, מי שסובל מהן הוא קורבן.¹⁶ עוולה היא מצב הטבע של התרבות, היא המצב השורר בטרם הסכמה על מערכת החליפין, בין ההסכמות ולאחריהן, ובעיקר, בשעת ההסכמות, ביחס לכל מה שנמחק כתוצאה מן ההסכמה עצמה. עכשיו מתהפכות היוצרות: עוולה היא הרקע, אשר דמות הצדק, האידיאה שלו, מאירה מפעם לפעם מתוך מערכת חליפין ושיח מוסכמים.

7.231 — במלים אחרות, עוולה נגרמת כאשר מי שנקרא להכיר ברעה, לפסוק פיצוי או להחיש עזרה, איננו מסוגל לקרוא את גופו של הקורבן, רכושו או נשמתו כטקסט, איננו מזהה את נוכחותם של האובדן או הריגוש המייסר כמסמן, ואינו יכול לייחס מסומן (או ערך חליפין) מוגדר לאובדן או לסבל. יחסים סמיוטיים אלה נתפסים בצורה שונה לחלוטין משלוש נקודות המבט המעורבות במצב: מנקודת מבטו של הקורבן, מסמני הרעה אינם ניתנים להחלפה, נותרים בלא מסומנים; מנקודת המבט של נמען הקריאה, מסמנים אלה אינם מופיעים כלל בטקסט שיש לפרשו; ומנקודת המבט של עד ביקורתי (העיתונאי, נציג הארגון לזכויות האדם, או הפילוסוף) — המסמנים האלה נמחקו על-ידי מצב הדיפרנד שבין הקורבן לבין נמען הקריאה שלו. במלים אחרות: בשביל הקורבן — עודף של מסמנים; בשביל הערכאה השיפוטית — הליך תקין של פענוח ופרוש; בשביל העד — סימנים מחוקים (signes sous erasure) של מצוקה או מצב שבו צד אחד כופה על האחר את צורת ה-"différance" שמוחקת את סימני מצוקתו וחוסמת את הגישה שלו לערוצי חליפין ממוסדים של מה שניתן למשמוע ושל מה שניתן להסחרה.¹⁷

7.232 — לעיתים קרובות, גם מִי־שנפגע אינו מסוגל להכיר ברעה הפוקדת אותו. תנאי־שיח מגבילים, חוסר מודעות, או חוסר בשלות הכרתית מונעים ממנו לזהות הופעה או העלמות של רעות הפוקדות אותו, קל וחומר של תנאי הייצור ודפוסי ההפצה שלהן, והוא איננו מסוגל לראות באלה בעיה שלו. מה יודע איכר פגאני על ההפסדים שהוא צובר לקראת יום הדין כתוצאה מחטאי בורותיו? מה יודעת אישה בחברה פטריארכלית מסורתית על הדיכוי והניצול שהיא נתונה בהם כל עוד אינה מכירה דגם אחר של יחסים בין המינים? מה יודע מתמכר מתחיל (שאינו ידוע קרוא וכתוב, נניח) על הנזקים הנצברים בגופו כתוצאה מצריכת הסם? מה יודע פועל מכרות על קיצור תוחלת חייו? מישוהו כבר יגלה להם. ברגע מסוים יופיעו אחרים תופסי עמדה פטרונית, מיסיונרית, שיבקשו לחולל שינוי בתודעתם של קורבנות מסוג מסוים, אשר נפגעים באופן מבני ושיטתי מדפוסי ייצורן וחלוקן של הרעות בחברה. הם צריכים לדעת משהו שהנפגעים אינם יודעים — על מנגנון הענישה ביום הדין, על הגמוניה פטריארכלית ודיכוי נשים, על הצטברות פחם בריאות, על מטבוליזם שהופר ועל פגיעה מוחית. באופן פרדוקסלי, הם, היודעים, אחראים מעתה על הופעתן של עוולות, על "צירתם של מצבי דיפרנד" (הופעה ודיפרנד בשביל נפגעי הרעות). הקורבנות ילמדו לזהות באמצעותם את הרעות הפוקדות אותם כבעיות שלהם, ויתקלו באחרים, שאינם מסוגלים או אינם מוכנים לאפשר להם להוכיח את קיום הרעות האלה ולתבוע מניעה ופיצוי.

7.233 — העוולות היו שם כמובן גם לפני שחל שינוי בתודעת הקורבנות — מנקודת מבטו של מי שזיהה רעות מצד אחד ואת חוסר היכולת לבטאן מצד שני. אחרי השינוי בתודעה, עוולות מופיעות גם בשדה הראיה ובתחום השיח של מי שנפגע מהן, פשוט מפני שהוא לומד ליטול חלק בשיח של ה"פטרון", שבו הופיעו העוולות מלכתחילה. עוולה היא עניין אובייקטיבי כמו רעה, כמו נזק וסבל, ובדיוק משום כך היא תלויה כמותם בשיח, בתנאי דיבור ותצפית.

7.234 — בתנאים של שליטה ודיכוי, מִי־ששולט אינו יכול או מוכן לראות את הרעות שפוקדות את מִי־שנשלט (ובעיקר, את מי שמוכפף־לאחר ונשלט־כאחר), מִי־שנשלט אינו יכול להוכיח את הרעות שהוא נפגע מהן באופן שיהפוך את השולט לנמען של קריאה לעזרה או תביעה למניעה ולפיצוי; לפעמים ישנו צד שלישי שמסוגל לתאר את מצב הדיפרנד שבין השולט לנשלט, כך שתיווצר נקודת מבט שממנה ניתן יהיה לתפוס גם את גבול השיח של השולט וגם את הרעות הפוקדות את הנשלט. מי שמסוגל לתפוס את גבול השיח של השולט הוא מִי־שכבר־לקח בו חלק; כלומר, אין זה משנה, לצורך הופעת העוולה (ואולי רק לצורך זה), אם מי שתופס את עמדת "הצד השלישי" הוא סובייקט־שולט שחרג מן השיח השולט עד כדי כך שהוא מסוגל לזהות רעות שפוקדות את הנשלט ולהזהרות עם סבלו, או סובייקט־נשלט שעבר תהליך של חברות לשיח השולט ומסוגל לתפוס את עיוורונו. לכן, על שאלתה הרטורית של גיאטרי ספיבק, "האם יכולים המוכפפים (subaltern) לדבר?",¹⁸ התשובה הטריטוריאלי היא: "כן, אם למדו לדבר את לשון השולטים אבל לא התמסרו לה לגמרי".

7.235 — כשמתרחשת עוולה, בצד האחד מישוהו סובל מפגיעתן של רעות שהאחר מסרב להכיר בקיומן ובצד שני מישוהו מכחיש את קיומן של רעות שהאחר סובל מהן,

ואשר המכחיש עצמו שותף בייצורן ובהפצתן. הקורבן התובע את סילוק העוולה, לא רק את סילוק הרעה, מעצב לעצמו עמדת סובייקט הניזונה גם מן השיח של גורם העוולה ונאבקות עם אילוציו. ואילו השולט שמגלה את עצמו כמחולל עוול (מפני שהרעות כבר קיבלו ביטוי והן נתפסות מעתה כמיותרות, או כאלה שעוד ממתונות להצדקתן), מעצב לעצמו עמדת סובייקט שניזונה גם מן השיח של הנשלט ונאבקות עם אילוציו. זהו מצב הכלאיים שבו שרויים השיח הפוסט־קולוניאלי וזנים אחרים של השיח הפמיניסטי. מצב הכלאיים נמשך כל עוד דוברי השיח השולט מכירים בכך שהם נמענים של תביעה המופנית אליהם משיח אחר (לשאת באחריות לרעות שאי־אפשר לבטא בשיח שלהם) וכל עוד נאבקים דוברי השיח הנשלט להשיג הכרה ברעות שפקדו אותם (מנמענים שאינם שותפים לשיח של הקורבנות). מצב הכלאיים יתבטל אם ישוב השולט ויתנכר לחלוטין לרעות שהוא מייצר עבור הנשלט, או שהנשלט יבקש להיאבק לחיסול הרעות האלה בלי שזדקק לשם כך להכרה מצד השיח השולט. בשני מקרים אלה צפויים מצבים קיצוניים של אלימות. אלימות כזו תבקש לא רק משפט צדק ונקמה (תביעת הנשלטים) או את השבת הסדר על כנו (תביעת השולטים), היא תבקש גם למחוק את מצבי הכלאיים שבהם נחשפים מורכבות יחסי הגומלין בין עמדת השולט לעמדת הנשלט וכן הקושי לייצב ביניהם מערכת יחסים בינאריים הנשענת על סדרת דיכוטומיות פשוטות.¹⁹

7.240 — כדי לדייק, ראוי לנסח שוב את התנאים ל"אי־אפשרות ההוכחה" של הרעה. לפעמים אי־אפשר להוכיח מפני שהרעה, כמושא בשיח, חורגת מגבולות הניתן למבט ולמבע — העוולה היא תוצא של גבולות השיח. לפעמים אי־אפשר להוכיח מפני שהרעה נתפסת כבלתי־ניתנת למניעה או לפיצוי, אין בפני מי לתבוע את הנזק וכל מה שנותר הוא אובדן שאין לו כפרה — העוולה היא תוצא של האופן בו נמתחים גבולותיה של מערכת החליפין. ולפעמים — זה מקרה פרטי שיש לו חשיבות מסוימת — כשאפשר בעיקרון להוכיח את הנזק ויש בפני מי לתבוע פיצוי, יש מי שמסרב, מתוך שרירות־לב, רשעות או עיוורון, להכיר ברעה, ודווקא את הכרתו תובע מִי־שנפגע. כאותה אישה שבית המשפט מוכן להכיר בנזק שנגרם לה מידי בעלה ואף להשית עליו עונש מתאים ולחייב אותו בפיצוי הולם, אבל היא תובעת את ההכרה מידי בעלה, הוא שהיה אישה, ועד שלא תבוא ההכרה ממנו לא תדע מנוחה. זה מקרה שבו מִי־שנפגעה תובעת מן האחר לא רק (ואולי בכלל לא) את השבת הרעה למעגלי החליפין ואת ביטוייה וביטולה כנזק; מה שהיא תובעת היא הכרה בעצם התרחשותה של הרעה, באובדן ובסבל, ו/או את ההכרה באחריותו לגרימת הרעה. כשהכרה כזו נמנעת או נגזלת, היא הופכת לאובדן שאין לו כפרה, ואין דרך לבטאו, מפני שהוא יכול להתקיים רק במעגל הסגור של יחסי החליפין והשיח בין בני הזוג. מצב כזה מוכר, כמובן, גם במערכות אינטימיות אחרות (הורים וילדיהם, אחים, ידידים בנפש), אבל למעשה הוא עשוי להתקיים בכל מקום שבו שני צדדים לעימות הם שותפים קרובים (לשעבר או לעתיד) במערכת של יחסי־גומלין, שהעימות קוטע או מונע.

7.241 — לפעמים ההכרה עצמה מאפשרת להחזיר רעה למעגל החליפין, ואפילו אותה רעה היא אובדן או סבל שאין להם תקנה: מישוהו מכיר ברעה שנגרמה לרעותו,

ובאחריותו לגרימת רעה זו; הוא מבקש סליחה; בתמורה להכרה, מִי־שנפגעה סולחת, מעניקה מחילה. מעגל החליפין נסגר, השניים יכולים לשוב ולהיות שותפים, מועקת הזיכרון שוב אינה חוסמת או פורמת את רשת הקשרים שהולכת ונטווית ביניהם.²⁰ עונש עשוי להפסיק את הרעה, אבל אף פעם אינו מבטל את העוולה, הסליחה — לפעמים כן. כשמישהו מסרב להכיר באחריותו לגרימת הרעה, זו נותרת מחוץ למעגל החליפין והעוולה תלויה ועומדת. אבל אותו דבר בדיוק קורה כשמישהו מסרב לקבל את ההכרה ואינה מוכנה למחול. היא מבקשת להשאיר את מעגל החליפין פתוח ואת האחר כבעל חוב.

7.242 — כשממשלת ישראל, ויחד אתה הציבור היהודי בישראל, קיבלו מממשלת גרמניה בתחילת שנות החמישים "שילומים" על טבח יהודי אירופה, הם גילו נכונות כפולה להכניס את הרעות שגרם המשטר הנאצי לתוך מעגלי החליפין המקובלים בין שני עמים ושתי מדינות. בכך פתחו פתח לשיתוף פעולה עתידי בין העמים והמדינות. הנכונות היתה כפולה, מפני שחלק מן הרעות הוכנסו למעגל החליפין כנזק וסבל שאפשר להשית עליהם פיצוי ומפני שמי שהתיימר אז לייצג את העם היהודי קיבל את השילומים כאות להכרת העם הגרמני והמדינה הגרמנית "החדשה" באחריות לפשעי הנאצים. כדי שבכל זאת לא ייסגר מעגל החליפין — וכי איזו מערכת חליפין היתה יכולה להכיל את אינספור רעותיו של הנאציזם שכבר קיבלו אז ביטוי והכרה? — הבחינו נציגי הציבור והממשלה בישראל בין מחילה לפושעים הנאצים להכרה באזרחיה של "גרמניה החדשה" בתור שותפים לעתיד, והתחילו באותו מלל שלא חדל מאז על אי־אפשרותה של הסליחה מצד אחד ועל שיתוף הפעולה הפורה מצד שני. הם מינו את עצמם בכך כאחראים לזיכרון הגרמני, כדי שאפשר יהיה להמשיך ולשלוט את המחילה מצד אחד, ולכונן את מערכת הקשרים החדשים מצד שני. כל זאת, בנוכחות הקורבנות שנותרו בחיים ובעוד פושעים רבים מהלכים חופשי, לפעמים בלי שום מסווה, באותה גרמניה חדשה, וכמה מהם אף משתתפים במרץ בבניית יחסי הגומלין החדשים.

7.243 — חנה ארנדט דיברה באותו הקשר על "הרוע הרדיקלי" כעל מה־שאִינו־ניתן למחילה ועל מה שאִינו ניתן למחילה כעל מה שאִינו ניתן לענישה: "בני־אדם אינם מסוגלים לסלוח על מה שהם אינם מסוגלים להעניש, והם אינם מסוגלים להעניש על מה שמתברר כבלתי ניתן למחילה. זהו החותם האמיתי [the true hallmark] של אותם מעשי עוול הקרויים מאז קאנט 'רוע רדיקלי', ואשר על טבעם ידוע מעט כל־כך, גם לאלה מבינינו שהיו עדים לאחת ההתפרצויות הנדירות שלהם לזירה הציבורית. כל שאנו יודעים הוא שאִינו יכולים לא להעניש ולא לסלוח על מעשי עוול כאלה, ומשום כך הם חורגים מתחום המעשה האנושי ומטווח האפשרויות של הכוח האנושי, והורסים את שני אלה לחלוטין כשהם מתפרצים לזירה".²¹ אבל תפיסה זו לא הדריכה את ארנדט כשבאה לדון במשפט אייכמן כמה שנים אחרי פרסום הדברים האלה. למרות כל הביקורת שהיתה לה על השלטונות הישראלים, ארנדט חשבה שגם הבאתו של אייכמן למשפט וגם גזר־דין המוות שנגזר עליו מוצדקים.²²

7.244 — התפרצויות של רוע רדיקלי לזירה הציבורית כבר אינן נדירות כל־כך (ואולי מעולם לא היו). אנחנו יודעים עליהן — וגם חנה ארנדט ידעה — עוד כמה דברים לבד

מן העובדה שהן מצויות מעבר לאפשרות הענישה והסליחה, וברור שאותו "חותם אמיתי" המאפיין אותן איננו מספק. בשלב זה אני מבקש רק לאמץ משהו מן הניסוחים של ארנדט, אבל לא כדי לדבר על רוע רדיקלי, אלא כדי לדבר על רעות שנותרו מחוץ למעגלי החליפין מפני שנמנעה הסליחה או הענישה, וזה עניין נדיר הרבה פחות מהתפרצויות של רוע רדיקלי. רעות עשויות להישאר מחוץ למעגלי החליפין כי אי־אפשר היה להוכיחן (במובן הרחב והמפורט שתואר לעיל 7.240) ואז אין את מי להעניש וגם אי־אפשר לסלוח, כי אין למי או על מה. וכן להפך: רעות כאלה עשויות להישאר מחוץ למעגל החליפין כי לא מוכנים לסלוח (גם אם יש למי) ולא מבקשים להעניש (כי אין שום טעם). בכל מקרה, מישהו נותר תמיד בעל חוב, ומישהו אחר נותרת "חסרת־הכרה".

7.250 — בין הפוזיטיב לנגטיב, בין הצדק כדמות לצדק כרקע, ישנה עוד אפשרות אחת — המרה. התגובה לרעות שא־אפשר לאמור אותן, למנוע אותן או לפצות עליהן במסגרת מערכת חליפין אחת מחייבת המרה של הון בין מערכות חליפין שונות (6.541). המרה היא יחס חליפין המתקיים בין המערכות המוסכמות ומחוצה להן. ככל שמתעצמת הרעה שממנה נפגע מישהו, כך הוא מתקשה להיכנס ליחסי חליפין מוסדרים ונזקק יותר לערוצי המרה; ככל שפתוחים יותר ערוצי המרה, כך קל יותר להגיע אל מִי־שנפגע ולסייע לו (6.542). חברה צודקת מקיימת שיווי משקל בין חליפין להמרה, ולכל אחד מאזרחיה יש, בעיקרון לפחות, אפשרות שווה לתמרן בין מערכות החליפין השונות ולנצל את המשאבים החברתיים כדי להקל על סבלו או על סבל זולתו. גם החליפין וגם ההמרה מתייחסים לרעות ולא רק לטובין, ותפיסת צדק שמבקשת להסדיר גם את הגישה למערכות החליפין ולערוצי ההמרה וגם את האיוון ביניהם מחייבת, כמובן מאליו, להביא בחשבון גם את דפוסי הייצור והחלוקה של הרעות.²³

7.251 — על־פי תפיסת צדק כזו, אפשר להבחין בין צדק הנוגע לדפוסים של יחסי־הגומלין בתוך כל מערכת נפרדת וצדק הנוגע לדפוסים של יחסי־הגומלין בין מערכות נפרדות. עול או אי־צדק יהיה מצב שבו נגרמות רעות מיותרות כתוצאה מהפרה של כללי החליפין בתוך מערכת נפרדת, או מהפרה של האיוונים ביחסי־הגומלין בין המערכות. הפרה כזו היא מצב שבו דוחקים אזרחים או נתינים ממערכות חליפין לערוצי המרה אבל חוסמים בפניהם את אפשרויות ההמרה, או להפך — דוחקים אותם מערוצי המרה למערכות חליפין ממוסדות שהגישה אליהם חסומה (6.543).

7.252 — מכיוון שבדרך כלל קל יחסית לזהות את כללי החליפין בתוך מערכות נפרדות, קל יותר לזהות אי־צדק כהפרת כללים. קשה הרבה יותר לקבוע מהו איוון נכון של חליפין והמרה בין המערכות השונות, בעיקר אם מבקשים להימנע מתיאורים מדכרים (ראיפיקטיביים) של החברה כמערכת־על שמציע השיח ההגמוני. יתר־על־כן, מכיוון שבדרך כלל הניתוק בין המערכות והאוטונומיה שלהן הם תמיד גם — ולפעמים רק — דימוי שכל מערכת מבקשת לעצמה, ועל־כן הם גם חלק ממה שמונח על כף המאזניים במאבקים שמתנהלים בתוכה, הרי שדחוף יותר לחשוף אי־צדק הנוגע לגישה לערוצי המרה ולמנגנוני איוון בין המרה לחליפין. אבל מה שדחוף יותר גם קשה יותר ומסכן את הסדר הקיים, ואולי משום כך נוטים להתעלם ממנו. רוב הדיבור על צדק נותר

ברמה הראשונה, של מערכות החליפין הנפרדות לכאורה, וגם כשדיון כזה משוכלל מאוד, כמו למשל בספירות של צדק של מייקל וולצר,²⁴ הוא תורם בבלי דעת, ובאופן בלתי נמנע, לתיאור המדבר של מערכות החליפין.

7.253 — לתפיסת צדק שמביאה בחשבון גם את מערכות החליפין וגם את ערוצי ההמרה ביניהן יש יתרונות ברורים על-פני תפיסת צדק שמכתיבה אחת ממערכות החליפין. אבל תפיסה כזו מניחה כאמור מערכת-על, מעין מכלול של מערכות חליפין ושל ערוצי ההמרה ביניהן ("החברה" בתורות צדק בנות זמננו), והתיאור של מערכת-על כזאת מותנה, מוגבל, ומתחזה בתיאורים אחרים, ובמובן זה אינו שונה בעיקרון מן התיאור של כל מערכת חליפין אחרת. תיאור כזה יכול לשמש בתפקיד של גישור, בורות או מיצוע בין מערכות חליפין ושרות שיח מתחרים רק עד כמה שהם מניחים את אותה מערכת-על שהתיאור מתייחס אליה. אבל מערכות חליפין ושרות-שיח מתחרים יפיקו תיאורים מתחרים של החברה כמערכת-על ותמיד יוותרו בתיאורים כאלה רעות שאי-אפשר יהיה לבטא, להוכיח את קיומן, למנוע או לבטל.

7.254 — ההמרה מאפשרת להיענות לקריאתם של נפגעי רעות שמתנהלת מחוץ למערכות החליפין הממוסדות וזאת בלי שתתקיים בה ציפייה לתמורה ולאיוון (6.550). קיומם של ערוצי המרה פתוחים הוא תנאי לחברה צודקת, אבל הצדק מחייב רק להשאיר את הערוצים פתוחים, לא להשתמש בהם. בכל המרה משהו ניתן ללא תמורה, משהו נותר בעל-חוב (6.551-6.553). להשתמש בערוצי המרה פירושו לתת ללא תמורה, כלומר לחרוג מעבר למה שראוי על-פי אמות המידה של הצדק, שנקבעות תמיד בזיקה למערכת חליפין סגורה ולשיח מוגדר שבמונחיהם אומדים את הרעות. מתת ללא תמורה הוא הקרבה. הקרבה היא מעשה החורג מן הצדק, שכן, זה נקבע על-פי האיוון העדין שבין המצוי לאפשרי שעל-פיו נקבעות הרעות המיתוריות, והוא מצוי תמיד בזיקה למערכות חליפין נתונות (7.101, 7.200).

7.255 — ההקרבה היא היענות לקריאה. משהו סובל, משהו נפגע, משהו הוא קרבן של סבל או אובדן שאין להם ביטוי, או של נזק שאין לו פיצוי. טחנות הצדק סגורות בפני הנפגע, או שהן טוחנות לאט מדי, ואין מענה לקריאתו, האובדן שלו נותר ללא תחליף, הסבל שלו אינו חדל, הנזק שלו אינו מתבטל. בשלב מסוים נוכחותו של האובדן או של הריגוש המייסר עולה על מה שמי-שנפגע יכול להכיל. הוא סובל, הוא אינו יכול או אינו רוצה להסתיר את סבלו. לסבל שלו יש נוכחות של היגד; גם אם עדיין לא נאמר כלום, הסבל שלו הוא קריאה לעזרה. אפשר להראות לו את הדרך אל ערוצי החליפין המקובלים, ללוות אותו אל לשכת הסעד, לחדר המיון, להלוות לו כסף, אפשר להסיע אותו למקלט לנשים מוכות, להשאיל לה שמיכה, להקדיש כמה שעות כדי להאזין לה ואחר-כך להעביר את סיפורה הלאה, באחד מערוצי התקשורת החברתית, בתקווה שהעזקה תגיע אל מי שאמור לטפל במקרים כמו שלה. גם בפעולות הפשוטות האלה יש חריגה מיחסי חליפין ממוסדים, מפני שהן מתקיימות בדרך אל מסגרת החליפין ולא בתוכה. החריגה הופכת להקרבה "ללא תקנה" כשהמקלט הוא אצלך בבית, כשהשכן משמש כפקיד הסעד, כשהידיד מחליף את פקיד הבנק ומוותר מראש גם על הריבית וגם על הקרן. הקרבה זו היא פועל יוצא של תחושת הרחיפות העולה מן הקריאה לעזרה. אם לא עכשיו אימתי.

7.300 — בפעולות שיש בהן הקרבה אין בהכרח יחסי-חליפין בין מי-שנענה לקריאה ובין מי-שנפגע (7.501). אבל יש להן תמיד, בפועל או בכוח, משקי חליפין אחרים המתקיימים או עשויים להתקיים במקביל. מי-שנענה לקריאה עשוי לקבל במסגרת המקבילה תמורה נאה למה שנעשה לכאורה ללא-תמורה. תמורה זו עשויה להינתן בכסף, בכבוד או ביוקרה חברתית, ב"קשרים" או ב"יחסים" חברתיים הנוצרים כתוצאה מן ההתערבות, בריגוש שהיחיד שעוזר נהנה ממנו בינו לבין עצמו, בהכרת-ערך עצמית, ובאופן כללי יותר, באופני כינון הזהות העצמית של הסובייקט שנענה לקריאה. ובכל זאת, בדרך-כלל תמורה מעין זו איננה מובטחת מראש; אפילו כשלהיענות לקריאה נקבע מראש ערך חליפין ברור (שכר נקוב עבור מאמר בעיתון, למשל, או עבור משמרת של כבאי), יש בהיענות לקריאה צורות של נתינה שהשכר הכספי אינו אמור ואינו יכול לפצות עליהן. גם בהיענות היומיומית לקריאתו של מי-שנפגע, ולא רק במצבים ה"דרמטיים" וה"הירואיים" יותר, עשויה להיות מידה של חריגה מיחסי החליפין, מחישובי התועלת וההפסד, מן השיקול האינטרסנטי הכלוא במשק הסגור של העצמי. ישנה שם מידה, גדולה או קטנה, מובלטת או מוצנעת, אבל כמעט אף-פעם בלתי ניתנת לסילוק, של דאגה לזולת שנפגע. ודאגה זו כרוכה במידה מסוימת, שלא תמיד יש לה מידה, של בזבוז (8.425 ואילך).²⁵

7.301 — לכאורה, כל הפעולות האלה נעשות לפנים משורת הדין, הן מצויות מעבר לחובה המוסרית, הן מבוססות על רוח התנדבות ונדיבות, על מסירות שבמסירה ללא תמורה, על הכוח לפזר ולבזבז, לפעול בניגוד לחוקי השימור העצמי ולנטייה לאהבה-עצמית, על המוכנות להציב את הדאגה לזולת לפני הדאגה לעצמי. לכאורה, אלה פעולות של יחיד-סגולה, שאי-אפשר לגזור אותן על הציבור כחובה אלא רק להציבן כמופת ולשבחן לאחר מעשה (או לגנותן, כמו שעשו שפינוזה וניטשה). אבל למען האמת, כל הפעולות האלה והתכונות המתגלמות בהן מצויות סמוך מאוד לגבול התחום המוסרי עצמו (במובן שיינתן כאן לתחום זה). הימנעות מהן ומשכמותן פרושה התעלמות ממצוקתו של זולת שסובל. יש אמנם מרחב גדול בין הקרבה גמורה לבין ניסיון מהוסס, חטוף, לתווך בין מי-שסובל לבין מי-שמסוגלת לסייע לסובל מתוך יחסי חליפין תקינים, אבל כבר במעשה התיווך יש הקרבה ובהימנעות ממנו יש אדישות לסבלו של הזולת. אדישות לסבל זה היא גבול המוסרי (וכן להלן 8.405 ואילך).

7.302 — בדברים אלה יש כמובן הרע לעמדתו של יום, שתפס את האדישות כניגודו של הרגש המוסרי (moral sentiment): "עקרו מן הלבבות את רגשות החיבה והנטיות למידות הטובות ואת רגשות הגועל והבחיילה כלפי המידות הרעות; עשו את בני-האדם אדישים לגמרי כלפי ההבחנות הללו – והמוסר לא יהא עוד לימוד שימושי ולא יהיו לו שום כוח לכוון את חיינו".²⁶ התגברות על אדישות זו, קרי קיומו של רגש מוסרי, היא תנאי לשיפוט המוסרי. אבל גם הרגש וגם השיפוט, לפי יום, הם תגובה למעשים ולמידות של אחרים ולא דווקא למצבם. בעניין זה אני קרוב יותר לעמדת ידיו ובן הפלוגתא של יום, אדם סמית, שפותח את תורת הרגש המוסרי שלו כך: "אנוכי ככל שייחשב האדם, יש בלי ספק איזה עיקרון בטבעו שגורם לו להתעניין

בגורלם של אחרים והופך את אושרם לחיוני עבורו, למרות שאין הוא מפיק מאושר זה דבר זולת העונג לראותו. מאותו סוג הם גם הרחמים או החמלה, הריגוש (emotion) שאנו חשים כלפי אומללותם של אחרים כאשר אנו רואים אותה או מעלים אותה בדעתנו בחיוניות²⁷. יחד עם זה, הניסוח שלי מצומצם יותר ומרחיק לכת יותר. הוא מצומצם יותר, מפני שהוא נוגע רק לאומללותו של הזולת, לא לאושרו (להלן 8.1) ולא למעשיו או למידותיו; הוא מרחיק לכת יותר, מפני שאי-אדישות לא תוצג כאן רק כתנאי לשיפוט המוסרי אלא לעצם קיומו של המוסרי כתחום עניין וכצורת התעניינות.

7.310 — האדישות לסבל, ובאופן כללי יותר לנוכחותן של רעות שמישהו אחר סובל מהן, מכוננת את גבול המוסרי, בדיוק כפי שאדישות לטעות קובעת את גבול ההכרתי (במובן הרחב ביותר, כל פעילות שמבקשת ידע). התחום ההכרתי (אפיסטמי) מתחיל במקום שבו חדלה האדישות לטעות, כשיומרת האמת של היגד או של דובר מוצבת כבעיה בשביל מישהו שהוצב כנמען שלהן. המוסרי מתחיל במקום שבו חדלה האדישות לסבלו של זולתו, במקום שבו נוכחות הרעות שמהן הוא נפגע הופכת בעיה של מי-שנוכח בהן.²⁸

7.311 — "המוסרי" — אני מוכרח להקדים כאן את המאוחר — הוא התחום שבו נאבקים על ההבחנה בין הראוי לבלתי ראוי, כשם שהמדעי הוא התחום שבו נאבקים על ההבחנה בין אמת לשקר. הבלתי-ראוי איננו הבלתי מוסרי, אלא בדיוק מה שהמוסרי מאפשר לזהות. ניגודו של המוסרי הוא התחום שמחוץ למוסרי, תחום האדישות לסבלו של זולתו.

7.312 — בתוך המרחב העצום של ההכרתי, תחום "משחקי האמת" בלשונו של פוקו, אפשר להבחין בסף משתנה של "מדעיות" — משתנה מבחינה היסטורית ותרבותית וביחס לתחומי עניין שונים. זהו קו תיחום שחוצה בין אותם אזורים שבהם מתקיימת חתירה שיטתית, אוטונומית יחסית, מוכנת ומסדרת להפדרה בין אמיתי לשקרי ולייצור משפטים בעלי ערך אמת, לבין תחום פרוץ ורחב — מנקודת מבטו של המדע — שבו ההפדרה בין אמת לשקר מתקיימת (שוב, מנקודת מבטו של המדע) באקראי, לפי כללי אדר-הוק, ובלי מנגנון הסמכה מוסכם שמכריז מי כשיר להשתתף במשא ומתן על אמת ושקר (וכן להלן 8.514 ואילך). אבל זהו גם האזור הלא-מוגדר שבו כללי השיח המדעי עצמו עומדים למבחן שמניע אותו הרצון לאמת. ההבחנה בין ההכרתי למדעי אין מקבילה תרבותית בתחום המוסרי. נכון יותר, בעת החדשה — זה אחד מסימני ההיכר של המודרניות במערב — ככל שהלכה והתמסדה האוטונומיה והתגבשה המבנה הפנימי של המדע בעת החדשה, ובמקביל של המשפט, הכלכלה, או האמנות, כך התמססו המוסדות המוסכמים, הכללים ומנגנוני ההסמכה של התחום המוסרי. בתחום המוסרי (במערב, בעת החדשה) אין מומחיות, אין מנגנוני הסמכה, אין כללים מוסדרים, מוסכמים על קהילת שיח ממוסרת, להבחנה בין הראוי לבלתי-ראוי.²⁹ כשהתמסדה מערכת תרבותית אוטונומית יחסית, המתיימרת להבחין בין הראוי לבלתי-ראוי באופן שיטתי, על פי כללים מוסדרים ועל בסיס מנגנון הסמכה מוסכם — המערכת המשפטית — היא הוצאה מן התחום המוסרי. משפט ומוסר הם שני מושגים בלתי-נפרדים בשיח המקראי, למשל, או בתרבות הפוליטית של יוון, אבל מה שקובע במשפט המודרני

היא החוקיות ולא המוסר. ההבחנה בין חוקיות (legalität) למוסריות (moralität) (שכבר קאנט והגל נתנו עליה דין וחשבון פילוסופי³⁰), משעבדת את ההפרדה המשפטית בין הראוי לבלתי ראוי לחוק ומותירה לשופט את שיקול הדעת המוסרי כדי למלא בו פרצות שהחוק הותיר. (בכלל, טיעונים מוסריים נוטים לשמש לעיתים קרובות כסותמי פרצות בהיגיון של מערכות חברתיות שונות, באופן שחושף את תפקודם האידיאולוגי). כשהוא נכנס לתחום המוסרי כדי לפרש את החוק, השופט עשוי לנסות להמיר את ההון התרבותי שמעניק לו כס המשפט בהון של מומחה לענייני מוסר, אבל זה מעשה התחזות, מפני שבתחום המוסרי אין מומחים (כי אין מנגנון הסמכה מוסכם). השופט הוא פרשן מוסמך של החוק, לא של המוסר, של המוסר על-פי החוק אבל לא של החוק על-פי המוסר. כשמבקשים להבין את מוסריותם של החוק ושל ההליך השיפוטי, החוקיות עצמה היא שעומדת למבחן. (עניינים אלה יידונו שוב בהמשך: 8.423-8.424, 8.443).

7.313 — המשפט השקרי (טעות) נופל בתוך המדעי ("בתוך האמת" היה אומר פוקו), בדיוק כמו המשפט האמיתי. לא הטעות היא גבול ההכרתי אלא האדישות למשפט שעשוי להיות מוטעה, כשהוא מופיע ככזה. לא הצעד הבלתי-יעיל או גורם ההפסדים הוא גבול הכלכלי אלא האדישות הגמורה ביחס לרווח או להפסד צפויים מיחסי חליפין. וכיוצא בזה לגבי המוסרי: לא ההתאכזרות היא גבול המוסרי אלא האדישות הגמורה לרעות הפוקדות מישהו אחר. הפקת עונג או תועלת מרעות שפוקדות אחרים היא עמדה בתוך המוסרי בדיוק כמו היחלצות מסורה לעזרת מי-שנפגע. ההפרדה בין אמת לטעות נקבעת בתוך השיח המדעי; היא הפרוייקט של שיח זה. וכיוצא בזה לגבי השיח המוסרי: ההפרדה בין תגובה ראויה לנוכח רעות שפוקדות אחרים, לבין תגובה לא ראויה נקבעת בתוך השיח המוסרי. תורה מוסרית יכולה כמובן להכריז שאדישות לסבלו של זולתו היא צורה של אכזריות, אבל היא יכולה לגנות אכזריות רק מפני שהבחינה כבר בין תגובה ראויה לתגובה לא ראויה לסבלו של זולתו ורק על בסיס ההבחנה הזאת.

7.314 — עקרון התיחום המוצע כאן מבוסס לכאורה על אינטרסים של הסובייקט המעוניין. אבל למעשה, אין כאן אפיון לא על-פי הסובייקט המעוניין ולא על-פי מושא העניין. התיחום ממוקם ברגע שבו מופיע או נעלם משהו כמושא-עניין, שהוא גם רגע הופעת מישהו כבעל-עניין. עקרון התיחום מצוי בקו הלא נראה שבין סובייקט לאובייקט, ברגע הופעת ההבחנה בין סובייקט מעוניין לאובייקט שמתעניינים בו, שמישהו מעוניין מתכוון אליו. רגע זה קודם גם לאובייקט וגם לסובייקט ומתנה את שניהם. להיות אובייקט פירושו להימצא כבר בתחום העניין של סובייקט כלשהו — סובייקט מדעי, מוסרי, אסתטי וכיוצא בזה. להיות סובייקט פירושו לתפוס כבר עמדה של מי-שמעוניין במושאים המצויים בתחום, שהתעניינות מטיפוס מסוים מגדירה, כגון התחום המדעי, המוסרי וכו'. גם כאן, לא הפנומנולוגיה של הסובייקט היא הקובעת, אלא הלוגיקה של שדה היחסים שבו מוצבות עמדות הסובייקט. ההתעניינות המגדירה את התחום המוסרי היא ההתעניינות ברעות מיותרות. אין רעה מיותרת שאין לה קורבן. לכן ההתעניינות המוסרית היא התעניינות באחר כקורבן, בפועל או בכוח, אחר זה או אחר, בתור מי-שנפגע מרעות מיותרות או עלול להיפגע מהן (להלן 7.331).³¹

7.315 — התאכזרות, ניצול ציני והקרה — כולן עמדות אפשריות ביחס לסבל ולאובדן הנגרמים לזולת. בהתאכזרות ממשיכים להרע לקרבן כדי להפיק עונג או רווח מעצם ענותו; בניצול ציני נמנעים מלהרע לקרבן במישרין אבל מוסיפים להתעניין ברעות הפוקדות אותו רק כדי להפיק מהן תועלת; בהקרה עושים "מעל ומעבר" כדי להקל את מצוקת הקורבן. כדי לקבוע את הממד המוסרי בכל אותן תגובות לא די כמובן בנוסחה הפשוטה המוצעת כאן, מפני שברגע שמציבים אחרים קונקרטיים מוגדרים במקום זולת "קונקרטי-מופשט" אחד, מתברר שהתעניינות אינטרסנטית או סדיסטית בסבלו של מישהו עשויה להיות חלק מהתעניינות מודאגת בסבלה של אחרת ומן הניסיון להושיט לה עזרה. וכן להפך — מהקרה למען אחר אפשר להפיק גם הנאה וגם תועלת (7.300). אבל ישנם גם מקרי הגבול, הטיפוסים האידיאליים — התאכזרות לשמה (להלן 7.524), תועלתנות צינית לשמה, הקרה לשמה. כל התגובות האלה מצויות בתחום המוסרי מפני שהן מצויות בטווח ההתעניינות באחר כקרבן, למרות שרק האחרונה היא תגובה מוסרית ראויה.

7.320 — בהקרה עושים "מעל ומעבר" כדי להקל את מצוקת הקורבן. "מעל ומעבר" למה? מעל למה שמצווה המנהג הרווח, חוק המדינה או החוק המוסרי, או מעל למה שנגזר מן האינטרס האישי. זה תלוי בהקשר התרבותי. אבל בכל מקרה, הקרה היא חריגה ממערכת נורמטיבית שמצווה על פעולות של "ויתור" בתנאים מסוימים וקובעת להן ערכי חליפין. מי-שמקריב יוצא מרצונו ממערכת חליפין אחת ונותן משהו, מעט או הרבה, ללא-תמורה. גם אכזריות מפרה את כלליהן של מערכות חליפין תקינות, אבל באופן אחר: הקורבן הוא זה ש"נותן" בלא תמורה, מה שהוא "נותן" נלקח ממנו בכוח, באלמות, או באיום, בתוך מערכת חליפין שהוא מושלך אל תוכה בכפיה, בלי שיוכל לנתק בה מגע; המתאכזר, שמשקיע כוח, אלימות, ולפעמים גם זמן וכסף כדי להפיק מן הקורבן את מה שאמור להשביע את תאוותו או צרכיו, אינו מחזיר כלום בתמורה; ככל שגוברת ההתאכזרות, הקורבן מוצמת והופך לחומר גלם או למכשיר המשמש את המתאכזר בהפקת תענוג או רווח.

7.321 — מי שמקריב בלא-תמורה עשוי לזכות בסובייקטיביות שלו על-ידי התמסרות לזולת עד כדי הפיכתו שלו למכשיר בשרות הזולת; אבל אין הכרח שתופיע סובייקטיביות כזו. המתמסר עשוי לשכוח את עצמו במעשה ההקרה ולוותר כליל על עצמיותו; הוא ייתפס כמכשיר רק מנקודת מבטם של אחרים המקבלים עליהם את מונחיה של מערכת חליפין כלשהי (להלן 8.425-8.435). ואילו מי שמתאכזר מאשר את הסובייקטיביות שלו על-ידי הצמתת הזולת לכלל מכשיר בשרותו שלו. בשני המקרים, עמדת הסובייקט של מי שמגיב למצוקתו של אחר נקבעת ביחס לקורבן ותוך כדי חריגה ממערכות חליפין "מתוקנות", כלומר כאלה שבהן גם הקורבן וגם מי שניצב מולו תופסים עמדות ומסוגלים להיכנס למשא ומתן. בין שני הקצוות האלה, תגובת הניצול הציני משאירה הכל כפי שהינו: מישהו גרם סבל לקרבן והפך אותו לנזקק; היזקקות זו פותחת מערכת חדשה של יחסי חליפין (6.300); למי-שנכנס למערכת זו כדי לספק את צרכי הנזקק יש עניין להמשיך את הסבל ולהגביר את תלות הקורבן בעזרה שהוא יכול להציע. עניין זה איננו מביא את הציניקן למעורבות ישירה בגרימת הסבל, כשם שהעזרה שיש

בידו להציע איננה מביאה את הקורבן להשתחרר ממצבו כקורבן. מי-שמנצל תופס עמדת סובייקט מוכנה במעגלי חליפין קיימים. אלה יכולים לשמש כדי לצמצם את הרעות שפוקדות את הקורבן, אבל גם כדי להנציחן. המנצל הציני בוחר באפשרות השניה בלי לשנות שום כלל מכללי הפעולה או השיח במערכת החליפין שבתוכה הוא פועל. הסיטואציה המוסרית איננה משנה אותו. ניצול הזדמנויות הוא שם המשחק בכל מערכת חליפין שרווח והפסד מונחים בה על כף המאזניים. הפעולה הראויה בסיטואציה המוסרית מחייבת להשעות את המשחק הזה.

7.322 — מכאן נובעים הברלים בין שלושה סוגים של תגובה לא ראויה: זו המתעניינת בקורבן כדי להפיק רווח או תענוג מסבלו ואף מבקשת לשם כך להגביר את סבלו (הקוטב השלילי שבתוך התחום המוסרי); זו המתעניינת בקורבן בלי לשלול, בצורה כזו או אחרת, את הרעות המיותרות שפוקדות אותו (גבול התחום המוסרי); זו המתעלמת ממצבו של הזולת כקרבן, ולכן גם אין בה כדי לשלול את הרעות המיותרות שפוקדות אותו (מחוץ לתחום המוסרי). מנקודת מבט מוסרית, לא ראוי להיות מחוץ לתחום המוסרי, כלומר לגלות אדישות לסבלו של זולת, ולכן בשלושת המקרים מדובר בתגובה לא-ראויה, ואת שלושת סוגיה אפשר להציב על רצף שבין מעוניינות להתעלמות. מצד אחד תגובה לא ראויה שנובעת מאופי המעוניינות בקורבן: הקורבן משמש מושא של רוע לב, רצון רע, תשוקות הרסניות, סדיום. אבקש לכנות את התגובה המוסרית הלא-ראויה הסמוכה לקוטב זה של הרצף **רשעות**. מצד שני תגובה לא-ראויה שנובעת מאופי ההתעלמות מן הקורבן: קהות של הרגשות המוסרית, אטימות חושים, אי-ידיעה ואי-הבנה, אבל התעלמות זו נובעת גם מן המגבלות הכלליות של השיח ושל מערכת החליפין ויחסי-הכוח המייצרים ומטפחים אותם, מקשיי תרגום ומחסימות עורקים בערוצי החליפין וההמרה. את התגובה הלא-ראויה הסמוכה לקוטב ההתעלמות אבקש לכנות **עיוורון מוסרי**. רשעות היא סוג של מעוניינות בקרבן, עניין של נקיטת עמדה, מימוש עמדת סובייקט, ודרך לבטא דחפים ולהתענג; עיוורון מוסרי נוגע בראש וראשונה ליחסי-הכוח, מבנה השיח ותנאי החליפין, לעצם תפיסת עמדת סובייקט בשדה נתון (אם כי הוא עשוי כמובן לבטא גם תגובה פרטיקולרית וקהות פרטית של הרגישות המוסרית). ההבדל העקרוני הוא שכדי לפעול ברשעות צריך להניח התכוונות מפורשת של הסובייקט המעוניין ואילו כדי לפעול מתוך עיוורון מוסרי די בתנאים האובייקטיביים בשדה הפעולה של הסובייקט ואין צורך להניח שום התכוונות מודעת שלו. העיוורון המוסרי הוא תוצאה של מוגבלות שדה הראיה ולא דווקא של פגם בעיני רוחו המוסרית של הסובייקט. גם רשעות יכולה להתבטא כמובן בהתעלמות, אבל אז מדובר בהתעלמות כסוג של התעניינות, שכרוכה במאמץ מודע של סילוק המושא שיש להתעלם ממנו. עיוורון איננו יכול להוביל לרשעות, מפני שפירושו אפס מעוניינות.

7.323 — בתווך מצויה תגובה לא ראויה שכרוכים בה עניין והתעלמות: מי-שמתעניין בקרבן מודע למצבו ולפגיעותו, והוא מעוניין בהם כדי שיוכל להיטיב לנצל את חולשתו של הקורבן לטובתו שלו (של המתעניין). הוא עשוי גם לסייע לקורבן, אבל רק משיקולים אינטרסנטיים, ורק בגבולות מה שיועיל למי-שמסייע, במישרין או למען רוחים עתידיים, בין אם על-ידי שיעבוד הקורבן למי-שמסייע ובין אם באופנים אחרים. תגובה זו, שאותה הגדרנו כבר כציניות מוסרית, מתארת למעשה תפיסה תועלתנית

מוכרת. התועלתן מקווה שבעל-העניין במצוקתו של האחר יימנע מניצול לרעה – אבל לא מניצול סתם – של חולשת הקורבן, מפני שהוא מניח ששיקולי הדדיות מהווים מחסום יעיל כנגד ניצול לרעה. בעל-העניין מבין שהוא עשוי להימצא במצבו של הקורבן ולהיות נתון לחסדי זולתו והוא אינו רוצה להיות חשוף לאיום שאחרים יעוללו לו בעתיד מה שהוא מתפתה לעולל עכשיו לקורבן. אבל המצב הסימטרי בין הציניקן לקורבן שמניח טיעון זה הוא מצב היפותטי או סתם פנטסיה; לשיקולי ההדדיות אין בסיס מציאותי בגלל יחסי הכוח הדיפרנציאליים המאפיינים כל חברה. בגלל יחסי הכוח הדיפרנציאליים האלה גם אין סיבה להניח שהניצול לרעה של המוכפפים, בעיקר כשהם מזוהים עם קבוצה דחוייה ו"נחותה", לא יגדיל בסופו של דבר את "טובת הכלל" או את התועלת הכללית. או שהתועלתן מניח מגבלות לא תועלתניות על אופי העניין של הציניקן בקורבן או שאין לו נימוק טוב כדי לרסן ניצול לרעה.

7.324 – הניסוח ההומניסטי של הציווי הקטגורי הקאנטיאני – "שלא להשתמש בו [באדם] לעולם בחינת אמצעי בלבד אלא כאחת גם בחינת תכלית"³² – מופנה קודם כל כלפי תגובה זו, בכל צורה שלא תלכש. אבל בשני סוגי התגובות האחרות ישנם שוליים, שרוחבם אינו ידוע, שבהם הציווי הקטגורי מסתבר כלא רלוונטי. הציווי הקאנטיאני אינו מופנה כלפי רשעות, אם אפשר לתאר את התעניינותו של הרשע בקרבנו בתור סוג של התעניינות אסתטית. רשעות עשויה להופיע כהתעניינות חסרת חפץ-עניין, שבה מחזה הזוועה הופך תכלית לעצמו והרשע מפיק ממנה נחת כמעין תוצר לוואי.³³ אפילו במקרה של התעניינות סדיסטית, שבה העד מפיק עונג ממחזה הייסורים של זולתו, קשה לדבר על אינטרס של הרשע, שמבחינתו ההתאכזרות היא תכלית-עצמה. במקרה הקיצוני, המענה אינו מבקש להפיק מן העינוי שום דבר זולת העינוי עצמו. עינויו של האחד הם הנאתו של האחר. השניים כרוכים בלבי הפרד, שותפים באותו אירוע עצמו, שאין לו תכלית מעבר לעצם התרחשותו (כמו, להבדיל, הנאה אסתטית או התענגות מינית). קשה עוד יותר לראות כיצד הציווי הקאנטיאני, הן בניסוח ההומניסטי שלו והן בניסוחו הפורמליסטי, מועיל במקרה של עיוורון מוסרי. בניסוח ההומניסטי, ההתעלמות ממצוקתו של האחר כוללת גם התעלמות מן האחר כאמצעי אפשרי לקידום מטרותיו של חסר העניין. בניסוח הפורמליסטי, ההתעלמות מן האחר מבטלת מראש את הופעתו של תוכן אפשרי שעליו אפשר להפעיל את עקרון ההכללה, כעקרון צורני ריק.

7.325 – אפשר כמובן לומר ששיפור הרגישות המוסרית והרחקת סף העיוורון צריכים להיות כלל מדרוך של הרצון התבוני. אבל זה בדיוק הרגע שבו מופיע המקור האמיתי של הציווי המוסרי. הציווי הכללי להרחיק את סף העיוורון איננו חוק שהסובייקט מחוקק לעצמו, כשהוא מציב את עצמו בבת אחת כמקורו ואדונו של החוק וכנתניו הנאמן. צווי זה גם איננו תביעה אפריורית וחסרת מקור להכללה ריקה, שתוכנה מזדמן על-פי הנסיבות. צווי זה הוא הכללה, אפוסטריורית, על דרך האינדוקציה, מתוך תביעות ללא בסיס, שמקורן צריך להתברר בכל פעם מחדש, והן מצויות תמיד מחוץ לסובייקט. הסובייקט אף פעם איננו אדון לתביעות האלה ואף פעם איננו חופשי להתפנות מהן. ההכללה מגלה בהן פן משותף: הקריאה להיענות למצוקתו של זולת קונקרטי, להתגבר על האדישות כלפי הקריאה שהוא המקור שלה.

7.330 – במסורת הדיון המוסרי בתכונות ובסגולות מוסריות מוקדש רוב העניין למעלות המוסריות (*virtues*) ורק מיעוטו לתכונות המגונות (*vices*). כדאי להזכיר שלושה יוצאים מן הכלל בולטים: אריסטו, שבגלל עיקרון "שביל הזהב" עסק גם בתכונות התרומיות וגם במגונות, מישל דה מונטיין, וג'ורדן שקלאר, פילוסופית בת-זמננו שהושפעה ממונטיין והיתה בין מחדשי ההתעניינות בתכונות המגונות.³⁴ אבל גם אלה התכונות רק בהתעניינות הלא ראויה בקורבן (רשעות) ולא בעיוורון המוסרי. התגובה הנובעת מאפס מעוניינות בקורבן זכתה למעט מאוד תשומת לב, וגם זה כמעט רק בהקשר של תופעת "העמידה מן הצד", שספק אם יש להחשיב אותה בהקשר זה. העמידה מן הצד עשויה להופיע כסקרנות נטולת התערבות, שהיא כמובן סוג של התעניינות אסתטית בקורבן, ולכן היא נופלת במובהק בתוך התחום המוסרי כפי שהוגדר כאן. והיא עשויה להופיע כהימנעות מהתערבות למרות ההתקוממות הראשונית לנוכח הרעות המיותרות והבלתי-נסבלות הפוקדות את הקורבן, וגם כך היא נופלת בתוך התחום המוסרי. ההתעלמות של רוב המסורת באתיקה מאי-ההתעניינות בקורבן, ממה שמצוי מעבר לסף האדישות המוסרית, היא הגבלה עקרונית, מיותרת ובלתי מוצדקת של תחום הדיון המוסרי.

7.331 – מנקודת מבטו של מיי-שנפגע, קובע מה שתורם לצמצום הרעות שפוקדות אותו ומה שתורם להצטברותן. יש פעולות מרושעות שמיטכות את מצבו (אם מפני שנעשו לאחרים ואם בגלל הפער הרגיל שבין כוונה לתוצאה), ויש פעולות ראויות לכאורה שמבקשות לצמצם רעות בלתי-נסבלות (שלו או של אחרים) ונמצאות מרעות את מצבו. לפעולות ולפרקטיקות המתקיימות מחוץ לתחום המוסרי, במרחב הפעולה הלא-מוגדר שאין בו שום זיקת התעניינות במצוקתו של הקורבן, יש תוצאות משני הסוגים כמובן. אבל העניין של מיי-שנפגע ברעות הפוקדות אותו (להבדיל מאלה הפוקדות את זולתו) איננו עניין מוסרי, בהגדרה. הקורבן מרוכז במצוקתו שלו ולא של זולתו. המצוקה מוצבת כמושא של התעניינות מוסרית רק מנקודת מבטו של זולת שמתעניין במיי-שנפגע בתור קורבן, או מנקודת מבטו של הקורבן עצמו, כשהוא שוקל מעשים המיועדים למניעת המצוקה או נובעים מהתמשכותה לפי המידה שבה הם עלולים להרע לאחרים. מנקודת מבט חדשה זו, כל פעולה שיש לה השפעה על הצטברות הרעות הפוקדות מישוה או על צמצומן מצויה "בתוך המוסרי", או שהיא בעלת "ממד" או "משמעות" מוסריים. התחום הא-מוסרי הופך לחלק מן התחום המוסרי במידה שהפעולות המתרחשות בו נוגעות למצבו של זולת קורבן. לסובייקט בעל האינטרס המוסרי יש עניין מוסרי בתחום הא-מוסרי (7.123).

7.332 – ייתכן מאוד שהעניין המוסרי בתחום א-מוסרי זה דחוף יותר, נרחב יותר ומורכב יותר מן העניין בסוגי הפעולות, הפרקטיקות, המוסדות והתכונות שבתוך התחום המוסרי, כלומר אלה המתקיימים בזיקה מפורשת לאחר קורבן. זאת, פשוט מפני שסביר מאוד שישנן יותר רעות מיותרות שמחוללת הפעילות בתחום הא-מוסרי, ומפני שהרעות האלה, מאיימות יותר, קשות יותר ומצטברות במהירות רבה יותר מאלה שמופקות בתוך התחום המוסרי עצמו. דחוף עוד יותר להתעניין ברעות האלה, מכיוון שהאדישות ביחס אליהן איננה רק תוצאה של אטימות-לב אלא קודם כל של עיוורון ואי-ידיעה, הנגרמים בין השאר בגלל תנאי השיח שמונעים מרעות כאלה

ביטוי. אבל מאותה סיבה בדיוק גם קשה הרבה יותר לעשות זאת. על-כן אין פלא, שהמסורת של הדיון באתיקה אכן זנחה ברובה תחום זה. העניין במעלה המוסרית או בחברה הצודקת קל הרבה יותר. מה גם שבכל תורת צדק יש מידה של סטנדרטיזציה ומכניזציה של ההתעניינות המוסרית, שנועדו להיפטר מן המועקה הנלווית לה. הנה מנגנון לסילוק רעות מיותרות, הנה הנוסחה להפעלת המנגנון, הנה הטכנאים שיפעילו אותו, הנה מבקרי התקן שיפקחו עליהם. הבורגנים יכולים לישון בשקט. צדיקים, מלאכתם – מלאכת הצדק – נעשית בידי אחרים.

7.333 – רעה שאינה ניתנת לביטוי או להוכחה היא רעה שלא יכול להיות לה קיום בשיח השולט, הרווח, אשר במסגרתו אמור מי-שנפגע לבטא את הנזק או הסבל שנגרמו לו, ועל כן הנמנען של תביעת הפיצוי או של קריאת המצוקה נותר אדיש. אם המוסרי פירושו אי-אדישות למצוקתו של זולתו, כלומר הפיכת נוכחות של רעות הפוגעות בזולת לבעיה של מי-שנוכח בהן, הרי נמנען כזה פשוט מצוי מחוץ לתחום העניין המוסרי. מי שאינו מעוניין בשאלות הכרתיות אינו חדל משום כך להחזיק בטעות; מי שאינו מגלה עניין בתוצאות יחסי החליפין שלו אינו חדל משום כך להפסיד; מי שעיוור לנוכחותן של רעות איננו חדל משום כך לגרום עוול ועוולה. חוסר העניין בשאלות הכרתיות (או חוסר היכולת לתפוס את הבעייתיות שביומרות ידע שונות) מטפח טעויות. חוסר העניין בקיומן של רעות (או חוסר היכולת לתפוס אותן כשמשנים להצביע עליהן) מטפח מעשי עוול ובעיקר עוולות, שהרי עוולה, היא רעה שאי-אפשר לבטא או להוכיח את קיומה (3.554; 6.555). כאמור, אדישות זו איננה בהכרח עמדה נפשית, קשיחות-לב או רשעות; היא מסמנת את גבול הקשב, שהוא צדו השני של גבול הניתן לביטוי. האדישות לרעות שנפגעים מהן אחרים היא הפן האחורי של העוולה, בתור "רעה

המלווה בחוסר יכולת להוכיח את הרעה".³⁵

7.334 – אם עוולה היא צדו השני של גבול הניתן לביטוי, כשמתרחשת עוולה אי-אפשר להפוך סבל או אובדן לבעיה של אחר שנוכח בהם כעד. הרעה נותרת רק (אם בכלל) בעיה של מי-שנפגע. אבל, כאמור, "אחר" אינו יש מונוליטי. יש אחרים שהרעה היא הבעיה שלהם ויש אחרים שלא. עוולה מתרחשת תמיד בזיקה לאחרים שנוכחים ברעה ונותרים אדישים, אינם מוכנים או אינם יכולים להפוך אותה לבעיה שלהם. מצוקתו של הילד החולה במחנה פליטים הנתון תחת סגר או עוצר היא בעיה מיידית של הוריו וכמה בני משפחה קרובים; אחר-כך היא עשויה להפוך לבעיה של שכנים וידידים, פקיד סעד או אנשי ציבור מקומיים; אבל כשהמשפחה מגיעה עם הילד אל המחסום בתקווה להגיע לבית-החולים הנמצא בצדו השני של קו הסגר, עומדים שם כמה חיילים משועממים שממלאים פקודות. לרגע אחד הם דווקא מוכנים לגלות עניין במה שקורה במכונית, ואפילו מבקשים הנחיות ממפקדם, אולי אפשר לנהוג כאן לפנים משורת הדין. אבל סמל תורן נרגז עונה להם שהקצין איננו, שאין יוצא ואין בא, שירשמו את הפרטים של המכונית שהפירה את העוצר, ושכלל יחדלו להטריד אותו בשעה מאוחרת כל-כך. מכאן ואילך הבעיה של החיילים היא תנועתה האסורה של המכונית ולא מצבו המחמיר של הילד. את הסבל והנזק ההולכים ונצברים אין לילד ולהוריו דרך לבטא, אין להם בפני מי לתבוע הקלה או פיצוי. זו אחת מתמונותיה המוכרות יותר של העוולה במקומותינו.

7.335 – זו גם אחת מתמונותיה המובהקות ביותר: נוכחותה של הרעה מצד אחד, אדישותו של האחר הנקרא להגיש עזרה, חוסר היכולת של מי-שסובל לפרוץ את החומה שמציבה מערכת הפועלת באופן רציונלי, על-פי כללים ברורים וידועים, מחיקת הרעה במונחיה של אותה מערכת, פיזור האחזיות והתקתה מן האחר שנוכח ברעה אל הכללים שהוא פועל על-פיהם. כל בירוקרטיה מייצרת עוולות כאלה מעשה יום ביומו; בכל בירוקרטיה טמון זרע של כיבוש. (ואולי גם: אין כיבוש שאינו מתגלגל עד מהרה במערכות בירוקרטיות.)

7.340 – אדישות היא דילול של נוכחות, ששיאה באפטיה (א-פטיה, היעדר ריגוש), עד למחיקה המוחלטת של מה-שנוכח בשביל מי-ש(היה עשוי להיות) נוכח. מה-שנוכח איננו מהווה בעיה בשביל מי-שנוכח (נכון יותר, מי שלא-נוכח, מי-שנוכח במשהו אחר ואינו מתפנה להיווכח ברעה למרות שהיא ניצבת נכחו). בעיה היא "הפרעה בסדר-הדברים שתובעת התייחסות, פעולה, דיבור ... [היא] תוצאה מהיעלמות של דבר-מה או... מהופעה של דבר-מה, שמתבטאת מיד כחוסר או גודש בנוכחות של דבר-מה" (1.400). במחסור או באובדן, ההיעדר נוכח ונוכחותו מציפה את מי שנוכח. מכאן שרעה היא, בכל מקרה, גם כשמדובר באובדן, גודש של נוכחות. ואילו העוולה היא מפגש בין גודש נוכחות לדילול של נוכחות: גודש נוכחות למי-שנפגע, דילול של נוכחות בשביל מי שנותר אדיש, זה שתופס עמדת נמנען בשיח שבו הרעה נשארת ללא ביטוי, ללא נמנען או ללא מענה.

7.341 – נוכחותה של הרעה מידלדלת כשהשיח שבמסגרתו מבקש הקורבן ביטוי או מערכת החליפין שבמסגרתה הוא מבקש פיצוי או הקלה אינם מסוגלים להכיל את הרעה שממנה הוא נפגע. כאמור, זה איננו קורה בגלל קשיחות-לב או רשעות דווקא (7.322), אלא בגלל מבנה השיח ומערכות החליפין. תנועת ההצטברות והגלישה שאפיינה את המעבר מנוכחות לריגוש ומריגוש לסבל מתגלה כאן בפן חדש. ריגוש היה נוכחות שעלתה על גדותיה, סבל היה ריגוש שגדש את הסאה, ומתוך ההצטברות מעבר לאיזה סף קליטה קשה לשחזור התחולל שינוי בחווייתו של מי-שנוכח במה-שמרגש (5.501). אבל למרות עוצמת השינוי, ריגוש אינו חדל מלהיות נוכחות – הוא יותר נוכח מנוכחות, וסבל לא חדל להיות ריגוש – הוא יותר מרגש מריגוש. לעומת זה, עוולה היא רעה שפגיעתה גולשת מעבר למערכת החליפין או השיח שאמורים לאפשר את נוכחותה, רעה שהשיח או מערכת החליפין אינם יכולים להכיל – ועל כן הם מוחקים אותה כליל. בשינוי שמתחולל במעבר מרעה לעוולה, הרעה מצטרפת לעוולה ונמחקת יחד אתה בשביל העד, או הדובר בשיח או השותף ליחסי החליפין. ואילו בשביל הקורבן, העוולה מצטרפת לרעה, ועל גבה היא נישאת כעוד רעה שאין לה ביטוי, שגורמת עוד עוולה, וחוזר חלילה. וכך, בסחרור מהיר לאין סוף, צומח לו רוע בלי תקנה.

7.342 – העוולה מוכפלת כמו דמות המשתקפת באולם סגור שכל קירותיו עשויים מראות. האינסופי מכונס בריצת הלוך ושוב בין הקירות הסגורים, הקירות הסגורים של הרעה שלא נמצא לה ביטוי. אותו סדר חברתי – שדות מוכנים של פעולה ושיח – שמייצר את הרעה, קובע שלקורבנה לא תהיה גישה לעמדת סובייקט שממנה

אפשר יהיה לתת לה ביטוי. כל ניסיון לתבוע את מניעתה של אותה רעה, את צמצומה, או את הפיצוי בגינה, ישולח כזעקה לחלל ריק, ויותר ללא מענה. בתנאים כאלה נידון ייצוג הרעה – הזעקה, התלונה, התביעה – להתרוצץ באולם המראות של הנפש המיוסרת. אין פלא שקורבנות רבים של עוולה מבקשים לעצמם מוצא מאותו אולם סגור – בשיגעון, במאבק פוליטי, או בשילוב בין שניהם. מיכאל קולהאס הוא אולי דוגמה מובהקת של שילוב כזה, מאבק מטורף להמציא את השדה שבו יימצא נמען לקריאת העוולה, שבו יימצא מענה לתביעת הפיצוי, שבו תמצא העוולה מנוחה מסחרורה האינסופי, וסופו של מאבק זה כידוע חורבן, גם לקורבן וגם לקורבנותיו של הקורבן.

7.343 – התעצמות הרעות כתוצאה מהופעת העוולה בשדה הראיה של הקורבן היא גם הסיבה לכך שמצבם של קורבנות שזכו ב"תודעה חדשה" (2.322) עלול להיות גרוע יותר, באופן זמני או קבוע. כתוצאה משנוי התודעה לומדים הקורבנות להכיר גם ברעות שנופלות בחלקם וגם במגננוני השליטה הדיסקורסיביים שמנעו מהם מלהכיר ברעות האלה עד כה, ועדיין הם מונעים מהם לתבוע מניעה ופיצוי (7.232-7.235). מעתה יודע הקורבן שלא רק זמנו, פרי עמלו, גופו או כבודו נגזלים ממנו, אלא גם היכולת לתבוע פיצוי ולשנות את מצבו. התודעה ה"משחררת" עלולה להתברר כזוועת ייאוש ומשתקת. מכאן נובעת אחריותו הפרודוסלית של "המשחרר" (בדמות המטפל הפסיכואנליטי, למשל, או הפעילה הפמיניסטית או דוברי השיח הלאומי) להעצמה (זמנית לפחות) בסבלו של המדוכא שיש לשחררו. בכל פעולה חברתית ומאבק פוליטי שהתכוונותם מוסרית צריך לקחת בחשבון גם את האפשרויות הללו. בתנאים מסוימים יש קורבנות שמוטב אולי להשאירם באי-ידעה מבורכת. אבל מי זכאי להחליט על הפצת הידע או מניעת הגישה אליו? ואיזה ספק גדול יותר, הספק שמא הידיעה מקוללת, או הספק שמא הפטרונות מנוולת? אי-אפשר לפתור ספקות כאלה מראש ואי-אפשר להיפטר מהם בלי להתעמק הן בפרטיה של הסיטואציה המוסרית הן בהקשרה הכולל. וגם כשמצטיינים בפירוש הסיטואציה, הספק תלוי ועומד, החטאת לפתח רובץ.

7.350 – העוולה מוכפלת מפני שאין לה מוצא. באופן עקרוני, עוולה היא סוג של סבל, מפני שגם כאן מדובר בהיתקלות בלי אפשרות לנתק מגע. אלא אם כן הקורבן מוכן לוותר על התביעה לפיצוי, לביטוי או להכרה. מכאן נובעת באופן פרודוסלי אחריותו של מיי-שנפגע למצבו כקורבן: אם יחדל מלבקש ביטוי ופיצוי למה שאין לו ביטוי ופיצוי יחדל מלהיות קורבן. אלמלא היה תובע לא היה קורבן.⁶³ ויותר כזה הוא דרך לביטול גמור של מצב הכלאיים שתואר לעיל (7.235) ביחסים בין דוברי השיח השולט לקורבנות השיח הזה, שכן הקורבנות אינם מוותרים רק על הוכחת העוול (וממשיכים להתמודד עם הרעות באופן בלתי תלוי בשיח השולט), אלא גם על ביטוי לרעה עצמה. אבל בוותר הגמור יש משום ערובה לכך שהחזרה למערכת יחסים בינארית לא תלווה באלימות. ויותר כזה הוא אינטרס ישיר של מי שמחולל את העוולה או מתפרנס מן הרעות ששבים ומשתיקים אותן.

7.351 – יחד עם זה, אי-אפשר להתעלם מכך, שבתנאים מסוימים – כשהשינוי חסר סיכוי וההתעקשות על התביעה גובה מחיר כבד מדי – ויותר כזה עשוי להיות גם

האינטרס של הקורבן. באופן פרודוסלי, האינטרס של הקורבן לוותר על התביעה ולשמר את מערכת היחסים הבינארית גדל ביחס ישיר להידרדרות מצבו. וכן להפך: האינטרס של דוברי השיח השולט לאנוס את הקורבן לוותר על תביעתו, להשית עליו מחיר כבד יותר תמורת היכולת לבטא את תלונתו, גדל ביחס ישיר להתעצמות הרעות שבגינה הם עלולים להיתבע. זה ההיגיון המטפח, בעיקר במצבי דיכוי קיצוניים, התנהגות כנועה מצד הקורבנות ודפוסי התאכזרות מצד המדכאים.

7.352 – אבל הוויתור על עמדת הקורבן איננו רק אסטרטגיה של קורבנות במצבי דיכוי קיצוניים. בסיטואציות יומיומיות ייתכנו גם תנאים אחרים שבהם לקורבן יהיה אינטרס לוותר על תלונתו. מדובר בצומת שבה נפגשות פתולוגיות נפשיות וחברתיות מוכרות. מן הצד אחד, מתאבל שאין לו נחמה והוא מתמכר לאבלו: מי שמייצר מחדש, שוב ושוב, את דמות האובדן ואת התלונה חסרת הכתובת המופנית לעולם שאין בו בפני מי לתבוע את מה שאבד, והוא מנהל את כל חייו בפער האינסופי שנפער בין דמות האובדן לבין התלונה חסרת הכתובת. מן הצד השני, סוכנים חברתיים שונים המבקשים לשכנע את הקורבן שיחדל מלבקש ביטוי או פיצוי למה שמעבר לכל ביטוי ופיצוי, סוכנים של שכחה והדחקה, היצרנים והמפיצים של מחקי הנפש. ובתווך, סוגים שונים של שיח דתי (או מעין דתי, או מיסטי, ובהכללה, שיח-נחמה מטאפיסי) מציעים לקורבנות כאלה ערוצים חלופיים של לשון, שמסוגלת בכל זאת לבטא את הכאב שאין לו ביטוי, וגם ערכאת שיפוט מדומיינת, שבה יפוצו כל הנזקים או חלקם ומה שאבד יושב. ולצדם, מודרניים ו"נאורים" יותר, מצויים גורמים "טיפוליניים" שונים הנוטלים חלק בחינוך, כנרמול ובפיקוח החברתי. אלה נוטים להעניק לקורבנות סוגות שיח חלופיות שבהן יוכלו למצוא ביטוי לנזקיהם כדי למצוא את הפיצוי בעצם אפשרות הביטוי, עד שיימצא הביטוי הממצה שיאדה את הנזק ולא יותיר ממנו כלום.³⁷

7.352 – המתאבל האובססיבי זקוק אולי לעזרתו של שיח מנחם, דתי או טיפולי, והשיח המנחם עשוי להתאים לצרכיו. אבל אין בהיזקקות זו כדי לטשטש את התפקיד האפירמטיבי של השיח הטיפולי או הדתי: אישור מחדש לעובדה שהרעות היו מוצדקות או בלתי נמנעות, או שאין בעולם כתובת שבפניה ניתן לתבוע פיצוי תמורתן; הכחשה מחדש של האפשרות להציע ביטוי אחר לרעות שנגרמו, מיפוי אחר לחלוקתן, דין וחשבון אחר על אפשרויות מניעתן; ביטול האפשרות שיש בכל זאת מי שנושא באחריות, אם לא לאי-מניעת הרעה, לפחות למתן הפיצוי.³⁸

7.353 – השיח הדתי והטיפולי דומים בכך שהם מבקשים להאט את קצב הצטברות הרעות, להגדיל את זווית תנועת הסחרור הצנטריפוגלית שלהן, שהחלה עם הופעת העוולה, לנקו רעות בכמה ערוצים נפרדים שאין ביניהם לכאורה קשר כדי למנוע אפשרות של הצטברות. שניהם מבטיחים שהרעות שאין מכירים בהן עתה יזכו להכרה במקום אחר, בזמן אחר. הם מנתקים את הרעות מהקשרי המניעה החברתיים שלהן ומשלחים אותן לפתחו של ריבון העולמים או מכנסים אותן בנבכי נפשו של היחיד המתענה; הם מגלים בהן צדדים של זכות, אפשרויות חדשות, זירה חדשה לעיצוב העצמי ולמאבק על מיקומו בעולם. ובכל פעם הם מרימים מחיצה קטנה בזירה שבה אמור להתקיים המפגש בין הרעה גורשת הנוכחות (בשביל מיי-שנפגע) ובין האדישות מרללת הנוכחות של הנמען. אם סחרור הרעות הוא כזרם חשמלי שנוצר בשל הפערים

בין "המטען החיובי" של הנוכחות הגדושה ל"מטען השלילי" של אדישות הנמען, השיח המנחם הוא מעין קבל לצבירת מטענים ולהורדת מתח, ובסופו של דבר חוט הארקה.

7.354 — סובייקט מוסרי שהצדק נר לרגליו — מִי־שמבקש הכרה ברעות, ותובע להרחיב את חלות מושג הצדק כדי למנוע רעות, לחלקן אחרת, לפצות עליהן — יכול להתקיים רק בשדה ששורר בו אותו מתח שבין שתי רמות הנוכחות, הנוכחות המועצמת של הרעה בשביל הקורבן, הנוכחות המדוללת של הקורבן בשביל מִי־שעיוור למצוקתו. הסובייקט בעמדת המטפל, הדתי או הפסיכולוגי, נבנה מהתרוקנות המתח בשדה זה, מתיעול גודש הנוכחות ודלדולה לתוך הכלכלה הנפשית של היחיד או לכלכלה הקוסמית שבתוכה ניצב היחיד לברו מול בוראו. אם שופטים לפי היחס לעוולות ורק על־פיו (בבחינת יישוב הדין את ההר), עמדת הסובייקט בשיח המוסרי ועמדות הסובייקט בשיח הטיפולי והמנחם מוציאות זו את זו. אבל אם מביאים בחשבון את היחס לרעות עצמן, העניין מורכב יותר. סוגים שונים של שיח טיפולי או מנחם, והפרקטיקות הקשורות בהם, מסייעים למִי־שנפגע לנתק מגע ופותחים בפניו יחסי חליפין חדשים שבהם יוכל למצוא פיצוי, ולו נחמה פורתא. בכך דומה היחס שבין טיפול ונחמה לבין עניין מוסרי "טהור" בצדק ובעוול ליחס שבין פעולה מתוך חמלה לפרקטיקה המהפכנית (7.053). וגם כאן אפשר לומר ש"כל תוכנית לפעולה חברתית שאינה קרועה מבפנים בין שני הקטבים האלה סופה שהיא מדרדרת לטרור אוטופיסטי או מתקבעת כמשרתת נאמנה של הטרור מטעם הסדר הקיים" (שם).

7.4 אחריות

7.400 — העוולה מפצלת את כינון הסובייקטיביות. "עמדת־סובייקט מתממשת, תמיד, לנוכח בעיה שיש למי שתופס את עמדת הסובייקט ... בעיה היא מצטרף הכרחי של עמדת סובייקט" (1.400); "מִי־שיש לה בעיה תופסת כבר עמדת סובייקט וההתעסקות שלה בבעיה היא חלק חשוב בעיצובה כסובייקט" (2.310). בעוולה שותפים תמיד לפחות שניים הנמצאים משני צדי המתנס — הוא גבולה של הרעה הניתנת לביטוי: מִי־שנפגע והרעה היא בעיה שלו; הנמען שנותר אדיש. מִי־שנפגע תופס (אם הוא יכול) את הרעה כבעיה שלו ולהתעסקות שלו בבעיה יהיה חלק בכינון עמדת הסובייקט שלו; הנמען שנותר אדיש מצמצם את טווח הקשב שלו וכתוצאה מכך גם את תחום הסובייקטיביות שלו. להתעסקות של האחרון ברעה הפוקדת מישהו אחר יש לכל היותר צורה של סילוק מטרד, על־פי הכללים שמכתיבה המערכת שבתוכה הוא פועל. במה שנוגע להופעת הרעה, הסובייקטיביות שלו מצמצמת לכלל מילוי תפקיד. הוא מוותר על האפשרות לחרוג, השייכת במהותה למבנה הסובייקטיביות (1.314).

7.401 — באופן כללי, הסובייקטיביות המתעצבת לנוכח הרעה היא עניינו של מִי־שנפגע. מי שנותר אדיש לנוכח הרעה אינו משתתף במשחק זה של סובייקטיביות. לפעמים, כדי להצדיק את האדישות, השתיקה, החירשות או העיוורון שלו, הוא יאציל סובייקטיביות על המערכת שבשמה הוא פועל ויבקש לחסות בצילה. אבל הצדקה כזו

פירושה לפחות, שהאדישות הפכה כבר לבעיה, שהעיוורון, החירשות או השתיקה אינה מתקיימים מעצמם, שבחרים בהם לנוכח אופציות אחרות וכבר משקיעים מאמץ מסוים כדי לקיימם.

7.410 — הכינון המפוצל של הסובייקטיביות בעוולה, העצמתה אצל הקורבן וצמצומה אצל העד שנותר אדיש, הם היפוך המצב המתקיים בפיתוי. בפיתוי, האדישות היא אפיונו של האובייקט (4.531), העד מתמלא ריגשה, הוא מוצמט לסובייקטיביות שלו על־ידי מושא שכמו מתרוקן ממנה כליל (אבל יכול בכל רגע לשוב ולכבוש לעצמו עמדת סובייקט), אבל עמדת הסובייקט שלו מתפצלת בתוכה, מפני שהוא בבת אחת נמען של נוכחות מפתה ושל קריאה לפעולה (4.541). הפיתוי יוצר "מעין ציווי קטיגורי... קריאה שמוחלטותה מיוסדת על הנוכחות כתכלית לעצמה, כלומר על אדישותה הגמורה של הנוכחות לכל מה שמחוצה לה" (4.542); לכן נוכחות סבלו של מִי־שנמצא במצוקה היא דוגמה מושלמת של פיתוי (4.543), שבה הזולת הופך לאובייקט, אבל נוכחותו עולה על גדותיה, מחוללת הפרעה בשדה הקליטה של העד. 7.411 — פיתוי זה היה מוכר גם לנאצים, שראו באנשי האס.אס גיבורים המסוגלים לכבוש את יצרם. הבעיה, כותבת חנה ארנדט, "היתה לא איך להתגבר על המצפון אלא על תחושת החמלה החייתית שכל אדם נורמלי נתקף בה לנוכח סבל פיסי. הטריק שהימלר השתמש בו [בנאום מפורסם בפני קציני פלוגות הסער]... היה להפוך את כיוון האינסטינקטים האלה ולהפנות אותם כלפי העצמי. וכך במקום שיאמרו: 'איזה מעשים נוראים עוללתי לאנשים!' הרוצחים היו יכולים לומר: 'איזה מעשים נוראים היה עלי לצפות [להיות נוכח] במאמץ למלא את חובותי, כמה כבר הוא המשא המונח על כתפיי'".³⁹ התגלמות הסובייקט האי־מוסרי בנויה כדיוקנו המהופך של הסובייקט המוסרי הקאנטיאני. שניהם חצויים בין חובה ל"נטיות הלב", חייבים בהתגברות על יצרם, מודרכים על־ידי החוק — הצו המוסרי או פקודת הפיריה — אשר לו הם חייבים ציות ללא תנאי, כי החוק הוא תכלית לעצמה, ואי־אפשר להעמיד את הציות לחוק על שום מניע אחר שיהפוך אותו לאמצעי. הסובייקט האי־מוסרי איננו מגלה אדישות לנוכח הסבל הנורא שהוא גורם. להפך, נוכחות האחר בסבלו גורמת לו זעזוע. אבל הוא חזק כארי והוא מתגבר. הוא מתגבר מכוח כלכלה נפשית ומשמעת עצמית שאינן כה שונות מאלה המאפשרות את התגברותו של איש החובה הטהורה. העמדה המוסרית, כמו העמדה האי־מוסרית, נוכח נטיות הלב, נוכח הריגוש הגואה, היא מבחן קבוע לעצמיותו של הסובייקט המוסרי, בית הגידול שלה, מקום תפארתה.

7.412 — החלופה המוסרית הראויה לעמדה האי־מוסרית איננה ציות ללא תנאי לצווי קטיגורי שמעבר לזמן ולמקום אלא היענות לקריאה של זולת קונקרטי, כאן ועכשיו (אבל לא דווקא היענות לקריאת האחרות הטרנסצנדנטית, או הטרנסצנדנטיות שבאחרות, המגיחה־מרומזת מבעד — אבל גם מוסתרת־מעבר — לזולת הקונקרטי, בשר ודם, קול וצעקה, ומעל לכל פנים ומבט). אם מחליטים שלא להיענות לקריאה אין זה משום התגברות על הפיתוי וגם לא מתוך מאמץ לשמר את הפיתוי ולהתמסר לו, אלא מפני שהדאגה לזולת גולשת מן הכאן ועכשיו לעתיד הצפוי לאחר, או מפני שהזולת הקונקרטי הוא אחד מרבים, וראוי לחשב את ההיענות על־פי השפעתה הצפויה

גם על זה וגם על אלה. הדרך הראויה להתמודד עם הפיתוי לנוכח סכל של זולת היא לנסות להכפיל אותו, בדמיון ובפועל, בהרבה נוכחיות אחרות של מצוקה, בהקשר הרלוונטי של הסביבה החברתית, המרחבית והזמנית של הרעות בתוכה נתונה מצוקתו של אותו זולת (וכן להלן 7.500 ואילך). העמדה המוסרית הראויה איננה חצויה בין נטיות הלב לצו קטיגורי אלא בין נוכחותו המפתה של הסכל הקונקרטי לבין מערך קוגניטיבי שלם של חישוב, הערכה, פירוש וניכוי של הייצור החברתי – כלומר, זה הניתן לשינוי ולמניפולציה – של רעות בהקשר הרלוונטי. מהו ההקשר הרלוונטי? זה חלק ממה שיש לקבוע בכל פעם מחדש במסגרת אותה פעילות הכרתית. הסובייקט המוסרי הוא סובייקט של ידע המודרך על-ידי ריגוש ושל ריגוש המודרך על-ידי ידע. העניין שלו בקורבן הוא תמיד, בעת ובעונה אחת, גם ריגושי וגם הכרתי.

7.413 – עיוורון מוסרי מצמצם את עמדת הסובייקט גם בשדה ההכרתי וגם בתחום הריגושי. היכולת לרוקן את נוכחות מצוקתו של האחר מכל מה שגורם לה להתעצם ולגלוש על גדותיה (אבל לא מתוך התגברות והקפאת התנועה המשתוקקת, בניסיון לשמר את הרגע המרגש), היא דוגמה מושלמת של אדישות, דעיכת העניין ההכרתי והריגושי גם יחד. על-פי אותו הגיון, לפי אותה כלכלת נוכחיות, בעוולה, אדישותו של העד היא גורם מכונן בסובייקטיביות של מייסוסובל. העד מִפְנֵה באדישותו מקום שאותו יכול לתפוש הקורבן, כדי שזה יעצב את עמדתו כמי שנפגע מאי-הכרה במה שפוגע בו.

7.414 – ראוי להרגיש דברים אלה מול תלונה או סיסמת-קרב רווחת בדבר הפיכת האחר המוכפף מסובייקט לאובייקט. בהיענות הטיפולית לסכלו של האחר יש יותר סכנה של אובייקטיפיקציה מאשר בהתעלמות מסכל זה; האדישות המתאכזרת של המדכא מסכנת את הסובייקטיביות של המדוכא פחות מן ההתמסרות הצדקנית של מי שמפגינים את הסולידריות שלהם עם מאבקו. מכאן לא נובע שלטובתו של האחר הסובל ראוי לחדול מביטוי סולידריות או להתאכזר אליו באדישות. מכאן נובע רק שלדפוסים שונים של התנהגות, מוסרית ולא-מוסרית, יש תפקיד משתנה, לא אחד, לא לגמרי צפוי, בכינונה של הסובייקטיביות, בקיבוע של דבר-מי בעמדת סובייקט ובצמצום או הרחבה של מרחב עמדות הסובייקט הפתוחות בפניו. לפני שהן מצמיחות אותה, עוולות מפתחות את האישיות (כמו שניכור ואי-ההכרה מצד האדון מפתחים את התודעה העצמית של העבד באותו פרק מפורסם בפנומנולוגיה של הרוח).

7.415 – בהתאם, פיצול הסובייקטיביות בעוולה וצמצומה אצל העד שנותר אדיש הם תמונת-ראי של הכפלת הסובייקטיביות בהקרבה (או באכזריות). מיישנענה לקריאת מצוקה של מיישנפגע הופך את בעייתו של זולתו לבעיה שלו ואת אותה בעיה הוא הופך לציר בעיצוב העצמי שלו. מיישנענה לקריאה וחורג בכך, ולו לרגע, ולו במעט, מיחסי חליפין ממוסדים ממילא חורג מתפקידו. במקום להאציל סובייקטיביות על המערכת שבשמה הוא פועל, הוא נוטל על עצמו אחריות שהוא שואל מן המערכת שבמקומה הוא פועל. אבל בשני המקרים יש כאן התקה של סובייקטיביות, העברה של אחריות, טרנספורמציה של עמדת הסובייקט ביחס לשדה או למערכת הפעילות שבתוכה היא מוגדרת.

7.420 – בין אם מדובר בעוולה ובין אם מדובר בהקרבה, הסובייקטיביות מתעצבת כמעריך יחסים גמיש בין העד לבין נוכחות הרעה ומעריך יחסים זה נפרש במרחב שבין עמדת הסובייקט למערכת החליפין או שדה הפעילות שמגדירים אותה. הסובייקט לעולם אינו נושא לבדו באחריות למשמעות המוסרית של תגובתו לנוכח רעה שפוגעת בזולת, לא במקרה של אדישות לנוכח עוולה ולא במקרה של היענות והקרבה (אבל הוא כן נושא לבדו באחריות במקרים הקיצוניים של רשעות, כשהוא מתגייס להרע לקורבן מעל ומעבר למה שמחייבת אותו עמדת הסובייקט שלו). זאת, לא רק, ולא דווקא, מפני שהוא אינו נושא באחריות לגרימתה של הרעה, אלא מפני שהשיח ולא הסובייקט הדובר קובע את גבול מה שניתן לביטוי, ומפני שמערכת החליפין ומנגנוניה ולא הסובייקט המתעלם או מתערב קובעים את הגבול שבין חליפין להמרה. הסובייקט המוסרי מתערב או מתעלם על-פי מה שאפשר לעשות ברעה שבה הוא נוכח, (מה אפשר לומר עליה, מה אפשר לעשות כדי למנוע, לבטל או לצמצם אותה, מה ערכה לצורך פיצוי וכיצד ניתן לפצות). שדה האפשרויות האלה הוא תכונה של השיח ושל מערכות החליפין המסוימים שבהם נתפסת עמדת הסובייקט; מיישפועל מתוך עמדת סובייקט כזו או אחרת אינו קובע את תכונות השיח ומערכות החליפין האחרות, ואי-אפשר לייחס לו אחריות למגבלותיהם, גם אם לעיתים הוא יכול להשפיע עליהם במשהו – ברב או במעט, כמעט תמיד במעט מאוד. עמדת סובייקט היא מוצב בשדה הזה, שיש בו אפשרויות תמרון, אסטרטגיות שונות ומחיריהן בצדן, וכן "סדקים ופרצות דרכם ניתן לחמוק, תוך נטילת סיכונים משתנים, למרחבי פעולה אחרים, להתגנב לעמדות סובייקט אחרות, לנסות לעצב מחדש את גבולות הניתן למבע, למבט" (1.331), לחליפין ולהמרה.

7.421 – שיח, שדה פעולה או מערכת חליפין (ברמה זו של הדיון אין משמעות להבדלים ביניהם, ולכן, להלן, רק "השדה") אינם סובייקט שאפשר לייחס לו פעולות, קביעות, בחירה; אבל הם גם אינם אובייקט במלוא מובן המילה מפני שאי-אפשר לייחס להם זהות מוגדרת, גבולות קבועים וחד-משמעיים, מבנה סופי וקשיח. שדה הוא תוצאה מצטברת, מתחדשת ומשתכפלת, של פעולת כל הסובייקטים התופסים עמדות בתוכו, הוא הבין-סובייקטיביות עצמה. הארטיקולציה שלו, כמבנה, כסדר, וכמעריך יחסים אינה אלא הקפאה של סדירויות, הסתברויות וחצאי תבניות לכלל תיאור מבני שמוחק פערם בזמן ובמרחב (ולכן כל תיאור משתתף בשכפול או בהפרה של הסדירויות בשדה). ואילו פעולתו של מיישנפגע עמדת סובייקט איננה תוצאה של החלטה שרירותית, חד-פעמית, קפיצה של אבסורד, וגם לא פועל יוצא "הכרחי" של נטיות ודפוסי תגובה ה"טבועים במהותו", ב"אישיותו" או ב"מבנה הנפשי" שלו. כל פעולה קונקרטית מעמדת סובייקט היא תוצאה של בחירה באפשרות אחת בשדה מובנה פחות או יותר של עמדות, יחסים ואפשרויות פעולה, שמצידה משתתפת בהבניית שדה זה, בשכפול או בהפרה של סדירויות בתוכו.

7.422 – צריך על כן להבחין בין אחריות לגרימת רעה, לאחריות להתרחשותה של עוולה. העוולה אינה ממוקמת באופייה של הרעה, בנסיבות גרימתה או במניעיו של מי שגרם אותה, אלא באי-היכולת לתרגם אותה למונחיה של מערכת חליפין מוסכמת. בדרך כלל רעה היא תוצר של הרבה גורמים, חברתיים, אקולוגיים, נפשיים וביולוגיים,

שהיחסים ביניהם מורכבים. לפעמים, תחת תיאור מסוים, ניתן בכל זאת לייחס אותה גם לפעולה של גורם-פועל (agent) בודד, לאו דווקא סובייקט, שבתנאים מוגדרים, בכוונה או בבלי דעת, פעולתו פוגעת במישהו. אבל מאחריות לגרימת רעה, אם ניתן בכלל לייחס אותה בצדק לגורם-פועל בודד, לא נגזרת אחריות לגרימת עוולה. למעשה, יש להפריד הפרדה גמורה בין מחולל העוולה למחולל הרעה. עוולה גורם מי או מה שמונע מן הקורבן לבטא, להוכיח, או למנוע רעה. נכון יותר, עוולה נגרמת כתוצאה ממפגש, שעשוי להיות מקרי לגמרי, בין רעה כלשהי לבין תנאים המגבילים את אפשרות התגובה לנוכח רעה מסוגה.⁴⁰ אפשרות זו היא תוצאה של גבולות הניתן למבט, למבע, למניעה, לחליפין ולהמרה בתוך ובין שדות שיח ומערכות חליפין מוגדרים.

7.423 — כאמור, גבולות אלה של שדות שיח ומערכות חליפין הם "תוצאה מצטברת, מתחדשת ומשתכללת", של פעולת כל הסובייקטים בשדה, היוצרת סדיריות קשיחות פחות או יותר של מבנים ומערכי יחסים. הדוברים בשיח או השותפים ליחסי החליפין מציינים לסדיריות האלה כאילו היו כללים אנונימיים, בלי שבחרו בהם וכלי שהם מודעים להם בהכרח. פרוש הדבר שכמו חלק מהרעות, גם עוולה עשויה להיגרם בלי שניתן יהיה להטיל אחריות על שותף כלשהו בשדה הפעולה.

7.430 — אם עוולה היא מצב-הטבע, מעין רקע שבתוכו צפות דמויות שונות של צדק (7.230), היא מתרחשת בלי זיקה הכרחית לשום גורם-פועל ספציפי הפועל מעמדת סובייקט, אבל היא מוכרחה להתקיים בזיקה לעמדות סובייקט שמפעילות את השדה שבו נשללים מן הרעה הכרה, ביטוי ואפשרות לתבוע מניעה ופיצוי. עוולה פועלת על הסובייקט שמחולל אותה כתמיסה שבה הוא מתמוסס לפונקציות וליחסים המרכיבים את עמדתו בשדה — ואילו על מיי-שנפגע ממנה היא פועלת כתמיסת ג'לטין. אחריות לגרימת עוולה תהיה מושתתת לפיכך על היכולת לבדד מתוך מרכיבי עמדת הסובייקט את מה שתורם לעיוורון ביחס לרעות הנופלות בחלקם של אחרים מצד אחד, ואת מה שתורם לייצור הרעות האלה ולהפצתן מצד שני. היא תעמוד תמיד בזיקה למקומה של עמדת הסובייקט במערך מורכב של יחסים הקובעים את הסמכות לפעול מן העמדה הזאת ואת אפשרויות הפעולה הנפתחות מתוכה. אבל כדי לקבוע זאת צריך להימצא כבר מחוץ לאותה עמדת סובייקט.

7.431 — אחריות לגרימת עוולה היא עניין של "מידה וצורה של שיתוף פעולה עם מערכת קיימת הגורמת עוולות".⁴¹ מידה וצורה אלה משתנות בין עמדות סובייקט שונות ועל-פי האופי המשתנה של תפיסת העמדות האלה על-ידי יחידים שונים. אבל שום סובייקט אינו יכול לדעת באופן ברור ומובחן, מתוך עמדת הסובייקט שהוא תופס, את המידה והצורה שבה הוא משתף פעולה; הרפלקסיה אף-פעם אינה מרחיקה ראות כל-כך. אפשר להעריך את מידת שיתוף הפעולה של עמדת סובייקט עם מערכות שמייצרות ומפיצות רעות רק עד כמה שנמצאים מחוצה לה (ולהן). לכן, כשמייחסים למישהו אחריות מוסרית אין לקבוע אותו בעמדת סובייקט מוגדרת; ואילו כשמייחסים למישהו עמדת סובייקט, האחריות המוסרית שאפשר לייחס לו מוגבלת מאוד.

7.432 — כמובן, למורה יש אחריות ביחס לרעות שתלמידיו סובלים ואינם יכולים לבטא, לשופט — ביחס לנאשמים שהיא שולחת למאסר, לעיתונאי — ביחס לשובתים שעל

מאבקם הוא אמור לדווח, לפקיד — ביחס לאישה שאת תלונתה אינו יודע איך לנסח, וכיוצא באלה. בכל אותם מקרים מתקיימת אחריות שכרוכה במילוי התפקיד, בציפיות, בעשיית המעשה המתחייב בתנאים כאלה, וכו', כלומר הפעלה תקינה, שקולה ומאוזנת של עמדת סובייקט מסוימת. על המורה להיות קשוב לתלמידיו; לשופט אסור להטות פנים במשפט, עליה להביא בחשבון את כל העובדות, להפעיל את מיטב שיקול הרעת; העיתונאי צריך לדייק בדבריו, אבל גם להאזין לשיח של השובתים, לא לגהץ אותו מיד לשפת העובדות האובייקטיביות של הכלכלה הקפיטליסטית; הפקיד צריך להאזין באדיבות, לחפש פתרון במסגרת האמצעים העומדים לרשותו, לפעמים אפילו לחרוג מהגדרה צרה של סמכותו, מפעולה "על-פי הספר". אבל פעולה ללא דופי מצד כל תופסי עמדות הסובייקט הללו אינה אלא נטילת אחריות למעשה הקונקרטי בגבולות מה שמאפשרת עמדת הסובייקט; אין בה נטילת אחריות לתפיסת עמדת הסובייקט עצמה, למידת מעורבותה בפעולה הכללית של השדה, למה שנותן מחוץ לגבולות הביטוי, החליפין וההמרה בשדה זה. כדי להקשיב למה שמצוי מעבר לגבול צריך כבר לחרוג ממנו, כדי להביא בחשבון את מה שלא נכנס למעגלי החליפין או ההמרה צריך כבר לחולל שינוי במבנה שלהם, ובקצרה כדי ליטול את האחריות לתפיסת עמדת הסובייקט עצמה, צריך מיי-שנוטל אחריות לרחף בין עמדת סובייקט זו לעמדה אחרת. אחריות מוסרית ממש אפשר לייחס רק למיי-שמרחף ורק ממנו אפשר לתבוע אותה.

7.433 — מכאן נובעת טענה עקרונית ביחס לענף חדש של מחשבה מוסרית ופרקטיקה תיאורטית: תחום האתיקה היישומית או המקצועית (Applied Ethics). במסגרת זו מופיעים בעלי עמדת סובייקט חדשה, מומחים לפתרון דילמות מוסריות המתעוררות במהלך פעילות שגרתית בתחומי מעשה מוגדרים: צבא, רפואה, חינוך, עסקים, תקשורת, וכיוצא באלה. המומחה פועל ב"תנאי הזמנה" ברורים ונוקשים יחסית: הוא פועל בחסות מוסד מזמין (בית-חולים, בית-ספר, פירמה עסקית, משרד ממשלתי וכו'), הדילמות המוסריות שהוא נדרש להתמודד אתן מקבלות ביטוי במונחי שדה השיח הרווח בתחום מוגדר, והעמדה שממנה הוא נדרש להשיב על השאלות המופנות אליו מוגדרת על-ידי שדה הפעולה בתחום. אם ינסה המומחה לתאר מחדש את הדילמה, או את הסיטואציה שיוצרת אותה, במונחים זרים למוסד המזמין ולתנאי השיח והפעולה שהוא פועל בהם, לא יאזינו לו; אם יאמץ לעצמו את השיח הרווח, וידבק בעמדה שמקצה לו המערכת המזמינה הוא יגביל מראש את כושר הרפלקסיה שלו. המומחה צריך להתאים את "כושר הריחוף" הרפלקסיבי שלו לתנאי המערכת שאותה הוא אמור לשרת. האילוצים — פוליטיים, כלכליים, ומוסדיים — שהמומחה פועל בתוכם נוטים לגרום לכן שהיועץ לענייני דילמות מוסריות יסתפק באחריות שמטילה עליו העמדה שזומן אליה. הוא יימנע מלהציב בסימן שאלה מוסרי את המוסד ואת הפרקטיקות המצמיחים את הדילמות שעליו לפתור, למשל: חדר מיון ורפואת חירום, שמבטאים את שיא שכלולה של הרפואה המערבית ואת שיא דחיקתן של פרקטיקות הרפואה האלטרנטיבית; בית-ספר שהוא איבר של החינוך הממלכתי; פירמה עסקית שהיא איבר של כלכלת השוק; צבא או מערכת של משפט צבאי בתנאי כיבוש. במלים אחרות הוא יתקשה לרחף בין עמדות סובייקט שונות. בתנאים כאלה קשה לייחס לו נטילת אחריות מוסרית של ממש, קל וחומר שקשה לצפות ממנו לשיפוט מוסרי תקף.

7.440 — אפשר לדבר על "מי-שמרחף" בתור מי-שתופס עמדת סובייקט אחרת, למשל על המורה כאזרח, על השופטת כאם, או על העיתונאי כידיד. במקרה כזה, מחליפים (בסך הכל?) ייחוס אחריות למעשה קונקרטי במסגרת עמדת סובייקט אחת בייחוס אחריות למעשה קונקרטי במסגרת עמדה אחרת. החלפת עמדות סובייקט, והתבוננות על עמדה אחת מעמדה אחרת, בעיקר אם זו שייכת לשדה אחר, היא דרך "לרחף". אבל אפשר גם להשהות את הכניסה לעמדת הסובייקט, להשאיר אותה פנויה ולהמתין, בלי לתפוס בהכרח שום עמדה אחרת. אפשר לחכות, בקשב דרוך, מבחון, ולנסות להאזין למה שלא יהיה לו קול בפנים.

7.441 — מי הוא זה-שמרחף? דבר-מי שמבקש לשמוע או לומר דבר-מה שטרם נאמר, לראות או להראות דבר-מה שטרם נראה. מי-שמרחף הוא זה שעדיין-לא וכבר-לא תופס עמדת סובייקט. לומר מי הוא בדיוק, לספר את הסיפור שלו, להדביק לו ביוגרפיה ציבורית כלשהי, לייחס לו מניעים ואינטרסים — כל פעולה כזאת תחמיץ את רגע הריחוף, שהוא חריגה ממיקום כזה. החריגה היא תמיד ממיקומים מסוימים, שאפשר להצביע עליהם, אבל איפה בדיוק ממוקם זה-שמרחף? — אף-פעם אי-אפשר לדעת בדיוק. דומה שעל מיקומו של דבר-מי יחיד פועלת חוקיות של היקבעות חסרה בנוסח עקרון אי-ההיקבעות של הייזנברג: אי-אפשר לקבוע בבת אחת גם את המיקום וגם את התנועה. כשמתארים את המיקום מוותרים על ידיעת המיקום. אם כן, איך מתארים ריחוף? — כשמתארים את הריחוף מוותרים על ידיעת המיקום. אם כן, איך מתארים ריחוף? — רק בדיעבד, ורק ביחס להבדלים בין מה שמתגלה בשתי נקודות מבט, לפני ואחרי.

7.442 — אבל זה תיאור מוגזם, רומנטי משהו של השהיית הכניסה לעמדת-סובייקט. השהייה זו, ריחוף זה, עשויים להיות תוצאה של אירוע טראומטי, טלטלה גדולה, שפוקדת מישהו, מקרה אסון, מחלה פתאומית או ממושכת, כישלון צורב, אכזבה נוראה, עקירה, מוות של מישהו קרוב, התרוששות. ואז באמת קשה למקם את הסובייקט, בעיקר אם מי-שנפגע מן הטלטלה נמנע מלשתף פעולה, נמנע להמציג את מיקומו. אבל בדרך כלל, גם לנפגעי הטלטלות הקשות ביותר יש עמדות סובייקט מוכנות שהם ממהרים לגלוש לתוכן, גם אם בבלי-דעת ובאין-אונים (קטסטרופה נוראה הורסת גם את העמדות האלה, וזה בוודאי אחד ממאפייניה). לעיתים קרובות יותר, הריחוף וההשהיה הן פריבילגיות של אנשים שזמנם בידם, ששום דבר אינו דחוף מדי לדידם. בדרך כלל לא די בטלטלה, יש צורך במיומנות מסוימת, בכוח להסתגר, בעוצמה של התאפקות, בכושר התבוננות והאזנה. יש עמדות סובייקט, בשדה האמנות, בשירה, בשיח הדתי או בשיח הפילוסופי, שמכשירות את מי-שתופס אותן להתאפקות ולהאזנה שכאלה.⁴² אבל במקרים כאלה, התאפקות היא דפוס פעולה שעמדת סובייקט בשדה התרבותי המסוים מאפשרת ומעודדת, ואילו ההשעיה עצמה היא וירטואלית. זאת, מפני שהפילוסוף או המשורר או האמן אף פעם לא תפסו באמת את עמדת השופטת, או הקצין או המנהיג הפוליטי שאת גבולות השדה שלה הם מתאמצים לפרוץ במעשה הריחוף, שאיננו אלא דרך נאה לדבר בה על רפלקסיה.

7.450 — פעילות רפלקסיבית חושפת את אחריותו המוסרית של מי-שתופס עמדת סובייקט בשדה מסוים לנוכח רעות שמוטלות לפתחו ודוחקות אותו לעמדת נמען.

אפשר להגזים כאפלטון ולומר שרק הידיעה השלמה, ידיעת מושא הידיעה העליון — אידיאות הטוב, מסוגלת לקבוע מראש איזה עמדות סובייקט ראוי לתפוס (ומי בדיוק ראוי לתפוס אותן) וכיצד ראוי לפעול מתוכן. אבל בהעדר ידיעה פילוסופית כזו צריך להסתפק ברפלקסיה מתאפקת, ספקנית, משוחררת ככל הניתן מכובדן של עמדות סובייקט בשדות פעולה ושיח מוגדרים; להסתפק בה ובעולות שהיא חושפת בדיעבד. הנזיר, הפילוסוף, המשורר, האמן, עשויים לחשוף מבחון אחריות לגרימת עולות המוטלות על עמדת-סובייקט מסוימת, להציבה או להטיח אותה בפני מי-שתופס את אותה עמדה, ולקוות שהמסר לא יאבד במעבר מן השיח הרפלקסיבי אל השיח והפרקטיקה שהיו מושאי הרפלקסיה. ואפשר גם לנסות להעניק לטירונים אימון ברפלקסיה ספקנית כחלק מתהליך ההסמכה לתפיסת עמדת-סובייקט בשדות פעולה שונים. תארי לעצמך שופטת, מורה, עיתונאי, אשת-מדע, או מנהיג פוליטי שלומדים "לרחף", שהריחוף הוא חלק מתהליך ההסמכה שלהם.

7.451 — יש כאן אמונה, לא לגמרי מבוססת, בכוחו של רכיב אחד מתוך מה שנתפס כ"נאורות", קרי רפלקסיה ספקנית, להיטיב במעט עם העולם. זו אמונה ראויה ואצילית אולי, מפני שיש בה כדי לעודד, בעיקר את אלה שממילא עוסקים ברפלקסיה, אבל היא חסרת תועלת, ולא רק מפני שהיא נשענת על כרעי תרנגולת (עניין זה לבדו אינו פוסל אותה), אלא מפני של"ריחוף" יש הרבה מסורות עתיקות, שאף אחת מהן לא הצליחה מעולם להיעשות לנחלת הכלל. הממד המשתק שברפלקסיה הספקנית מאיים על כל מערכת ממוסדת, שאי-תפקוד נתפס בה תמיד כמעשה חבלה. בעניין זה לא השתנה כלום מאז סוקרטס. הרפלקסיה הספקנית עוקצנית כיתוש, לכל היותר מחדירה את הרעל שבה כדבורה⁴³ ומתה ברגע שהרעל מתחיל לפעול את פעולתו. וזה הכל. יש משהו פתאטי, מוכרחים להודות, במאמץ הירואי זה לגייס כל-כך הרבה זמן, מיומנות אינטלקטואלית, והפשטות נשגבות כדי לייחש.

7.452 — ואם לא די בכך, צריך להוסיף שלמעשה, העיסוק ברפלקסיה ובתפקידה בחשיפת האחריות לעולה אינו מעלה ואינו מוריד הרבה. אולי נגררתי כאן אחרי אחת הדעות הקדומות של השיח המוסרי: לראות את שלל הרעות המיוצרות ומופצות באופן חברתי רק מבעד למעשים הראויים לגנאי מפני שהם בלתי ראויים מבחינה מוסרית, כלומר מעשים שאפשר לייחס אותם לגורם-פועל האחראי למעשה הלא-ראוי ולתוצאותיו המזיקות. אבל צריך להבחין בין אחריות למעשים בלתי-ראויים (מעשי עוול ועוולות) ובין אחריות לגרימת הרעות בכלל והרעות המיותרות בפרט (7.422). אם המוסרי מוגדר על-ידי אי-אדישות לנוכח רעות שפוקדות מישהו אחר, כי אז העניין העיקרי, הדחוף, הוא צמצום כלל הרעות המיותרות ולא רק תיקון העוולות.

7.453 — בגלל התארגנותו של רוב השיח המוסרי הרווח סביב מושגי הצדק והעוול, ומושג הזכות המצטרף אליהם, אפילו הטיפול הדחוף ביותר ברעות הנוראות ביותר, שאיש אינו מכחיש את קיומן, מתווך היום בחברות המערביות על-ידי רטוריקה של צדק ועוול במסגרת שיח זכויות האדם. הזכויות הן אוניברסליות ואינן ניתנות להפקעה בשום תנאי. כשזכויות מוגדרות כך, הפרתן היא פעולה לא-ראויה מבחינה מוסרית — בהגדרה. כדי להגן על קורבנות מפני צורות כאלה ואחרות של הטרור של המדינה מרחיבים ללא הרף את תחום ההוראה של מושג הזכות וכוללים בו את הרעה הנופלת

בחלקו של הקורבן במקרה המסוים: לעצירים מעונים יש זכות לחקירה הוגנת, למורעבים יש זכות ללחם, למובטלים יש זכות לעבודה, לחולים כרוניים יש זכות למוות בכבוד, לנשים יש זכות להפיל את עובריהן ולעוברים יש זכות להיוולד, לנרצחים בשיטתיות יש זכות לחיים וגם לחיות יש זכות לחיות (והזכויות כבר אינן זכויות "האדם", אלא זכויות החי, או המרגיש, או הטבע עצמו). כך פועלים רוב ארגוני הסיוע, במישור הלאומי והבינלאומי (ארגונים כגון הצלב האדום, אמנסטי אינטרנשיונל, רופאים ללא גבולות, עיתונאים ללא גבולות ואחרים) — לא אכנס כאן להבדלים, החשובים כשלעצמם, בין סוגי הארגונים השונים). הרעות זכות לביטוי ולאישור, מכירים בהם ומבקשים לצמצם אותן, נענים בדחיפות משתנה — תלוי בהקשר — לקריאת העזרה, אבל כמעט תמיד במחיר הרב הרעות במערכות חליפין קיימות. הדברה מציגה רעות בתור שלילת זכויות שיש לתקנה — הזכות קודמת לרעה ומתנה את האפשרות לדבר עליה, לראות ולהראות אותה. וזו דרך בדוקה להימנע מלהציג רעות כתוצר sui generi של מנגנוני ייצור והפצה ממוסדים. שלילת הזכות מוצגת כחריג בתוך שגרת יומיום תקינה: המעצר והחקירה מקבלים גושפנקא מוסרית, רק העיניו מוכרו כבלתי-ראוי; דפוסי היחסים בין עובד למעביד במשטר הקפיטליסטי מקבלים גושפנקא מוסרית, רק האבטלה מוכרזת כבלתי-ראויה, וגם היא עוברת נורמליזציה; הכיבוש מקבל הכשר בתמורה להפרדה ברורה בין החריג והנורמלי בתוכו; וכן הלאה.

7.454 — שיח הזכויות מנרמל ומכשיר מערכות קיימות לייצור והפצת רעות במחיר הבחנה ברורה בין הראוי לבלתי-ראוי בתוכו. יתרונו בכך שהוא מאפשר לבודד את מה שנראה, מנקודת מבט מסוימת בתור העניין המוסרי הדחוף ביותר, ולהעניק לו טיפול יעיל יחסית. חסרונו בכך שהוא מעניק הכשר ואולי גם מטפח ומעשיר את המערכת שיוצרת את התנאים להופעתם של מקרים דחופים שכאלה, לפעמים מייצרת אותם במישור, ובתוך כך הוא מגביר את העיוורון המוסרי ומצמצם את אופקיו של השיח המוסרי.

7.5 דחיפות

7.500 — דחיפות היא קטגוריה מוסרית, מפני שלזמן יש תפקיד מכונן בגרימת סבל. סבל אינו אלא "משך הזמן שבו מתרחשת ההיתקלות עם הבלתי-נסבל" (6.000). הוא מתרחש "כשאסור או אי-אפשר לנתק מגע בהיתקלות עם נפגעים", הזמניות שלו היא של משך בלא הפוגה, שאינו חדל (6.200). "עינוי, כמו ריפוי, התעצמות של סבל כמו הקלה בסבל, הם שאלה של זמן. כשהתנאים האחרוניים לגרימת הריגוש הבלתי-נסבל מתמידים לאורך זמן, הזמן עצמו נדמה כמחולל של סבל". התמשכות הסבל היא גורם מרכזי בהתעצמותו; היענות מהירה לסבל עשויה להיות גורם מרכזי בשיכוכו (6.240). ככלל, נוכחותן של רעות תובעת פעולה מהירה.

7.501 — השתהות פרושה הצטברות של רעה על רעה. ובכל זאת, השתהות איננה אדישות לסבל אלא התאפקות שנמצאת כבר בתוך התחום המוסרי. היא מניחה אי-אדישות, מוכנות להיענות שצריך להתגבר עליה, לרסן אותה, לפחות לזמן מה. היענות

מיידית אינה בהכרח מעשה ראוי, החמלה עשויה לגבור על שיקול הדעת ולפגוע בכוח השיפוט המוסרי, כלומר ביכולת להביא בחשבון את תנאי המניעה ואת תנאי השיח של מי שנפגע, את סיכויי החילוץ שלו ואת המחיר שהיחלצות לעזרתו תגבה ממנו, מסביבתו וממי שנחלץ לעזרה (לעיל 7.412). הצדק מבקש לסלק את הפיתוי שמציבה החמלה.

7.510 — גם מתינות והתאפקות הן קטיגוריות מוסריות. זאת, מפני שדרושים זמן והשהייה של פעילות שגרתית על-פי דפוסים קבועים כדי להאזין לרעות שביטויין נמנע במסגרת השיח הרווח וכדי לקבוע את המידה והצורה של "שיתוף פעולה עם מערכת קיימת הגורמת עוולות" בעמדת הסובייקט הרלוונטית (7.431). פעולה ראויה תובעת "יישוב דעת", אבל לא דווקא מן הסיבות שאותן מנו אפלטון או אריסטו. יישוב דעת הוא תנאי לאפשרות הרפלקסיה ורפלקסיביות היא תנאי לשיפוט מוסרי הולם, שאמור תמיד להביא בחשבון את האפשרות שתפיסת הצדק הקיימת מותירה רעות ללא ביטוי (ולפיכך גורמת עוולה), וכי ההיענות לרעות אלה דוחקת יותר מן ההיענות לרעות הגלויות שמבטא השיח הרווח. ככלל, נוכחותן של עוולות תובעת השתהות וקשב, התעלמות זמנית ממה שנדמה כדחוף ביותר (7.432).

7.511 — בהיענות מיידית יש סיכון של התעלמות ממי שסבלו אינו גלוי לעין, שלרעה שפקדה אותו אין ביטוי. היענות מיידית עלולה להוסיף עוולה על עוולה. אבל מחירה של ההשתהות ודאי. השתהות גובה מחיר, בנוק ובסבל, שגדל במהירות בכל רגע שעובר בלא להיענות לקריאת העזרה. עינוי-דין הוא עינוי ככל עינוי אחר. ולמי-שסובל לא אכפת שהדין מענה בדין והצדק מייסר בצדק. וכשהדין מענה והצדק מייסר נדמה לפעמים שהם מפתחים אדישות לסבל המצטבר אצל מי שממתין להכרעה. אדישות זו הכרחית לתפקוד התקין של המערכות שמיסדו צורות שונות של רפלקסיה ואופנים שונים לניהול של השעית התגובה לנוכח רעות בלתי-נסבלות. אבל אדישות כזו, או לפחות התעלמות מכוונת מסבלו של אחר למרות ההתקוממות לנוכח רעה שנתפסת כמיותרת, היא הכרחית, במיוחד בשביל מי שמבקש לבחון באופן ביקורתי את חלוקת הרעות עצמה ואת השיח שבמונחיו נקבע מהי חלוקה צודקת. בין כך ובין כך, בין אם מבקשים לברר את התגובה הראויה לנוכח הרעה לפי תפיסת הצדק הקיימת, ובין אם תובעים את צידוקיה של תפיסה זו עצמה, בין אם מתקוממים נגד עוול ובין אם מתקוממים נגד עוולה, שוב נמצאת הרגישות המוסרית נלחמת בפיתוי שמציבה החמלה (5.342, 5.350). מיישחומל ומבקש להיענות לקריאה צריך להתגבר על המכשולים שמציבה ההתאכזרות העצמית של הראוי.

7.512 — מדובר קודם כל בהתאכזרות עצמית, שהיא תנאי למשפט צדק. אבל בכל התאכזרות כזו נפגע גם מי שקריאתו אינה נענית. מושג הצדק מיטלטל בין התביעה להכרעה מייד ולהיענות לקריאה לבין התביעה להשהות את ההכרעה ולהשעות את ההיענות לקריאה. לפעול בצדק פירושו לפעול מיד; לפעול בצדק פירושו להביא הכל בחשבון — רפלקסיה עד בלי די והשהיית ההכרעה לאינסוף. בשביל דרידה, שמנסח את הדילמה הזאת בצורת שלוש "א-פוריות", שלוש דרכים ללא-מוצא, מדובר בפרדוקס ללא פתרון.⁴⁴ כל מה שנותר לעשות הוא לאתר את עקבות הפרדוקס הזה בכל שיפוט

ולהשאיר לו עקבות בכל הכרעה, להשאיר פתח לתיקון בצעד הבא, לא להעניק לשום הכרעה מעמד של חתימה. בסופו של דבר הפרדוקסליות של השיפוט המוסרי היא הפרדוקסליות של כל קביעת משמעות. הדבר הפסול מכל הוא סגירה (closure) של גבולות משחק-השיח. לכן צריך להיאבק בכל גילוי כוח שמבקש להביא את המשחק לידי סיום; לכן צריך להצטרף לכל כוח ששומר את הגבולות פתוחים, עד להופעת האפשרות הבאה, עם תקווה חסרת הצדקה לתיקון (אבל גם הייאוש חסר הצדקה, בדיוק באותה מידה). אפשר להסכים עם דרידה בלי להצטרף אליו כשהוא מזהה, גם אם רק במובלע ויחד עם רוב המסורת המודרנית של המחשבה המוסרית, את מושג הצדק עם התחום המוסרי בכללותו.

7.520 — האם ייתכן שפיתוח אדישות כלפי סבל של זולת, אדישות שמגדירה את התחום המוסרי על דרך השלילה, מבחוח, היא תנאי למשפט צדק? האם ייתכן שערכ הניצב בלב התחום המוסרי ומארגן אותו מבפנים ניוון מפרקטיקות שעל שלילתן מתבחן ומתבסס התחום עצמו?

"איך ייתכן שדבר ייווצר מתוך ניגוד? כגון האמת מתוך הטעות? או הרצון לאמת מתוך הרצון לתרמית? או מעשה חסר-פניות מתוך אנוכיות? או התבוננותו של החכם, הטהורה כזוהר הרקיע, מתוך התשוקה? היווצרות אשר כזו אינה בגדר האפשר... דרך שיפוט זו היא הדעה הקדומה הטיפוסית, סימן ההיכר למטאפיסיקאים שבכל הזמנים... אמונת היסוד של המטאפיסיקאים היא האמונה בניגודי ערכים".⁴⁵

ייצורה של אמת כרוך בשקר (שמוסר באמצעות הרצון לאמת); היופי מופיע מתוך הכיעור (שתובע לעצמו בדיוק את אותה שומת-לב משתאה); הצדק צומח במקום שבו אכזריות מתועלת בנתיבים מדויקים והופכת להתעלמות שיטתית מרעות מסוימות שפוקדות אחרים, כדי שניתן יהיה ליצור איזון בין הרעות האחרות (7.331). מי שאינו מאמין עוד במעמד המטאפיסי של ניגודי הערכים, מי שאינו פוסל מראש את האפשרות שדבר ייווצר מתוך ניגודו, מתוך הצטברות של הדבר המנוגד לו, או מתוך התעדנותו והזדככותו, לא יתקשה להבין שאכזריות, הן זו המופנית כלפי העד הן זו המופנית כלפי זולת שסובל, היא תנאי לאפשרות הצדק, ואדישות מסוימת לסבלו של זולת אחד היא תנאי לדאגה ולהתמסרות לזולת אחר.

7.521 — למחקר המשחזר כיצד דבר נוצר מתוך ניגודו קרא ניטשה גניאלוגיה והציב אותו מעבר לטוב ולרוע. אבל הגניאלוגיה היא סוג של ביקורת, שכשלעצמה אינה מובילה בהכרח מחוץ לתחום המוסרי, היא מחייבת רק לחשוך במניעיו של כל שיח מוסרי, באינטרסים שהוא משרת, בצורות החיים שהוא מטפח, ובעיקר, היא משחזרת את עקבותיהם של צורות החיים שעל חורבותיהם שיח זה צומח. אבל ניטשה לא היה רק גניאלוג אלא גם מטאפיסיקאי (או — כדי להמנע כאן מבעיות פרשניות — יש בטקסטים שלו פיתוי ניכר לקרוא אותו ככזה). מול הדעה הקדומה של המטאפיסיקאים הוא הציב ניגוד משלו, בין מה שמקדם את החיים ומה שמעכב

אותם, בין שני סוגים של רצון לעצמה ושני סוגים של רצון לאמת, ובמובן זה לפחות נותר גם הוא מטאפיסיקאי. ניטשה ביקש להפוך את סולם הערכים של המערב ובעצם לפרק אותו לגמרי, כדי למצוא מקום מעבר לטוב ולרע שממנו ניתן יהיה למדוד מחדש את ערכם של כל הערכים. אמת המידה החדשה שעל-פיה יש למדוד מעתה את כל הערכים היא היענותם ל"חיים", בשטף חסר התכלית שלהם, ברב-גוניות חסרת הגבולות שלהם, בהתמסרותם לשפע, לנדיבות ולכזבו, לנטילת הסיכון ולהעמדה במבחן, שהתפתחו בצורות העילאיות ביותר שהצמיחו החיים מתוכם, ומעל לכל, היענות לאופן שבו צורות אלה מקדמות או מעכבות את ההתגברות העצמית. ההתגברות העצמית כרוכה בהתאכזרות, בעיקר בהתאכזרות עצמית, בזכונות אדישה של כוח ובאדישות בזכונות כלפי סבל, סבלו של המתגבר עצמו ושל זולתו. אדישות לסבל היא תנאי להתגברות עצמית, אבל כבר כדי להגיע אליה יש צורך בהתגברות עצמית — כזכור הרחמים הם הפיתוי האחרון של זרתוסטרא (5.351). אדישות זו כלפי סבלו של זולת, ולא ההכרזה על מקום שמעבר לטוב ולרע, היא המציבה את הטקסט הניטשיאני מחוץ לתחום המוסרי. אבל, כמובן, רק במקומות שבהם אמנם מתגלה אדישות כזו. שהרי בדרך כלל לניטשה יש עניין רב בסבל, בנוכחותו המפתה לרחמים, באכזריות המייצרת אותו. בגלל עניין זה, המחשבה שביקשה להפליג למחוזות שמעבר לטוב ולרע נותרת כמעט תמיד בתוך המוסרי.

7.522 — כשניטשה יוצא מתחומי של המוסר הוא עושה זאת בשם ההיררכיה שבניגוד הערכים האחרון שהוא מקדש על-מנת לפרק באמצעותו את כל הניגודים האחרים, הניגוד ההיררכי בין שפע לצמצום, בין רבגוניות לאחידות, בין תנועה למנוחה, בין רצון לעוצמה לרצון לאין. אם אפשר להיפטר ממטפיסיקה דואליסטית זו כדי להפיק ממנה את הביקורת הגניאלוגית של המוסר, אין סיבה שלא להיפטר ממנה כדי להישאר בתחום המוסרי ולהפוך את הפרקטיקה הביקורתית למוסרית. התנאי, ההכרחי והלא מספיק, לאפשרותה של פרקטיקה מוסרית, הוא התגברות על אדישות לסבלו של זולת.

7.523 — התגברות זו עשויה להיות כרוכה בהתגברות עצמית והיא עשויה להיות כרוכה בתמורה בתודעה ובפרקטיקות השיח של אחרים; השניים אינם מוציאים זה את זה. בניגוד למה שאומר פוקו בעבודתו המאוחרת על ההיסטוריה של המיניות, הדאגה לעצמי (*souci de soi*) והטיפול בו אינם עניין מוסרי כשלעצמם, גם אם כך תפסו אותם ביוון הקלאסית או בנצרות הקדומה (להלן 8.511 ואילך).⁴⁶ הדאגה לעצמי היא עניין מוסרי רק מרגע שהיא מוכתבת על-ידי התייחסות לסבלו של זולת (7.331). ואילו הדאגה לזולת היא הכלל המכונן של השיח המוסרי (7.310, 7.313). חשוב להבהיר שהיא עצמה איננה מבוססת על שום ערך קודם לה וגם לא על שלילה של שום ערך מנוגד לה ונחות ממנה. היא תכלית עצמה במובן החזק שהתיאולוגיה יחסה לאל וקאנט ייחס לציורי הקטיגורי. בעת ובעונה אחת, היא בלתי מותנית ובלתי מוצדקת. כל ניסיון להתנות אותה במשהו אחר — תועלת פרטית, אינטרס כללי ומופשט, קשרי שייכות כאלה ואחרים — משליך את הטיעון יחד עם הטוען מחוץ לתחום המוסרי. כל ניסיון להצדיק אותה על בסיס משהו קודם לה הוא ניסיון לגזור את העיקרון המכונן של התחום המוסרי עצמו מאחד הערכים (טוב, צדק, שוויון, חירות וכדומה) שתחום

זה מאפשר, או לכפוף אותו לתחום אחר (של תועלת, שליטה או ידיעה), זר לו בעיקרון.⁴⁷ 7.524 — דברים ברוח דומה אומר רורטי, בעקבות ג'ודית שקלאר, שמצידה נתלית באילן הגבוה של מישל דה מונטיין: "אכזריות במקום הראשון" (בסולם התכונות הרעות). התנגדות חסרת פשרות לאכזריות היא סימן ההיכר של כל עמדה ליברלית לדעת רורטי (ובמשתמע, של כל פוליטיקה מוסרית). האכזריות שהשניים מדברים בה היא גרימת סבל לשמה, שהיא גם הדוגמה המובהקת לרעה מיותרת, בלתי-נסבלת, לא סתם חסרת הצדקה, אלא רעה המצויה מעבר לאפשרות ההצדקה. מי שאינו מתקומם נגד אכזריות כזו הוא מישוהו שראוי להתנגד גם לו עצמו. אבל להתנגדות זו אין בסיס קודם, אי-אפשר לגזור אותה משום כלל קודם, ובקיצור — גם לה אין לה הצדקה.⁴⁸ מול התאכזרות חסרת כל הצדקה, התאכזרות חסרת תכלית שהיא תכלית לעצמה (7.324), מתייצבת דאגה לשמה, חסרת הצדקה באותה מידה. בשני המקרים מדובר בגבול ההצדקה, כלומר, בתנאי האפשרות להצדקה המוסרית עצמה. אבל קורבנות של אכזריות הם מקרה מוקצן (גם אם לא בהכרח הקיצוני ביותר) של אחרים שראוי לדאוג להם.

7.530 — הדאגה לזולת מקבלת את ביטוייה הקונקרטי במרחב שבין דחיפות להשתוות. הדחיפות נוגעת תמיד לזולת קונקרטי, קרוב או רחוק, שמשווע לעזרה. ההשתוות הרפלקסיבית פותחת את הפתח לאחר שטרם הופיע, שעדיין לא הוכר, או לרעות שעדיין לא ניתן להן ביטוי. ההשתוות מחייבת כאמור להתעלם, ולו לזמן מה, מן הרעות הפוקדות אחרים קונקרטיים, היא מטפחת קשיחות עד כדי התאכזרות. אין כמעט הוגה גדול שמרחב העיון שהפקיע לעצמו לא תבע מחיר מסביבתו הקרובה, וגם הוגים קטנים יותר מיטיבים להתאכזר לסביבתם. אבל גם ההיענות הרחופה מחייבת קשיחות, כלפי מי שסבלם מושקע לעת-עתה, או לעולם, כי רעות בלתי-נסבלות של אחרים נתפסות כדחיפות יותר, או כלפי מי שנאלצים לסבול כדי לצמצם את הרעות שנופלות בחלקם של אחרים. כל יציאה למאבק, מזוין או לא, מושתתת על היגיון זה בדיוק. ההיענות הרחופה להושיט עזרה, כדי להשיב את הסדר הצודק של חלוקת הרעות על כנו, כופה חלוקה מחדש של הרעות גם על מי שאין לו זיקה לאחר שסובל וגם שום עניין במצוקותיו, קל וחומר שהיא כופה חלוקה כזו על מי שמפיק תועלת מן הרעות שהאחר נפגע מהן. ההשתוות לשם עיון מחדש בסדר הרעות, שמבקשת בסופו של דבר חלוקה צודקת יותר שלהן, משתתפת בחלוקה הקיימת ומאשרת אותה מחדש בשתיקה. בשני הכיוונים, המעשה המוסרי מחייב לאמץ מחדש סוג "מתורבת", "מעודן" של מעין אדישות לנוכח סבלם של אחרים, אדישות מתווכת על-ידי רפלקסיה, שלמעשה איננה אלא סוג של התאפקות. אבל ראוי לזכור כי שיקול הדעת המיושב עלול תמיד להתברר כתירוץ לאדישות מוסרית וביטויי ההתאפקות כלא יותר מהתחסדות כלפי הקורבן שלעת עתה רוחים את הטיפול בו. מעבר למסך הצידוקים עלולה תמיד להסתתר אותה אדישות בלתי-אמצעית, שההתגברות עליה מגדירה מלכתחילה את הפעולה כמוסרית.

7.531 — לעולם אין לדעת. אין מי שבוחן כליות ולב, אין מקום ממנו אפשר לשפוט את השיפוט המוסרי בלי להיות מועדים לאותן מכשלות של הונאה עצמית, התחסדות

וצביעות, המאפשרות להסתיר אדישות מאחורי מסך של שיקול-דעת מיושב. לכן השיפוט חשוד תמיד. זה מקור התסכול והזעם של הקורבן שנדחה; זה גם מקור התקווה שלו: אולי עוד יוכל לחדור את מסך הצידוקים ולזעזע את מי שנותר אדיש לסבלו. זו גם אחת הזירות המובהקות של השיח הביקורתי: לחשוף את האדישות המוסרית — ולא רק את האינטרסנטיות — שביסוד שיקול הדעת המנומק המצדיק הקצאת משאבים שבה מתעלמים מקריאתם של קורבנות מסוימים ונענים לאחרים.

7.532 — משני צדיה של ההתאפקות המחושבת נפרשים מדרונות חלקלקים: מצד אחד "התבהמותה" של האדישות המתווכת, המודעת-לעצמה, זו הכרוכה בהתאפקות, והידרדרות אל מחוץ לתחום המוסרי; מצד שני צמיחה של תענוג מתוך עידונו הבלתי נמנע של הריגוש לנוכח סבלו של אחר, תענוג שסופו התענות לאחר כתכלית לעצמה, ההתאכזרות לשמה כשיאו של הקוטב השלילי בתוך התחום המוסרי, "הבלתי-ראוי כשלעצמו".

7.533 — והיו תמיד גם מי שטיפסו במעלה המדרונות האלה. טיפוס מקוטע, במרחב ובזמן ההיסטורי, וגם במרחב המוסרי עצמו: מאדישות חסרת-הכרה להכרה ברעות הפוקדות אחרים ומהכרה להתקוממות; וטיפוס מקביל מהתענגות על סבלם של אחרים להירתעות מפני סבל כזה ולהתקוממות נגדו (להלן 8.042). כל מי שכרך בצורה כזו או אחרת מוסר בידיעה או בתודעה, מאפלטון עד מרקס וממרקס ועד למחשבה הרדיקלית הפמיניסטית והפוסט-קולוניאלית, תרם משהו לטיפוס בצדו האחד של המדרון. ואילו כל מי שכרך בצורה כזו או אחרת מוסר בתחושה וברגישות, מאריסטו עד אדם סמית, ומיום עד למתקנים ההומניסטים של החינוך, של הענישה ושל הטיפול ב"אחרים" למיניהם, תרם משהו לטיפוס בצדו השני של המדרון. מבקריה השונים של הנאורות הצביעו על האופנים שבהם טיפוס זה מייצר את דגמי ההתאכזרות שלו. בין השאר, שייכים לכאן, כך נדמה לי, דבריו של ניטשה על שלושת שלביה של האכזריות הדתית, וקביעתו הנחרצת כי התרבות הגבוהה כולה "ייסודה בהעמקתה ובעילויה של האכזריות".⁴⁹ לכאן שייכת גם הפתיחה המדהימה של ספרו של פוקו, *לפקח ולהעניש*, סצינת ההוצאה להורג של דאמיין, המציבה זה מול זה שני טיפוסים של יחס לסבלו של אחר. (פוקו חושף שם, בין השאר, את האופן שבו ההומניזם, שאסר על ההנאה מן הסבל הגופני הבוטה, תיעל את האכזריות מן הזירה הסגוגנית של ההוצאה להורג לאפרוריות המדכאת של תאי בית-הסוהר וכיתות בית-הספר.)

7.534 — כדי למנוע כל אי-הבנה אני מבקש להדגיש: לא מדובר באופיו של התהליך ההיסטורי הכולל אלא באופיים של שינויים תרבותיים ופסיכולוגיים חלקיים ומקומיים. לא מדובר בהתקדמות היסטורית לקראת תרבות מוסרית יותר אלא בשינויים במיקומו ובתפקודו של התחום המוסרי בתרבות. הטיפוס המקוטע מתרחש בתוך תחומו של המוסר ואינו קובע את העיקר: את הקצב, העוצמה, והטווח של ייצור רעות בחברה ואת אופי ההפצה והחלוקה שלהן, לכל היותר הוא משקף את הגורמים האלה או נוטל בהם חלק. סביר להניח שרוב הרעות נגרמות כתוצאה מפעולות המתרחשות במרחב הבלתי-מגודר שמחוץ לתחום המוסרי. גם קשה לדעת מראש איזה חלק מתוך כלל הרעות הבלתי-נסבלות נוטלות הרעות הבלתי-נסבלות הנגרמות כתוצאה ממעשים בלתי-ראויים מבחינה מוסרית. ובכל מקרה, ההחלקה במדרון, לאדישות א-מוסרית

או להתאכזרות לשמה, איננה גורם של ממש בהידרדרותה המוסרית של חברה אלא לכל היותר תוצאה של תהליך כזה. הידרדרות מוסרית של חברה פירושה קודם כל גידול בכמות, בעוצמה ובטווח של הרעות הבלתי-נסבלות הנגרמות בתוכה. אין שום סיבה להניח שהידרדרות כזו נובעת דווקא ממצב הדיון המוסרי ואפילו לא מתכונותיהם המוסריות של השותפים בחברה. ראוי שהתנאים הממשיים להידרדרות כזו יוצבו כעניין הרחוף ביותר לדיון בשיח המוסרי.

7.540 — הרבר הרחוף ביותר, בתחום העיון המוסרי, מה שלמענו יש להשתהות (ואגב כך לפרק גם את הניגוד הרדיקלי בין דחיפות והשתהות). הרבר שלמענו יש להשתהות את התגובה המוכנה לנוכח רעות בלתי-נסבלות ולשעות למה שטרם נאמר, לקולות מושתקים ומודחקים, אבל גם למה שנאמר עד בלי די ולכן אין שומעים אותו יותר, דבר זה הוא הכנת "מצבה המוסרי" של חברה. הבנה זו פירושה הכנת התנאים ואופני הייצור והחלוקה של הרעות בחברה. הבנה כזו כוללת, כמובן מאליו, גם את הכנת אופני הייצור והחלוקה של הרעות המיותרות, הבלתי-נסבלות בחברה ואת מיסוד דפוסי הביטוי (וחסימת הביטוי) של הרעות האלה, את מעשי העוול ואת העוולות.

7.541 — חשוב להדגיש: יש רעות מיותרות שאינן עוולות: הן אלה שהעוולה עצמה מייצרת ובשלב מסוים ניתן להן ביטוי, והן אלה שלא מתרחשות "בזיקה לאחרים שנוכחים ברעה ונותרו אדישים". האחרונות מתרחשות למרות שניתן היה למנוע אותן (ולכן הן מיותרות) ולמרות שנעשה איזה שהוא ניסיון למנוע אותן (ולכן אינן עוולות). בבית החולים, למשל, חולים עלולים לסבול בגלל ארגון לקוי של הטיפול הרפואי, או בגלל המבנה הכללי של הטיפול ביחיד בבית-החולים. בבית-הספר, למשל, תלמידים עלולים לסבול בגלל המבנה הכללי של הטיפול ביחיד. מקרי סבל אלה עשויים להתקיים למרות שניתן להם ביטוי שנענה בדאגה כנה של אנשי הצוות, ואף על-פי-כן הם מיותרים. לא נכון להתייחס אליהם כאל עוולות. לא נכון להוציא אותם מכלל הרעות המיותרות.

7.55 — מכלול התנאים, האופנים והפעולות הכרוכים בייצור ובחלוקה של רעות מיותרות בחברה הוא "סדר הרעות" או "הרע הכללי". אבל סדר הרעות הוא תמיד-רק השלך היפותטי של השיח, ואילו ה"כלליות" של הרע הכללי היא רק שם: שם משפחה, שהוא בסופו של דבר שם פרטי (proper name), השם הפרטי של אותה משפחה. ואם מבקשים לדבר על מכלול זה בשפה שמכירות כל תורות המוסר במערב, מאז ישעיהו וסוקרטס ועד היום, שם המשפחה הוא — רוע.

פרק שמיני

רוע

8.0 סדר הרעות

8.000 — רוע איננו עצם (סובסטרנציה). הוא אינו ההווה האחדותית של כל הרעות המיותרות ולא המהות המשותפת שלהם, אלא שם המשפחה של מכלול הרעות המיותרות הנוג ברוב שפות המוסר במערב, אם לא בכולן. אבל זה שם משפחה מטעה. הוא מטעה לחשוב שמדובר בשם עצם כללי, שם של אידיאה. כפי שאמנם סברו פילוסופים רבים, גם כאלה שניסו להוכיח שהרעות אינן מכילות שום רוע כי הרוע איננו והאידיאה היא מושג ריק, וגם כאלה שחשבו שיש רוע ברעות וניסו רק להבין איך אפשר ליישב עובדה זאת עם קיומו של אל כל-יכול שאין גבול לטובו ולחסדו. ולכן מוטב אולי להחליף את השם הזה, שם המשפחה של הרעות המיותרות, בשם אחר. בקירוב ראשון נדבר כאן על כלל הרעות המיותרות, הוא "הרע הכללי".

8.001 — "הרע הכללי" איננו כלליות הרוע אלא כלל הרעות המיותרות, הבלתי-נסבלות. כל אלה שישנן עכשיו, ברגע זה, ברגע אמירת השם, בין אם יש להן ביטוי ובין אם לא, בין אם יהיה להן רוח, הצלה ופיצוי אי-שם בעתיד ובין אם לא. כלליות זו איננה — ולא תוכל להיות — מושא ממשי של שום שיח (מושא-הוראה של היגד המייחס קיום לזה שבו מדובר), גם לא כשאוספים את כל סוגי השיח שנותנים לשון לרע. לבקש ביטוי לכלליות הזו פירושו לבקש את השיח או שיח-העל שאליו יתורגמו כל סוגי השיח שנותנים לשון לרוע, וגם ימצא בו ביטוי לכל הדיבור שיתן לשון לאותו רוע המופיע במקום שבו ישנן רעות שנמנע מהן הביטוי. שיח כזה הוא מן הנמנע, בעיקרון, ולכן כלליות הרוע איננה ניתנת לביטוי. ויחד עם זה, כל רעה היא מצב סופי של יש סופי, ויש מספר סופי של ישים שפוקדות אותם רעות, ויש מספר סופי של רעות שאפשר היה למנוע במחיר רעות פחותות מהן ולא מנעו, לכן אפשר לדבר על כלל הרעות בכל רגע נתון. הכלל הזה הוא כמו משפחה שבניה התפזרו בכל העולם ואין די ספרי קהילה, כוחות משטרה ומאגרי נתונים כדי לפקוד את כולם בעת ובעונה אחת, וגם לו היו די מאלה, היו אותם אנשים נקראים בהם בשמות שונים על-ידי דוברים שונים ולעולם אי-אפשר היה להגיע לידי רשימת שמות אחת, מוסכמת. ובכל זאת, אפשר לדבר על כל בני המשפחה יחד, לפי שם משפחתם המשותף — הרע הכללי.

8.002 — הרע הכללי הוא לעולם כללי אבל לא ממש משותף, או לפחות לא משותף לכולם באותו אופן. כלליות הרע היא כלליות של כלל, של הצבר, של דברים מאותו סוג: רעות מיותרות. אבל מיותרות איננה מהותן המשותפת. מיותרות איננה פרדיקט

של הרעה באותו אופן ששווי הוא פרדיקט של הנזק ותחושת צריכה חריפה היא פרדיקט של כאב בלתי-נסבל. מיתרות היא האופן שבו הרעה נסבלת, נחווית, מקבלת ביטוי או פיצוי, מפנה קריאה, מזמנת תגובה, פוערת פער בקיום של משהי. מיתרות היא אופן מוצבנותה של הרעה בשדה קונקרטי של יחסים חברתיים, אופן הוויתה בתוך ישנות הממוקמת ביחיד, בקורבן שנפגע, אבל רק הודות למיקומו של היחיד בתוך מערך מורכב לאין שיעור של יחסים החורגים הרחק מעבר לו ובתור גילום קונקרטי של היחס הזה. רעה איננה יכולה להיות מיתרת או לא-מיתרת כמו שקו הוא ישר או עקום, כמו שספר מעניין או משעמם. כשרעה מיתרת היא מיתרת כמו שגג דולף, כמו שחלב גולש, כמו שחוף מוצף, כמו שבור נפער פתאום, כמו שמוט נשבר פתאום. נכון יותר, רעה מיתרת היא גלישת החלב, הצפת החוף, הקריסה שפוערת את הכור, התפוקות העץ הנשבר – התרחשות הממוקמת באובייקט קונקרטי, אבל רק בזכות מיקומו של זה במערך מורכב של יחסי-כוחות, שהצטלכותם בנקודה מסוימת גורשת את הסאה. אין שום מהות משותפת, וודאי לא מקור משותף, לא "שורש משותף" (לעיל 7.043) לכל גלישות החלב שמתרחשות עכשיו, לכל הצפות החופים שמתרגשות עכשיו או לכל הרעות המיתרות. ומיתרות הרוע איננה אירוע חומרי גרידא, כמו גלישת חלב או הצפת חוף, שגם הן בעצם אינן אירועים פסיקליים ונטולי משמעויות, מפני שהופעתן תלויה ביצורים, אנושיים ואחרים, שחווים אותם ומייחדים את מהותם על-פי אופן ההיתקלות שלהם בגלישה, בהצפה. ויחד עם זה, בכל רגע נתון יש מספר סופי של גלישות חלב, של הצפות חופים, ושל רעות מיתרות (כי יש מספר סופי של יחידים מועדים להיפגע, בני אדם ויצורים אחרים, בתחומי הגלובוס הזה לפחות).

8.003 – ובכן מדוע בכל זאת לדבר על "הרע הכללי" ולא להסתפק ב"כלל הרעות"? כדי להזכיר את "הטוב הכללי" (*commune bonum, common good*) ואת הכלל (הכלל החברתי, הקולקטיב) שהטוב הכללי היה אמור לספק לו בסיס. "הטוב הכללי" הוא מושג המכיל בתוכו, בעברית לפחות, דר-משמעות ברוכה בין 'כלל הטוב' לבין 'הטוב של הכלל', או הטוב המשותף לכלל. כך גם הרע הכללי. הרי הוא כלל הרעות (המיתרות) והרעות (המיתרות) של איזה שהוא כלל. את כלל הרעות (כמו את הטוב הכללי) צריך תמיד לייחס לכלל חברתי נתון – הפוליס, העם, המדינה, האנושות. לא מדובר באוסף סתמי של רעות מיתרות אלא ברעות מיתרות שמופיעות תמיד בתוך צורה מסוימת של שותפות חברתית ונוצרות מתוך תכונותיה המסוימות של אותה שותפות. אלמלא היתה זו צורתה של השותפות אולי לא היו מתרחשות הרעות; הרי לומר עליהן שהן מיתרות פירושו לומר עליהן שצורה אחרת של שותפות חברתית היתה יכולה למנוע אותן. לכן כל רעה מיתרת נוטלת חלק ברע הכללי, שהוא הרע האופייני לכלל חברתי מסוים ברגע היסטורי נתון. יתר על-כן, המונח "הרע הכללי" מבקש לציין בעת ובעונה אחת אופן של שותפות חברתית שאחראי לייצורן ולחלוקתן של רעות מיתרות, ואפשרות של שותפות חברתית מדומיינת, אלטרנטיבית שהשותפות ברעות המיתרות היא קוטב ההתלכדות השלילי שלה.

8.004 – אמנם "הטוב הכללי", כמו "הרע הכללי", מזכירים בעל כורחם גם יצורים פילוסופיים שתלטיניים כמו "הרצון הכללי" ופותרים את הדרך לתפיסה של הרע (או

של הטוב) הכללי, וגם של הכלל שזה הרע שלו, בתור סובסטנציה או מהות, המתקיימת "מעל ומעבר" לכלל ביטויים החלקיים שלה. על המהות הזו נוטים לדבר, מתוך הרגל או אמונה שלמה, כאילו היא קודמת – מבחינה לוגית או היסטורית או שתיהן – לכל מכלול קונקרטי, מוגדר במרחב ובזמן, של רעות מיתרות. אלא שאין כאן סובסטנציה כי אם שותפות, צורה ארעית, גם אם יציבה יחסית, של דפוסי התקשרות ותקשורת ומארג של יחסי-כוחות הנפרשים במרחב נתון, מוגדר פחות או יותר, של יחסים חברתיים, פוליטיים, כלכליים ותרבותיים, ותמיד גם גולשים מעבר לו. לשותפות זו אין נכנסים מרצון, כמו לשותפות עסקית או לטיול קבוצתי, ובדרך כלל גם אין יוצאים ממנה כשמתחשק. היא מתקיימת גם בין אנשים שאין להם דבר משותף ביחד – רכוש, משפחה, שפה, היסטוריה, או מולדת – אבל מה שמשותף ביניהם, מה שמונח או נמצא בין זה לזה ובין זה לזה, קובע את צורת הקיום שלהם זה עם זה, אלה ליד אלה, זו כנגד זה ואלה כנגד אלה. הם חולקים ביניהם צורות מסוימות של היות-יחד – של שפה, דפוסי התקשרות ותקשורת, יחסי-כוח, יחסי-קניין, חלוקת-עבודה – עכשיו, לעת עתה, או לאורך זמן. אלה הצורות שבהן ובאמצעותן הם מגלים את עצמם ואת אופן שייכותם זה לזה, את תלותם זה בזה, את זרותם זה מזה, מחקים זה את זה ומבחינים את עצמם זה מזה.

8.005 – פילוסופים בני זמננו כחנה ארנדט, מישל פוקו או ז'אן-לוק ננסי, הדגישו, כל אחד בדרכו, את האופי הרשתי, הנרקם ונפרם לאינסוף, של "ההיות-עם", של הקיום-יחד-לצד-וכנגד, ואת העובדה שכל מבנה אפרירי, קבוע ועומד, מהות כללית או הוויה סובסטנטיבית שמייחסים לרשת הזו אינם אלא מעשה ייצוג, ניסיון להכיל את המורכבות האינסופית של הרשת באיזו דמות, או בדימוי-של-תבנית (*figure*, Gestalt), שאי-אפשר להפריד אותה מן הניסיון לשלוט באותה רשת.¹ ולכן, למרות הפיתוי הגדול שמציע המושג של "הרע הכללי" אני מעדיף לכנות את משפחת הרעות המיתרות בשם אחר – סדר הרעות. אבל צריך לזכור שגם סדר ממש אין כאן, לפחות לא אם מבינים סדר כאיזו חוקיות המתקיימת בנפרד מן המכלול המוסדר על-ידה. מה שיש הוא אוסף לא סגור של סדירות ארעיות, שמשתכפלות ומשתנות כל העת, על-פי מידת שיתוף הפעולה וההתנגדות של כל אלה שפעולותיהם והתנהגותם מוסדרות או אמורות להיות מוסדרות.

8.010 – כל שיטות המחשבה במערב הכירו רעות מיתרות בשמן הפרטי, אבל כמעט כולן טעו בזיהוי המשפחה. כשהוגי העת העתיקה דיברו על "רוע", הם חשבו על היבטים – טרנסגרסיה של גבולות הנתונים מן-הטבע, או על חטא – טרנסגרסיה של חוק אלוהי; המודרניים חשבו על שרירות הרצון או על עודף אהבה עצמית או על יצר של הרס ותשוקת מוות. את המיתרות שברעה ייחסו לרבר-מה שנעדר: בורות, כלומר אי-ידיעת הטוב, מחסור בראת-שמייים, בכבוד לחוק, בשלטון יציב, באיזון נפשי, בסדר. רובם לא הבינו, או לא השלימו עם העובדה, שמעבר למיתרות הרעה אין כלום, כלומר לא-כלום מאותה משפחה, חוץ מן הסדר שבייצור הרעות ובהפצתן. אבל כאמור, גם הסדר, אם יש סדר, איננו מתקיים מעבר למכלול הרעות המיתרות אלא במכלול עצמו.

8.011 – לא המכלול הוא העיקר אלא הסדירות השוררת בתוכו. המכלול הוא סתמי מעיקרו, מקרי וחסר משמעות. סדירות היא דפוס של חזרה לא-בלתי-נמנעת. סדירות היא סדר שאפשר לשנותו, סדר שתלוי בחזרה, חזרה שתלויה בשיתוף פעולה של מי-שחזור, בהיענות של מה-שחזור. אפשרות שינויו של הסדר, הקונטינגנטיות שלו, היא המשמעות שלו. זה נכון גם כשסדירות מופיעה כסדר טבעי, קדמון, הכרחי ולא ניתן לשינוי. משמעות הסדירות תהיה אז בדיוק אפס אפשרות השינוי שלה, הכרחיותה.

8.012 – מכיוון שמדובר בחזרה לא מדובר בהתפרצויות אקראיות, מפתיעות, שנדמות חסרות מובן והסבר, של כוחות טבע או רשע שמחוללים רע. אי-אפשר לצפות התפרצויות כאלה (הצפייה מניחה חזרה) ולכן ספק אם אפשר למנוע אותן, ואם אי-אפשר למנוע אותן גם אי-אפשר למנות אותן בכלל הרעות המיותרות (אלה שראוי היה למנוע – 7.101). אפשר, כמובן, לדבר על אמצעי זהירות כלליים כדי למנוע התפרצויות בלתי-צפויות שצופים אותן בכל זאת, על סמך ניסיון העבר. ההפתעה נשמרת אז למועד, למקום ולאופי המדויק של הדברים הרעים שאמורים להתרחש במפתיע, אבל במקרה כזה מניחים סדירות כלשהי בהפתעה עצמה, וסומכים על סדירות כלשהי באמצעי המניעה. הרבה רעות מתרחשות כתוצאה מכישלון ההנחות האלה וקריסת אמצעי המניעה הערוכים על-פיהן. כישלון זה עלול להיות הפתעה גמורה – ואז שוב אין מדובר ברעה שניתן היה למנוע (בתנאים נתונים של ידע והיערכות חברתית וטכנולוגית); או שיש סדירות גם בכישלון – ושוב מדובר ברעה מיותרת. חברות הביטוח מתמחות בגרסיה הזאת ואמורות להבטיח מפניה, אבל הן נכשלות תדיר, וגם בכישלון שלהן לתת לגרסיה הזאת ביטוי שניתן לחישוב כמותי יש אולי סדירות – הסדירות של תנאי שיח כלכלי, רפואי או טכנולוגי, שיתידו תמיד רעות מסוג זה או אחר "בחורף".

8.013 – אלמלא היתה החזרה לא-בלתי-נמנעת היה מדובר בסדר קבוע מראש, שקודם לפרקטיקות המחוללות את הרעות ומתנה אותן, והופך את הרעות להכרחיות. מה שהכרחי איננו יכול להיות מיותר. המיותרות ולא המקריות היא ההיפוך הגמור של ההכרח. המקרי הוא מה שיכול היה שלא להיות (הוא לא-בלתי נמנע), אבל אין מניעה שיהיה; המיותר הוא המקרי שלא היה צריך להיות. ברור שאם דבר-מה נתפס כהכרחי לעצם קיומו או לאופן קיומו של דבר-מה אחר זו הכרחיות בעירבון מוגבל – היא מותנית בהכרחיות הדבר המותנה ובתקפות ההיגד המתנה. (למשל, המלחמה הכרחית אם ורק אם מלחמה היא תנאי הכרחי באמת להשגת העצמאות המדינית והעצמאות המדינית היא עניין הכרחי; כלכלת שוק חופשית היא הכרח אם ורק אם כלכלה חופשית היא תנאי הכרחי באמת למשק משגשג ומשק משגשג הוא עניין הכרחי). הכרחיות בלתי-מותנית מתקיימת רק אם הדבר ההכרחי באמת הכרחי לקיום משהו הכרחי. הכרחי למה? למה ולמה הכרחיים עצמאות מדינית או משק משגשג? לקיום משהו הכרחי אחר. או שאחר מוביל לאחר ויש כאן גרסיה אינסופית או שהדרך היחידה לחשוב על הכרחיות בלתי-מותנית, כלומר מוחלטת, היא לחשוב בבת-אחת על כל מה שיש, על ההכרח בתור כוליות ההוויה ועל הכוליות בתור מה שהכרחי. בסופו של כל ניסיון הצדקה אורב השד המתעתע של הטוטליות.

8.014 – ביטול ממשותו של הרוע אצל שפינוזה, ואצל הרציונליסטים שלמדו ממנו, מבוסס על הטוטליות של ההכרח ועל ההכרחיות של הטוטלי. הכל הכרחי, אין דבר מיותר ולכן הרוע איננו חלק ממה שיש. אבל רק אלוהים יכול לחשוב בבת אחת על כל מה שיש, רק הוא יכול לדעת שבאמת הכל הכרחי, ובכל רחבי הממשות השלמה אין שום דבר מיותר.² אבל, או שאין אלוהים או שאיננו יודעים מה אלוהים יודע (וזה היינו הך). מנקודת מבטנו יהיו תמיד דברים מיותרים והם יהיו כרוכים באיזו סדירות – לא סדר א-פריורי – שמחוללת אותם. להכיר את המיותרות הזו ולהבינה – זו תכליתה של תורת מוסר. זאת, בניגוד מדויק לאתיקה של שפינוזה.³ הבנת הטוטליות של ההכרח וההכרחיות של הטוטאלי היא תכלית האתיקה אצל שפינוזה וההיגיון הפנימי שמפעיל אותה. את כל המפעל הפילוסופי של לוינס אפשר לראות כניסיון לקעקע היגיון זה, שגם לייבניץ והגל שותפים לו, ולהציב לו אלטרנטיבה.⁴ לוינס מבקש לפרוץ את ההכרחיות הטוטאלית של שפינוזה באמצעות הכרח, בתוככי הכוליות של ההוויה והניסיון, במה שחורג מן ההוויה, במה שעקבותיו נוכחים ביש אבל לעולם לא יתמצו בו, במה שעקבותיו הם תמיד עקבות חריגה עצמה והוא עצמו מצוי מעבר ליש, (אבל על מה שחורג מן הוויה אי-אפשר אפילו לומר "הוא עצמו" ו"מה-שמצוי"). הכרח הטוטליות השפינוזיסטי נפרץ אצל לוינס על-ידי נוכחות, בתוך ההוויה, של עקבות חריגתו של "האחר" מעבר להוויה, חריגה שאין להכילה בהוויה ועל-כן היא אינ-סופית. אחרת, חריגה, אינסופיות – זו דרכו של לוינס לדבר על אלוהים ב"יוונית", כלומר בשפת הפילוסופים. ואילו אני מבקש להישאר בגבולות ההוויה, בגבולות מה-שיש. הרעות המיותרות הן חלק ממה שיש. ההתנסות שלנו ברוע היא התנסות בישנותן העודפת ובעודפות ישנותן. גם הזולת הסובל וגם סבלו הם חלק ממה שיש, גם אם אני איני יודע לתפוס אותם באמצעים ההכרתיים והלשוניים העומדים ברשותי. ההתנסות באחרותו של זולת איננה מחייבת לחשוב על אחרות שמעבר לכל הוויה, אלא על ישנות אחרת ועל אופנים לא נודעים של הוויה. ואילו ההתנסות ברוע איננה מוליכה מעבר להוויה אלא להיפך: היא מצמידה אותנו להוויה ביתר שאת, לבלי נשוא.

8.015 – לבלי נשוא, אבל מיד גם מתוך הבנה שאפשר היה אחרת ומתוך כמיהה לאפשרות האחרת. גם החריגה היא חלק ממה שיש. החריגה היא לעולם סופית, מצורת קיום אחת לאחרת, ממערך אחד של יחסים לאחר, מסדירות אחת של רעות מיותרות לאחרת. לוינס היה אומר אולי שהאפשרות האחרת היא בדיוק מה שמעבר להוויה, או לפחות מה שעשוי להוליך אותנו לשם. אני מבקש לטעון שהאפשרות האחרת היא עניין ארצי לגמרי, לפעמים טריוויאלי, לפעמים הירואי, לפעמים מתבקש מעצמו, לפעמים מתבהר רק אחרי מסע ארוך של הרוח הביקורתי. האפשרות האחרת איננה אלא האפשרות לחבל בסדרותיות של ייצור הרעות המיותרות, להפסיק את החזרה, לעצור את מכונת השכפול של הרוע. בסופו של דבר לוינס מלמד אותנו להתנגד לרוע על-ידי ציפיה לטרנסצנדנציה בתוך ההוויה, להופעתו של החורג מן ההוויה בתוככי ההוויה, ובעברית פשוטה – לחכות למשיח, והמשיח הוא לעולם בעתיד, a-venir, לעולם "בוא יבוא". לחכות למשיח – במקום ללמד וללמוד איך לנתק את החבלים הדקים של החזרה הסדרתית שמהם עשוי הרוע. ללמוד שתמיד מנתקים, אם בכלל, רק

כמה חבלים כאלה, ותמיד מתוך סכנה שיופיעו חדשים תחתם, כלומר בלי לחכות למשיח ובלי לקוות לגאולה.

8.020 — החזרה הסדרתית איננה תכונה סובסטיבית של השותפות החברתית, תהא זו אשר תהא, אלא תבנית של רשת יחסים מוגבלת באופן יחסי, הנישאת מרגע לרגע בזמן, נבראת מחדש על-ידי אינספור הכרעות חופשיות, כמו העולם שנברא כל הזמן מחדש (אבל בהכרעה אחת בכל פעם) על-ידי האל הקרטזיאני. התבנית משתכפלת בזמן, מפני שבכל רגע נתון נדמה ליחידים שמגלמים אותה ומממשים אותה שכך בדיוק ראוי, או ש"אי-אפשר אחרת", או שהמחיר של פעולה אחרת גבוה ממה שיוכלו לשאת. סטיות, שיכחות, חריגות קטנות והבדלים מזעריים בין אקט לאקט, בין נקודה לנקודה בסדרה, הבדלים שהולכים ומצטברים והיו עשויים להוליד הבדל מכריע, "שיעשה הבדל", כל אלה מתוקנים מיד על-ידי מנגנוני הייצוג של הרשת, במידת יכולתם. במידת יכולתם: לפעמים ההצטברות האיטית של ההבדלים הזניחים מחוללת בכל זאת שינוי, שהופעתו יכולה להיות פתאומית גם אם צמח מסדרה של הבדלים שנדרמו בכל רגע נתון כזניחים, אם נתפסו בכלל. "הקפיצה", או "השבר" מתקיימים תמיד רק מרגע ייצוגו של השינוי, ולפעמים רק בספרה של הייצוגים. בין ובין כך, בין קפיצה לקפיצה, בפעולתם הסדירה, מנגנוני הייצוג משכיחים את החריג, ואת האפשרות לחרוג, ומשגיחים על הפצת דימויה של התבנית הנוהגת בתור תבנית "הכרחית" או "נורמלית" ונורמטיבית, ובהדרגה גם מוכנת מאליה. מנגנוני הייצוג נכנעים בעצם לאותו הגיון של חזרה סדרתית, שכן אין הבדל עקרוני בין פעולות ייצוג שמעבדות טקסטים ודימויים לבין פעולות אחרות שבאמצעותן מעבדים חומרים אחרים. אבל מה שאפשר ומה שאי-אפשר, איך בדיוק משורטט שדה האפשרויות ומהם המחירים של האפשרויות השונות — אלה אינם בבחינת נתוני טבע, ואפילו לא נתונים חברתיים, הם אינם נתונים כלל אלא מה שמיוצר בתוך מעשה השכפול החברתי עצמו. לכן ההתנגדות לרוע היא תמיד מאבק על גבולות האפשרי.

8.021 — כל חזרה סדרתית אחוזה בסדירות אחרת, ולמעשה בסדירויות רבות מאוד. המחשב שאני כותב באמצעותו עכשיו הוא חזרה מדויקת של סדרת מחשבים מסוגו. המחשבים האלה יוצרו בכמה מפעלים שנוהגים לחזור שוב ושוב על אותן פעולות של חליפין ותיאום ביניהם. בתוך כל מפעל מתקיימות במקביל כמה וכמה תבניות של פעולה סדרתית, פחות או יותר, כאלה שסדירותן צפופה מאד ונראית מיד לעין — עבודת הפועלות התאילנדיות שמרכיבות את השבבים, למשל, וכאלה שסדירותן מרווחת וקשה יותר להבחנה — ישיבות המנהלים, המגע בין מנהל המשמרת לפועלות. (הנה מדרד לחופש: ככל שהסדירות צפופה יותר מידת החופש זעומה יותר.) כל אחת מן הפועלות חוזרת כל בוקר אל מקום עבודתה אחרי שמלאה בביתה כמה תפקידים — של אם, רעיה, שכנה וכו' — שבכולם יש סדירות מסוימת של פעולות בכלל ושל פעולות התקשורת ותקשורת בפרט, תבנית מסוימת, מוגדרת פחות או יותר, של חריגות מותרות מן הסדירות הזו, וגם סדירות מסוימת בסנקציות על חריגות מן התבנית של החריגות המותרות, וכן הלאה. כל תבניות הסדירות האלה ארוגות ושזורות זו בזו, מתואמות בפחות או יותר במרחב-זמן חברתי מוגדר, שרירות בעימותים אלימים, פחות

או יותר, במרחב-זמן חברתי אחר, מקיימות סדירות מסוימת של תיקון ושינוי במקרים של אי-התאמה, עימות או התנגשות אלימה וכו'.

8.022 — מכיוון שכל הסדירויות מוגבלות במרחב ובזמן ושכפולן אינו מובטח מראש, אין גבול לשינויים בסדר הכולל שעשוי מסך כל הסדירויות האלה, משזירתן זו בזו ומפריעתן זו את זו. אבל חל כאן אותו היגיון שזיהינו במשפחת הרעות המיותרות: אי-אפשר למנות בבת אחת את כל הסדירויות האלה ובוודאי לא את סדר השתרגותן זו בזו (והרי ייצוג הסדירות הוא חלק מייצור הסדירות ולכן לעולם לא יהיה תיאור שלם של המכלול), ובכל זאת אפשר להניח שבכל רגע ישנו מצב סופי נתון של סדירויות חברתיות ואפשר לתת למצב הזה שם (משפחה): הסדר החברתי. ואולי בפשטות "החברתי". במילים אחרות, "חברה" אינה סובסטיבית אלא רשת יחסים, התקשוריות ותקשורת, בלי ראשית ובלי תכלית, בלי "מקור" ובלי "בסיס", סופית אבל ללא-סוף, מוגבלת אבל ללא-גבול (למעט "המקור", "התכלית", ה"בסיס" או ה"גבול" המדומיינים ומומחשים בפעולות ייצוג כאלה ואחרות). ברשת הזאת, המוגבלת ופתוחה לאין-סוף כאחת, מתקיימות אינספור (כי אי-אפשר לספור) סדירויות אחוזות ומשורגות זו בזו, משתנות ללא הרף וגם מוחקות שוב ושוב שינויים שחלים בהן כדי לשוב ולייצר מחדש את דימויי הקביעות והסדר שלהן.⁵

8.023 — יש סדירויות שכתובות בגופם של אנשים בלי שהם יודעים עליהן כמעט כלום, אבל אחרים יודעים לקרוא אותן ולפעמים גם הופכים סדירות אחת כזו לתו זיהוי אישי (החיך החטוף, הכמעט לא נראה, שהיא מחייכת בשעת מבוכה, הסתת המבט שמנתקת מגע, כשהוא מאבד סבלנות). יש סדירויות שאנשים יודעים לדקלם ומדקלמים שוב ושוב, כדי להפגין שהם יודעים, שהם יכולים, שהם רשאים (הפרוצדורות, הכללים המפורשים בכל סוגי המשחקים). יש סדירויות שאנשים יודעים ומכחישים, מכחישים ויודעים (סדירות מקרי ההתאהבות "ממבט ראשון" בין בני אותו מעמד חברתי-תרבותי; סדירות מקרי ההתאהבות בקרב חיילים). השיח שנותן ביטוי לסדירויות כאלה הוא שיח ביקורתי אלים. הוא מכריח לדעת, אינו מאפשר להכחיש; הוא מחייב אנשים להודות כמה שביקשו להכחיש ומאיץ בהם שלא לקחת בו חלק, או לחליפין, דוחף אותם להעמיק את ההכחשה. ויש סדירויות (אבל רשימה זו של סוגי הסדירויות חלקית מאוד) שעד שלא נותנים להן ביטוי בשיח אינו יודע עליהן כלום, ואפילו להכחיש אותן אי-אפשר (למשל: סדירות הופעתם של גידולים סרטניים אצל פועלים שנחשפו לחומר שטרם נודע כחומר מסרטן; סדירות של התפרצויות אלימות אצל אנשים עם בעייה הורמונלית מסוימת, סדירות של תאונות אימונים ביחידות צבאיות בעלות מאפייני פיקוד מסוימים). השיח שנותן ביטוי לסדירויות כאלה הוא שיח פחות אלים (ואולי גם פחות ביקורתי). הוא מאפשר לאנשים לראות את התבנית הכללית שלהם הם שותפים, או נידונים, הוא מאפשר לאנשים לנסות שלא לקחת חלק, ויוצר כמובן זירה חדשה של התמודדות, וגם של הכחשה.

8.024 — סדירות כרוכה בסדירות, פעם כך ופעם אחרת. הרבה פעמים סדירות גלויה מעידה על סדירות סמויה. כדי להבין מה מקיים סדירות אחת הולכים אצל סדירות אחרת: מסדירות מקרי ההפלה באוכלוסיית נשים מסוימת לסדירות מצבן הכלכלי או המשפחתי, מסדירות מקרי האלימות המזוינת באוכלוסייה מסוימת לסדירות יחסי

הכוח בין קבוצות שונות בתוכה. לפעמים המעבר קשה: מסדירות יחסי הכוח בין מורה לתלמידיו לסדירות יחסי הכוח במשפחה, במערכת החינוך, או במערכת המסובכת של היחסים שפרושה בין המשפחה, השוק, החוק, ומערך שלם של מוסדות "מטפלים". בכל מקרה, המעבר אף פעם אינו סופי ואינו שלם. רק במשחקים מתמטיים יש לסדירות נוסחה פשוטה יחסית, אבל גם בנוסחה מסובכת לא די, מפני שמעשה הייצוג כרוך בעצמו בשכפול סדיריות וקטיעתן ומפני שהקביעה הסופית – וההבנה השלמה – של הסדירות אפשרית רק בתוך הסדר השלם, הוא סדר הכוליות, שגם אם ישנו אין להשיגו. ידיעת הסדר חלקית תמיד, הסדר השלם איננו אלא שם המשפחה של מכלול הסדיריות: אלוהים, הרוח, מבנה-בסיס, הוויה, ותמיד רק שם: וזו לתלות עליו הכל – ובעצם לא כלום, שום תוכן ושום צורה.

8.025 – כשמדובר בידיעה החלקית תמיד של סדיריות חלקיות, מוגבלות בזמן ובמרחב, מדובר בתכנים ובצורות מורכבים. אנחנו יודעים הרבה על סדיריות שונות ומשונות של ייצור וחליקה של רעות מיותרות: כלכלת הרעב באפריקה; התפרצות מגיפה; ההתפרצות הפתאומית של רעות בעת פעולת טרור וחלוקתן הסדירה, פחות או יותר, בימי החול של המאבק המדינתי נגד הטרוריסטים; ההיקף רחב הידיים, העוצמה וההתמדה של תנועות האובדן, הנזק והסבל בשעת מלחמה; פשיעה, אבטלה והרס המרקם החברתי בגטאות העוני של הערים הגדולות; התפוררות במשפחה; הסדר המופתי של המוות הנאצי המתועש, וסדרים פחות מרשימים, אבל לא פחות מובחנים ואפקטיביים, של ההשמדה בערכות סיביר, או בג'ונגלים ובמדבריות של מזרח אסיה ושל מזרח אפריקה. רשימה חלקית. הפיסיקה, הגיאוגרפיה והכלכלה של האובדן ושל הסבל הם מדעים שעוד יופיעו יום אחד (אם המדע עצמו לא יאבד), אבל את הסדיריות שהם יחקרו אנחנו מכירים כבר היום, למכביר. גם אם ישתכללו המדעים האלה מאוד, לעולם לא יספקו ידיעה סופית של סדר הכרחי, אלא רק ידיעות חלקיות של סדיריות לא-בלתי-נמנעות. ואין צורך להמתין לאותה ידיעה. גם הידיעות החלקיות שבידנו די בהן כדי לספק בסיס להסקמות רחבות מאוד על סוג הסדיריות שראוי לחבל בהן בדחיפות בגלל הרעות המיותרות שהן מאפשרות לייצר. האפשרות לטעות בשל חלקיות הידיעה מתגמרת מול וודאות נוכחותו המסיבית של הרוע באזורים מסוימים של העולם, במחוזות מסוימים של המרחב החברתי.

8.030 – כל סדירות עשויה אלמנטים בדידים: פעולות, יחסים, תוצרים. סדירות היחסים תמיד קשה יותר להכרה מסדירות התוצרים הגשמיים שהיחסים אחראים לייצורם או להופעתם. כדי להבין את סדירות היחסים הכלכליים ידע מרקס שעליו להתחיל בהבנת התוצר הבדיד, הסחורה.⁶ מהר מאוד גילה שלתוצר הבדיד עצמו יש חיים כפולים, חיים ייחודיים, "חושניים", המתבטאים בערך השימוש שלו, וצורה של כלליות חסרת ייחוד, "לא-חושנית", המתבטאת בערך החליפין. את סדירות הופעת הסחורות והצטברותן – הצבר העושר – אפשר להבין רק באמצעות פענוח ההיגיון השולט בסדירות יחסי החליפין של הסחורות (כפי שידעו כבר התיאורטיקנים של הכלכלה המדינית) ואת סדירות יחסי החליפין הציע מרקס להבין באמצעות הסדירות ביחסי הייצור. המעבר מסדירות גשמית ומקומית לסדיריות מופשטות לכאורה, כוללות

ו"בסיסיות" יותר ויותר, לא ביטל את הסדירות הפנומנלית של הופעת הסחורות, אותה "חושניות-לא-חושנית", כפי שכינה מרקס את הסחורה בגלל חייה הכפולים ובשל ההיפוך שהכפילות הזו קיבלה בתודעה הבורגנית התמימה. אני מציע לחשוב באופן דומה על סדירות הופעתן של הרעות.

8.031 – בתודעה "הבורגנית" התמימה לאנשים עשירים יש יותר סחורות ויותר הזדמנויות ליהנות מהן כי הם עשירים ולעניים יש פחות כי הם עניים. באותו אופן, לאנשים יש יותר "צרות", כלומר רעות, ויותר הזדמנויות לסבול מהן כי הם מוכי גורל, כלומר עשירים בצרות, ולבני המזל יש פחות צרות כי הם בני מזל, כלומר עניים ברעות. אבל כדי להבין את סדירות ההופעה וההצטברות של הסחורות/הרעות אי-אפשר להישאר ברמת ההבנה של התודעה ה"בורגנית התמימה". צריך לזהות את התוצר הבדיד, הסחורה/הרעה, להבין את חייו הכפולים, את הפן החושני/הנחוה/ה"שימושי" שלו מנקודת מבטו של ה"צרכן" ואת הפן הכללי שלו כבעל ערך חליפין: מה צרכן מוכן (אם הוא יכול) לתת כדי להשיג סחורה/למנוע רעה.⁷ את יחסי החליפין יש להבין על-פי הסדירות ביחסי הייצור: מי שולט במשאבים המשמשים לייצור הסחורות/הרעות, איזה רווח יכולים בעליהם של אמצעי הייצור להפיק מייצור הסחורות/הרעות; באיזה אופנים הם מסוגלים לארגן את הייצור ולצבור את הרווח. ובדיוק כשם שבעלי ההון אינם מחוללים של השיטה הקפיטליסטית אלא תוצרים שלה, לא פחות מן הפועלים שאותם הם מנצלים, בעלי ההון המשמשים לייצור רעות אינם מחוללים של שום שיטה ליצור רעות; עצם השתתפותם בייצור הרעות ואופן השתתפותם הם תוצאה של השיטה. אבל מדובר במערכת של סדיריות – שום השתתפות איננה בלתי-נמנעת.

8.032 – את מהלך הדיון עד כה (ובעיקר בפרקים 3, 6, ו-7) אפשר לפרש עכשיו כניסיון מכוון להדברה (ראיפקציה) של רעות. הדברה זאת, כמעט מיותר לומר, היא שלב הכרחי בניסיון לבטל את ההדברה ביחס לייצור הטובין ולשכפול הסדר הטוב במסגרות השונות של היחסים החברתיים. הדברת הרעות היתה חיונית לבידוד היחידה הסינגולרית שממנה מורכבת כלכלת הרוע. הכלכלה הקפיטליסטית מעטרת את הסחורה בהילה של פְּטִיש, שמוזהה את הסחורה כיחידה מובחנת ו"מכילה" אותה לניתוח של הכלכלה המדינית. אבל הפטישיזציה היא מאפיין ייחודי של הכלכלה הקפיטליסטית שאין לו מקבילה בתחום המוסרי (ואני גם לא הבחנתי בין שלבים היסטוריים שונים בכלכלת הרוע – אם כי ייתכן שהדבר אפשרי – אלא בין ממדים פנומנולוגיים שונים שלה). במקום שבו התודעה הבורגנית התמימה יודעת לזהות את הסחורה כמובן מאליו, התודעה המוסרית התמימה יודעת לזהות רק "מצבים רעים" – מלחמה, מגיפה, אבטלה, אבל לא בהכרח לבודד את היחידות השונות שמופקות בסוגים השונים של עבודת הרוע.

8.033 – אבל הבעיה איננה רק בתודעה התמימה של הרוע אלא גם באופי החברתי המורכב מאוד של ייצור הרעות המיותרות. ביטוי מובהק לקושי לזהות תוצר סינגולרי של מערכת המייצרת רעות, ומכאן גם לקושי להבין את סדירות פעולתה של המערכת ניתן למצוא בקטסטרופות האופייניות ל"מצב הפוסטמודרני" – אסון גרעיני, שואה אקולוגית, טרור שפוגע בהמונים, אירס. הקטסטרופה היא מעין ניסוי בקנה מידה ענק

שהכל צופים בו כסומים בארובה. לא רק הגבולות בין הספרות השונות של הפעולה החברתית מיטשטשים בקטסטרופה אלא עצם היכולת להפריד את האובייקטים. אותו אובייקט (מערכת חיסונית, בורסה, כת דתית או כור גרעיני שהשתבשה עליהם דעתם) אותה התרחשות (דליפה, חטיפה, בריחה, קריסה), אותו אירוע — האסון, כל אחד מאלה הוא בבת-אחת מושא לטיפול של מומחים מכל המערכות גם יחד.⁸ אבל כל מומחית פועלת לפי ההיגיון המפעיל את המערכת שממנה באה, היא מתקשה להבין את אילוץ המערכות האחרות ואת אופי פעולת המומחים שלהן. היא מתקשה לתקשר אתם, נזקקת למתווכים, למומחים של קטסטרופות. אלא שקטסטרופה ומומחיות הם תרתי דסתרי. לקטסטרופה לא יכולים להיות מומחים. הקטסטרופה היא הרגע שבו הופך שילוב המערכות ההיפר-מתוחכם לבלייל של מערכות מתמוטטות, מגדל בכל פוסטמודרני. בקטסטרופה אחוזות כמעט כל המערכות, המרחב לפעולה שאינה מתמסרת כבר להיגיון אחת המערכות החברתיות נעלם, אין נקודת אחיזה להשעין עליה ולו רק רגל אחת שתיוותר מחוץ למשטר המערכתי, למרות, ואולי בדיוק מפני שהמשטר הזה מתמוטט, קורס לתוך עצמו.⁹

8.034 — הקטסטרופה היא אירוע שנרחס בבת אחת לכל אתר במרחב החברתי ואינו מותיר מקום לדפוסי פעולה שאינם מוכתבים מכוח הגיונה של אחת המערכות החברתיות. אבל מחיקה זו של המרחב שנותר לתקשורת והתקשורת אורחיות לא-מתמחות רק מקצינה מאוד מצב יומיומי. לבעיות הכרוניות של החברה הפוסטמודרנית — תעבורה, זיהום אוויר, שכונות אלימות במיוחד — יש אופי דומה. מטפלים בהן בבת אחת מומחים ממערכות שונות, בכלים לא מתואמים ובלי שאף מערכת מסוגלת להציע נקודת מבט סינתטית על הבעיה. כך גם בעניינים אורחיים מובהק, כמו למשל, שמירת ריאות ירוקות באזורים צפופי אוכלוסין (נושא שמטפלים בו מומחים מתחומי מדע וטכנולוגיה, מדינה, כלכלה ותרבות-פנאי). ניסיונות הרשויות השונות להקל את המצוקה, לטפל ב"נגע", דומים יותר ויותר לכיבוי צופי של מדורת אש ענקית. איש אינו יודע באמת מה "מקור הנגע", התמודדות עם "שורש הבעיה" היא סיסמת בחירות, רפואה חברתית הוליסטית היא חזון אוטופיסטי שכבר אינו עולה על הדעת. וכל כך, לאו דווקא בגלל תודעה כוזבת ועיוורון של מעמד מסוים או של קבוצה מסוימת לסכלם של בני קבוצה אחרת, אלא מפני שבמרחב החברתי הפוסטמודרני לבעיה או לנגע, אין בדרך-כלל שום "שורשים". רעות "פוסטמודרניות" מתפשטות במרחב החברתי כאותו "ריזום", צמח יבלית, שדיברו עליו דלו וגואטרי.¹⁰ הן חלק אימננטי מפעילותן של המערכות השלוכות, לא חריגה מצערת, לא שיבוש נקודתי שגורם לאסון. "שיבוש מערכות" הוא מצבה הפרמננטי של הרשת המסורגת של המערכות החברתיות ותנאי לפעילותן התקינה. כאלה למשל הן תאונות הרכים, שכמו "נבנו" אל-תוך" מערך החיים המודרני, ונגזר עלינו לקבלן בעסקת חבילה, עם המכונית והכביש המהיר, או "נגע הסמים", או עבירות "הצווארון הלבן" ו"פרשיות השחיתות" למיניהן. ואולי אפשר לדבר במונחים דומים גם על מחלות כסרטן ואידס.¹¹ קל וחומר שזה המצב במוסדות הטיפול הסגורים בתי-חולים ובתי-מחסה אחרים;¹² קל וחומר בן בנו של קל וחומר שזה המצב בשטח סגור הנתון לשלטון כיבוש.¹³

האחורי, המאוחר, והצפוי כל-כך של האסון. תפקידה של זו הוא לדחוק את השיבוש שפרץ לתודעה הציבורית למשבצת ה"חריג" ולהכשיר את המערכת שפעילותה התקנית, המתאימה לדימוי הפורמליסטי שלה, היא החריג האמיתי. במקרים הלא-רבים שבהם מנסים ליישם את מסקנותיהן של ועדות החקירה, במקרים שבהם מערכת שלטונית מנסה להתמודד עם הרעות שהיא מפיצה, לעתים קרובות התוצאה היא שסבל נודד למקומות אחרים, שהנזקים נפרשים קצת אחרת, שהמערכת מוסיפה להתנפח, שנוצרים מקומות תעסוקה לעוד ועוד מטפלים למיניהם במסגרת המנגנונים החדשים ונוצרות אינספור הזדמנויות לייצר רעות חדשות ולהאיץ את הפצתן של רעות ישנות. כך הרבר בכל פעם שמערכות הממסד הניצבות מול הפרות סדר, חדשות לבקרים, משנות את הוראות הפתיחה באש בכלים העומדים לרשותן. זה הגיונה המעיק של מדינת הרווחה המודרנית, שבינה ובין משטר הכיבוש יש רצף ברור: של מנגנוני שליטה ויכולת הרציונליזציה (א-לה-זכר) שלהם, ושל כוונות טובות וכושר הרציונליזציה (א-לה-פרויד) שלהן.¹⁴

8.040 — הגלובליזציה של הרוע צועדת יד ביד עם שאר תהליכי הגלובליזציה: של הכלכלה, של התעבורה והתקשורת, של המלחמות ושל התיירות, של מאזן האימה ושל מערכת היחסים הבין-מדינתיים. עוני, אבטלה, מגיפות, זיהום סביבתי, טרור, סמים, כל אלה אינם יודעים גבולות. לכל אחד מסוגי הרעות האלה משק אופייני משלו, והוא אחוז בכלכלות אחרות של זוועה וסתם צרות ושל טובין שהרעות מאפשרות לייצר. סדירות אחת כרוכה בסדירות אחרת, סדירות גלויה מעידה על סדירות נסתרת. 8.041 — הגלובליזציה של הרוע הולידה תחומי ידע חדשים ומנגנונים חדשים לטיפול באוכלוסיות המועדות להיפגע ובאוכלוסיות שנפגעו. ידעים חדשים על התפרצות מגיפות, זיהום סביבתי, שימוש בסמים, על כוויות או הרעלות משולבים במנגנוני טיפול חדשים של המדינה ושל רשויות אורחיות לאומיות ובינלאומיות. במקביל, בתגובה על תהליכי הגלובליזציה של הרוע, קמו מאז סוף המאה ה-19 ארגונים עולמיים של סיוע וולונטרי לקורבנות בתחומי זוועה שונים. חלק ממנגנוני הטיפול האלה, רוב הארגונים האלה, מעטים ודלים וחסרי אונים ככל שהנם, מהווים מקום מובהק (אם כי לא בלעדי) של מוסר בעת הזאת — "מקום מוסר" באותו מובן שבו המוזיאון הוא מקום של אמנות, בית המשפט הוא המקום של החוק, הכנסייה היא מקום של קדושה והספרייה או המעברה הם מקומות ידע. ההיגיון המנחה לפחות חלק מן הפעילות באותם מקומות-מוסר נגזר מדאגה לאחר השרוי במצוקה. זו דאגה, שגם אם שלובים בה מניעים או ערכים שקודמים למצוקתו של האחר או תועלת שאפשר להפיק ממנה, אי-אפשר להעמידה עליהם. שארית זו של דאגה חסרת-אינטרס לאחר במצוקה נמצאת תמיד בסכנת היבלעות על-ידי המערכות המוכנות — המדינה, השוק או המדיה — ובסכנה של מניפולציה בידי הכוחות הפועלים בתוכן, שמנצלים את הפעילות ההומניטרית בתור כר-ביטוי לאינטרסים שלהם. (וגם בעניין זה דומה מקום המוסר למקום-הידע או למקום-האמנות בחברה המערבית המודרנית). באיזה תנאים יכולה הפעולה המוסרית לשמור על אוטונומיה ואיך היא משתלבת בהיגיון הפעולה של מערכות חברתיות אחרות או סותר אותן — הדיון בשאלות האלה חורג מן המסגרת הנוכחית.¹⁵

8.042 — מאז קאנט, לפחות, קידמה נתפסת, בין השאר, בתור התקדמות אסימפטוטית בתחום סילוק הרעות המיותרות בחיי "המין האנושי".¹⁶ האם העולם אכן מתקדם (מאז זמנו של קאנט לפחות)? השאלה לגיטימית. יש די והותר תחומים שבהם אפשר לכמת רעות: קורבנות מלחמה ומעשי איבה, קורבנות של אסונות טבע, מגיפות, אלימות בערים, עוני, אבטלה, תמותת ילדים. שום נתון מבודד אינו יכול ללמד כלום, אבל התעלמות מן הנתונים שאפשר להשיגם היא "למידה-לאחור". צריך כמובן להביא בחשבון את הגידול העצום באוכלוסיית העולם, את הקשר בין הגידול ביכולת לבטא, לתעד ולכמת רעות לבין השינויים בתפוצת הרעות, את תסכוכת המשתנים לגבי כל נתון ונתון, וצריך לזכור שלא כל הרעות הן רעות מיותרות, וכי התקדמות מוסרית נוגעת רק לאחרונות. אבל לא די בהסתבכות השאלה כדי לסלקה.

8.043 — כשיופיעו הפסיקה, הכלכלה, והגיאוגרפיה של האובדן ושל הסכל כתחומי ידע בזכות עצמם אפשר יהיה להתחיל להשיב על השאלה באופן מסודר. התשובה אמורה בכל מקרה להיות "מדעית", כלומר ניסיונית, היפותטית וניתנת להפרכה (וזה כולל, כמובן מאליו, את התשובות הלא מבוססות שעליהן אנחנו יכולים להמר כבר היום). בינתיים, מכל מקום, ראוי להניח את השאלה על השולחן, לשמור אותה על סדר היום. בשום אופן אין להסתפק באנחה העמוקה על מצב העולם שמפטיר הצייר בפתח המחזה *טימון מאתונה* של שייקספיר ודרידה מניח לה להתנגן שוב ושוב באחד מספריו. "It [the world] wears, sir, as it grows... the picture is bleak, one could say almost black", אומר הצייר של שייקספיר, ודרידה חוזר ומוסיף, ספק מפרש ספק משלים את דבריו: "Le monde va mal... le monde va très mal".¹⁷ מצב העולם אכן בכי רע, אבל איזה טעם יש באמירה זו אם שייקספיר ודרידה יכולים לומר אותה באותו אופן ממש, לחזור ולצטט זה את זה, כאילו לא מפרידות ביניהם 400 שנה, כל המודרניות כולה? תחת זאת ראוי לשאול שוב עם קאנט — "המין האנושי, האם הוא מצוי בהתקדמות קבועה?"¹⁸ ראוי להתחיל לשאול כמה רע, איפה, איך ובעיקר מדוע. כלומר, ראוי לחקור את הסדירויות שכרוכות בייצור הרעות המיותרות ובהפצתן ואת דפוסי השתנותן הגיאוגרפיים וההיסטוריים בדיוק כשם שחקרים את ייצור הסחורות ואת ירידת הגשם.

8.050 — שאלה כזו, מדעים כאלה, חשבון כזה של רוע, צריכים להתחיל מהעמדת התיאודיציאה של לייבניץ על ראשה. להפוך אותה על-פיה בשלושה מובנים לפחות: במקום לחשוב על הטוב שבכל העולמות יש לחשוב על הרע שבכל העולמות; במקום עיקר אמונה שצריך להוכיח מדובר בהיפותזה שצריך להפריך בכל פעם מחדש; במקום מצב סטטי של העולם שמובטח מעולם ועד עולם, מדובר בתהליך היסטורי המוביל אולי לקראת הקטסטרופה הטוטלית. ההיפותזה שיש להפריך היא שאנחנו בעיצומו של תהליך הידרדרות לקראת הרע שבכל העולמות האפשריים. כלומר לא רק שהעולם עלול להימצא בנסיגה מבחינה מוסרית, אלא שהרע מכל עוד לפנינו.

8.051 — היפוך זה ישמור על קו מרכזי אחד בהיגיון הטיעון של לייבניץ. לייבניץ חשב, כידוע, שאנחנו חיים — תמיד חיינו ותמיד נחיה — בטוב שבכל העולמות. הרוע נמצא לדעתו בפרטים, בחלקיות ההבנה, ובעניין זה לא חלק על שפינוזה. הטוב

נתפס כשחושבים את העולם בכוליותו, וביחס לכל האפשרויות האחרות, כל אחת מהן כמכלול בפני עצמו, וכולן יחד כמכלול האפשרי. ויחד עם זה, קידוש הקיים של לייבניץ מאפשר לו באופן פרדוכסלי לדייק במקום שאחרים זיפו. מי יודע כמה עמוק היה הייאוש שהסתתר מאחורי האופטימיות הרציונליסטית שלו. האמת היא שרק כאשר מנסים לחשוב את עולמנו כמכלול — מכלול סדירויות היחסים החברתיים ודפוסי הפעולה שאחראיים לייצור הרעות המיותרות ולהפצתם — מתחילים לתפוס כמה גורא הוא הרע. לייבניץ לא הכחיש את הממד העובדני שברע. הרעות אינן נחקות אצל לייבניץ אלא נותרות כהוויה ממשית החיונית להשגתו של הטוב. הטוב שבכל העולמות הוא זה שבו רעות מועטות ככל האפשר מאפשרות את מירב הטוב. לפי זה, העולם הרע ביותר הוא העולם שבו כדי לאפשר את המידה הזעומה ביותר של טוב דרושה מידה מרבית של רעות. במלים אחרות, אפשר להשוות בין עולמות אפשריים על-פי מידת הרע הדרושה כדי לייצר בהם אותה מידה של טוב. עולם רע, או מכל מקום, פחות טוב, הוא עולם שבו אותה מידה של טוב עשויה אולי להיות מושגת כמו בעולם טוב יותר, אבל היא מושגת על-ידי רעות, שבעולם טוב יותר הן מיותרות.

8.052 — אולי לייבניץ היה מודרך על-ידי ייאוש עמוק ואולי, למרות שהיה עד לחורבן ולזוועות שחוללה מלחמת שלושים השנה, ראה וידע רק מקצת מן הרוע שהאדם מסוגל לו. אבל אנחנו, ששמענו, קראנו וראינו יותר, יודעים שאם זה העולם הטוב ביותר שאלוהים יכול היה לברוא, הוא ראוי לרחמי בני-האדם שברא (ואולי רק לשם כך ברא אותם? רעיון לשעשועים תיאולוגיים). או שאלוהים לא ממש טוב או שהוא לא ממש יכול הכל, ובכל מקרה הגיע הזמן להוציא אותו מן המשחק ולשחרר את המחשבה על הרוע מנטיית לקדש בגללו את הקיים. בלי אלוהים שבחר בהכרח את הטוב שבכל העולמות האפשריים, אפשר לדבר על כל האפשרויות של העולם הזה להיות אחר מכפי שהינו. אם העולם הקיים אינו מערכת סגורה שצריך לקדש אותה אין צורך לעבור מעולם לעולם, כלומר ממערכת טוטאלית אפשרית אחת למשנה, אלא די בתיקון העולם הקיים. תיקון העולם פירושו מחיקת רע מיותר. ככל שנוסף בו רע מיותר כך נעשה עולמנו דומה יותר לרע שבכל העולמות. ככל שיימחק יותר רע מיותר כך ידמה עולמנו יותר ויותר לטוב שבכל העולמות.

8.053 — אין אלוהים שיבטיח את ההתקרבות לטוב שבעולמות ואין שטן שגוזר את ההתקרבות לרע שבהם. למעשה אין טעם מספיק להניח שמהו מבטיח מראש את תיקון העולם וגם אין טעם מספיק להניח שיש משהו שמונע תיקון זה מראש. אבל אם יתרחש התיקון, או במידה שהוא מתרחש, הוא מציית לאותה תביעה שהדריכה את לייבניץ: לסלק את הרע הלא הכרחי, המיותר, כדי להבטיח את טובו של העולם. סילוק הרע המיותר הוא השליחות המוסרית של האדם, כלומר שלנו. שלנו, אם איננו מוכנים להשלים עם הרוע, אם אנחנו "בתוך המוסרי", אם אנחנו מבקשים להשלים את המלאכה שאלוהים לא השכיל, או לא יכל, עד היום השביעי, לעשות, או אם אנחנו מבקשים לתקן את מה שבני-האדם הספיקו לעולל אחרי שאלוהים הניח אותם לנפשם. כי אנחנו חיים, מעולם עד עולם, ביום השביעי, היום בו שבת אלוהים.

8.100 — על הטוב איננו יודעים כלום. נכון יותר, איננו יודעים עליו כלום באופן כללי וגם לא באופן כזה שמאפשר להעמידו על מושגים אחרים. כלומר, אין לנו מושג מהו הטוב כשלעצמו. אין לנו מושג של טוב — הטוב איננו מושג. הטוב איננו בטובין, גם אם מינימום של טובין הוא תנאי לאפשרות האושר. כידוע יש אומללים "שיש להם הכל". אין שום טעם בטובין השונים שאדם יכול לשאוף ולהשיג — בכל סוגי ההון והתגמולים, ברוח ובחומר וביחס — אם אינם מביאים להנאה או לפחות מבטיחים את אפשרותה בעתיד. (או אינם מקטינים סבל ואובדן, אבל על כך דיברתי די). נכון יותר, טעמם של הטובין או תכליתם הוא ההנאות שהם מאפשרים ליהנות והרעות שהם מאפשרים למנוע. לפעמים מזהים הנאה עם אושר. נצטרך על כן להקדיש (בדרך אגב) כמה מלים לאושר.

8.101 — אני סבור שאושר הוא ריגוש מהנה אחד מבין רבים, או סוג אחד מבין סוגים אחרים. אנסה לאפיין אותו. אני חושב, למשל, על הריגוש שמציף אותי ברגעים מסוימים בחברת ילדי. להבדיל מן הריגוש שמציף אותי כשאני פוגש שוב באהובתי, אחרי ימים רבים של פרידה, הריגוש בחברת ילדי נקי מתשוקה, נקי מכל רצון להשיג משהו, וגם איננו הנאה המלווה תשוקה שבאה אל סיפוקה. זה הריגוש שמציף אותי לנוכח ביטויי אהבתו של ילד קטן, חיוכו, השמחה התמימה שלו, ההנאה השלמה שלו. אני מבקש עוד מן הריגוש הזה, אבל ה"עוד" הזה אינו היפוכו של ה"די" המייסר בריגוש הגורם סבל וגם אינו דומה ל"עוד" המענג בתהליך התגשמותה של תשוקה. הוא אינו תובעני כמותם וכשיחדל לא יעורר מצוקת פתאום (בבחינת ההיפוך של אותה הקלה שבאה כאשר חדל ריגוש מייסר) וגם לא תסכול של תשוקה שטרם באה על סיפוקה.¹⁹ הריגוש הזה אינו גורם לי לשאוף לחרוג מעבר לעצמי — כדי להיות לאחר, כדי להיעשות לאחר, או כדי להתמזג באחר — וגם לא לנכס את האחר אל תוכי. ריגוש זה גם אינו מכנס אותי בתוך עצמי, אינו מנכיח אותי לעצמי כמי שמצוי במצב של מי "מספיק לעצמו" (לפי האידיאל העתיק של היות-בן-חורין); הרי אני זקוק לנוכחות המאשירה של ילדי כדי להתרגש כך. אולי יש כאן מצב אידיאלי, חולף, של איזון גמור באופן היותי עם אחרים: לא לדחות ולא להידחות; לא לבלוע ולא להיבלע; לא לשאוף אל ולא להיות מאוים על-ידי; לא לחמוק מפני הזולת ולא לייחל לכך שהזולת יעלם, יניח לי לעת מה, או לתמיד; לא לעמוד על המשמר בחשש מפני פעולות לא רצויות שלו ולא לרקום מזימות כדי להשיג או להעלים ממנו משהו. תחושת האושר במקרה כזה כרוכה בעצם נוכחותו של הזולת, בעצם היותי-בחברת-האחר, שמנכיחה את ההיות-עם-האחר כהיתקלות מהנה, שמבקשים ממנה עוד, כלי לבקש לשנות בה עצמה כהוא זה. תחושת המספיקות העצמית, התחושה שאני מספיק לעצמי, שעשויה למלא אותי ברגעים מסוימים כאלה, איננה מהותית לאושר. הוא עשוי להתקיים בלעדיו והיא בלעדיו.

8.102 — בריגוש "נוכחות ההיתקלות מעיבה — ברכ או במעט — על נוכחות מה-שנתקלים בו ועל האופי ההתכוונותי של ההיתקלות עצמה" (5.001). בריגוש המאושר ההיתקלות המעיבה היא ההיתקלות בעצם ההיות-בחברת-האחר הגורם לי אושר. כשאני

נתקל בחיוכו המקסים של בני, בשמחה המשוחררת של בתי, אני שוכח מה רציתי לבקש מהם, מה רציתי לומר להם, אני חווה את עצמי חווה את נוכחותם בלי לבקש יותר שום דבר מסוים. אני נתקל בעצם היותי-בחברת ילדי וכל מה שאני מבקש הוא שהיתקלות זו תימשך כך. אפשר לחשוב באופן דומה על תחושת האושר שמציפה ילד שאבד לו כלב או חתול שאהב, והלה חוזר ומופיע פתאום. אפשר לחשוב באופן דומה על תחושת האושר שמציפה אותי כשאני נתקל בעצמי לנוכח טבע או נוף, כשאני נוכח ב"חוף", טבע או עיר, לא רק כאחר ממני אלא כסביבה שאני מצוי בתוכה, כ"עולם" שהוא עולמי שלי, ואני נתקל בהיתקלות זו כחסרת תביעות, מצויה מחוץ למסלולם של תשוקה ורצון שיש להשביע, צורך שיש למלא, איום שיש להתגונן בפניו. אם אמנם אני יודע תחושת אושר כשאני עם עצמי, לבדי, אין זה מפני שאני מלא מעצמי אלא מפני שהגעתי לאותו איזון בהיותי-בתוך-העולם שהוא עולמי. תחושת האושר כרוכה בעצם נוכחותו של העולם המקיף אותי, שמנכיחה את עצמי כמי שזכה שיהיה לו עולם כזה ואת היותי-בתוך-עולם שכזה "כהיתקלות מהנה שמבקשים ממנה עוד, בלי לבקש לשנות בה עצמה כהוא זה" (8.101). אני חווה את עצמי מפיקר את עצמי ל"חוף", לסובב אותי, נפתח אליו, מפני שהוא נפתח אלי, מתגלה בפני בלי שההתגלות תסגיר סודות כמוסים, או תחשוף עקבות חשודים, בלי לפתות ובלי לאיים, בלי לשדל ובלי להבהיל, באותה נוכחות לעצמה של "ההיות-ב" שאינה מבקשת לעצמה כלום, חוץ מלהוסיף להיות-כך. ואמנם אושר מתקשר בדרך-כלל עם שלווה.

8.103 — אם כך, האושר איננו אישור של העצמי המספיק לעצמו, המתברל מן האחר באי-תלות מתנשאת. האושר גם איננו אישור של העצמי שמנכס לעצמו את האחר, או מתמוגז אתו. האושר הוא עצם הנוכחות בחברת-האחר, הנוכחות של ההיות-עם-אחר (והאחר הזה הוא יכול להיות אדם, חיה או סביבה, נוף, או מעשה יצירה) שמנכיחה את עצמה כמספיקה לעצמה בלי לתבוע כלום לא מן העצמי המרוגש ולא מן האחר שגורם אושר בנוכחותו. האושר הוא ניגודה של הדאגה, לא של הסבל (להלן 8.114). אושר איננו מצב נמשך או תכונה נפשית הנובעים מסילוק הדאגה אלא ריגוש המנוגד לה.²⁰ מכיוון שריגושים שונים יכולים לדור בכפיפה אחת, להפעים חזה אחד, להסתכסך זה עם זה בתודעה אחת ובגוף אחד, ייתכן מצב שבו מישהי תהיה מאושרת ואחוזת דאגה כאחת (בניגוד לדעתו של אפיקורוס).²¹

8.104 — באופן כללי יותר, אולי אושר הוא ריגוש הנובע מהתעצמות תחושות שמחה — האם חרווה היא המילה הנכונה? — ושלווה בחברת אחרים, ריגוש שמרגשת תחושת המספיקות. אבל אין זו מספיקות-עצמית אלא מספיקות של היות-עם-אחרים או של היות-בתוך-סביבה, ובאופן כללי עוד יותר, של המספיקות העצמית של ה'היות-עצמי' לצד, או בחברת, או בסביבת 'מה-שאינני', של ה'היות-לנוכח-עם-בחברת', שבה ה'היות-לנוכח' אינו הופך ל'היות-מול' או ל'היות-לעומת', והנוכחות (של הזולת) ושל העצמי לצד הזולת אינה הופכת לעימות. המספיקות העצמית המאשרת אינה שייכת לעצמי אלא ל'היות-בין-ועם-אחרים' או ל'היות-בתוך-עולם'. אולי על כך חשבו אלה שראו בחיי עיון שיא של אושר. אולי על כך חשבו סטואיקנים שזיהו את האושר עם אותה השלמה נבונה עם סדר הדברים. אולי כך חשב שפינוזה, למשל, כשזיהה אושר עם "אהבת אלוהים השכלית",²² היא מחשבת האינסופיות מתוך הסופיות,

שמתלווה לה השלמה גמורה של האדם עם מקומו בעולם ועם העולם כמקומו. אולי על כך חשבו סוקרטס, אפלטון או אריסטו כשזיהו את השיחה הפילוסופית בתור סוג של חברותא (ואפילו היא מתקיימת בתור "שיחת הנפש עם עצמה", בלשוננו של אפלטון) שנוכחת ונחוות כמספיקה לעצמה, מצויה מחוץ למסלולי התשוקה והאיום, אחרי שכל חבריה השכילו לכוון את החץ הארוטי – או את הרצון לעצמה, את החרדה ואת התאוה – אל מושא משותף של ידיעה. אין תחרות ביחס למושא הזה. איש אינו יכול להשיג אותו בעצמו ואיש אינו יכול להחזיק בו לבדו, שכן מושא הידיעה הוא תוצר של שיח והוא מתקיים רק בתוך השיח, והשיח (לוגוס, דיסקורס), על-פי דימויו אצל אפלטון או אריסטו, איננו אלא שיחה (דיאלוג), סוג של צוותא, נוכחות-יחד של המשוחחים המתאווים לאותו דבר שבו הכל יכולים להיות שותפים ואינם מבקשים אלא זה את חברתו של זה למען אותו דבר, עד שמתוך ההתקרבות בצוותא לאותו הדבר, וההשתעשעות בו או בדימויו, אותה חברותא מספיקה לעצמה.

-- אידיאל זה של חיי עיון קורס בפני האירוניה הסוקרטית, או בפני התפישה הארוטית של הידיעה אצל אפלטון, בפני הביקורת הניטשיאנית של הרצון לאמת, או בפני התפיסה הפוקיאנית של השיח, ואין פלא שכבר בעת העתיקה רווחה הנטייה לזהות את חיי העיון עם בדירותו של ההוגה ולא עם הצוותא והרעות של השותפים לשיח הפילוסופי.

-- נכון, אבל דימוי ואידיאל יפה של אושר יש כאן. והוא בנוי במתכונת דומה לדימוי שהצגתי קודם. מכיוון שמדובר בפנומנולוגיה של ריגושים שמעידים על עצמם, ולא בחשיפת האמת על מה שמרגש "באמת", אין סיבה שלא להאמין למי שהעיד שחיי העיון ריגשו אותו כך.

8.105 – נדמה לי שאני מאפיין כאן סוג של ריגוש שמתאים למה שחווים אחרים, קרובים ורחוקים, אבל אין לי שום סיבה להניח שאחרים לא יחושו אושר או לא יתארו כאושר ריגושים מסוגים אחרים, ואולי אף יזהו אותו עם מה שחסר להם ואיננו ריגוש כלל. גם אריסטו, שמייחסים לו כידוע זיהוי של אושר עם חיי-עיון, הבין כי אין לתפיסת האושר של ה"חכם" יתרון על פני-זו של "הרבים". הוא מציב את הדעות השונות על אותו מישור:

באופן מילולי ישנה הסכמה, שכן גם הדעה הרווחת וגם האנשים המעורנים יותר אומרים ש[הטוב] הוא אושר ומזהים חיים טובים והצלחה בחיים עם אושר. אבל ביחס לשאלה מהו האושר הם חלוקים בדעתם, והרבים לא יענו על כך כמו החכם... הם [הרבים] חולקים זה על זה ולפעמים אפילו אותו אדם יזהה אותו עם דברים שונים, עם בריאות כשיחלה, עם עושר בשעת עוני...²³

אני מבקש להצטרף ל"רבים" אבל להציע להם לדייק בהבחנות. למשל, לא לזהות כל הנאה כאושר ולא לזהות סיפוק תשוקה כאושר. אבל הם יכולים להתעקש; תמיד יוכלו לבנות 'סריג' אחר לתאר בו את הריגושים המאושרים שלהם. אולי אינני חווה אותם ריגושים כמותם. כשאני ואהובתי מרוגשים יחד אינני יודע לומר אם הריגוש שלה דומה לשלי, וגם אם נדובב את ריגושינו כל הלילה לא נדע. וכיצד אוכל לומר זאת על אחרים, רחוקים יותר? כיצד אעז לטעון זאת על בני תרבויות אחרות, רחוקות במרחב או בזמן? ומדוע שארצה לטעון כך בכלל? בין כך ובין כך, אם האושר הוא סוג

של ריגוש, אחד מרבים, ואם אלה מאפייניו, אי-אפשר לומר שיש סוג מוגדר של טובין שמסוגל לחולל אותם, קל וחומר שאי-אפשר לומר שהוא תכלית השאיפה ששואפים להשיג באמצעות טובין מכל סוג שהוא (8.101). שהרי יש הרבה טובין שמחוללים ריגושים, שמספקים הנאות ומונעים סבל מסוגים אחרים, שונים ומשונים. לא ברור אם האושר עולה על כולם, ולא ברור מדוע הוא אמור להיות תכלית כל הריגושים האחרים. נכון יותר, כדי שהאושר המובן כך יהיה תכלית כל הריגושים האחרים צריך שהוא יקבל את ערכו ממהו אחר, שמוצב בראש סולם ערכים בסדר מציאות אחר. המספיקות העצמית, למשל, או החירות, או הידיעה. אבל לנו אין סיבה מספקת להניח סולם ערכים כזה, וודאי שלא להניח את התוקף הכללי שלו. וכך נותר האושר ריגוש בין ריגושים. וכמובן שאי-אפשר לזהות אותו עם הטוב.

8.110 – במקום לזהות אושר עם סוג של ריגוש, ולהתחייב בתוך כך לטיפולוגיה אחידה של ביטוי וסיווג ריגושים, אפשר להגדיר אושר באופן מופשט, כללי יותר ומחייב פחות, בתור התעצמות הנאה, מעין "הנאה שלמה", או מצב שבו אפשר ליהנות הנאות שלמות באין מפריע. אני מניח ש"באין מפריע" הוא אופן כללי ולא מחייב לדבר בו על סילוק האיום שבתלות מצד אחד ועל סילוק הכפייתיות שבצורך או בתשוקה מצד שני. "באין מפריע" הוא צורה כללית, מוחלשת של "מספיקות עצמית", או "שלווה", או "רוגע". גם במסגרת דיבור כללי מעין זה אני מבקש להתעקש בכל זאת על ההבדל בין הנאה לתשוקה – הבדל כמושג, גם אם לא תמיד בהתנסות, כפי שחווים אותן אנשים שונים. כל מושא נחשק, נחשק כדי להקטין סבל ולהרבות הנאה. אבל לא כל סיפוק תשוקה מרבה הנאה ולא כל הנאה מביאה אושר. לפעמים מבקשים לספק תשוקה רק כדי לסלק את המחסור שחולל אותה, לפעמים מבקשים את ההנאה שבסיפוק התשוקה עצמה. תשוקה והנאה יכולות להיקנות בייסורים. הרבה אנשים מסתפקים בהגברת תשוקות שבאות על סיפוקן (או במזעור נוכחותן של התשוקות המענות). לפעמים הם מבקשים גם להפחית את הריגושים המענים הכרוכים בסיפוק התשוקה, אבל לפעמים הם מבקשים להגביר אותם (למשל, כשסיפוק התשוקה מביא להנאה רבה יותר ככל שרבים הייסורים, ולמשתוקק יש כוח לעמוד בייסורים האלה למרות שהם מחוללים גם תשוקה סותרת להיפטר מן העינוי). אנשים מעטים יחסית מבקשים להגביר את הנאותיהם כשהדבר כרוך בייסורים. אנשים מעטים עוד יותר מבקשים אושר במובנו המופשט, כלומר מנסים לארגן את חייהם כך שיווצרו התנאים שיאפשרו להם ליהנות באין מפריע מהנאות שלמות ורבות ככל האפשר. לפעמים הם מזהים את האושר עם הנאה אחת, אינטנסיבית מאוד, מתמשכת. לפעמים הם מבקשים להשליט על המשק הפרוע של ההנאות והתשוקות את ההנאה האחת שאותה הם מזהים עם האושר, לשעבד לה את כל האחרות או להכחישן לגמרי. פילוסופים נטו לכך במיוחד. די להזכיר את אפלטון, את חכמי הסטואה ואת ושפינוזה.

8.111 – משק זה של תשוקות, הנאות, מצבים מאושרים, מחסור וייסורים איננו משק סגור, אין בו עקרונות הירארכיים של מתן ערך ואין בו כללי חליפין קבועים. הערב אני משתוקק לאהבה ובבוקר אהיה מאושר כשאשקע שוב בכתיבה. או להפך. אני יודע מהו סיפוק תשוקה שאין בו שום הנאה ומהי הנאה שאינה מלווה שום תשוקה, לא

לפניה ולא לאחריה. אני נהנה הנאה עצומה מעיסוי (מסאג'), אבל אין בי כמעט אף פעם תשוקה של ממש לקבוע תור אצל המעסה. אני יודע ליהנות מאוכל טעים גם כשאני רעב. הנאות מאותו סוג שמזדמנות לי בתכיפות רבה מדי משעממות אותי, אבל אני יודע שאחרים יכולים להתמכר שוב ושוב לאותה הנאה עצמה. אני יודע שיש תשוקות (ולא רק סיפוקים לתשוקות) שאנשים מוכנים לקנות בכסף ואני לא אעלה בדעתי להשקיע בהן פרוטה, ויש הנאות שאנשים אחרים מעריכים מאוד ואותי הן מותרות אדיש. אני יודע גם שיש תשוקות והנאות שבעיני רבים הן נחשבות נחותות, אסורות, ואף בלתי מוסריות, מה שבדרך כלל תורם להעצמת התשוקה ומגביר את ההנאה, אבל אני תאב אותן או אדיש להן, מוכן לספק אותן ויודע ליהנות מהן מתוך אדישות גמורה לערכן בשביל אחרים. אין לי עניין (וודאי שגם לא שום תשוקה) להשליט חוק אחד על המשק המסופק של התשוקות האפשריות ולקבוע סולם אחיד לערכן של ההנאות וגם לו היה לי עניין (או תשוקה), ההאחדה כזו איננה אפשרית. סולם אחיד של ערכי-ההנאה, או לפחות נוהל מוסכם להערכת הנאות ותשוקות מחייבים שפה מוסרית אחת ומחיקת הדיפרנד בין ז'נרים שונים של שיח-הנאות.²⁴ הפילוסוף, שאמור להיות "עֵד לדיפנד", אינו יכול להיבנות ממחיקתו. ועוד צריך לזכור את מה שמלמד המשתה של אפלטון (שהוא אולי הפרדיגמה של אותה מחיקה, זו שכל המחיקות שיבואו יציגו חזרה חיוורת עליה): כמה רבה היתה עבודת ההרחקות והסובלימציות שהושקעה במחיקה הזו. זו העבודה שממנה, יש להורות, נולדה הפילוסופיה עצמה: אהבת החכמה, אהבת הטוב, אהבת היפה, אהבת אלוהים השכלית, אהבת הגורל. ארוטיזציה של המושג, השתקעות בארוס כמושג, התעלסות עם הרוח, שאולי לא היתה בבחינת חטא אלמלא כל המגעים האסורים וכל האיסורים הנגועים שנולדו ממנה. אבל לא כל מי שלידתו בחטא מוכרח להמשיך לחטא. האירוטיקה של המושג אינה תכלית ההתפלספות וגם לא תנאי שלה, בוודאי שאיננה תחליף לאירוטיות מסוגים אחרים. לכל היותר, למי שזכה, היא מעין רווח קטן מהצד.

8.112 — על-כן גם אין לי עניין בנוהל כללי שיאפשר להעריך מושאי תשוקה והנאה כדי לפתח על בסיסה מוסר תועלתני המחייב הדברה של ההנאה ונוטה למחוק את הנוכחות הפוזיטיבית של הסבל על-ידי הפיכתו להיפוכה של ההנאה או לשלילתה. אני סבור שתשוקה והנאה אינן קטיגוריות מוסריות. (איך הפכו לכאלה, והאם באמת התרבות המתירנית מאפשרת היום להפריד מחדש את התשוקה מן המוסר — אלה שאלות לגינאולוגיה של המוסר, של התשוקה ושל ההנאה, שלא אוכל לעסוק בהן כאן).²⁵

8.113 — לכן גם האושר, כשהוא נתפס בתור הנאה שלמה או בתור מצב שבו הנאות כאלה אפשריות באין מפריע, איננו קטגוריה מוסרית. גם לא כשאני רוצה באושרו של אחר. אלא אם כן האחר משווע מתוך מצוקה גדולה לרגע של אושר. כשהאחר במצוקה, לא משנה מה גורם לה — היעדר אושר או מחסור במים, היעדר אהבה או כאב שיניים, שעמום, השפלה, עלבון או אובדן — אני תמיד נקרא לעזרה. אני יכול לעזור לאחר הכמה לאושר על-ידי כך שאעניק לו מעט אושר, או על-ידי כך שאאפשר לו להתאשר בעצמו, או על-ידי כך שאלמד אותו לסבול פחות בחיים שנידון לחיות, שיש בהם כל-כך מעט אושר וכל-כך מעט סיכוי להשיג ממנו עוד. האם העדר אושר יוצר הבדל

מבחינה מוסרית, כלומר האם האושר הוא מצרך שהיעדרו יוצר רעה ייחודית? ולחליפין, האם הכמיהה לאושר מחוללת רעות ייחודיות? אינני סבור שיש בסיס — פנומנולוגי או מושגי — לענות על כך בחיוב.

8.114 — אבל יש בסיס מושגי לקביעה שהאושר, כריגוש המצוי בתחום הריגושים המהנים, איננו היפוכו או ניגודו של סבל. סבל מנוגד לתענוג, לא להנאה (המנוגדת לכאב) או לאושר (המנוגד לדאגה; 8.103). הניגוד בין סבל לתענוג הוא ניגוד בין ריגוש מועצם שמבקשים, אבל לא יכולים, לסלקו, לבין ריגוש מועצם שמבקשים "שלא ייגמר לעולם" (6.000). ותענוג אינו זהה לאושר. אם תופסים אושר כסוג מסוים של ריגוש, התענוג אינו יכול להיות זהה לאושר מפני שהוא מוגדר כהתעצמות מהנה של ריגוש בכלל, של כל ריגוש (שם); אם תופסים אושר בתור "הנאה שלמה" או מצב שמאפשר "ליהנות הנאות שלמות באין מפריע" (8.110), התענוג אינו יכול להיות זהה לאושר מפני שהוא עשוי להתרחש מתוך מתח נוראי, תוך הפרעות מהפרעות שונות. זאת ועוד. כשהאושר חדל לא נוצר בהכרח סבל. כשהסבל חדל לא מתרגשת בהכרח נעימות מהנה. למיתרות הבלתי נסבלת של הסבל (מנקודת מבטה של מיי-שסובלת לפחות), אין מקבילה בהנאה, שחסרונה עשוי להיות נסבל בקלות. גם החסך שיוצר תשוקה מייסרת איננו חסך בהנאה אלא בסיפוק מה שחסר, ועל נוכחותו המייסרת יש טעם לדבר במונחים של סבל מיותר יותר מאשר במונחים של הנאה חסרה. אמנם סבל נתפס בתור ריגוש שגרשה סאתו, היתקלות שמבקשים לנתק בה מגע (6.000), ועל הנאה אפשר לומר, כמו מתוך היפוך, שהיא נמשכת כל זמן שהריגוש המהנה ניתן במידה. אבל את הסבל אפשר להעמיד על ה"יתר-על-המידה", על הגורש, המיותרות, מפני שהסבל מתחולל כשנגרשת הסאה, ולא משנה מה גורש את הסאה, ואילו את ההנאה אי-אפשר להעמיד על המידה הנכונה, מפני שצריך לדעת מידה נכונה של מה (לא כל דבר מועיל הניתן במידה הנכונה — תרופה, למשל, מזון דיאטטי, או תרגילי התעמלות — גורם הנאה).

8.115 — אפשר לנסח זאת באופן ציורי גם כך: ההנאות והאושר, והטוב שאלה אמורים להיות מרכיביו, חמקמקים כמו קצף על פני המים; הסבל והאובדן, והרוע שאלה מרכיביו, תקועים תמיד כאיזה חטוטרת במצב העניינים. קל יותר להיאחז בהם, כמו שנאחזים בעצם בולט, כדי למשוך את תיאור מצב העניינים מן המצוי לראוי, כדי לתאר את מצב העניינים תחת ציווי מוסרי. הרוע מופיע באופן סדיר, סדירות נוכחותו היא אופן הוויתור, ולא קל לחמוק ממנו כשהוא נוכח או מונכח (מיוצג), גם כשמדובר באחרים רחוקים מאוד. ואילו האושר הוא עניין חמקמק ואקראי. לכן אני נוטה להחמיץ אותו שוב ושוב, אפילו כשמדובר באושרי שלי. כשמדובר באושרם של אחרים, קל וחומר. אני בקושי יודע לזהות אותו כשהוא מופיע אצל אחרים קרובים, ועוד פחות מזה יודע כיצד לגרום לו להופיע. כמה פעמים ביקשתי לשמח את ליבם של אהובי ונכשלתי מפני שלא קלעתי למידה הנכונה, לזמן או למקום. אושרם של רחוקים יותר מעניין אותי פחות ואיני טורח עליו כלל, אושרם של רחוקים עוד יותר איננו מעניין אותי בכלל — "זה לא העסק שלי". באושר זה אין שום קריאה, שום ציווי, לא כשהוא נעדר, וודאי לא כשהוא נוכח. ובאשר לאושר שלי, אם אני מבקש להתמסר לו, לטפל בעצמי ולטרוח סביב עצמי, שקוע באהבה עצמית, כדי שאוכל להיעשות מאושר —

12.14 — אפשר לחשוב על הטוב בתור אידיאה במובן הקאנטיאני — מושג בלתי ניתן להסתכלות חושית המציין כוליות שאי-אפשר לממש בניסיון. את האידיאות אפשר לחשוב אבל לא להכיר (או לדעת) חשב קאנט, ולכן אפשר לומר שאידיאות הטוב זרה לידיעה ומידה מסוימת של בורות עשויה באופן עקרוני להיות אחד מן המרכיבים בתהליכים ההיסטוריים המצמצמים את הפער בין המציאות לאידיאה. אחרי הכל, האם לא חשב קאנט (שהיה מטרימו של הגל בעניין זה, כמו ברכים אחרים) על קוצר הרעת האנושי, ועל טמטום המלחמה ופורענויותיה בכלל זה, בתור מומנט הכרחי בתהליך הקדמה, שהיא התקדמות לקראת הטוב העליון?²⁹ האושר בתורת המוסר של קאנט מופרד בקפדנות מן החוק המוסרי, אבל גם הטוב מופרד ממנו. החובה הבלתי מותנית לציית לחוק בתור צורה כללית של שיפוט מוסרי היא הראוי, לא הטוב. הטוב הוא המפגש (המאושר?) בין מושג הראוי, על כפל משמעותו (בעברית), לבין אושר. מי שמכבד את החוק והופך אותו למדריך העליון של מעשיו, מי שמתכוון לחוק כאל תכלית לעצמו, כלומר פועל מתוך כבוד לחוק ומתעלה מעל כל שיקול של אהבה עצמית כשזו סותרת את החוק, פועל כפי שראוי, והוא ראוי לאושר. מניין מופיע הראוי השני — היות ראוי לאושר — אצל קאנט? מתוך השאירות שהותירה הביקורת מן התיאודיציאה, דברים שאי-אפשר לדעת אבל מותר להאמין באפשרותם ולקוות להתגשמותם. והתקווה מניין? מן ההשתוקקות לאושר. השתוקקות זו היא תביעה להרמוניה של קיום האנושי, תביעה מעין אסתטית לסילוק המיותר (רשעים מאושרים וצדיקים אומללים), ולחלוקה צודקת של האושר. לדעת קאנט, זו השלמה הכרחית של הציווי הקטגורי — להיות מעוניין בתיקונו של העולם.³⁰ מכל מקום, כשהראוי לאושר אכן מוצא את אושרו, מתגשם הטוב ("העליון"). הטוב אינו זר לגמרי לאושר, הוא מכיל אותו כמרכיב הכרחי ולא מספיק. המאושר משיג את הטוב רק אם הוא ראוי לאושרו. הראוי משיג את הטוב רק אם התאשר.

12.15 — הטוב העליון של קאנט הוא אידיאה של הרמוניה בין ראויות מוסרית לאושר לבין אושר. טוב סתם הוא מה שמקדם את ההרמוניה הזאת, שהיא הטוב שבכל העולמות האפשריים. גם בטוב שבכל העולמות האפשריים לא יתבטל הרוע, לפי קאנט, שכן לעולם יישאר אותו רוע שורשי, זה המצוי בשורש הטבע האנושי (להלן). האם יצטמצם הרוע? קאנט מדבר מצד אחד על התקדמות בתחום ההתנהגות המוסרית עד ש"האדם יתנהג בכל עת על-פי חוקים מוסריים", ומצד אחר על איזון בין שכר לעונש כך ש"הרשע הפושע אינו מת עד שאינו מתייסר תחילה בעונש שהוא ראוי לו על מעלליו הרעים".³¹ בכך לא די, מכיוון שהרוע איננו בהכרח תוצאה של התנהגות לא-מוסרית ומניעתו איננה בהכרח תוצאה של התנהגות מוסרית, וגם מפני שעניויו של הפושע "שבא על גמולו" רק מוסיפים סבל על סבל. אבל ראוי לזכור שהטוב מנוגד אצל קאנט לרשע, שהוא אפיון של הכלל הסובייקטיבי המדריך את המעשה, כלומר, אפיון של הכוונה ולא של התוצאה, וצמצום רשע זה מובטח על-ידי כך שהאדם ינהג על-פי חוקים מוסריים. בעולם מתוקן יהיו פחות רשעים, יותר אנשים יהיו ראויים לאושר ופחות אנשים יסבלו מרעות מיותרות שגרמו אנשים שאינם ראויים, כלומר אלה שהעדיפו שיקולים של אהבה עצמית על-פני החוק המוסרי. קאנט אינו מספר איך בדיוק יושג עולם כזה אבל הוא טוען שיש כמה אינדיקציות היסטוריות לאפשרות

להתקרב אליו — אותה שאיפה מוסרית של האנושות שחושפת המהפכה הצרפתית, למשל, או הצבת שלום "מתמיד ובר-קיימא" בין כל האומות באופק המעשה הפוליטי.³² כדי לראות במהפכה הצרפתית סימן לקדמה יש להתעלם מן הזוויות שחוללה (להלן 8.312), וכדי להתפעל מן ההתקדמות הכללית במימוש החירות יש להתעלם מכך שההתקדמות הזו פותחת גם אפשרויות חדשות להרע. אם ממשיכים בכיוון המחשבה הזו, די לדבר על מיתרות הרעות שמחוללת המלחמה, "המקור הגדול ביותר לרעות המדכאות את האומות המתורבתות",³⁴ או לחליפין על "אותו קבר של שלטון היחיד הכללי" שהוא אפילו "רשע חשוד מרפא" עוד יותר ממנה.³⁵ אבל בין שנתבע חלוקה צודקת של האושר ובין שנתבע צמצום הרעות המיותרות, שוב ימצא מושג הטוב עצמו מיותר. קאנט היה נאמן יותר לרוח הביקורתית אילו במקום לדבר על הציווי להתקרב לטוב העליון היה מדבר על הציווי לצמצם את הרע הכללי.

8.130 — אם מביאים בחשבון את הצורך לתקן את העולם צריך להביא בחשבון גם את זה: גם המעשה המונע על-ידי מיטב הכוונות הטובות ונעשה מתוך כבוד גמור לחוק המוסרי, מעשה המודרך על-ידי שיקול דעת מיושב וזהיר ומביא בחשבון את כל התוצאות הצפויות של הפעולה, גם מעשה כזה עלול לחולל רע. גם מעשה שעושהו משלב את כל המעלות שמנה סוקרטס בגבר הנאה והטוב — יישוב דעת, אומץ לב, צדיקות וחוכמה — הוא רק ראשיתה של שרשרת פעולות ופעולות-שכנגד, שסופה מי ישורנו. המעשה האנושי הוא אינסופי מעיקרו, קובעת ארנדט בהקשר זה, הוא מחולל התחלה חדשה אבל אינו יכול לשלוט כמה שהתחלה זו תחולל בעצמה.³⁶ סוף מעשה במחשבה תחילה, אבל אין סוף למעשה מפני סופיותה של המחשבה, בגלל מוגבלות היכולת לחשב את התוצאות הצפויות. מה שהופך את החישוב לבלתי-אפשרי, נואל וחסר סיכוי, הוא קיומם של אחרים, חופשיים, שכל מעשה שהם מתחילים גם הוא התחלה חדשה, שרשרת חדשה של פעולות ותגובות. החירות האנושית כרוכה באי-ידיעה אימננטית המקעקעת את האפשרות לדעת אם הדבר הנשאף טוב באמת, מהן תוצאות הלוואי שלו, מה יהיו האפקטים של המעשה שנועד להשיג את הטוב.

8.131 — היגיון זה נוגע כמובן גם לפעולה המכוונת לצמצום הרוע. בשני המקרים ייתכן שאי-מעשה עדיף על מעשה. אבל גם הימנעות ממעשה היא סוג של מעשה, אופן התנהגות שבחרים בו בין כמה חלופות. כמו בכל מקרה של בחירה, היתרון היחסי של כל חלופה צריך להישקל לגופו של עניין ביחס לחלופות האחרות. וגם אם מיישגי תוכיח שתמיד עדיף אי-מעשה, זה אומר שצריך להרבות מעשים (שכנוע, לימוד, הגות, מופת) כדי להפיץ אתיקה של אי-מעשה. בין אם מציבים את הטוב כתכלית המעשה המוסרי ובין אם מציבים את צמצום הרוע, אין ידיעה וודאית שמדריכה את הפעולה אלא רק סברות שתבונה מעשית (פרונְסיס) שוקלת ביישוב דעת. בשני המקרים פועלים על-פי מה שבנסיבות הפעולה נראה כמעשה הראוי — זה שמבטיח את מרב הטוב או זה שמבטיח את ההפחתה המרבית של הרע. אבל בין שתי האפשרויות אין סימטריה. התוצאות הצפויות של המעשה לוטות בערפל באותה מידה, אבל לא נקודות המוצא. במקרה האחר מדובר בדימוי משוער של המצב הטוב; במקרה השני מדובר בידיעה מוצקה (לא וודאית, הוודאות שייכת רק למי-שסובלת 4.230; 4.030]

ואילך; 6.045) על אודות רוע שנוכח בעולם המציאותי שבו מתרחש המעשה.

8.132 — נוכחות לברה אינה ראייה, לכל היותר היא פיתוי לדעת (4.530-4.531), ואת נוכחות הרוע, להבדיל מנוכחות הסבל או האובדן, צריך לפרש מתוך עקבות הסדירות שבה מיוצרות רעות מיותרות. אף פעם לא די בצעקת הקורבן. ובכל זאת, ההבדל נשמר. שכן, הטוב כמקור לציווי, אינו מה שטוב כרגע לי או לך, כלומר מה שיגרום לנו הנאה או ימנע מאתנו סבל, ובכל מקרה, מה שניתן להעמידו על מה שאחר מן הטוב, הלא-טוב — רוע, אושר, סבל, או הנאה. הטוב המצווה את הראוי הוא מה שטוב באופן כללי, ואולי אידיאלית הטוב עצמה, הטוב כשלעצמו, או הטוב כמושג. אבל את הטוב כשלעצמו אי-אפשר לפרש מתוך עקבותיו בעולם, מפני שהטוב עצמו נעדר תמיד, אין עקבות לנוכחותו, יש רק רוע שמעיד על הטוב פמה שהוא תמיד בבחינת עור-לא-כבר-לא. לטוב יש פיגורות מדומינות, שמצבים מסוימים בעולם עשויים לייצג אותן, אלגוריות של טוב, מטאפורות המצביעות על, לעבר, הטוב שאיננו, ממלאות את מקומו. התרבות הוויזואלית שלנו רוויה בפיגורות כאלה: חיוך מאושר של ילד, שלווה של בית בכפר, אישה ואיש חבוקים, מבט אסיר תודה של אומלל כשמישהי נענית לזעקת ייסוריו. התרבות הטקסטואלית שלנו מכירה אותן פחות — ברגע שמתחילים למלא את הטוב מתפוררת האידיליה. הרוע, לעומת זאת, אינו נזקק למטאפורות, יש לו מיטונימיות לרוב (בהמשך אזכיר כמה מהן בשמותיהן — 9.000 ואילך).

8.133 — מכאן אפשר להגיע במהירות למסקנתו של אפלטון — הטוב נמצא מעבר להוויה. אין צורך להמשיך עם אפלטון, לקבוע באותה נשימה שהטוב חורג מן ההוויה בהוד תפארתו ובעוצמתו, מעניק לה את עצם קיומה ואת האינטליגנציות שלה.³⁷ אולי די לחליץ מטקסט המפתח הזה של אפלטון את התובנה המרכזית שלו, כפי שמציע לוינס: תפיסת הטוב בתור התנגדות עיקשת לסגירתה של ההוויה במחשבה, לקיפולה של הישנות אל תודעת הישנות, הישנות כטוטאליות המתבהרת לעצמה במושג (שפינוזה, הגל), או נסתרת, נשכחת מאחורי המושג (היידגר), אבל תמיד סגורה, מוכלת בתוך עצמה כאחת, עצמיות המכילה בתוכה את כל סתירותיה, את כל שליליותה, את כל מה שאיננה, ואף את האין עצמו. לוינס מבקש לזהות את הטוב עם האחרות המתפרצת אל ההוויה הזו וקוראת לה, ליתר דיוק ליחידים הנמצאים, לחרוג מעבר לעצמם ומעבר להוויה הסוגרת עליהם.³⁸ אין לבטל את האפשרות הזו רק משום הפאתוס הדתי (רליגיוזי) שבה. אי-אפשר לסלק כך סתם את המחשבה התובעת לדבר בשם אפשרותה של אחרות רדיקלית שלעולם לא תתגלה ואף על פי כן עקבותיה בכל מקום. אי-אפשר להתעלם מן הכוח הקוסם, הקוסם שבפנים, שתמיד נשקף מהם משהו שמעבר לנראה, להעיד על הנוכחות הנעדרת הזו של האחרות. להעיד עליה שהיא מעבר למהות האנושית (au dela de l'essence) שהפנים "מייצגים" וגם שהיא לא דבר-מה שישנו כאחד הדברים (autrement qu' être).³⁹

8.134 — אבל מדוע לזהות את האחרות הזו עם הטוב? אפשר לעשות זאת רק אם מזהים בין ההוויה לרוע ובין אחרות לסתירה. אם האחרות מחייבת יחס של סתירה וההוויה היא רוע גמור, החרגה מן הכלליות היא טוב ואל טוב זה ראוי להתכוון תמיד. אבל הוויה איננה רוע גמור, רק את המיתור שבהוויה אפשר לזהות עם הרוע, ואת

האחרות אי אפשר לבטא כסתירה או ניגוד סתם. לוינס יודע את כל זה ומקפיד לזהות את הטוב לא עם מה שמעבר להוויה — כי מעבר להוויה אין שום דבר שיש לו מהות — אלא עם החרגה עצמה. אבל הפתוס של השורות הראשונות בספרו טוטאליות ואינסופיות איננו משאיר מקום לספק: ההוויה האנושית היא מלחמה שכל דבר אנושי אחוז בה — הפוליטיקה, הכלכלה, התרבות. השלום הוא השלילה הגמורה של העולם האנושי בהוויתו ההיסטורית, לא של מצב כזה או אחר שלו, השלום הוא מצב משיחי. המשיחיות היא התפרצות חסרת תקדים של אחרות מוחלטת לתוך ההוויה. האתיקה היא אסכולוגיה.⁴⁰ אם כך, לנו לא נותר אלא להשאיר את הטוב אצל המשיח ולהמשיך לדבר על הרוע שבעולם הזה, על היחידים הקונקרטיים, אחרים, אבל אף פעם לא אחרים "גמורים", שסובלים ממנו בנסיבות פוליטיות מוגדרות וניתנות לשינוי, ועל האפשרויות הארציות מאוד לחולל את השינוי הזה.

8.140 — לתורת מוסר שעברה את המפנה האנטולוגי אין עניין בטוב. מבחינה מוסרית, הטוב אינו מעלה ואינו מוריד. אין לנו עניין בטוב בין אם הוא נתפס כאושר ובין אם הוא נתפס כמה שנותן לאושר את ערכו ומשקלו, כשם שהוא מעניק ערך לכל יש אחר שנמצא, שאיננו, או שראוי להימצא. לא הטוב שאיננו, אלא הסבל המיותר, שנוכח בעודפותו, הוא המצווה. לא הטוב הנעדר, אלא נוכחות האובדן המיותר. לא מה שחסר ואפילו לא המחסור עצמו, אלא מיתורות המחסור המייסר, המחסור שאפשר למלא ולהיפטר ממנו. לא הנדיבות או ההגינות, אלא ההשפלה והעלבון שאפשר להימנע מהם ואפשר לסלקם. לא המידה הנעלה אלא ההתבהמות הלא-הכרחית שאת תוצאותיה צריך לעצור. אנשים שפקד אותם סבל נורא או אובדן חסר תקנה אולי כבר לא ידעו לעולם איך להיות מאושרים. הזיכרונות ירדפו אותם, אי-האמון שניטע בהם כלפי כל אדם אולי יחבל בכל קשר שיבקשו ליצור, ייסורי גוף ונפש ימשיכו לענות אותם. הציווי שקורא להתייבב לצדם אינו נוגע לאושרם העתידי אלא לייסוריהם הנוכחיים.

8.141 — אבל לא מדובר כאן במתן עדיפות עקרונית להווה על-פני העתיד והעבר. האנשים שחיהם ינצלו וייסוריהם ימנעו על-ידי היערכות נכונה של שירותי הבריאות, או טכנאי הבטיחות, או פקחי התעופה, או המפקחים על טיולים באזורים מסוכנים, ובקצרה, כל מי שמופקד על הקטנת סיכונים בנסיבות פעולה שונות ומשונות, אנשים אלה לא יהיו מאושרים כתוצאה מן העובדה שניצלו ממגיפה, מהתרסקות מטוס, מרעידת אדמה או מנפילה מצוק גבוה. קרוב לוודאי שחיהם יתנהלו כרגיל, נתונים רוב הזמן באפרוריות היומיום, הם יהיו שקועים בטרדות או בתענוגות של הנסיעה שהיתה עלולה להסתיים באסון ולא ידעו על כך דבר. אין לזה שום קשר הכרחי לטוב או לאושר. הצעדים שנעשו כדי למנוע את סבלם ואת אובדנם הודרכו על-ידי היכולת לחזות את הסבל והאובדן האלה, על-ידי היכולת למנוע אותם ועל-ידי והציווי למנוע אובדן וסבל מיתרים.

8.142 — אפשר כמובן להגדיר את הטוב בתור מניעת סבל ואובדן מיתרים. אבל אמירה זו אינה מעלה ואינה מורידה כלום, חוץ ממתן תעסוקה למושג מובטל. צמצום הרעות המיתורות הוא הגדרת הראוי. מה מוסיף הטוב על הראוי במשפט "הטוב הוא עשות את הראוי"?

8.150 — או שיש אלוהים או שאין אלוהים. אם יש אלוהים, צריך להסביר מדוע העולם שיכול היה להיות פחות רע עודנו רע כל-כך. את כל התשובות האחרות, שתולות את הרע במוגבלויות אנושיות, צריך להחזיר למשיב ולתבוע תשובה מדוע ברא אלוהים כל-יכול וטוב לאין קץ בני-אדם (ובעלי חיים) מוגבלים כל-כך, מדוע מוכרחה המוגבלות האנושית להתבטא בכל-כך הרבה סבל ומדוע נדרש לבני האדם כל-כך הרבה סבל כדי להבין שהרוע איננו אלא "היעדר" (ולחיות לא יספיק לשם כך כל הסבל שבעולם). אחרי שמסלקים את התשובות מן הסוג הזה ומתעקשים על ממשות נוכחותו של הרע נותרות רק שלוש תשובות אפשריות: או שאלוהים אינו כל-יכול, או שיש גבול לטובו, או שני הדברים גם יחד. אולי אלוהים ברא את העולם כשחלשה דעתו, או כשנחה עליו רוח של רשעות, או כשהיה תשוש מניסיונות בריאה קודמים ולא היה מסוגל למשהו טוב יותר. אולי גם עכשיו הוא תשוש או שאינו טוב מספיק כדי לתקן את מעשיו. אם חפצים לשמור על אלוהים כטרנסצנדנטי, בורא העולם ומנהיגו, צריך להפריד בין הטרנסצנדנטי למוחלט, או להסתפק בפער העצום, הפער האינסופי, למעשה, שבין סופיות אנושית לבין סופיות אלוהית. אפשר להעניק לאלוהים אינסופיות ווירטואלית, אם מתעקשים. ואפשר להחזיר לו אפילו את כל יכולתו או את כל-טובו אבל אי-אפשר להחזיר לו את שניהם. במלים אחרות צריך לבחור בין אלוהים מרושע, לאלוהים תשוש, לאלוהים שמת. בין כך ובין כך, האחריות לבחירה מוטלת עלינו.

8.151 — נבחן בקיצור, אחת לאחת, את שלוש התשובות האפשריות.

א. אלוהים אינו כל-יכול. אילו היה יכול, היה בורא עולם טוב יותר. מכיוון שלא ברא עולם כזה, נראה שאיננו כל-יכול. אם כוחו מוגבל, אין זו אשמתו. אם כך, צריך לפטור את אלוהים מיסורי המצפון ורגשות האשמה שלו על שלא מנע עולם נורא כזה, כשעולם פחות נורא בא בחשבון. מוטב היה לאלוהים לו ניסה לשפר במשהו את מה שקלקל והוא בבחינת מעוות שניתן לתיקון, במקום להתייטר על הנעשה שאין להשיב. כשניחם אלוהים בפעם הקודמת על מעשיו הוא הוסיף רע על רע וחולל אסון איום שהתפשט מסוף העולם ועד סופו, אסון שהקשת בענן, שנועדה להשכיחו, מזכירה מחדש בכל פעם שהיא מופיעה כאות לברית המחודשת שכרת אלוהים עם האדם. וכי מה היא הברית הזו אם לא אות עולם לייסורי החרטה של אלוהים?

ב. טובו של אלוהים מוגבל. הוא היה יכול אבל לא רצה. אם כך, מוטב שיתייסר בשקט, שלא יחלוק איתנו את ייסורי המצפון שלו על הרע שעולל לנו כשברא כך את עולמו. לו יכולים להיות עולמות אחרים, ואולי יש לו, ואולי הוא משחק ביניהם, מחליפם זה בזה בלי שנדע. אולי בכלל הוא משגיח עכשיו על עולם אחר. לנו, מכל מקום, אין עולם אחר ולא יכול להיות. שיניח לנו האל הטוב להסתדר איכשהו עם מה שיש. אם הוא חסר התחשבות עד כדי כך שהוא מבקש להיעשות לקורבנה של הזוועה שהוא עצמה חולל, מוטב שננסה בעצמנו להתנער ממנו ומכל שליחיו ונושאי דברו.

ג. אלוהים אינו כל-יכול וטובו מוגבל. על כך מעידה כל שורה בסיפור המסגרת של ספר איוב. אילו היה כל-יכול לא היה צריך להיכנס למשא ומתן עם השטן והיה יכול להשיב לאיוב את כל מה שנגזל ממנו — לאיוב נולדים בנים ובנות חדשים,

אבל את המתים לא השיב לו. אילו אני איוב הייתי ממאן להינחם גם על רעה פחותה מזו. אילו היה טוב לאיין-קץ, לא היה מתנשא כך מול האומלל בנאום התשובה מן הסערה. הוא לא היה גוזל ממנו את הדבר היחיד שביקש איוב אחרי כל הנוראות שפקדו אותו, היכולת לתת משמעות לאסונותיו. אלוהים טוב יותר היה מסייע לאיוב למצוא משמעות ואולי היה מביע איזו מילה של חרטה. אם יש לאלוהים חשבון אחר של טוב ורע שאנחנו לעולם לא נבין, החשבון הזה לא נוגע לאושר ולסבל בעולם הזה; הוא מצוי מחוץ לתחום הדיון המוסרי, מעבר לטוב ולרוע. אם הוא מצוי מחוץ למוסר, שיואיל נא הקדוש ברוך הוא, ויואילו דובריו ופרשניו, עושי דברו ומבשרי ישועותיו, כפיליו ומחליפיו, לפנות את השטח ולהתיר את הדיון המוסרי פטור מהיעדרות נוכחותו שלו ומטרחנות נוכחותם שלהם.

8.152 — יש תיאודיציאות שמגבילות את כל-יכולתו של אלוהים אבל אף אחת אינה מגבילה את כל-טובו. הסיבה לכך, מסביר פרנסיס וולף, היא שפגיעה בכל-טובו של אלוהים תשמיט את הקרקע מתחת לעצם הפניה המוסרית אליו.⁴¹ איזה טעם יש לבקש את ישועתו בשעת צרה? ההיגיון הזה מפוקפק, שכן אין הבדל עקרוני בין שתי המגבלות על מוחלטותו של אלוהים. איזה טעם יש לבקש את ישועתו של אל מוגבל ביכולתו להושיע? אולי אינו יכול להושיע בעניינים מסוג זה, אולי הוא עסוק בדיוק עכשיו במשהו חשוב יותר ואינו יכול להתפנות (אל כל-יכול יכול להתפנות לכל בבת אחת)? הטעם לבקשת הרהמים הוא שלעולם אין לדעת. אולי בכל זאת יוכל האל, וגם יהיה טוב דיו להושיע כאן ועכשיו, אותי ואת יקירי. בכלל, נדמה שיש טעם לבקש את רחמי של האל רק אם הוא אינו כל-יכול וכל-טוב, שאלמלא כן היה עושה ממילא מה שצריך, ואם לא הטיב אתי כנראה שזה מה שמגיע לי. ההגבלה על כל-טובו וכל יכולתו של האל מפנה מקום לעמדה הדתית ולא מבטלת אותה. אבל מכאן הדרך קצרה לתפיסה שמציג אדימנטוס בפתיחת הספר השני של הפוליטיאה של אפלטון לפיה התפילה והפולחן הם "עבודה על האלים", ולא עבודת אלוהים.

8.153 — אם אלוהים טוב ומיטיב התרשל קצת בבריאת העולם או שהוא מוסיף להיכשל בניהולו, לא קשה לתאר את גודל ייסורי המצפון שלו, את החרטה ומועקת האשמה הקשה מנשוא. אולי אלוהים מתייסר עד כדי כך על עולמו שברא שהוא זקוק לרחמינו. אולי מצוקתו גדולה עד-כדי כך שיש להיענות לקריאה שלו לעזרה. אולי יש בקריאת המצוקה שלו אפילו קריאה להקרבה. אבל הקרבה איננה העלאת קורבן. אפשר לצוות על קורבן אבל אי-אפשר לצוות על הקרבה. כמו שאי-אפשר לצוות על אהבה. עמדה דתית תבקש לפתח הזדהות עם אלוהים כדי להקל מעט מצער, צער העולם. רגשי האשמה מוחצנים, מושלכים על אלוהים, וכך גם ההתכוונות להקל מן הסבל. אלוהים הוא האחר המוחלט שקורא לעזרה והופך מושא עליון להתכוונות המוסרית. ובני-האדם נותרים בחרא. המאמינים יוכלו לנסות לתת לשון לרע האלוהי, לסבל שבו האל מתייסר, ולהעמיד אותו מול שאר הסבל בעולם, וכל הנוגעים בדבר יוכלו לשפוט. דבר אחד ברור, אם מדובר רק בייסורי המצפון של אלוהים, הם בטלים בששים כשמעמידים אותם מול הסבל האנושי המיותר, בדיוק כשם שייסורי המצפון של האנס בטלים מול ייסורי הנאנסת. יחדלו נא אנשי הדת להטריד אותנו בייסורי המצפון של אלוהים.

8.154 — כל אלה הן צורות שונות לבטא בהן את סופיותו של אלוהים. ההבדל בין

הצורות האלה שבה מוכרזות סופיות האל לבין ההכרזה המפורסמת על מותו של אלוהים הוא בעיקר בזה: שחרורו של האדם מייסורי המצפון הראויים לאלוהים. אפילו המבשר המטורף של ניטשה עדיין מתייסר באחריות למות האלוהים. ("אנחנו הרגנוהו – אתם ואני! כולנו רוצחו! אך איככה ביצענו את הדבר הזה? איככה יכולנו את האוקיינוס לשנות עד כלה?")⁴² די לו לאדם בייסורי המצפון על מה שעולל ויכול היה למנוע. השחרור מייסורי המצפון של אלוהים – שנוגעים בעיקרון לכל הרוע שבני האדם לא יכלו למנוע – עשוי אולי לאפשר לו להיטיב להתרכז בעניינים האחרונים. שכן סופיותו של אלוהים אין פירושה שהאדם, או משהו אחר, יוכל לתפוס את המקום שהתרכות האנושית הקצתה לאלוהים, ומקצה גם היום כמובן, לידים של מיליארדי מאמינים בכל רחבי העולם. פירוש הדבר הוא, שבני האדם נותרים לבדם מול הרוע שהם אחראים להיווצרותו ומול הרוע שהם מסוגלים למנוע או לצמצם.

8.155 – "נותרים לבדם", אם ממשכים להתגעגע לאל שאיננו. לברידות תיאולוגית או קוסמית זו אין שום נגיעה לנוכחותו של הרוע. מחוץ לצל שמטיל האין הזה, בני-אדם נותרים זה-עם-זה, זה-לצד-זה, זה-כנגד-זה. הם מרעים זה לזה בלי הרף, באופנים שנעשים משוכללים יותר, מעודנים יותר, אפקטיביים יותר. הם מתרבים במהירות מדהימה ואתם מתרבה הרוע. צריך לנסות ולהבין מה מונע מהם לצמצם במשהו את הרע בעולם ומה גורם להם להרבות אותו כל-כך. (ואת התשובות אין לחפש בתחום הפסיכולוגיה, מפני שהנפש היא תוצר של אותה חברה המייצרת רוע ושל אותה תרבות המכשירה אותו, ולא להפך).

8.2 הכרח

8.200 – פילוסופים רבים חשבו על הרוע מנקודת המבט של אלוהים ולכן העסיקה אותם מיתות הרוע. אלמלא הניחו אלוהים כל-יכול, טוב ומיטיב לאי-קץ, אולי לא היה הרוע נדמה להם כמיותר ואולי מיתותו לא היתה מהווה בעיה. אבל מכיוון שהניחו את כל-יכולתו וכל-טובו של אלוהים נזקקו לפתרונות אחרים. אילו למשל היתה מתקיימת התאמה בין חטא לעונש היה הרע המיותר נעלם. הדתות המונותאיסטיות פיתחו כלכלות מדומיינות של חטא ועונש שמבטיחות את האיזון המופלא הזה, הקימו לשמו בתי-דין של מעלה ואף האריכו למענו את הזמן העומד לרשות דיין האמת, ריבון כל העולמים. פילוסופים שונים ניסו לספק להרמוניה השמימית הזאת את הגנת התבונה, מתעלמים ממה שאפשר היה ללמוד כבר מאפלטון – שרק מיתוס שלא ייאמן יכול לשכנע אנשים להאמין ל"סיפור" הזה. "למכור" סיפור לא משכנע (עקרון אמונה: יש הרמוניה, אין רע מיותר) באמצעות סיפור משכנע (מיתוס) – זה מה שאפלטון מנסה לעשות במיתוס של אֵר החותם את הפוליטיאה – הדיאלוג "על הצדק", כלומר על הפרת האיזון והשבתו.⁴³

8.201 – הרוע ה"ממשי" הוא מה שנותר אחרי השבת הגמול הצודק, אחרי החזרת האיזון למערכת. מכאן שרוע הוא עודפות במערכת של שכר ועונש. מניין העודפות הזה? במחשבה הרציונליסטית, לתת לעודפות זו טעם פירושו להפוך אותה להכרחית ולבטל

אותה כעודפות. מה שנותר עודף נותר חסר מובן, והרוע היה חסר המובן בהא הידיעה, הבלתי ניתן להבנה ולהצדקה. השערורייה שברוע נתפסה מאז הזמן העתיק כמונחים של אי-התאמה בין סבל ("רוע פיסי") לבין המעשה שבעטיו נגרם הסבל ("רוע מוסרי"). בכל תיאודיציאה היה מאמץ לתת לרוע מובן שימחק את השערורייה. לתת מובן פירושו לייחס את הרוע למערכת מצדקת, שמייצרת מחדש את שיווי המשקל שהופר, ועושה זאת בלי לשנות את עובדות הרעה; היא משנה רק את "הערך העודף" שבה.

8.210 – במונחי ההבחנה בין רוע פיסי לרוע מוסרי אפשר לומר שהקורבן מתנסה ברוע הפיסי, הנסבל, והחוטא ברוע המוסרי, הנגרם. מערכת מאוזנת שמתבטל בה הרוע המיותר מאוזנת לא רק בין חטא לעונש אלא גם בין האקטיבי לפסיבי, ובין ייצור (חטא) לצריכה (סבל). הרעות סובבות בעולם כמו כדורים על לוח מנוקב במשחק ילדים – כעבור די זמן, עם מעט סבלנות, וכשהלוח מפולס לחלוטין יתגלגלו כל הכדורים וישונו לחוריהם. עד אז יהיו תמיד כדורים חסרי בית וחורים חסרי כדור, או חוטאים שלא נענשו עדיין וקורבנות שלא חטאו עדיין. מנקודת מבטם של האחרונים הסבל מיותר. הם חסרי-סבלנות. אם ייחכו די זמן ייווכחו לדעת שכל כדור מגיע למקומו. אבל גם אם יבינו בסופו של דבר את סבלם על-פי מקומם בסדר הכללי, שום תיאודיציאה לא תוכל לפצותם על הסבל שבאי-ההבנה, על הזמן שחלף עד שהבינו והשלימו. איזו תיאודיציאה הביאה את הסבל הזה בחשבון?

8.211 – הרוע נשאר אצל פילוסופים רבים כל-כך בתור הבלתי-מובן מכיוון שחשבו על אלוהים, מבעד לאלוהים, ובמקומו, מנקודת מבטו, וכן מכיוון שעולמו של אלוהים, או העולם בתור אלוהים היה לידים בהגדרה, הגיוני, ניתן להבנה, ומסודר. גם אם אלוהים עצמו או האדיאה שבאה במקומו – טוב, כוליות, הוויה – הוכרזו כבלתי ניתנים להבנה, לא כאן, לא עכשיו, לא על-ידינו, נותר הבדל רדיקלי בין אי-ההבנה הזו ואי-הבנת הרוע. אלוהים, או הטוב, או הכוליות, אינם מובנים בשבילנו, עדות לקוצר ידנו ולמוגבלות שכלנו, אבל כשלעצמם ובשביל עצמם הם ההכרח המתבהר לעצמו, השקיפות הגמורה והכוללת-כל של היגיון הממשות. השגת השקיפות הזו היתה ההבטחה ומושא התשוקה של הארוס הפילוסופי. ואילו הרוע היה אותו דבר עיקש, חור שחור, שישאר חסר מובן גם אחרי ההתבהרות הגמורה הזו, אם בכלל עוד תישאר בו ממשות. השארית המיותרת של הרוע היתה אי-היגיון, אי-סדר, שארית עודפת שהיא שערורייה של מיתות: שאר-רע, שאר-רע, הרע שנשאר והרוע שבהישארות זו עצמה. רוע שמכופל ומוכחש מעצם קיומו בידי ההיגיון המסרב לו.

8.212 – כך למשל, אצל אפלטון, לפחות לפי קריאה אפשרית אחת שלו. הטוב הוא כזכור האדיאה העליונה והוא חורג מכל היש (אפקינה טס אוסיאס) ומעניק לדברים שישנם את קיומם ואת מובנותם.⁴⁴ אבל הטוב אינו מעניק לא קיום ולא מובנות לאי-ההבנה עצמה, לפער בין הקיום האינטלגיבילי של הדבר לקיום הסתום, חסר השחר שלו. כמו, למשל, הפער בין מה שהמשוחחים בדיאלוג (הפוליטיאה) מדמים לעצמם מן הטוב, באמצעות משלי השמש, המערה והקו המחולק, לבין מה שלא יוכלו להבין כי קצרה דעתם – מהו הטוב כשלעצמו.⁴⁵ הפער הזה קשור לסופיות ולמוגבלות, לגוף, לתאוות שמסיחות את הדעת מן הדעת, ולתופעות ככלל – כל מה שקיומו חסר

מנקודת המבט של המובן, כל מה שמשותק לאידיאה כדי לקבל מובן, כדי שיוסבר עצם קיומו. אבל הפער איננו נובע מן הגופני או התופעתי כלשעצמו אלא רק מן המפגש בין הגופני-תופעתי לאידיא, בין מה שיש להסביר למה שמעניק מובן. האידיאה יכולה להסביר רק את האידיאית שבתופעתי, היא אינה מסבירה את תופעות התופעה, את מה שחסר בה, חסר הקביעות והמשתנה אלא רק את מה שהוטבע בה מן הקבוע והנצחי.⁴⁶

8.213 — אוגוסטינוס, שניסח במפורש את מה שאפלטון הותיר בעניין זה בין השורות, אמר שהפער הזה הוא הרוע וכי הרוע מפריד בין מה שקיים למעשה לבין מה שהקיים היה אמור להיות על-פי המושג שלו; וכך סבר גם תומאס מאקווינאס אחריו.⁴⁷ אוגוסטינוס קרא לפער הזה היעדר (להבדיל משלילה סתם) והכריז על אי-קיומו. הפער שבין היש הסופי לבין המושג שלו, שהוא הראשית והאחרית של כל הפילוסופיה האפלטונית, מוכרז בתור מה שאיננו.

8.220 — אלא שקשה להיפטר מן ההיעדר. אילו התבטל הפער, אילו מה שיש היה זהה למושג שלו, או אז הדברים היו מופיעים כפי שהינם, מעידים על עצמם שהם מה שהם ותו לא. היש היה נתפש כאחת בתור מה שהוא למעשה — שום דבר עודף, שום דבר חסר. אלא שאז לא היה עוד דבר לחשוב אותו. גם לא את המחשבה הזו עצמה (נכון יותר, המחשבה היתה הופכת להתבוננות חסרת תנועה באידיאות והממד הארטי שלה, שהוא גם ממד הפעולה שבה, היה מתבטל לחלוטין). המחשבה עצמה, כשאיפה וכפעילות, היא עדות לפער, לנוכחותו של ההיעדר. ואם הרוע מתקיים בתור ההיעדר הזה, המחשבה עצמה היא העד לקיומו.

8.221 — מה שנכחד בהבל פה יכול לקום לתחייה בפליטת קולמוס. ה"היעדר" הוא חלק ממה שיש. הרוע הוא החריגה מן המובן בתוך היש עצמו, הוא הבלתי ניתן להבנה שנותר ביש אחרי הארטיקולציה המעניקה מובן. רוע זה קיים, נחוזה ונסבל בתור הבלתי-נסבל עצמו. נוכחותו היא תביעה להבנה, שאצל אפלטון, אוגוסטינוס ומסורת רציונליסטית ארוכה (שנפסקת אולי רק אצל קאנט), מזוהה עם שאיפה לטוב. התביעה להבנה המפעילה את המחשבה היא ציווי, בתוך הקיים עצמו, לחרוג מן הקיים ולשנותו — גם כשמדובר רק בקיומה של מיישחושבת, באופן התקיימותה של המחשבה. אבל מה מבקשת המחשבה המזוהה את הטוב עם המובן? היא מבקשת לצמצם את הפער בין מה-שיש לטוב הניבט ממנו. היא מבקשת להתגבר על הפער כדי לשכון איכשהו באינסופי, או במושג, במוחלט, בטוב. שם ורק שם יסולק סוף סוף הבלתי-מובן התלוי כסרח עודף על הקיום מראשית ועד אחרית. שם יפגוש הקיום, כל קיום, את טעמו, את ה-*raison d'être* שלו. המחשבה הפילוסופית, במידה שהיתה מחשבה המבקשת את הכוליות, היתה מוכנה תמיד למחוק לשם כך את הסופי והמוגבל, שישנותו ומוגבלותו הם ראשית ותנאי לקיומה. היא מוכנה לוותר על גופניות, חושניות, תאוה, על כל הארצי, בסופו של דבר על החיים עצמם (הפילוסופיה היא הכנה למוות אמר סוקרטס, ראשון בסדרת פילוסופים מאייני עצמם [להלן 8.511]).

8.222 — כל האלימות הזאת של ביטול העצמי מושקעת כדי להתגבר על הסופיות, שהיא מקור ההיעדר, שהוא הרוע. ושום דבר אינו מבטיח, מעולם לא הבטיח, שאותה

אלימות תיעצר על מפתנו של היחיד המתפלסף המוכן לביטול עצמו. בידי האידיאה של הטוב (או האל, הכוליות וכו'), כך מסתבר, נתונה עוצמה מחוללת רע. אבל הפילוסופים שהיו שבויים בקסמה התכחשו לרע הזה כמו לישנותו העובדתית (פוזיטיבית) של הרוע הבלתי מובן. מאפלטון עד הגל, כל מי שהניח את אפשרות ההנהרה השלמה של המציאות היה שותף לאותה הכחשה. הם לא הבינו מניין הופיעה הישנות המיותרת ולא חקרו את מהותה מפני שמלכתחילה מיקמו אותה במרחק האינסופי שבין הסופי לאינסופי, או בין הפגום למושג, מרחק שנשאר בעצמו חסר פשר, לא-נחשב.

8.230 — הרוע הוא החריגה מתוך ההווה שבהווה עצמה. הוא אותה עודפות או מיותרות במה-שיש שנוטלת מן הקיים את מובנו, את עצם האפשרות להבין אותו, כמו את האפשרות להשלים אתו. אבל לא הסופיות היא הרוע, וגם לא המוגבלות של העד שנוכח ברוע; הרוע הוא מה שמקומם בסופיות הזו, השערורייה שבה. בפילוסופיות של הכוליות שערורייה זו היא תוצאת המפגש בין הסופי, הפגום, לאינסופי או השלם. ביטול העצמי אצל הפילוסופים שהיו חדורים בתשוקה להבנת השלם ולשלמות ההבנה אינו קבלה של הסופיות אלא התכחשות לשערורייה והפיכת המחשבה, או חיי העיון בכללותם, לזירה שבה, בעת ובעונה אחת, השערורייה גם מוצגת לראווה וגם מוכחשת. 8.231 — כך, למשל, אצל שפינוזה. הרע, שנתפס מנקודת המבט של הכוליות שהיא סיבת עצמה, נעלם, מפני שבתוך כוליות זו הכל הכרחי ומוצדק. היחיד, שמבין את ההכרח עד תום, כלומר בכוליותו, ותופס את עצמו ואת כל הרעות הנופלות בחלקו מנקודת המבט של הכרחיות השלם, אין לו סיבה לא להצטער ולא לקונן. רע וטוב יהיו בשבילו מעתה היפעלויות של משיכה ורחייה ביחס למה שמועיל או מזיק להמשך קיומו כיחידה עצמאית (גוף). הרע הוא יחס לא תקין של יחיד אל מושא שמפחית את כוחו וגורם לו לשאוף אל מה שמזיק לו (או לחולל אותו).⁴⁸ הסבל הכרוך בדחייה יישאר כמובן, רק מיותרותו תעלם. היא תשוב ותופיע רק אם היחיד יתפתה, כשתחלש דעתו, להשוות בין העולם כפי שהינו לעולם כפי שהיה צריך להיות, לכאורה. אבל לדבר על הראוי בניגוד למצוי פירושו לדחות את כוליות היש כהווייתו, וזה עניין בטל, כי הכוליות הכרחית. הרוע נעלם אצל שפינוזה בתוך שיטה כוללת ומאוזנת, מוצדקת והכרחית. וכל הפילוסופיה של שפינוזה היא עקבות התשוקה אל הכוליות שבה נעלם הרוע.⁴⁹ תשוקה זו, שמונתית כמובן בהיעדר הנוכחות הגמורה של הכוליות, היא ההנחה הפעילה והמוכחשת של ההיעדר הזה, ארטיקולציה של שערוריית המפגש בין הסופי לאינסופי.

8.232 — אפילו ניטשה, במידה שהיה עדיין פילוסוף של הכוליות, היה שותף לאותה הכחשה, כמו להצגת הראווה של המוכחש. הצגת הראווה של המוכחש (ועדות להכחשה) מצויה בעיקר בכמה ניסוחים של רעיון החזרה הנצחית שלו. הצגת הראווה של ההכחשה עצמה (ועדות למוכחש) מצויה, למשל, בכמה הערות נושגלנטיות של ניטשה על המוות,⁵⁰ ובאופן הבולט ביותר, בעצם הימורה להציב את המחשבה החדשה על סופיות האדם ועל עולם בלי אלוהים "מעבר לטוב ולרוע". העובדה שקביעת הערכים מוצגת כפעילות פרשנית לוחמנית, שרויה במאבק-תמיד, וכי הענקת המובן

וקביעת הערך מועמדים על הרצון לעוצמה איננה משנה בעניין זה, מפני שהרוע איננו ערך המנוגד להוויה ומצוי מעבר לה, אלא שערורייה של מיותרות חסרת הצדקה שרותחת בלב ההוויה. מותו של אלוהים משאיר את העולם מיותם מן הטוב העליון, אבל לא מן הרוע, שהופך עכשיו זהה להוויה עצמה, להוויה בכליותה, כי ההוויה חסרת ההצדקה, הפשר והתכלית היא מעתה המיותרות כשלעצמה. כשניטשה מבקש לחגוג את האכזריות, להפוך את הבוז למבחן של כוח ונדיבות ולצחוק מול כל המיותרות השופעת הזו, הוא מבקש למעשה להשלים אותה, "לעגל" אותה, לאשר אותה בכליותה, בדיוק כמו שפינוזה החכם, בהבדל שאיננו משנה הרבה מבחינתנו: *amor fati*, אהבת הגורל (השכלית) במקום *amor dei* אהבת אלוהים (השכלית).⁵¹ כשהכל מיותר באותה מידה שום דבר איננו מיותר באמת. אבל כל הגניאולוגיה של ניטשה, שמחזירה כל שיפוט ערכי לצורות החיים ולצירופי המקרים ההיסטוריים שמהם צמח, איננה יכולה לבטל את ישנותו של הרוע בתור מיותרות של סבל וזוועה, שאין בהם צורך אפילו לשם גידולו של אדם חדש שיתגבר על האנושי שבאדם. והיא גם אינה יכולה לחשוב את הישנות הזו, כשהיא מציבה את עצמה לכאורה "מעבר" לה. ושוב נותר הרוע ה"ממשי", זה המיותר "באמת", מוכחש ולא־נחשב כשהיה. רק דפוסי האלימות של התבונה השתנו.

8.240 — שפינוזה וניטשה, שמוכנים לאשר הכל, מוכרחים להכחיש (שפינוזה) את נוכחות השלילה במציאות או להתנגד לה (ניטשה), לבטל כך או אחרת את שלילת העולם המתבטאת בצעקת הסובל. השלילה של הסובל היא יחס נחות, או חיצוני, או כוזב וחסר ממשות, של הסובל למצבו, וזה אינו אלא מקרה פרטיקולרי מוגבל של התקיימות של יש שאינו מבין את אופי קיומו המוגבל. אבל השלילה של הסובל איננה יחס חיצוני לסבל אלא אופן ההתקיימות שלו, פן מהותי שלו. לסובל פירושו להיות ישות המבקשת לנתק מגע, להיות, בחווית הסבל עצמה, יחס אל מה שישנו (יותר מדי) ואל מה שאיננו: ה"די", ה"היות־די" עצמו, העצמי כ"היות־די" עד גבול ה"י־היות". לקבוע שהיחס הזה חיצוני לסובל, להעריך אותו כנחות או לשפוט אותו ככוזב פירושו לפרק את הסבל עצמו או לבטל את קיומו של הסבל ולהצמיד אותו כחוטרת של אשליות לגופה הדואב של מִי־שסובלת. אבל מִי־שסובלת מתקיימת בעת סבלה בתוך ובתור היחס השוללני אל הסבל שגדשה סאתו.

8.241 — יש הבדל עקרוני בין הסובלת שצועקת "למה זה מגיע לי? למה דווקא אני?" לבין מִי־שצועקת "די, די לענות אותי, הסבל הזה מיותר, אפשר היה למנוע אותו, אפשר להפסיק אותו עכשיו". הסובלים שעליהם חושבים הפילוסוף הסטואי, וגם שפינוזה וניטשה, צועקים צעקה מן הסוג הראשון. הם מבקשים הצדקה של הפרטיקולרי במסגרת כוליות חסרת תכלית, או שהם מבקשים שינוי בחלוקת הסבל בתוך כלכלת סבל סגורה שמתנהלת כתכלית עצמה. הסובלת בת־זמננו צועקת צעקה מן הסוג השני. בפעולת הדיבור שלה יש — מעבר לחיפוש אחר משמעות או מתוך התעלמות גמורה ממנה — תביעה: חדלו לענות אותי, אותנו. תביעה זו מבוססת על הידיעה שכלכלת הסבל אינה סגורה, שאפשר לייצר עודף של סבל מיותר, ואפשר גם להימנע מזה. הסובלת שזו תביעתה אינה מבקשת הצדקה של הפרטיקולרי במסגרת כוליות

חסרת תכלית אלא העדפה של מערכת אפשרית אחת לייצור וחלוקה של סבל על־פני מערכת אפשרית אחרת. במלים אחרות, אם הסבל ניתן למניעה ולא נמנע הרי נוכחותו המיותרת היא תוצאה — ישירה או עקיפה — של איזו שהיא בחירה. זה הרגע שבו הרוע נקשר בחירות.

8.3 חירות

8.300 — כבר דקארט קשר את הרוע בחירות, אבל בהקשר אונטי־תאולוגי, לא פוליטי. דקארט חשב שלרוע יש פוזיטיביות של דבר־מה שישנו למרות שלא היה צריך־להיות ולא שליליות של העדר. הוא לא ראה ברוע "ת־י־ש" (*moindre-être*) אלא ניגוד נמצא בפועל של מה שהיה צריך להיות ואיננו. הבעיה היא שלניגוד זה, לפוזיטיביות זו, צריכה להיות סיבה, שאלוהים אינו יכול להיות. דקארט תולה אותה בסופיות האנושית, במועדות לחטא ולטעות, של יצור המסוגל לבחור בחטא או בטעות כשם שהוא מסוגל לבחור להימנע מהם.⁵² האל הקרטזיאני מסוגל לבחור בחטא ובטעות (שלא כמו אצל לייבניץ), אבל חכמתו וטובו המושלמים אינם מניחים לאפשרות זו להתממש. האדם חופשי כמו אלוהיו אבל מוגבל בחכמתו ובטובו, לכן הוא מועד לבחור ברע. השאלה מדוע אלוהים ברא עולם שבו סופיות הברואים כרוכה ברוע והבחירה ברע היא בלתי נמנעת, שאלה זו נותרת ללא פתרון (השוו 8.151). העדר הפתרון ולא ההתחבטויות התאולוגיות הנמשכות של דקארט הוא העיקר. דקארט מניח את הרוע בחיקה של החירות האנושית מבלי שימחק אותו אחר־כך במהלך תיאודיציאי נוסף. החירות שהפכה משפן לרוע היא אותה חירות שהיתה מוכנה להטיל ספק בכל ולשלול את ממשותו של כל מה שנדמה כקיים. זו אותה חירות שנתקלה בעובדתיות הלא־ניתנת לסילוק של האני המטיל ספק, כלומר שלה עצמה.

8.301 — עובדתיותו של הרוע אצל דקארט שייכת לעובדתיות החירות כתמצית האני. הרוע הוא החירות בסופיותה. כל בחירה מוטעית או חוטאת מייצרת רע מיותר, שלא היה צריך להיות; היא עצמה לא היתה צריכה להתקיים והיתה יכולה שלא להתקיים. אבל גם אם בחירה רעה זו היתה נמנעת היתה מתרחשת בחירה אחרת, שהיתה אולי רעה כמותה ואולי רעה ממנה — זה הכרח הסופיות האנושית. אדם יכול להימנע מעשות רע לפחות חלק מן הזמן על־ידי כך שיחכים וימנע מטעות ועל־ידי כך שיטפח את אדיקותו וימנע מחטא. הרוע, לפי דקארט, נשאר בסופו של דבר עניין שהכרחיותו היא כללית ומשותפת ואילו מניעתו היא פרטית, בתחום שבין היחיד לאלוהיו. הכמיהה לביטולו של הרוע נותרת כמיהה של הסופי לאינסופי, ריבון כל העולמים.

8.303 — מה שהיה מובלע אצל דקארט קיבל מעמד מרכזי אצל רוסו וקאנט: הרוע נקשר באורח אימננטי ומפורש עם מבנה החירות האנושית או עם מבנה האנושיות בתור חירות. כמו רבים מן הפילוסופים של הנאורות, רוסו וקאנט מזהים רוע לא עם בחירה בחטא או ובטעות אלא עם "אהבה עצמית". רוסו מפרש אהבה עצמית כהגזמה בדאגה לעצמי ותפיסתו לא על־פי צרכיו "הטבעיים" אלא מתוך השוואה ותחרות עם האחרים;⁵³ קאנט מפרש אהבה עצמית כהעדפת האושר על פני החוק, שפירושה בחירה

בפרטיקולריות שאינה ניתנת לביטוי כחוק כללי.⁵⁴ קאנט מכנה "רשע שורשי" את הצבת הפרטיקולריות של האני הפועל במקום שצריך היה להיות מוצב בו החוק כללי, בתור המצפן המכוון את הפעולה. במקום לכפוף את הפרטיקולריות של הרצון בפני הצורה הכללית של הרצון הטוב, הוא הרצון התבוני, מתנה ה"רשע" הקאנטי את הצורה הזאת בחוק האהבה העצמית, כלומר הופך פרטיקולריות רגעית מסוימת לתחליף אד-הוק של הצורה הכללית של קביעת הרצון שלו.⁵⁵ קאנט, כמו רוסו לפניו ושלנינג או הגל אחריו,⁵⁶ מזהה את רגע הופעת הרוע עם הדבקות בפרטיקולרי ודחיית האוניברסלי. דבקות זו היא נטייה קבועה של הטבע האנושי, "דחף טבוע מלידה" לעבירה ולמעשי רשע.⁵⁷ החידוש של רוסו, שקאנט נתן לו ביטוי שיטתי, הוא לזהות את הנטייה להעדיף את העצמי או להגזים בדאגה לעצמי ובטיפוחו עם עובדות החירות, שהיא ההבדל המבדיל (הדיפרנציה ספציפיקה) של העצמיות האנושית. נטייה זו מבנה מראש את הדיכוטומיה היסודית שתחצה את שדה האפשרויות של החירות: בכל רגע של הופעתה, בכל רגע של התחלה חדשה, צריך הרצון החופשי להכריע בין חוק כללי לגחמות פרטיות של אהבת העצמי, בין התגברות על הפיתוי להרע לבין התמסרות לו. ומכיוון שאותה נטייה להתמסר לעצמי ולהתעלם מן הכללי שייכת לעובדות החירות, לפי קאנט, היא מיסטרית כמותה,⁵⁸ ולכן הוא פסל כל יומרה לדעת דבר-מה לאשורו בעניינים הנוגעים גם לשאלות של ראשית וגם לטבעה של החירות, עניינים שמצויים מעבר לגבולות הדעת הביקורתית. לכן נותר אצלו הרוע, או לפחות מקורו, ראשית הווייתו, כלומר מעמדו האונטולוגי, "בלתי-מוסבר בשבילנו", בלתי ניתן להבנה. נמצא ש"הרוע השורשי" הוא מעין תחליף אפיסטמי, "העדר הסבר", להיעדר האונטולוגי, "מגבלות טבענו", שאותן אי-אפשר להניח כסיבה בממלכת החירות.⁵⁹

8.304 — אבל אותו דיבור על הדחף המולד של האדם כיצור בן מינו לדבוק בפרטיקולרי, כלומר ברע, מעיד בטקסט הקאנטיאני על התאוות מוכחשת להבין בכל זאת. כי מהו אותו "דחף טבוע מלידה", שאפשר שלא להיענות לו ואי-אפשר להיענות לו בלי לבחור בו, אם לא מושג היברידי, ייצור כלאיים המגשר בין שני אזורי מציאות שאין לגשר ביניהם? "הרוע השורשי" מציע למעשה תרגום בין שני סוגי שיח שהוכרו ביניהם דיפנד: מצד אחד השיח המכניסטי של חוקי הטבע, שכל מי ששותף לו רשאי להתיימר לדעת את מושאיו; מצד שני השיח המוסרי של החירות שאת מושאיו רשאים לדמות ולייצג רק על דרך ההשאלה. הדחף הזה אינו הכרח אלא נטייה שניתן להתגבר עליה, סדירות פנומנלית ללא חוקיות, שיום כבר עמד על חוסר האפשרות לגזור ממנה ידיעה. אי-אפשר לדבר על החירות בתור סדירות פנומנלית, אבל אפשר לדבר על סדירות פנומנלית בתור ביטוי של חירות, עדות לנטייתה להרע (בתנאי שלא-מתיימרים לגזור מן הסדירות הזו ידיעה, כלומר חוקיות מכנית השולטת בנטייה הזו בנוסח חוקי הטבע). בכל פעם שמתממש החוק המוסרי, כלומר בכל פעם שהתבונה מחוקקת לרצון והרצון הטוב, זה שנקבע על-פי התבונה, מדריך את המעשה, נפרצת הסדירות המעידה על נטייתה של החירות להרע. התקווה, שאי-אפשר לבטלה אצל קאנט (כי הביקורת מגינה על האפשרות הלוגית להתגשמותה), למימוש לא אקראי אלא היסטורי, שלם, של החוק המוסרי, היא תקווה לסתירה עקבית של נטיית החירות להרע.⁶⁰

8.305 — את הנטייה עצמה אי-אפשר לעקור לגמרי מן השורש — הרע מוכרח להישאר

מושא אפשרי של רצון חופשי, אחרת גם הרצון הטוב לא היה רצון חופשי. בסופו של דבר אין שום דבר רדיקלי ברע הרדיקלי של קאנט, חוץ מהכרה בנטייה אל הפרטיקולרי שב"שורש" ('דדיקס') הקיום האנושי, ולנטייה זו לא יאה בעצם הכינוי 'רוע' — Bosheit — אלא 'רשעות' — Börsartigkeit.⁶¹ כשנטייה זו מתנסחת במפורש בתור רצון לשלול את האוניברסלי ולהפוך שלילה זו לכללית, כלומר לעגן אותה בחוק תבוני ולהפוך את התבונה עצמה ל"תבונה מרושעת", מדבר קאנט על יצור "שטני" ואומר שהאדם אינו יכול להיעשות יצור כזה.⁶² למעשה, "שטניות" זו איננה אלא ביטוי של רשע רדיקלי בצורת חוק כללי של הרצון, החוק התובע להתנגד באופן שיטתי לצווי המוסרי. באופן עקרוני אין בהתנגדות זו יותר מקידוש והעצמה של הנטייה לאהבה-עצמית והכחשה של האפשרות לטעות בפירוש החוק המוסרי ולדמות, באמונה שלמה, היבט של אהבה עצמית בתור צו המצפון וחוק תבונה כללי.⁶³ מה שלא עלה כלל על דעתו של האיש התם מקניגסברג הוא קידוש השנאה לאחר. הרשע — שורשי או שטני — ממוקם בהתכחשותה של החירות לכלליות של הלא-עצמי (ולא לאחר בכלל, או לאחר סתם).

8.310 — קאנט מבין שרשע זה עשוי להוביל, בתנאים חברתיים מסוימים, לאכזריות ולסבל חסרי כל תכלית, להרס אנושי כתכלית עצמו.⁶⁴ אבל אלה נזכרים בדיון העיקרי שהוא מקדיש לרשע כדרך אגב, דוגמאות לשורשיות הרשע, לא לרשעות השורש, כלומר, אין ללמוד מהם במפורש על אופי ישנותו של הרוע. ישנותו של הרוע, עובדותיו, ואפילו ביטויי ההיסטוריים והתרבותיים השונים שייכים אצל קאנט לדיון האנתרופולוגי, לא לדיון המוסרי עצמו. מנקודת מבט מוסרית קובעים שלושה מרכיבים: נוכחותו של הרוע כפיתוי קבוע ובלתי-ניתן לסילוק — הפיתוי (ולא רק היכולת) להרע מבנה את החירות, שייך למבנה הקיום שלה; צורתו של הרוע בתור פרטיקולריות חסרת צורה, כלומר בתור שיבוש של אפשרות ההכללה ופריצת הצורה הכללית של החוק המוסרי, צדה האחורי, הבלתי-נמנע של החירות; אפשרות התיקון של הרוע — הרוע בתור פיתוי שאפשר להתגבר עליו, החירות בתור החירות להשתחרר מן הרוע. הכמיהה לביטולו של הרוע איננה עניין שבין אדם לאלוהיו אלא עניין להיסטוריה ולתרבות האנושית עצמה. כאן מופיעה המודרניות של קאנט וההבדל בינו לדקארט מכריע. התקדמות מתמדת מן הרשע אל הטוב אפשרית מבחינה לוגית,⁶⁵ התרבות מספקת כלים לעיצוב מוסרי של האדם,⁶⁶ וההיסטוריה מספקת סימנים לכך שההתקדמות אכן מתרחשת הלכה למעשה (8.125; להלן 8.312).

8.311 — את החירות להרע ואת הרוע השוכן בחירות מבין קאנט במנותק מן הרעות המתרגשות על בני אדם בגלל מצבה של החברה ואופייה של התרבות שבתוכן הם חיים. למרות שהוא מכיר במקור החברתי וההיסטורי של הרעות הנוראות ביותר, קאנט אינו קושר אותן לעובדותיה של החירות דווקא, אלא למצב ההיסטורי המסוים שבו נמצאת הצורה הפוליטית והתרבותית החיצונית שבתוכה יכולה החירות להתממש בתור חירות תבונית. הרעות הנוראות ביותר הן אלה שמחוללת המלחמה, ועוד יותר מזה התכונה הסדירה, הבלתי פוסקת לקראתה. אלא שהרעות האלה מוצגות כתנאי הכרחי להתקדמות:

"אין ספק שהמלחמה היא המקור הגדול ביותר של רעות (Übel) שמעיקות על האומות המתורבתות; לא כל-כך המלחמה עצמה, אלא ההכנות לקראת מלחמה שתבוא, שלעולם אינן חדלות ווהן מתעצמות והולכות ללא הרף ואו בהתמדה, באורח סדיר – unaufhörlich). כל המשאבים של המדינה מנוצלים לתכלית זו, כמו גם כל פירות תרבותה, שהיו יכולים לשמש תחת זאת ליצירת תרבות מפוראת עוד יותר. במקומות רבים החירות נפגעת בגלל המלחמה והדאגה האימהית של המדינה לכל אחד מחבריה הופכת לתביעות חמורות ובלתי מתפשרות, חומרה המוצדקת בגלל הסכנה המאיימת מבחוץ. בכל זה יש להודות. ובכל זאת, אלמלא אותו פחד מתמיד לעולם ממלחמה, האם התרבות הקיימת למעשה היתה קיימת? האם היתה ברית קרובה בין מעמדות חברתיים, שמתגשמת לתועלת כלכלית הדרתית? האם היתה אוכלוסייה גדולה כך-כך? האם היתה אפילו אותה מידה של חירות הנותנת, אחרי הכל, גם אם תחת חוקים המגבילים אותה באופן ניכר? שכן, אין זה אלא הפחד ממלחמה שמחלץ מראשי המדינה לפחות מידה כזו של כבוד לאנושות. אינך צריך אלא לחשוב על סין, שבגלל מצבה הגיאוגרפי היה עליה לחשוש לכל היותר מפני מתקפה קטנה, בלתי צפויה, אבל לא מפני אויב רב-כוח; ואשר משום כך הוכחדה בה כל עקבה של חירות. במצב הנוכחי של התרבות האנושית, אם כן, מלחמה היא אמצעי בלתי-נמנע להמשך ההתפתחות של התרבות האנושית."⁶⁷

כלומר, למרות מה שעשוי להיראות לאנשים הסובלים מאימת ההכנות למלחמה – הרעות האלה אינן מיותרות.⁶⁸

8.312 – בין כך ובין כך, בין אם מדובר ברוע ששוכן בשורש הקיום האנושי ובין אם מדובר ברעות הנשפכות כשמן על גלגלי הקדמה האנושית, הרוע אינו מהווה שעוררייה לדידו של קאנט. את "הקנינות המלנכוליות" על מצבה של האנושות המבטאות התקוממות נגד הרוע הוא מציג כתוצאה מתפיסה חד-צדדית של המצב האנושי, שאינה מביאה בחשבון את חיוניותן של הרעות לקדמה.⁶⁹ אפילו זוועות הטרור שליוו את המהפכה הצרפתית מחוירות על רקע התקווה החדשה שהמהפכה מעוררת. חשיבותה העקרונית של המהפכה הצרפתית איננה במעשים האדירים ובפשעים שהתבצעו במהלכה, אפילו לא בעצם הפיכתם של מבנים חברתיים שלמים. המהפכה ... עשויה להיות רוויה באומללות ובמעשי זוועה עד כדי כך שאדם בר-דעת, אילו היה צריך לקוות באומץ לבצע אותה בהצלחה בשנית, לעולם לא יחליט לבצע את הניסיון במחיר כזה. אבל לא בזה העיקר. חשיבותו העקרונית של האירוע שהמהפכה היתה היא ההשתתפות המרוגשת, "שעל גבול ההתלהבות" שהשתתפו בה הצופים המזדהים למרות הסכנה שבדבר. הסימפטיה שהם גילו למהפכה היא העיקר, שכן זו מעידה על מוסריותם של הצופים, של כלל הצופים ושל הצופים בתור נציגי כלל בני האדם. "לא יכולה להיות [לאותה סימפטיה] סיבה אחרת זולת נטייה מוסרית במין האנושי."⁷⁰ זה "הסימן של ההיסטוריה",⁷¹ עדות לקיומו של כוח מוסרי הפועל בהיסטוריה ומתיר להאמין שהתקדמות מרשע לטוב לא רק שהיא אפשרית בעיקרון אלא מתרחשת בפועל.

8.313 – ההשלמה של קאנט עם הרוע שגורמים המלחמה או הטרור המהפכני שונה מהכחשתו של הרוע באתיקה של שפינוזה ומביטולו הדיאלקטי בלוגיקה של הגל,

ואולי דווקא משום כך מקוממת יותר. קאנט כבר יודע לא רק שהרשע הוא דחף מולד אלא שלרעות יש מקור חברתי מובנה וניתן להבנה, כמו המלחמה למשל, ש"עושה יותר אנשים רשעים משהיא מסלקת".⁷² הוא גם יודע כבר שהעולם ניתן לתיקון אבל סבור שהתיקון הזה מתבצע "מאחורי גבם" של בני-האדם, מתוך סיכול כוונותיהם ובאמצעות פורענויות שונות. בניגוד להגל, הוא אינו מתיימר לדעת את מהלכו של התיקון הזה; הוא מוכן רק לאתר את סימניו במציאות ההיסטורית. הסימנים האלה רוויים במעשי אכזריות שלא נודעו דוגמתם. האכזריות נרשמת. לצידה נרשמת הכרחיותה של ההתקדמות המוסרית עצמה. כעניין שבעוכרה. כמוכן שעוכרה זו לעולם לא תוכל להצדיק שום מעשה אכזריות, לא כתכלית עצמה ולא כאמצעי למטרה נעלה – החוק המוסרי סותר גם את ההצדקה הראשונה וגם את השניה. אבל עוכרה זו מבטלת את מיותרותו של הרוע והופכת את חיוניות ההתערבות המכוונת לסילוק הרוע, את המעשה הפוליטי המבקש להגיע לשורש החברתי של הרעות, למפוקפק וחשוד, אם לא למיותר ממש. עוכרה זו גם מציגה את הציווי המוסרי ההיסטורי – פעל לקירובו של הטוב העליון בעולם, קרי למימוש המוסר בהיסטוריה – כהתבטאות חסודה אבל ריקה מתוכן כמעט.⁷³ מצד אחד, המעשה הזה מיותר מפני שהרעות חיוניות להתקדמות – ראו למשל כיצד נעצרה התקדמות הציוויליזציה בסין (8.311); מצד שני הוא מיותר מפני שעל פי כל הסימנים, "העץ העקום" צומח כלפי מעלה בין כה וכה, בדרכים נשגבות מבינתנו.⁷⁴ ההתקדמות לקראת "תכלית הגמר" נראית כמובטחת ולעולם אין לדעת איזה מעשה רשעות ואיזו זוועה יתרמו לקירובה. סימני הקדמה ו"עורמת הטבע" המקנה משמעות חיובית לקטסטרופה מייתרים את הצורך לחשוב את הרוע שבהווה. הרוע נחשב ביחס לשורש הווייתו ולראשיתו המסתורית, רק כדי להבטיח את היסוד הבלתי-נמנע שבו וגם את העובדה שהוא לא-לגמרי-חסר-תקנה. 8.314 – למושג החירות הקאנטי יש השלכות מרחיקות לכת בתחום הפוליטי אבל למרות הקשר האימננטי בין רוע לחירות ההשלכות האלה נעצרות על סף המחשבה על הרוע, שנותרת מחוץ לכל הקשר פוליטי. אולי מפני שהרשע הרדיקלי נמצא בנקודת חיבור בלתי אפשרית בין טבע לחרות, בלב הדיפרנד שמפריד אצל קאנט בין השיח על מה שאפשר לדעת לשיח הקובע מה שראוי לעשות, ולכן אי-אפשר לומר כמעט כלום על הרעות המיותרות שהוא מעולל. שכן, הרוע סותר הפרדה זו בעצם ישנותו, מפני שהוא הוויה מיותרת שמופיעה כתביעה לעשות מעשה. באופן מדויק יותר, הרוע הוא התרחשות שבה המיותרות מופיעה, מגיעה לידי נוכחות, ומשהו שמופיע חוצה את סף ההצדקה ומתגלה כמיותר, מתברר במלוא מיותרותו, והופעה זו של מיותרות ומיותרות זו של מה שמופיע מציבות את הנמען שלהן מול תביעה חסרת בסיס – לסלק את המיותר. צורת התביעה הזו דומה לתביעתו הטרנסצנדנטאלית של החוק המוסרי. מחשבה שנקודת המוצא שלה היא ההפרדה בין הניתן לידיעה לבין הראוי תהיה מן הסתם עיוורת כלפי אותו "גידול" של ישנות מיותרת, שהיא בעת ובעונה אחת ניתנת לידיעה (כמו שאר התופעות) ומצווה ללא תנאי (כמו החוק המוסרי).

8.320 – הפילוסוף המודרני הראשון שחושב באופן שיטתי את הזיקה בין רוע לחירות בתוך הקשר פוליטי הוא הובס. למעשה, הובס קרוב מאוד להיגיון הטוטאליות

השפינוציסטי אבל הוא חושב את הכוליות בהקשר האנושי-פוליטי ומגביל אותה באמצעות מושג הריבון שלו לתחום היחסים החברתיים. הריבונות אצל הובס טוטאלית והטוטאליות שלה הכרחית לעצם קיומה. ריבונות חלקית או וויתור על ריבונות מפרקים את מושג הריבונות מבפנים. כל מה שהריבון מצווה הכרחי, מפני שזה רצונו הריבוני, ומפני שהריבון מאשר מחדש את ריבונותו בכל אקט של רצון, גם כשהוא מניח לנתינים לעשות בתחומים מסוימים כבתוך שלהם. הריבון שבוחר לצמצם את עצמו, ריבוני להפקיע לעצמו בכל רגע את התחום שבחר להסתלק ממנו. הריבונות של הובס היא אלוהות פנתאיסטית של המרחב הפוליטי: הריבון הוא הטוטאליות של הפוליטי, בדיוק כשם שהאל של שפינוזה הוא הטוטאליות של הממשות. כל זמן שהריבונות מתקיימת לא ייתכן פער ממשי בין החוק – מה שהריבון רוצה ומה שהנתין נתבע להקריב כפועל יוצא מתביעת הריבון – לבין המוסר – מצבו הראוי של הנתין. בסופו של דבר, בתחום שלטונו של הריבון אין פער בין המצוי לרצוי.⁷⁵ אבל הובס מכיר במומנט אנרכי של מעבר מריבון לריבון, שהוא חזרה על מומנט כינון הריבונות עצמה, המעבר ממצב הטבע למצב החברתי.⁷⁶ זה הרגע שבו הכוליות נפרצת; וזה בדיוק רגע התפרצותו של הרע בעולם – החזרה למצב הטבע שבו "כל אדם אויב לכל אדם":

במצב כזה אין מקום לחריצות כפיים משום שפירותיה אינם בטוחים. על כן אין עבודת אדמה; אין שיט, וגם לא שימוש במצרכים שאפשר להביאם בדרך היס; אין בניינים נוחים; אין כלים להעתיק ולהוביל דברים שמצריכים כוח רב; אין ידיעה של פני הארץ; אין ספירה של הזמנים; אין אמנויות; אין ספרות; אין חברה. ומה שגרוע מכל – פחד בלתי פוסק מפני מיתה בידי כוח הזרוע, שסכנתה אורבת בכל עת. האדם חי חיי בדירות, חיים דלים, מאוסים, בהמייס וקצרים.⁷⁷

זהו מצב שבו כל אחד יכול לטעון לחזקה על כל דבר ולאף אחד אין זכות לשום דבר, כל הפעלת כוח מוצדקת באותה מידה וההכרחיות הופכת לשרירות גמורה. המצב עצמו, לא שום פעולה מסוימת בתוכו, הוא מה שנעשה בלתי ניתן להצדקה, המיותנות בהתגלמותה. ברגע הזה, לא רק שהכל מיותר באותה מידה, מיותרות זו היא כל מה שיש. היחיד העלוב, החרד עד מוות, מאבד במאבקי ההישרדות שלו כל דבר אנושי ומיטלטל בהעדר ריבונות בלי שיוכל למצוא מפלט מעודפות ההווה: עודפות הכוח, שעלול בכל רגע להציב כל יחיד כמיותר; נוכחותה העודפת של חרדת המוות מול מיותרות אימננטית זו; עודפות נוכחותו של האחר באשר הוא, האחר המאיים תמיד, שלעולם אי-אפשר לתת בו אמון. מצב הטבע הוא רע ודיקלי לפי הובס. המצב המדיני הוא השלילה הפעילה של המצב הזה, הבחירה מחדש במערכת יחסי-כוח ובעקרונות ייצוג פוליטיים שתגן מפניו. הכמיהה לביטולו של הרע היא כמיהה של היחיד לחסותו של ריבון חובק-כל ומושלם, אבל ארצי.

8.321 – הרע הדיקלי אצל הובס איננו מצב הטבע סתם אלא מצב הטבע של החירות, ולא סתם של חירות חסרת רסן אלא של חירות-כרכים, חירות של רבים השווים בעוצמתם, נטולי חוק והירארכיה.⁷⁸ הרע הוא ריבוני של חירויות שנותרו לבדן, עם החירות עצמה ובלי שום חוק או מגבלה זולת זו שמטילה או כופה חירות אחרת. הרע הוא חירות מבועתת מפני ריבוני החירויות שסביבה, חירות שמשלתחת סביבה באימת מוות האוחזת בה לנוכח נוראות עודפותה של החירות. במצב הטבע האלימות מזינה

את עצמה עד חורבן, זה היגיון החירות כאי-היגיון. אבל גם שלילת מצב הטבע היא ביטוי של חירות – מסירת כל הזכויות לריבון נעשית מתוך הסכמה, בבחירה חופשית, מתוך ציות לחוקי השכל.⁷⁹ ההסכמה המסיימת את מעגל האלימות – זה היגיון החירות התבונית. החירות היא בעת ובעונה אחת מקור הרע ואפשרות ביטולו. בין אם הריבונות היא ביטול החירות ובין אם היא הביטוי העליון שלה, מה שמחייב את התמסרותה של החירות למרות התבונה ולעקרון הריבונות שהיא מחייבת הוא אימת מוות פרטית לגמרי⁸⁰ והתנגדות אנוכית לרוע. התבונה המייסדת ריבונות היא התבונה הכללית של האני הפרטי, החוק הכללי של הפרטיקולרי. גם מיותנותו של הרוע וגם האפשרות לבטלו כפופות לחלוטין לנקודת המבט של אני פרטי ומבודד, האני שמשותק ומתאוה, שחרד, שפחד פחד מוות, שמבין את היגיון מצבו ומוכן להתמסר לאחרות המוחלטת של הריבון, כדי לסלק את אימת הרוע הדיקלי. לפילוסופים שחשבו את הריבונות אחרי הובס – לוק, רוסו, קאנט, הגל – נותרה המשימה לסלק את הניכור שבין היחיד לריבון ולצמצם את מומנט השרירות שבשלטונו, כלומר, להפוך את הריבונות לתוצאה המפורשת של הכינון העצמי של היחיד ולאפשר ליחיד להכיר את עצמו בתוך האחרות הריבונית אשר לה הוא מתמסר.

8.322 – בסופו של מהלך זה הפכה החירות מתנאי לאפשרות הרוע כמו גם לביטולו, לסיפור ההתפתחות ההיסטורית של הופעת הרוע וביטולו למעשה. הטוטאליות השרירותית של הריבון ההובסיאני מופיעה אצל רוסו בתור הטוטאליות של הרצון הכללי הכופה על כל יחיד את חירותו,⁸¹ עד שהיא מתגלגלת אצל הגל להיות הטוטאליות היוצאת מן הכוח אל הפועל בתהליך ההכרחי של התממשות החירות. הקפיצה המנומקת היטב, אבל מדומיינת, שהציע הובס ממצב הטבע אל משטר הריבונות ומהיגיון אלימותה של חירות-כרכים אל חירות תבונית אחת ויחידה, זכתה אצל הגל לעיגון מטא-היסטורי שהתיימר להבטיח את הכרחיות התרחשותה. התנאים החיצוניים למימוש התבוני של החירות (כפי שתפס אותם קאנט – לעיל 8.311) הופנמו לתוך התהליך עצמו והפכו למומנט הכרחי שלו. התהליך כולו נפרש בהכרחיות אימננטית כפולת-פנים: לידתה של החירות התבונית מתוך עצמה ומימושה במבנים ובמוסדות של החברה האנושית; התפתחות התודעה העצמית של חירות זו בתור תודעת ההכרח הטוטאלי או הטוטאליות של ההכרח.

8.323 – בתוך טוטאליות זו הרוע שוב איננו מיותר. להפך, הוא ביטוי לסוג מסוים של חוסר. רוע הוא תוצאה של חלקיות ומופשטות, פגם בטוטאליות של עיקרון הריבונות או במוחלטות הראציונליזציה שלו. לכן, בעיקרון, כל מצב של העדר שלטון, ומצב הטבע בכלל זה, נתפס כרע יותר מקיומו של שלטון ריבוני. פריצת עקרון הריבונות נתפסת בתור התפרצות של רוע. לכן אצל הובס, קאנט, רוסו והגל, מרי נתפס כאיום שאי-אפשר להכילו, והציות הוא עיקרון מקודש, גם כשברור שהשלטון הוא היצרן העיקרי של הרעות. רוסו מוציא מכלל חשבון מצבי כיבוש ועבדות,⁸² מפני שלמעשה אי-אפשר לטעון שבתנאים כאלה מתקיימת ריבונות, שכן זו אינה אלא הביטוי האקטיבי של הרצון הכללי;⁸³ קאנט מדבר על שליט נאור בתקופה של נאורות, ויחד עם זה אוסר לא רק על כל צורה של התנגדות אקטיבית לשלטון אלא על עצם ההתעסקות במקורות הגליטימציה שלו.⁸⁴ אבל מרגע שתהליך כינון הריבונות מזוהה עם

הרציונליזציה של הפוליטי, אזי המרי, ובאופן כללי יותר כל התנגדות לסדר, אינם יכול להיות אלא ביטוי של פרטיקולריות, אי-רציונליות, חלקיות, וסופם שהם מזוהים עם רוע.

8.324 — אצל הגל, רוע מופיע כשחירות פרטיקולרית אינה מכירה בחוק הכללי שלה, כשמצפון קפריזי מכיר את צורת החוק המוסרי בלי לדעת את תוכנו, כשהחוק המוסרי המופשט טרם זכה להתממש בתרבותה ובמוסדותיה של קהילה מוסרית קונקרטית. "להיות בעל מצפון, במידה ומצפון הוא רק סובייקטיביות צורנית, פירושו בפשטות להיות על סף הידרדרות לרוע; בוודאות העצמית הבלתי-תלויה [של המצפון חסר התוכן], עם אי-התלות בדיעה ובהכרעה שיש בה [באותה וודאות, כלומר, בגלל הקשר הקונטינגנטי בין ידיעת המעשה הראוי וטיב ההכרעה], שם טמון השורש המשותף של מוסריות ורוע".⁸⁵ רע הוא מי שהופך את הכוונה הטובה שלו, או את התאוה שלו, ובכל מקרה את הביטויים הפרטיים והשרירותיים של רצונו, לחוק כללי, במקום לעצב אותם מתוך הכרת החוק הכללי ובלי לנסות "לסלוק" (aufheben)⁸⁶ את השרירותיות הבלתי ניתנת לסילוק של הרצון בתיווך החוק הכללי. "מי שמעמיד [כך] את עצמו מעל החוק, כמקור החוק, כלומר בתור הבסיס הקפריזי, הפרטיקולרי, חסר ההצדקה של החוק הוא רע מני וביה ובאופן אוניברסלי"⁸⁷ הגל היה יכול לדבר באותה לשון על הרודן הקלאסי, אבל הוא בחר לדבר דווקא על בעל המצפון הטוב, נפש קפריזית, חדורת כוונות טובות אבל חסרת הבנה. בעל המצפון הטוב של הגל מטפח בסופו של דבר את עצמו. העניין שלו בחוק המוסרי מוגבל, עיקר העניין שלו מושקע בהופעתו בתור אישיות מוסרית. כך מופיע הרוע, מתוך עצם ההתכוונות לפרטיקולרי והעדפתו על-פני החוק הכללי.

8.325 — "את מקור הרע בכלל יש למצוא במסתורין של החירות", מוסיף הגל באותו הקשר.⁸⁸ אבל המסתורין של החירות יעלם בתהליך התבהרותה של הממשות לעצמה; הוא יישאר נחלתם של מי שטרם הבינו. הרוע שוב איננו אלא סוג של בורות. כדי שהרוע ייִסָּלֵק צריך היחיד להתמסר לריבונות היחידה שבאפשר, ריבונות הממשות בכוליותה, סובסטנציה שנהייתה לסובייקט וחירות שמתגלה לעצמה כהכרח. הממשות כולה עוטה ריבונות והחירות מתגלה לעצמה כהכרח כשההכרח והחירות מגיעות יחדיו לסוף מסען ההיסטורי (ולסוף ההיסטוריה) ב"רוח המוחלטת", אותה התעלות אחרונה של ידיעת הכוליות. תהא הרוח המוחלטת מה שתהא, הרי היא גם אותו מחוז מופלא שבו אובר ההבדל שבין הטוב לרע: "הרע, הרי הוא אותו דבר כמו הטוב, ולכן הרע איננו עוד רע והטוב אינו עוד טוב, אלא שניהם מושעים — הרוע בכלל הוא היות-בשביל-עצמו מרוכז בעצמו והטוב הוא הפשוט ללא עצמי".⁸⁹

8.330 — שלטון יחיד כללי הוא רשע חשוך מרפא, אומר קאנט, יותר נורא מן המלחמה עצמה. לחיסולה הגמור של החירות במשטר הרודני יש ממד "מפלצתי"; "רעיקתה" גוררת אחריה "כל מידה טובה, כל טעם וכל מדע",⁹⁰ ובקיצור הרס האנושות כציוויליזציה. התמונה דומה מאוד לזו שמתאר הובס בהתייחסו למצב הטבע כחיסולו הגמור של השלטון (8.320-8.321). מופיעה כאן תמונת ראי: חירות ללא שום שלטון ושלטון ללא שום חירות נתפסים כמעט באותם מונחים, בתור רוע גמור, גבול האנושי.

ההיעדר הגמור של הירארכיה בין המון יחידים חופשיים וההיעדר הגמור של החופש במסגרת הירארכיה חד-ממדית, של יחיד מול המון, מולידים את אותו טרור מפלצתי, זה השליט האמיתי באזורי הספר של האנושות.⁹¹ רוע עשוי להיות תוצאה של עודף חרות, או של עודף שלטון, אבל באותו אופן בדיוק: מימוש שרירותי וקפריזי של חירות, של המון או של יחיד, בהיעדר גמור של חוקיות כללית.

8.331 — הבעיה הפוליטית של החירות נתפסת במחשבה הפילוסופית, הקלאסית והמודרנית כאחת, כחוסר איזון מוחלט בהקצאת (distribution) החירות בין שני קטבי השליטה, בין הקוטב השליט לקוטב הנשלט. הרוע מופיע כשיותר מדי חירות, הנתפסת כמשאב ניתן לחלוקה, נדחסת באחד הקצוות של שדה מקוטב של יחסי שליטה: עודף חירות לשליט או עודף חירות לנתינים. הפרת האיזון יכולה להיתפס כך מפני ששדה יחסי השליטה נתפס מלכתחילה כשדה בינארי. אי-צדק במחשבה הפוליטית, הקלאסית והמודרנית, נתפס כהקצאת משאבים המפירה עיקרון כזה או אחר של שוויון (שוויון אריתמטי או גיאומטרי, בלשונו של אריסטו⁹²) המושלך על שדה של יחסים חברתיים. ואילו הרוע הקשור בטרור נתפס במסורת המרכזית של המחשבה הפוליטית כשיבוש גמור בהקצאת החירות בשדה שמוטל עליו עקרון כזה או אחר של קיטוב הירארכי. המשימה הפוליטית איננה להשוות את החופש לפעול בכל נקודה בשדה — זו חזרה למצב הטבע — אלא לספק הגנה מפני חירות גדולה מדי המתפזרת בין הנשלטים ולהבטיח מרחב מוגן מפני חירות גדולה מדי המצטברת בקוטב השליט. גם הבעיה הפוליטית וגם המשימה הפוליטית נחשבות במושגים של צדק, איזון, שוויון וחירות. נוכחות הרוע מצויה ברקע, אי-שם באופק הדיון הזה, אבל מושג הרוע נדחק כמעט לגמרי. הרוע נוכח אבל לא נחשב. חושבים מבעדו אבל כמעט שלא חושבים אותו. ובאופן ספציפי יותר, במסורות העיקריות של המחשבה הפוליטית במערב רוע איננו קטגוריה לחשוב באמצעותה את הקצאת החירות, אלא להפך, החירות היא קטגוריה לחשוב באמצעותה את הופעת הרוע. הרוע מופיע במלוא הזוועה במצבים הקיצוניים של מימוש החירות.

8.332 — ביטול הרוע הפוליטי מחייב על כן בעת בעונה אחת את חינוכה וריסונה של החירות השלטת ואת עיצובה ומישטורה של החירות הנשלטת בהתאם לעקרונות שיבטיחו את האיזון בהקצאת החירויות. באופן סכמאטי אפשר לתאר כאן מהלך כפול, שתכניו עובדים שינוי עמוק במעבר מן העת העתיקה לעת החדשה אבל מבנהו הכפול נשמר: מצד אחד, עיצובה של החירות השלטת; מצד שני, ביטולה, הפגמתה או ניהולה של החירות הנשלטת. במחשבה הקלאסית, החירות השלטת מעוצבת לאור מופת של מידות נעלות (הארטאי או הוירטו) ואילו במחשבה המודרנית היא מרוסנת על-ידי כפיפתה לחוק כללי (של המוסר או של המדינה). החירות הנשלטת מתבטלת במחשבה הקלאסית המלווה את פריחתה של הפוליס היוונית (הנשלט הוא חסר החירות, בן-חורין איננו נשלט על-ידי אחרים) או מופגמת לגמרי ומורחקת מן המרחב הציבורי בעיקר (בין הסטואיקנים המלווים את ירידתה של הפוליס ואת עלייתה של הקיסרות הרומית ומכירים בקרבה היתרה שבין הפילוסוף לעבד); ואילו המחשבה המודרנית המחזירה את החירות למרחב הציבורי ומתירה בעיקרון לכל אזרח לקחת חלק בשני הקטבים של שדה השליטה, כופפת את החירות הנשלטת לחוק כללי אבל גם מנהלת

אותה ומנרמלת אותה, לפחות עד שיוצרו התנאים למימושה השלם באמצעות הגשמתה של כלליות "אמיתית".

8.333 — אפלטון הציע את המודל הפרדיגמאטי הקלסי של ביטול הרוע הפוליטי במדינת השומרים האוטופית שלו, עם המלך-פילוסוף כמופת של מידות נעלות והתגשמות בשר ודם של ידיעת הטוב. מרקס הציע את המודל הפרדיגמאטי המודרני, עם ביטול המדינה והמימוש השלם של שלטון הכלליות ושל כלליות השלטון בחברה הקומוניסטית. הכלליות מופיעה עכשיו לא רק בתור הצורה שלאורה ובתיווכה מעוצבת החירות; הכלליות היא בעת ובעונה אחת הצורה והתכלית של תהליך ההשתחררות עצמו, כלומר של תהליך מימוש החירות. בסופה של הדרך יפגוש המרקסיסט אנושות שהפכה ריבונית וריבונית שהפכה כלל-אנושית. אלה אינן אלא מימוש והומניזציה של הטוטאליות ההגליאנית, ולפרשניו הביקורתיים של מרקס היה על מה לסמוך כשטענו שהן הכרחיות באותה מידה. ובכל זאת, אנושות ריבונית היא משימה שלעיתיד לבוא, עתיד שצריך להביא, שצריך עוד לממש. במילים אחרות, בניגוד להגל, שסלק את הרוע הפוליטי, או קאנט שרשם אותו לפניו והיה מוכן אפילו לאסתטיזציה שלו (כשהוא מדגיש את תפקיד הצופים בדראמה ההיסטורית על-פני מי שלוקחים בה חלק פעיל (8.312)), גם אפלטון וגם מרקס, עם כל ההבדלים שביניהם, מאפשרים למדוד את ההווה ביחס לרוע שנוכח בו.

8.334 — עם כל ההבדלים. אפלטון מיינן וניתח חמישה טיפוסים משטרים שונים, מתוך אלה שהכיר בעולם העתיק, והציע קו מדוד, אבל לא רציף, שנמתח מן המשטר הטוב ביותר, מדינת השומרים, למשטר הרע ביותר, הרודנות. אמור לי באיזה משטר אתה חי ואומר לך כמה רע מצבך, כמה רחוק הטוב. אצל מרקס אפשר למדוד את רוע המצב ואת המרחק מן הטוב (המתפרש כהתגברות על הניכור, שחרור ושוויון) על-פי המקום בתהליך ההיסטורי. אמור לי כמה קרובה המהפכה ואומר לך כמה נורא המצב.⁹³ אבל הקו המתוח איננו ישר. הרעות שמייצר הקפיטליזם הכרחיות לשם יצירת התנאים להתחוללות המהפכה. הפרולטריון צריך שלא יהיה לו לאבד יותר כלום זולת כבליו, כלומר כל אובדן וכל סבל של הפרולטריון יכולים להתפרש בתור מה שמקרב את המהפכה. מקאנט דרך הגל עד מרקס נשמר לרעות תפקיד של כבוד בתהליך ההיסטורי, בדרך לקדמה. אבל מרקס הוא הראשון שאומר שגרדה הסאה, שהגיעה השעה לעבור מעמדת התצפית המרוחקת לשדה הפעולה הממשית, שמעבר כזה מעיון למעשה אינו רק ציווי מוסרי (כמו אצל קאנט) אלא תנאי הכרחי לצמצום הרוע. עכשיו, רק עכשיו, הרוע מופיע כמיותר באמת ובאמת של מיתרותו, בין אם הוא נקשר ישירות למסעה המפואר של החירות ובין אם לא. האם מה שתבע את המעבר הזה היה היגיון הדיאלקטיקה ההגליאנית, או שמא היתה זו הקריאה (האינטרפלציה) שעלתה מן הסבל והאובדן של אומללי אירופה בתקופת המהפכה התעשייתית? שני אופני הקריאה בכתבי השחרות של מרקס אפשריים והם אינם מוציאים זה את זה. הפעולה הממשית בהיסטוריה נענית לציווי המוסרי, אבל לה עצמה, כמו לביטול הרוע שיבוא בסופו של דבר בעקבותיה, מקום — שנקבע מראש או שמוצדק בדיעבד — בתהליך התממשות של החירות.

8.340 — פילוסופים ותיאולוגים, מאוגוסטינוס דרך הרמב"ם עד לייבוויץ, מעניקים לאדם רצון חופשי, ידיעת טוב ורע וכוח לבחור ביניהם, ומנקים אגב כך את אלוהים מן האחריות לנוכחות הרוע בעולם. הרצון החופשי מתפקד כמעין מצמד שמפריד בין הגלגלים האלוהיים המניעים עולם שכולו טוב לבין המעשים האנושיים המחוללים עולם רווי רע. אבל גם אם אלוהים נתפס כסופי ומוגבל, מוכרחים לשמור על המצמד הזה כדי שאפשר יהיה לייחס לבני-אדם אחריות לצמצום הרוע ולמניעתו. בהיעדר אלוהים, המצמד מפריד בין המכניזם הטרמיניסטי של הטבע, או יד הגורל האקראי, אבל חסר הפשר וחסר השליטה, לבין מוסריותו של עולם המעשה. מאקיאולי הוא אולי הראשון שמבטא את התודעה הזאת על סף העידן המודרני, בקטע מפורסם מן הנסיך:

בשביל לא לבטל את הבחירה החופשית שהוענקה לנו, אני חושב שאמנם אפשר שהמזל (פורטונה) הוא אדון למחצית מעשינו, אולם עדיין הוא מניח את ניהול כל המחצית השנייה — או כמעט כולה — בידינו. ואדמה את המזל לנהר גואה, שבשעה שהוא זועם, הוא שוטף את השדות, סוחף והורס עצים ובניינים, מסיר קרקע מכאן ומעביר אותה לשם; וכל איש בורח ממנו, הכל נכנעים לזעמו, בלי שיוכלו לעמוד נגדו בשום אופן; ואף שכזה הוא טיבם של הנהרות, בכל זאת לא נמנע מבני האדם, בימי הרוע, להקדים רפואה למכה בסכרים וכדייקים, כך שאם כעבור זמן יעלה מפלס המים, [כי אז] או שיזרמו המים בתעלה, או שלחצם לא יהיה כה פראי וגם לא כה מזיק.⁹⁴

גם אם מאקיאולי אינו עוסק כאן בענייני מוסר אלא בשאלות של שלטון וניהול מדינה, ברור שהוא עוסק כאן בצמצום הרעות: הצמצום הזה אפשרי, יש רעות שאנשים יכולים למנוע מראש והדבר מסור לשיקול דעתם ולהכרעתם החופשית. זה מחייב להניח שלא הכל בידי שמים, בידי הטבע 'האכזר' או בידי הגורל 'העיוור'. מעניין לציין שמאקיאולי מזכיר באותו קטע את שלושתם, בלי לייחס חשיבות להבדלים האונטו-תיאולוגיים ביניהם. ואמנם מנקודת מבט אנושית אין זה משנה מהו הגורם שאי-אפשר לשלוט בו ואי-אפשר לנבא את התנהגותו — אלוהים, טבע, או גורל; השאלה היחידה היא האם אפשר לשנות משהו במהלך הדברים שנקבע מראש, באופן בלתי תלוי במעשה האנושי. התנאי לאפשרות השינוי הוא קיומו של יסוד במעשה האנושי שאינו חלק מ"מהלך הדברים שנקבע מראש". זה בדיוק תפקידה של החירות ברוב תורות המוסר המבקשות לייחס ליחיד אחריות מוסרית ורואות באפשרות לייחס אחריות מוסרית תנאי אפשרות של השיפוט המוסרי. דומה שגם אני חייב להניח את המינימום הזה. העובדה שבתורת המוסר המוצגת כאן תופסת הפנייה של זולת קונקרטי את מקום החוק אוניברסלי או הציווי הקטגורי אינה משנה לעניין החירות. אין מצב של 'היות-נמען' בלי האפשרות של 'היות-חופשי להיענות'. דומה שאני חייב להניח את חירות המעשה האנושי לפחות בתור מידה של אי-היקבעות. עכשיו מפריד מצמד החירות בין החזרה הסדרתית של הפרקטיקות המייצרות רעות (8.020), חזרה הנתפסת כהכרחית או כמוכנת מאליה, לבין אפשרותו של אותו מעשה שיקטע את סדירות ייצורן של הרעות.

8.341 — ההבדל בין הפוסטולאטים השונים של החירות הוא במחיר המחויבות

המטאפיסית. אצל מאקיאווולי החירות מופיעה בבת אחת כמעין הנחת עבודה וכעובדה נתונה ("בשביל לא לבטל את הבחירה החופשית שהוענקה לנו"), שאין צורך להרהר בה או אחריה. אצל אוגוסטינוס או לייכניץ חופש הרצון האנושי מופיע דאוס-אקס-מכונה כדי להציל את אלוהים מפרי בריאתו. הוא אינו מתיישב לא עם סדר הקוסמוס (מפני שהוא סותר הן את התפיסה הדטרמיניסטית והן את התפיסה הטלילוגית של הטבע) ולא עם ההבדל הדיקאלי המתבקש בין אלוהים לאדם (מפני שהוא יוצר רצף מסוכן בין האל לאדם – הכושר לבחור, ובכך לחולל משהו חדש, להתחיל משהו מן ההתחלה). אצל קאנט הפוסטולאט של החירות מחייב ידיעה עובדתית לא-אמפירית, שאינה מסדר ההכרה, ואף על-פי-כן היא מסתננת מבעד לגבולות שהציבה הביקורת. הפוסטולאט הקאנטי יוצר עירוב מסוכן בין דברים כשלעצמם לתופעות וגורם לכמה אנומליות שקאנט מתאמץ הרבה כדי לפתור ולא תמיד מצליח. ואילו אני מקווה שלצורך תורת המוסר המוצגת כאן איני צריך להניח יותר ממה שכבר הנחת: מרחב של יחסים חברתיים שעשויים מסדירויות של יחסים ופרקטיקות; אלה בניות מצדן על מקטעים של חזרות לא-בלתי-נמנעות של פעולות ומחווות בדידות שמבצעים יחידים (8.011). החופש לפעול אחרת נתפס כאן מלכתחילה כחלק ממה-שיש, ולא משום ייחוד שהוענק לאדם שלא כדיון אלא משום אופייה הקונטינגנטי של המציאות החברתית.

8.342 – ימימה בן מנחם מציעה הבחנה מועילה מאוד בין שני זוגות של ניגודים, שהמחשבה הפילוסופית גלשה ביניהם לעיתים קרובות בלי הבחנה: סיבתי לעומת אקראי (נעדר-סיבה) מצד אחד, הכרחי לעומת קונטינגנטי מצד אחר.⁹⁵ התרחשות הכרחית היא התרחשות שהרבה גורמים סיבתיים עשויים לחולל, והיא תתחולל בין כה וכה, מתוך מידה קטנה או בטלה של תלות בתנאים ההתחלתיים (initial conditions) ושל רגישות לגורמים המתערבים במהלך ההתרחשות. א-יתלות כזו בתנאים התחלתיים עשויה לנבוע מקיומה של איזו "תכונה מהותית" או "סיבה ראשונית" בעלת עוצמה מספקת, כך שמעצם קיומה לבדו מתחייבות גם ההתרחשות וגם תוצאתה. גוף שהחל לנוע במדיום בעל צפיפות כלשהי (כלומר לא בריק), סופו להיעצר, בהכרח. מה שנולד סופו למות, בהכרח. התרחשות קונטינגנטית, לעומת זאת, תלויה בתנאים ההתחלתיים ומגלה רגישות גבוהה להתערבויות במהלכה (שניתנים לתיאור כארגון-מחדש של התנאים ההתחלתיים), כך שהרבה שינויים זעירים בתנאי ההתרחשות עשויים למנוע אותה או לשנות את תוצאותיה. טיל ששוגר יכנס למסלולו ויצור שנולד אתמול ימות דווקא היום רק אם יתקיימו כל התנאים הרלוונטיים להצלחת השיגור הזה, לגרימת המוות הזה.

התרחשויות סיבתיות עשויות להיות לא הכרחיות, כלומר קונטינגנטיות; מבחינה לוגית, אין מניעה שהתרחשויות הכרחיות, שאינן תלויות בתנאי ההתחלה, תהיינה חסרות סיבה; התרחשות קונטינגנטית עשויה להיות או סיבתית או אקראית והתרחשות אקראית עשויה להיות הכרחית או קונטינגנטית. לא מידת האקראיות (העדר סיבה) קובעת את הקונטינגנטיות אלא מידת התלות בתנאי ההתחלה והרגישות להתערבויות (או "הפרעות", או שינויים בתנאי התחלה). כך, למשל, התפתחות תאים סרטניים או התמכרות לסמים הם כנראה תהליכים סיבתיים קונטינגנטיים ולא הכרחיים; ואילו

מיקומו המדויק של חלקיק תת-אטומי עשוי להיות עניין אקראי, אבל גם בלתי תלוי בתנאים ההתחלתיים של תהליך התפרקותו ולכן הכרחי. חקר הכאוס של השנים האחרונות, ועוד קודם לכן מחקרי הסתברות שונים ביקשו להבין התרחשויות בתחומי הפיסיקה, המטאורולוגיה, האבולוציה או הסוציולוגיה בתור התרחשויות קונטינגנטיות שאפשר לתאר את דפוסייהן הכלליים ואף להסביר אותן באופן סיבתי למרות שאי-אפשר לקבוע מראש את תוצאותיהן. אי-אפשר לקבוע את התוצאה לא מפני שלתהליך אין סיבה או שסיבתו אינה ידועה, אלא מפני שהתרחשותו מותנית בקיומם והתמדתם של מספר רב של תנאים התחלתיים, שאי-אפשר לקבוע מראש אם אמנם יתקיימו ויתמידו.

הניגוד בין הכרחי לקונטינגנטי בתפיסה זו אינו דיכוטומי, בין שני הקטבים המוחלטים מתקיים רצף של יותר ופחות הכרחי/קונטינגנטי ואפשר לדבר על דרגות הכרח או קונטינגנטיות.⁹⁶ מוות הוא כנראה התרחשות הכרחית שפוקדת כל יצור חי ואי-אפשר למנוע אותה; אבל את המוות המסוים הזה בתאונת דרכים השבוע אפשר היה למנוע, כי הרבה התערבויות ושינויים, ולו זעירים, בתנאי ההתחלה (מצבם של הנהגים המעורבים, מצב הדרך, מצב כלי הרכב) היו עשויים לסכלו. מוות ממחלה ממארת הוא בלתי נמנע (הכרחי) אבל התערבות קלינית מסיבית תאפשר אולי לדחותו לזמן מה. יש רגעים היסטוריים מסוימים שבהם ניתן לומר שסכסוך בין שני צדדים הגיעה ל"נקודת האל-חזור", שההתנגשות בלתי נמנעת ורק שינויים עצומים, שהתרחשותם אינה סבירה עשויים לסכל את מה שנראה כהכרחי; אבל אנשים מפוקחים יודעים שגם במצב כזה אין הכרח שדווקא הם יפגעו, שכן חלוקת הרעות הצפויה היא קונטינגנטית ועדיין ניתן לחולל די שינויים בתנאים ההתחלתיים כדי לצמצם רעות לא הכרחיות.

יתרונה העיקרי של ההבחנה בין אקראי לקונטינגנטי הוא בכך שהיא עוקפת את הניסוח הקלאסי של שאלת הרצון החופשי ופוטרת מן הצורך להכריע בה. הרצון החופשי פשוט אינו רלוונטי, לפחות בהקשר המעניין אותנו – אפשרות מניעתן של רעות מיותרות. מצד אחד, גם רצון חופשי לא ישנה את התוצאה הצפויה בתהליכים שהם הכרחיים "מטבעם", כלומר מתאפיינים בדרגת הכרחיות גבוהה; מצד שני, כשמדובר בתהליכים קונטינגנטיים, גם פעולה הנקבעת בעיקרון באופן סיבתי (שאיננו יודעים לשחזרו בדרך כלל) עשויה לחולל הבדל ולמנוע את מה שראוי למנוע. קביעה זו מאפשרת לנסח מחדש דברים שאמרנו לעיל: ייחוס קונטינגנטיות להתרחשות מחוללת אובדן הוא תנאי הכרחי לתיאור של אובדן בתור נזק (3.200) ולהצגה של סבל בתור סבל מיותר (6.430); להשקפה המייחסת קונטינגנטיות להתרחשויות ההיסטוריות ומסלקת מהם את "דרך הטבע", "יד הגורל" או "אצבע אלוהים" ורצונו יש תפקיד חיוני במניעת הרעות הניתנות למניעה (7.042).

8.343 – בין כך ובין כך, אין למקם את החירות ב"תוך" היחיד הנתפס כסובייקט ואין לראות בה תכונה אימננטית שלו. אין צורך לייחס ליחיד מעמד של "מקור" ראשוני של חירות ואין סיבה לראות בחירות מה שמגדיר את היחיד ביחידותו. את תפקיד ה"מצמד" שפילוסופים מאז אוגוסטינוס ייחסו לרצון החופשי של היחיד, כדי שיוכלו להפריד בין הכרחיותו של סדר עולמי – תבוני, טוב או חסר שחר – לבין המעשים האנושיים שאפשר לייחס להם אחריות לטוב ולרע, אני מבקש לייחס למערכת

קונטינגנטית, חסרת סובייקט, תכלית וטעם, שלתהליכים המתרחשים בה יש היגיון פנימי אבל אין בהם הכרחיות. זו מערכת שההיגיון הפנימי שלה (אותה רגישות לתנאי התחלה והפרעות מזדמנות) משאיר תמיד מקום ריק, פנוי, למשחק, לשינוי, להתנגדות, למניעה של תוצאות לא ראויות.

8.344 — ומה נותר ליחיד? השאלה ממשיכה להציק. לא קל לעקוף את שאלת הרצון החופשי, ולא קשה להיפטר מן המושג, גם אם ניטשה פירק כבר את מושג הרצון שיש לו חופש⁷⁹ ומושג הקונטינגנטיות המוצע כאן מיתר את הצורך לייחס חופש לרצון. אפשר לנסות אולי את הרעיון הבא: ליחיד נותרת היכולת להבחין במקום הפנוי ולהגיב או לא להגיב לאפשרות שהוא מציע לו לפעול אחרת. חירות מותנית ביכולת לזהות, להנכיח, לדמיין, לייצג את הקונטינגנטיות שבהתרחשות החברתית ולהשתמש בדימוי הזה כבפיתוי לפעולה חדשה. אותם כשרים — קוגניטיביים ואפקטיביים — הנדרשים לשם כך הם מן הסתם תכונות הטבועות ביחיד כיצור בן מינו ומטופחות באופן תרבותי. אבל התכונות האלה הן תנאי לחירות ולא החירות עצמה. החירות עצמה מופיעה ברגע שבו מישהי נענית לפיתוי וממלאה את המקום הריק בפעולה חדשה, או מתגברת על הפיתוי ומוסיפה לדבוק בשגרת הפעולות הצפויות, ממשיכה לקיימן בסדירות המוכרת. לנוכח המקום הריק ההכרעה של היחיד להיענות לפיתוי או להתעלם ממנו, לסטות מן הסדירות או לקיימה מחדש, מוכרעת אולי על-ידי שרשרת סיבתיות שראשיתן מיידיע, אבל לא על-ידי ההתרחשות הקונטינגנטית שבמהלכה הוא מתערב. החירות איננה מתבטלת על-ידי קיומו של הסבר סיבתי להכרעה כי היא איננה ממוקמת בה, או ביחיד ש"מבצע" אותה. החירות היא יחס המתקיים בין היחיד למקום הריק במערכת הקונטינגנטית. החירות מתגלמת באופן הלא צפוי שהיחיד ממלא או מתחמק מלמלא את המקום הזה, באופן שבו הוא נוטל לעצמו את המרווח ומנצלו כדי לעשות מעשה, רק כדי לשוב לייצרו מחדש במקום אחר במערכת, או לחליפין עושה שוב ושוב את אותו מעשה כדי שלא יאלץ להיתקל במרווח הזה. חירות מתגלמת ביחסו של היחיד אל המקום המיועד לו על פי הסדירות החברתית הנוהגת ואל המקום שנפתח לו על-ידי הקונטינגנטיות של סדירות זו. חירות מתגלמת באופן שבו היחיד ממלא מקום.

ואולי אפשר לנסח זאת גם כך: החירות היא העובדה שמה שנושא את גופו של היחיד בין מהלך למהלך במשחק החברתי אינו כתוב במשחק עצמו, אבל גם לא בגוף עצמו (מפני שכללי המשחק אינם כתובים בגוף). הקונטינגנטיות של המשחק החברתי פירושה שאת המהלך הבא של כל משתתף יחיד אי-אפשר לגזור לא מכללי המשחק ולא מתכונותיו של היחיד. ובכל זאת המהלך הבא בא. כשהוא מגיע, אפשר לשחזר את כל הטעמים והסיבות שחוללו דווקא אותו, אבל השחזור הזה לא יוביל אף פעם למקום שממנו ניתן היה לגזור מראש את המהלך שבא, גם אילו היתה בידינו ידיעה שלמה של כל הגורמים המעורבים במשחק: גוף, תודעה, מה שמונח על כפות המאזניים, כיצד נתפסים האחרים וכדומה.

8.345 — -- אבל האם בכך שאתה מעניק ליחיד את החירות להתנגד (להתנגד לחזרה, לסדרתיות, לשכפול דפוסי הפעולה שמייצרים רעות מיותרות) אינך מחזיר לו את החירות כתכונה אימננטית?

-- אינני רואה את היחיד בתור מקורה של חירות זו ואינני רואה את החירות בתור תכונה של היחיד. היחיד נוטל את החירות-לפעול-אחרת מן המשחק החברתי שבו הוא משתתף, והוא משאיר אותה תמיד "באמצע", כמה שמצוי בינו לבין אחרים המשתתפים אותו במשחק. כך, למשל, השפה היא שמעניקה לדובר היחיד את החירות לבחור מלים ואופני התבטאות, ואילו הכושר הלשוני הטבוע בו — יהא זה מה שיהא — איננו אלא כלי ליטול באמצעותו לרגע את החירות לעצמו, כדי לנסח את הבלתי צפוי באופן הבלתי צפוי, ובתוך כך לכתוב מחדש את מרחב האפשרויות ולהתוות את דמות החירות לדוברים האחרים בשיח. ומה שנכון ביחס לשפה נכון ביחס לכל המשחקים החברתיים האחרים המתקיימים בתוכה ובאמצעותה. היחיד הוא גוף נושא כשרים מגוונים ומסובכים המאפשרים השתתפות במשחקים החברתיים. שום דבר בגוף אינו מכתוב לא את כללי המשחק ולא את המהלכים במשחק, כלומר את התגובה לשימוש שאחרים עושים בחירות "המונחת באמצע". המשחקים החברתיים — כולם, בהגדרה, באשר הם משחקים — מותירים מקום לאלתור, להתנגדות, לאי-שמירת הכללים, לשיבוש החזרה, לייצוג שמשנה את הסדר. מה שאינו מותיר מקום כזה איננו משחק ואיננו חברתי. ובכל זאת, הרגע שבו היחיד מתנגד, האם איננו רגע של חופש? -- כן, אבל הוא כזה בדיוק כמו הרגע של החזרה או של שיתוף הפעולה, אם זה מתקיים לנוכח האפשרות לפעול אחרת. הנוכחות הפעילה של האפשרות לפעול אחרת, כלומר המודעות לקונטינגנטיות של המשחק החברתי שבו מעורבים, היא עניין מכריע. החירות מופיעה ומתקיימת רק כשהאפשרות האחרת מופיעה כפיתוי. ייתכן מאוד שרוב האנשים, רוב הזמן, אינם מבחינים בפיתוי הזה ופועלים בלי להתייחס למקום הריק שבמשחק החברתי, או לקונטינגנטיות של התהליכים שבהם הם מעורבים, ולכן גם בלי לגרום לחירות להופיע. ייתכן שאצל רוב האנשים רוב הזמן הקיום הוא סטיכי, כלומר נענה בכלי-דעת לחוקיות הכללית של המערכת. אני חושב למשל על אותו מלצר מפורסם שסארטר ייחס לו חירות בין אם הוא משליך את הצלחת בפרצופו של לקוח מעצבן ובין אם הוא מוסיף לשרתו נאמנה למרות כל ההשפלות. אני מבקש לומר שמלצר זה נוטל לעצמו חירות — להמשיך או לחדול מלמלא נאמנה את תפקידו כמלצר — רק לעיתים מזדמנות במהלך הערב, השבוע, או הקריירה כולה. זה קורה רק כשהמלצר מתפתה — או מתגבר על הפיתוי — לצרוח על הבוס, לסטור ללקוח, או סתם לנמנם עוד שעה במיטה ולאחר לעבודה. החיים החברתיים שלנו מלאים במנגנונים תרבותיים ושלטוניים שמבקשים להשכיח את "האפשרות האחרת" ולמחוק את הפיתוי שבה, אבל לא פחות מכך הם גורשים בפיתויים המתחזים כאפשרויות "אחרות", שמימושן רק משכפל את הסדירויות הקיימות ומשטש את עקבות הקונטינגנטיות הממשית שלהן.

-- ועדיין אפשר לטעון נגדך שהחירות הטמונה ביחיד היא המאפשרת את הקונטינגנטיות שבמצאיות האנושית ולפיכך את המשחק החברתי, ולא להפך. במקרה כזה יהיה צורך לייחד את המשחק לאדם, וזה לא נכון, גם חיות משחקות, או להעניק חירות גם לחיות, לפחות לאלה שמשחקות.⁸⁰ ואמנם נראה לי סביר לגמרי לייחס למיני חיות שונים את היכולת לזהות את "האפשרות האחרת", כמו גם את היכולת להתפתות על-ידיה, להעדיפה או לוותר עליה. אם מעניקים לחיה את החירות

לשחק ולגלם חירות פירוש הדבר שמכירים בחירות שבטבע הלא-אנושי. ואם יש חירות בטבע הלא-אנושי, מדוע להגביל אותה רק לחיות? מדוע לא לזהות חירות בטבע הלא-אנושי בכל מקום שבו מתקיים משחק בין משתנים שתוצאת האינטראקציה ביניהם אינה מוכתבת מראש ואיננה ניתנת לניבוי, מפני שהתהליך הסיבתי מגלה רגישות גבוהה לכל שינוי בתנאי התרחשותו, כלומר למערכות קונטינגנטיות? במילים אחרות, את הרצף שבין ההכרחי לקונטינגנטי אפשר להמשיך כרצף שבין רמות שונות של מודעות לקונטינגנטי וייצוג של קונטינגנטיות בסביבת פעולה רלוונטית. רצף זה יחצה את עולם החי, אבל גם את העולם האנושי, כפי שביקשתי להדגים באמצעות אותו מלצר פריסאי שפוף.

8.350 — ההבחנה בין קונטינגנטיות לאקראיות (אינדטרמיניזם) מחד גיסא, וההסתלקות מתפיסת החירות כמקור כוח עצמאי הטמון ביחיד, שמסוגל לפעול על כל המערכות הפסיכו-פיזיות שלו ואיננו נפעל על-ידי אף אחת מהן מאידך גיסא מאפשרות לצמצם מאוד את המחיר המטאפיסי שיש לשלם כדי לקיים את המשק המושגי של תורת המוסר המוצעת כאן. לצורך אותו משק מושגי די במידה של קונטינגנטיות בלתי-ניתנת-לסילוק "המונחת" בין יחידים בכל המפגשים ביניהם. החיסכון אינו מתבטא רק בהנחות המטאפיסיות אלא באפשרות לעבור ללא דיחוי מן הדיון המטאפיסי לתיאוריה החברתית. שכן, הקונטינגנטיות מצויה בכל המשחקים החברתיים ובכל הצורות השלטוניות אבל לא ככולם במידה שווה. בתיאוריה החברתית והפוליטית העניין הוא להבדיל בין משחקים חברתיים בפרט ובין תנאים חברתיים בכלל על-פי מידת הקונטינגנטיות המתאפשרת בהם ועל-פי דפוסיה המשתנים. בדיון התורתי-מוסרי העניין הוא לזהות את הקונטינגנטיות שבייצור הרעות וחלוקתן. בכל הסדריות שכרוכות בייצור רעות ובהפצתן יש מידה מספקת של קונטינגנטיות המאפשרת ליחיד להתנגד. מי שמתנגדת איננה מחוללת את ההתנגדות שלה יש מאין, היא נוטלת אותה מן הרפרטואר הקיים של התגובות האפשריות במשחק, או למצער יוצרת אותה על-ידי יצירת הבדל ביחס למרכיב אחד או למרכיבים אחדים ברפרטואר. גם כשהיא ממציאה מחווה חדשה לגמרי של התנגדות, היא מחברת אותה בדרך כלל מרפרטואר קיים אחר של דיבור ופעולה. לפעמים היא עושה זאת על-ידי שאילה של מרכיבים מרפרטוארים של משחקים אחרים. לכן המשתנה החשוב ביותר של משטר פוליטי מנקודת מבטה של החירות הוא יכולת התמרון בין משחק למשחק ומחיר המעברים. די בכל זה כדי לחזור ולייחס לבני-אדם את האחריות לצמצום רעות מיותרות ולמניעתן.

8.351 — בהקשר זה אפשר להיעזר בניסוח של קלוד לפור: בדמוקרטיה, המקום של הכוח ריק.⁹⁹ מקום ריק זה יוצר מרחב חופשי להתקשרויות פוליטיות וחברתיות, ומאפשר לתמרון בין משחקים חברתיים שונים בלי לשלם מחיר גבוה מדי על המעבר ממשחק למשחק. מרחב זה ויכולת תמרון זו מצטמצמים ככל שקטנה הדמוקרטיה של המשטר, ומחיר המעברים עולה ביחס לכלל האוכלוסייה הנשלטת, ואילו קבוצה קטנה של בעלי זכויות-יתר נהנית מיכולת תמרון גדולה במחירים נמוכים. קבוצה זו הולכת ותופסת את המקום הריק של הכוח. במשטר טוטליטרי נדחס המקום הריק ומתמלא באיין-ספור נציגיו המאיימים של הכוח עד שלא נותר בו שום שטח פנוי. כל המרחב

החברתי נפתח בפני קבוצה קטנה מאוד שיכולה לתמרון במחירים נמוכים מאוד בין הספירות החברתיות ובין המשחקים המתנהלים בתוכן; כל השאר מוצמדים למקומות קבועים במרחב החברתי ויכולים להשתתף במספר מצומצם וקבוע של משחקים חברתיים, עם כושר תמרון קטן בתוך כל משחק ועם מחירים עצומים שנגבים על כל ניסיון למעבר בין משחק למשחק. לטוטליטריות ולדמוקרטיה יש כמובן אפיונים נוספים, אבל בהקשר הדיון שלנו די באלה. המשטר הטוטליטרי יוצר תנאים מבינים שבהם אי-אפשר לנתק מגע גם כשההיתקלויות המועצמות מייצרות סבל ונוזק ללא נשוא וקשה הרבה יותר להיענות לקריאה לעזרה. המשטר הדמוקרטי יוצר תנאים מבניים המקילים גם על ניתוק המגע וגם על ההיענות לקריאה. זו תמצית ההבדל מנקודת המבט של ייצור הרוע, ואפשר לקבוע אותה בלי לדעת שום דבר נוסף על מנגנוני הדיכוי הספציפיים במשטר טוטליטרי ועל מנגנוני הרווחה וההגנה על זכויות יסוד כלליות במשטר דמוקרטי.

8.352 — מתוך אותו היגיון אפשר לנסח הבדל מכריע בין הרוע המיוצר באמצעות שליטה כלכלית לרוע המיוצר באמצעות שליטה פוליטית. הרוע המיוצר בספירה הכלכלית נוגע להון העומד לרשות היחיד במערכות חליפין שונות, כלומר לאמצעים המאפשרים תמרון בין משחקים, ניתוק מגע והיענות לקריאה לעזרה. האילוצים הכלכליים שוחקים את אפשרויות ההמרה אבל אינם חוסמים את ערוצי ההמרה (7.250-7.255). יתר-על-כן, פרקטיקות של התנגדות, שעשויות להיות להן מחיר כלכלי גבוה, עשויות להשתלם במונחי הון נצבר בספירות אחרות — סמכות פוליטית, יוקרה חברתית, מוניטין תרבותי וכו'. כשרוע מיוצר באמצעות שליטה פוליטית נפגעים בבת אחת גם אמצעי החליפין וגם ערוצי ההמרה. האובדן והסבל מתפשטים בבת אחת בכל הספירות החברתיות שבהן מעורב היחיד. ככל שמתעצמים מנגנוני הדיכוי והניהול החברתי של המשטר הטוטליטרי כך גדלים המהירות והטווח של התפשטות האובדן והסבל ומנגעים את כל רשתות ההתקשרות והתקשורת שהיחיד מעורב בהן. זה אחד ההיבטים של מחיקת החברתי והפוליטי במשטר טוטליטרי.

8.353 — חירות פוליטית היא תנאי הכרחי ולא מספיק לצמצום הרוע. היעדרה הוא תנאי מספיק ולא הכרחי לייצור רוע. במשטר דמוקרטי יש מנגנוני-מדינה דכאניים האמורים להגן על החירות הפוליטית, אבל באלה לא די מפני שיש תמיד צורך להגן מפני עודף חירות שנקנית בזכות הון כלכלי, סמכות פוליטית, שיוך קבוצתי, ידע והון תרבותי. במשטר הטוטליטרי יש מנגנוני מדינה דכאניים האמורים להגן על השיטה מפני החירות האונטולוגית שאי-אפשר לסלקה, שהיא תמיד, בכל מצב, עודפת מנקודת מבטו של המשטר. אבל באלה לא די ויש תמיד צורך לתמרון את החירות הזו למפעלים ההמוניים של השלטון — מלחמה, כיבוש, טרנספורם, חינוך מחדש וכדומה, שמתוכם מגייסים את המשך התמיכה בשלטון ואת שכפול הדפוסים הדכאניים. תורת מוסר פוליטית צריכה להביא בחשבון את שני הצדדים ההפוכים האלה של מטבע החירות: בדמוקרטיה, ההגנה מפני עודף החירות; בטוטליטריות, ניהול החירות ותיעולה על-פי צורכי המשטר. ובשני המקרים האלה צריך להתחיל מן החירות האונטולוגית, שפירושה עצם קיומם של משחקים חברתיים הטרוגניים.

8.354 — החירות עצמה איננה יותר (מכל מקום, בהקשר התורתי-מוסרי אין צורך

לדעת עליה יותר) מאשר העובדה שסדירות הפעולות, בשיח ומחוצה לו, היא לא-בלתי נמנעת (8.013-8.011). במידה שיש הכרחיות בתחום הפעולה האנושי היא קובעת את הרעות כבלתי נמנעות ומייתרת את הדיבור על הרוע. במידה שיש בפעילות האנושית מקום פנוי מהכרח הוא קובע את הרעות כלא-בלתי-נמנעות והופך את הדיבור על הרוע לעניין הרחוק ביותר מבחינה מוסרית. את הצורות ההיסטוריות השונות לעיצובה של החירות הפוליטית, את האופנים החברתיים השונים להקצאתה, לדחיסתה ולפיזוריה בשדות השונים של השליטה החברתית, את האופנים השונים שבהם היא מושקעת או מוטבעת במי שלומדים לדמות לעצמם שהם המקור המחולל שלה, ה"סובייקטים" שלה, את כל אלה צריך לחשוב מחדש מנקודת המבט של הרעות המיותרות שהצורות והאופנים האלה מייצרים ומאפשרים.

8.355 — הרוע הוא צדה השני של חירות לא אישית, שאין לה מקור בשום סובייקט, ואין לה מושב בתוך שום עצמי. מקומה, אם יש לה מקום, הוא בדיוק ברווח שבין יחיד ליחיד, שבין פעולה לפעולה, שבין ייצוג אחד של הסדירות למשנהו. ואולי, אם רוצים, גם בריווח שבין רגע לרגע, אבל בתנאי שמבינים כי שום סובייקט אינו נושא את הריווח הזה בתוכו, בוודאי לא מוליד אותו מתוכו, אלא בדיוק להפך: אפשר לדמיין את הסובייקט כאותה זהות עצמית שחובקת בתוכה הברדל ואחרות רק במידה שמוחקים את הריווח הזה ורק במקום שבו מוחקים אותו, בפעולות הייצוג השונות שמתוכן מופיע אותו טיט מטאפיסי דביק ורציף תמיד של העצמי. החירות היא אותו הריווח שאין למחקו, התרווחות קבועה זו,¹⁰⁰ והרוע הוא ההווה המיותרת שמופיעה מתוך הריווח הזה, ואשר נוכחותה מתמסדת כשהתרווחות מסוימת כזו חוזרת על עצמה בתבנית קבועה.

8.4 גבול הבזבז

8.400 — על מוצא הרוע: בני-אדם הם יצורים סופיים ומוגבלים, שמייצרים רעות מיותרות גם בהיסח הדעת וגם בכוונה תחילה. כיצורים סופיים בני אדם חסרים את כל-טובו ואת כל-יכולתו המדומיינים של אלוהים. הם יכולים למנוע ולצמצם חלק מן הרעות המיותרות, אבל אינם רוצים מפני שאינם טובים דיים; הם רוצים למנוע ולצמצם חלק מן הרעות המיותרות, אבל אינם יכולים מפני שאין בהם די חכמה וכוח כדי לעשות זאת. לכן הרוע אינו פוחת בעולם. ומתוך שהם מבקשים דברים אחרים — רוחה, עושר, שלטון, ידע, שם ותהילה — ומשכללים בלא הרף את האמצעים להשגתם, הם משכללים גם את האמצעים לייצר רעות ולהפיצן ואת הסדר החברתי שמסוגל לקיים סדירויות הולכות ומשתכללות של ייצור רעות, ובעצם אינו יכול להתקיים בלעדיו. לכן הרוע מתרבה בעולם. אבל בדיוק משום כך, משום שהם מייצרים רעות רבות כל-כך באמצעים משוכללים כל-כך, בני אדם יכולים לצמצם לפחות מקצת מן הרע, לפחות חלק מן הזמן. הם יכולים לעשות זאת בין על-ידי כך שיימנעו מן הרוע שבהיסח הדעת ובין על-ידי כך שיימנעו מן הרוע שכוונה תחילה, אבל יותר מכל, על-ידי כך שידעו לזהות את סדירות ייצורן והפצתן של הרעות ויעשו מעשים כדי

לשבשה. מכיוון שהם יכולים אפשר שיהיו חייבים. לא החובה מנביעה יכולת, כמו שקאנט חשב, אלא היכולת היא המנביעה את אפשרות החובה (להלן 8.404). 8.401 — אולי ישנו כאן סולם אבולוציוני: חיות קטנות הורגות לפעמים חיות קטנות או חלשות יותר שנקרות בדרך; חיות גדולות יוצאות לשחר לטרף; חית-האדם הקדומה שכללה את אמצעי הציד, למדה גם לטמון פח, להכין מלכודת, והתחילה להפנות את האמצעים האלה גם נגד חיות-אדם אחרות, מתחרות. בהדרגה הפרידו בני-האדם את ההריגה משאר מלאכות הקיום וההישרדות והפכו אותה לאמצעי שאפשר לנצלו גם למטרות אחרות, דחופות פחות; בחסות האמצעי הזה ותחת האיום שיצר התפתחו אמצעים אחרים של עינוי והרס, ואמצעים קיימים שנועדו מלכתחילה למטרות אחרות קיבלו תפקידים חדשים בתחום ייצור הרעות. "עלייתו של האדם" היא מניה וביה גם השתכללות האמצעים להרע וגם ההשתלבות שלהם, כמו של החקלאות או המסחר, בחלוקת העבודה ובסדר החברתי, שנעשו מורכבים יותר ויותר. אבל גם אם אפשר לשחזר סולם אבולוציוני כזה הוא אינו מצדיק את האמירה ש"האדם רע מנעוריו". אם יש כאן חטא קדמון הרי זה חטאו של אלוהים שברא את האדם רחוק כל-כך משלמות. הרוע בא לעולם לא מפני שהאדם רע מנעוריו אלא מפני שהוא יצור לא-מושלם שמשלים את עצמו בלי הרף, ייצור מוגבל ששום גבול אינו נתון לו, ייצור חסר רסן, מייצר, ממציא, משנה ומשתנה, משכלל ומשתכלל, שהכוחות הפיסיים והחברתיים העומדים לרשותו כדי להרע גדולים תמיד לאין שיעור מן התבונה, האומץ והכוח הנפשי העומדים לרשותו כדי לרסן את ייצור הרוע (שאינו פועל יוצא של יצר הרע דווקא).

8.402 — האדם אינו רע מנעוריו וכדי לצמצם את הרוע אין צורך לתכנת מחדש את הילדות. אין צורך לדאוג לתיקון נשמתם של יחידים, לצפות שהעץ העקום יתיישר איכשהו והנער יתנער מן הרע ויגדל למעשים טובים. להפך, התיקון המאורגן של הנשמות הרכות בשנים מעוגן, מאז המאה השמונה-עשרה לפחות, במגננונים דיסציפלינריים שהפכו בעצמם מוקדים לייצור סדיר של רעות מיותרות. אנחנו יודעים היום הרבה על האופנים שבהם רעות אלה מיוצרות ומופצות. אנחנו יודעים מעט מאוד על מוסדות חינוך שהצליחו אי-פעם — מאז שקיימים מוסדות חינוך אולי — להעמיד דור של אנשים שהשתתפו פחות מאחרים בהפקת רעות מיותרות. החינוך אינו מכשיר לצמצום הרוע אלא מערכת של מגננונים המשתתפים בשכפולו; הוא אחד מאותם תחומים מובהקים שבהם ייצור סדיר של רעות מיותרות קורא להתנגדות אורחית. התנגדות, מאבק לתיקון במערכת החינוך, אבל לא כדי לתקן את האדם הצעיר אלא כדי להגן עליו.

8.403 — יש לדייק. לא הכוח להרע ולא הכוח להפחית רע (וגם לא הכושר לייצר ואפילו לא הכושר להמציא רע) שייכים ל"אדם", ולא לאף אדם באופן מיוחד, אלא לחברות של בני-אדם. הם אינם "עומדים לרשות" שום איש או אישה, אינם רשומים בגנים של אף יחיד מסוים, אינם נחלה של מישהו, יחיד או ציבור, ואינם ניתנים להנחלה למישהו, למרות שלפעמים נדמה שקל לזהות את אלה שבגופם ובנשמתם הם מתנחלים. הם נוצרים ומתקיימים רק בצוואת האנושית, בתחרות, בהבדלי ההתבוננות שבין יחיד ליחיד, במאבקים הניטשים בכל מקום על משאבים מוגבלים מכל סוג, והם נטועים

תמיד ברשתות ההתקשרות והתקשורת שהיחידים נישאים בתוכן ומתכוננים מתוכן. הרוע נמצא בין היחידים, לא "בתוך" אף אחד מהם, בדיוק כמו החירות. מה שמצוי "בתוך" היחיד – רשעות, זדון, אכזריות, תאוות נקם, סדיזם – אינו נוגע בהכרח לסדירות שבייצור הרעות המיותרות. הרשע יכול ליטול חלק בהתנגדות לרוע בדיוק כשם שאנשים תמים וטהורי לב יכולים ליטול חלק בייצור הרעות המיותרות.¹⁰¹ הרוע הוא הוויה מיותרת שמופיעה מתוך סדירות מסוימת באופן ארגונה של החירות בתור אותו "הריווח" שבין יחידים (8.354). את החירות נוטלים בתוך המשחק החברתי מן הרווח המתקיים תמיד בין צעד לצעד, בין יחיד ליחיד, בין מעשה למעשה, כדי לרווח מחדש, כדי לעשות מעשה. מכיוון שהרוע מצוי בתוך המשחק החברתי בסדירות ייצורן של הרעות המיותרות, המעשה המוסרי הוא אותו ריווח שיקטע את הסדירות הזאת.

8.404 – מכיוון שאפשר בעיקרון לעשות זאת, אפשר שתהיה חובה לעשות זאת. ומניין החובה? החובה מגיעה מקריאתו של זולת השרוי במצוקה. האחר הקונקרטי הוא מקור משוער אבל לא הכרחי של הקריאה; הקריאה יכולה להיות ממשית או היפותטית, משוערת או מדומיית, ובתור שכזו מיוחסת למי שמתייגר כאן ועכשיו או למי שמועד להתייגר אי-שם בעתיד. החובה מגיעה מזולת השרוי או עלול להיות שרוי במצוקה. היא מגיעה משם, אבל לא נגזרת משם לוגית, לא משם וגם לא משום מקום אחר – הקריאה איננה מקור החובה. לחובה אין מקור. החובה איננה נובעת מן הקריאה, היא העתקה שלה ממשחק לשון אחר, למשחק לשון אחר. במשחק הלשון הראשון, הזולת – ממשי או מדומיין – הוא דובר המציב אותי כנמען של תיאור (של סבל, אסון, או סכנה מתקרבת שפקדו או עלולים לפקוד מישהי אחרת) שגלומה בו בקשה לעזרה, או של בקשה לעזרה שגלום בה תיאור. הקריאה מציבה אותי במישורין כנמען של בקשה ובעקיפין כנמען של תיאור (או להפך), אבל מה שקובע בשלב זה הוא התיאור. תיאור זה ייעשה לחלק משיח מוסרי אם הוא יפתח את שאלת מיותרותה של הרעה – האם היא ניתנת או ניתנה למניעה, ובאיזה מחיר. גם הבקשה, התחינה, הזעקה יעשו לחלק מן השיח המוסרי רק באמצעות תיאור כזה. תיאור המצוקה במונחי רעות מיותרות-ניתנות-למניעה הוא הרחבה של זעקת המצוקה למונחים שמאפשרים הצדקה מוסרית של הפעולה: המחדל, ההימנעות ממניעת הרעה, או המעשה המכוון למנוע אותה. ההצדקה עצמה אינה יכולה להינתן אלא במונחים של רעות חמורות יותר או פחותות, שאפשר לשער כי ייגרמו כתוצאה מן המעשה או המחדל. אבל הצדקה אינה מנביעה חובה; היא מניחה אותה. גם הקריאה איננה גוררת חובה; לפעמים היא מבקשת לבטא או להפעיל אותה. החובה נמצאת בעצם ההעתקה של התיאור המוסרי למשחק הלשון השני שבו אני מציב בעת ובעונה אחת את האחר כמושא-הוראה (referent) של הוראה-למעשה (prescription) ואת עצמי, יחד עם אחרים, בתור נמענים של ההוראה הזו. במשחק לשון זה אני ניצב בעת ובעונה אחת בעמדת הנמען ובעמדת הדובר: אני מפיך מן התיאור הוראה-למעשה שאומרת: 'את הרעה המיותרת הזו צריך למנוע' ואני רואה עצמי נמען של ההוראה הזו, יחד עם אחרים, במידה שגם הם היו יכולים להתייצב במקומי בעמדת הדובר ולהפיק את אותה הוראה. וכן להפך, מישהי אחרת עשויה להיות הדוברת שמפיקה מן התיאור הוראה למעשה, ואני רואה עצמי נמען של הוראה זו מפני שהייתי יכול להיות בעצמי דובר שלה.

8.405 – החובה עצמה איננה אלא תרגום ההיענות לקריאתו של הזולת השרוי במצוקה ללשון כלל מדריך של המעשה. שני משחקי הלשון נפרדים; בלשונו של ליוטר אפשר לומר שבין השניים פעור דיפרנד. אבל שני משחקי הלשון שייכים לשיח המוסרי. השיח המוסרי מאופיין בנוכחותם של שני משחקי הלשון האלה, זה לצד זה, כך שאי שאפשר להפריד ביניהם בלי לצאת מן השיח המוסרי, בלי להיות "מחוץ למוסרי". מדובר בשני משחקי לשון נפרדים, שכרגיל אי-אפשר לגשר ביניהם, והחובה חסרת המקור היא המצווה על המעבר מן האחד לשני. לא ההוראה עצמה היא החובה אלא משהו אחר, מעין תוספת, שמלווה את ההוראה. תוספת זו היא, בעת ובעונה אחת, מה שבזכותו מתרחשת הקפיצה ממשחק לשון אחד למשנהו ומה שנגרר במעבר ממשחק למשחק, מן התיאור להוראה: אי-אדישות לנוכח מיותרותה של הרעה (לעיל 7.310-7.315). החובה היא עיקרון הקפיצה ממשחק הלשון המתאר למשחק הלשון המורה. נכון יותר, החובה היא העיקרון הקובע את אי-אפשרות הניתוק ביניהם. העיקרון הזה הוא תנאי הכרחי לאפשרות השיח המוסרי וקו גבול טרנסצנדנטאלי שלו: המוסרי מתחיל במקום שבו מסתיימת האדישות לנוכח רעה שפוקדת אחר; האדישות לרעה שפוקדת אחרים היא סוף השיח המוסרי. והיא גם הסף שלו: כשחוצים אותו נכנסים למוסרי. את העיקרון הזה אי-אפשר להצדיק בלי להניח אותו. הוא מכונן את השיח המוסרי כמו שה'מט' מכונן את משחק השח: אי-אפשר לשחק שח כשאדישים לגורלו של המלך, האדישות הזו פרושה סוף המשחק. הגנה על המלך היא קו ההתחלה של המשחק. זולת השרוי במצוקה הוא המלך של השיח המוסרי. אין מלך אחר ואין חוק שקודם למלך. המלך בא לעולם יחד עם החוק שמכונן את המשחק. החובה באה לעולם יחד עם מיישרי במצוקה.¹⁰²

8.410 – כזכור, החובה מניחה יכולת, אבל היכולת שמאפשרת את התנסחות החובה מוגבלת. למעשה לא מדובר ביכולת במובנה כפוטנציאל מוכן למימוש, שטמון במכשיר המצפה לשימוש. יכולת כזאת אינה טמונה ביחיד כמו שפוטנציאל התנועה וההסעה מצוי במכונית ויוצא אל הפועל רק כשמניעים אותה, או כמו שלשעון ישן יש יכולת למדוד זמן, אם רק ימתחו את קפיציו. מדובר ביכולת מסתברת, בסיכוי לשנות את מה שאיננו-בלתי-ינמנע. כמו שבכדור מהיר שחקן יכול להבקיע שער, כמו שבמסע מוצלח שחקן יכול להכריע משחק שח. ועוד יותר מזה, כמו ששביתה אחת במפעל אחד יכולה לפתור גל של שביתות שישתקו את המשק ויסכלו את מדיניות הממשלה, כמו שעצומה אחת יכולה להוציא אנשים לרחוב ולהיות ראשיתה של התנגדות אזרחית למלחמה. למעשים מסוימים יש סיכוי מסוים, משהו גדול מאפס, לחולל שבר בסדירות ייצורן של רעות בתחום מסוים, בטווח מסוים, במגזר חיים מסוים. זה הכל. ומכיוון שהסיכוי ישנו, ראוי לנסות.

8.411 – עד שנוצרים התנאים המתאימים, ההתנגדות חלשה מן המנגנון המשכפל את הסדירות. בניגוד למה שחשבו מרכסיסטים רבים, לעולם אין לדעת מתי ייווצרו התנאים המתאימים, וגם לא מה מסמן את הבשלתם. במקום לחפש סימנים למהפכה הקרבה ובאה, ולחכות למשיח, ראוי לחפש סדקים במכונית השכפול, אלה שמתקיימים עכשיו, שמתקיימים תמיד – כי הרצף הוא דימוי כוזב של מכונית השכפול למיניהן

— ולתקוע בסדקים האלה טריז.

8.412 — האם מדובר בסדק או במלכודת? האם הגפרור יצית להבה או יכבה עוד לפני שילחך את הנייף? לעולם אין לדעת. המעשה נעשה תמיד בתנאים של אי-ודאות. חמור מזה — לעולם אין לדעת שהמעשה לא יהולל יותר רעות מיותרות מאלה שהוא בא לצמצם או לבטל. כמעט אין ספק שהוא יהולל רעות שתהיינה מיותרות מנקודת מבט מסוימת. הילדים חשים נטושים, כואבים את כאב הפרידה מהאיש או האישה שהתגייסו לאיזה מאבק ועכשיו משקיעים בו את כל נפשם ומאודם; השביתה עלולה להביא הרבה משפחות עד פת לחם, אולי תביא בסופו של דבר לסגירתו הסופית של המפעל, כמו שמאיימים בעלי ההון; המפגינים תובעים לרסן את האכזריות המופעלת כלפי קבוצות הטרור ולהקל בדיכוי האוכלוסייה שהם מסתתרים בקרבה, אבל הצעדים האלה עלולים להגביר את תאבונם של הטרוריסטים ולהוליד עוד טרור, כמו שמאיימים המומחים לטרור מטעם המדינה. וישנם כמובן מצבים קיצוניים יותר, כשהמורדים מסכנים אוכלוסייה שלמה. לעולם אין לדעת, אבל תמיד אפשר וצריך לנחש, לשער, לאמוד את המסתבר, גם בשיקול דעת מרוחק וגם על דרך הניסוי והטעיה. גם מי שמתנגדת לשינוי ואינה מוכנה לנסות יודעת רק לשער בתנאי אי-ודאות; היא שולטת אולי ביותר מקורות מידע, וביותר אמצעי ייצוג אבל לא עומדת לרשותה בהכרח תבונה מעשית רבה יותר כדי לדעת שהשינוי המוצע ירע את המצב. והיא יודעת רק את מה שניסו כבר בעבר, את מה שממילא מאשר את החזרה, שהיא החזרה של אישור הקיים. מי שמבקשת לצמצם את הרוע חייבת לפגוע בסדיריות שמייצרות אותו. היא מוכרחה לנסות את החדש.

8.413 — את הרעות אפשר לצמצם רק מתוך מאבק חברתי. המאבק הוא חברתי גם כשהוא הורס את הרקמה החברתית, במהפכה, במרד, במלחמה כוללת, אבל ככל שהמאבק הרסני יותר, הקשר שלו לצמצום הרעות המיותרות ברור פחות, התרומה שלו לייצורן של רעות מיותרות חדשות מובהקת יותר, וקו האופק המוסרי שלו הולך ומתעמעם. ואילו החברתי הוא תמיד קיום-במאבק (אבל לא דווקא מאבק על הקיום): ה'היות-עם' הוא תמיד גם ה'היות-מול', ה'היות-לצד' הוא תמיד גם ה'היות-נגד'.

8.414 — המאבקים הממשיים על שינוי חברתי אינם מתנהלים כמאבקים מוסריים גרידא. לכל הצדדים יש אינטרסים, ממשיים, מדומים ואולי גם ווירטואליים, בשימור הקיים ובכיוונים שונים של שינוי. מנקודת מבט חוץ-מוסרית אפשר לתאר את מה שתובעת החוכה המוסרית כאינטרס אחד בין אינטרסים שונים, שמתיישב עם אחרים וסותר אחרים. האינטרס המוסרי תובע שינויים בסדר הרעות שיצמצמו את הרוע הכללי. האינטרסים החוץ-מוסריים שמתיישבים עם האינטרס המוסרי יופיעו במאבק החברתי בתור נשאים של רוע. אבל אין לטעות. הראשונים אינם מודרכים בהכרח על ידי שאיפה להיטיב והאחרונים אינם מודרכים בהכרח על-ידי שאיפה להרע. צריך להפריד בין המניעים להתרחשות מאבק חברתי, לקיום סדר חברתי או להפיכתו, לבין המשמעות המוסרית של אלה. קאנט, הגל, ומרקס הכירו בפער שבין מוסריות המניעים למשמעות המוסרית של התוצאות, אבל האמינו שבסופו של דבר אפשר יהיה להתגבר עליה. הראשון ראה במלחמה את עורמת הטבע שמביאה בסופה לשכלול המוסרי של

האדם; השני דיבר על התממשות הטוב באמצעות הרע כאחד מפניה של עורמת התבונה בהיסטוריה; השלישי דיבר על הכוח המהפכני הטמון בדיכוי הפרולטריון ותלמידיו תרגמו זאת באופן וולגרי לאמירות מעין "כמה שיותר רע יותר טוב". את האפשרות שרצון רע או מצב רע יוביל בסופו של דבר לצמצום הרוע הם פירשו כחוק של טבע האדם או של ההיסטוריה האנושית. אבל אין כאן חוק אלא רק אפשרות, שמתחייבת מן ההפרדה בין טיבם של האינטרסים המניעים את המאבק החברתי לבין המשמעות המוסרית של המאבק. קאנט, הגל ומרקס צדקו כשטענו (כל אחד בדרכו) שהאינטרס המוסרי לבדו אינו יכול לחולל שינוי מוסרי וגם בכך שחיפשו לו שותפים היסטוריים, אבל טעו (כל אחד בדרכו) גם כשהניחו ששותפים כאלה יימצאו בהכרח, וגם כשהאמינו שדרכם סופה לצלוח.

8.420 — האינטרס המוסרי תובע שינויים בסדר הרעות שיצמצמו את הרוע הכללי. באופן ההתכוונות של האינטרס המוסרי צריך להיות תמיד הרע הכללי, זה שנחשב עד קצה גבול הרגישות המוסרית, ולא זה שנופל בחלקו של מגזר מסוים — משפחה, שבט, עם, לאום, מעמד, או כל קבוצה אחרת — ומבליטים אותו מתוך התעלמות (מחושבת) מן הרע שנופל בחלקם של אחרים. ההתעלמות המחושבת היא השלילה, המומנט הלא-מוסרי, שבתוך המוסר. האינטרס המוסרי המכוון באופן "טבעי" קודם כל לקרובים (אבל הטווח והאופי המדויק של ה"טבע" הזה משתנה מתרבות לתרבות) אינו יכול להיות מודרך על-ידי התעלמות מן הרחוקים. מצד אחד הוא צריך להיות תמיד פתוח לביקורת שתחשוף את גבול הרגישות המוסרית ותבקש להרחיבה. מצד אחר הוא צריך להיות פתוח לביקורת שתחשוף את האינטרסים הלא-מוסריים הפועלים כדי להצר את טווח העניין של האינטרס המוסרי ותבקש לרסנם.

8.421 — מצד אחד, העניין בצמצום הרע הכללי הוא אינטרס מוסרי בעירבון מוגבל, כל עוד הוא נותר מופשט, ואינו מכוון לאחרים מסוימים, אלה הנוטלים חלק גדול יותר מאחרים ברע הכללי. מצד אחר, הדאגה המיוחדת שאני דואג לבני משפחתי, או לבני עמי, נאצלה ככל שתהיה, דאגה זו כשלעצמה גם היא עניין מוסרי בעירבון מוגבל. היא מוסרית באשר היא מכילה דאגה לאחר; היא מוגבלת באשר את הדאגה הזאת לאחר מגבילים אינטרסים חוץ-מוסריים שיש לי בקבוצה החברתית שאליה אני קרוב או שייך, שבה אני מושקע, נפשית וכלכלית. אלה אינטרסים חוץ-מוסריים במידה שהם נוגעים אלי ולמה שיקר לי, קרוב לי, לזהותי, לאורח חיי, למשמעות שאני יכול לתת לחיים אלה.¹⁰³

8.422 — כשאני דואג לבני משפחתי או לידידי הקרובים אני משרת באותה פעולה את שני סוגי האינטרסים ואני נוטה לעתים קרובות שלא להבחין ביניהם. במצבים קיצוניים במיוחד של סכנה, סבל ומחסור, כמו אלה שנוצרו במחנות הריכוז במשטרים הטוטליטריים (להלן 9.1) מופיעים ניגודי האינטרסים בין העצמי לאחר באופן שאינו מותיר מקום לספק: הרוע מפריד את העצמי מן האחר והורס את השותפות החברתית; הדאגה לזולת ששורדת בתנאים הקיצוניים נובעת מאינטרס מוסרי וסותרת אינטרסים אחרים של אהבה עצמית, אפילו את עצם הרצון לשרוד. במצבים נינוחים יותר קל לטעות ולהטעות, אבל ככל שמתרחקים מה"חוג" הקרוב של העצמי כך קל יותר

לאחר את ההבדל. הנה דוגמה אחת: סוכני תרבות לאומית נוהגים לשכוח ולהשכיח את ההבדל הזה כשהם מסייעים לבני עמם לזכור עבר לאומי משותף ולהמשיך לקיים מורשת אבות הולכת ונעלמת. לבעלי ההון התרבותי שמבקשים לפתח ולהנחיל לאחרים את מורשתם ותרבותם יש אינטרס פרטי מובהק במורשת הזאת ובהנחלתה (אחרי הכל זה ההון שבו הם סוחרים) ואינטרס מוסרי מפוקפק בקהל האחר שלו הם מבקשים להנחיל את המורשת (שהרי את הצורך של האחרים באותה מורשת, את ההזדהות שלהם אתה ואת החרדה מאובדנה טורחים לייצר אותם סוכני תרבות עצמם). לעיתים אפשר לראות תופעה דומה גם בחוג המשפחתי הקרוב: לפעמים קל לזהות את האינטרס הפרטי המובהק של ההורה להעניק לילדיו את מה שהוא יודע להעניק, וכך לאשר את עצמו, לרכוש את זהותו וסמכותו, וקשה יותר לזהות את האינטרס של הילד לקבל את מה שהורה תובע ממנו לקחת. יחד עם זה, אני מבקש להכחיש את האפשרות שבין אנשים תצמח שותפות כזו שלא תאפשר להבחין בין הדאגה לעצמי לדאגה לאחר ובין האינטרס החוץ-מוסרי לאינטרס המוסרי, ועוד אשוב בהמשך לצורת שותפות כזו (8.443; 9.303-9.304). אני מבקש רק להיזהר מאוד באופנים שבהם מיוצג אינטרס כמוסרי. הבורגנות, אמר מרקס, מציגה את האינטרס הפרטיקולרי שלה כאינטרס אוניברסלי. זו כל ביקורת האידאולוגיה על רגל אחת. מה שנכון לגבי היחס בין הבורגנות לחברה כולה נכון בכל קבוצה, מן המשפחה ועד לאומה, לגבי היחס שבין הגורמים הדומיננטיים, בעלי אמצעי הייצוג, לקבוצה שלה הם מתיימרים לדאוג. כשצומחת שותפות כזו, היא נוגעת בדרך כלל לפוליטי ולא למוסרי, או, במקרה הטוב, למוסריות של הפוליטי. זה הרגע הנדיר, אוטופי או מדומיין, שבו אפשר לדבר על הרע המשותף בתור המצע המלכד של השותפות החברתית.¹⁰⁴ אבל בניגוד לטוב המשותף, שאינו אלא אידיאליזציה גם של הטוב וגם של השותפות, אוטופיה מעולם אחר, כשמדברים על הרע המשותף, היסוד האוטופי נוגע רק לשותפות, לא לרוע, והאוטופיה היא מן העולם הזה.

8.423 — מכל מקום, הפרובלמטיקה הכרוכה בזיהוי אינטרס כמוסרי ובייצוג אינטרסים בתור מוסריים אינה נוגעת לעיקרון המדריך של האינטרס המוסרי — דאגה לזולת, תוך מוכנות לפגיעה באינטרסים הפרטיים, עד כדי הקרבה עצמית. בתוך התחום המוסרי, הדאגה לזולת מפקיעה בעיקרון אינטרסים אחרים וגוברת עליהם — ואין זה משנה אם אני מתכוון ליקירי הקרובים, או לבני עמי, שארי בשרי הרחוקים, ובין אם אני מתכוון למצוקתו של הזר, לגר, לאלמנה וליתום היושבים בקרבנו, או לאלה שאנו יושבים בקרבם. הדאגה לזולת גוברת על אינטרסים אחרים כשאלה מקבלים ביטוי בתוך המוסרי, וכל עוד נשארים בתוך המוסרי. מדובר תמיד באפשרות שאדרש להקריב את האינטרסים הפרטיקולריים שלי, אבל לא לטובת האינטרס הכללי, המשותף, אלא לטובת אינטרסים פרטיקולריים של אחרים קונקרטיים.

8.424 — לא מדובר בהצבת ציווי מוחלט מול ציוויים היפותטיים בנוסח קאנט — הציווי המוסרי מותנה תמיד בשיקול דעת כולל שיקבע האם בתנאים הקיימים, במצב נתון של ידיעה מוגבלת ומקוטעת והרבה אי-ודאות נכון לעשות מעשה כזה או אחר כדי לצמצם רעות מיותרות, להיענות לקריאתה של מישהי הנתונה במצוקה. אבל יש כאן מעין וריאציה על עיקרון קאנטיאני אחר, אותה זרות עקרונית ופער בלתי ניתנת

לגישור בין שיקולים של חובה מוסרית לשיקולים של הנאה ותועלת. האינטרס המוסרי תובע את תביעותיו בשדה פתוח של מעשה, שבו משמשים יחד, תמיד בערבוביה גמורה, שיקולים מכל הסוגים: פוליטיים, כלכליים, אסתטיים וכו', ריגושים הנלווים אל האינטרסים האלה וריגושים אחרים, שאינם מודרכים על-ידי אינטרסים מזוהים. את השדה הזה אפשר לייצג מנקודת מבט רגשית, כלכלית, פוליטית, אסתטית, וכדומה, ובכל פעם להעניק ערך אחר לאינטרסים השונים הפועלים בשדה, ולתביעות השונות — של הרגש ושל ההיגיון, במידה ואפשר להפריד ביניהם — המוצגות בו. לכן תמיד יכול להתקיים משחק פוליטי או אסתטי או דתי, בתוך המשחק הכלכלי, או האידאולוגי וכו', וכן ולהפך. אבל בין הייצוגים האלה ובין המשחקים האלה יש מכנה משותף רק אם מארגנים אותם מנקודת מבט שלישית, בלתי תלויה. כך למשל, הייצוג הפוליטי יכול לתת ערכים משלו לאינטרסים כלכליים ואסתטיים וליצור את המכנה המשותף ביניהם; אבל מכנה משותף זה יעלם מנקודת מבט אסתטית או כלכלית, שגם תמחק את העליונות שתבע לעצמו הייצוג הפוליטי. אין בדברים האלה אלא ניסוח מגושם של היבט אחד בעיקרון הדיפרנד.

8.425 — שיקול הדעת המוסרי, אותו ענף של התבונה המעשית שמכוון לאחר, אינו אלא החשבון הרציונלי של הבזבוז.¹⁰⁵ שיקול הדעת המוסרי אינו מחשב ואינו מתחשב באינטרסים הפרטיים, מפני כשאשר הוא מופעל אין לאינטרסים האלה מוקד של עצמיות להתחבר אליו. שיקול הדעת המוסרי הוא שכחה עצמית, סוג של השתקעות באחר, התמסרות בלי חשבון, השקעה אבסורדית, הקרבה ובזבוז. מן הבזבוז הזה יכול לצמוח אושר גדול, או ייסורים וכאב, עונג או אובדן. אבל בין אם מדובר באושר ובין אם מדובר בייסורים, הריגושים המתלווים לבזבוז או להקרבה המוסרית והרווחים שבצידה אינם אלה שקובעים אותם כראויים. הפילנטרופ יכול לבנות לעצמו שם מן הבזבוז והמזוכיסט יכול להתענג על הייסורים שהוא נוטל על עצמו ברצון. מנקודת מבט מוסרית, המניעים האלה והרווחים האלה אינם מעלים ואינם מורידים. מה שקובע את הראוי הוא רק ההיענות הנכונה לאחר במצוקתו. מכיוון שהעניין המוסרי מופנה תמיד אל האחר, שיקול הדעת המוסרי אינו עוסק במניעים של פניית העצמי אל האחר אלא רק בשאלה האם ההתגייסות ראויה, האם היא נעשית במידה הנכונה, מתוך שיקול דעת סביר של התוצאות הצפויות לאותו זולת שמתכוונים אליו ולאחרים שזונחים אותם בהתכוונות הזו. אנשים יכולים להיענות לקריאתו של הזולת בגלל העונג שהם מפיקים מזה או למרות הכאב הנורא שזה גורם להם. שיקול דעת מוסרי עשוי להפוך עונג מסוים או תועלת מסוימת לנושא או למוליך של פעולה מוסרית ולנסות להפחית את הכאב או את ההפסד שכרוך בהיענות. אבל שום דבר אינו יכול לשנות את העובדה שהמעשה הראוי תובע בזבוז, שמצוי מעבר לחשבון הרווח, העונג והכאב.

8.430 — העצמי הוא גבול הבזבוז של ההתכוונות המוסרית. העצמיות איננה מהות פנימית אלא גבול שהתעניינות אחת מציבה להתעניינות אחרת. העצמיות היא קודם כל גבול להקרבה העצמית. גבול זה קודם גם לכינונה של העצמיות כמושא של רפלקסיה וכמוקד היפותטי המאחד לכאורה את כל האקטים של התודעה העצמית. העצמיות מוצבת, מאשרת את עצמה, מעניקה לעצמה זהות ומשמעות מתוך האופן

שבו מוצב הגבול להקרבה ועל-פי תחום-העניין שבו הוצב. כל אופן אחר של דאגה-עצמית, של טיפוח ופיתוח העצמי, של הצבה עצמית ושל פירוש עצמי, במשחקים החברתיים השונים, במדיה השונים של התרבות, מניח את ההיבדלות הזו, מאשר אותה מחדש ונותן לה ביטוי על-פי כללי המשחק החברתי והשיח התרבותי הנתונים. 8.431 — עד שלא מופיעה העצמיות לא נתפסת המעוניינות בזולת בתור הקרבה. מרגע שהופיעה, ואפילו נמשך העניין המעשי, הממשי בזולת, ההתמסרות לאחר נדמית כהקרבה עצמית. העצמיות גודרת את תחום הבזבוז, קובעת בדיעבד את המשק — הכלכלי, הרגשי, ההכרתי — שממנו מופרש מה שמופרש ומושקע מה שמושקע לטובת הזולת. במצבים קיצוניים של סכנה, סבל ומחסור, כשניגודי האינטרסים בין הדאגה לעצמי לדאגה לזולת מפוררים את הרקמה החברתית (8.422), הקרבה היא הדרך היחידה לשמר את שרידיה.

8.432 — עד שלא מופיעה העצמיות לא נתפסת ההקרבה למען מישהי בתור מעוניינות ב"אחר". כשמופיעה העצמיות, המעוניינות ב"אחר" יכולה להיות אינסטרומנטלית — האחר כמכשיר לסיפוק צרכי — או סוג של הקרבה. היחס הדיכוטומי בין עצמי לאחר מופיע יחד עם גבול ברור בין משק החליפין המחושב והסגור של העצמי לבזבוז שחורג מהם לטובת מישהי אחרת, ורק כשגבול כזה מוצב.¹⁰⁶ אבל העצמיות — כמוה כאחרות — אינה מופיעה תמיד ואינה מופיעה בהכרח. רשת הקשרים החברתיים שבה שרוי כל יחיד איננה נוצרת מתוך התחברות של יחידים הנתונים במצב שבו כל אחד הוא עצמי-לעצמו ואחר ביחס לכל אחד אחר, והשותפות החברתית איננה מתכוננת מתוך התגברות על הניגוד האימנטי המדומיין הזה בין כל אחד לכל אחד אחר. רשתות קשרים חברתיים קודמות ל"עצמי" ול"אחר" ומאפשרות את הופעתם, את הצבתם זה כנגד זה, את הקיטוב, הניגוד, השלילה והשותפות. ברשתות האלה מועברים כל הזמן דברים ודיבורים, חפצים ומסרים, תחושות וריגושים, הנאה וסבל, רכוש ואובדן, מיד ליד, מאוזן לאוזן, מגוף לגוף. היחיד קשור באחרים בקשרים שונים ומשונים, נרקמים ונפרמים, לפני שהוא נפרד מהם באקט שקובע את המסירה כבזבוז ולפני שהוא מציב את עצמיותו כגבול לבזבוז ואת גבול הבזבוז כמסד לעצמיותו. העצמיות איננה מהות שממתינה כדי שיכריזו על הבזבוז הפוגע בה או על ההקרבה המפארת אותה; היא מופיעה מתוך ההכרזה הזו ויחד אתה. לזהות מסירה בתוך הרשת כבזבוז הוא אופן של הצבת עצמיות; לסמן גבול לבזבוז הוא אופן של עיצוב העצמי. מי-שמהה מסירה בתוך הרשת כבזבוז ומציבה את עצמה כגבול לבזבוז הזה מפרידה את עצמה מן הרשת שבה מתרחשת התמסרות ויחסי החליפין עם אחרים כדי ללבוש את דמות-עצמיותה, ובתוך כך להציב יחידים אחרים קונקרטיים בתור "האחרים" שלה.

8.433 — אלא שאת הדברים האלה אפשר להניח במקומם רק כשמשלמים לרגע את העצמי ואת האחר מן השותפות החברתית. לא עצמי או אחר קונקרטי, מסוים, אלא את כלל המוסדות והדפוסים התרבותיים, החברתיים, הכלכליים והפוליטיים שמעצבים את עצמיותם של יחידים ומציבים את אחרותם של אחרים. צריך על כן לדייק ולומר: המעבר מחליפין לבזבוז וממסירה למסירות, וחזרה, אפשרי תמיד. קיבוע הקיטוב בין עצמי לאחר אפשרי כמו ביטולו או עיצובו מחדש. אישור העצמי מול האחר, על בסיס שלילתו, אפשרי כמו הקשירה של יחיד אחד ביחיד אחר, התקשרות של גוף בגוף

ונפש בנפש, שמעבר לאחר ומעבר לשני, שמחוץ לעצמיותו של הראשון ומעבר לזרותו של השני. המעבר הזה הוא המעבר מתשוקה לאהבה (וחזור חלילה), או מהשקעה כלכלית למתן בסתר, או מן הדיבור הסמכותי של המחבר לשיחה השבה ונרקמת בתוך איזה מסורת.

8.434 — בכיוון האחד, מבזבוז לחליפין, מתנתקים יחידים — לרוב הזמן אולי, אבל אפילו בתרבות כמו שלנו, לא לכל הזמן — מרשת ההתקשרויות ה"לא-כלכליות" שלהם כדי לתפוס מקום בכלכלות החליפין (של רגשות, מסרים או חפצים) שמציעים להם המוסדות השונים של החברה והתרבות, מן המשפחה ועד הקליניקה הפסיכולוגית, מן המספרה ועד השיח האמנותי. בכיוון השני, מחליפין לבזבוז, מתנתקים יחידים מכלכלת חליפין כזו או אחרת — מתנתקים לרגע, או לשעה, אבל בדרך כלל, בתרבות כמו שלנו, לא להרבה יותר מזה — ומתמסרים למישהו אחר, שכבר איננו "אחר", ונפתחים למה שנמסר ממנו, מקשיבים לו, מוסרים לו דבר-מה ונקשרים בו "בלי חשבון". כלומר בלי להתחשב בחשבון של כלכלות החליפין הסגורות. אבל גם כאן, לא מחוץ לחברה ולתרבות, תמיד בתוך וביחס למסורות שונות שמציבות דמויות-מופת ודימויי-מופת של קשרים חברתיים, של אהבה, אמפטיה, סולידריות, חמלה והקרבה, עד מוות. ולעיתים קרובות, קרובות מדי, גם בתוך מסורות שמציבות דמויות של העצמי החברתי המדומיין — שבט, מעמד או לאום — שרק בחסותו כביכול מתאפשרת התקשרות זו, הקרבה זו. אבל כשמופיע העצמי החברתי, צריך לזכור, אין זה אלא מפני שגבול הבזבוז שנדחק לרגע, רק הוסט והוצב במקום אחר, מועצם ומאיים פי כמה, הגבול שבינינו, "אנחנו" וכל הדומים לנו, לביניהם, האחרים, השונים ונבדלים מאתנו. במילים אחרות, אין הקרבה מוסרית שאיננה הקרבה למען יחידים קונקרטיים; כשתובעים הקרבה בשם המולדת, העם, הארץ, וכל ערך אחר שמאחוריו מסתתר הסובייקט הקולקטיבי, חדלים מלדבר מוסר.¹⁰⁷

8.435 — כמו שהראה הגל, וכמו שטוענים בשיח הפסיכואנליטי והאנתרופולוגי (מיד [Mead] ולקאן למשל), העצמיות מופיעה בתהליך מורכב של התבחנות הדרגתית מתוך משוקעות של מה שיהיה לעצמי במה שיעשה לאחר. העצמי מאבד את עצמו באחר רק כדי למצוא את עצמו מחדש במראה שמציב מולו האחר ושולל את האחר רק כדי לגלות את תלותו באחר שהוא שולל ובאקט השלילה הזה עצמו. אבל מדוע לייחס להתבחנות זו, ולמכלול היחסים הדיאלקטיים בין עצמי לאחר מקור אחד, זמן אחד, תכלית אחת, "פתרון" או "תוצאה" תקפה אחת? וכן, מדוע להגביל אותה למה שמתרחש אצל העבר המגלה את עצמיותו מבעד לתודעת האדנות הנשקפת אליו מאדנו, או אצל האדון המגלה את תלותו בעבדו, או אצל התינוק שנפרד מאמו? מדוע להגביל את ההשתקעות באחר לצורך באחר או לתלות בו, לתשוקה אליו ולהנאה שמפיקים או מבקשים להפיק ממנו? מדוע לראות את כל ההופעות של התבדלות העצמי כביטויים של מהות אחת משותפת, שנרקיסים והתמסרות אסקטית לאחר מסמנים את שתי אפשרויותיה הקיצוניות, שני אופנים של התבטלות עצמית? המשוקעות באחר וההתבחנות ממנו יכולות ללבוש פנים רבות, להתרחש בהזדמנויות רבות לאורך החיים, להיות פחות ויותר דרמטיות, להתחדש או לחזור על עצמן, וכל זה בלי שיהיה להן לא מקור משותף ולא בסיס מאחד. המשוקעות באחר יכולה לבטא מיני עניין שונים ולהיות

מעוגנת בסוגים שונים של התקשרות, שמצמיחים סוגים שונים של התבוננות. בשעת משחק בכדור אני יכול להשתקע בפניו של האחר, במחווה גופו, כדי להתכונן לזריקת הכדור, למסירה. ובשעת שיחה אני יכול להשתקע בפניו של האחר ולצפות למסר. איש יכול להשתקע באהבתו, באהובו, בשעת האהבה, או תוך כדי ריקור, במתח הנפלא של מגע-לא-מגע, וגם במרחק, תוך כדי כתיבת מכתב, או סיפור. בשעת נתינה אני יכול להיות שקוע כולי בצרתו של האחר. כשהמגע עם האחר (או האחרים, תמיד יכולים להיות שם עוד מישהו או שניים) אינטנסיבי במיוחד, דרמטי וסוער במיוחד, ואני מתנתק מן האחר ומאשר מחדש את עצמותי, אני חש לפעמים ש"יצאתי מן המפגש אחר מכפי שנכנסתי אליו". כמובן, ההתנתקות מן האחר, מן האחרים, מהיותי-עם-לצד-ומול אחרים, יכולה תמיד להתרחש כעניין פעוט של הסחת דעת. לא בכל הסחת דעת יופיע העצמי. אבל כשמופיע העצמי כמעט שאי-אפשר שלא להסיח את הדעת מן האחר, מן האחרות שבאחר. כשמופיע העצמי הופך האחר (האחרים) למכשול, לאיום, למושא של תשוקה, למחוז חפץ או לסתם חפץ נושא ערכי חליפין בכלכלת העצמי. העצמי מופיע כמוקד שממגנט שדה של אינטרסים 'פרטיים' וממגנט את האחר אל תוך השדה הזה, פורש אותו בתוכו, מפרק, מפרש ומנתח אותו, כדי להפיק ממנו משהו בכלכלה הסגורה שלו.¹⁰⁸

8.440 — כשהופיע ה"אנושי" במאה ה-18, טוען פוקו, הוא הופיע לראשונה בתור גבול. לפני שהיה למהותו של האדם כיצור בן מינו, כלומר לפני היות "האדם", תפקדה ה"אנושיות" כגבול לשרירות שבהפעלת כוחו של הריבון, בעל הסמכות העליונה להעניש.¹⁰⁹ ה"אנושיות" היתה מעין קוד של חישוב ועיקרון קובע כללים, שמאפשרים לחשב מראש, לצפות ולכלכל את צעדיו של הריבון, להכניס גם אותו לכלכלה הרציונלית של המגע ומשא האזרחי. ביחס לריבון כל הנתינים שווים, אבל גם שווים משהו. אי-אפשר למחוק אותם סתם כך, מפני שיש בהם ערך שאי-אפשר למחוק. אני מבקש לזהות היגיון דומה, אבל מהופך, ברגע הופעת העצמיות שמאשרת את עצמה בתור גבול להקרבה העצמית — העצמי כגבול למה שאפשר לוותר עליו, למה שאפשר למחוק מן העצמי. היגיון דומה: רק אחרי שהופיעה העצמיות/אנושיות אפשר לזהות את המתרחש בצדו השני של הגבול ככזבו/שרירות ולתבוע חישוב רציונלי של השקעה/הפעלת כוח. היגיון מהופך: הופעת העצמיות הממגנטת את האחר לשדה האינטרסים של העצמי היא רגע הפקעת האינטרס המוסרי, הרגע בו הדאגה לזולת חדלה או נדחתה לרקע. הופעת האנושיות הממגנטת את הריבון לשדה הפוליטי של חברת האזרחים היא הרגע שבו מתאפשרת לידתו הפוליטית של האינטרס המוסרי — לידתו של האינטרס המוסרי (כדאגה לזולת) בתחום הפוליטי.

8.441 — בהשאלה, אבל רק בהשאלה, אפשר לדבר כך גם על האישור העצמי של הקבוצה כבעלת זהות וגבולות ברורים. כך, למשל, המדינה שקולטת הגירה מנסחת את עצמיותה (במונחים כאלה או אחרים של זהות קיבוצית, לאומית בדרך-כלל) כגבול לנדיבות שלה לקלוט עוד מהגרים. אבל עד שלא מופיעה העצמיות או "זהות לאומית" שכזו, יחד עם מכלול השיח הלאומני המלווה אותה ויחד עם מנגנוני המדינה המטפחים ואוכפים אותה, לא מופיעה המוכנות לקלוט הגירה כנדיבות. ביחס למדינה, כמעט

תמיד מדובר בנדיבות בדיעבד, ובלשון עבר: מה שמציגים כנדיבות כדי לשים לנדיבות קץ. שמים לה קץ בשם הזהות הלאומית המאוימת ובשם האינטרסים המשותפים של כל אלה שזו אמורה להיות זהותם, ועל בסיס עיקרון הריבונות המדינית שלהם. הריבונות המורדנית היא השלך של עצמיות שהתעצמה מעבר לכל מידה. כשהתפרשה במונחים של סובייקטיביות הולידה אותה עצמיות מועצמת את העוצמה הדורסנית של האומה, הגזע או המעמד, ואת המנהיג המגלם אותם. זו עצמיות מועצמת שמוכנה תמיד למחוק את עצמיותו החד-פעמית של היחיד, מפני שהיא קובעת את האמת של היחיד בחלק שהוא נוטל בסובייקט הקולקטיבי. ואילו באותם מקומות בני מזל שבהם הריבונות התפרשה בתור השלך מועצם של עצמיות פורמלית וריקה, העצמיות של הזכויות, שנושא היחיד כאטום בדיד, שם מופיע ניכור שפורס את נימי השותפות החברתית והורס את בסיס הסולידריות הקהילתית שמכוננים אותה. עצמיות מופשטת זו מוכנה תמיד להפקיר את היחיד לעצמו, מפני שהיא קובעת את האמת שלו בצורה הריקה של עצמיותו.¹¹⁰

8.442 — אילו אפשר היה להחזיר את האנושיות להיות לא יותר מגבול — חוק כללי המוטל על השרירותיות שבהפעלת הכוח של הריבון, ואם אפשר יהיה לחשוב את העצמיות בתור גבול בלתי נמנע של הקרבה למען האחר, האם לא ניתן היה אז להפוך מן היסוד את הקונסטלציה המושגית ריבונות-אזרחות-עצמיות שמונחת ביסודן של רוב צורותיו של "הפוליטי" במערב, ואולי גם של רוב הצורות שלו? הריבונות תופיע אז כהשלך של אותו גבול בלתי נמנע של כזבו כללי, שמופיע על המסך החברתי בלתי ברירה, בהבזקים לא רציפים, בלי אחדות ובלי מהות משלו. ריבונות כזו תינק את הלגיטימיות שלה מן ההקרבה שהיא מאפשרת, כלומר מעיקרון הצמצום שלה עצמה.¹¹¹ הסולידריות החברתית לא תיכפה הר כגיגית מטעמו של סובייקט קולקטיבי ולא תוטל אל חיקו החונק — אבל היא תוכל לצמוח במרחב הפנוי שבו יכולים להתקיים מעשים של דאגה לאחרים. העקרונות הפורמליים של האזרחות ישמרו, אבל הם יהיו משוחררים מכל הנחה על אנושיות כמהות וישמשו רק כמגבלה על הפעלת הכוח מטעם הסמכות הריבונית. העקרונות האלה לא ינוצלו כדי להבטיח לכידות חברתית ולא כדי להצדיק את הפקרת האחר למצוקותיו.

8.443 — כלליות החוק מאפשרת את העניין המוסרי באחר כעניין פוליטי, אבל לא קובעת אותו. העניין הפוליטי במוסרי מוכרח תמיד להתירגם למונחים של חוק, גבול, זכות, כללים של משא ומתן, חליפין והקצאה, נורמות של פעולה, נהלים ומידות. כך, מפני שהצבת הדאגה לאחר כבעיה פוליטית (הפרובלמטיזציה הפוליטית שלה) מוכרחה להיעשות על-פי מה שמושגת וכללי, מה ששייך לעניין הציבורי, לדברים-המשותפים לכלל, מה שייך ל-*res-publica*. אל הדברים האלה אפשר לגשת רק מתוך אמות מידה משותפות, שמחייבות מצדן הסכמה ארעית על כללים ועל כללים לקביעת הכללים — תמיד תוך מאבק כמובן, אבל מאבק על כללים, מאבק שהכלל הוא מה שמונח בו על כף המאזניים, בשני המובנים של 'כלל'. ואילו העניין המוסרי בפוליטי נושא תמיד חותם של הקרבה, חותם של מה שמעבר לכלל או יוצא ממנו, מה שלפנים משורת הדין, ומה שאי-אפשר לקבוע לו כלל ואי-אפשר למדוד (להלן 8.515). כך, לא מפני שהאינטרס המוסרי מנוע מלתבוע את מה שמגיע על-פי דין, או זכות, ולא

מפני שהוא מנוע מלהיאבק על הדין, הזכות, או הכלל שלפיהם יש להקצות את מה שמגיע למי שמגיע, או מפני שהוא אדיש לתביעות כאלה. נהפוך הוא. כך, מפני שהוא תובע את התביעות האלה למען אחרים, מעל ומעבר לכל שיקול פרטי, בלי חשבון, לבד מחשבון הבזבז, בלי מידה, לבד מן המידה הנעלה של "עשות מה שראוי".

8.444 — בזבז מסוים — של זמן, כסף ומשאבים אחרים — מתרחש בזעיר אנפין כמעט בכל יציאה להפגנה, בכל התארגנות למאבק אזרחי. מידה מסוימת של ההקרבה (מידה שאי-אפשר לאמוד אותה) מתקיימת בכל פעם שמישהי לוקחת על עצמה להביא אל התחום המשותף את מצוקתו של אחר, להוציא לאור במרחב הציבורי את השותפות שלה ושל אחרים בסדירות הייצור וההפצה של הרעות המיותרות שנופלות בחלקם של אחרים, להציב את מיותרות הרעות האלה על סדר היום הציבורי. לא רק בזבז והקרבה, כמובן. כמעט תמיד ישנם גם תגמולים שונים ומשונים, ומעל לכל, הרווח שנוצר מן השותפות, מהתרקמות קשרים חדשים, מן הכוח שמעניקה הסולידריות למי שנותנים, מן הרווח הנוצר משותפות במרחב החברתי המעוצב במעשה המוסרי והרווח שנוצר בתוכו להתרווח בו. אבל תמיד קיימים ההסתברות והסיכון שבהקרבה מעל ומעבר למידה. מהטמה גאנדי או מרטין לותר קינג, למשל, מסמלים במאה הזאת את העניין המוסרי בפוליטי ואת המידה הזאת שמעבר למידה, המוכנות או ההסתכנות בהקרבה עד מוות. רבים אחרים מסתכנים כמותם בלי שיהיו גיבורים או קדושים כמותם, ובלי שיעשו מהם מופת לחיקוי וסמל תרבותי.

8.445 — מובן שבמקרים שבהם הפוליטי אינו קיים כלל, תחת כיבוש או תחת משטר רודני או טוטליטרי, ההסתכנות והמוכנות להקרבה הם תנאי למאבק ולא מומנט נלווה שלו. מתערבים כאן גורמים רבים נוספים, כאלה שנוגעים לערכים המשותפים שלמענם נאבקים, שאינם ערכים מוסריים דווקא (הכבוד הלאומי, החרות, הפרטית והלאומית וכדומה), וכאלה הנוגעים לשאלות אתיות — אבל לא מוסריות¹¹² איך ראוי לו ליחיד לחיות ולמות תחת המשטר הרע הזה.

8.450 — ההתגברות העצמית, לפי ניטשה, המשמעת העצמית וההתאכזרות העצמית שמוליכות את העצמי מעבר לעצמו, כדי להיעשות למה שהוא, שפירושו בעת ובעונה אחת לאחר ממה שהינו עכשיו, אלה שיאי המעורבים של רצון לעוצמה של "רוח חזק", איש המעלה, שהרחיק מעבר לטוב ולרוע. אני מבקש לייחס את השפע והבזבז המאפיינים את איש המעלה, לפי ניטשה, את המוכנות להסתכן בחדש ולהתנסות בזר, לאנשים רגילים שעושים את המעשה הראוי — מעבר להרבה דימויים של טוב, אולי, אבל לא מעבר לרוע. כי המעשה הראוי צומח רק בנוכחות הרוע ובגללו.

8.451 — המוסר הוא תחום החריגה של העצמי מעבר לעצמו, תחום ההתעלות. העצמי יופיע תמיד מחוץ למוסרי, מתוך אישור עצמי, או הצבה עצמית, או מתוך דאגה לעצמי, טיפוח, עיצוב והמצאה שלו, ותמיד על חשבון הדאגה לאחר.¹¹³ מדובר במשחק סכום אפס, אבל רק מבחינת הכוונות, נכון יותר, מבחינת יחסי החליפין בין צידוקים אפשריים, ורק אם מבודדים "עצמי" ו"אחר" מתוך הרשת הסבוכה של הקיום-עם-יחד-לצד-ינגד של יחידים רבים (ה"כוונה" מניחה תמיד יחיד שבדרך מול העולם ומול האחרים). כשמביאים בחשבון את התוצאות, שאין להן קיום מחוץ לרשת הזו, הכל

עשוי להתהפך — דאגה לאחר עלולה להזיק לו והשתקעות בעצמי עלולה לחסל אותו; הדאגה לעצמי עשויה לסייע לאחר מסוים, ולפגוע באחרים; הדאגה לאחר מסוים עשויה להאדיר את העצמי ולהרע לאחרים נוספים או להיטיב אתם. שיקול הדעת המוסרי מוכרח להביא בחשבון, במידת האפשר, את יתרונות הדאגה לעצמי ואת הסכנה המוסרית שבהזנחתו, את חסרונות הדאגה (ודאגת היתר) לאחר, ואת תוצאות הלוואי הרצויות והבלתי-רצויות של הדאגה האחת ושל הדאגה האחרת.

8.452 — בכלל, ייתכן שהקרבה עצמית אינה מכשיר יעיל דיו במאבק לצמצום הרוע. ההקרבה נוגעת רק לצד הבזבז שבשיקול הדעת המוסרי, לא ל"חשבון הרציונלי" (8.425). החשבון הרציונלי הוא חשבון קר. הוא מתפעל מן הפתוס שבהקרבה לפי התועלת שיש בה לאלה שלמענם נועדה, לפי הטווח היעיל שלה, שנקבע תמיד על-פי עמדת הסובייקט שממנה היא מופעלת (7.430 ואילך). האם על הצעיר הנלהב להתגייס למחתרת או לדאוג לאמו החולה, מציג סארטר דילמה מוסרית מפורסמת. לתודעה החופשית חסרת היסוד וחסרת התכלית של הצעיר הסאטריאני אפשר להציע להשתמש בקצת פחות פאתוס ובקצת יותר שיקול דעת כדי לבחון היטב איזה משני המעשים יצליח יותר בניסיון לצמצם את הרע. אם אין לצעיר סיכוי לסייע הרבה בפעולות המחתרת, מעבר להפצת כרוזים, למשל, או אם פעולות המחתרת מסכנות את האוכלוסייה האזרחית יותר משהן מטרידות את השלטון, מוטב לצעיר שישב בביתו. במקום להכריע באופן שרירותי בין ערכים מוחלטים שאי-אפשר להצדיקם ראוי לו לבחור באופן מנומק עד כמה שניתן בבזבז המועיל ביותר של כוחותיו. הפעילות המחתרתית עצמה היא דוגמה לבזבז כוחות, משאבים וחיים, שראוי לו שיהיה רציונלי ויעיל ככל הניתן. איש המחתרת מבקש לזהות את עקב אכילס של השלטון ולפגוע בו שם — להכות במנגנון השלטוני במינימום האמצעים כדי להשיג את מירב התוצאות. אבל מה שנכון ביחס ליחסי הכוחות בין משטר רשע לבין המחתרת הנלחמת בו נכון בכל מקום שבו אפשר לזהות את מנגנון ייצור הרעות המיותרות ולנסות, כמעט חסרי אונים, אבל לא לגמרי, לשבש ככל האפשר את מהלכו התקיף.

8.453 — מכיוון ששום סדירות בייצור הרעות המיותרות איננה סדר שחוקיותו בלתי נמנעת, ישנו תמיד עקב אכילס כזה בכל מנגנון מייצר רוע. כדי לפגוע בו אין צורך בהכרח בהתנגשות חזיתית, גלויה או מחתרית. החשבון הרציונלי המשוכלל יותר, אבל גם הנדיר יותר — אנחנו מכירים רק דוגמאות מעטות שלו — אינו מגזים בחשיבות הפתוס של ההתנגדות, בדימוי ההרואי שלה. לפעמים נכון יותר להשתמש בהיגיון הפנימי של המנגנונים המייצרים רעות מיותרות — כנגדו, במקום להתנגד לאותם מנגנונים במישרין — ולהפעיל אותם ביתר שאת. יתכן שמועיל יותר לנסות לפעול פעולה וויראלית שמשבשת מערכות על-ידי הפעלה של אמצעי המערכות עצמן במקום לנסות לעצור אותן בהתנגשות חזיתית.

8.454 — לעיתים קרובות יתברר כי תיקון המכניזם של הרוע וצמצום הרוע שהוא מייצר הם גם אינטרס של המתקנים וגם של אחרים שלא לשמם נועדו. במקרה כזה אין טעם ואין צורך במוכנות להקרבה; מה שדרוש זה כושר שכנוע שיביא את כלל הנוגעים בדבר להבין שצמצום הרוע שנופל בחלקם של אחרים הוא גם אינטרס שלהם. מקרה זה נפוץ מאוד ועל כן בדרך כלל, המשא ומתן עדיף על צורות פעולה אחרות,

מה גם שאלה עלולות לגרום הרבה יותר רעות מיותרות מניסיונות השכנוע. אבל חשוב לקבוע שהדיאלוג הוא אסטרטגיה במאבק והבחירה בו היא פועל יוצא של תנאי המאבק החברתי-הפוליטי. המתקנים מבקשים בדרך-כלל להציג את התיקון שהם מציעים בתור אינטרס כללי, "טובת הכלל". המקרה המוצלח הזה הוא היוצא מן הכלל, ואולי רק אידיאליזציה של היוצא מן הכלל, ייצוג כוזב גם של הכלל וגם של היוצא ממנו, אבל הרבה תורות מוסר ומדינה קבעו אותו כנקודת המוצא שלהן. שכן, ברוב המקרים מדובר במאבק בין אינטרסים מנוגדים, או – וזה היינוהך מבחינה מעשית – כמה שנדמה לשותפים החברתיים כאינטרסים מנוגדים. יש מי שסובלת רעות מיותרות ויש מי שנהנית מהן. יש מי שנהנית מאופן ייצור הרעות אבל מוכנה לוותר משיקולים מוסריים. היא מוכנה למידה כזו או אחרת של הקרבה. ויש מי שאיננה מוכנה והיא מבקשת להוסיף וליהנות מצרתם של אחרים. במקרה זה אין שום טעם לפנות לאינטרס המשותף או להציג אינטרס מדומיין כזה, שהניסיון החברתי יסתור מיד. במקרה כזה המשך המאבק המוסרי פירושו התנגשות, אזרחית או אחרת, שעלולה לפגוע בכל המעורבים.

8.455 – כלומר, גם החשבון הרציונלי של הבוזבז עלול בכל רגע להוביל למקום שבו צריך להכריע בין הסתלקות, והסתגרות בכלכלה של העצמי, לבין הקרבה, והמשך ההתמסרות לאחר. אי-אפשר להיפטר מן המוכנות להקרבה ואי-אפשר לעקוף את המתח האינהרנטי שבין ההתמסרות לאחר בתוך המוסרי לבין אישור העצמי בתור גבול המוסרי. גם החשבון הקר ביותר עלול להתגלות כמוטעה, גם פעולת ההתנגדות הזהירה ביותר עלולה להתגלות כמסוכנת. בכל עימות ציבורי עלול להופיע בריון אלים, השלטון הסובלני ביותר עלול לאבד לפתע את העשתונות, בכל הפגנה עלולים לצוץ שוטרים שמוכנים לפתוח באש. האם זה יהיה הרגע שבו יהיה צריך לסגת? ומה קורה במצבים שבהם המוכנות להקריב חיים היא אסטרטגיה נדרשת במאבק הכוחות? האם באמת ראוי למות למען אחרים? כדי להתחיל לחשוב על השאלה הזו (ואוכל רק לסמן כאן את תחילתה של מחשבה) צריך להתחיל לחשוב על המוות. ובאופן מדויק יותר, על המיתה ועל ההמתה.

8.5 עד מוות

8.500 – העניין שלי במותי איננו עניין מוסרי. כשקאמי מדבר על האבסורד של הבחירה בקיום, על ה"אף-על-פיי-כן" חסר היסוד שבו אדם המבקש ולא מוצא טעם בחייו נצמד אל קיומו, הוא מאשר בין השאר גם את הקביעה הזו.¹⁴ ההיבט המוסרי היחיד של מעשה התאבדות נוגע לאובדן ולסבל שהיא עלולה לגרום לאחרים. ואילו העניין המוסרי במותי שלי (או במניעתו) שייך לאחרים. אני יכול להתעניין באופן מוסרי רק במוותם של אחרים. מותי שלי מעניין אותי באופן חוץ-מוסרי לחלוטין, באופן הכי אינטרסנטי שבאפשר, שכן אני מעוניין בעצם האפשרות להמשיך להתקיים כבעל עניין, בעצם האפשרות שלי להתעניין במשהו.

8.501 – אני עשוי לחשוב שעניין כזה הוא מוסרי רק אם אוותר על הרצף שביני לבין

האיש שאהיה כשאמות. אדאג לאיש שימות בתוך גופי, או בתוך מה שאחרים יכירו בו כהמשך לגוף שנושא "אותי" (ואולי "אני" נושא אותו) עכשיו, לגוף הזה שהנני עכשיו. הוא קרוב אלי יותר מכל אדם אחר, ובכל זאת איננו זהה לי. אבל בכך שהרחקתי את מותי וייחסתי אותו לאיש האחר שאהיה כשאמות אני מחמיץ את המוות כאפשרות אימננטית שמלווה אותי תמיד בהווה. מותי צפוי בכל רגע, הוא אפשרות אימננטית של קיומי כיש סופי, מודע לעובדת מותו הקרב וחסר ידיעה על אופן בואו של המוות. האיש המועד למות בכל רגע הוא האיש הכותב, החושב, שמנסה לאתר את גבולות העניין בעצמי, אשר מעבר להם מופיע האחר ונפתחת האפשרות של עניין מוסרי באחר. האיש הזה אינו יכול לדאוג למותו שלו כמו שהוא דואג למותו של אחר.

8.502 – גם אם נתעלם לרגע מן הקרבה הכלת-ניתנת-לשיעור של המוות, קשה לשאת את המחשבה שאיש אחר ימות יום אחד במקומי. אפילו אם אפשר היה להניח נתק כזה, שבר כזה בזהות, הרי לא ייתכן שאגביל אותו רק כמה שנוגע למותי הצפוי. כשיתברר מחיר הנתק הזה בתחומים אחרים – למשל קשרי עם ילדי, עם אהובתי, יכולתי לייצג את האיש שהייתי ואת הדברים שעשיתי בהקשרים כלכליים, פוליטיים וחברתיים וכדומה – וודאי אוותר עליו גם כמה שנוגע למותי.

8.503 – מכאן לא נובע שצריך לייחס לעצמי זהות ואחדות שאינן שלו. העצמיות איננה מהות אלא אוסף של תחומי עניין-עצמי, שאין להם בהכרח בסיס משותף, עקרון מאחד ומבנה קוהרנטי, אבל יש ביניהם מקטעי רצפים שונים, המדומיינים בכל פעם מחדש על-פי האופן שבו האחרים ואני מייצגים אותי. בניגוד למה שחשב היידגר, גם העצמיות שמתכוננת מתוך העניין שלי במותי הפרטי, מתוך דאגת הסופיות שהפכה מודעת לעצמה, גם זו איננה יכולה לספק עקרון עליון שיאחד את כל יתר תחומי העניין-בעצמי. העניין שלי בילדי, בזמן הפנוי שלי, בתשוקות ובהנאות שלי, בקריירה המקצועית שלי או בכבוד הפוגע שלי, אף אחד מאלה אינו נכנע בהכרח להיגיון האונטיות הצומחת לכאורה מפרטיות המוות ומקרבתו האינטימית שהגיעו לתודעה עצמית, גם אם תודעה עצמית זו תלווה, מרגע שהופיעה, את כל ההתעניינות האחרות ו"תעקם" אותן על-פי דרכה. כלומר גם אם תודעת הסופיות תלווה את כל האופנים האחרים של היותי בעולם, היא לא תספק בסיס אחדותי שמכונן את העצמי.

8.504 – ויחד עם זה – וזה העניין המכריע בהקשר זה – כדי שיתקיים יחס של אחרות ביני לבין האיש שימות כשהוא נושא את שמי, תודעת המוות כתודעה עצמית, כצורתה המובהקת של תודעה עצמית, צריכה להימחק. כשאני דואג לעצמי כמה שנוגע למותי הקרב ועושה לרחיית הקץ (דיאטה, בדיקות רפואיות, הימנעות מסכנות מיותרות) אני עשוי לשכוח לפעמים שמדובר בי עצמי. אבל כדי שאיחס לדאגות האלה ערך מוסרי, כדי שאראה בהן עניין מוסרי, אני צריך ממש להשכיח מעצמי את פרטיות המוות שהגיעה לתודעה עצמית. זה קורה לפעמים, אבל לרפלקסיה קל יותר לתקן את השגיאות הנובעות ממחיקה זו מאשר את אלה שנובעות מקיבוע וקידוש של הקו בין העצמי בהווה לאחר שימות תחת שמי.

8.510 – ובכן, האם המוכנות להקרבה עד מוות היא מעשה נכון? נכון באיזה מובן? ביחס לחיים כפי שראוי להיות אותם. ראוי למי? ראוי לי.

8.511 — בניסוח זה השאלה איננה מתחום המוסר, למרות שכל ההיסטוריה של האתיקה מהדהדת דרכה. ההיסטוריה של האתיקה, לא של המוסר (להלן 8.514). האתיקה עוסקת בחיים הטובים או הראויים שלי, החיים שנכון לי ולאנשים אחרים כמותי לחיות אותם. האתיקה היא בסופו של דבר אסתטיקה של קיום העצמי, כפי שהיטיב להראות פוקו במחקריו המאוחרים על ההיסטוריה של המיניות,¹¹⁵ אידיאל מעין-אסתטי של עיצוב-עצמי שהיחיד רוכש אותו לעצמו, אבל גם מעצב ומשכלל אותו במהלך התחנכותו, תוך כדי-כך שהוא מעצב את עצמו על-פיו.¹¹⁶ מן העיסוק בחיים הטובים נובע גם עיסוק במוות הנאה, באופן שבו ראוי לו למתפלסף ללכת אל מותו. כידוע, אפלטון אומר בשמו של סוקרטס שזה כל עניינה של הפילוסופיה, שכל הפילוסופיה כולה אינה אלא הכנה למוות.¹¹⁷ הרבה פילוסופים חזרו על כך בהתחסדות או בכנות, ואגב כך הציבו, במובלע או במפורש, את האתיקה בתור "פילוסופיה ראשונה", או לפחות בתור מה שמניע אותה, ולכן קודם לה. ראשון לכולם שפינוזה. האתיקה אצל שפינוזה, היא הפילוסופיה הראשונה, הביטוי העליון של אהבת אלוהים השכלית, של העניין המטאפיסי בכליות הממשות, אבל כל זה כדי לדעת מה טוב, לדעת טוב ורע, שפירושו בשביל שפינוזה בסופו של דבר מה שטוב ורע לגוף עצמו, ההכנה הנכונה של הריגוש והתשוקה.¹¹⁸ מכיוון שהעצמי נתפס כסופי וסופיותו נתפסת כהיעדר, כרוע שיש להתגבר עליו, הופכת הדאגה לעצמי לרצון להתגבר על הסופי ולדבוק באינסופי, "כי האהבה לדבר נצחי ואינסופי מרווה את הנפש אך בשמחה, והיא נטולת כל עצב".¹¹⁹ ההתגברות על הסופיות פרושה השתחררות מן המוגבלות שבעצמי, מן העצמי כמוגבל וסופי, ולכן שיאה וסופה מוות.¹²⁰ בדרך אל המוות, כשהוא עוסק בסופי, באינסופי וביחס ביניהם, תקוע השיח הפילוסופי ללא מוצא בעצמי, גם אם הוא מבקש, לשווא, להתגבר עליו.¹²¹ לכן תורת המוסר, להבדיל מן האתיקה, הופכת לעיתים קרובות כל-כך לאוסף אנקדוטאלי של כללי התנהגות ראויים ולא מושא של ממש לעיון הפילוסופי. הצבת ההתעניינות באחר כבעיה פילוסופית ומיקומה בלב העיון המוסרי לא מופיעה בשיח הפילוסופי לפני קאנט, לא הופכת לעניינו המרכזי לפני מרקס, ולא זוכה לתמטיזציה בתור התעניינות מוסרית באחר לפני לוינס.¹²²

8.512 — מן העיון של הפילוסוף בחיים הטובים ובמוות הנאה יכולים ללמוד גם אחרים, אלה שיראו במתפלסף, בחייו ובמותו מופת ראוי לחיקוי. המוות הנאה הרי נוגע לכל אדם. אבל זה רק כבדרך אגב. עיקר העניין בשיח האתי הוא בחיים הטובים ובמותו הנאה של המתפלסף. אילו היה מעוניין באמת בידידיו הקרובים, ולא באמת וביחסה הקרוב של נפשו אליה, היה סוקרטס שועה לתחינתם של ידידיו, בורח מבית הסוהר ומעניק להם עוד כמה שנים מאותו צירוף נדיר של חוכמה וארטיקה שבגללו כה אהבו אותו. אבל בניגוד לדעה הרווחת, סוקרטס דאג לעצמו. גם כשניסה להביא אחרים לדאוג לנשמתם ולשאל שאלות שיובילו אותם לעיין במהות החיים הטובים, גם אז לא להם דאג אלא לעצמו.¹²³ הוא היה זקוק לבני שיח מיומנים, מהירי תפיסה וחדי מחשבה כדי שיוכל לבחון מולם את סברותיו בעניין המידות הנעלות, הטוב והידיעה. לכן היה חשוב לו (או לאפלטון) ללמד אותם את כללי המשחק הפילוסופי יותר מאשר לספר להם מהו הטוב.¹²⁴ אריסטופאנס, כסנופון ואפלטון מספרים, כל אחד בדרך, עוד אנקדוטות על העניין העצום שגילה סוקרטס בעצמו. ההיסטוריות

הרשמיות של הפילוסופיה כורכות את העניין הזה בציווי המפורסם "דע את עצמך", כאילו היתה ידיעה עצמית עניין אגוצנטרי פחות מאהבה עצמית. הן גם מדגישות את העובדה שעניין זה בעצמי אינו אלא חריגה מעבר לעצמי, לעבר הלוגוס, האידאות, הטוב או האל, אבל משכיחות את העובדה שמדובר בתהליך דיאלקטי שבסופו חוזר המכיר לעצמו, גם אם הוא מאבד את עצמו כליל במושא ידיעתו. צמצום המרחק בין הנפש לאידיאות שאותן היא מתאוה לדעת אינו מקטין בכהוא זה את המרחק בין נפשו של המתפלסף לנפש ידידו, אפילו הולכים שניהם באותה דרך. להפך, התמסרות לחיי עיון מעצבת אדם שמסוגל להסתפק בעצמו ואינו זקוק עוד לידידים (אם-כי נוכחותם של אלה עשויה תמיד להיטיב).¹²⁵ הארכתו בעניין זה כי חשיבותו חודגת בהרבה מעבר לאתיקה הסוקרטית. הרי זה המודל הקונוני של הפעילות הפילוסופית כסוג של דאגה לעצמי, כלומר כפעילות המצויה בעיקרון מחוץ למוסרי.

8.513 — מתוך הטרמה מסוימת של המאוחר אני מבקש להזכיר כאן שהרבה מן הדילמות המוכרות הנוגעות להתנהגות היהודים תחת המשטר הנאצי, בראש וראשונה שאלת המרד, או "ההליכה כצאן לטבח", אפשר לפרש כשאלות מתחום האתיקה. אמנם רבים מן המתלכטים בהן תפסו אותן כשאלות מוסריות; אבל הדילמות לא נבעו מתוך דאגה לאחר אלא מתוך דאגה למשהו אחר, שבסופו של דבר מחזיר אל העצמי, היחיד או העם. האתסטיקה היתה אסתטיקה של מוות, אבל ברוב המקרים מדובר באופן שבו יחידים, אלה שעוד היו מסוגלים, בחרו לעצב לעצמם את מותם, לנוכח המופת שהציבו אחרים ובתור מופת בשביל אחרים (להלן 8.521 ואילך).

8.514 — להבדיל מן השיח האתי, השיח המוסרי עוסק, או ראוי לו שיעסוק, לא בחיים הטובים "שלנו" אלא בחיים הרעים של אחרים, ולא במוות הנאה של המתפלסף אלא במוות המכוער, הנורא והסתמי של אחרים. אם בדרך אגב עניין זה מועיל גם לי, או לנו, תורם לחיים הטובים שלי או שלנו — מה טוב. אבל אי-אפשר לבסס עליו את השיקול המוסרי וגם לא לראות בו את תכלית העיון המוסרי. אי-אפשר אפילו לומר שנכון לי לחיות חיים מוסריים. אפשר לומר רק שנכון לחיות חיים מוסריים, כלומר לנהל חיים שמודרכים על-ידי קשב לאחרים, ונכונות לעשות מעשים כדי להקל על מצוקתם. אבל הנכון הזה אינו אלא תרגום של הראוי המוסרי והוא כללי כמוהו. הוא איננו נוגע לי באופן אישי או מיוחד. יתר-על-כן, כדי לומר זאת צריך להיות כבר "בתוך המוסר", כלומר לציית למשטר של השיח המוסרי, שמציב את הדאגה לאחר בתור גבול וכלל מכונן (7.311 ואילך).

8.515 — אפשר אם כן להבחין שוב (7.523) בין הדאגה לעצמי לדאגה לאחר בתור שני ענפים נבדלים של "תורת המידות". אבקש לכנות את הענף הראשון אתיקה ואת השני תורת-מוסר. אמנם 'תורת מידות' היא תרגום אפשרי ל'אתיקה', אבל זה גם תרגום מיותר, בגלל השתרשותו של המונח היווני בעברית. הפער הסמנטי הקיים בין "תורת מידות" ל"אתיקה" ובין "מוסר" במשמעותו המקראית ל"מוסרי" במשמעותו הרווחת היום, כמו גם האסוציאציות הפונטיות והגרפמיות של המונח "מוסר", מאפשרים להגדיר מחדש (כאופן שעשוי להיראות טכני מעט) את שלושת המונחים: 'תורת מידות', 'אתיקה' ו'תורת מוסר'.

תורת המידות תציין כאן עניין בכל מה שמבקשים לקבוע לו מידה, את מידתו הנכונה,

מפני שבעיקרון אין לו מידה שניתנת למדידה. הרי לא מדובר במדידת שטח, או עושר או תנועה, או כל גודל אחר, אלא בדיוק בזה שמידתו אינה ניתנת למדידה: סמכות וציות, אהבה וירידות, נימוס ומנהג, חינוך וענישה, חיים ומוות. זה שמודדים את מידתו, מידתו חיצונית ומקריית לו. בין אלה שאי-אפשר למדוד להם מידה אפשר להבחין בשני סוגים: זה שמידתו היא הגבלה פנימית, ריסון עצמי, שלטון עצמי, והיא איכותו או עצם מהותו, ואילו החריגה מן המידה היא אפשרות מהותית שלו, שטמונה בה סכנה של חילול, הרס, ביטול או שלילה של בעל המידה; זה שאין לו מידה וכל ניסיון לשים לו גבול כדי לסמן לו מידה הוא הגבלה שרירותית, חיצונית שמחמיצה את העיקר, שמעקרת את המהות.¹²⁶

אתיקה היא ענף של תורת המידות שעוסק בבעלי המידות מן הסוג הראשון, בראש וראשונה העצמי. האתיקה נושאת אתה את ה'אתוס' היווני, את האורח הרווח, ההרגל, הבית, כללי הנימוס והנהוג התקין, מה ששייך לאורח החיים הרגיל שלי ושל אחרים שחיים בסביבה הזו, מה שמעוצב בהאביטוס הזה, ולכן גם מה שנוגע לנטיות שלי, לאופי שלי. בסופו של דבר, אתיקה כוללת כל מה שקשור למידה הנכונה בתחום החיים שלי ושל אחרים כמותי, להגבלה עצמית, לריסון ומשמעת עצמית, לשליטה עצמית ולעיצוב עצמי. אצל רוב העתיקים המידה הנכונה של העצמי שאין לו מידה ניתנת למדידה היא מידה אסתטית. אצל רוב המודרניים הדרך היחידה לקבוע מידה לעצמי היא להפשיט אותו מכל יחידותיו ולהציג אותו ככפוף לחוק כללי, בין זה שהוא מחוקק לעצמו (כייצור תבוני אוטונומי) ובין זה שמחוקקים בשבילו המדינה ומשפט או שמתקננים בשבילו מוסדות המשמעת ומנגנוני הנרמול החברתיים. משפט המדינה, הכללים והתקנות של מוסדות המשמעת, הנורמות הבלתי כתובות של החיים החברתיים, כל אלה שמים סייג וקובעים מידה ליחיד כבן סוגו ומינו, בזיקה לחוק אוניברסלי, זר בעיקרון למידת היחידות שבו. המידה הנכונה, המידה הנעלה, אינה אלא מידת הקונפורמיות של היחיד עם הכלל. כמה מודרניים כניטשה ופוקו, שביקרו את תפיסת המידות הזו ניסו ליטול דוגמה מן העתיקים ולשוב למידה האסתטית. הם לא העלו בדעתם את האפשרות האחרת: לקבל את האופי האינסופי של המידה-שאינה ניתנת למדידה ובמקום לנסות להגביל אותה באופן אסתטי או באמצעות חקיקה עצמית להפנות אותה מן העצמי לאחר.

תורת מוסר היא הענף השני של תורת המידות, זה העוסק בניסיון לקבוע, אף-על-פי כן, מידה ליחס חסר-המידה לאחר. אם תורת המידות עוסקת בכל מה שאין לו מידה והאתיקה עוסקת במידות הנכונות של העצמי, הרי תורת המוסר עוסקת במסירה ובהתמסרות חסרות המידה לאחר. אני מבקש להבליט כאן את המצלול על חשבון האטימולוגיה ולחלץ ממנו ערך סמנטי: תורת המוסר עוסקת במסירה.¹²⁷ המסירה שונה מן המסורת, גם אם היא לוקחת בה חלק ומאפשרת אותה. המסורת נוגעת לכל מה שנמסר, לתהליכים השונים של המסירה התרבותית ולמסירה בתור פעילות אנונימית, חסרת מקור ומוקד מובחנים. למסירה, לעומת זאת, יש יעד מוגדר גם כשאין לה מקור. המסירה ממוקדת באחר קונקרטי, זה או אחר. השליח מוסר הורעה, או חבילה, או חפץ אחר, ומסתלק. העיקר הוא שהמסר, או מה-שנמסר, מגיע ליעדו. תמיד חשוב לדעת למי בדיוק נמסרו החפץ, ההודעה. ואילו השולח עשוי להישאר

עלום-שם, השליח להישכח מייד; הוא אמור להעביר את הנמסר ליעדו, למי-שנמען, ותו לא. השליח מוסר, או מעביר, אבל שלא על מנת לקבל משהו בחזרה. מסירה היא העברה, לא חליפין. מסירה היא רק צלע אחת של יחס החליפין, וזו הצלע היחידה שבה עוסקת תורת המוסר. אפשר לדמות את המסירה לחליפין שנקטעו, לפעולה שחסרה את בן זוגה, את ההחזרה בתמורה. אבל החסך הזה מופיע רק אם מתבוננים במסירה מנקודת המבט של החליפין, אם מבקשים לעכל אותה חזרה לתוך מערכת חליפין כזו או אחרת. המסירה החסרה מידה-ניתנת-למדידה נמצאת מחוץ ליחסי-החליפין, מקבילה להם, מציבה יחס חלופי ליחסי-החליפין.

8.516* — היחס לאחר שייך לסוג השני של הדברים שאי-אפשר למוד להם מידה וכל ניסיון לשים להם גבול הוא הגבלה שרירותית שמעקרת את מהותם. ואולי היחס לאחר הוא האיבר היחיד בקבוצה השנייה, קבוצת הדברים שאין להם מידה-ניתנת-למדידה. הניסיון למדוד את המרחב והזמן האינסופיים, למשל, שייך לעצם העניין בהם כעצמים פסיקליים ואין בו הגבלה שרירותית על מה שנתפס כמהותם, ואילו עמידה משתאה מול חוסר-מידתם היא כבר ראשיתה של עמדה דתית שרואה בהם ביטוי לאינסופיותם של אלוהים או של הטבע ורואה את האל הזה או את הטבע הזה כאחרים לאדם. היחס של העצמי לאחר הוא יחס לאין-סופי, מה שאיננו הסופי, מה שהסופי איננו,¹²⁸ והוא חסר מידה במידה שהאחרות מבטלת את אפשרות המידה המשותפת. שכן, האחרות פירושה אי-אפשרות ההגבלה של היחס לאחר על-פי מידתו של הסופי.

8.517 — בין העצמי לחוק הכללי אין מידה משותפת. החוק הוא כלל שחל על כל יחיד בן-מינו והמידה המשותפת של כל היחידים בני-מינם היא חוק כללי, אבל העצמי, בבחינת מושא של דאגה ועניין, מוכל ביחס של היחיד לעצמו באופן שלא ניתן להעמידו על המידה המשותפת ליחיד ולשאר בני מינו. לכן אפשר לראות ביחס של היחיד לחוק סוג של יחס לאחר ובתביעת תורת המוסר הקאנטיאנית ל"מתן כבוד" לחוק ניסוח של המידה הראויה בהעדרה של מידה משותפת. הציווי הקטיגורי, "חוק היסוד של התבונה המעשית הטוהר", קובע: "פעל כך שהכלל-המדריך של רצונך יוכל לעולם להיות תקף גם בבחינת עיקר של חקיקה כללית".¹²⁹ "חוק היסוד" הוא חוק כללי הקובע את מבחן הכלליות כאמת-מידה לתקפותו המוסרית של הכלל-המדריך של הרצון הפרטי.

קאנט מכנה אותו "החוק של המידות" (Sittengefess).¹³⁰

8.518 — "הכלל-המדריך" של הרצון הפרטי אצל קאנט אינו אלא גילום לשוני צורני של העצמי, משעה שזה קיבל על עצמו את מונחי השיח המוסרי התובע לנסח בכללים גם את החולפת שבגחמות.¹³¹ עם הופעת החוק הכללי והתביעה חסרת-הבסיס לאותה "התקשרות מחייבת" בינו לבין הרצון הפרטי מופיעה האחרות כמומנט מפורש של ניגוד. הניגוד בין העצמי לאחר המופיע בהקשר המוסרי מקבל אצל קאנט ביטוי כיחס בין סופי לאינסופי: "העניין העליון שתבונה מעשית סופית יכולה לחולל" והרצון הסופי שמודרך על-ידה יכול לבקשו הוא "להתקרב עד אין-סוף"

* הטקסט חורג כאן ממידתו ואני חורג מן המידה שקבעתי לעצמי בספר זה, ומרשה לעצמי להאריך בעניין זה עוד מעט.

ל"אב-דמות" זה של "רצון קדוש".¹³² רצון קדוש הוא רצון שעולה תמיד בקנה אחד עם החוק המוסרי ותלוי בו ב"התקשרות מחייבת, שפירושה אילוץ... שנקרא חובה".¹³³ אין סוף להתקרבות לדמות-האב של רצון מוסרי טהור, אותו רצון קדוש, משום שאין אמת מידה משותפת בין הרצון הפרטי לחוק הכללי. למרות הביקורת של לוינס על תפיסת האינסוף של קאנט אפשר להשתמש כאן בדברים שהוא אומר בהקשר אחר: "האידיאה של האינסופי... האידיאה של המושלם, איננה אידיאה אלא תשוקה; זו ברכת ברוך הבא לאחר, התחלתה של תודעה מוסרית שמציבה את חירותי בסימן שאלה".¹³⁴ המומנט האינסופי בתורת המוסר של קאנט אינו נפרד מתפיסת אחרותו הגמורה של החוק המוסרי. אבל התקרבות זו לאידיאה של המושלם, האם היא נובעת מתוך דאגה לעצמי המבקש שלמות ומבקש לעצמו רצון דומה ככל הניתן לרצון המוסרי הטהור, או שהיא נובעת מתוך עניין באחר, בחוק הכללי הקובע רצון טהור זה? קאנט עונה על כך חד-משמעית: רק כבוד לחוק יכול להיות מניע כשר בשיקול הדעת המוסרי.¹³⁵ לכך יש להוסיף את ההנגדה הישירה והמפורשת של קאנט בין "חוק המוסריות" לאהבה עצמית או דאגה לעצמי. במקום שאלה מופיעות פוקע תוקפו של זה. לכן אפשר לראות את תפיסת המוסר של קאנט כביטוי של דאגה לאחר המציית לכלל המכונן של השיח המוסרי (לעיל 7.523), כלומר כתורת-מוסר ולא כאתיקה.¹³⁶

8.520 — המסירה איננה תלויה בתמורה. המסירה איננה תמורה שהתאחזה והיא לא מולידה תמורה מושהית. לכן המוות, שהוא ההתמסרות הגמורה, הוא המופת של הבזבוז המוסרי: למסירת החיים אין תמורה. המסירה הגמורה, של הכל, היא גם המסירה שגומרת, הכל. אין עוד חליפין ולעולם לא תהיה תמורה. זה הרגע שבו המוסר מתבחן מן הדת, ומן "הדת האזרחית" של המדינה בכלל זה. הדת מצווה להתמסר לאחר לא-גשמי או מופשט ולפעמים מבטיחה תמורה להתמסרות עד מוות. הדת גם מתירה ליחידים מסוימים למסור, בתנאים מסוימים, את רכושם ואת נפשם של אחרים ולהקריבם לאחר המופשט.¹³⁷ במוסר מדובר תמיד על מסירה מוחשית של העצמי ומן העצמי ליחידים מוחשיים.

8.521 — מי שמתיימרת לגזור כללים של הקרבה מדברת מתוך שיח אחר, אידיאולוגי, דתי או פוליטי, ובכל מקרה לא מוסרי. או, למצער, היא חדלה מלציית לכללי השיח המוסרי שאותם דיון זה מבקש לשחזר. בשיח שלה מוכרחים להיות ערכים מוחלטים שמהם תתחייב ההקרבה. מדובר בערכים, כמה שמעניק ערך וקובע מה שוויו של משהו, ולא בדבר שאותו מעריכים, שאת שוויו מבקשים למדוד. שכן רק ערך יכול לקבוע מה שווים חיה של משהו. מדובר בערכים מוחלטים, שכן רק ערך מוחלט יכול לצוות על ויתור מוחלט, על אובדן גמור, על חיסול בעל העניין. מן ההקרבה עד מוות אין דרך חזרה. זהו הקצה והקץ של כל משקי החליפין בין העצמי לאחר. הסופיות האנושית גורמת לכך שהיחיד יכול להתמסר התמסרות גמורה רק למוחלט, מפני שרק ערך מוחלט יכול לתת ערך למוחלטות האובדן שלו. התביעה להקרבה עשויה להיות מסויגת מאוד, כמו בתביעת השיח ההלכתי לקדש את השם. והיא עשויה להיות סוחפת מאוד, כמו בתביעת המדינה המודרנית מהמוני "בניה", שאותם היא מגייסת לצבאה

בעל כורחם, להיות מוכנים תמיד לחרף נפשם למען המולדת, או בתביעת המנהיג מאנשיו, שלמען כבודו, כבודם, או הכבוד הלאומי המשותף לא יניחו את נשקם עד בוא הניצחון, או המוות.¹³⁸ אבל תביעה זו נעשית תמיד בשם ערכים שהופכים את המוות הפרטי שלי, שאין לי דבר מוחלט ממנו, ליחסי, ואת המוות המיותר של רבים אחרים למוצדק.

8.522 — אבל שום דבר אינו יכול לבטל את מוחלטות המוות הפרטי שלי. מותי שלי מקומם אותי תמיד. איני יכול להשלים אתו בשום זמן. אני מתחלחל למחשבה שעלול להיות רגע שבו אצטרך להיהרג על משהו — להציל את בני, למשל — ואינני יודע אם יהיה בי הכוח לעשות זאת. אבל אני יודע שיש אנשים שמשלימים עם מותם ויש אנשים שמייחלים לו, אני יודע שיש אנשים שמוכנים למסור את נפשם על דברים גדולים וקטנים ויש אנשים שמתאבדים. היחס הזה של היחיד למוותו מעוגן בקודים תרבותיים שונים ובנסיבות חיים משתנות, אבל אינני בטוח שיש באלה כדי לקדם את העיון מנקודת מבט מוסרית. אם העניין של היחיד במוותו איננו מוסרי, אי-אפשר לגזור שום ציווי או מידה הנוגעים לגבול ההקרבה למען אחר מתוך ההתקוממות הגמורה של היחיד המסרב למות, וגם לא מתוך המסירות הגמורה של היחיד המוכן לשים את נפשו בכפו. יש רגע שבו היחיד שם גבול להקרבה, מציב את עצמיותו כגבול להתמסרות למען אחרים, במחיר יציאה מן המוסרי או נסיגה בתוכו. לרגע הזה לא יכולה להיות מידה נקובה שאפשר לקבוע אותה מתוך המוסרי עצמו. אי-אפשר לדעת אותו מראש ואי-אפשר לגזור אותו משום מקום. היחיד שמסר את נפשו או הסתכן במסירת נפשו למען אחרים יכול להיות מוצג כמופת, אפשר לפאר אותו כקדוש או גיבור, אבל אי-אפשר לגזור מהתנהגותו שום כלל שמחייב אחרים.

8.523 — אבל אנשים צריכים שיהיו להם אידיאלים וערכים מוחלטים להאמין בהם כדי שיהיו מוכנים לחרף את נפשם בשעת הצורך.

-- יש מי שצריך ויש מי שאינו צריך. צורך זה הוא צורך תרבותי נלמד. צריך ללמד אנשים להיפטר מן הצורך הזה. צריך ללמד אותם שהדבר היחיד שעשוי להצדיק קורבן חיים הוא אחר ממש השרוי במצוקה קיצונית, לא שום ערך מופשט.¹³⁹

-- זה קל מדי. מחקרים רבים מראים שבמצבים קיצוניים לאנשים חדורי אמונה בערכים מוחלטים יש יותר כוח מאשר לחסרי האמונה לשמור על צלם אנוש, על כבוד עצמי (dignity) ועל יכולת להתחשב באחרים.¹⁴⁰

-- ייתכן, אבל מחקרים רבים לא פחות מצביעים על קשר ברור בין נוכחות האמונה בערכים מוחלטים לבין הופעתם והתמדתם של מצבים קיצוניים. דומה שנוקם של ערכים מוחלטים עולה על התועלת שבהם. על השאלה כיצד מועילים ומזיקים ערכים מוחלטים לחיים המוסריים אי-אפשר לענות באמצעות ניתוח מושג הערך אלא באמצעות לימוד אמפירי של המוסדות ושל הסיטואציות שבהם מתפקדים ערכים כאלה. ומכיוון שהתחלנו למדוד ערכים מוחלטים על-פי מידת הנזק והתועלת שבהם, איך נוכל להעז לשוב וללמדם כמוחלטים?

8.524 — בשיח המוסרי המוצג כאן אין ערכים מוחלטים. למעשה אין בו ערכים בכלל. זהו שיח חסר ערך. לכן אי-אפשר לגזור ממנו הקרבה-עד-מוות. למעשה אי-אפשר לגזור ממנו מוות כלל, לא את הרשות או החובה למסור את הנפש ולא את

החובה או הרשות ליטול אותה מאחרים (למעט רשות ההריגה מתוך ההגנה העצמית, וגם זאת רק על דרך השלילה; להלן 8.545). אבל האם במסגרת שיח חסר ערך שכזה, שאי-אפשר להצדיק בו לא חובה או רשות להרוג ולא איסור להיחרג, אפשר יהיה להצדיק איסור להרוג?

8.530 — כדי לאסור על הריגה צריך לדעת מה רע במוותם של אחרים. כלומר, מה רע לאחרים במוותם? האחר המת נמצא מעבר לטוב ולרוע. המת הוא הדבר האנושי היחיד שנמצא מעבר לטוב ולרוע. המת הוא כבר דבר והוא עדיין אנושי, בשביל מי שזוכרת את החי, וגם בשביל מי שרואה את המת, או מדברת עליו, או מטפלת בו. אבל למרות שעוד נותרה במת איזו שהיא אנושיות, שום דבר כבר לא יכול להרע את מצבו, מפני שהוא איננו יכול להיות עוד נושא של מצבים, בעל-עניין או בעל-ריגוש. הוא כבר לא יתקל בכלום, שום דבר לא יפגע בו. אם יתעללו בגוייתו, יתעללו לכל היותר ב"כבודו", כבוד המת. הקודים התרבותיים הנוגעים לכבוד המת מבקשים לשמר את שיירי אנושיותו של המת ולהציבם כגבול בפני מי שמטפלת במת כדי להרחיק את גוייתו או כדי לנצל את מה שעוד נותר לנצל בו. אבל על המת עצמו אי-אפשר לדבר במונחי סבל ואובדן, לא בלתי-נמנעים ולא מיתרים. המוות הוא מקור ומקום של סבל ואובדן לאין שיעור, אבל לא של המת אלא של אלה הסובבים אותו, ולא באלה מדובר כאן. מדובר כאן בניסיון לברר מהי הרעה שמסב המוות למת. מתברר שאין רעה כזאת.

8.531 — האם יש ביכולתנו לבסס את הציווי המוסרי הראשון, הקדום והכללי ביותר — לא תרצח — בלי להישען על הסמכות האלוהית המצווה, בלי לקדש את החיים (של מי? בשם מי? באיזו זכות?), וגם בלי להתחמק אל הסבל והאובדן של הקרובים והרחוקים שהמוות הזה מכה בהם? שהרי הציווי כולל גם גלמודים וחסרי שם, והוא כולל גם את מי שאינם מודעים למוותם הקרוב, אם מפני שקצרה דעתם או נסתתרה בינתם, ואם מפני שרומם, או מפני שנרצחו בשנתם, או בבת אחת, מבלי שיהיה להם אפילו שכריר שניה כדי להרהר בכך, כמו מאות האלפים שהתאדו פתאום ברגע שבו צמחו הפטריות ההן, בהירושימה ובנגסאקי. האם אפשר לבסס את ה"לא תרצח" בלי לקרוא לעדות את החרדה, האובדן או הסבל של האיש המועד למוות, שהרי לא באלה מדובר — אלה לא תמיד מלווים את ההולכים למוות אל מותם — אלא במי שכבר מת?

8.532 — קודם כל, צריך להכיר בכך שבכל התרבויות, בכל הזמנים, הציווי הזה הופר, מופר ועוד יופר באופן מוצהר, הנתפס כלגיטימי, מתוך אמונה שלמה שהפרתו ראויה. בטקסט המקראי שבו מופיע לראשונה איסור הרצח הוא משולב מיד בהתרת דם. באותה נשימה אוסר הפסוק את הרצח ומתיר את ההרג "החוקי": "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם".¹⁴¹ בטקסט שבו מופיע הציווי הקנוני "לא תרצח" מפרידים עשרים וארבעה פסוקים בדיוק בין הציווי המוחלט ובין הניסוחים שפוגעים במוחלטותו.¹⁴² מותר להרוג את ההורג, מותר וצריך להשכים להרוג את הבא להרוגך. מותר להרוג את האויב בשעת מלחמה. לפעמים מותר להרוג את החוטא והמחטיא, להוציא "פטואה" על מחלל השם. לפעמים מותר להרוג את המכשפות והמאוננים. חובה להשמיד את עמלק. מותר להרוג בוגדים ומרגלים, בשעת מלחמה או לקראת מלחמה (כלומר, תמיד). לפעמים מותר להרוג פושעים מסוכנים, אנסים,

רוצחים, ושודדים. לפעמים מותר להרוג (מתוך רחמים) את מי שייסוריה איומים ואין לה סיכוי בין כה וכה. לפעמים מותר להרוג במצבים קשים את מי שנופלת לנטל נורא על קרוביה. בין כך ובין כך, המדינה הורגת על-פי חוק, הכנסייה על-פי עיקרי האמונה, הרפואה מתוך רחמים, המדע למען האמת, וכולם הורגים למען החיים, כמובן. וחוקן מזה, כולם הורגים כדי לאכול.

8.533 — בכל המקרים האלה מגוים מנגנון של נימוקים והסברים כדי לבטל את מיתרותו של המוות ולהציגו כהכרח בל-יגונה. השערורייה המוסרית נעוצה תמיד במוות המיותר. ההצדקות להרג — שמנסחים כל הסוכנים התרבותיים המתגייסים כדי להצדיק הרג — מבקשות לבטל את שערוריית המוות המיותר. אבל בכל פעם שמופיעים הסוכנים המבקשים לבטל את מיתרותו של מוות קונקרטי (או, למצער, לייחס מיתרות זו לגורמים אקראיים שאי-אפשר היה לנבא אותם או לשלוט בהם) הם מאשרים מחדש את עצם השערורייתיות של מוות מיותר. וככל שמתרבים הסוכנים האלה ומשתכללים אמצעי הייצוג והצידוק העומדים לרשותם, כך מתחדדת תחושת השערורייה. המאמץ התרבותי, הכלכלי והנפשי המושקע כדי לסלק את מיתרות המוות רק מעיד על גודל השערורייה שהיתה פורצת בלעדיו.

8.534 — נכון, ישנם הבדלים בין מוות למוות. את בתי המטבחים מתאמצים להסתיר רק מעט (בתרבות כמו שלנו) ולא טורחים כמעט להצדיק את הצורך באכילת בשר — השערורייה שבהריגת בעלי-חיים קטנה ברוב התרבויות.¹⁴³ את ההרג מטעם המדינה מצדיקים באמצעות מנגנונים אידיאולוגיים מורכבים ומשומנים, על-פי החוק והאינטרס הציבורי הכללי. אבל לפעמים, בשעת מלחמה, או בעת מצוקה, או כשמדובר באויב נחות במיוחד מתאמצים פחות. יש סוגי אנשים שלגביהם מוות, גם כשהוא מיותר, אינו מהווה שערורייה של ממש, במצבים מסוג מסוים לפחות. התיאולוג הספרדי דה-לה-קאסה לא הצליח לגרום לבני ארצו לחוש כמותו את השערורייה שבטבח האינדיאנים.¹⁴⁴ חיילים בכל הצבאות נוטים להמעט בשערורייה שבהרג שבויים. בישראל יש רבים שהזדעזעו יותר מבידוי הראיות ב"פרשת השב"כ" מאשר מן הסיפור שנחשף בה על איש עברי אחד שרצח כמו ידיו שני אנשים ערבים כפותים.¹⁴⁵ פרימו לוי (שמדבר על האלימות המיותרת בכלל — אשוב להבדל הזה מיד), אומר על האלימות שאפיינה את אושוויץ (ובעצם את היקום הנאצי בכלל ואף את עולם המחנות כולו) שהיא היתה מיתרת בעליל, מיתרת עד-כדי כך שאיש לא טרח עוד לנסות לסלק את מיתרותה, וזה בדיוק היה שיא השערורייה שבה: השערורייה מגיעה לשיאה כשאין עוד שום שערורייה.¹⁴⁶ ההבדלים האלה הם ביטוי להבדלים בסף הרגישות המוסרית שעליו דיברתי כבר (7.104 ואילך). הם אינם משנים את העובדה שבכל תרבות מתנסח הבדל רדיקלי בין הריגה מותרת להריגה מיותרת, רדיקלי יותר מכל הבדל אחר בין מותר למיותר (ביחס להפקעת רכוש, למשל, לעינויים, לשקר, או לשלילת חירויות). וההבדל הזה מעיד, מעבר לכל ההבדלים הבינתרבותיים שבסיפי הרגישות המוסרית, על השערורייתיות שבמוות המיותר.

8.540 — השאלה היא מדוע המוות המיותר שערורייתי כל-כך. שאלה זו רדיקלית וקשה יותר מן השאלה, שגם אותה יהיה צורך לשאול מחדש: באיזה תנאים מוצדק לבטל את השערורייתיות שבמוות המיותר, כלומר להצדיק הריגה. השאלה הרדיקלית

היא מדוע גרימת מוות נדמית כמעשה נורא יותר מרוב המעשים הגורמים רע, מדוע רצח נדמה כהתגלות ברורה של רוע, ברורה יותר מרוב מעשי הזוועה האחרים? השאלה הזו רדיקלית מפני שעצם הצגתה פותח פתח לאפשרות, המבהילה למדי, שהשערורייתיות הכרוכה במוות המיותר היא בעצמה אפקט תרבותי, שעשוי להתברר כמיותר בתום הדיון הביקורתי. יש לנסות לחשוב את האפשרות הזו ולא לדחות אותה על הסף.

8.541 — האם המוות המיותר שערורייתי מפני שהרצח מחולל אובדן מיותר שאין להשיבו? אבל זה נכון לגבי מעשי הרס והשחתה רבים. האם מפני שהרצח גורם סבל נורא למי שקרוב לנרצח? אבל יש לא מעט מעשי עוול ואכזריות שמסוגלים לגרום סבל נורא לא פחות, מסוג ההתנסויות שאנשים אומרים בהם "טוב מותי מחי" ואף "תמות נפשי עם פלשתים". האם מפני שהמוות גורם אובדן של מי שמסוגלת להיות מעונינת באובדן ולהעיד עליו, ולשאת בסבל וליצור מתוכו חיים? זה נדמה כתיאור של מה-שאובד, שאינו משיב על השאלה אלא מחייב לנסח אותה מחדש: מה שערורייתי כל-כך באובדן הזה. האם זה מפני שכל מוות מזכיר לכל אחת את מותה, ומאחר שכל אחת רואה במותה שלה את האובדן הגמור, מבקשת כל אחת בכל מאודה שמותה לא יבוא רגע אחד לפני המועד ההכרחי והבלתי נמנע, והיא רואה בכל מוות מיותר מעין אספקלריה של המוות המיותר שלה, שאותה היא מבקשת למנוע בכל מחיר? התשובה האחרונה מעבירה את הדיון למישור פסיכולוגי-אנתרופולוגי ומוציאה אותו מן התחום המוסרי. מוצא הציווי המוסרי "העליון", "לא-תרצח", זוכה כך להסבר או לפסאודו-הסבר, באמצעות השערה אמפירית שקשה מאוד (אבל לא בלתי-אפשרי מבחינה לוגית) לבחון, לאשש או להפריך אותה באופן אמפירי. לפי השערה זו מוצא הציווי איננו בתוך המוסר אלא בתחום הדאגה לעצמי. אם כך, מה שיוצר את השערורייה איננו יכול להיות רלוונטי לשיפוט המוסרי. והשאלה נותרה בעינה. ואולי אין לה תשובה. אם מביאים בחשבון רק סבל ואובדן, אולי אי-אפשר להסביר את שערוריית המוות המיותר בלי להישען על הסברים פסיכולוגיים-אנתרופולוגיים מזה ועל מסורת של ציוויים דתיים מזה, כלומר מחוץ לתחום המוסרי. אם אין מביאים בחשבון את החיים שהמוות הוא הסבל והאובדן שלהם, אולי אי-אפשר להחשיב את המוות המיותר במסגרת כלכלת הרעות. דבר אחד הוא לדבר על אלימות מיותרת — מפני שהעינוי הוא נחלתם של החיים; דבר אחר הוא לדבר על מוות מיותר, מפני שמוות זה הוא נחלתם של המתים. ובאמת, מנקודת המבט של כלכלת הרעות בכלל ושל הרעות המיותרות בפרט אי-אפשר להביא בחשבון את המתים. המתים הם האסון של החיים. כשמתים החיים שהמוות הוא אסונם מסתיים האסון. זה הפרדוקס הנורא של האובדן ששמו אושוויץ (9.130 ואילך), ושל האובדן בכל קטסטרופה מסדר גודל דומה.

8.542 — אם כך, מדוע לא להרוג בשנתם אנשים גלמודים, עיריית גמורים (אם אפשר להפיק מזה איזו הנאה או תועלת)? מפני שאי-אפשר לבטל את כל מה שיש לגלמוד לאבד בלי להרוג אותו תחילה ועד שלא הורגים אותו אסור לגרום לו לשום אובדן מיותר. מדוע לא להרוג את מי שכבר איבד הכל ואינו מתייסר במותו (נניח שאנו מסוגלים לדעת זאת)? ומדוע לא להמית את מי שמותו יקצר את ייסורי? מפני שאובדן זה אינו שלך לחשוב, לא אתה נושא סבל זה כדי לשים קץ למי-שנושא, חיים אלה אינם שלך ליטול. לא תוכל לדון את המתייסר עד שלא תגיע למקומו, לא תוכל

לדעת מה עוד יש לו לאבד ולמען מה עוד יש לו לסבול.¹⁴⁷ חיסול בעלי העניין באובדן, הנושאים בסבל, הוא גבול החשבון הרציונלי של צמצום הרעות המיותרות. אי-אפשר להביא בחשבון את סילוק הרעות המיותרות כשמחסלים את בעל העניין הישיר ברעות אלה. ומן הכיוון ההפוך, אפשר להביא אותן בחשבון רק אם בעל העניין כבר חשוב כמת (זה שלא סובל עוד), אבל אז גם הן כבר אינן נחשבות. ובמלים אחרות, אפשר להצדיק רצח רק אחרי שרוצחים במחשבה, אפשר להכשיר רצח רק של מי שממילא כבר חשוב כמת. סוף מעשה הרצח במחשבה תחילה. הרצח הופך להיות מותר כשמישהו נחשב למיותר. אבל אי-אפשר להצדיק את ההריגה במחשבה, את הפיכת האדם למיותר, בדיוק כשם שאי-אפשר לבסס את הציווי "לא תרצח" מנקודת המבט של המת. שתי הקפיצות אבסורדיות באותה מידה.

8.543 — את ההריגה, כמו את מנת הייסורים, הסבל והאובדן, מוכרחים לבחון מנקודת המבט של החיים. האם אין כאן פתח להצדקת הריגה למען החיים, כפי שאמנם מצדיקים בכל משטר, בכל תרבות? האם לא נובע מכאן כי על השאלה "באיזה תנאים מוצדק לבטל את השערורייתיות שבמוות המיותר" יש לענות על-פי מידת התועלת היחסית שבהריגה? לא. הריגה אינה יכולה להימדד בתועלת יחסית, מפני שהיא אובדן מוחלט של בעלי עניין במה שמועיל ובמה שמזיק, בעונג ובייסורים. הריגה היא אובדן מוחלט שאפשר להצדיקו רק כאמצעי אחרון כדי למנוע אובדן מוחלט אחר, מוות של אחרים. גם אז ההצדקה אפשרית רק מנקודת המבט של צד שלישי, שמבקש להגן על זולת שחיי בסכנה, ומבקש למנוע את האסון שתגרום הריגתו לאחרים. בכלכלת הרעות אין שום דבר שמצדיק את מסירת הנפש כדי להימנע מהריגת נפש. אבל גם אין שום דבר שמאפשר להרחיב את ההיתר להרוג מעבר למקרים של איום וודאי קרוב על הנפש. כל המקרים האחרים של הרג מותר לכאורה — של מרגלים ובוגדים שנלכדו, של אויבים שלא בעיצומה של מלחמה בשעה של סכנת נפשות ממש, של פושעים ושל חוטאים — הופכים בזאת למקרים של הרג מיותר.

8.544 — האם קורבן האלימות, שמעונינת קודם כל, ואולי רק בהצלת נפשה, עושה את המעשה הראוי כשהיא נאבדת עד מוות במי שתוקף אותה, מתאכזר אליה או קם עליה להרגה? בעיניו של העד, החשבון המוסרי פשוט יחסית: אם אין בידה אמצעים אחרים, המוות המיותר של התוקפן, ששם את נפשו בכפו, עדיף על המוות המיותר שלה, שאלמלא הותקפה לא היתה מאיימת על איש. גם כשהעניינים סבוכים יותר וקשה לחלק כך את העולם לתוקפנים חמומי מוח או חסרי רחמים מזה ולקורבנות תמימים מזה, השיפוט המוסרי מנקודת מבטו של העד צריך להיות צמוד ככל הניתן לאלימות שאפשר היה למנוע: האם היא היתה יכולה להתגונן בלי לפעול באלימות? האם הוא תוקף אותה כדי למנוע רעות שאפשר למנוע אותן רק באלימות, באלימות הנוראה הזאת? אבל איך נראים הדברים מנקודת מבטה? ככל שהתוקפן קרוב יותר, מי שנעשתה לקורבן קרובה יותר להקרבה, לבוזבו הנורא שבהתמסרות לתוקפן, שאולי אינו ראוי שימסרו לו כלום. האם בזבוז כזה ראוי? היא לבדה יודעת. איש אינו יודע מה תאבד כשתפגע בו. ואיך תדע אם מותר לה להתגונן באלימות, במאבק עד מוות? היא תדע רק אם תנסה לאמץ לעצמה את נקודת המבט של העד, המשקיף מן הצד, שמגלה בה, אבל גם בו, עניין מוסרי. היא תדע, אם תהיה מסוגלת, כשהיא נאבדת על

נפשה, למצוא פנאי ושלווה לעיון מוסרי, ובדרך כלל רק בדיעבד, בניסיון למצוא צידוק למעשה שכבר נעשה.

8.545 -- כלומר, אינך מסכים עם לוינס הטוען שהאחריות כלפי האחר חורגת מכל מידה, אינה מותנית ביחסי הכוח הממשיים בין העצמי לאחר בסיטואציה קונקרטית, ואינה פוקעת גם כשהאחר מענה, רודף, רוצח?

-- לאו דווקא. אני מסכים שהאחריות אינה פוקעת, וכמו לוינס סבור שלא נובעת ממנה חובה להתמסר למענה, לרוצח (כשם שלא נובע ממנה שום תוכן קונקרטי אחר). אלא שלוינס אינו מתעניין בהבדלים בין סטואציות מוסריות שונות ואינו נוקט עמדה בשאלת ההבדל בין הרג מותר להרג מיותר.

-- אתה כן נוקט עמדה ואז מתברר כי מיישמתגוננת על נפשה זקוקה, כמו כולנו, לנקודת המבט של המשקיף חסר-הפניות (אדם סמית) או לאמת — המבחן של הציווי הקטיגורי (קאנט).

-- די באידיאל הרגולטיבי של אותו משקיף חסר-פניות. והיא זקוקה לו, כמו כולנו, רק ברגע שבו היענות לקריאה — לאיום במקרה הזה — שבאה מן הזולת מאיימת עליה במישרין. ברגע הזה, במאבק עד מוות, כשהראגה לאחר מתבטלת מפני שהאחר מבקש לחסל את העצמי, ההתקוממות של העצמי המאשר את עצמו יכולה להמשיך להיאחז במוסרי רק בתיווך נקודת המבט של אחר אחר, אחר חסר-פניות, שידע להכריע בין מוות למוות. מכאן לא נובע כמובן שאם הנתקפת תתעלם מן העניין המוסרי — מבוהלת, מוצפת חרדה, שנאה או זעם כפי שהינה — הפעולה האלימה שלה תהיה לא-ראויה מנקודת המבט של העד.

-- האם אינך חוזר כאן למשבצת הקלאסית שבה מופיע החוק המוסרי מתוך השעיית המאבק עד-מוות? האם אין כאן חזרה לרגע ההיחלצות ממצב הטבע וכינונו של הסכם חברתי שכופף את האלימות לחוק?

-- איני סבור כך. זאת מכמה טעמים. א. איננו מדמיינים כאן מצב טבע אלא סטואציה היסטורית קונקרטית, שהיא קיצונית דיה גם אם היא נפוצה מדי. ב. מה שחל על סטואציה זו אינו חל בהכרח על שום סטואציה אחרת. אין לגזור מזירה שווה ממצב המלכוד של מאבק עד-מוות לשום מצב אחר שבו פתוחות בפני כל יחיד אפשרויות פעולה נוספות וזולת ברירת המחדל: להרוג או להדול. ג. מה שמופיע מתוך סטואציה זו איננו חוק מוסרי אלא צורה של שיפוט מוסרי, אימוץ נקודת המבט האידיאלית של אותו משקיף חסר-פניות. אין להחיל צורת שיפוט זו על כל הסיטואציות האחרות, שבהן לקורבן האלימות נותרה אפשרות לגלות עניין מוסרי בתוקפן בלי שהעניין הזה יאיים לחסל אותה.

-- התחמקות זו מקביעת עיקרון מוחלט, אוניברסלי, נסיגה זו, שוב ושוב, לשיקולים פרגמטיים ופרגמנטריים — האם בכך אינך מתמסר מרצון לכל מי שמבקשים להציג כל עימות שלהם כמאבק עד מוות ואת האלימות שלהם כתגובה ראויה במאבק הזה? הרי כל תוקפן מציג את המוות שהוא גורם כהכרחי ואת המוות שגורמים לו כמיותר. -- צדדים במאבק עושים שימוש בכל הכלים העומדים לרשותם, כולל הכלים הרטוריים. אפשר לעשות שימוש לרעה, להתחזות ולהתחסד באמצעות עקרונות אוניברסליים מוחלטים בדיוק כמו באמצעות שיקולים פרגמטיים. ההתחמקות מקביעת

עיקרונות אוניברסליים מוחלטים נומקה כאן בכמה הקשרים, והנימוקים האלה תקפים גם כשהסיטואציה המוסרית מסתבכת. את ההתחזות של התוקפן צריכים לחשוף בכל מקרה באמצעות הכלים שביקורת האידיאולוגיה וניתוח השיח מעמידים לרשות העיון המוסרי. ואת זה צריך לעשות בין כך ובין כך, עם עקרונות מוחלטים להבחנה בין הרג מותר להרג מיותר ובלעדיהם.

8.550 -- העת הזאת גרושה בסוכני מוות שמתירים את הדם, למפרע ובדיעבד. להצדיק הריגה במחשבה, להפוך את האדם למיותר — זו תמצית ההיגיון הטוטליטרי, בלשונה של חנה ארנדט. הטוטליטריזם הפך את האדם למיותר קודם כל במחשבה, המחשבה שקדמה לרצח ההמוני והכשירה אותו. "רוע רדיקלי הופיע כשהוא כרוך בשיטה שבה כל האנשים נעשו מיותרים באותה מידה. המניפולטורים של השיטה הזאת מאמינים במיותרות שלהם כמו בזו של האחרים, והרוצחים הטוטליטריים מסוכנים פי כמה מפני שלא אכפת להם אם הם עצמם חיים או מתים, אם חיו אי-פעם או שלא נולדו מעולם".¹⁴⁸ את האנשים שהפכו למיותרים אפשר לתאר כמי שאיש לא יאבד כלום כשיאבדו. האנשים שהוכרזו כמיותרים הופכים כך להמון של גלמודים; מכיוון שהם עצמם יאבדו אלה את אלה, מותר להשמיד אותם בהמוניהם. הרצח ההמוני מניח את ה"ייתור" השיטתי; המשטר הטוטליטרי איננו היחיד שמאפשר זאת. הנאצים ייתרו בשיטתיות את קורבנותיהם, ואת היהודים יותר מכולם, הרבה לפני שחיסלו אותם, אבל כך עשו, ועדיין עושים רוב רוצחי ההמונים — באמריקה, בארמניה, בקמבודיה, ברואנדה. לפעמים הטבח ההמוני מוליך למשטר טוטליטרי שיאפשר להכיל אותו איכשהו ולא להפך, כפי שאירע למעשה בקמבודיה (ארכיב בעניין זה בפרק התשיעי).

8.551 -- הטוטליטריזם הוא בן העת הזאת, ועם כל ייחודו, אין לו מונופול על התרת הדם. ההווה ההיסטורי שאותו אנחנו יכולים לזהות בתור ההווה שלנו, הוא העת שבה הרג מיותר גם מותר וגם אפשרי יותר מאי-פעם, זמן שבו יותר בני-אדם ביותר מחזות על-פני הכדור נחשבים למיותרים.¹⁴⁹ העת הזאת היא הזמן שבו הכושר הטכני לייצר מוות גדל גידול אקספוננציאלי יחד עם הכושר הטכני לייצר כל דבר אחר וגם הרבה דברים שלא נודעו כמותם. התרבו והשתכללו האמצעים לחסל בני-אדם, את כולם בבת אחת או בהמונים, לאט לאט, את האנושות כולה או חלקים נבחרים ממנה. השתכללו האמצעים לבחור את המיועדים לחיסול, להפרידם מאחרים, כדי להיפטר מהם ורק מהם ביעילות ובניקיון. השתכללו האמצעים להשמיד המונים בלי יכולת להבחין כלל. ככל שאמצעי החיסול התרבו כך התפתחו גם צורות השיח שמאפשרות לחשוב בני אדם למיותרים ולהתיר את דמם. הגידול המבהיל בהתרת הדם ובמיותרות האדם הוא עניין אחד שעושה הבדל. כדי להבין את עצמנו, את ההווה ההיסטורי שלנו, את התקופה שבה אנו חיים, את מה שמבדיל אותה מתקופות אחרות, ואותנו מאחרים שקדמו לנו ושונים מאתנו בשוני מכריע, בהבדל "שעושה הבדל", עלינו להבין גם, או קודם כל, עניין זה.

8.552 -- "עניין זה" הוא הופעת ההווה כמיותרת במיותרות גמורה, בשני המובנים שהמושג הזה מתחיל לקבל כאן — מיותרות הגמורה של המוני בני-אדם, מצד אחד; מיותרות הגמורה של ההתאנות להמוני בני-אדם עד להשמדתם, מצד שני. רק בני-

אדם יכולים להופיע כמיותרים במיותרות גמורה (חיות הורגים מפני שהן נחוצות למאכל, או עד כמה שנחוצן להתגונן מפני נזקיהן) ובדייק משום כך השמדתם מיותרת לגמרי. 'עניין זה' הוא הצורה המיוחדת, המוחלטת, שבה מופיע הרוע במאה העשרים. מוחלטת, לא מפני שהרוע הוא ערך או אנטי-ערך מוחלט, או מפני שיש ערך מוחלט ששולל אותו. הרוע איננו ערך. מוחלטת, מפני שהיא נוגעת למה שמיותר במיותרות גמורה — שאינו משמש לכולם אלא להרע, כלומר להרבות מיותרות, שאין שום אפשרות להצדיקו, לתת לו מובן, טעם או תכלית, מפני שהוא מופיע כתכלית-עצמו (אבל לעולם לא כסיבת-עצמו) ונותן טעם להתכוונותם של אחרים. הרוע הזה נותן טעם הן לפעולותיהם של אלה המוכנים, בכוונה גמורה או בלי דעת, תוך כדי שהם עושים דברים אחרים, לחזור ולברוא אותו מחדש שוב ושוב, והן לפעולותיהם של אלה המבקשים לבטל את סדירות הופעתו בתוך היש.

8.553 — 'מוחלט', 'תכלית-עצמו', 'נותן טעם עליון', 'מושא עליון של התכוונות' — לא, הצורה המוחלטת של הרוע איננה התגלות אלוהית חדשה. היא סימולציה של יצירת המוחלט. העניין איננו לנסות להבין איך, אחרי מות אלוהים, האדם מבקש לתפוס את מקומו ומהן התוצאות הנוראות של הטרנסגרסיה הזו. העניין הוא להבין איך, אחרי שהבינו שהם יצרו את אלוהים ולא הוא אותם, אחרי שהבינו שאלוהים הוא מעשה היצירה המקורי ביותר שלהם, המעשה שבו נברא המקור עצמו, לא חדלים בני-אדם לנסות לייצר סימולציות של המעשה המקורי. העניין הוא להבין איך, עוד בטרם סיימנו להיפטר מציילי של אלוהים המת, שבים ומופיעים בכל מקום נציגים חדשים שלו, שמתכחשים למותו ומתיימרים לייצג באחת, כלומר לייצר באחת, גם את האל הישן וגם את הסימולציות החדשות, היותר נוראות של בריאתו בידי אדם.

8.554 — סימולציות שכושלות תמיד באותו מקום — הרוע המוחלט שמופיע כתכלית-עצמו איננו סיבת-עצמו. הצורה ההיסטורית הזו של הרוע היא תולדה של הקונפיגורציה ההיסטורית העכשווית של החירות האנושית, זו שהתעצבה במערב והתנחלה בהדרגה על פני הגלובוס כולו, ביוצרה את הגלובליזציה של הרוע (להלן 9.3). מכיון שאיננה סיבת-עצמה, צורת הרוע הזאת משעבדת לעצמה את מי שנבראו בצלם שאינו צלמה, את הברואים שאינם ברואיה, הברואים שבוראים אותה או את אפשרותה בכל יום מחדש. היא זקוקה להם בהיזקקות גמורה. בלעדיהם תשוב להיות לא-כלום, גם אם לא-כלום כזה שאת נוכחותו כרוח רפאים אולי כבר לא ניתן יהיה למחוק עד סוף הזיכרון. הפעולה היצירתית של מעט בני-אדם והפעולה הסדירה, הסדרתית של המוני בני-אדם, שהיצירתיות שלובה בה תמיד, היא סוד קיומה של אותה צורה של רוע. אבל מכיון שהופיעה, כבר כמעט אינה נזקקת לפעולה המחדשת, רק לפעולה החוזרת ומאשרת. היא תעלה אם תסוכל אפשרות החזרה. לסכל את אפשרות החזרה שמאפשרת את הופעתה של הצורה המוחלטת של הרוע — זו החובה המוחלטת שמציב הרוע בצורתו המוחלטת.

8.555 — לחשוב את ההווה ההיסטורי בסוף המאה העשרים פירושו לחשוב את ההווה מנקודת המבט של רוע מוחלט. לחשוב את ההווה מנקודת המבט של הרוע פירושו להיענות לאתגר, אשר האנושיות של "הקצוות", שחוללה, נשאה וסבלה את הרוע הזה כפועל, מציבה בפני המחשבה של כל מיני האנושיות ש"באמצע", שלא ידעו למנוע

אותו. אחרי הכל, אנחנו האמצע של הקצוות האלה, אנחנו ילדי הביעוטים שלהם, ותמיד במקום כלשהו על איזה רצף שעלול להוביל אליהם.

העת הזאת

0.9 קידוש השם

9.000 — לאנושיות של הקצוות במאה העשרים יש שמות רבים: וורדן, מוסאדאג, קולימה, סטלינגרד, טרבלינקה, הירושימה, קמפוצ'יה, ביאפרה, רואנדה, סריאבו. אושוויץ. רשימה חלקית. כמעט תמיד שמות של מקומות. מקום-קטסטרופה. המקום מעניק את שמו לאירוע, לא האירוע למקום; והשם מצדו מפקיע את המקום ממקומו ומציב אותו בהרבה מפות תרבותיות שאנשים יכולים להשתמש (ומשתמשים) בהן בלי לדעת כלום על המיקום הגיאוגרפי. איפה נמצאת רואנדה? איך מגיעים לוורדן? להירושימה? השם לא אומר על זה כלום. עד שתעשיית התיירות הפכה את מקומות הקטסטרופה לאתרי עלייה לרגל, השם כמעט אף פעם לא שימש כדי לשאול את זה. אם אינך תייר של אתרי קטסטרופה אין לשאלה הזאת שום חשיבות כמעט. כשמושמע השם, שואלים רק לעיתים נדירות איך להגיע; השאלה היא איך לא לחזור לשם. השם של המקום מודיע: זה מקום שאסור לחזור אליו.

9.001 — לשם יש כאן תפקיד שמקנה לו רק כמעט הקשרים תרבותיים אחרים. הוא מציין בבת אחת, ובאופן כמעט מפורש, מכלול פתוח שקשה או אי-אפשר למצותו, וגם את אי-אפשרות המיצוי עצמה. מכלול זה הוא אירוע, או סדרת אירועים, וכל אירוע הוא מכלול שקשה למצותו. אבל כאן מדובר באירועים (שהתאורעותם היא תמיד 'שם', רחוק מאוד מ'כאן'), שבמהלכם התרחשה קטסטרופה שאת נוראותה אי-אפשר לשער או לבטא, ואולי משום כך לא חדלים מלנסות להגיד אותה. השם מציין מכלול שהוא הרבה יותר מן האירוע עצמו. המכלול כולל כבר את המשקע של האירוע בזיכרון הקולקטיבי, את מטעני המשמעות ואת פוטנציאל המשמעות שהוא נושא אתו, את ההקשרים התרבותיים שבהם הופעל השם, והופעלו אנשים בעזרת השם ולמען השם הזה, הקשרים שנסחפים עם הזמן אל תוך המכלול ומצטברים בתוכו.

9.002 — למקום שמעניק למכלול הזה את שמו יש תפקיד מטונימי, אבל לא רק באופן שבו פריס מסמלת את צרפת, בתור קטע מאזור גיאוגרפי נרחב יותר, או אפילו חלק מהוויה חברתית או פוליטית שלמה. המקום הוא מטונימי ביחס למכלול לא סגור אשר בו המרחב הגיאוגרפי של האירוע שהיה-ואיננו מתמזג כרצף אחד אל מחוות הזיכרון שבהם האירוע מוסיף להיות נוכח ומונח. וגם זה אינו אלא קצה הקרחון. המכלול שאותו מציין השם רחב עוד יותר. הוא מקיף, ומכנס לרצף אחד של מרחב הומוגני ורבי-ממדי, גם את אזור הקטסטרופה, את כל הדרכים חסרות המוצא שהובילו אליו, גם את מחוות הזיכרון המצטברים זה על-גבי זה, את כל השבילים המתפצלים

ונפגשים מחדש של הזיכרון והזיכרות, וגם את מחוותיו העתידיים של האסון בזיכרון הדורות הבאים. כי עבודת האבל שהולידה הקטסטרופה, שגם אותה מציין השם, מבטיחה שעתידי של שם-המקום עוד לפניו.

9.003 — גם אפיון זה חלקי עדיין. במרחב ההומוגני שמקיף מכלול הקטסטרופה המצוין על-ידי שם-מקום נפרשים ברצף אחד כל מיני השיח שמבקשים לתת לזוועה דמות וצורה, להבין ולפרש אותה, וגם השוליים האינסופיים של אי-ההבנה של הזוועה. ולא ברור האם ההבנה (כמו הניסיון לדמות מה היתה הקטסטרופה) היא הדמות שעולה מתוך רקע של אי-ההבנה, או שכל הניסיונות לפרש ולתת צורה הם הרקע שעליו מופיעה, נצחית ובלתי מעורערת, דמותו של הבלתי-נתפס, מופיעה בבוהק שאין לשאתו, עד שהיא מתכנסת לה בשם המפורש.

9.004 — לשם-מקום הקטסטרופה יש כוח מאגי. די בהשמעתו כדי שפעולת ההנחה תתבצע. די בלחישתו כדי שהמכלול כולו יהדהד בנוכחותו הבלתי מושגת. כי השם מנכיח בבת אחת גם את המכלול וגם את אי-האפשרות להנכיח את המכלול. השם אומר בבת אחת: "הנה זה שאי-אפשר לומר אותו" ו"הנה כל מה שנותר לומר". לעיתים קרובות נאמר השם באופן שמודיע כי צריך ואפשר להסתפק רק בו. רבים אומרים אותו בלוויית מחוות גוף או לשון המודיעה על כך שהם מוותרים על ההמשך, כי ההמשך גם בלתי אפשרי וגם מיותר, גם לא ניתן ליריעה וגם ידוע לכל. השם נאמר בהמשך שמודיע שהוא תחליף ללא-תחליף לאוסף הממצה פחות או יותר של הרה-פרזנטציות של המכלול, שכן, גם אילו אפשר היה (ואי-אפשר) להפריד, אחת ולתמיד, פרזנטציה מרה-פרזנטציה, את מה-שהיה ואיננו מייצגיו בזיכרון, גם במקרה כזה אי-אפשר להשיג אוסף ממצה של רפרזנטציות. אמנם, גם שם של אדם שמת או הלך לבלי שוב מתפקד בעיקרון באופן דומה. אבל כשאומרים 'דודו' 'רותי', 'אבא', 'בן-גוריון', או 'ג'ון לנון', אין באמירה תימטיזציה של כשלון הרפרזנטציה. אפילו נאמר השם בגעגוע, בכיסופים, בכמיהה או בהשתאות גדולה, אלה נוגעים לחוסר היכולת להשיב את שאבד, או להבין אותו, ולא דווקא לחוסר היכולת לייצג אותו כהלכה בשיח.

9.005 — שם-מקום הקטסטרופה אפוף תמיד במעין הילה שמסמנים אותה בטון דיבור, מחוות גוף, אופן פיסוק, קיטוע הדיבור, שאומרים תמיד את אותו הדבר — כאן היה צריך לומר את מה שאי-אפשר לומר. ההילה מסמנת את חוסר היכולת לבטא את האירוע לפי כללים של אחד ממשחקי האמת המקובלים. למעשה, זו הקצנה של מצב-דיבור רגיל שמדברים בו על מה-שיש ולשם כך נוקבים בשמות של דבר-מה זה או אחר שנמצא. במצב דיבור רגיל, שם שמציין דבר-מה ממשי אומר, כפי שמראה ליוטר, שעוד יש הרבה מה לומר על נושא השם שטרם נאמר, כלומר, שיש עוד הרבה היגדים בעלי יומרת-אמת שהשם הזה ישולב בהם כאותו וו לתלות עליו מובנים (senses).¹ ועוד אומר השם כי מה שנאמר עשוי להימצא מופרך ואז יהיה צורך להסיר אחר כבוד את מה שנתלה על הוו. במלים אחרות, המציאות היא "עניין לעתיד", כלומר הימור על נכונותו של היגד שיעמוד מעתה ואילך בכל מיני מבחני הפרכה, ולכן לנקוב בשם של דבר-מה ממשי פירושו שתמיד יהיה עוד מה לומר בעניינו, שהדיבור עליו לא נגמר.² אבל גם, כל מציאות היא עניין לעתיד שבו ייפרצו גבולות האמירה שמכתיבים כללי שיח זה או אחר ויאמר משהו חדש, שעכשיו, תחת כללי השיח הקיים, אי-אפשר

לייצגו. "מכל מציאות נובע צורך כזה [לייצג את הבלתי ניתן לייצוג] במידה שנובעים ממנה מובנים אפשריים שלא נודעו [עדיין]". ולכן יכול ליוטר לומר, כשהוא מדבר על אושוויץ, ש"במובן זה היא הממשית ביותר שבין המציאויות" וגם "השם שמציין את חוסר אפשרות הטוטאליזציה". ההבדל בין שם סתם, שם של דבר-מה ממשי בעולם, לבין שם-מקום הקטסטרופה הוא הבדל בין דמות לרקע, בין הבלטה להדחקה. במקרה הראשון העתיד הפתוח וחסר היציבות של מה שהשם מציין נדחק לרקע, מובלע, המוגבלות שלו לייצג את מה שיש לייצגו נמחקת במידת האפשר, ומשתמשים בו כאילו ההוראה שלו יציבה וכל המובנים שתלויים עליו כבר נאספו לתוך מכלול סגור ומלוכד; כשמצביעים באמצעות השם הזה האצבע אינה רועדת. במקרה השני העתיד הפתוח של השם נגזר במישרין מנוכחותו ההולכת ונמשכת של העבר, המוגבלות שלו לייצג מכריזה על עצמה, ומשתמשים בו כדי לסמן הוראה לא יציבה, מכלול פתוח ולא קוהרנטי של מובנים; וכשמצביעים באמצעות השם הזה האצבע הרועדת כמו מבטיחה שתדע לרעוד לעולם.

9.010 — רבים מן הניצולים, אלה שהיו "שם", מכושפים עליידי הזיכרון. לפעמים הכוח המאגני של השם מעורר בהם ביעותים, לפעמים הוא מרגיע אותם. אי-אפשר להתלונן עליהם אם הם מבקשים שם שירחק את מקום הקטסטרופה ל"שם" וירחק אותם משם, יפעל כמסך חוצץ להפריד בינם לבין הזיכרון המענה. גם אי-אפשר לבקר אותם כשהם מבקשים שם שיפריד בינם, שהיו שם, לבין כל היתר שלא: אלה שכבר אספו את כל המסמכים ותיעדו את כל הסיפורים, ועקבו אחרי כל הדימויים שהשיגה ידם ובנו ספריות מייצוגי הקטסטרופה שכינסו, ועדיין אינם מבינים כלום; אלה שלעולם לא יבינו, אלה שיש בידם רק שם. אל הניצולים אי-אפשר לבוא בשום טענה.

9.011 — אבל אלה שלא היו שם, והניצולים המבקשים להבין או להעניק מובן לאחרים, לא רק לעצמם, ומנסים להימנע, עד כמה שזה ניתן, מלהפוך את ההבנה למכשיר בגאולתם הפרטית מן הסיוט הנמשך, לאלה אסור ללכת שבי אחרי השם. אסור להניח לשם לפעול את כוחו המאגני, לחצוץ בין המבקשים להבין לבין מה שהיתה הקטסטרופה שאחריה מקדשים את השם, ומפקיעים את המקום למען קידוש השם, ואומרים רק (את) השם, רק (את) המקום. אני, שלא הייתי שם, איני יודע מראש אי-אפשר להבין, ולעולם לא אדע אם לא אנסה להבין. בעניין הזה אין לסמוך רק על הניצולים. הם, שהיו שם, מעידים על עצמם שחזרו אחרים, שחותם הקטסטרופה מפריד לתמיד בינם לבין אנשים כמותי. לכן אולי גם אין בידם לשער, לקבוע מראש, מה אני ושכמותי מסוגלים לדעת, אם רק נבקש להבין. להבין כאן פירושו לא לשחזר את החוויה אלא לנסות לנתח את מה שאפשר אותה.

9.012 — כמובן שאת ההתנסות עצמה אפשר להבין רק בתיווך הניצולים, וגם אז רק על דרך ההיקש, האנלוגיה וההשערה, כי ההזדהות, במובנה הספרותי, בתור ניסיון לתפוס את מקומו של הגיבור, לא באה בחשבון. אי-אפשר להזדהות עם קורבנות הקטסטרופה. ישנם אמנם הרבה סיפורים "אנושיים" שבהם ההזדהות אפשרית, אבל אלה נוגעים כמעט תמיד רק בשולי הזוועה. תיאור החיים במחנה הריכוז בתחילת ספרו של רוברט אנטלם,³ למשל, הוא תיאור של התנסות שקורא כמוני, אחרי טירונות,

שירות צבאי סדיר, שנים של שירות מילואים, ובכללן תקופות קצרות משני צדי הסורים של כלא צבאי, יכול להבין. לא מפני שמחנה הטירונים או הכלא הצבאי היו מחנות ריכוז אלא מפני שאפשר לזהות רצפים של דמיון בין הזר למוכר. רצפים של פרקטיקות של בידוד, חלוקה, מעקב ושלטיה, הירארכיות, דפוסים של ארגון המבט, ניהול המרחב והזמן, התפתחות סגנון הדיבור המיוחד, מחיקה של זהויות ושל מטענים תרבותיים, השפלת האינטלקט וביזוי הגוף. אפילו פרימו לוי מדגיש ש"עולם מחנות הריכוז לא היה אלא גרסה, התאמה, של הליכי הצבאיות הגרמנית. צבא אסירי הלאגר חייב היה להיות העתק משולל תהילה של צבא הראוי לשמו".⁴ אבל אנטלם מדגיש שהוא לא חווה את הנורא מכל. הוא לא היה יהודי, הוא לא היה באושוויץ, המחנה שלו גם לא היה חלק מן הגולאג. ואילו פרימו לוי מזכיר שאסור לסמוך על עדים כמותו, מפני שאינם מייצגים, מפני שהם היוצאים מן הכלל, מפני שאי-אפשר היה לשרוד את הקטסטרופה בלי להיות, באיזה אופן שהוא, "פרומיננטי", בעל זכויות יתר.⁵ מן התופת עצמה, ולא רק באושוויץ, יש רק מעט עדויות, בעיקר מחדרי המבוא. שם-מקום הקטסטרופה מבקש לציין את התופת עצמה, את מה שהרצפים — בין המנגנונים שיצרו את הקטסטרופה לפרקטיקות מוכרות של צבאיות, כליאה, ענישה, עינוי ודיכוי — מחמיצים. ההתנסות שאותה מבקשים לציין השמות שקודשו איננה התנסותו של הטירון, של האסיר, של הנידון למוות, של המגורש או הפליט; כל ההתנסויות הנוראות האלה אינן נוראות דיין. מדובר בהתנסות שנמחקו בה הרצפים. זו התנסות בגבולות האנושי, התנסות שאירעה במקום שבו גבולות אלה נדחקו למקומות לא-שוערו, שאנחנו, ממקום מושבנו הבטוח בלב הציוויליזציה, גם לא נוכל לשער, מפני שאיננו מסוגלים עוד לשחזר את הרצפים.

9.013 — ההתנסות במקומות הקטסטרופה, גם של הקורבנות וגם של הרוצחים, במקומות שאפשר להבחין בין אלה לאלה, היא תמיד התנסות בגבולות האנושי. לא על-אדם ולא תת-אדם, לא אֵל, לא חיה ולא מפלצת, אלא תמיד רק עוד סוגי אדם: מטילי הפצצות, הקאפו, שורפי הגופות, משפטי הגרונות, המחסלים ביערות, המקרקפים, השומרים, מלווי המשלוחים, מסיקי התנורים, כורי הקברים, נהגי הקטרים, כולם טיפוסים של בני-אדם. מקומות הקטסטרופה מייצרים סוגי אדם חדשים, סוגים חדשים או מתחדשים של ישנות אנושית. וזו התנסות שנראית על גבול האנושי מנקודת מבטנו, אנחנו, כל אלה שכבר לא, עדיין לא שם. כי אנחנו נמצאים בינתיים איפה שהוא באמצע, במקום שבו אפשר לשאול את השאלות באופן שכזה, מתוך הפנאי והרווחה האלה, ובלי צורך מידי להכריע באופן השותפות שלנו בכל זה. ועוד צריך 'היה לשאול מי בדיוק 'אנחנו' (9.304 ואילך).

9.014 — ובכל זאת, מותר וצריך לשאול: האם שיחזור ההתנסות בקטסטרופה מציב באמת קשיים שונים משחזור ההתנסות בעולם חיים זר מאוד, רחוק מאוד, שחרב ואיננו? האם אנחנו מסוגלים להבין "באמת" את מה "שעבר" על המתנבא בתקופה שבה נבואה לא ניתנה רק לשוטים? או על איכר ימיבינימי בתקופת הקרנבל? או על אשת איש באתונה של פריקלס? על חותר כבול למושבו בספינת משוטים רומית? על שפחה שבויה בצבאו של ג'ינגיס חאן? האם המסך שמורידה הקטסטרופה באמת כבר יותר ממסך ההשתקה שמורידה ההיסטוריה על מי שנוצחו בקרבות ובמאבקי הקיום

ה"רגילים"?⁶ ועוד צריך לזכור, כי החוויה המיסטית הכרוכה בהתלהבות הנבואית מצויה על גבול השפה או מעבר לה; האיכר הימינימי, החותר בספינות המשוטים, האישה האתונאית או השפחות באשר הן לא השאירו כמעט שום עקבות שאפשר לפרש, ואילו על הקטסטרופה — חלק מן הקטסטרופות המודרניות, לפחות — לא חדלים מלדבר. המנוצחים לא השאירו די עקבות לקטיגוריות של הניסיון שלהם, שביחס אליהן צריך לשקם רצפים, ואילו לקטיגוריות של ההתנסות בקטסטרופה, לפחות בקטסטרופות בנות זמננו, מנסים לתת ביטוי בלי הרף. להגיד שאת הדבר הוא "אי-אפשר לתפוס", שהוא "מעבר לאפשרות הביטוי", זה אופן אחד של דיבור על הקטסטרופה. יש אופנים אחרים.

9.020 — יש ספרות (ספרות זיכרון, וספרות בדיונית וספרות היסטורית) שמבקשת להתגבר על הנתק בין אלה החיים במקומות שבהם אפשר לקרוא ספרות ואלה שחיו וגוועו באזורי הגבול של האנושיות. אחד הדברים שאפשר לומר על ספרות זו (בלי להתיימר למצות, ואולי גם בלי לומר את העיקר) הוא שזו ספרות המנסה להעביר את מה שניתן להעביר בלי לתבוע הזדהות. היא מתמקמת באזורי הגבול ומבקשת, משם, לשחזר את רצפי הדמיון ולאתר את קווי ההבדל המכריעים. אבל זה בדיוק הרגע שבו מוותרים על שחזור ההתנסות, שכן זו היתה התנסות קבועה בשבירת הרצף, התנסות במה שבהתחלה, כשאך הופיע, לא היה דומה לשום דבר מוכר, ואחר-כך, כשחזר על עצמו, שעה אחרי שעה, יום אחרי יום, השכיח את מה שהיה מוכר קודם. זה הרגע שבו מתחילים לנסות להבין את המשמעות הכללית של ההתנסות, משמעות שמי שלא היה שם יכול לחלוק עם מי שהיה שם. הרצפים שפרמיו לוי מנסה לשחזר בהשוקעים והניצולים הם דוגמה בולטת, מופתית: הלאגר הוא "העתק משולל תהילה של צבא ראוי לשמו"; "האלימות המיותרת" של מחנה הריכוז היא תוספת מיוחדת, אבל לכשעצמה לא בלתי מוכרת, לאלימות הנתעבת של המלחמה, הכיבוש והרודנות; עבודת האסירים בלאגר דומה לעבודות בכלל (מפני שהיא מנצלת בלא שחר), ולגולאג בפרט (מפני שהיא מחסלת יריבים פוליטיים) אבל היא מצטיינת במרכיב ייחודי (חיסול הגזעים הנחותים); בין האסירים "הרגילים" לסוהרים הרגילים פרוש "אזור אפור" שמתוח בו קו רציף העובר דרך "בעלי זכויות-יתר", בעלי תפקידים למיניהם, משתפי פעולה בעלי סמכויות פיקוד ונאצים יוצאי דופן שהעזו להפר פקודה.⁷

9.021 — צריך להבדיל — גם אם אי-אפשר להפריד לגמרי — בין שחזור ההתנסות באירוע לבין הבנת משמעות האירוע. האחרונה כוללת ניסיון לשחזר מה היה האירוע בשביל אלה שחוו אותו אבל חורגת הרבה מעבר לכך. ולא תמיד להבנת ההתנסות בקטסטרופה יש אותו משקל. איזו תועלת יש בהבנת אותו רגע, אותו שבריר שניה של התנסות במוות האטומי שבו התנסו מאה ושלושים אלף אנשים, נשים וטף בהירושימה (ובנגסאקי; אבל כמובן מסוים השם השני כבר כלול בראשון)? מה מועילה הבנת ההתנסות הזו להבנת מה שהיה האירוע שהוא בשבילנו? רק זאת — אנחנו יודעים עכשיו שאפשר להשמיד מיליוני בני-אדם בבת-אחת, בלי שלהתנסות שלהם במוות המתרגש ובא תהיה שום משמעות ובלי שמישהו יוכל לחוות את מותם כצופה מן הצד או כמתאבל שקצרה ידו מלהושיע. מי שנמצא בטווח ראייה מת. מוות שבו מתבטלת

אפשרותו של העד להתנסות במיתתו של אחר.⁸ במלים אחרות, זרותה, היחסית או המוחלטת, של ההתנסות במקומות הקטסטרופה היא רק מרכיב אחד בהבנת משמעותה. להבין את המשמעות פירושו, בין השאר, לנסות לגשר על מרחק הזמן ופער הזרות הגמורה, ואת זה אי-אפשר לעשות בלי לגלות, לחשוף, או לשער ולבדוק קווים של דמיון בין המעורבים בקטסטרופה — מחוללי האסון וקורבנותיהם — לבין המבקשים להבין. מי שמוותר על הניסיון להבין תורם לטשטוש קווי הדמיון; מי שמסרב להכיר בקווי הדמיון מפקיע את הקטסטרופה ממרחב המשמעות שלו.

9.022 — כדי להבין את המשמעות מוכרחים מידה מסוימת של חילול השם. מוכרחים לפרוש רבדים רבדים את מה שמתקפל לתוך המכלול שמציין השם. ההיסטוריונים עושים זאת כמובן מאליו, זו מלאכתם, אבל בדרך כלל הם עושים זאת כדי לספר את עלילות שם המקום כמו שמספרים עלילות של גיבורים נושאי שם אחרים, טווים מסמכים ועדויות למכביר לסיפור מדהים. אבל גם אם הסיפור אמין, וגם אם הוא מסביר, את משמעות הסיפור עוד צריך להבין. ההבנה שאני מתכוון אליה מבקשת לתת משמעות אונטולוגית לקטסטרופה, לא רק להסביר, בדרך ההיסטוריונים, את התנאים שאפשרו אותה ואת הסיבות שחוללו אותה. הפירוש האונטולוגי של הקטסטרופה צריך להתחשב במיטב המחקר ההיסטורי שעוסק בה — המקום, האירוע, התהליכים שהובילו אליו והתנאים שאיפשרו אותו, הויתרון, קידוש השם — ולהביא בחשבון שתמיד צפויים חידושים בתחום הידע ההיסטורי שיפתחו פתח למחשבה אונטולוגית חדשה, יזמנו או יחייבו אותה. אבל אי-אפשר להעמיד את המחשבה הזו על הנרטיב ההיסטורי. היא צריכה להתחיל במקום שבו הנרטיב ההיסטורי מסתיים, או חורג מעבר לעצמו, ומתחיל הדיבור המפורש העוסק בסוג או בסוגים של קיום והתנסות אנושיים שהופיעו בתוך הקטסטרופה ומתוכה, אלה שהקטסטרופה היתה התנאי להופעתם. כלומר, זו מחשבה שמבקשת להבין באחת מהו הדבר החדש שמופיע עם הקטסטרופה, ומה דבר זה אומר מבחינתנו, בשבילנו, אילו אפשרויות חדשות של קיום הוא פותח, אילו אפשרויות הוא סוגר. ומעל לכל, זו מחשבה המנסה לברר האם אמנם עולה משם-המקום אותה קריאה שהכל מדברים בה ("לעולם לא עוד!", "לזכור ולעד לא לשכוח!"). האמנם תמיד אותה קריאה? ומהו הדבר שזומן בקריאה הזו, הדבר שמציב אותנו כנמען קולקטיבי שלה? כיצד ייתכן שהזוועה (שאינה אלא אירוע היסטורי), ואוסף האפשרויות החדשות להיות-אדם שהיא חשפה (שאינן אלא צורות הוויה) תהפוך פתאום לרובר בשיח מוסרי ואותנו לנמענים שלה?

9.023 — ממילא ברור שפירוש כזה אינו יכול להסתפק בייצוג מימטי של הקטסטרופה. המחשבה האונטולוגית ניוזנה בהכרח מן הייצוג ההיסטורי, האוטוביוגרפי והספרותי שעוסק בקטסטרופה, אבל היא מחויבת לחשוך בקביעות בפן המימטי של ייצוגים אלה. היא צריכה להתחיל בדיוק במקום שבו האוטוביוגרפיה, הספרות וההיסטוריה חדלות לייצג ומתחילות לדון בבכעיתיות הייצוג עצמה (ואפילו המקום הזה מצוי באותו עמוד טקסט עצמו). עליה להתמקם במרחק שבין הקורא לעולם המיוצג ולהיות ערה לאפשרויות ולמגבלות לבנות גשרים של הבנה לעולם שעל גבול האנושי. בניגוד לניסיונות אפשריים לייצג עולמות אחרים שנכחדו, גשרים אלה יש למתוח בלי להניח שום אקט של הזדהות או התקרבות.⁹

9.030 — בין כל השמות המקודשים של מקומות הרוע במאה הזו יש בתרבות המערבית שם אחד שקדושתו, כך נדמה, עולה על כולם. השם הזה הוא אושוויץ. או כך לפחות נראים הדברים מירושלים, ודומה שגם מווינגטון, מפריס, או מרומא, אבל הם נראים קצת אחרת, אולי, מטוקיו, פנום-פן או קיגאלי. השם אושוויץ מאפיל על כל השמות האחרים, מתייצב כרקע בוהק שעליו הם אמורים להופיע, שלאורו הם אמורים להימדד. ההילה האופפת אותם קלושה מדי וסופם להישכח (מפני שהם רחוקים מדי או מפני שהמכלול שהם מסמלים מזויע פחות, או מפני שאושוויץ נקבעת מראש כקטסטרופה האחת ויחידה שלא היתה כמותה). לעומתם 'אושוויץ' היא הבטחה לזיכרון עד. מי שחושב בעברית, או בכל שפה יהודית אחרת, אינו יכול לחשוב את מקומות הקטסטרופה בלי לחשוב קודם כל את אושוויץ, ודרך 'אושוויץ'. כשהוא אומר את שם המקום האחר הוא יודע שבשלב זה או אחר יהיה עליו לומר (או לומר שכבר אמר) גם את השם המפורש — 'אושוויץ'.

9.031 — אושוויץ נאמרת לפעמים בתור השם של כל השמות האלה יחד. אבל לעיתים קרובות יותר היא נאמרת בתור השם של מה שאף אחד מן השמות האחרים לא יוכל לציין. אושוויץ מופיעה אז כסיני שהתהפך על ראשו, מוקד התגלות חדשה שהופך את כל המקומות המקודשים האחרים לבמות של עבודת אלילים.¹⁰ ומתוך ההתקדשות וההתגלות הולכת ונוצרת מעין דת חדשה, עם מרכזי הכהונה, הידע והאמונה שלה, עם פרקטיקות של פולחן ועלייה לרגל, עם הון כלכלי ופוליטי המושקע בטיפוח מוסדות הדת ובהפצת האמונה.¹¹

9.032 — יש שני אופנים עיקריים לקדש. הרוב מבקשים לייחד. הם מקדשים כמונותאיסטים שתופסים את האלוהות כטרנסצנדנטית; הם מאמינים בייחוד של אושוויץ ובטרנסצנדנטיות של הרוע שאושוויץ היתה מקום התגלותו. יש מעטים שמבקשים להכליל. הם מקדשים כפנתאיסטים שתופסים את כל אחד מריבוי שמותיה של הקדושה כביטוי לכוליות הרוע, או כביטוי לרוע בתור אופן הווייתו של הכוליות; רק דרגות הבהירות משתנות. עשן התנורים נדמה בכל מקרה בהיר מכולם, ולכן אושוויץ נדמית כשם שיכול לעמוד כתחליף לכל הביטויים האחרים של כוליות הרוע ומוחלטותו.

9.033 — אבל בעניין אושוויץ, ואחרי אושוויץ, אסור בשום אופן להיכנע לפיתויים של קדושה. אושוויץ היתה מן העולם הזה. אושוויץ היתה מקום ממערב לקרקוב, מדרום לקטוביצה, מקום יישוב סמוך לקו האורך של פראג ושל פרנקפורט, ולקו הרוחב של בודפשט. היא היתה אתר-מתקן שהופעלו בו טכנולוגיות מוכרות של ניהול מרחב, של מיון וניהול בני-אדם, של עיבוד חומרים אורגניים ולא אורגניים. היא היתה שילוב, בלתי אפשרי לכאורה, אבל רק לכאורה, בין בית-מטבחיים לבית זיקוק, בין מחנה שבוים למפעל תעשייתי, בין מחנה עבדים למשחטת עופות ממוכנת מוכרחים לחשוב את אושוויץ על כל הרצפים האלה גם יחד, גם אם בכל רצף יתברר שאושוויץ ממוקמת בנקודת הקיצון, שהיא מבטאת שיא במה שהרצף מודד, ועוד אי-אפשר לדעת שכך אמנם יהיה.

9.040 — הדיבור על אושוויץ קשה. במיוחד בעברית. גם אחרי שמסלקים את

הקלישאות, ואין ערובה שאפשר להיפטר מכולן. גם אחרי שמסלקים את הלשון הנבוכה והדביקה ואת הציניות שצומחת תחת גודש הזוועה (גם כשזו מדהימה בכל פעם מחדש), גם אז הדיבור קשה. ואולי אז הוא קשה שבעתיים. מצד אחד אורב לו פח האינסטרומנטליזציה הצינית (או כל אחת אחרת) של השואה; מצד אחר אורב לו פח הקידוש — יהודי, נוצרי או הומניסטי-אוניברסלי. והדיבור מועד בכל רגע ליפול לשני הפחים האלה גם יחד.

9.041 — בתרבות הישראלית שני אלה, האינסטרומנטליזציה והקידוש, מזינים זה את זה ומעצימים זה את זה: למדינה ולאידאולוגים שלה יש אינטרס לקדש, ליצור את הדתיות שמעבר למחלוקת בין דתיים לחילוניים; לכוהני הדת החדשה יש אינטרס לשרת את המדינה ולהתגייס למנגנון האידאולוגי שלה, ולו רק כדי להגיע לקהלים שהמדינה מעמידה לרשותם. לשילוב האינטרסים הזה יש היסטוריה ארוכה.¹² בעשר-חמש-עשרה השנים האחרונות היו לו ביטויים מרושעים (למשל, ההתכחשות לשואת הארמנים), מגוחכים (למשל, חידון השואה והגבורה שנערך בשנות השמונים), מעוררי עיניים (הצגתם של ערפאת או סדאם חוסיין כהיטלר; צבא הכיבוש הישראלי כצבא "יהודו-נאצי"; רבין כקצין אס.אס. או יודנראט) ומסוכנים ("לעולם לא עוד" כהצדקה לכל מעשה נפשע מטעם המדינה או במקומה). לפעמים הביטויים האלה מקוממים עד כדי כך שהם גורמים לקריאות מן הסוג שהשמיע פרופסור יהודה אלקנה, בעצמו ניצול שואה, להפסיק לזכור (להלן 9.144).¹³

9.042 — אבל השתיקה בעניין אושוויץ גם קשה וגם אסורה. קשה, משום הקלות הבלתי נסבלת שבה השם 'אושוויץ', שאמור להיות ממלא מקום של דמות הקטסטרופה שאין לה דמות ואין לה תבנית, מציע את עצמו כקנה מידה מוחלט לרוע בעולם שבו כל הערכים מוכרזים כיחסיים. אסורה, בגלל המכחישים ובגלל המשתמשים לרעה. האינסטרומנטליזציה הצינית (והאחרת, של היהדות האמריקנית, למשל) של השואה איננה סיבה לשתוק בעניין אושוויץ, למעט אותה שתיקה המלווה מחשבה או מקדימה דיבור חדש. השימוש לרעה בשם המפורש מוסיף עוד אתגר לאלה הניצבים ממילא בפני מי שמבקש לחשוב את אושוויץ, את המקום, את השם, את שם-המקום, את קדושת המקום ואת קידוש השם. לאתגר הזה אי-אפשר להיענות על-ידי קריאות חמס נגד חילול השם בכל פעם שמישהו משמיע את השם המפורש שלא בזמן ובמקום הראוי לו. קריאות כאלה רק משכפלות את מבנה הקדושה שאופף את אושוויץ וחונק כל מחשבה, כי המשמעות הרי כבר נתונה והלקח ידוע מראש. היענות לאתגר אפשרית רק אם עוקפים את השיח המקדש, ומחללים את השם. קודם כל על-ידי פירוק המנגנון המקדש עצמו.¹⁴

9.050 — כשמדברים על אושוויץ אפשר אולי להניח שעיקר העובדות ידוע אבל אסור להניח מראש שום משמעות, גם לא שאושוויץ היתה הנורא מכל, רע מוחלט, בוודאי לא שהיתה טירוף מפלצתי או מפלצתיות מטורפת, עיוות גמור של האנושי. אנשים הורגים באופן שיטתי ומתועש כמעשה שבשגרה, יום-יום — חיות למאכל (יש להביא בחשבון גם אפשרות הנראית כרגע אבסורדית, צינית, מזויעה או מטורפת, שיום אחד יחווירו שלוש וחצי השנים של אושוויץ מול היסטוריה רצופה בת מאות שנים של

שחיטה מתועשת, הרג אינסופי ומיותר של חיים בידי האדם). אנשים הורגים אנשים אחרים במאות אלפים, במיליונים, במלחמות עולם, במלחמות קולוניאליות, בצורות שונות של מלחמות אזרחים וטרור פנימי של המדינה. עמים נכחדים בשיטתיות, באופן מכוון פחות או יותר בידי עמים אחרים, ובאופן לא מתוכנן בגלל התנאים שחוללו משטריהם (8.532).¹⁵ חוקר אחד, רודולף רומל, השווה נתונים ממקורות שונים ספר ומצא – לדבריו, לפי אומדן זהיר שאולי הוא מוטה מדי כלפי מטה – כי במהלך המאה העשרים נהרגו יותר ממאה ארבעים מיליון בני אדם בידי ממשלותיהם, או בידי כנופיות, מחתרות וצבאות מורדים מבני עמם שביקשו לתפוס את השלטון במדינה. לפחות כארבעים וחמישה מיליון מתוכם נהרגו בסין, כשישים מיליון בברית-המועצות, למעלה מעשרים מיליון באירופה של הרייך השלישי, כשני מיליון קמבודים בידי הח'מר רוג', לפחות מיליון ארמנים בידי התורכים, כמיליון בודהיסטים על-ידי סינים בטיבט, כשמונה מאות אלף בני טוטסי על-ידי בני הוטו ברואנדה. הרשימה עוד ארוכה לעייפה, וגם אם רומל מגזים מאוד ומכפיל את המספרים האמיתיים, די בכך כדי להציב קנה מידה מספרי לחורבן שהיתה אושוויץ.¹⁶ אם אושוויץ היא "מודל"¹⁷ וודאי אין זה מפני שהציבה שיא חדש של חורבן מבחינה כמותית, במספרים מוחלטים או יחסיים. אם אושוויץ היא מודל, אולי אין זה מפני שהיתה סמל לעיוות האנושי אלא סמל למיצוי האנושי?

9.051 – אסור להניח גם, שאחרי שנבין את כל מה שאפשר להבין בעניין אושוויץ יישאר שם אירוע בלתי-ניתן-להכנה ובלתי-ניתן-לביטוי שכל המאמצים לדוכב אותו מצביעים עליו באותו אופן. לדבר על "הבלתי ניתן לביטוי", או על "הבלתי-ניתן-להבנה" כבר הפך לחלק משגרת הביטוי כמשדברים על אושוויץ, מעין הערה שהדובר מפטיר כדי לפטור את עצמו מן החובה לחשוב, או כדי להיפטר מן הצורך לחשוב מחדש. אין שום סיבה להניח, כמובן, שכל דיבור כזה מצביע באותו אופן על אותה "שארית". וגם לו היתה שם תמיד "אותה" שארית, אין שום סיבה להניח שאנו יודעים כיצד לייחדה ביחס ל"שאריות" אחרות בהתנסויות אחרות באירועים אחרים שאין להם ביטוי. באשר לחוויה – האם יש בידינו למדוד ולהשוות מה וכמה נשאר חסר ביטוי בחוויה של הנידון למוות, של המכשפה העולה על המוקד, של העבד הכבול בשלשלאות בספינת העבדים, של הילד הגווע ליד אביו במכרות הפחם או בצעדות הפליטים האינסופיות במעבי הג'ונגלים? ובאשר לאירוע – אושוויץ היא אולי אירוע פרדיגמטי בחוסר היכולת להבין את משמעות האירוע, אבל היא איננה יותר חידתית או מסתורית מ"אירועים גדולים" אחרים, ששום תיאור לא יוכל למצות ושום סדרה של הסברים היסטוריים לא תוכל להפוך להתרחשות הכרחית (ולכן מובנת לגמרי). "אושוויץ", היא אולי דגם לא-אפשרות הביטוי של הממשי בשיח מכל סוג שהוא, כמו שמציג אותה ליוטר. "כל מציאות מכילה את אותה תביעה דחופה" – להאזין בתשומת לב רבה למה ש"אי-אפשר להציגו במסגרת כללי הידיעה", מפני שכל מציאות מכילה בחובה "משמעותיות אפשריות בלתי-ידועות", שאינן ניתנות לביטוי במסגרת סוגת שיח שלטת נתונה. זה האירוע שאושוויץ היתה שנותרות בו תמיד, כמו בכל אירוע, שוליים שאינם ניתנים להכנה, לא אושוויץ כאירוע. גם אם "... אושוויץ היא הממשית ביותר בין כל המציאויות".¹⁸

9.052 – אושוויץ מדהימה את מי שחשב שיש גבול לאנושי וכי אנושיות היא גבול לאכזריות. אולי כל בני הדור ההוא חשבו כך ואולי רק הקורבנות. אבל אנחנו אספנו מאז את העקבות, את עדויות הניצולים וגם את עדויות הרוצחים ומחוללי הטבח, היינו בינתיים עדים לעוד הרבה מעשי השמדה המוניים, תעשיות מוות ומפעלי התאבדות רבי תפוקה, וגם נתנו דעתנו מאז ביתר שאת לתופעות אכזריות והשמדה ברורות קודמים שהודחקו או נשכחו. לכן לנו אין זכות להיות נדהמים. התדהמה מול אושוויץ היא סוג של התחסדות במקרה הרע ושל בורות במקרה הטוב. מכאן לא נובע שאין צורות זוועה שמייחדות את אושוויץ או שבעניין אושוויץ הכל כבר מובן.

9.053 – על דרך ההגזמה אפשר לומר שחיבור זה כולו הוא ניסיון למצוא דרך לדבר על אושוויץ בלי להניח מראש שום משמעות בעניין אושוויץ, וגם בלי להניח את אושוויץ מראש כאיזה קוטב שלילי, מעין אפוזיאווה שכל דיון ברוע חייב להוביל אליה באופן טליאולוגי, ידוע מראש, וגם להסתיים בה. בקשתי לחשוב את הרוע מחוץ להילת שמו המפורש, באופן שיהיה משוחרר, עד כמה שניתן, מן הצל שהילה זו מטילה וזאת, בין השאר, כדי להיטיב להבין את אושוויץ ואת ההווה ההיסטורי, שמוצא בה, בעל כורחו, את הסמל והמופת שלו. אבל לא פחות מכך בקשתי לחשוב את הרוע מחוץ לצילה של אושוויץ, גם כדי שאפשר יהיה לחזור אל אושוויץ מצוידים בקני מידה להשוואה, גם כדי שאפשר יהיה לחשוב בלעדיה על מקומות קטסטרופה אחרים, וגם כדי שאפשר יהיה שלא לחזור אליה כלל. התפיסה של אושוויץ בתור הבלתי-ניתן להשוואה, האיסור על ההשוואה, אלה היו מן ההתחלה בבחינת צווים לחדול מן המחשבה עצמה. כביכול ביקש משהו לקדם את המחשבה כדי לפנות מקום לקדושה. ויחד עם זה, ביקשתי להתרחק מן הצל ההוא כדי שאפשר יהיה לקבוע אותו במרחק הנכון בזמן, בלי לבטל את עובדת נוכחותו הנמשכת בהווה, בלי לפגוע מראש בחינניותה של עבודת האבל הנמשכת, אבל גם בלי להשתעבד לה מראש. ובסופו של דבר, לחשוב בלי אושוויץ, כדי לחזור ולחשוב את אושוויץ ביחס לאותו רוע, שאולי לעולם לא היה ואולי לעולם לא יהיה נורא כאושוויץ, אבל הרבה יותר דחוף לחשוב אותו, מפני שזה רוע צפוי, שעדיין ניתן למניעה, וזה רוע המיוצר עכשיו, בתנאים שעדיין ניתנים לתיקון.

9.1 אושוויץ

9.100 – לחלל את השם 'אושוויץ' פירושו לנסות להבין את אושוויץ כמו כל מקום-קטסטרופה אחר. או לפחות להתחיל. להניח לחדש, לייחודי, להופיע, אם יופיע, בתהליך התיאור עצמו. לא להניח מראש שיופיע ייחוד ומהו הייחוד שיופיע. ולהיצמד לתיאור מרוחק ככל הניתן, ענייני ויבש, המבקש להגיע מהר ככל האפשר לעיקר, לצורות הקיום, לחידוש שבהן. לנסות שלא להיכנע לפיתוי הפתוס. לנסות להבין את מקום הקטסטרופה כמצב-עניינים, לנסות לשחזר את ההיגיון הפנימי של ייצור האובדן והסבל, את החוקיות של תנועת התפשטותה של הזוועה. להתרחק, בשלב ראשון לפחות, מכוונות, מסמלים, ממחוות טעונות משמעות. להתעלם, בשלב הראשון לפחות, מתודעתם המפרשת של מי שהיו שותפים למצב-העניינים, מתביעות הזיכרון המענה

של הניצולים. להיות מוכן מראש להסתכן בטעות, בהכללה, באי-הבנה, לשלם את מחיר המרחק, ולבקש מראש מחילה מאלה שעלולים להיפגע.

9.101 — מקום-קטסטרופה צריך לנסות להבין כמקום שבו אירעו ריכוז והתעצמות יוצאי דופן של מנגנונים מייצרי רעות. את ייצור הרעות הצגתי כייצור של אובדן וסבל ואת אלה ניסיתי להבין כהתעצמות של אופנים פשוטים ומופשטים יותר של ישנות — היעלמות ונוכחות. ההיגיון הפנומנולוגי שהדריך אותי מתחילתו של דיון זה היה לנסות ולאתר את רגע ההופעה של משהו חדש מתוך משהו אחר, פשוט ומופשט ממנו (אבל לא קודם לו, לא לוגית ולא בזמן), בשני אופנים מקבילים: כשהדבר מצטבר והולך עד שהוא גורש את סאתו (נוכחות $\Leftarrow$ ריגוש $\Leftarrow$ סבל); כשנוספת לו התכוונות של מישור, שאיננה משנה את הדבר עצמו אלא "רק" את משמעותו, את ערכו בשביל מישור (כשמופיע אותו מישור כבעל עניין, במעבר מהיעלמות לאובדן, או כשנקבע ערך החליפין, במעבר מאובדן לנזק). אני מניח שניתן להגיע לאובייקטיביות מסוימת של אובדן וסבל, תמיד במחיר הרבה מסוימת שלהם במסגרת מערכת קואורדינטות נתונה של משמעות וניסיון. אני מניח שניתן לפתח ידע שיטתי על היווצרות אובדן וסבל, על המכניקה ועל הדינמיקה שלהם, על הפצתם במרחב הגיאוגרפי ועל השתרגותם במערכות חליפין שונות שמתקיימות במרחב החברתי. אני יודע שהפיסיקה, הגיאוגרפיה והכלכלה של האובדן ושל הסבל הם מדעים שלעתיד לבוא, אם בכלל. אבל אני מניח שדי במה שאמרת עליהם עד כה כדי לסמן את הכיוון להמשך החקירה.

9.110 — "סבל נגרם בהיתקלות עם נפגעים שנמנעים או מנועים בה מלנתק מגע" (6.000). הרבה לפני הקמת מחנות המוות יצר המשטר הנאצי עבור היהודים שתחת שלטונו משטר כולל של התקלויות רצופות, אינטנסיביות, עם פגיעות מכל הסוגים בכל תחומי החיים, בתנאים שבהם אי-אפשר היה לנתק מגע. חוסר האפשרות לנתק מגע בהיתקלויות שמחוללות אובדן וסבל היה אפיון מבני של המשטר הזה. הוא חל על כל נתיני המשטר, ועל יהודים יותר מכולם. בשביל יהודים שנידונו לחיות תחת המשטר הנאצי, כל עוד ניתן להם לחיות, הפכו החיים עצמם לכלא שנמנעת בו יציאה חופשית (6.403). משלב מוקדם במהלך ההשתלטות הנאצית על מזרח אירופה עלה מאוד "מחיר היציאה" (6.4) שנגבה מיהודים כמעט בכל סיטואציה שבה היו נתונים: עיניים או מוות למי שהעז לנסות, יחד עם מוות ועינויים ליהודים רבים נוספים בסביבתו. יהודים גורשו מבתיהם ומסביבת מגוריהם למקומות זרים שהיציאה מהם היתה בלתי אפשרית כמעט לחלוטין. אחרים רוכזו במקומותיהם אבל מקומותיהם הפכו לאזורים תחת "סגר", שהלך והתהדק. מי שהוסיף לחיות בתנאים האלה נידון להימצא תמיד בתחום של סבל שאין ממנו מפלט ומנוחה, ובתחום של אובדן גדל בלי הרף שאין לו ביטוי ואין לו פיצוי (מאז פרוץ המלחמה, לכל המאוחר, לא יכלו יותר יהודים שחיו תחת המשטר הנאצי לתרגם את מה שאיבדו למנוחים של תביעת נזיקין, וכל נזק נוסף שנגרם האין את סחרחרת האובדן והסבל).¹⁹ בתנאים של העדר אפשרות יציאה, כל סבל הוא גורם של סבל נוסף, לקורבנו הישיר ולכל אלה שסביבו וכל אובדן חדש מוכפל ומשולש מייד בשרשרת של אובדנים — סבל ואובדן לאין קץ. כשהגטו

נסגר הרמטית הוא הופך ל"ארגז-מוות".²⁰

9.111 — מאז הידרדרות מצבם בחזית המזרח, ובעיקר לקראת סוף המלחמה, בסלובקיה ובהונגריה, התגלו כמה מקרים שבהם נאצים סחרו, או ניסו לסחור ב"אפשרות היציאה". הם קבעו לה מחיר, היו מוכנים להקצות אותה למתי מעט וניסו להשיג תמורתה כמה טובין — משאבים חומריים, הגנה ואפילו "שם טוב", שהיה אמור לעמוד לרשות ה"מיטיבים" לכשיעמדו למשפט בעלות הברית. העסקה בין אייכמן לקסטנר ומשלוח הנשים של הימלר מאושוויץ לשבדיה (בתיווך הרון ברנדוט) הן שתיים מן הדוגמאות היותר מוכרות. העניין הוא שאין הרבה דוגמאות כאלה. עצם קיומן של עסקאות כאלה אינו צריך להפתיע. משטר שמיצר סבל בשיטתיות יכול — כשהוא רוצה בכך — להפוך בכל רגע את "זכות היציאה" למטבע עובר לסוחר ביחסיו עם מי שיש לו עניין בגורלם של קורבנות המשטר. הזכות לחון אסירים המוקנית לריבון או לאחד ממוסדות השלטון במדינה גם מגבילה וגם מכשירה את השימוש במטבע זה. אותו מטבע משמש תמיד בעסקאות חילופי שבויים, הוא שימש ביחס להיתרי הגירה מארצות הגוש הסובייטי, והוא הילך חוקי ורגיל ביחסים בין משטר הכיבוש הישראלי לנתיניו הפלסטינים (רשיונות כניסה לתחום הקו הירוק שישראל מנפיקה לפלסטינים בתקופות עוצר וסגר והצורך הקבוע בקבלת אישורי מעבר כדי לצאת מגבולות המדינה). הדבר המדהים ביחס לשלטון הנאצי הוא מיעוט הפעמים שבהם זכות היציאה הפכה מטבע עובר לסוחר.²¹ סגירת היהודים היתה למעשה הרמטית. בעולם הסגור שהיתה אירופה תחת השלטון הנאצי הוכפלה תנועת הסבל והאובדן לאינסוף, כמו קרן אור בתא מראות. ויש לזכור שדי בסגר הרמטי תחת משטר כיבוש כדי ליצור פרפטום-מובילה של סבל. 9.112 — העקירה והגירוש פגעו אנושות ביכולת החליפין וההמרה של היהודים. הגטאות חסמו בפניהם את רוב ערוצי החליפין עם הסביבה הלא יהודית ובהדרגה גם את רוב ערוצי החליפין בינם לבין עצמם. גם ערוצי ההמרה בגטו נחסמו אחד לאחד. נעשה כמעט בלתי אפשרי לחלוק משהו עם מישור; נעשה כמעט בלתי-אפשרי להתקיים בלי מישור שתומך ללא תמורה מיידית וישירה. אנשי מועצות היהודים, שהיתה להם מידה לא מבוטלת של השפעה על אופן חלוקת הרעות שהפיק המשטר הנאצי, הפכו למתווכים היחידים כמעט שעוד היו יכולים להשיג הקלות שונות תמורת הון רב ושירותים שונים, ובאמצעות ההון שצברו ניסו רבים מהם לחלץ את עצמם ואת יקיריהם, או לדחות ככל האפשר את הקץ. כמעט כל אקט של המרה היה גם אקט של שיתוף פעולה עם משטר ההשמדה. כדי להציל מישור היה כמעט תמיד הכרח לסייע בניהול הרעבתם או השמדתם של רבים אחרים (להלן 9.114). סולידריות הפכה מצרך נדיר ביותר, אבל גם תנאי להישרדות.²² בהעדר כל גישה כמעט לשוקי חליפין שמחוץ לאזור הסגור ובשל הפגיעה האנושה באפשרויות ההמרה (6.541-6.552) הואצו במהירות תנועת האובדן והסבל. כשאי אפשר למצוא מפלט מסבל, הסבל מצמיח; כשאי-אפשר למצוא פיצוי, ולו חלקי מאוד, למה שאבד, האובדן מרושש. בלי חליפין וכלי המרה הסבל והאובדן מתמצים עד תוכם. הם חדלים כמו שכובה אש שכילתה הכל מסביב, נחנקים מעצמם, אחרי שהכל חרב. סבל מצמיח, אובדן של אמצעי מחיה והגנה, של סביבה אנושית ותרבותית מוכרת, ושל עצם היכולת להעניק משמעות למתרחש, כל אחד מאלה מדרדר את מי שנושא בו ואת הקרובים לו (אם נותרו קרובים ועוד נותרה משמעות לקרבה) עד לתחתית קיומם, סוחט מהם הכל, בגוף, בחומר

וברוח. עוד לפני הקמת המחנות כבר היו הגטאות למקומות קטסטרופה, שבהם האסון מיוצר בשיטתיות באמצעים פשוטים למדי: סגר, ניתוק ממקורות פרנסה, הפקעת רכוש, ציפוף האוכלוסייה והפקרתה למחלות ומגיפות, איסור על חליפין ופגיעה בערציו ההמרה ובכושר לתת ללא תמורה. כשהחלה ההשמדה השיטתית נוספה על כל שרשרת המכות גם אימת המוות הפרטי והכללי ואי-הוודאות הקשורה ב"משלוחים".

9.113 — דינמיקה זו של סבל ואובדן משותפת לגטו ולמחנות הריכוז, לגולאג, למחנות פליטים ולמחנות שבויים בשעת מלחמה. אפשר לייצר אותה באמצעים פשוטים יחסית, של כליאה, בידוד והשגחה, חלוקה והירארכיה פנימית, ניהול מוחלט של הזמן, המרחב ואפשרויות התנועה של היחידים הכלואים, בדרך כלל בתיווך קבוצות כלואים הסרים למרות שליטי המחנה ומשמשים בעצמם בתפקידי שיטור, מרחיבים ומעמיקים את מעגל הפיקוח.²³ אחרי הפעלת הכוח הראשונית שבה מפיקים מדיירי המחנה את עיקר משאביהם ומחסלים לגמרי את פוטנציאל ההתקוממות המזוינת שלהם, יכול משטר המחנה להוסיף להתקיים בהשקעת משאבים מינימלית, תוך הפעלה יעילה, חסכנית ושגרתית של כוח, המשלב תפקידי שיטור, השגחה וניהול. בתנאים כאלה נוצרות אינספור הזדמנויות לתיאטרון אכזריות המיוצר כתכלית לעצמו, בבחינת תענוג אסתטי או ארוטי למענים, שאין לו שום הצדקה תפקודית מנקודת מבט של ניהול המרחב הסגור.²⁴ תיאטרון האכזריות יכול להתקיים כל עוד איננו מפריע לתפקוד התקין של המחנה ואינו פוגע בכללי הסדר המוכרים שלו. הוואקום הכלכלי והחברתי שנוצר במחנה הסגור מאפשר את היווצרותה של זירת אכזריות שאין לה כמעט שום מחיר במונחים כלכליים או סימבוליים. זירה זו מותנית רק בתאוותיהם של כל אחד מבעלי השררה והסמכות ובאופן שבו הוא בוחר לממשן במסגרת אותו מרווח שמותירים לו כללי הסדר והמשמעת במחנה.

9.114 — בגטאות היהודים התקיימה מערכת של ניהול עצמי שאפשרה במשך זמן ממושך יחסית רקמה שלמה של חיים חברתיים, תרבותיים ואפילו פוליטיים. אוטונומיה זו, על כל מבנה הסמכות שהתפתח בתוכה, העמידה עצמה לרשות השלטונות הנאצים, כולל לרשות מנגנון ההשמדה, ברגע שנתבעה לכך, והיא התנדרפה ברגע שהנאצים החליטו על כך.²⁵ בין העובדה שהשלטון העצמי היהודי בגטאות היה שותף למנגנון ייצור הרעות הנאצי, ובכלל זה להשמדה, לבין העובדה שהצליח במשך זמן רב יחסית לקיים מערכת סיוע שהקלה את הסבל וחילקה באופן צודק יותר את האובדן לא היתה סתירה. אלה היו שני פניו של אותו משטר עצמו, משטר המחנות, שהגטו היהודי היה צורה מיוחדת אחת שלו. השלטון העצמי היהודי ניהל את החליפין ופיקח על ערציו ההמרה וכך איפשר לנאצים חדירה יעילה וזולה לכל פינה בעולם החיים היהודי. יחד עם זה, הניהול העצמי של הגטו אפשר להוסיף ולקיים מרחב מסוים של סולידריות אנושית.²⁶ גם בתנאים האיומים ביותר של הלאגר היו עוד מעטים שנותרה בידם צורה אחת של המרה, הצורה הפשוטה וה"זולה" ביותר (6.542) — מתן משמעות. הענקת משמעות קיבלה כאן את הביטוי הנעלה ביותר שלה, בדל חוט אחרון של קיום יחד עם, ליד ולצד אחרים.²⁷ בתנאי המחנה גם מתן משמעות הוא סוג של הקרבה. הקרבה היא השארת האחרונה של קשר חברתי, של "הכרה הדדית", יחסי-גומלין ללא שום גמול.

9.115 — צורת תופת זו היתה מיוחדת למחנות הנאצים שהיו כלואים בהם יהודים והבדילה רוב הזמן בינם לבין גטאות ומחנות ריכוז אחרים, אבל לא היתה בלעדית להם. אפשר לפגוש אותה גם בכמה מחנות אחרים, בגולאג, ביפן או בסין. הדמיון בין מחנות הריכוז השונים חשוב יותר מן ההבדלים בצורות הספציפיות של תנועות האובדן והסבל, מדפוסי ההתערבות האקראיים או השיטתיים של השלטונות להקל או להחמיר את התנאים, ומן ההבדלים באוטונומיה היחסית שיש לכלואים לנהל את ענייניהם הפנימיים. בין המחנות השונים, בתוך הרייך השלישי ומחוצה לו, ישנם הבדלים גדולים באופי ההצדקה — הצבאית, הפוליטית או האידיאולוגית — לקיומם, במטרה שכל מחנה מהווה אמצעי למימוש ובדפוסי ההתכוונות השלטונית שמציבה כל מחנה כאמצעי למטרה. אבל בשלב זה, מנקודת המבט שלנו המבקשת להתבונן בנוכחות הרוע כשהקטסטרופה בעיצומה, כל ההבדלים האלה, בהצדקה, במטרה ובהתכוונות, משנים הרבה פחות מן ההבדלים בצורות ההשגחה, במשטר הפנימי של הכלואים או במידת שיתוף הפעולה שלהם עם הכולאים. זאת, מפני שמנקודת המבט שלנו מה שקובע הוא סדר הרעות — סדר הייצור וההפצה של סבל ואובדן — ולא "מקור" הרעות או תכליתן. למעשה, מנקודת מבט זאת ההצדקה, המטרה וההתכוונות נמצאות תמיד מחוץ לתחום ישנותו של הרוע, קודמות למיותרות ההווה או מאוחרות לה, או מלוות אותה מבחוץ בלי להיות חלק מנוכחותה. ההבדלים בהצדקה, במטרה ובהתכוונות רלבנטיים רק אם יש בהם כדי לצמצם את תחומה של ההווייה המיותרת, ולכן בשלב זה של הקטסטרופה הם אינם משנים כלל. לא משנה למען מי או למען מה מייצר המשטר גיהנום להמונים רבים כל-כך של בני-אדם הנתונים למרותו, כי בשלב זה, להצדקת המטרה ולמטרה המצדקת כבר אין שום הצדקה. הסבל והאובדן המיותרים מיוצרים במחנות בכמות, במהירות ובעוצמה רבות עד כדי כך, שאין שום דבר אנושי — כלומר סבל ואובדן שהמחנות אמורים למנוע — שיוכל להצדיק אותם, גם לא המחנות של הצד השני. המחנות הם מקרה מובהק של הבלתי-יניתן-להצדקה (7.121). ואף-על-פי-כן, משלב מסוים בתהליך התגבשותו של "הפתרון הסופי", נראה שלגטו היהודי יש בכל זאת מקום מיוחד בין המקרים השונים של הבלתי-יניתן להצדקה. מפני שהוא הבלתי-יניתן-להצדקה-נטו. הגטו לא נועד רק לבדוד, לשלוט ולפקח, לנצל. הוא לא נוצר מטעמים כלכליים ולא מ"שיקולים בטחוניים" (גם אם אלה מילאו פה ושם תפקיד ברטוריקה של מנהלי הגטו ובטקטיקת ההישרדות של היהודים שחיו בו. הגטו נועד בראש וראשונה להרע בשיטתיות את מצבם של היהודים. ההרעה הקבועה במצבם של היהודים היתה שם המשחק. זה הרגע שבו ההתכוונות השלטונית המארגנת את הגטו כמשטר לייצור והפצה של אובדן וסבל מופיעה שוב כמשתנה המבדיל בין רוע לרוע. האם זה הבדל של סוג או של כמות? האם יש בו כדי לקבוע מה נורא ממה? האם התכוונות נוראה יותר, שהיא תוצאה של קיום רצון טהור להרע, מחוללת בהכרח רוע נורא יותר? אשוב לעניין בהמשך (להלן 9.221).

9.120 — הגטו נועד בראש וראשונה להרע בשיטתיות את מצבם של היהודים. אבל עדיין לא היה מדובר ברצח שיטתי, ועד לקיץ של שנת 1941 עוד היה הגירוש אופציה ממשית.²⁸ שיעור התמותה בגטאות היה גבוה כמובן, מחמת החלשת האוכלוסייה,

שלילת אמצעי לטיפול רפואי, הרעבה, והידרדרות התנאים ההיגייניים, אבל הגטו היה מיועד כאמור להרע, לא לחסל. בסוף 1941 הופכים הגטאות למכלאות שמהן מובילים אנשים לשחיטה, באקציות או במחנות המוות. אני מקבל את עמדת ההיסטוריונים המבקשים להפריד בין הגטואיזציה של היהודים ויצירת מחנות הכפייה (שלא היו מיועדים ליהודים דווקא) לבין הרצח השיטתי, בירי ובגז, שלא היה המשך ישיר, מתוכנן או הכרחי של בידוד היהודים אבל ניצל את התנאים החדשים שיצרו המחנות והגטאות.²⁹ הדעה הנגדית קובעת כי המטרה הסופית "כבר נהגתה" כשפרצה המלחמה והגטואיזציה היתה שלב מתוכנן בדרך אליה.³⁰ גם אם טענה זו נכונה, הרי בראשית המלחמה היתה תוכנית החיסול השיטתית תוכנית חשאית של מעטים, ואילו בגטואיזציה, בגירושים וברדיפות שונות ומשונות כבר עסקו רבבות, ואולי מאות אלפים – גרמנים, אוקראינים, פולנים, ליטאים ולטבים. כדי לבצע את מלאכתו, איש מהם לא היה צריך לדמיין את הפתרון הסופי ובוודאי שלא להסכים לו. גם אילו היה רצף מבחינת הכוונה של המנהיגות הנאצית, ההבחנה הקובעת מבחינת הצטברות הרעות והופעת הבלתי-ינתן להצדקה איננה במישור הכוונות אלא במישור הפרקטיקות והטכנולוגיה של ההרג התעשייתי. הגטאות והמחנות אפשרו את ההשמדה השיטתית בצורה שבה התבצעה והפכו בן לילה לחלק מן המנגנון שלה. ההיגיון הפנימי שלהם לא חולל את הרצח ההמוני השיטתי אבל חיסל מראש כמעט כל אפשרות שמתוך העולם הסגור תיווצר התנגדות אפקטיבית של הכלואים, וגם של הכולאים.

9.121 – במקביל מתנהלות מאז הפלישה לברית-המועצות אקציות באזורי החזית במזרח, בלי שההשמדה תעבור בהכרח דרך שלב הריכוז בגטאות. התחומים שבהם פעלו יחידות האיינזצגרופן נעשו לאזורי אסון במהירות הבזק, אבל גם חדלו לתפקד כך במהירות, כשאזור הפעולה הפך "נקי מיהודים". שלטה שם חוקיות אחרת בתנועת הסבל והאובדן. הכל היה מהיר יותר, קצר יותר, ומוכיל במישרין לאובדן הקורבנות עצמם. מעכשיו נותרים רק האובדן והסבל של הניצולים, אלה שהספיקו לברוח מזרחה, אלה שנמלטו ליערות, הבורדים שהתחבאו חודשים ושנים בעליות הגג ובמרתפים.

9.122 – באזור המכונה אושוויץ, כל המערכים האלה לייצור רעות התקיימו יחד, בהקצנה, אבל באזורים מופרדים. המחנה כולו היה סגור הרמטית, ההיתקלות עם סבל ואובדן נמשכה ברציפות, מועצמת ללא הפוגה, בלי שום אפשרות לנתק מגע. במחנות העבודה ובחלק ממחנה ההשמדה עצמו נידונו הנותרים בחיים לחסימה כמעט מוחלטת של ערוצי החליפין וההמרה, בחוסר כל, תחת משטר המייצר בשיטתיות עוד ועוד סבל אינסופי. במחנה ההשמדה שולט חוק האובדן הגמור, המהיר, שמוחק במהירות את עקבותיו. אובדן רדיקלי המבקש להשלים את עצמו בחיסולו הגמור של האובדן עצמו.

9.123 – באושוויץ המוות מתועש. לעומת ההשמדה באקציות, מדובר במהפיכה תעשייתית. לעומת עוצמת ההשמדה שהתגלתה בהירושימה מדובר בבית מלאכה ארכאי שטרם הוכנס אליו מנוע הקיטור. אבל העוצמה הגרעינית אינה יכולה להשמיד רק יהודים (או צוענים), עם מפוזר בין כל העמים. אילו היו היהודים מכונסים כולם בארץ אחת, אפילו באזור אחד של אירופה, ספק אם היו הנאצים מבקשים להשמיד אותם, ספק אם היו מעלים בדעתם את מיתוס היהודי כחידק מסוכן המזהם את הגזע הארי

ומסכן את הציוויליזציה כולה. היהודים נוכחים בכל מקום, מנגעים כל מקום, טורים מכל מקום רשתות של מזימה והשתלטות על נפשו וחברתו של האדם הגרמני החדש. כדי שאפשר יהיה להיפטר מהם צריך קודם לכנס אותם מכל פוזותיהם ברחבי הרייך המתפשט. בעיקרון אפשר אחר-כך להיפטר מהם ביותר מדרך אחת. כידוע הנאצים ניסו גירוש לפני שעברו להשמדה, וניסו השמדה "ידינית" (האקציות) לפני ובמקביל להשמדה המתועשת בגז. אבל אלה היו פתרונות טכניים לשאלות טכניות שנוצרו אחרי שהתקבלה ההחלטה העקרונית להעביר לפסים מעשיים את התביעה האידיאולוגית להיפטר מן היהודים, ועל-פי היווצרות התנאים לטיפול ביהודים באירופה הכבושה.³¹ 9.124 – הבחירה באופציה של מוות מתועש יצרה בעיות משלה. בתהליך התעשייתי יש חומר גלם חי, מיועד לחיסול, ופסולת הנוצרת במהלך הייצור שצריך להשמיד גם אותה. חומר הגלם הנכנס תופס בערך אותו נפח כמו הפסולת הנוצרת אחרי ייצור המוות. היה צורך למצוא דרך יעילה להיפטר מן הגופות, כלומר לענות על עוד סדרה של שאלות טכניות. המשרפות היו התשובה. בכל התהליך הזה היו מעורבים אנשי מקצוע שונים, רופאים, ארכיטקטים, כימאים, מהנדסי בניין ומהנדסי רכבות, פקידים ומנהלים. אף אחד לא כפה עליהם להשתתף בפתרון הבעיות המדעיות והטכניות וגם לא בהפעלת המנגנון ובתפעול השוטף של מכונות המוות. יש די עדויות לכך שמי שרצה לפרוש היה יכול.³² אבל כמעט כולם מילאו את חובתם ועשו את מלאכתם נאמנה. כמעט אף אחד מהם לא הרג אף פעם נפש חיה. יחד הם השמידו עם. כל אלה עובדות ידועות.

9.125 – "לא תהליך הרצח יכול לעמוד... במרכז, שכן זה אינו יכול לשמש נושא למחקר היסטורי, אלא במידה מוגבלת למדי. לאחר שנודע לנו איך נחנקו אנשים באושוויץ, אין תהליך החנק בעצם נשוא של מחקר", קובע ההיסטוריון יהודה באואר.³³ מכיוון שעובדת הרצח ברורה כשמש והטכניקה ידועה צריך ההיסטוריון להתפנות לשאלות אחרות. מה אם כן אמור לעניין את היסטוריון היהודי (באואר, שמדבר ב-1971, מבדיל במפורש בין תפקיד ההיסטוריון היהודי לתפקיד ההיסטוריון בן אומות העולם)? לשחזר את "אופי חיי היהודים ערב החורבן" (ובעת החורבן).³⁴ כך, פשוט מפני שכמעט אף אחד אינו מסוגל ואינו מעוניין לעשות זאת במקומו. עניין של חלוקת עבודה. על אותו בסיס – היגיונה של חלוקת העבודה המחקרית – ומבלי להתעכב כאן על המשמעות הפוליטית והתפקיד האידיאולוגי של חלוקת עבודה זאת, אני מבקש לומר, אחרי שלושה עשורים כמעט: צבא שלם של חוקרים יהודים משחזר, כבר שני דורות, את אופי החיים היהודיים ערב החורבן ובמהלכו. הרבה פחות מתפנים היסטוריונים יהודים (יהודים ישראלים, לפחות) לחשוב על "תהליך החנק", על הטכנולוגיות שלו, על התנאים התרבותיים והפוליטיים שאפשרו לגייס לצרכיו חברה שלמה, לגרום לה להשלים אתו, גם אם לא להשתתף בו הלכה למעשה.³⁵ ועוד פחות מנסים להבין את התנאים האלה בתור אפשרויות שלנו, של החברה שבתוכה אנחנו חיים. הניסיון להבין את הדברים האלה איננו עניינו של ההיסטוריון דווקא, וודאי שלא רק עניינו של ההיסטוריון היהודי, אלא של כל אינטלקטואל, של כל אדם חושב, אם כי ייתכן שלבני הקורבנות ונכדיהם יש בעניין זה אחריות מיוחדת. צירוף מקרים היסטורי הפך את חברתם, החברה שבתוכה אני יושב וכותב, למעבדה נוראה שבה

נבדקת מידת עמידותם של הניצולים וצאצאיהם לשותפות בחברה שמתפתחים בה תנאים המאפשרים הן ייצור מתועש של מוות המוני, הן סלקציה מדויקת ומפורטת של קורבנותיו (להלן 9.332).

9.130 — כאמור, הגוויות אינן התוצר של תהליך הייצור אלא הפסולת שלו. הנאצים אינם מעוניינים בגוויות וכל מה שהפיקו מן ההולכים למות והפך לסמל ההשמדה — הסבון, ערמות הנעליים, השיניים התותבות — היה שולי ותפל לעיקר. העיקר היה תוצר שלא תפס שום נפח או מקום. התוצר היה מוות, איון. את המוות אי-אפשר לשקול ולארוז, למרות שמחלקים ומפיצים אותו במידה ובאופן מדויק, על-פי הרשימות. התוצר הסופי הייחודי של עבודת הרוע הנאצי, התוצר היחיד שלא היה תוצר-לואי וגם לא חוליה בשרשרת הייצור, אמצעי למטרה אחרת, היה תוצר רוחני גמור. מה שמיותר כאן איננו ניתן לביטוי במונחים גשמיים; זה האין עצמו, אשר למיתורו אין מידה. מכיוון שהנאצים ביקשו בסופו של דבר להשמיד את היהודים וגם את קורבנות האובדן שהשמדה יצרה, את העדים ואת המתאבלים, הם חתרו למעשה לביטול גשמייתו של הרוע, לצמצום מרבי של נוכחותו הפסיכו-פיזית. הפתרון הסופי היה חתירה לספיריטואליזציה גמורה של הרוע.

9.131 — נקודת המבט של הרוצחים הולכת ומתלכדת כאן עם זו של העדים לחורבן. אילו השלימו הנאצים את מלאכתם היתה ההתלכדות מושלמת. הנאצים שבשבילים נוכחות היהודי היא התגשמות הרוע והעדים שבשבילים חיסול היהודים הוא התגשמות הרוע רואים רק את המרחב הריק מיהודים שהותיר אחריו מפעל ההשמדה — אירופה הנקייה מיהודים. היהודים היו אמורים להפוך לאידיאה רוחנית ללא קיום גשמי, אבל כדי להתקיים כאידיאה מישו היה אמור לזכור אותם, וכל זמן שמישהו — נאצי או עד לחורבן — זוכר, עשוי או עלול כל דבר גשמי במרחב הנקי מיהודים להתגלות כעקבות היעדר. היהודים היו אמורים להיות למסומן חסר נוכחות, שכל נוכחות מוחשית עשויה או עלולה לסמן, רוח רפאים שאי-אפשר להיפטר ממנה. או אסור להניח לה להסתלק לתמיד.

9.132 — ניסוח זה עשוי להישמע היידגריאני בתחילתו ודרידיאני בסופו ולכן אני מבקש להבהיר. בניגוד גמור למה שהיידגר טען, לא מדובר ברוחניות שעצם הופעתה בעולם מחוללת רע — כפרץ רוח, כמשב סופה, וגם לא ברוחניות שנתפסה באופן מטאפיזי ונותקה בטעות מהופעותיה הכוחניות, הגשמייות והארציות.³⁶ הרוחניות שמדובר בה איננה מחוללת רוע אלא היא תוצאת התפרצותו. את ההתפרצות מחוללת עוצמה, שהיתה מלכתחילה, ככל עוצמה חברתית-תרבותית-פוליטית, עוצמה גשמית ורוחנית גם יחד, והיא חוללה רוע אשר התעצמותו עמדה ביחס הפוך לנוכחותו הגשמית. אבל לא ברוחניות של העוצמה מדובר אלא ברוחניות שבהפיכת החיים לעצם דומם, וברוחניות שבריקון המרחב. ועוד יש להבהיר, כי בניגוד למה שדרידה טוען כשהוא קורא "על הרוח" בכתבתו של היידגר,³⁷ הבעיה ב"קריאה הרוחנית" של הנאצים אצל היידגר איננה בכך שלא זיהתה את משמעות המעבר ממטאפיזיקה של סובייקטיביות למטאפיזיקה של גזע, וגם לא בכך שהתעלמה הן ממשמעות ההבדל הרדיקלי, הלא-ביקורתי, בין הרוחני ללא-רוחני, שהמטאפיזיקה הגזענית

מיוסדת עליו, והן מן המעשה הנאצי שינק ממנה. הבעיה ב"קריאה הרוחנית" של הנאצים אצל היידגר — ובמידה מסויימת גם אצל דרידה — היא שזו קריאה המייחסת את הרוחניות רק לאידיאולוגיה של הנאצים ולמטאפיזיקה שהאידיאולוגיה שרויה בה ואינה מבחינה בעקבות הרוחני בתוצאות המעשה הנאצי עצמו, כריק שהסופה הנאצי הותירה באירופה.

9.133 — משמעותה של רוחניות זו היא שגם המשך נוכחות הרוע וגם המשך ההתנגדות לו תלויים בזיכרון, בתודעה שמפרשת את העקבות. תוכנית הפתרון הסופי ביקשה למחוק את כל העקבות, כולל עקבות המחיקה עצמה. אילו הושלמה היה הרוע הנאצי, או היהודים שהם הרוע בשביל הנאצי, אידיאה מופשטת לגמרי, שאין לה למעשה שום קיום. הספיריטואליזציה הגמורה של הרוע היא שיא הרוע אבל גם מה שגומר אותו. מכאן צומחת רגלו האחת של פרדוקס החיסול (9.143). הרגל השנייה צומחת מן העובדה הפשוטה כי הרוע הוא עניין שאי-אפשר למחוק את גשמייתו. הרוע הוא תוצאה של סבל ואובדן מיותרים; גם לסבל וגם לאובדן יש נוכחות גשמית, חומרית, גופנית ורגשית, שאי-אפשר למחוק. (להלן 9.150-9.151).

9.140 — מנגנון ההשמדה מייצר צורות חדשות של סבל: הסבל בדרך לחיסול. זה סבל שאי-אפשר למצותו באימת המוות, בתחושת האובדן הגמור, של החיים הפרטיים, של חיי הקרובים והיקרים ושל עולם-החיים כולו. בנוסף לכל אלה ישנו גם סבל הכרוך בנוכחות האובדן ובאימה של אובדן התקווה לתת משמעות למוות,³⁸ אימת הנוכחות במוות העולם שבו מתים, הסוף הגמור של היכולת לתת משמעות בכלל ולתת משמעות לסוף בפרט. לפעמים נוספים על אלה גם הייסורים הנוראיים של הבחירה, למי שיכול היה לבחור — בין מוות למוות, בין מותו שלו למות יקיריו, או בין יקיריו שיומתו מייד בוודאות לבין אלה שיומתו ככל הנראה קצת אחר-כך. ולמרות כל זאת, רבים מבין המובלים להשמדה סבלו מעט יחסית, יחסית לסבל הנורא במחנות שסביב, לפעמים רק את ימי המסע הנורא ברכבת, ואחר-כך איבדו במהירות כל מה שעוד נותר להם ואבדו. ההמתה בגז נחשבה "נקייה" יחסית, והייסורים הכרוכים בה מעטים יחסית. מטעמי יעילות וניקיון מכונת המוות הנאצית מגלה התחשבות מסוימת בקורבנות. באובדן, לעומת זאת, גם באקציות וגם בגז, אין שום פשרות. האובדן מוחלט והוא כולל את אובדן השם, הזיכרון, אובדן עקבותיו של המוות הפרטי עצמו. חלקים נרחבים מן הזיכרון הקולקטיבי נמחקים עוד קודם לכן, עם הרס הקהילות, בתי-הכנסת, וכל מוסדות התרבות שבהם התקיים זיכרון כזה קיום חומרי. אילו ניצחו, או אפילו החזיקו מעמד עוד שנה שנתיים, היו הנאצים משלימים את מלאכתם ומוחקים את מתקני ההשמדה עצמם, מוחקים במידת יכולתם לא רק את עקבות מיליוני מקרי המוות הפרטי אלא גם את עקבות המוות הכללי.

9.141 — מאות אלפים מן המושמדים אינם חסרים עוד לאיש. ולא רק היום, בסוף המאה. כבר בקיץ 1945 כבר אין יותר מי שיחסר אותם, אין מי שיחווה את הייחוד חסר התקנה של אובדנם. "האובדן הגדול ביותר הוא אובדן של בעלי העניין. חיסול מושלם מבקש לחסל את תנועת האובדן יחד עם מה-שאובד. [זהו] אובדן בחזקה שנייה, אובדן יכולתו של הנעלם להיות לאבוד, להתקיים כבעיה של מישהו" (2.230). מכאן צומחים

דיבורים על "העם היהודי שנהרג", שמבקשים להנכיח את האובדן שאין לו עוד עדים עלידי יצירת סובייקט קולקטיבי, שכל יהודי חי מצווה להמשיך להיות עד לחורבנו. לכן עבודת האבל האינוסופית, לכן הניסיון האובססיבי להזכיר ולזכור את אלה שלא היו ולא יהיו חסרים לאיש מן החיים "בצד השני", לתת להם שמות, פנים, כתובות. לכן הצורך לספק דמויות של מה שאבד למי שלא איבד כלום, לייצר את המוני בעלי-העניין שאיבדו את מי ואת מה שמעולם לא היה שייך להם. לכן ההפשטה הבלתי-נמנעת של הקורבנות שלא נודעו והפיכתם לנציגים אנונימיים של אובדן קולקטיבי. לכן — וזה אולי הביטוי הסימפטומטי ביותר, הבוטה ביותר — נחקקת בשיח הזיכרון אותה פיגורה אידיאלית של האובדן, "שישה מליון", שכל הפנים האינדיבידואליים נמחקים מאחוריה. "שישה מליון" כדמות-מספר (figure) שמצרפת בהבל פה מי יודע עוד כמה עשרות או מאות אלפים. כי לפי חישובי המומחים נספו חמישה מליון שמונה מאות אלף ו-איננו יודעים בדיוק-עוד-כמה, ולמען האמת כל מספר שנוקבים בו הוא אומדן קרוב, פחות או יותר. (גם זה כידוע אחד מסימני הקטסטרופה ההמונית, להבדיל מאסון מקומי כתאונת דרכים או פיגוע טרור, ואפילו רעידת אדמה, שבהם, בתרבות כשלנו, נספרים המתים אחד אחד, ושמש נודע, איש לא נפקד) "שישה מליון" שהם אחד, סובייקט אחד, אובדן אחד, בהעדר די דמויות קונקרטיות ודי יכולת להמציא בעלי עניים חדשים במקום אלה שאבדו, כדי שיוכלו להכיל מחדש את זיכרון כל אחד מאלה שאבדו (9.141).

9.142 — הרוע הנאצי לא נגמר, יש לו קיום עד עצם היום הזה, בגלל הזיכרון ובזכותו. טענה זאת עלולה להישמע פרוורטית, אבל אינני מוצא דרך לחמוק ממנה: למרות הסבל והאובדן שמייצר מנגנון ההשמדה, או בדיוק בגלל שהוא מייצר אובדן גמור כל-כך, מוכרחים להודות שההשמדה הטוטאלית מחסלת גם את הסבל וגם את האובדן של הקורבנות. ההשמדה הטוטאלית היא הרע ששם סוף לכל הרעות. מוכרחים להודות — ולא משנה עד כמה טענה זו עלולה להישמע פרוורטית — שההשמדה מחסלת גם את הסבל וגם את האובדן של הקורבנות. ההשמדה היא הרע ששם סוף לכל הרעות. מוכרחים להודות — צריך לנסות לחשוב באופן רדיקלי את הזוועה שבסופיות "הפתרון הסופי", את העובדה ש"הפתרון" אמור לא רק לסלק את עקבות האובדן יחד עם עקבותיו שלו, אלא גם לשים סוף לזוועה, לחסל בתום החיסול את עצמו ואת הזוועה שהוא היה. בהקשר זה אולי ראוי גם לפרש את המאמץ הנאצי להמתה "נקייה", ואפילו "הומנית" כביכול, ואת התפיסה, שנאצים רבים היו שותפים לה כנראה, לפיה החיסול בגז היה דרך אכזרית פחות ולא רק יעילה יותר של המתה.³⁹ את כל זה יש להביא בחשבון כדי לנסות להבין לא רק מה היתה "הבעיה היהודית" בשביל הנאצים ומה היתה משמעות הפתרון הסופי שהמציאו לבעיה, אלא גם את משמעות הפתרון הסופי במסגרת כלכלת הרוע הנאצית בכללותה.

9.143 — המוות הוא סוף לסבל ולאובדן. תפיסת הרעות והרוע שהצגתי כאן מבוססת על ההתנסות ברעות מיותרות, על נוכחות הרעה בשביל קורבן חי (כולל נוכחות האובדן). מנקודת המבט של כלכלת הרעות בכלל ושל הרעות המיותרות בפרט אי-אפשר להביא בחשבון את המתים. "המתים הם האסון של החיים. כשמתים החיים שהמוות הוא אסונם מסתיים האסון" (8.452). אפשר לפרוץ את הסופיות הזו של

המוות רק כשמציבים עד לאובדן. כדי להתקומם נגד החיסול המושלם, כדי לא להשלים עם חיסול שמבקש לרצוח את אפשרות האבל, מוכרחים לייצר את העדות לאובדן. אפשר לייצר אותה עלידי כינון סובייקט לא אישי, שחיינו נצח, או לפחות היסטוריה שלמה — העם היהודי, האנושות, אירופה, סוגים שונים של "אנחנו". בתהליך מוכר ומתועד היטב הפכו הקורבנות להיות לאליבי של הסובייקט הזה, שדובריו ונציגיו זקוקים לו למטרות אחרות לגמרי. אפשר, לעומת זאת, לייצר את העדות בתוך תרבות שמזמנת את היחידים בתוכה להיעשות לעדים, איש בדרכו, אישה בדרכה. החובה לזכור היא הנכחה מחדש של הניצחון הנאצי על היהודים, כדי שאפשר יהיה להמשיך להיאבק בו גם לאחר שהסתיים.

מופיע כאן צווי מוכר — בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא ניצול מאושוויץ, כאילו הוא חזה בהתגלות הרוע. את החורבן הגמור מוכרחים לחזור ולייצג שוב ושוב, לבלי די, כדי שאפשר יהיה לאשר את מוחלטות הרוע שהוא היה, לפעמים עד כדי קידושו כנוכחות של מומנט טרסנצנדנטי בתוך ההיסטוריה, כהיפוכה הסימטרי של הקדושה האלוהית.⁴⁰

9.144 — הציוני לאשר את מוחלטות הרוע הוא גם הציוני המורה להעמיד בספק, שוב ושוב, בעצם מעשה העדות, את מוחלטות החורבן. לצווי זה פנים רבות, אבל כמעט תמיד כרוכים בו אישור והכחשה, אישור של החורבן, והכחשה של מוחלטותו. לכן כרוכים בו תמיד-גם זיכרון ושכחה: הזיכרון — של המרד, של שארית הפליטה, של התקומה — המאפשר להכחיש את מוחלטות החורבן; האישור הכולל, המובן מאליו — של מוחלטות הרוע — המאפשר לשכוח לא רק פרטים אלא גם תהליכים, שלבים, תנאים וגורמים שהיו עשויים לסבך את הסיפור. בישראל הפך הציוני הכפול לדת מדינה והיא "מונחת לדור הצעיר" בבתי הספר ובמדרשות הצבאיות ולכלל הציבור במנה מרוכזת אחת ביום השואה. דפוסים דומים, אבל כמעט ללא זיקה למנגנוני המדינה, התפתחו בקרב קהילות יהודיות רבות בעולם. בישראל מדובר קודם כל במנגנוני הטקס הציבורי שהולאמו והם הופכים אזרחי מדינה שלמה לבני ערובה של הזיכרון ליום אחד בשנה, כלואים ברשת דביקה של מליצות נבובות ושירים נוגים. את המנגנונים האלה מזינים כל השנה סוכני תרבות, יצרנים ומפיצים של זיכרון, סיפורים ודימויים, שעסוקים בייצוג "השואה" כמקשה אחת של זוועה מצד אחד וכאוסף נתון של "משמעויות" ו"לקחים" מצד שני. מכונת ייצוג זו קושרת את חורבן יהודי אירופה להקמת מדינת ישראל ולשורת המלחמות בין יהודים לערבים בארץ ישראל בשרשרת סיבתית שאין לנתקה, והיא מציגה, כידוע לכל ילד, את גבורת ישראל באותן מלחמות כעדות לכך ש"הצורך הנאצי לא הצליח להשלים את מלאכתו". אבל לצד הארגון הממלכתי והמניפולטיבי של חובת הזיכרון וכנגדו ישנם גם יחידים הבוחרים, לפעמים בעל כורחם, להיעשות לבעלי עניין באובדן האבוד, נושאי שליחות מטעם עצמם של עדות לדורות הבאים. היחיד שעושה עצמו לעד מקבל על עצמו חוב אינסופי לעבר שלא-ניתן-להיאמר עוד ואת המטלה האינסופית שבעבודת הזיכרון. הוא משתתף עם אחרים בעיצוב הזיכרון מתוך פתיחות יחסית לפרדוקסים של אישור והכחשה, זיכרון ושכחה, ומתוך מודעות לשימושים הפוליטיים בדת הזיכרון, והוא מבקש לקחת חלק במאבקים הכרוכים בהם.⁴¹ מול האורתודוקסיה של דת-המדינה נוצרות "קהילות עדות"

הטרודוקסיות. אלה מקבלות על עצמן את חובת הזיכרון בלי להכיר בהכרח בסמכות הכהנים הגדולים של מוסדות ההנצחה הרשמיים וגם בלי לקבל את אופן הגיית השם שלהם ואת הפרשנות (ההיסטורית, התיאולוגית, והאידיאולוגית-פוליטית) שלהם ל"מה שהיה שם". הדוגמה הבולטת ביותר בהקשר התרבותי הישראלי היא אולי קבוצת השחקנים, יהודים וערבים, בהנהגת דודו מעיין, שהעלתה בראשית שנות התשעים את ההצגה ארבייט מאכט פריי בעכו.

9.145 – בהגזמה מסויימת אפשר לזהות מעין תמונת ראי של המאבק על זיכרון השואה בתרבות הישראלית כשמסיתים את המבט למערב אירופה, להקשר פוליטי שונה מאוד, עם יחסים אחרים לגמרי בין המדינה, השדה התרבותי ומנגנוני הזיכרון. שם, בעיקר בצרפת, ובאופן אחר בגרמניה, נאבקות קבוצות לא גדולות של אינטלקטואלים ואנשי ציבור אירופאיים להציב את רדיפות היהודים והשמדתם – ולא רק את "המחנות" – בתור עניין דוחק בהכנה העצמית שלהם. העמדה התרבותית שלהם מתנגדת אחרת, לדידם, לניסיונות לדחוק את סיפור השמדת היהודים אל תוך ההיסטוריה של "הפשיזם" מצד אחד ולתוך תולדות מלחמת העולם השנייה מצד אחר, והיא קשורה גם להתנערות שהתנערו כמה מן המשטרים החדשים שקמו באירופה אחרי מלחמת העולם מצורות שונות של המשכיות בינם לבין המשטרים שקדמו להם, הנאצים ומשתפי הפעולה. אל מול עמדה זו מתעקשים אותם עדים מטעם עצמם גם להבין את ייחודיות החורבן היהודי וגם לחשוף את הרציפות שבין התרבות שחוללה אותו לתרבותם שלהם.⁴² אלא שאנלוגיה זו (שאל פן אחר שלה אשוב בהמשך – 9.215) עלולה להטעות. באירופה, אדם לא-יהודי אינו נעשה כך סתם עד לאובדן האבוד, הוא נוטל זאת על עצמו כמשימה. מאבקם של העדים הוא על עצם החובה לזכור והם מנהלים אותו לא רק מול מכחישי שואה אלא גם מול היסטוריונים רויזיוניסטים ופוליטיקאים שמרנים, שמוכנים לגמד הן את גודל הזוועה והן את עומס האחריות של עמיהם – הגרמנים בראש וראשונה כמובן – כדי לשחרר אותם מעולו ונוכחותו המכבידה של העבר. ואילו בתרבות הישראלית, כל ילד יהודי מחונך כעד וחובת הזיכרון היא המוכן מאליו שאיש כמעט אינו מעז להטיל בו ספק. אין למעשה מקום שממנו אפשר לסרב לציווי; מתווכחים על אופי הזיכרון, אין כמעט ויכוח על עצם החובה לזכור.⁴³

9.150 – כך או כך, מוכרחים להודות שעצם הציווי להיות-לעד הוא עדות לכך שהסכל חדל, שבעצם האובדן הולך ונגמר (רוב הניצולים כבר מתים), שאין יותר כלום לומר, שאין למי לומר. את הרוע של ההשמדה עצמה אי-אפשר למקם בסבלם של הנרצחים או באובדן שהם היו קורבנותיו. רוצה לומר, צריך למקמו גם שם, אבל אז, ככל שההמתה היתה מהירה ו"נקיה" יותר כך קטן הרוע, גם באופן מוחלט ובעיקר ביחס לסבל האינסופי של החיים בגטאות ובמחנות העבודה. זו נדמית מסקנה בלתי נמנעת של מהלך הטיעון עד כה. אפשר אולי לטעון שבדיוק ברגע הזה, שבו אין מי שיאמר, אין למי לומר ואין מה לומר, ברגע הזה נוצר האובדן הנורא ביותר, זה שאין מי שיתן לו ביטוי, שמטיל את החוב הכבד ביותר על מי שמסוגל להיות עד לדיפרנד שאובדן כזה נטוע בתוכו. כך טוען ליוטר.⁴⁴ אבל כוחו של טיעון זה מוגבל מפני

שהטווח שלו עצום – כל ההיסטוריה כולה, כל החיים האנושיים שאבדו בלי זכר, כל מה שאבד בתרבות בלי להותיר עקבות, או לפחות (אם מוסיפים הסתייגות שלא קל לנמקה) – כל מה שנחרב, הושמד ונמחק באלימות.⁴⁵ כלומר, עבודת העדות, לא רק שהיא מנכיחה בכל פעם מחדש את הניצחון הנאצי על היהודים (כתור טעם קיומה), אלא באופן פרדוקסלי גם מוחקת את ייחודו. אושוויץ הופכת להיות משם פרטי לשם המשפחה של קורבנות המערב – האינדיאנים, השחורים, היפאנים של הירושימה, וכל השאר.

9.151 – ליוטר: "השם ממקם את האובייקט בתוך רשתות ציוני-שם... האובייקט של ההיסטוריה צומח מתוך עולם (שהוא תשלובת יציבה למדי של ציוני-שם)". "הדיפרנד נגזר מן הממשות... [כלומר מכל ממשות] ו"אושוויץ היא הממשית ביותר מכל הממשות".⁴⁶ על-כן, הדיפרנד שנגזר מן הממשות המכונה אושוויץ הוא הדיפרנד המובהק ביותר. אושוויץ הופכת מיטונימיה לממשי; הדיפרנד של זיכרון ההשמדה הופך למיטונימיה של דיפרנד; בעיית ייצוגה של אושוויץ הופכת למיטונימיה של ייצוג הממשי בכלל.⁴⁷

9.152 – במוכן אחד ברור, הטענה הזו על סופיות הפתרון הסופי נוגעת רק לאובדן שאבדו כל עקבותיו. היא אינה נוגעת לאינספור הדרכים שבהן החורבן הוא ממשיך להיות נוכח בחיי הניצולים, ולא פחות מכך בחיי הדור השני והשלישי של משפחותיהם ובחיי אלה שחיים בקרבתם. אבל גם כאן אין ברירה אלא להודות בקשר ההדוק שבין נוכחותו ההולכת ונמשכת של החורבן, נוכחות המתווכת כולה על-ידי הזיכרון, לבין עבודת האכל והעדות שמבקשת לבטל את אובדן האובדן עצמו. ההתמסרות מרצון של הזיכרון לחורבן, כמו ההכפפה המאורגנת של הזיכרון לחורבן הופכות את הזיכרון למקור לא-אכזב של רעות חדשות, ששכחה גמורה היתה מונעת. (ואין לבטל מראש את אפשרותה של שכחה גמורה, פה ושם, לפחות. לא כל שכחה היא הדחקה ולא כל מודחק שב ומשתלט על הנפש המדחיקה.⁴⁸)

9.153 – הטענה על סופיות הפתרון הסופי נוגעת אס-כן גם לחיים, מפני שהיא טענה על זיכרון ושכחה. אם השכחה הגמורה היא סופו של הרוע, הרי המאבק בשכחה, המאמץ לזכור ולהעיד, הוא שימור משביה האחרונים של אותה סופה נוראה שייצרה את הסבל, האובדן והחורבן היהודי לפני מחצית המאה. הניסיון להיות-לעד, כדי להעיד על כך שאין אובדן גמור, שהפתרון הסופי לא הושלם, הניסיון הזה מחזיר שוב ושוב את רוחות הרפאים של הפתרון הסופי. הוא אינו מניח לרוחות הרפאים האלה למצוא את מנוחתם ולא מתיר לזוועה לבוא אל סופה, למרות שעכשיו רק סופיותו של "הפתרון" תוכל לבטל את נוכחותו ההולכת ונמשכת של הרוע שייצר. מצד שני, התחליף שמציעה השכחה הגמורה פירושו להניח לנאצים להשלים את מעשה ההשמדה (לא להמשיך את ההשמדה, עד אחרון היהודים, אלא להשלים את מה שההשמדה ההיא היתה).

9.154 – לזכור פירושו להתנגד לפתרון הסופי, אבל לשמר את שארית כוחותיו, לשמור אותו כרוח רפאים; לשכוח פירושו להשלים עם הפתרון הסופי – ולהשלים את סופו של הפתרון. לזכור פירושו גם: לייצר את רציפות העם היהודי, זה שנהרג וזה שקם מעפר, להעיד שהפתרון הסופי לא הושלם, להפוך את החיים בני ערובה

של המתים ואת התקומה – המשך ישיר לחורבן. המשך, כלומר, מה שבא אחרי ומוסיף לקיים את הדבר שהוחל בו בעבר. ואילו לשכוח פירושו גם: לנתק את הרצף הגניאלוגי בין היהודים החיים היום (ואפילו רק אלה שיחיו מחר, בעוד חמישים או מאה שנה, כשתושלם עבודת השכחה) לבין היהודים שהושמדו – ולשלם את מחיר ההכחשה הזו דורות רבים. ברירה שטנית זו היא הניצחון הסופי של הנאציזם על היהודים.

9.2 אמונת הייחוד

9.200 – "ברירה שטנית זו", האם היא מייחדת את אושוויץ? האם בה נעוץ החידוש (או חלק מן החידוש) ששמו "אושוויץ"?⁴⁹ הרוע הוא בהגדרה הגדשה הסאה, מיתרות של סבל ואובדן שגדשה סאתם, מיתרות ששום הצדקה לא תוכל להכילה. האם התעצמות המנגנון המייצר רוע באושוויץ – המקום שבו המיתרות עצמה הפכה לעיקרון פעולה (8.550) – הגדישה את הסאה עד שיצרה אופן חדש של ישנות, צורה חדשה של הוויה בתור רוע, צורה חדשה של מיתרות, שחורגת מעיקרון המיתרות של הרוע עצמו?

9.201 – האם הברירה השטנית שכופה עלינו זכרה של אושוויץ (אחרי יותר מחמישים שנה) שונה מברירת הארמנים (אחרי כמעט מאה שנה), או מברירת האינדיאנים בצפון אמריקה ובדרומה (אחרי ארבע מאות שנה)?⁵⁰ במרחק הזמן, מה שקובע איננה ההתכוונות לחיסול סופי של הקבוצה אלא העובדה שהקבוצה אכן חוסלה סופית ומעט הניצולים לכודים בפרדוקס שבין אישור להכחשה, בין זיכרון לשכחה. אבל במרחק הזמן אין הבדל בין ניצולים מעטים של חיסול-כמעט-סופי לניצולים רבים מקטסטרופה נוראה שלא הובילה את הקבוצה כולה אל סף חיסול. במובן זה אותה "ברירה שטנית" שמציב זיכרון השמדת היהודים אינה שונה מברירת צאצאי השחורים שנמכרו לעבדות.⁵¹ הרדיקליות של הפתרון הסופי אינה חושפת בהקשר זה משהו שאינו קיים בעיקרון בקשר הכפול שעמדנו עליו כבר: שיתוף הפעולה הפרדוקסלי בין זיכרון לאובדן ובין שכחה להשלמה (2.012-2.011; 2.231)? האם לא נחשף כאן אופיו המענה והממפר של הזיכרון, אופייה המנחם של השכחה, ויכולתם לשרת בעת ובעונה אחת ובאופנים סותרים, שני אדונים המצויים במאבק עד מוות, או מוטב, ארון ועבר, מנצח ומנוצח? המנצחים מטביעים את חותמם בזיכרונם של המנוצחים כדי לענות אותם גם הרבה שנים לאחר שהם, המנצחים, ייעלמו מן הזירה; כדי לחמוק מן המנצחים המנוצחים זקוקים לשכחה, לא רק לזיכרון.

9.202 – אמנם כן, המנצחים נהנים מן השכחה. ואילו המנוצחים מחפשים בזיכרון משאבים להתנגדות וגם תקווה או נחמה. עד מתי? כמה זמן מחזיק הזיכרון מעמד, לפני שלא נותר ממנו כלום חוץ ממיתוס שלעולם אינו חורג מתחומו של איזה טקס שנותן לו קיום?⁵² ומה קורה כשהמנצחים מנוצחים בתורם, כשאינן עוד מי שיהנה מן השכחה של המנוצחים? מה קורה כשהמנוצחים שניצלו היו למנצחים של מלחמה אחרת? כשהקורבנות מתים (ואתם רוב הרוצחים), הזיכרון מועד, בדיוק כמו השכחה.

לשיתוף פעולה עם הרוע ועם הסדר הקיים המייצר ומפיץ אותו. 9.203 – ואם נטען שהאמריקנים בצפון אמריקה והספרדים בדרומה, התורכים בארמניה, הח'מר-רוג' בקמבודיה ואפילו ההוטו ברואנדה לא ביקשו "פתרון סופי"? אם נטען שהם ניסו לפתור באמצעים אכזריים במיוחד בעיה פוליטית או אידיאולוגית אבל לא ביקשו לסלק את עקבות הפתרון יחד עם עקבות האובדן ולא ביקשו להביא את הזוועה לסיומה, אבל גם לשיאה, על-ידי חיסול הפתרון עצמו וחיסול עקבות החיסול בתום מבצע החיסול (טענה שבוודאי אינה נכונה ביחס להשמדת העם ברואנדה)? האם יש בטענה זו כדי לשנות משהו בהבנת הרוע שהיתה ההשמדה השיטתית (לא המחנות, אלא מכונת ההשמדה שפעלה מתוכם)? האם יש בטענה זו כדי להמעיט ממשקל ההחלטה להיפטר מאלה שהוכרו כמיתורים, זו שהתקבלה בעבר וזו שעדיין מתקבלת במקומות אחרים (קמבודיה, רואנדה, בוסניה, קוסובו)? כשאנשים מוכרזים כמיתורים ודמם מותר ההצדקות כבר אינן משנות כלום. מנקודת מבטם של המיתורים, לפחות. אין זה משנה אם היתה קיימת בעיה ממשית ולא מדומיינת, שפתרונה אפשר או חייב להכריז עליהם כמיתורים, כפי שהיתה אולי בעיית ההגמוניה של הטוטסי בשביל בני ההוטו ברואנדה, למשל, או כפי שהיתה אולי עצם נוכחותם של האינדיאנים בשביל כובשי אמריקה. אין זה משנה אם הבעיה נדמית לנו היום כמדומיינת או מוגזמת מאוד, אבל היתה ממשית מנקודת מבטם של הרוצחים, כפי שהיתה בוודאי בעיית האיכרות בשביל סטאלין ו"הבעיה היהודית" בשביל הנאצים, חלקם או רובם המכריע. אין צורך להתלבט בשאלה מי מוסמך לפסוק מה כאן ממשות ומה כאן דמיון והאם נכון להשליך הבחנה כזו של לאחר-מעשה, שמבחינים מנקודת מבטו של ההיסטוריון, אל תודעתם של המענים והרוצחים. וגם אין זה משנה – מן הבחינה המוסרית – אם קבוצה שלמה מוכרזת כמיתורת או שהרבה אנשים שונים שהוכרו כמיתורים הופכים לקבוצה של נידונים להשמדה. ההיסטוריונים יהודה באואר וסטיבן כץ מנסים להיאחז בהבדל הטיפולוגי הזה (בין הכוונה להשמיד את מי שהוגדר כמיתור לכוונה להשמיד קבוצה שלמה שהוגדרה כך) כדי להבחין שואה מרצח עם ורצח עם ממעשי טבח המוני. כוונה להשמיד את הקבוצה כולה היא תנאי הכרחי ל'ג'נוסייד' לפי המינוח של כץ, או ל'שואה', לפי המינוח של באואר, ושניהם מוצאים רק מקרה אחד תחת הסוג שהוגדר כך.⁵³ אבל כמו שכך עצמו מבהיר במפורש, להבחנה זו יש משמעות פנומנולוגית, לא מוסרית.⁵⁴ הניסיון להשמיד חלק מקבוצה עלול להיות חמור יותר מבחינה מוסרית מן הניסיון להשמיד קבוצה שלמה, תלוי בגודל היחסי של החלק ושל הקבוצה (וראו להלן 9.220). מבחינה מוסרית, זה מה שקובע: ברגע שמיתרות הופכת אפיון של מִי-שסובל ולא של הסבל, של בעלי-העניין ולא של העניין האבוד, הכל מותר. באושוויץ כמו ברואנדה, בטרבלינקה כמו בקולומה.

9.204 – להחלטה להיפטר מן המיתורים, עד האחרון שבהם, התלווה מנגנון השמדה שיטתי. אולי זה ההבדל. שיטתיות ההשמדה, התיעוש, המכניזציה, והבירוקרטיזציה שלה מגבירים את הסיכוי לחולל אובדן גמור, אובדן האובדן, ולהציב במהירות ובאינטנסיביות את הפרדוקסים של הזיכרון והשכחה. אבל מה משנה השיטתיות מבחינה מוסרית? אפשר לחולל אובדן גמור באמצעים פשוטים יותר, בהיקף פחות רחב ובקצב איטי יותר. בג'נגלים של רואנדה וקונגו (זאיר) כבר מוכיחים את זה שלוש שנים

רצופות לעיניו המשתאות, העייפות או המזוגגות של המערב. הפרדוקסים של זיכרון ושכחה יופיעו בין כך וכך. והאובססיות של ההתמסרות לזיכרון תסיח את הדעת, תמיד, מן המנגנונים המייצרים רעות חדשות בהווה ומאלה שמכנים את אפשרות ההשמדה הבאה. העניין המכריע, האם אין הוא האפקטיביות המדהימה של ייצור הרוע? האם אין הוא הטווח העצום של התפשטות אותו רוע שהוטבע בגופם ובנשמתם של הניצולים עד שהוא מוקרן על כל סביבתם שנים רבות כל-כך אחרי שכבו כל התנורים ופורקו כל המחנות? אם כן, חשוב לזכור שהאפקטיביות הזו נוגעת לקומפלקס 'אושוויץ' בכללותו – הכליאה, הכפייה, חיסול יכולת החליפין וההמרה, ביטול הממד התרבותי של הקיום האנושי, האצת כל מקדמי האסון, והאינסטרומנטליזציה הגמורה של השחיטה – והיא נוגעת לכל מי ש"טופלו" בתוך הקומפלקס הזה, לא רק היהודים. ועוד יותר חשוב לזכור כי מבחינת יעילות ההשמדה, גם הפצצה הגרעינית בהירושימה וגם המאצ'טות ברואנדה היו יעילות יותר (כ-80.000 בני-אדם ברגע אחד בהירושימה וכ-50.000 בנגסאקי; 850.000 בני-אדם בשמונה שבועות ברואנדה).

9.205 – כל אחת מן הפרקטיקות שפעלו באושוויץ כדי לייצר רוע התקיימו, להוד או בקונסטלציות שונות, במקרים אחרים של השמדות המוניות ובמקרים אחרים של מכונות רוע שפעלו בקנה מידה היסטורי, עד עצם היום הזה. זה נכון, כמובן, גם ביחס להשמדה בגז. היתה המתה בגז לפני ואחרי אושוויץ והיה טבח של המונים והיתה המתה שיטתית של אנשים שהשתייכו לקבוצות מסוימות, וגם (ברואנדה, בכורדיסטן או בארמניה, ובאמריקה הדרומית) המתה שיטתית של אנשים רק בגלל שנולדו כשייכים לקבוצה אנושית מסוימת. אושוויץ היא, בין השאר, הצירוף הספציפי של המתה בגז והמתה המונית וחיסול שיטתי ומסודר, שאפשר למכונת המוות לפעול ביעילות מחיריה שכוז. כשמפרקים את המכונה הזאת לגורמים מוצאים שהפרקטיקות שקיימו אותה והטכנולוגיות שהופעלו בה, מתקיימות או מוכנות להפעלה בהרכבים ובצירופים שונים בלב החברות המערביות ולא רק הרחק מעבר לגבולן, וכי הן חלק בלתי נפרד ממערכות שליטה אחרות המתקיימות כמעט בכל המשטרים הדמוקרטיים בעת הזאת ומיחסי הכוחות המופעלים בהם מבית ומחוץ. זה השיעור החשוב ביותר שעולה מניתוח המשטרים הטוטליטריים של ארנדט, מניתוח החברה הדיסציפלינרית של פוקו, ומן המחקרים על בירוקרטיה ורציונליות במנגנוני ייצור הרוע במשטר הנאצי (המושפע משני המקורות האלה) של תיאורטיקנים כזיגמונד באומן או אלן ברוסא.⁵⁵ אושוויץ היתה מודל "מוצלח" במיוחד של שילוב כל הפרקטיקות האלה, אבל מבחינה כמותית, לא דווקא המוצלח ביותר שנוסה עד כה. ייחודה של אושוויץ איננו מצוי בשיטתיות החיסול לבדה, גם לא בטכניקה המיוחדת של ההמתה, לא בטכנולוגיות עצמה, לא בצורה המיוחדת של ניהול החיים עד-מוות ולא בהמתה עצמה. ייחודה של אושוויץ נעוץ באופן המיוחד שבו שולבו כל הגורמים האלה ויצרו עולם-מוות, עולם שבו המיתה וההמתה נעשו לצורות של קיום, הקיום ההולך ונמשך של המוות. כל מרכיבי השילוב הזה נמצאים בנפרד במינון כזה או אחר בכל המקרים של השמדת-עם במאה העשרים. אין כמעט מקרה של השמדת-עם שלא מופיעים בו בצורה זו אחרת רציונליות בסימון ואיתור האוכלוסייה המוגדרת כמיתרת, שיטתיות בהשמדה, ושימוש בטכנולוגיות שמייצרות סבל ואובדן, עד לאובדן האובדן עצמו: טכנולוגיות של כלי

נשק, של מיון וניהול בני-אדם, של ארגון מרחב, של תצפית ומעקב, של מחיקת זהויות ושטוש עקבות, וכיוצא באלה.

9.210 – ועדיין ישנו אולי מובן אחד שבו אושוויץ שונה מכל הצורות ההיסטוריות המוכרות של ייצור רוע (עד רצח העם ברואנדה, כנראה): הרוע מופיע שם בפעם הראשונה⁵⁶ בצורתו המזוקקת, המזוככת ביותר בתור המיתרות עצמה, מיתרות ללא גבול או מידה, מפני שהרוע מופיע כתכלית-עצמו (8.552-8.554). הגטאות ומחנות הכפייה היו אמצעים להרע; מחנות המוות היו אמצעים לחסל. לפעמים המטרה היתה קודם להרע ואחר-כך לחסל; לפעמים – קודם לחסל ואחר-כך להרע לשארית הפליטה. הרוע יוצר באינטנסיביות עצומה, ככוונה שלמה ותוך גיוס ניכר של משאבים חומריים, ידע טכני וכוח אדם בדרגות שונות של מיומנות, שחלקו מוכשר במיוחד לביצוע המשימה. לרוע היו נמענים מוגדרים שיש להם כתובות מדויקות – אנשים שהוגדרו יהודים או צוענים על פי דתם, מוצאם, או על-פי ההחלטות הבירוקרטיות של המשטר הנאצי. למנגנונים המייצרים אובדן, סבל וחורבן שיטתי לא היתה מטרה זולת הרעת מצבם וחיסולם כיחידים וכעם. הם לא היו אמצעי להשגת שום מטרה אחרת, צבאית, מדינית או כלכלית. להפך, לקראת סוף המלחמה, המשיך הפעולות לביצוע הפתרון הסופי היה למעמסה על הכוחות הגרמניים באזורים שונים של החזית ומכשול במאמצייהם של גורמים שונים בתוך המשטר הנאצי לשפר את מצבם במפגש הצפוי עם כוחות בעלות הברית. מחנות המוות לא היו תוצר לוואי של ניהול המלחמה, גם אם ההשתלטות על מזרח אירופה יצרה את התנאים להקמתם. הם לא היו תוצר לוואי של כלכלת המלחמה, הם הכבירו עליה. הם גם לא היו תוצר לוואי של האידיאולוגיה הנאצית – הם היו התגשמותה. תפעולם היה תכלית וטעם קיום של הרבה פעולות אחרות (אם כי לא יהיה זה נכון להעמיד על הפתרון הסופי את כל היבטיו של המשטר הנאצי). כשהקפיטל משפיל ומנצל, מנכר ומשעבד, גוזל מהמוני בני-אדם קורת גג, כבוד, תקווה, הוא גם מייצר עושר. כשמשטרים רודניים מענים ורוצחים, ואפילו משמידים אוכלוסיות שלמות הנתונות תחת מרותם, הם גם מייצרים, או מנסים לייצר, סדר חברתי וחיי שגרה לאזרחיהם הממושמצים. כשהנאצים השמידו את היהודים והצוענים, הם טיהרו את אירופה מיהודים ומצוענים, כלומר, השמידו יהודים וצוענים. הנאציזם אפשר את התגלות הרוע במלוא מיתרותו, מזוקק מכל תועלת, טובת הנאה או הנאה מיטיבה. כמובן, רבים מאוד – גרמנים, אוקראינים, פולנים, ליטאים, לטבים, צרפתים, הונגרים ואחרים – הפיקו בשעת מעשה תועלת והנאה מן ההשמדה. נכון, לכללנים, מדענים חברתיים ומתכננים חברתיים רבים ניסחו הצעות והצדקות למדיניות החיסול במונחים כלכליים, כשהם הופכים "מיתרות" של אוכלוסייה לקטגוריה מותרת בתיאוריה הכלכלית והסוציולוגית שלהם. אבל מן "המיתרות" הזו לא נבע בהכרח חיסול פיסי ובוודאי לא חיסול של היהודים או הצוענים דווקא; יתר-על-כן, חיסול זה לא נולד כמענה לשאלות שניסחו הכלכלנים אלא בדיוק להפך, מדעני החברה ניסחו את שאלותיהם במונחים של מיתרות חברתית כמענה לאידיאולוגיה הנאצית.⁵⁷ ובאופן כללי יותר, מנגנון ההשמדה לא פעל כדי לספק תועלת והנאה למי שנטל בו חלק ולא נעצר כשאי-אפשר היה לספק אותן יותר. סביר להניח שרוב האנשים שעסקו בהשמדה

מצאו את עצמם עובדים בתעשיית המוות מבלי שהתכוונו לכך; הם לא בחרו לרצוח כדי להשיג משהו אלא, בדרך כלל, כשהבינו כמה הם עוסקים, הם בחרו שלא לחדול מלרצוח כדי לא לאבד משהו. התנאים שבהם ניתן היה לפעמים להפיק תועלת מן ההשמדה נוצרו בדרך-אגב, כתוצר לוואי של שלבים שונים במאמץ להיפטר מן היהודים – גטואיזציה, גירוש, וחיסול (כך, למשל, החרמת הרכוש היהודי התאפשרה כתוצאה מן הצעדים להיפטר מן היהודים אבל לא היתה סיבת הצעדים האלה). אף אחד משלבי ה"טיפול" ביהודים לא נועד מלכתחילה להביא איזו תועלת כללית מעבר ל"פתרון" הבעיה היהודית (או בעיית הצוענים), גם אם בדעבד נמצאו לו לעיתים קרובות גם הצדקות תועלתיות. במקרה של היהודים העניין מובהק עוד יותר בגלל התפקיד המיוחד של היהודי באידיאולוגיה הנאצית (להלן 9.233; 9.242). הצורך להיפטר מן היהודים – ואולי גם מן הצוענים⁵⁸ – נמצא מעבר לעקרונות העונג והתועלת. זה צורך שנקבע מתוך מעין עיקרון-על שמטיל אילוצים על החתירה לעונג ולתועלת וקובע בחשבון אחרון את דפוסי המותרים. וכמעט תמיד הנאצים מוכנים להקריב גם משהו מעצמם כדי לחסל את קורבנותיהם – העלאת קורבן במלוא מובן המלה.⁵⁹

9.211 – מה שמתגלה לעינינו בתור הופעתו המזוככת ביותר של הרוע כתכלית-עצמו מופיע אחרת לגמרי לעיניהם של אחרים. היו מי שתמיד ראו רק קטע ממכונת ההשמדה – הפועלים השחורים של מפעלי המוות, נהגי הרכבות, השומרים, הפקידים אשר על המשלוחים ועל ספירות המלאי, וגם השכנים, אלה שנתקלו פתאום, כימים של צנע ומחסור, בשפע של נעלי ילדים שאפשר היה לקנות במחיר מוזל, אלה שראו את העשן, שמעו מקצת מן הקולות, והכירו את הריח. אם ידעו שיש שם רוע, הוא היה בשבילם רקע, אולי נתעב או מקולל, או מטריד, של חיי היומיום שלהם במשך תקופת חיים לא קצרה. אבל הם לא ראו אותו בהתגלותו, כפי שהוא, במלא מיתורו. אחרים עשו את עבודתם, נקודה. אחרים מילאו שם שליחות. מעטים יחסית, אבל בשום אופן לא בודדים, חוו את הזוועה כחלקו הפחות או יותר נאצל של חזון מפואר שהולך ומתגשם. על מה אנחנו מבססים את הוודאות שאנחנו רואים נכון יותר מהם? הרי וויתרנו על היומרה להתגבר על חלקיות נקודת המבט שלנו, לקבוע מראש, אחת ולתמיד את יתרונה על-פני זו של אחרים. מדוע אנו מתעקשים לעשות זאת כאן?

9.212 – שאלה מוחמצת. איננו מתעקשים. אין לנו וויכוח עם נקודות המבט האחרות. מנקודת המבט שלנו, נקודות המבט שהוזכרו כאן – בסדר הפוך: של האידיאולוג הנאצי, של מי שנטל חלק כזה או אחר במלאכה עצמה, של העומדים מן הצד – הן חלק מן הרוע המתגלה באושוויץ, גם חלק מן המיתור המוחלטת עצמה וגם חלק מן התנאים שאפשרו אותה. נקודות מבט אלה יכולות להיות מושא למחקר היסטורי, פילוסופי, פסיכולוגי. הן אינן יכולות להיות עמדות של דוברים בוויכוח, כי לוויכוח כזה אין נכנסים. להפוך את נקודות המבט האלה לעמדות של דוברים בוויכוח פירושו לחזור ולייצר את תנאי האפשרות להופעת הצורה המוחלטת של הרוע. עמדות כאלה הן עמדות אויב. במלוא מובן המילה (וכן להלן 9.235 ואילך).

9.213 – -- ובכן שוב אתה מתייצב במקום של הדיבור המוחלט. המוחלטות שייחסת לצורת הרוע שהופיעה באושוויץ מדבקת. ואתה סותר כמובן את כל מה שאמרת על חוסר האפשרות לסלק את הדיפנד מן השיח. הנה שוב אתה מבקש לומר

את המילה האחרונה בוויכוח.

-- לא בדיוק. מילים אחרונות הן פריבילגיה של המתים. בשיח אין לאף אחד מילה אחרונה, כי אף אחד אינו יכול לשים סוף לשיח. לסמן את העמדות ההן כעמדות אויב פירושו לנסות לסמן גבולות לוויכוח, לא לשים לו סוף. כל גבול, אתה יודע, הוא אזור של מאבק. יש עמדות אחרות. יש מי שבעיניו הופעת הרוע באושוויץ דומה להופעתו בגולאג או בקמפוצ'יה והוא מזהה בה מאפיינים אחרים, ממקם אותה על רצפים היסטוריים, פוליטיים ואידיאולוגיים אחרים. יש מי שבעיניו יהודיותם של הקורבנות, או הכוונה להשמיד את כולם, מאפילה על שיטתיות ההשמדה. כאן הוויכוח נמשך. כאן לא רק שלא אמרתי את המילה האחרונה בוויכוח, גם לא אמרתי את המילה האחרונה שלי בוויכוח. עוד יש דברים שצריך להביא בחשבון.

9.214 – עוד לפני שממשיכים, ראוי להתעכב לרגע על המשמעות התרבותית-פוליטית של השאלה עצמה. ראוי לברר מי מעוניין, ואפילו צריך, ומי מוכן (ויש כמובן הברל בין 'מעוניין' ל'מוכן') לייחד את אושוויץ; וכן להפך: מי מעוניין, או מוכן, לבטל את הייחוד. ראוי לברר באיזה הקשרים תרבותיים מתקיים הוויכוח ומה מונח בו על כף המאזניים. האם הייחוד נקבע או מוכחש בהקשר המצדיק את תביעת הקורבנות או את תירוצי המקריבים, האם הוא מיוחס ליהודים או לגרמנים כעמים מיוחדים, האם אגב כך נקשרים בעם המיוחד עוד מאפיינים ייחודיים ומה מבקשים להצדיק באמצעותם. בוויכוחים האלה הכול מסכימים בדרך-כלל שכל אירוע מיוחד במשאו, שאירוע הוא ייחודי בעצם מהותו, ולא על ייחוד מוכן מאליו זה מדברים. בוויכוחים אלה הכול משווים, גם אלה שטוענים כי אושוויץ היא מעבר לאפשרות ההשוואה, כי בלי להשוות אי-אפשר לייחד; מוכרחים לסגת שוב ושוב להשוואה ולו רק כדי להכחיש. בוויכוחים אלה הכל מבקשים להשתמש בזיכרון לצורכי ההווה. אבל צורכי ההווה סותרים והם מולידים גם שימושים סותרים באותו זיכרון וגם זיכרונות סותרים שנרתמים לאותו שימוש.⁶⁰

9.215 – היהודים והגרמנים קשורים בוויכוח הזה כתאומים סיאמים שנכפתו זה אל זה במהופך (לעיל 9.145). באופן סכימאטי אפשר להבחין בקשר הזה במרובע של עמדות: (1) בתרבות הישראלית, העמדה הקונסנזואלית, המשותפת בעיקרה לימין ולשמאל, מבקשת לייחד. יש הסכמה גם על עיקרון הייחוד (אם כי לא על מאפייני הייחוד) וגם על כך שמן העיקרון הזה נגזרים הציווי הפוליטי-מוסרי העליון של המדינה היהודית והצדקה לעוול שהיה כרוך בהקמתה ועודנו כרוך בהגדרתה כמדינה יהודית.⁶¹ (2) בתרבות הגרמנית התביעה לייחד מבטאת עמדה ביקורתית. הייחוד נוגע להבדל בין השמדת היהודים לבין פשעי מדינה אחרים, ובעיקר לפעולות החיסול של סטאלין, אבל גם לאחריות המיוחדת של הגרמנים החיים היום ביחס לפשעיה של גרמניה בעבר. העמדה הביקורתית מבקשת לגזור מן האחריות המיוחדת שיש לגרמנים ביחס לעבר הגרמני את הציווי המוסרי-פוליטי העליון של האומה הגרמנית כיום. (3) במקביל, בתרבות הישראלית, העמדה הביקורתית מבקשת להבליט את הרצפים, לעמעם את הייחוד, כדי שניתן יהיה לחשוף הן את האינסטרומנטליזציה של השואה באידיאולוגיה הציונית ובדת האזרחית הישראלית, הן את המקומות המסוכנים שבהם יורשי הקורבנות מבטאים עמדות ומפעילים פרקטיקות המזכירות במידה מבהילה את המדרון שהוביל

"לשם". מכיוון שהמאמץ לייחד משמש לא אחת כדי להצדיק פשעי מדינה או לייצג אותם באופן שיקשה אחר-כך לקטרג עליהם, הביקורת על אמונת הייחוד תובעת למעשה ליטול מחדש אחריות במסגרת משטר שמצוי היום אי-שם באותו מדרון. (4) העמדה השמרנית הגרמנית מבקשת לבטל את הייחוד ואת התביעה לאחריות גרמנית מיוחדת, ולמחויבות גרמנית מיוחדת ביחס לעבר. הרצפים שמבקשים ליצור כאן, בעיקר בין פשעי הנאציזם לפשעי הסטאליניזם, אמורים לשחרר את הגרמנים החיים היום מעולו של העבר, שהיה נורא, אין ספק, אבל לא גרמני יותר מסובייטי, יפני או אמריקני.

הדיון הנוכחי מבקש להתייבב בתוך המרובע הזה בלי להיקלע לאף אחת מפניותיו. בצעד הראשון (בפרק הקודם, "אושוויץ") ביקשתי לעמעם את הייחוד, אבל רק כדי להבליט את הפרובלמטיקה המיוחדת של הזיכרון. בצעד השני (9.220-9.235) אבקש לייחד, אבל רק כדי לייסד מחדש את הרצפים ולדייק בעניין האחריות.

9.220 — ההיסטוריון סטיבן כץ ערך מחקר משווה מונומטלי על רציחות המוניות לאורך כל ההיסטוריה הנודעת של המין האנושי ועל בסיסו הוא מציע מובן היסטורי-פנומנולוגי מדויק לייחודיות תופעת החיסול של יהודי אירופה, "השואה". השואה היא קטסטרופה ייחודית, לפי כץ, מפני ש"מעולם לפני-כן לא קמה מדינה, כעניין של עיקרון מכון ומדיניות ממומשת, לחסל [annihilate] באופן פיסית כל איש, אישה וילד השייכים לעם מסוים".⁶² כץ מציע הגדרה מצמצמת לג'נוסייד: כוונה ממומשת — ואין זה משנה באיזו מידה של הצלחה — להשמיד פיסית קבוצה חברתית שלמה.⁶³ הוא משתמש בהגדרה זו כדי לאפיין את השואה, וגם כדי לטעון שהשואה היא הדוגמה היחידה לג'נוסייד, במובן שהוגדר. כל מובן אחר לג'נוסייד מחמיץ את טעם קיומו של המושג, שנועד לאפיין את השמדת היהודים בידי הנאצים.⁶⁴ ייחודה של השואה הוא לפיכך איכותי ולא כמותי (במספרים מוחלטים או יחסיים, ואפילו לא ביחס לאסונות שפקדו את העם היהודי).⁶⁵ זה ייחוד "פנומנולוגי" גרידא המציין הופעה של דבר חדש שלא היה מעולם ולא הופעה של דבר חד-פעמי שלא ישוב והוא איננו מן העולם. הקביעה שהשואה היא אירוע היסטורי ייחודי איננה נתונה מראש ואיננה נגזרת מניתוח מושגי, אלא היא תוצאה של "שיפוט המבוסס על בחינה רפלקסיבית והבנייה של תופעות תחומות ומוגדרות" והשוואתן לתופעות אחרות. סוג ההבדל שבו נבדלת השואה איננו ייחודי בעצמו אלא היסטורי וניתן לניתוח (כאמור, בקטיגוריות של כוונה, החלטות מדינה, מדיניות ומימושה, ומושא החיסול) והאירוע המיוחד ניתן בעיקרון לביטוי בשפה, להבנה ולהסבר, ומעל לכל — להשוואה. האירוע הייחודי למרות שלא כל מרכיביו חדשים; מה שחדש ומיוחד הוא הצירוף הקטסטרופלי של מרכיבים מוכרים ומרכיבים חדשים. לייחוד הפנומנולוגי אין לייחס מעמד טרנסצנדנטי, אין לגזור ממנו משמעויות תיאולוגיות או קנה מידה להשוואה מוסרית ואין לבסס עליו שום תביעה לזכויות יתר של יהודים כמפרשים של השואה וכמי שמוסמכים לתת לה משמעות.⁶⁶

9.221 — אבל אם השואה מאופיינת ומתייחדת בקטיגוריות פנומנולוגיות-היסטוריות ומייחוד זה אי-אפשר לגזור מסקנות תיאולוגיות או מוסריות, איזה עניין מוסרי או

תורת-מוסרי יכול להיות בו? לטיפולוגיה ההיסטורית של הקטסטרופה שמציע כץ במחקרו המונומטלי יש ערך רב,⁶⁷ אבל זה אינו נוגע בהכרח להבנת משמעות השואה מנקודת מבט מוסרית. בניגוד לכץ אני סבור שאי-הרלבנטיות המוסרית של תפיסת השואה שלו אינה נעוצה דווקא בקושי לכמת רעות ולהשוות בין סבל לסבל ובין קטסטרופה לקטסטרופה. הבעיה העיקרית, מנקודת מבט מוסרית, נעוצה בניסיון שלו (ושל רבים אחרים) לעגן את הייחוד בכוונה של מחוללי הטבח. ההבדל בין כוונה לחסל חיסול כולל קבוצה שלמה לכוונות אחרות חשוב מבחינת ההסבר ההיסטורי, וגם כאן רק מתוך התחשבות בתנאים המבניים שמזמנים ומאפשרים את מימוש הכוונה; מבחינת המשמעות המוסרית חשיבותה של ההתכוונות מוטלת בספק. שכן, אותן רעות מיותרות, ואולי אף אותו סדר חברתי המייצר ומפיץ רעות מיותרות, היו יכולים בעיקרון להיות תוצאה של "כוונה ממומשת" לחיסול כולל (או להרעה שיטתית, שהחיסול הוא תוצאה "טבעית" שלה — לעיל 9.115-9.123), אבל גם תוצאה של הימנעות ממעשים, שהיו יכולים למנוע חיסול שנגרם בלי כוונה. מה שקובע הוא מיותרות הרעות, וזו נקבעת על-פי אפשרות המניעה ומחירה ולא על-פי התכוונות מחוללי הטבח, משתפי הפעולה או העומדים מן הצד.⁶⁸ אם יש ייחוד מוסרי לשואה, אין זה מפני שהיתה המקרה היחיד בהיסטוריה — עד הטבח ברואנדה, כנראה — שבו נעשה ניסיון מכון להשמיר קבוצה אנושית שלמה, אלא מפני שהרעות שייצרו הנאצים ושאותן הועידו קודם כל ליהודים היו מיותרות במיותרות ללא תקדים, מוחלטת, מיותרות כשלעצמה.

9.222 — אם מבינים כך את ייחודה של אושוויץ, ברור שייחוד זה איננו מחייב בהכרח טענה לחד-פעמיות ואין בו שום חידוש מבחינה מוסרית, למעט אולי העובדה שההווה המיותרת מופיעה שם כשלעצמה בשביל כל יצור בר-דעת שאינו שבוי במיתוס הנאצי. לא כולם מעיזים להסתכל ויש כאלה שמכחישים את מה שראו או את מה שאפשר היה לראות ואת מה שעולה בבירור מכל העדויות. אבל מי שמסתכל, שומע וקורא ואינו רואה את המיותרות בהתגלמותה, חזקה עליו שהוא שבוי במיתוס הנאצי.

9.223 — היהודים היו לקורבן אידיאלי. באושוויץ, שבה התחוללה הספיריטואליזציה של הרוע, התגשמה במקביל גם האידיאליזציה של ה"היות-קורבן". היהודים היו קורבן שהקרבנו לשווא, קורבן שלא מקרב כלום. היהודים לא סיכנו שום דבר נאצי. חוץ מעצם הלגיטימציה של הנאציזם. אבל הנאציזם הוא זה שכונן את היהודים כסכנה לגיטימית שלו, מפני שכונן את עצמו על בסיס שלילת היהודי. הנאציזם, בעצם הופעתו כמיתוס המדינה הנאצית, הפך את היהודי למיותר וחיוני בעת ובעונה אחת. היהודי חיוני לטעם הקיום הנאצי ומיותר בגלל תכלית הקיום הנאצי. היהודי חיוני במיותרותו. לשון אחר, כשהוא מרע ליהודים, הנאציזם איננו מייצר רוע כבדרך אגב, כמעט במקרה, וגם לא מתוך היגיון פנימי אבל בהיסח הדעת, וגם לא כאמצעי להשגת איזה טוב, ואפילו לא כי אותו רוע חיוני לקיומו. הנאציזם מייצר רוע שנמעניו הם יהודים כי ייצור רוע כזה הוא חלק עקרוני בהווייתו. הנאציזם היה מכונה של טיהור, טיהור שמיותר אנשים ומסלקם; למעשה היה הנאציזם מכונה טהורה לייצור רוע. כל דבר אחר שהנאציזם ייצר — סדר, חוק, סדר תרבותי חדש, מלחמה, או שלום (תמיד זמני) — היה חלק של מכונה זו, אמצעי לפעולות הטיהור, או שנוצר כבדרך אגב,

כתוצר לוואי שלהן, או שהיה תוצר של המבנה המדינתי שהנאציזם ירש בעל כורחו מן המשטר הקודם, או תוצאה מקרית של ההתפתחויות בשדה הקרב. גם המבנה המדינתי שירש וגם זה שיצר בעצמו, גם המהלכים הצבאיים שיוזם וגם תגובתו למהלכים שנכפו עליו, התקיימו במרחב שהותירו האילוצים שיצרה פעולת הטיהור עצמה, שהיתה תמיד פעולה של טיהור עצמי, טיהור העצמי מן האחר שהוא מגלה בתוכו. לכן אין להתפלא שהנאציזם המשיך את השמדת היהודים גם כשהדבר נגד כל היגיון צבאי ופגע בסיכויי ההישרדות של המדינה הנאצית. אין להציג את התכלית העליונה – ייצור הרוע, השמדה – כאמצעי מותנה בשירותה של תכלית אחרת. המדינה הנאצית קיימת למען טיהור הגזע, לא להפך, וטיהור הגזע הוא השמדת היהודים (ורק אחר-כך צוענים ואלמנטים לא אריים אחרים). המדינה היא האמצעי. לכן ההשמדה חייבת להימשך כל זמן שהאמצעים מסוגלים לפעול, כל זמן שהמדינה יכולה להשמיד.⁶⁹

9.224 – מנקודת מבטה של האידיאולוגיה הנאצית, חיסול היהודים היה אמצעי ליצירתו של אדם חדש, רייך חדש, עולם חדש, גאון ונדיב ואכזר. מנקודת מבט זו החיסול לא היה מיותר. הוא נועד להיטיב עם כל השאר, או לפחות עם כל אלה שגזעם עשה אותם ראויים. אנחנו מכירים בכך שאין טריבוונל עליון שבפניו אפשר להביא להכרעה את הדיפרנד שבין הצדקת ההשמדה בשיח ובאידיאולוגיה הנאציים לבין הרשעתה כמעט בכל אידיאולוגיה אחרת. את האידיאולוגיה הנאצית אין מנצחים בוויכוח אלא במלחמה. העניין איננו להוכיח שהנאצים "טעו" בתפיסת הרוע שלהם, כמו בכל עניין אחר, אלא להבין איזה תפקיד מילאה אותה "טעות" בשיח הנאצי. הנאציזם היה מיתוס של כינון עצמי, בריאה עצמית של זן אנושי חדש, כינון, שעל-פי הגיונו העקבי של מעשה הכינון חייב היבדלות רדיקלית, מבפנים, מאחר פנימי, שמגדיר את הזן החדש על דרך השלילה. הזהות החדשה נתפסה כבריאה על דרך השלילה, וחייבה תנועת יצירה מתמדת, שפירושה בהתאמה, תנועה מתמדת של שלילה. ההתבוננות הגזעית על-פי תורת הגזע איננה קבועה מראש, א-היסטורית, כמו בתפיסת שלושת סוגי המין האנושי אצל אפלטון, למשל, אלא היא תוצאה של תהליך היסטורי נמשך. גזע הוא מהות דינמית שבוראת את עצמה מתוך עצמה. הוא איננו מוצא את האחר שלו מחוצה לו, ואינו צריך להגן על טהרתו מפני זיהום חיצוני. האחר הוא אותו דבר-מה נחות שהגזע הנעלה צריך להפריש מתוכו כדי להיוולד. האחר הוא זה שנידון להפרשה כדי לאפשר את הופעת החדש שנפרד מן הישן כמו נחש המשיל את עורו, ואת הופעת הטהור שנפרד מן המזוהה כמו נוזל שמזדכך ומצטלל. תהליך הבריאה העצמית דינמי; הפרשת האחר מובילה, על-פי הגיונו הפנימי של מעשה הכינון, משלילה עקרונית לשלילה מעשית, כלומר, למעשה החיסול.

9.230 – במבט ראשון, יש כאן היפוך ועיוות של הדיאלקטיקה ההגליאנית בין העצמי לאחר, אבל גם שמירה עקרונית על המסגרת שלה. בדיאלקטיקה ההגליאנית, העצמי מגיע לתודעת עצמו, משלים את התפתחותו ומממש את עצמו מתוך שלילת האחר, שהופכת לכניעה והתמסרות לאחר ובסופו של דבר לבלעיתו. אחרותו של האחר נסקלת, כלומר בעת ובעונה אחת מתבטלת, נשמרת וזוכה לביטוי המעודן, המשוכלל יותר בתוך הטוטליות המתפתחות של העצמי. המיתוס הנאצי מצמצם את שלושת המומנטים

של הסליקה למומנט האחד של הביטול, ההרחקה, בלי לבטל אותם לגמרי. מצד אחד, תהליך חיסול היהודים מממש את הדימוי שיש ליהודים במיתוס הנאצי ובסופו של דבר מותיר את הדימוי הזה לבדו, פאמת של היהודי בעולם ללא יהודים – ובכך זוכה אחרותו של האחר לביטוי המעודן שלה. מצד שני, כדי להיוולד מתוך שלילת היהודי צריך הגזע הנאצי להוסיף לשמר את זכרה של האחרות היהודית גם אחרי שהיהודים יופרשו כליל מן הגוף המיטהר. לכן או שדימוי היהודי נועד להישמר בלב המיתוס (אולי המוזיאון היהודי בפראג היה אמור למלא את הפונקציה הזאת), או שאחרותו של היהודי תנודד לאחרים אחרים ותציב אותם כמועמדים הבאים לחיסול (להלן 9.232).

9.231 – במבט נוסף, אפשר להבחין בין שני טיפוסים של היבדלות מן האחר, ושני סוגים של שלילת האחר הקשורים בהם. היבדלות האחת מבוססת על הרחקת האחר או על התרחקות ממנו. האחר הוא זה שבחוץ; גם כשהוא בפנים הוא חיצוני בזרותו. אחר זה אינו מתחזה לעולם כמעט; אחרותו כתובה על פניו, נגלית בחזותו, מוכרות בחיצוניותו. אם חדר פנימה צריך לגרשו, אם הוא מאיים לחדור צריך להסתגר בפניו. ההרחקה מבוססת על היבדלות וההיבדלות על הרחקה. שתי הפעולות תלויות למעשה זו בזו ובכל מקרה מדובר על יצירת גבול בין אזור פנימי (של הזהה, המתבדל) לאזור חיצוני (של האחר, שממנו מתבדלים). פרקטיקות ושיח של היבדלות והרחקה מסוג זה תופסות מקום מרכזי ביהדות: הסתגרות בפני האחר בתנאים של גלות; הרחקה סימבולית ופיסית של האחר בתנאים של ריבונות. לעומת זה, ההיבדלות מן הטיפוס השני היא היבדלות פנימית. האחר הוא זה שבפנים; גם כשהוא בחוץ יש לו שלוחות ונציגים החודרים פנימה, גלויים וסמויים. זה אחר של מחשכים, של מזימות וקשרים אפלים, שמיטיב תמיד להתחפש ולהתחזות. הגזענות הביולוגית עולה בקנה אחד עם תפיסת האחרות הזאת. הבדלים הנקבעים כטבועים מלידה, נישאים בדם (או בגנים), אינם מתבטאים בהכרח בחזות החיצונית של בן המין הנחות. מה שמצוי ב"דם" עשוי להישאר חבוי. השיח הביולוגי מפצל את היחיד בין מהות גזעית חבויה לבין התנהגות חברתית גלויה, ולכן הוא מאפשר התחזות ומחייב התחקות אחרי הגזע, אל הגזע, לאורך אילן היוחסין של הגזע.

9.232 – הבחנה זו בין שני סוגים של היבדלות היא הבחנה פנומנולוגית-היסטורית, של דגשים, לא של מהות. אפשר לפרק אותה בקלות ולהראות כיצד היגיון ההיבדלות האחד מוליך אל משנהו. אפשר להראות שבמקרה הראשון, האחר, גם כשהוא מורחק, משאיר תמיד עקבות "בפנים" וכי "פנים" זה מוכרח לשוב ולמצוא את האחר כדי לאשר את היבדלותו. ההיסטוריה היהודית-ציונית יכולה לספק כאן דוגמאות מעניינות.⁷⁰ במקרה השני, כינון הזהות העצמית כרוך בעבודה אינסופית של איתור האחר והרחקתו. בהקשר זה אפשר אולי לפרש גם דימויים אנטישמיים נפוצים של היהודי מעוות הגוף, שאפו ארוך באופן מוגזם ופיו משורבב בתאוותנות. אלה אינם ייצוגים מימטיים של טיפוסים מוכרים; אולי אפשר לראות בהם מעין מדרוך לזיהוי היהודי שמסתתר בינינו, שמאפשרים כך להפוך את היהודי מאחר פנימי לאחר מן הטיפוס הראשון, החיצוני והזר, שניכר מייד בחזותו. הנאציזם, שתבע בעיקרון היבדלות מן הטיפוס השני, היבדלות מן האחר הפנימי, הולך את היגיון הזיקה

הדיאלקטית שבין שני טיפוסים ההיבדלות הזה עד סופו, ועד סופה של הדיאלקטיקה בין העצמי לאחר. לא רק שהפך את האחר הפנימי לאחר חיצוני, הוא הפך את ההרחקה לחיסול גמור. בדיאלקטיקה, שבה כל דבר "נחרג", נשלל ונשמר בעת ובעונה אחת, שום דבר אינו הולך לאיבוד. במסגרת הדיאלקטיקה אי-אפשר לחסל את האחר. השמדת האחר היא סוף הדיאלקטיקה (ולכן ההיגיון הדיאלקטי אינו יכול להכיל אותה⁷¹).

9.233 — הנאציזם הוא תנועת היבדלות מאחר פנימי שאינה מסתפקת בכך שהיא קובעת את האחר כנפרד מן העצמי, שונה ממנו, או אפילו סותר אותו, אלא קובעת את האחר כמיותר שיש לסלקו. ההיבדלות מן האחר הפנימי כרוכה באקט כפול של כינון וחיסול: אחרותו הרדיקלית של האחר מכוננת בתוך ומתוך האזור הפנימי שבו מתקיים העצמי המכונן מחדש את זהותו הנבדלת; במהלך כינון זה ובמידה רבה באמצעות נמשכת פעילות מתמידה לחיסולו של האחר, שנשאר תמיד כלוא בתחום הפנימיות של העצמי ("מרחב המחיה" שלו). לפני המלחמה, בשלב מוקדם שבו הועידו הנאצים את היהודים להרחקה, ועדיין לא לחיסול גמור, הוביל אותם ההיגיון הזה ליצירת מנגנונים שתפקידם להבדיל את היהודי ולייצר את אחרותו ולארגן מחדש את המפה החברתית כך שייקל לזהות את היהודי כאחר.⁷² בד בבד הוביל אותו היגיון לחיסול גרמנים "פגומים", נכים וחולי נפש. אחר-כך חוסלו, לפני, במקביל ויחד עם היהודים, הומוסקסואלים, צוענים, קומיסרים קומוניסטים, משכילים פולנים ויסודות "לא-סוציאליים" אחרים. הסובייקט הנאצי מונע בדחף מתמיד להשתלט על כל סביבה שבה מצוי האחר, כדי שיהיה מסוגל לשוב ולהתבדל ממנו בכל מקום שבו הוא עלול להופיע. אותו היגיון הוביל את הנאצים מזרחה, כשהדחף להתפשט הלאה, לכבוש שטחים נוספים, התפתח יד ביד עם הפשטת האחר, עם הנכונות לחוק הבדלים בין קבוצות שונות של אחרים, בראש וראשונה, בין יהודים ל"בולשביקים", ועם הרחבת האחרות באופן שכלל לא רק "יסודות נחותים" "מובחקים" כיהודים, צוענים, או קומוניסטים, אלא, בהדרגה, גם את כלל העמים הסלאבים (9.243).

9.234 — אפשר לטעון שבין כל קבוצות האחרים שנידונו להפרשה היהודי היה האחר האולטימטיבי, גם בתור סמל לכל אחרות וגם בעקביות שבה תורגמה תפיסת האחרות הלכה למעשה וחלה על כל איש אישה וילד ממוצא יהודי. אפשר להתעלם מן העובדה שהנאצים חיסלו הרבה יותר לא-יהודים מיהודים⁷⁴ ואפשר לגייס את כל ההיסטוריה הדתית, התרבותית והפוליטית של אירופה בכלל ושל גרמניה בפרט כדי להסביר מדוע שוב היו היהודים לעם נבחר.⁷⁵ אבל לא בזה העיקר. העובדה שיהודים הם אחר נדרף איננה מייחדת כידוע את הנאציזם. מי שמנסה למקם את הייחוד הנאצי ברדיפת היהודים ולא באופי הרדיפה מחמיץ את העניין המכריע.⁷⁶ כדי לחדר את טענתי אסתכן בהגזמה ואומר כי אלמלא היו באירופה היהודים כאחר נדרף "מן המוכן" — קבוצה שמעמדה המוקצה ודימויה הבזויים והמאיימים קודמים לנאציזם ומושרשים באנטישמיות האירופית בכלל ובזו הגרמנית בפרט — היו הנאצים צריכים להמציא לעצמם אחר אחר שכווה. במלים אחרות, נאציזם או מעין נאציזם יכול לצמוח גם במקום ריק מיהודים, ובלבד שימצא לו את אותו אחר פנימי המועד להפרשה. העניין המכריע הוא שהנאציזם נזקק לאחר שממנו יש להיבדל ושאותו יש לחסל, ושאחרות זו היתה חיונית לעצם קיומו. העניין המכריע הוא שהמיתוס הנאצי היה בעת ובעונה

אחת מיתוס של כינון עצמי ושל הפרשת האחר-שבעצמי מתוך העצמי, מיתוס שקבע מלכתחילה חלק מן הסובייקט הנושא אותו — האומה הגרמנית, הגזע הארי, אירופה — כנבדל ומיותר, מיתוס שהציב את זיקוק ההיבדלות ואת חיסול המיתות כתכלית התנועה ההיסטורית שהוא חולל והדריך. משהו בהווה האנושית, החברתית, ההיסטורית נתפס כמיותר, את המיותר יש לסלק.

9.235 — האין זה היגיון ההתנגדות לרוע שנחשף כאן? האם אי-אפשר להציג את הנאציזם כמקרה פרטי, ואולי אף פרדיגמטי של התפיסה המזהה רוע עם ישנות מיתות ושל העיקרון הכללי המצווה לסלק את המיתות הזו? אם רוע כרוך במיתות חסרת תקנה שצריך לסלקה, איך אפשר לנמק את דחיית הנאציזם המזהה את היהודי כמיותר, וכשורש הרע (בלי להזיקק לערכים שתורת המוסר שהוצעה כאן אינה מאפשרת להישען עליהם)? האם אפשרות זו להציג את היהודי כמיותר שיש לסלקו ולראות ביהודיות את שורש הרע איננה מאשרת חשד, שוודאי מקנן בקורא כבר זמן רב, בדבר הרליטיזם הגמור (שלא לומר מוחלט) והניהיליזם ההרסני שתורת מוסר זו מובילה אליהם?

זו טעות גמורה בהבנת עיקר מהלכו של הטיעון עד כה. מנקודת מבט מוסרית יש רעות מיתות, אין אנשים מיתות. אפשר לזהות ביהודיות את שורש הרע וביהודי את דמות המיתות עצמה רק אם נמצאים — לחלוטין — מחוץ למוסרי. אפשר לעשות זאת רק במחיר אדישות גמורה לסבלו ולאובדנו של האחר. מנקודת מבט מוסרית, אפשר לעשות זאת רק במחיר השלמה גמורה עם המכונה המשוכללת ביותר לייצור רוע שהעמיד הנאציזם.

9.240 — הנאציזם הוא הקוטב המהופך, האנטיפוד המוחלט, המדויק, של המוסרי באשר הוא, של המוסרי כתחום שבו הכלל המכונן הוא אי-אדישות למצוקתו של האחר, או במלים אחרות — מוכנות קבועה להיות נמען של קריאה לעשות מעשה למען האחר. האנטיפוד המוחלט אינה האדישות לאחר — את זו אפשר למצוא בהגות הפילוסופית בצורה מובלעת או מפורשת, פחות או יותר שיטתית, אצל שפינוזה או נישטה, למשל, ובאופן מעשי בכל פינת רחוב. האנטיפוד המוחלט הוא מנגנון תרבותי ופוליטי שמייצר אחרות כדי לסלק את האחרים שהיא מיוחסת להם, אחרות שמציבה את היחיד כנמען של קריאה לזהות את המיתות בתור אחר מסוג מסוים, ולאחר את האחר המיתות כדי להרחות את מצוקתו, עד כדי חיסולו הגמור. בשביל הנאצי, נוכחות היהודי היא ציווי לפעולה שתכליתה ייצור רוע. היהודי הוא גם מה שמזמן את הקריאה הזו וגם הכתובת למעשה שהיא מחייבת.

אם יש כאן "רליטיזם" שאי-אפשר להיפטר ממנו, הוא נעוץ בעובדות הדיפרנד שבין סוגות שיה שונות, מובחנות. משמעות הדיפרנד היא שאי-אפשר לנמק את ההכרעה להימצא בתוך המוסרי, או להישאר מחוצה לו, להיענות לקריאה או להישאר אדיש לה, בדיוק כשם שאי-אפשר לנמק את ההכרעה לצייט לכללי הלוגיקה (להלן 9.244). בתוך המוסרי, בנוכחות הנאצי לפחות, אין שום דבר יחסי. מנקודת מבט מוסרית, הנאציזם הוא החיסול הסופי של המוסרי. מנקודת מבט נאצית, נקודת המבט המוסרית המוצעת כאן היא חיסול הנאציזם. או-אז. אין היגיון דיאלקטי שיוכל לפשר או "למצע" בין שתי נקודות המבט האלה.

9.241 — הנאציזם הוא החיסול הסופי של המוסרי לא מפני שחיסל את היהודים אלא מפני שזיהה את המיותר בקבוצות מסוימות של אחרים שבהם שלט והציב את האחרים האלה כמיותרים. הנאציזם תפס את הרוע בתור אחר מיותר ואחר-כך חיסל אותו. חנה ארנדט זיהתה את התכונה הזו במשטר הטוטליטרי בכלל:

הטוטליטריזם אינו חותר לקראת שלטון רודני בבני-אדם אלא לקראת שיטה שבה בני-אדם יהיו מיותרים ... כל עוד בני-האדם לא נעשו מיותרים באותה מידה — וזה הושג רק במחנות הריכוז — אידיאל השליטה הטוטליטרי לא הושג. המדינות הטוטליטריות חותרות בקביעות, גם אם לא בהצלחה מלאה, לבסס את מיותרותן של האדם — באמצעות הסלקציה השרירותית של קבוצות שונות וכדי להובילן למחנות הריכוז, באמצעות טיהורים בלתי פוסקים של המנגנון השולט, באמצעות חיסולים המוניים.⁷⁷

אני חייב הרבה לתובנה זו, אבל מבקש לעדן אותה. ארנדט רואה בייצור המיותרות עקרון שליטה המגדיר את מהות המשטר הטוטליטרי, שהיו לו לדעתה רק שתי הופעות היסטוריות, הנאציזם והסטליניזם. אבל אותו עקרון שליטה לא רק מגדיר את המכנה המשותף לסטליניזם ולנאציזם אלא עשוי לשמש לאיתור הבדל עקרוני ביניהם: במשטר הסטליניסטי המיותרות היא עקרון של שליטה שמחייב את הקבוצה השלטת להגדיר את עצמה מחדש על-פי האופן שבו הוא מופעל. לעולם אין לדעת מראש מי יוכרז כמיותר על-ידי הסטליניזם; כשאדם או קבוצה מוכרזים כמיותרים, מיותרות זו מוצגת בדיעבד כפועל יוצא של ההגדרה העצמית של המשטר, ששוכתבה כבר לאור מדיניות החיסול החדשה. במשטר הנאצי קביעת המיותרות משמשת קודם כל להגדרת מהותה של הקבוצה השלטת. עיקרון החיסול מופעל על-פי ההגדרה העצמית ולא להפך. הנאציזם — ובכך הוא נבדל מן הסטליניזם — מגדיר את עצמו ומאשר את עצמו באמצעות ייחוס המיותרות האנושית לקבוצה אחת מוגדרת של "גזעים נחותים". תכולתה של קבוצה זו משתנה מעת לעת אבל היהודי תופס בה תמיד את המקום המרכזי, בתור המיותר האולטימטיבי. הנאציזם ממציא את מיותרותו של האחר הקונקרטי כדי שיוכל לזהות את הרוע. רק אחר-כך הוא מייצר רוע משלו. לא כל אדם הגיע למחנות, רק המיותרים. הצורך לייצר את המיותרות קודם למחנות, הוא טעם הקמתם, או לפחות הטעם לארגונם ולניהולם כפי שאורגנו ונוהלו. כאן מצוי, בין השאר, חלק מן ההבדל בין המחנות השונים, מחנות השבויים, מחנות העבודה ומחנות והמוות. במחנות השבויים נמצאו חיילי האויב, לא המיותרים. האויב איננו מיותר, הוא חלק מסדר של עולם במלחמה. במחנות הכפייה נמצאו אחרים בדרגות שונות של מיותרות — קומוניסטים, אנרכיסטים, פעילי מפלגות שמאל או כמרים שהעזו להתנגד למשטר, וסתם פושעים. כל אלה מיותרים בעיקרון, ולכן לא משנה אם ימותו, אבל אין ממיתים אותם על-פי מה שהנם אלא על-פי מעשיהם. מנצלים אותם בעבודות הכפייה, מניחים להם לגווע שם לאיטם, או לשרוד איכשהו, אין זה משנה, ובלבד שהעבודה תתבצע ומלאי המיותרים לא יכלה. היהודים והצוענים שיועדו להשמדה מיותרים על-פי מה שהנם, ולא בעיקרון או באופן מופשט — הם התגלמות המיותרות עצמה. הם מיותרים בעצם נוכחותם שהפכה למאיימת, כמו נוכחותו של חידק, נוכחות שעלולה לחסל את הגוף-העצמי. אוצר הדימויים הזואולוגי המוכר אמור לבטא בבת אחת את

הנוכחות-בכל של היסוד הזר, את יכולת ההשתלבות שלו בגוף החי, את הסכנה לגוף האומה שהוא נושא אתו לכל מקום, ואת הצורך החיוני להיפטר ממנו ללא דיחוי.

9.242 — מנקודת המבט שלנו, הישנות המיותרת המזוהה כרוע שייכת תמיד לאחר (קונקרטי, זה או אחר), מיותרותה היא תמיד מיותרות של סבל ואובדן ממשיים שהם מנת חלקו. במיתוס הנאצי מיותרותו של האחר איננה נוגעת בהכרח לרעות מיותרות שפוקדות מישהו אחר אלא לעצם אפשרותו של העצמי, של הגזע כאני מועצם, כסובייקט טרנס-היסטורי, להופיע כמה שהינו ולהיעשות למה שראוי לו להיות. המיותרות המוסרית, לעומת זאת, היא ישנות עודפת שהסובייקט המוסרי נתקל בה, או מציב אותה, אחרי שנקרא, כמוען של הקריאה, כמקור של ציווי שנמצא-שם, תמיד-כבר שם, כשמופיע ההיגד המוסרי. מיותרות המיתוס הגזעני היא מיותרות שצריך לייצר, שעוד צריך לברוא כדי להיברא מתוכה, שצריך כל העת לשוב ולברוא מחדש. הנאציזם מוכרח, מכוח הגיונו הפנימי, לסמן את האחר הבא בתור ולהיערך להפרשתו. אלמלא המפלה במלחמה, אילו היה מגיע הפתרון הסופי לסופו, יש להניח שמנגנון ההפרשה היה נכנס לשלב חדש. אלמלא הובס היטלר ברוסיה היתה מתחילה כנראה השמדה של עמים סלאבים (9.230, 9.233) — אבל לא היה בכך שום דבר מפתיע: הסלאבים סומנו מראש כנחותים. אם שלטונו של היטלר באירופה היה מתייבב בין הפסקות אש ארוכות יותר, היו מתחדשות אולי "המתות החדש" של הנכים והמשוגעים. ברור שבמקרה כזה האנטישמיות לבדה לא היתה יכולה יותר להסביר כלום. האנטישמיות אינה יכולה להסביר את המיתוס הנאצי, אלא רק את העובדה שהיהודים היו קורבנו הראשון והעיקרי. ואסור לשכוח שהטיהור כלל, מן ההתחלה, גם לא-יהודים שחיסולם נמשך בהתמדה לכל אורך המלחמה, גם אחרי "המתות החדש". הגזע אינו יכול לשקוט על שמריו, המיתוס הוא תנועה מתמדת,⁷⁸ הזיהום, הרפיסות והרפיון אורבים תמיד מעבר לפינה, צריך לזהות את הטפילים שימהרו ליהנות מהם והם מאיימים להרוס את הגוף הבריא. ההשמדה הפנימית יכולה להיפסק רק עם קריסת העצמי — המשטר והמיתוס — שבונה את עצמו מתוכה. וכך אמנם פסקה.

9.243 — הנאציזם מגדיר את עצמו באמצעות אחר מיותר מסוים שאותו הוא מחסל בסופו של דבר. אבל הרבה קודם לכן, וכבר מעצם הגדרתו העצמית, מעצם כינונו על בסיס שלילתו של אחר שנקבע מראש כמיותר, הנאציזם מחסל את אפשרותו של המוסר. במשטר נאצי אין מקום למוסרי — בהגדרה.

9.244 — ההכרעה אם להימצא בתוך המוסרי או מחוצה לו איננה החלטה מוסרית, גם אם אפשר לתת לה הנמקות מוסריות בדיעבד. כמו שהחלטה אם להימצא בתוך המדעי או מחוצה לו איננה החלטה מדעית, גם אם אפשר לנמק אותה באופן מדעי, בדיעבד. וכיוצא בזה לגבי כל משחק לשון, כל סוגת שיח, שיש להם כללים מובחנים פחות או יותר שתוחמים אותם. את ההחלטה להיכנס למשחק או לצאת מתוכו אפשר לנמק רק במונחי משחק זה או אחר שכבר נמצאים בתוכו (ותמיד-כבר נמצאים בתוך איזה שהוא שיח, איזה שהוא משחק-לשון, ופועלים — מדברים וחושבים — בינתיים לפי הכללים שלהם). לכן אפשר לנמק את ההחלטה להיכנס אל התחום המוסרי או לצאת מתוכו בנימוקים כלכליים, רגשיים, פוליטיים, או דתיים (8.242). אבל מנקודת המבט המוסרית כל הנימוקים האלה אינם מעלים ואינם מורידים כלום. מנקודת המבט

המוסרית אין מה לנמק; תמיד מדובר בקפיצה. קבלת הכלל המכונן – אי-אדישות כלפי מצוקתו של אחר – היא נקודת ההתחלה. אין לאן לסגת משם. אבל אפשר להציג את הקפיצה הזו באופן פחות דרמטי משנדמה במבט ראשון, בלי לחזור את כל הדרך עד קפיצת האבסורד של קירקגור. איך אפשר לנמק מנקודת מבט כלכלית, את ההחלטה להתחיל להעריך חפצים, פעולות ובני-אדם במונחי השווי שלהם בשוק הסחורות? האם אפשר לייחס להחלטה הזו, שמאפשרת את ההערכה עצמה, ערך כלכלי? ואיך אפשר לנמק, על-פי כללי השח או הכדורגל, את ההחלטה להתחיל לשחק שח או כדורגל? ועל-פי כללי הלוגיקה, את ההחלטה לקבל את מסקנותיהם של טיעונים תקפים שהנחותיהם אמיתיות?

9.245 – יחד עם זה, מתברר כאן, אולי לא במפתיע, נימוק לא-מוסרי להימצא בתוך המוסרי: האדישות למצוקתו של האחר פותחת שער למדרון המוביל עד להשלמה עם מיתרתו של האחר. משם הדרך קצרה להשלמה עם מי שמציג את האחר כמיותר ועם כל מה שמייצר את מיתרתו של האחר ומניח להשלים עם סילוקו. ובמילים אחרות, ההשלמה עם מיתרתו של אחר מסוים מובילה להשלמה עם אותה שיטת שלטון, הטוטליטריזם, שבה מעטים מצליחים להשיג שליטה גמורה בהמונים באמצעות הפיכת כל אדם למיותר כמו כל אדם אחר. להשלמה הזו היו כידוע תוצאות הרסניות לא רק בשביל קבוצות האחרים שהוכרוזו כמיתרים, אלא למיליונים רבים שמיתרתם אושרה בדיעבד, על-פי מהלכי המלחמה והכיבוש הנאציים. ישנם – זה מובן מאליו – נימוקים כבדי משקל להתנגד לנאציזם. אבל מתברר שרק ההימצאות בתוך המוסרי איננה מאפשרת להשלים בשום אופן עם נוכחות של נאציזם – עם שום נוכחות כזו, וגם לא עם שום דבר שמזכיר אותה באופן פחות או יותר עמום, והרי על דברים מעין אלה אנו מדברים היום. זה לא עניין קל, למרות שהוא עשוי להדמות טריוויאלי, שכן מתברר כאן הבדל ברור בין ההתנגדות המוסרית לנאציזם, לבין ההתנגדות שבסיסה פוליטי, כלכלי, דתי, או אידיאולוגי. כל סוגות השיח האלה עלולות, בתנאים מסוימים, על בסיס נימוקים המציינים לכל כליהן, להשלים עם שיתוף פעולה כזה או אחר עם הנאציזם, או עם כוחות חברתיים ניאור-נאציים. יש אינספור דוגמאות, אז והיום, שם וגם כאן, להשלמה כזו, שהתרחשה למרות שבכל מקרה אפשר היה לגייס גם נימוקים כבדי משקל נגד שיתוף הפעולה עם הנאצים או הניאור-נאצים. אם החשבון הוא כלכלי או פוליטי, כלומר אינטרסנטי ומרוכז בעצמי, ואפילו דתי, כלומר מכוון לאחר מופשט וטרנסצנדנטי, תמיד יתכנו נסיבות שבהן עדיף להשלים מאשר להתנגד. כדי להתנגד לנאציזם ללא-פשרות צריך לאמץ קודם כל את נקודת המבט המוסרית, כלומר להימצא-כבר בתוך המוסרי. אחר-כך אפשר, אם רוצים, לגייס גם שיקולים כלכליים, פוליטיים, דתיים או אידיאולוגיים להצדקת ההתנגדות.

9.250 – המיתרות שייצר הנאציזם והמיתרות שמוצאת מולה נקודת המבט המוסרית ניצבות בשני קטבים מנוגדים. אלה שני קטבים של אותו ניגוד. המיתרות היא המכנה המשותף. אי-אפשר לבטל לחלוטין את הרצף, בתחום הפרקטיקות כמו בתחום המושגים. השיח הפילוסופי מוכרח לזהות את קווי הרצף לא רק בינו לבין הפילוסופים שהיו מוכנים להעמיד את מחשבתם לשירות הנאציזם וגם לא רק בינו לבין המשקעים

הפילוסופיים שמצאו את דרכם לאידיאולוגיה הנאצית. השיח הפילוסופי צריך לזהות את המועדות שלו עצמו לרפואי מחשבה שמוכנים להשלים עם הנאציזם, והוא חייב לעשות זאת כדי שיוכל להגביה את החומה. לא מדובר רק בהתנגדות העקרונית לרמוניזציה ולדה-היסטוריוזציה של הנאציזם, שתי תופעות אידיאולוגיות מקובלות שנרחות בדרך-כלל, ולו רק מן השפה לחוץ, על-ידי רוב העוסקים בנאציזם ובהשמדת היהודים. אני מתכוון לניסיון לזהות באקלים התרבותי והרוחני יסודות המשותפים, למרות הכל, "לנו" – ואין זה משנה מי הם ה"אנחנו" שבהם מדובר – ו"להם". מאמץ כזה מאפיין כמה הוגים שעסקו בנאציזם כתופעה תרבותית ואינטלקטואלית (ולא רק פוליטית), בראש וראשונה את חנה ארנדט, בחיבורה הגדול על מקורות הטוטליטריזם, ובמסה *אייכמן בירושלים*.⁷⁹ אני מבקש להבליט כאן היבט אחד של דמיון מבני שארנדט חושפת במסה זו, אבל אינה מתעכבת עליו די הצורך.

ארנדט מציגה ניגוד בין הציות העיוור שמציית אייכמן לצו הפיהרר לבין הציות הנעלה שמציית הסובייקט המוסרי לחוק התבונה. אבל ניגוד זה יכול להתקיים רק מפני שבין הסובייקט הנאצי לסובייקט הקאנטי יש דמיון מבני המעורר אי-נוחות. בשני המקרים הסובייקט הוא נתין של צו בלתי מותנה שצריך לכבדו מעל ומעבר לכל עקרון של הנאה או תועלת, כתכלית לעצמו – צו התבונה או הצו של הפיהרר. אייכמן, שבמהלך חקירתו ומשפטו הוכיח בקיאות סבירה בעיקרי *ביקורת התבונה המעשית* ובעקרונות המוסר הקאנטי, משמר מעין דיכטומיה קאנטיאנית בין האמפירי לטרנסצנדנטי, בין תביעות האהבה העצמית לחובה מוחלטת שמקורה מעבר לאינטרסים ולתשוקות של היחיד. הוא אפילו אינו הופך את כיוונה. הוא רק מצרף את צו התבונה לשאר הפיתויים שעלולים לעמוד בפני הסובייקט הנאמן של הרייך, עוד תשוקה שצריך לדעת להתגבר עליה, ומעמיד מול כל הפיתויים האלה את הצו המוחלט של הגזע.⁸⁰ הפיתוי להפך את החוק מועתק מן המומנט הפרטיקולרי למומנט האוניברסלי (החוק המוסרי האוניברסלי הוא פיתוי שיש להתגבר עליו) ואילו מוחלטות החוק מועתקת מן המומנט האוניברסלי למומנט הפרטיקולרי שלו (החוק מוחלט מפני שהוא ביטוי של פרטיקולריות המייסדת את עצמה כבעלת ערך מוחלט).

9.251 – צו הגזע, שרצון הפיהרר הוא התגלמותו, איננו שלילה של האהבה העצמית, כמו אצל קאנט, אלא הרחבתו של העצמי שאותו יש לאהוב – הגזע במקום היחיד, והגזע בבחינת המקום האולטימטיבי של היחיד. השלילה העצמית שמבטאת את החוק המוסרי הקאנטי נדחית בכזו כסוג של ניוון. האהבה העצמית מוצבת, אחרי שהעצמי עבר מטאמורפוזת גזענית, בתוך החוק העליון המדריך כל מעשה. הרצון השטני לפעול בניגוד מפורש לחוק המוסרי, שקאנט קבע (בתמימות? באירוניה? או מתוך הכחשה?) שאינו מתאים לאדם,⁸¹ מתנחל בלב בני האדם. אבל הוא מתנחל שם – בתיווך המיתוס הנאצי – לא בתוך רצון שטני אלא בתוך רצון לעשות את מה שצריך לעשות על-פי ההוראות והצווים שמכתיב השלטון. אייכמן איננו מתכוון בדרך-כלל לעשות את הרע אלא את מה שאומרים לו לעשות, ולפעמים גם את מה שהוא סבור שהמומנט עליו מצפים ממנו לעשות. ומה שמצפים ממנו לעשות הוא לממש הלכה למעשה את עקרון מיתרתו של האחר, כלומר לחסל את המיתרים.

9.252 – הנאציזם הוא האנטיפור של המוסריות מפני שהוא מייצר אחרות מיותרת

כדי לברוא עצמי מדומיין, במקום לבטל מיותרות כדי להציל אחר ממש. המיותרות מיוצרת במונח כפול ובשני שלבים. בשלב הראשון מסומן האחר כמיותר; בשלב השני מיוצרות הרעות המיותרות (מנקודת מבט מוסרית) שסופן לבטל את מה שזוהה מלכתחילה כמיותר (במיתוס). המיתוס הנאצי הופך את המוסריות על-פיה, מרוקן את הפנים החוצה ומשליך את המעלה למטה. במובן זה, הנאציזם הוא היפוך מבני מדויק של המוסריות. אולי היפוך מדויק זה הוא מה שמייחד אותו מכל אידיאולוגיה גזענית אחרת. אולי זה ייחודה של אושוויץ מנקודת מבט מוסרית – העובדה שהיתה אזור מתרחב והולך של מיותרות אנושית, שמובילה לחיסול המיותרים ולייצור אינסופי של רעות מיותרות. הנאציזם משמיד את המיותרים כדי להיטהר ולהתעלות, אבל להתעלות זו אין שום מובן זולת הפרשת האחר, קרי חיסולו. ההשמדה איננה אמצעי להתעלות אלא היא ההתעלות עצמה. במלים אחרות, הרוע שמהווה הנאציזם הוא תכלית עצמו. אלא שזה ייחוד מופקפק. למעשה לא מדובר באושוויץ כאירוע אלא בתוכנית שהפעילה את אושוויץ, ב-blue print של מכונת ההשמדה. מכונת השמדה אחרת במאה העשרים פעלה לפי תוכנית-אב אחרת, לפעמים בייעול גדול לא פחות. (9.204) גם אין שום סיבה להניח כי תוכנית האב המיתית שייחדה את אושוויץ או מנגנון הביצוע שפותח במיוחד כדי להגשים את התוכנית הזאת יישארו בלעדיים לאושוויץ. הניתוח שהצעת כאן מאפשר לזהות בנאציזם את האנטיפור של המוסריות בלי לקדש שום ערך ובלי לקבוע מראש את מכונת ההשמדה שהמציא הנאציזם כהתגלמות הרוע המוחלט. דיון זה לא הניח את מוחלטות הרוע שנוצר באושוויץ ולא את ייחודו; הוא אינו משתמש באושוויץ כנקודת משען או כדגם לקבוע לעומתו את מידת נוראותו של הרוע. הוא אינו מוציא מכלל חשבון שהיו (או יהיו) עוד "מקרי-אושוויץ" שבהם התקיימו או יתקיימו מאפיינים המייחדים את "אושוויץ" ומבדילים בינה לבין "וורדן", "הגולאג", "קמבודיה" או "רואנדה". ולבסוף, יהיו אשר יהיו המאפיינים הייחודיים של אושוויץ, הם אינם מצטרפים לאמונת ייחוד ואי-אפשר לקדש באמצעותם כלום. להפך, הם ניזונים מניתוח מפרק ומזמינים את המשך פעולת הפירוק.

9.253 – התרבות האירופית של מחצית המאה העשרים השלימה עם שלילת המוסר ואפשרה להשלים את השלילה הזאת, הלכה למעשה. היא הניחה לרוע להופיע כהוויתו, בתור המיותרות הגמורה שבלב ההווה, ואפשרה את קיומו של רוע כשלעצמו, כתכלית לעצמו. המחשבה המעוניינת בהווה ההיסטורי ומחפשת בו את ההבדל המכריע מבחינתה, כלומר מבחינה מושגית, עומדת מול אושוויץ נפעמת באופן המזכיר את עמידתם של הפילוסופים בסוף המאה הי"ח ובמשך כל המאה הי"ט מול המהפכה הצרפתית. אלה ראו במהפכה זירה להתגלות החירות, להוכחת הקדמה, תיאטרון להצגת הזיקה הדיאלקטית שבין הטרור לתבונה, וקאנט אף מצא בה סימנים לאפשרותו של הטוב העליון עצמו (לעיל 8.125). אנחנו עומדים מול אושוויץ ורואים בה זירה להתגלות הרוע כטגוריה של ההווה. אבל בנקודה הזו נפער אותו פער בלתי ניתן לגישור בין ה"אינטרס" העיוני ל"אינטרס" המעשי, קרי המוסרי, של התבונה. האינטרס העיוני, זה החותר להבין ולנסח בבהירות הרבה ביותר את מושג הרוע, מבקש להתבונן ברוע במקום שבו הופעתו מזוקקת ככל האפשר, זוהרת במלוא אפלתה. האינטרס המוסרי

מבקש לזהות רוע במקומות האפורים ביותר, במקומות שבו הוא מוסווה ביותר, במקום שבו המיותר נדמה כהכרחי והניתן-למניעה נדמה כדרך הטבע. זה מקום של התפצלות דרכים. האינטרס העיוני יבקש להמשיך להבין כיצד הצליחה העת הזאת להגיע לשיא כזה של בהירות ביחס להופעת הרוע. אחרי הכל לא בכל יום מופיעה אידיאה במלוא הדרה על כמת ההיסטוריה. האינטרס המעשי יבקש לעומת זאת להבין כיצד מצליחים בעת הזאת כל-כך הרבה אנשים להמשיך לחיות לצד רעות שדפוסי ייצורן השיטתי הם מרכיבים שעשויים תמיד להצטרף למכלול מעין זה ששמו היה אושוויץ (כאמור: סגר הרמטי, ביטול אפשרויות ההמרה והחליפין, מכניזמים של סבל ואובדן, חיסול שיטתי – הרשימה אינה מתיימרת להיות שלמה). האינטרס המעשי יבקש להבין כיצד אנשים ממשיכים להשתתף בייצורן של הרעות האלה בלי להיות שותפים לחווית ה"התגלות" (עיוורים מכדי לראות, כהי חושים ולב מכדי להתפעם, או טרודים בענייניהם מכדי לשים לב). ועוד יבקש האינטרס המעשי להבין את מגננוני ייצור הרע, ששילוב חד-פעמי שלהם הופיע באושוויץ, בכל הסגנוניות המזוויעה של שילוביהם האחרים, מתוך תשומת-לב קפדנית לרצפים שמתקיימים בזכות המנגנונים האלה בין אזורי האסון לבין המחזות הכי שלווים של הציוויליזציה.

9.254 – מכונה טהורה לייצור רוע איננה בהכרח המנגנון רב העוצמה ביותר לייצור רוע. אין לערב בין השניים. כשמתייחסים לאפקטים, לתוצר, ולא רק למנגנון "המושלם", להופעת הברדלח של עיקרון המיותרות, מוכרחים להודות שבמובנים מסוימים, כמותיים בעיקרם, גם אם היתה רוע מובהק, רוע שלא דבק בו שום יסוד "זר", גם אם היתה מושלמת כמיותרותה, גם אז אושוויץ לא היתה הרע מכל, הרע הנורא ביותר. מוחלטות הרוע יכולה להופיע גם כשרוצחים אדם אחד, כך סתם, מפני שמישהו הכריז עליו כמיותר. מוחלטות איננה מידה של גודל, גם לא של גודל אינסופי. דקה אחת בהירושימה, ב-8 בחודש אוגוסט 1945, היתה קטלנית כמו כמה שבועות בקיץ הקודם באושוויץ. האם אפשר לומר שכרגע ההוא הירושימה היתה מקום נורא יותר של רוע? האם אפשר לומר שבגלל האינטרסים הפוליטיים ה"ממשיים" שאותם שירתה הפצצת העיר, בגלל המאבק הממשי שהתנהל בין יפן לארצות-הברית, בגלל הערכים שהצדיקו לכאורה את הטלת הפצצה, היום ההוא היה נורא פחות מאותם חודשים של השמדה באושוויץ? ואם משווים יום בהירושימה לחודש אחד באושוויץ? לשבוע? ליום אחד? בכמה שאלות יש עוד צורך כדי להוליך עד אבסורד את ניסיון ההשוואה הכמותי הזה?

9.255 – זה העניין הקובע: בשנות השלושים של המאה הזו הופיעה באירופה מכונה טהורה של רוע, צורת קיום אנושית המבוססת על השמדה. לא מדובר בסתם הופעה של רצון או כוונה להשמדה. מדובר בהופעת צורה אנושית שהשמדה היא מרכיב הכרחי בעצם הווייתו. בסתיו 1941 נכנסה המכונה הזו לפעולה בקצב ובהיקף שכמותם לא נודעו. באביב 1944, כשבמחנות המוות חיסלו כל יום כמה אלפים מיהודי הונגריה ובמחנות שסביב התנורים המתונו עשרות אלפים למותם, השלימו מדעני הגרעין של ארצות-הברית את תהליכי הייצור של אבטיפוס למכשיר חדש של השמדה המונית. הם פיתחו יכולת טכנית להשמדה שעולה אלפי מונים על טכניקת ההמתה בגז, ועל כל שאר שיטות השחיטה האנושית שהיו מוכרות עד אז. שנה אחר-כך הופעל

הפוטנציאל הזה באופן חלקי. מאז לא חדלו האומות הנאורות יותר והנאורות פחות לפתחו, עד שהפצצות שהוטלו על הירושימה ונגסאקי היו לצעצועים קטנים במגרש המשחקים האטומי. אבל כבר כשהסתיימה המלחמה ההיא היו ברורות שלוש עובדות שאת צירופן עדיין לא סיימנו להבין:

- א. האנושות מסוגלת לפתח ולקיים צורות ארגון חברתיות שטעם קיומן הוא השמדה של קבוצות אוכלוסייה מוגדרות;
 - ב. ישנם בני-אדם שמצויים בידיהם כלים שכל תועלתם נעוצה בכושר ההשמדה המוחלטת והטוטלית הטמון בהם;
 - ג. ישנם בני-אדם שיש בידיהם יכולת להפעיל את הכלים האלה ואולי גם מידה מספקת של נחישות נואשת או ציניות או חסר-דעת כדי לעשות זאת.
- במלים אחרות, בני-האדם מצוידים היום גם ביכולת טכנית וגם בפרקטיקות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות שמאפשרות השמדה עצמית טוטאלית של כלל המין האנושי ושל קבוצות גדולות בתוכו. בכל הזוועות שהתרחשו מאז הופעלו כלי השמדה משוכללים פחות⁸² והרצון להשמדה היה מעורב במאבקים פוליטיים וכלכליים כאלה ואחרים. מה שעדיין לא קרה מאז – כינתיים ואולי בדרך נס – הוא המפגש הסופי בין הטכנולוגי לחברתי, בין יכולת ההשמדה המוחלטת לצורה החברתית שממנה יצמח הרצון לממשה. ואפילו פחות מרצון כזה, שהרי די בשני צדדים המוכנים להסתכן בהשמדה, ואולי רק בצד אחד כזה. השאר יתגלגל מעצמו. אם מותר ללמוד מן ההיסטוריה, התארעות המפגש הזה היא רק שאלה של זמן.

9.3 כל-העולם, סוף העולם

9.300 – יש פרק זמן, אסטרונומי אולי אבל סופי, שמפריד בינינו לבין סוף העולם. כך אומרים לנו מדענים החוקרים כיצד כוכבים נולדים ומתים ומודדים את קצב התקררות השמש. סוף העולם נדמה, בשלב זה של הידע האנושי לפחות, גם בלתי נמנע וגם חסר שחר, מעבר לאופק של כל ציפייה אנושית. ההיסטוריה האנושית כולה אינה אלא כתם זעורני ברצף הזמן האסטרונומי, אבל הסוף האסטרונומי אינו שייך לזמן ההיסטורי. אפשר להפליג בספקולציות על משמעות סופיות זו של העולם, שמעניקה מובן מדויק, סופי לגמרי, לסופיותו של האדם, אבל ספקולציות אלה מצויות מחוץ לתחום הדיון המוסרי.

9.301 – חברים רבים בקהילות דתיות ובכתות שונות האמינו, ועודם מאמינים, שיש פרק זמן סופי ולא מוגדר שמפריד בין זמן ההווה לבין סוף העולם. הסוף האסטרונומי הוא אולי תכלית ההיסטוריה האנושית, אבל איננו חלק ממנה, גם אם היא מובילה אליו לפי תפיסה משיחית כזו או אחרת. הוא אינו שייך לריתמוס שלה אלא לריתמוס הזמן הקוסמי ולקצב התערבותו של האל בעולם. באופן פרדוקסלי, אולי, דווקא ההכרזות המשיחיות, אפוקליפסיות, מילינאריסטיות ואחרות, על סוף העולם, מאשרות את אי-סופיותו של העולם. שכן, "הסוף", אותו חיזיון בימתי קוסמי, אינו אלא פרק נוסף בתולדות התערבותו של האל בעולם, ואחריו מובטחת גאולה, לפחות למקצת

מבין אלה שיחזו בקץ. במילים אחרות, בניגוד לסוף האסטרונומי, שהוא מוחלט ובלתי נמנע, הסוף האסטרונומי אינו סוף גמור, ובמובן מסוים גם אינו בלתי נמנע (למאמינים, לצדיקים, לחוזרים בתשובה).

9.302 – שילוב של תהליכים פוליטיים והתפתחויות טכנולוגיות מציב היום אפשרות חדשה: האנשים שעושים את ההיסטוריה עלולים לחולל את סופה. בני-אדם יכולים לקרב במעשיהם את הקץ ולשים סוף לעולם. הם יכולים לעשות זאת בתהליך איטי, שיתרחש כתוצאה מסדרה של אסונות אקולוגיים והפרה מתמשכת של האיזון האקולוגי העולמי; והם יכולים לעשות זאת בבת-אחת, באמצעות שואה אטומית. בשני המקרים משלב החורבן הצפוי בין שני צירי זמן שהיו עד עתה נפרדים לגמרי, האסטרונומי והאסטרונומי: ההתפתחויות הטכנולוגיות והכלכליות-פוליטיות של החברות המערביות מציבות את סוף העולם באופק הנראה לעין של ההיסטוריה האנושית. מן היום שבו נוצרה הפצצה מפריד פרק זמן היסטורי, לא מוגדר ולא ידוע אבל סופי, בינינו לבין סוף העולם, עולם-החיים של רוב צורות החיים העיליות לפחות. אבל סוף זה אינו בלתי-נמנע. לכן סוף זה מצוי (או ראוי שיהיה מצוי) בלב הדיון המוסרי, גם אם לעיתים קרובות הוא נדמה בבחינת הלא-נחשב המובהק שלו.

9.303 – מן הצד השני של קו הקץ, כשהכל ייגמר, לא יהיו עוד חיים שהמוות הגמור הזה יהיה אסונם. רק בעלי כנפיים שקופות, מלאכים רחוקים וחרקים עמידים במיוחד לקרינה רדיו-אקטיבית יהיו עדים לאובדן. לא יהיה כלום, גם לא רוע. אבל אין מחשבה מן הצד השני של קו הקץ, רק מצד זה. ומצד זה הסוף נראה רע מאוד, הכי רע שבאפשר. סוף העולם הוא אחרות גמורה, האחרות הרדיקלית ביותר שאפשר להעלות על הדעת. האחרות הרדיקלית של סוף העולם איננה תובעת שום קורבן, אינה נמען של שום התמסרות ואינה עילה לשום בזבוז. אי-אפשר להתעניין בה, לדאוג לה או להינתק ממנה אלא רק לשלול אותה למפרע, שלילה המכוונת לעתיד שמתוכו היא מאיימת להופיע. סוף העולם הוא אין גמור וכללי. למרות שהוא כולל את המוות הפרטי הוא שונה ממנו באופן רדיקלי. האיון הצפוי במוות הפרטי הוא עיקרון של אינדיבידואליזם, לנוכחותו של המוות כמה-שיבוא יש אפקט מיוחד ומבדיל וההתייחסות אליו עשויה להיות – אם מקבלים את התפיסה ההידגריאנית, לפחות – ציר בכינון העצמי ומבחן לאוטנטיות וליחידיות שלו. ואילו האיון הצפוי במוות הכללי הוא עיקרון של שותפות. לנוכחותו של סוף זה כסוף שעלול-לבוא-ועוד-אפשר-למנוע-אר-לדחות אותו יש אפקט מקשר ומלכד וההתייחסות אליו עשויה להיות ציר בכינון שותפות חברתית ומבחן למוסריותה של שותפות כזו. נוכחותו של סוף העולם היא בסיס להופעתה של תודעה משותפת המשקפת שלילה משותפת של אחרות משותפת – שותפות הגורל של המועדים לכליין יחדיו, בסוף העולם. העצמי הקולקטיבי שתודעה עצמית זו מבקשת לייצג אינו צריך לשים גבול לשום בזבוז כדי לאשר את עצמו. האחרות שעל בסיס שלילתה הוא מופיע כולאת את הבזבוז יחד עם ההשקעה האינטרסנטית בתוך משק סגור של איום ותקווה.

9.304 – מי-שיקלעו לסכסוך שסופו שואה אטומית ייקלעו קרוב לוודאי לסכסוך שאין בו מנצחים, שאין בו צד שעשוי להימלט מן החורבן. לנוכח סופו הצפוי של העולם דומה שאי-אפשר להפריד עוד בין השקעה על-פי אינטרס עצמי לבזבוז, או

בין דאגה לעצמי לדאגה לאחר, ולמעשה אי-אפשר להפריד כלל בין "עצמי" ל"אחר" ובין "אנחנו" ל"הם". אלא שקו התיחום אינו נעלם. הוא רק עובר מן המרחב הגיאוגרפי פוליטי למרחב הזמן ההיסטורי. ייתכן מאוד שאנחנו מייצרים עכשיו את הכלים ויוצרים את התנאים שבאמצעותם ובעצמם אנשים אחרים יביאו סוף לעולם. אנחנו יכולים להיות אדישים לחורבן הזה, מפני שסוף העולם נדחה מעט והמוות שלנו יהיה פרטי עדיין, ואנחנו יכולים להפוך אותו למוקד של התכוונות מוסרית, מתוך דאגה לאחרים שיושמדו. קשה בהקשר זה לנתק את ההתכוונות המוסרית לאחרים מן ההיבטים האתיים שלה — דאגה של יחידים למשמעות חייהם ולמוותם לנוכח סופו הצפוי של העולם — מות הזיכרון, קץ ההיסטוריה, והאיון הגמור של כל משמעות. קשה במצב זה להבחין בין האתי למוסרי, כמו שקשה להבחין בין השקעה אינטרסנטית לבזבז, וגם אין בדיוק טעם. אבל ככל שנוכחות סופו הצפוי של העולם מתעמעמת כך מתבהרת ההפרדה: בינינו, שמודעים לסופו הצפוי של העולם ויכולים לעשות כדי למנוע אותו, מן הסתם תוך פגיעה באינטרסים אנוכיים רבים ושונים, לבין אחרים שאולי יחוו אותו יום אחד. "אנחנו" יסמן כאן קול המבקש לייצג את אותו סובייקט מדומיין שאמור להופיע מתוך שלילת האחרות הרדיקלית של סוף העולם ודאגה לאחרים המסוימים שסוף זה עלול להיות סופם. אנחנו: אלה שהולכים יחדיו לקראת סוף העולם, מוליכים לקראתו את הבאים אחרינו ויכולים לקרב את הקץ או למנוע אותו. הם: אלה שסוף העולם יהיה גם סופם הפרטי, כלל האנושות ברגע סיומה של ההיסטוריה האנושית.

9.305 — ייתכן שבסופו של (כל) דבר, אנחנו חלק מהם. מנקודת מבט של סוף הזיכרון וסוף המשמעות, סוף לעצם האפשרות להעניק מובן ולתת משמעות, אין שום מרחק שמבדיל בינינו לביןם. האנושות כאידיאה אוניברסלית מופשטת, שמתבטל בה ההבדל בין עצמי לאחר מופיעה בסוף ההיסטוריה. גם מנקודת מבט מוסרית, האנושות כולה מופיעה כמושא הכרחי של עניין מוסרי רק בסוף ההיסטוריה. הסוף שעדיין ניתן למנוע אותו הוא סוף כללי ומשותף; האובדן הגמור הוא אובדן של הכול ושל כולם. אבל נקודת המבט המוסרית משמרת את ההבדל בין בעלי העניין המוסרי ("אנחנו") למושאיו ("הם"), בין מי שמייצג את הכלל-אנושי לבין האנושות הכללית המיוצגת ובין מי שמייצג את החובה לעשות לבין מי שלשמו נועד המעשה.

9.310 — כל-העולם מופיע בסוף העולם. "ההיסטוריה העולמית", "האוניברסלית" מופיעה באמת לראשונה יחד עם הסוף הצפוי של ההיסטוריה. אבל סוף זה של ההיסטוריה אינו צפוי להופיע עם השלמת תהליך הרציונליזציה של המציאות ומימוש התבונה, כפי שניתן להבין מכתביו של הגל, וגם אינו מגיע עם הופעת הצורות הפוליטיות המושלמות של המערב הליברלי כפי שסובר פוקוויאמה.⁸³ סוף ההיסטוריה שמדובר בו הוא סופם של כל אלה העושים את ההיסטוריה. כשסופיות זו מגיעה לתודעה עצמית בתור אפשרות ממשית, אולי קרובה אבל ניתנת למניעה, השייכת באותה מידה לכל מי שעושה או מבקש לעשות היסטוריה, או אז נעשית ההיסטוריה לאוניברסלית וכלל-עולמית באמת.

9.311 — במונחים הגליאניים-מרקסיסטיים מוכרים, אפשר לומר שההיסטוריה האנושית נעשתה זה מכבר כלל-עולמית ואוניברסלית "כשלעצמה". ההיסטוריה

האנושית נעשתה להיסטוריה כלל-עולמית אחת כפועל יוצא מהשלב האימפריאליסטי של הקפיטליזם, מהופעתו של שוק עולמי, ומיצירת בריתות בינלאומיות שהולידו שתי "מלחמות עולם". בשלב זה היו כמה ניסיונות, אידיאולוגיים במובהק, לייצג באופן חלקי את האוניברסליות ההיסטורית מנקודת מבט חד-צדדית — של הציוויליזציה המערבית או של אחד מהיבטיה — שביקשה להציג את החלק בתור השלם. אבל רק הופעתו של סוף עולם הצפוי לאנושות כולה, למערב ולמזרח, לצפון ולדרום, מחולל את הופעתה של היסטוריה כלל-עולמית "בשביל-עצמה", כלומר את הופעתה של היסטוריה המודעת לעצמה כאוניברסלית "באמת", או את הופעתה של תודעה-עצמית שבה ההיסטוריה האנושית בכללותה מוצבת כעצמי. אלא שגם בכך לא די. גם היסטוריה כלל-עולמית ואוניברסלית שרכשה לעצמה תודעה עצמית והיא מופיעה "בשביל עצמה" זקוקה לנציגים ("אנחנו"). לא כל אחד שותף בתודעה עצמית זו. מי שעולמיותו של העולם מאיימת עליו במישרין, כאן ועכשיו אינו נוטל בה חלק אלא מתייצב כנגדה — אם הוא יכול — ומבקש לשלול אותה. מי שמאזים כך אינו מבקש למנוע את סופו הקרב של העולם אלא למנוע מן העולם מלקרב את סופו הפרטי ואת חורבנה של הקבוצה שאליה הוא שייך. בני השבטים הנכחדים ברעב ובמגיפות ביערות-העד של אפריקה; הפועלים המוכרים את גופם ונשמתם בשכר רעב ובתנאי עבדות בדרום אמריקה ובדרום מזרח אסיה; תושבי הגטאות בכרכי הענק של המערב, חסרי הבית, המכורים לסמים, המושפלים ונרקבים למרגלות בתיים של אורחים שלווים ונינוחים; הנמקים תחת חורבות החברות המתפוררות של הגוש הסובייטי לשעבר — לכל אלה דרושה הקלה עכשיו, כי חורבנם קרוב. חורבנם הוא התוצאה של עולמיות שלא הגיעה לתודעה עצמית, של היסטוריה אוניברסלית כלשעצמה. איוו סולידריות יכולה להיות להם — נקרא להם נדכאי העולם, שוכני "הפלנטה של הטובעים" — עם אלה שמסוגלים לקרב או למנוע את סוף העולם? בשלב ההיסטורי הנוכחי אלה שמסוגלים לקרב או למנוע את סוף העולם הם גם אלה שנהנים, יום יום, שעה שעה, מחורבנם של הטובעים.

9.312 — ההיסטוריה נעשתה לאוניברסלית והעולם היה לאחד באמצעות צמיחתן והתפשטותן של שתי מערכות הכוח בעלות העוצמה הגדולה ביותר שהתפתחו במערב: הכלכלה הקפיטליסטית ומדינת-הלאום. אלה גם שתי המערכות בעלות העוצמה הרבה ביותר מבין המערכות המייצרות ומפיצות רעות מיותרות. השילוב בין שתייהן חולל את ההתפשטות הקולוניאלית, שאפשרה והאיצה את הגלובליזציה גם של הכלכלה וגם של המלחמה, וכתוצאה מכך של התרבות כולה. ארצות-הברית ומדינות אירופה המתועשות שיעברו, ניצלו, חמסו והרסו בשיטתיות בהתפשטותן הקולוניאלית את עמי העולם השלישי, גם כשפיתחו את ארצותיהם וחוללו מודרניזציה מואצת של תרבותם ומשטריהם. עמים אלה נשאבו לתוך הכלכלה העולמית שצמחה מאירופה. היום הם מציפים את המדינות המותעשות, משבשים את מערכות האיוונים החברתיים והכלכליים שלהן, מייצאים אליהן טרור מהפכני-דתי, וגורמים להן לפתח נוגדנים הרסניים — לאומנות, גזענות, ניאופשיזם וניאונאציזם — שמאיימים להרוס הכל בחמת זעם, עיוורים מלהבין דבר. כלי נשק להשמדה המונית שהמערב המציא, אבל קיווה לשלוט בהם, מיוצרים, מופצים ונאגרים במהירות בידי מדינות העולם השלישי.

נשק קונבנציונלי משמש להשמדה המונית (רואנדה) ואיומים בנשק לא קונבנציונלי (עיראק) מעוררים במערב מחדש מוכנות להשמדה המונית (כגון אותם איומים לשימוש בנשק אטומי 'טקטי' בזמן מלחמת המפרץ). מול הצירוף הגלובלי בין קפיטליזם לדמוקרטיה קם פונדמנטליזם איסלאמי, שהצורות המהפכניות והטרוריסטיות שלו מאיימות, או נתפסות כמאיימות להחריב את הדמוקרטיה מבחוץ, ופונדמנטליזם נוצרי (ויהודי) המאיים להחריב אותה מבפנים. שניהם כאחד מעצימים מאוד את דיכוי הנשים והמיעוטים במדינות ובקהילות שבהם הם שולטים; שניהם כאחד מעוררים במערב החילוני תחושת אינאונים מצד אחד ומוכנות לשימוש באלימות הקיצונית ביותר מצד שני.

9.313 – כמובן שאי-אפשר להטיל את האחריות לכל צרות העולם על מנגנוני השוק העולמי או על היבטים אחרים של תהליכי הגלובליזציה (8.040). יתר-על-כן, התפתחויות שהן חלק מתהליכי הגלובליזציה בתחומי הטכנולוגיה, התעבורה והתקשורת, הבריאות בפרט וניהול החיים בכלל, הביטוח והחשבונאות הפיננסית חוללו תמורות מרחיקות לכת ביכולת הושטת העזרה והקלת המצוקה בכל התחומים: צמצום סבל, מניעת מחסור, ריפוי, סיעוד והארכת תוחלת החיים, הבטחת פיצוי על אובדן (להלן 9.444). אלא שכל התמורות האלה הן בבחינת צדו האחד של מטבע מהפיכות התיעוש, המידוע והתקשורת, שבצדו האחר אפשר בלי ספק לזהות מספר תהליכי גלובליזציה האחראיים להופעתן של רעות בהיקף ובטווח שלא נודעו כמותם בהיסטוריה. הנה רשימה חלקית:

- גלובליזציה של שוקי העבודה וההון ואפשרויות לנייד הון ואמצעי ייצור בקלות ובמהירות מסוף העולם ועד סופו, תוך ניתוק גמור כמעט בין ההון לחברה המייצרת-המנוצלת, באופן שמאפשר לנצל את עבודתה עד תום, להתעלם ממנה ולנטוש אותה כשצריך, בלי להזרים אליה חזרה את רווחי הניצול.
- שוק נשק עולמי חסר פיקוח יעיל, שמאפשר לספק לכל משטר אמצעי קטל שונים ורבי עוצמה בהפצה מהירה ומסיבית, והוא מסוגל להפיח אש נוראה בכל סכסוך מקומי.
- שוק סמים עולמי, שתושבים במדינות העולם השלישי נדחפים אליו בלית ברירה כדי להפיק רווח קל יחסית, והוא מפורר שכבות אוכלוסייה שלמות בכרכי העולם הראשון, בסיוע דה-לגליזציה נוקשה וחסרת אבחנה של סמים מכל סוג.
- תהליכי התנגדות לאימפריאליזם הכלכלי והתרבותי של המערב המאצים את התפשטותן של צורות חדשות, אלימות ודכאניות, של דת ושל פוליטיקה דתית הן בקרב חברות מתפתחות והן בקרב חברות מופתחות.
- כרסום קבוע במנגנוני הרווחה של המדינה במדינות המערב המתועשות בגלל אילוצי השוק העולמי, הפוגע באפשרות להגן על נפגעי השוק, על המובטלים המקומיים ועל המהגרים מבחוץ.
- רישות גלובלי של המידע ושל ערוצי תעבורה ואמצעי השינוע של אנשים, סחורות ומסרים המקנה יתרונות חסרי תקדים לבעלי האמצעים ומאיץ את קצב ההתעשרות מזה ואת קצב ההתרוששות מזה.

תהליכים אלה מתקיימים בכל מקום שבו ייצור הרעות והפצתן משולב במערכת של השוק. הצטברות קודמת של הון היא המניע העיקרי להצטברות נוספת של הון; הגורם שמחולל סבל יותר מכל גורם אחר הוא סבל קודם; הגורם שמחולל אובדן יותר מכל גורם אחר הוא אובדן קודם. התפשטות הרעות מעצימה את התפשטות הרעות. האם סחרחרת זו שבה נתון העולם הפוסטמודרני יכולה להיעצר רק בקריסה מוחלטת של הסדר הפוליטי והכלכלי העולמי?

9.314 – הצגה כזו של תהליכי הגלובליזציה ושל חלקם בייצור הרעות ובהפצתן משמרת דיכוטומיה יסודית אחת: בין עשירים לעניים, בין שבועים לטובעים, בין מי שמסוגלים להתגונן בפני רעות חדשות ומי שנידונו ללכת מדכי אל דכי. על בסיס תפיסה כזו של סדר הרעות יש בוודאי מי שחולם על אינטרנציונל של "הטובעים", נדכאי כל העולם, שיכואו יום אחד חשבון עם הציוויליזציה המערבית בחמת זעם נוראה ויטביעו אותה בתאווה נקם שלא תדע שובעה, בבחינת "תמות נפשי עם פלשתים". אחרים מוכנים להסתפק בחבלות קטנות, בפעולות טרור מקומיות (בניין הקהילה היהודית בארגנטינה, מטוס פן-אם מעל לוקרבי, בניין הממשל באוקלהומה סיטי, שגרירות ארצות-הברית בניירובי – רשימה חלקית) שמבקשות לזעזע את "השיטה" ובסופו של דבר נמצאות כמעט תמיד מזינות ומעצימות אותה. הרי הטרור רק מגביר את הפיקוח של המדינה ואת חדירתה לעולם היומיום (כשם ששביתות תכופות ומאבקים מוצלחים של איגודים מקצועיים עלולות תמיד להסתיים בהעתקת המפעלים למקום אחר ובהאצת חדירתם של מנגנוני השוק לעיר מוכת האבטלה). ההיסטוריה האוניברסלית עדיין מופיעה בהצגה כזו של תהליכי הגלובליזציה כפי שהיא "לעצמה", חסרת תודעה עצמית, שבויה בהתנגשות שסופה ידוע מראש בין חזקים לחלשים (בין צפון לדרום או בין מערב למזרח). אנחנו מבקשים להתגבר על קרע זה באמצעות תודעת סופיות משותפת ועניין מוסרי בגורל המשותף של האנושות כולה המופיע מתוך הטרמה של סוף העולם. אבל מנקודת המבט של "נדכאי כל העולם" – אם מותר לי בכלל לשער מה רואים משם – כל ניסיון לייצר תודעה עצמית אוניברסלית וסולידריות שתתגבר על ניגוד זה (ועל כל יתר הניגודים המקומיים המוכלים בו או מטשטשים על רקעו) בשם סופו הצפוי-אבל-ניתן-למניעה של העולם הוא עוד ניסיון לייצר תודעה כוזבת שמטשטשת את ניגודי האינטרסים הממשיים ואת מה שמונח על כף המאזניים.

9.315 – נניח שאנחנו קרובים מאוד לשואה גרעינית, שאנחנו יודעים את זה, שאפשר להראות את זה לאחרים. נניח שהטבע, שהיה אדיש תמיד, מתקומם ומצטרף למסע לחיסול הציוויליזציה האנושית באמצעות סדרה של אסונות אקולוגיים: התפשטות מהירה של החור באוויר, התגברות מואצת של אפקט החממה, הפשרת קרחונים, התפשטות מואצת של מגיפות ויראליות ושל נגיפים מזנים חדשים העמידים נגד התרופות הקיימות. ובקיצור, נניח שרק כפסע בינינו לבין סוף העולם ויש לנו מושג מסוים על מה שאפשר לעשות כדי לדחות את הקץ, ולהרוויח זמן ולמצוא אחר-כך דרכים לשנות את כיוון מהלכה של ההיסטוריה העולמית. האם אז היו נוצרים סולידריות ואינטרס משותף בינינו, השבועים, לבינם, הטובעים? אין לדעת. מעומק מסוים של "אוש, אני מניח, מבקשים לראות איך נראה סוף העולם. משלב מסוים של ייאוש ושל

דלות פיסית ורוחנית מוכנים להתנות כל דבר, אני מניח, אפילו את גאולת האנושות מסכנת השמדה, בתשובה לשאלה פשוטה — איך יראה העולם שאחרי, האם יופיעו בו גלגלי הצלה לטובעים. אין כאן ניסיון לבדוק תנאים לשיתוף פעולה בין השבועים לטובעים. מדובר בניסיון לדמות ולהמחיש את ניגודי האינטרסים.

9.320 — נקודת המבט המוסרית עיוורת לניגודי האינטרסים. זאת, לא רק בגלל הצורות השונות של סוף עולם המוחקות את ההבדל הדיכוטומי בין עצמי לאחר, לא מפני שהאינטרסים של נדכאי העולם נסתרים וגם לא מחמת היעדר מודעות עצמית המונע לראות כיצד התרבות שמתוכה צומח העניין המוסרי נבנית מן הניצול והדיכוי ומן הפער הגדל בין שבועים לטובעים. נקודת המבט המוסרית עיוורת לניגודי האינטרסים מפני שהאינטרס העצמי של המתבונן בעל העניין המוסרי מצוי מחוץ לשדה הראיה שלה. האופק המוסרי נפתח רק מרגע שהאינטרס העצמי מושהה והוא נסגר מיד כשזה שב ומכתיב את הכלל לפעולה. מנקודת מבט מוסרית, ההבדל המכריע איננו בינינו לבינם, מפני שרק "הם" האחרים, מעניינים "אותנו", אנחנו, "שהולכים לקראת סוף העולם... ויכולים לקרב את הקץ או למנוע אותו" (9.304). ההבדל המכריע הוא הבדל במיקום על פני המדרון המוליך מן הרע לרע נורא ממנו. אבל הדברים האחרונים מלמדים שישנם כמה מדרונות.

9.321 — הרע נפרש כשלושה מדרונות שכל אחד מוביל לתהום משלו בשלושה מרחבים הטרוגניים. המרחב האחד הוא מרחב הזמן ההיסטורי; התהום היא סוף העולם, קץ ההיסטוריה. בהירושימה הופיעה תהום זו בפעם הראשונה כאפשרות היסטורית ממשית ולא אסכטולוגית, כלומר כפרי פעולתו של האדם ולא כפרי התערבותו של האל בזמן ההיסטורי. המרחב השני הוא מרחב האפשרויות המוכרות של בני-אדם להרע לאחרים בפעולה מכוונת ומאורגנת; התהום היא השמדה שיטתית ומבוקרת של קבוצה מוגדרת באוכלוסייה, גדולה ככל שחפץ המשטר. המרחב השלישי הוא המרחב הגיאופוליטי; לתהום הנפער במרחב הזה אין שם או מקום וגם קשה לזהות רגע מובחן להופעתה בהיסטוריה.⁸⁴ במדרון השלישי התהום איננה אירוע קטסטרופלי יוצא דופן או אלימות מאורגנת לקבוצה אחת באוכלוסייה אלא שגרת היומיום של האוכלוסייה כולה (להוציא שכבה דקה של אליטה שלטת). למעשה לא מדובר בתהום אלא בהצפה איטית והדרגתית פחות או יותר של עולם החיים על-ידי רעות חסרות תקנה המחוללות התפוררות כללית של הרקמה התרבותית והחברתית ומטביעות קבוצות שלמות באוכלוסייה. בפלנטה של הטובעים, המקיפה לפחות מחצית מהאזור המיושב של כדור-הארץ, מדרון הרע אינו אלא התרחבות הסביבה המייצרת בקביעות ובשיטתיות סבל ואובדן, השפלה וניוון, כמעגלים סגורים, משתכפלים ומתעצמים של רעות. זו סביבתם של אזורי מוכי-אסון-כרוני שבהם מוכנים תמיד תנאים להתפרצותם של אסונות חדשים לבקרים. זו גם סביבה הקולטת בקלות יחסית משטרי קטסטרופה מן הסוג המאפיין את מורד המדרון השני: קמבודיה, בורמה, אוגנדה, סומליה, רואנדה, זאיר, פארגוואי.

9.322 — שלושה מרחבים: של זמן היסטורי, של אלימות אנושית, של אזורי-אסון; שלושה צורות חיתוך: לפי תקופות, לפי צורות משטר, לפי אזורי אסון כרוני, שלושה

מדרונות, שלושה שיאים, שלוש צורות של סוף: סוף העולם, סוף הפוליטי והחברתי, סוף האנושי. העת הזאת היא תקופה שבה מסתמנים (במדרון הראשון והשלישי) או מופיעים ממש (במדרון השני) המקומות הכי שפלים שאליהם יכול להגיע האדם, שלושה שיאים של רוע: שואה גרעינית או קטסטרופה אקולוגית שתחולל השמדה טוטאלית וחסרת הבחנה, מכוונת או לא מכוונת, של כל צורות החיים העיליות; הופעת משטר המנהל השמדה מאורגנת ושיטתית של קבוצות מוגדרות באוכלוסייה; שילוב של אסונות טבע, מלחמות טרור, ניוון כלכלי, חברתי ותרבותי היוצר תנאים סביבתיים כוללים שמביאים חורבן גמור על קבוצות לא מוגדרות, אבל מועדות, הולכות וגדלות, של תושבי כדור הארץ.

9.323 — שדה הראיה שנפתח מנקודת המבט המוסרית איננו מאפשר לאחד את המרחבים האלה או לצרף את המדרונות האלה לרצף אחד. יש זיקות קונטינגנטיות בין מרחב למרחב ובין מדרון למדרון ואי אפשר להעמידם זה על זה. אבל גם אין סיבה להוציא מראש מכלל חשבון צירוף נסיבות שבו הידרדרות במדרון אחד תאיץ הידרדרות במדרונות האחרים. השיח המוסרי שמנחה את המבט מאפשר לדבר עליהם יחד, ולנסות למקם כל פעולה בעת ובעונה אחת במורד שלושת המדרונות גם יחד. משטרים פוליטיים, מדיניות כלכלית וצבאית, טרנסאקציות כלכליות, הסכמים בינלאומיים, מוסדות ענישה ומשמעת, כל אחד מאלה צריך לעמוד למבחן משולש על-פי מיקומו בשלושת המדרונות: האם הוא תורם לקירוב או דחייה של סוף העולם, כלומר של שואה גרעינית או אקולוגית; האם הוא משכפל, מבסס או מחבל ביצירת תנאים המאפשרים הופעה מחודשת של מחנות ריכוז, עבודה ומוות (או גרסה עכשווית שלהם); האם הוא תורם להידרדרות נוספת בתנאי החיים במחוזות השונים של פלנטה הטובעים או תורם איכשהו לעצירת תהליכי ההיוון החוזר המאצים את ההתרוששות החומרית והרוחנית במחוזות אלה.

9.324 — אף אחד אינו חופשי להחליט בשום רגע באיזה מדרון להימצא או מאיזה מדרון הוא רשאי להתעלם. לפחות לא אף אחד מאתנו, אנחנו שוכני הפלנטה של השבועים. מצד אחד, אי-אפשר למזג את שלושת המרחבים שנמנו כאן — ההיסטורי, האידיאולוגי והגיאופוליטי — ואי-אפשר להעמיד מדרון הנפער במרחב אחד על זה הנפער במרחב אחר; מצד אחר אי-אפשר לנתק את הזיקות המשתנות בין מדרון למדרון ואי-אפשר להבטיח שהידרדרות באחד לא תוביל להידרדרות באחרים. במצב ההיסטורי הנוכחי, בתנאים של כלכלה עולמית המשולבת בתהליכי הגלובליזציה של המלחמה והפוליטיקה, התקשורת, המדע, והתרבות כולה, נקודת המבט המוסרית מובילה בהכרח, בעת ובעונה אחת, לעניין פוליטי-מקומי בעולמיותו של העולם ולעניין קוסמופוליטי בכל אחת מן "הצורות החברתיות של הפוליטי" המתקיימות בתוכו. וכן להפך: ניסיון רציני להבין עניין — מדיני, כלכלי, טכנולוגי, צבאי או תרבותי — בהקשרו העולמי הכולל מוביל בהכרח אל סיפה של נקודת המבט המוסרית. זאת משום שהניטוח הגלובלי חושף את הגלובליות חסרת הגבולות של הפגיעות, של המועדות לאסון ושל האחריות למגיעות, את כלליות נוכחותו של החורבן הסופי (סוף שיש לו, כך ראינו, שלוש צורות לפחות) ואת כל-עולמיותה של ההיקראות לעזרה — בכל רגע, בעיקרון, מכל אחד לכל אחד, מכל מקום לכל מקום.

9.325 — מדובר בסיפה של נקודת המבט המוסרית ולא בה עצמה, מפני שתמיד אפשר להעדיף את האינטרס הפרטיקולרי ולהתעלם מן ההשלכות הגלובליות של פעולות המודרכות על-ידו, ובדרך-כלל כך מעדיפים. אבל זה אינטרס פרטיקולרי קצר מועד וטווח. לפעמים האחר שמוכנים להתעלם ממנו הוא בעל-העניין האנוכי עצמו בעוד זמן-מה, בעתיד הנראה לעין או משהו המצוי באחד מחוגי השייכות הקרובים לו ויקרים ללבו. כאמור (9.304), ככל שקרבים לסוף העולם, כך קשה יותר להפריד בין הדאגה לעצמי לדאגה לאחר. כך, סמוך לקו הקץ, משיגה ההיסטוריה את "תכלית-הגמר" שלה, מתקרבת אל "ממלכת התכליות" הקאנטיאנית, שבה שיקול הדעת המוסרי קודם לכל עניין אחר ומכתיב אותו, אבל "תכלית-הגמר" אינה מושגת בגלל התעלותו של האדם אלא כתוצאה ישירה משקיעתו, מחורבנו הקרוב.

9.330 — התהום במדרון הראשון — בין אם מדובר בשואה אטומית או בשואה אקולוגית, בהתפרצות או בתהליך — היא קטסטרופה שאפשרותה נולדה מתוך הטכנולוגיה ואי-אפשר למנוע אותה בלי התערבות טכנולוגית. אבל בטכנולוגיה אין די. טיפוס במעלה המדרון מחייב צורה פוליטית חדשה שתאפשר לבני אדם להשתלט מחדש על הטכנולוגיה. התהום במדרון השני היא קטסטרופה שאפשרותה נולדה מתוך טכנולוגיות חברתיות של ניהול חיים המשלבות שליטה באוכלוסייה ופיקוח על כל אחד מן היחידים בתוכה,⁸⁵ ואי-אפשר למנוע אותה בלי התערבות שלטונית, צבאית ומשפטית. אבל בהתערבות כזו אין די. טיפוס במעלה המדרון מחייב צורה פוליטית חדשה שתאפשר ליותר בני אדם להתנגד ביותר תחומי חיים לשלטון בכל צורותיו. התהום במדרון השלישי היא חורבן מתמשך שאפשרותו נולדה מתוך עצם קיומן של המערכות החברתיות הגלובליות והתעצמות תהליכי הגלובליזציה. לא ברור איך אפשר למנוע את החורבן הזה בלי לגרום לקריסה כללית של מערכות חברתיות אלה; שכן, החורבן המתפשט נדמה כצדו השני של תפקודן התקין והחורבן הגמור נראה כהמשך צפוי, גם אם לא בלתי-נמנע, למהלך הטבעי של התפתחותן. קיים סיכוי סביר שקריסה של המערכות החברתיות לא תמנע את החורבן בפלנטה הטובעים אלא תאיץ אותו.

9.331 — הנאצים ביקשו להשמיד קבוצה אחת אבל היו מוכנים (ואחר-כך נגררו) להקריב עשרות מיליונים אחרים. האמריקאים ביקשו לסמן את יכולת ההשמדה שלהם באמצעות השמדה "מבוקרת" של כמה מאות אלפים אבל הציתו תהליך חימוש גרעיני המאפשר היום ליותר ויותר משטרים (ועוד מעט אולי גם לאלה החומקים מכל משטר) להשמיד הכול. כל אחת מן החברות המערביות המפותחות היתה מוכנה ליהנות מחורבנן של שכבות נרחבות באוכלוסיית הנתינים בתקופת השלטון הקולוניאלי ולהתעלם מחורבנן של תרבויות שלמות ואף להחיש אותן; יחד הן הציתו את התהליכים המאיימים כיום להטביע חלקים נרחבים באפריקה, בדרום-מזרח אסיה, במרכז אמריקה ובדרומה. מול התהליכים שבהם מדובר אין טעם להתעסק במניעיהם של אלה שחוללו אותם לראשונה. המנגנונים והמערכות המייצרים רוע אינם נתונים לשליטה משום מוקד אחד ושום שינוי במניעים או בהתכוונות אינו יכול להבטיח שינוי בדפוסי הגלובליזציה של הרוע. המחשבה המוסרית מוכרחה להיות מערכתית וגלובלית. מול התהום במדרון הראשון דרושה צורה פוליטית שתאפשר להשתלט מחדש על הטכנולוגיה; במדרון

השני דרוש מבנה של קיום בצוותא, של רישות חברתי ותרבותי, שיאפשר להרחיב מאוד את טווח ההתנגדות לכל שלטון שמוכן ליותר בני-אדם; במדרון השלישי דרושות מערכות שליטה מקומיות וגלובליות שיאזנו את הגורמים מאיצי החורבן הטמונים בתהליכי הגלובליזציה. אלה אינם אלא דיבורים כלליים מאוד, קווי מתאר מטושטשים שהמחשבה המוסרית צריכה להציב באופן המעשה הפוליטי. השאר הוא עניין לצורות חדשות של תבונה מעשית: פירוש תהליכים היסטוריים, התמחות בניתוח המערכות הגלובליות שבהן מדובר, ויכולת, שקשה להשיגה, ליצור סינתזה בין כיווני מחקר ותחומי דיון שונים. קשה למדוד את הצלחתו של מאמץ מחשבתי-מעשי כזה ואי-אפשר לרשום לו מתכונים; קל להצביע על המקומות שבהם הוא חסר.

9.332 — מדינת ישראל יכולה לשמש כדוגמה פרדיגמטית.

א. בהחלטתן לייצר פצצות אטום (או להשיג את היכולת לייצרן במהירות — אין זה משנה) האיצו קבוצות קטנות מאוד של מומחים ופוליטיקאים שפעלו בשם ממשלות ישראל את הפצת הנשק הגרעיני. הם ביקשו להשיג הרתעה מפני מתקפה שתאיים על עצם קיומה של מדינת ישראל אבל בכך גם תרמו את חלקן לתהליכים המגדילים את סיכוייה של שואה גרעינית ומקרבים את סוף העולם.

ב. בעקבות כיבוש שטחי הגדה המערבית ורצועת עזה במלחמת 1967, שלילת זכויות אזרח מתושבי השטחים הפלסטינים ומאמצי הקולוניזציה של השטחים האלה על-ידי יהודים התפתחה בישראל צורה ייחודית של משטר דיכוי והפרדה לאומנית (אפרטהייד על בסיס לאומי, לא גזעי). המשטר הזה עושה שימוש שיטתי במנגנוני שליטה, בפרקטיקות אלימות, בשיח אידיאולוגי ובטכנולוגיות חברתיות של ניהול חיים המשלבות שליטה באוכלוסייה ופיקוח על כל אחד מן היחידים בתוכה. הוא מיסד שלל אפשרויות להרע לכפופים למשטר בפעילות אלימה ומאורגנת. בקצה המדרון הנפער במרחב זה מצוי סילוק — גירוש או השמדה — שיטתי ומבוקר של קבוצה אוכלוסייה "מיותרות".

ג. כדי לקיים תעשיית נשק מתקדמת ורווחית ולנצל יתרונות כלכליים ודיפלומטיים שפותח בפניה מרוץ החימוש המקומי הצטרפה ישראל לשוק יצרני ומפיצי הנשק העולמיים, התחברה לגרועים שבמשטרים, סיפקה, ועודנה מספקת, במישרין ובעקיפין, בדרך כלל בחשאי וללא הבחנה כמעט, נשק לזרועי החורבן ברחבי הפלנטה של הטובעים. יחד עם זה, מפעם לפעם מצטרפת ישראל בתרועות תקשורתיות מתוזמרות היטב למחזות הומינטריות קצרות טווח ומועד להושטת סיוע באזורים מוכי אסון בפינות שונות של העולם. ומאז ראשית שנות התשעים ישראל היא חלק משוק העבודה הבינלאומי, קולטת מהגרים מכל העולם, מנצלת את עבודתם, מפקירה אותם לכל פשעי העבודה הזרה ומידרדרת יחד אתם אל המקומות שבהם הקפיטליזם של מדינת-הלאום נוגע בשפלותה של העבדות.

הכל עדיין לכוד בחבלי הזיכרון מן התהום ההיא, בלב תרבות שבה הסיוט הנאצי חי וקיים, נישא במוחות האנשים שניצלו ובמוחותיהם של אלה שגדלו בצל הניצולים ובמוחותיהם של כל האחרים שנשטפו במלל האינסופי שקידש את החורבן והציב את אושוויץ במקום הריק של אלוהים.

9.333 — כל העניינים האלה קשורים זה בזה באופנים שונים ומשתנים. בכיוון האחד, לגלובליזציה של הכלכלה יש כנראה תרומה מסוימת לתהליכים המדיניים והפוליטיים שעשויים לזרז את סיום משטר הכיבוש; אולי גם להתפשטות הנשק הגרעיני תהיה תרומה כזו. בכיוון האחר, התפתחות דפוסי שליטה המבוססים על הפרדה לאומנית, דיכוי ושלילת זכויות אזרח מקבוצה מוגדרת באוכלוסייה, השתרשות אידיאולוגיה לאומנית בעלת סממנים גזעניים ואתאיסטיים מובהקים ויחסים קרובים בין השלטון הנבחר לקבוצות של מתנחלים המממשים את האידיאולוגיה תוך שימוש באלימות ואף בנשק חם ועושים בשטחי הכיבוש ככתוך שלהם עשויות לקרב מלחמה, לעודד שימוש מוגבל לכאורה בנשק אטומי "טקטי", להעמיק את אפליית המהגרים הזרים, ולהקדש קשרים מזדמנים בין ישראל לגרועים שבמשטרים. אינני מתיימר להציג כאן ניתוח מפורט של התהליכים ההיסטוריים אלא רק להצביע על האופק המוסרי של ניתוח כזה, על חיוניותה של מסגרת ניתוח רב-מערכתית גלובלית ועל הקשר הבלתי-ניתן לסילוק שבין המוסרי לגלובלי (9.324).

9.340 — לתפיסה הרב-מערכתית הגלובלית של העניין המוסרי המוצעת כאן יש לפחות שלושה היבטים משלימים: א. לפעולות "מקומיות" מסוימות (כלומר, פעולות הננקטות משיקולים מקומיים או מערכתיים מוגבלים) יש השפעות גלובליות מרחיקות לכת; אנשים בצד אחד של העולם עלולים להרע מאוד את מצבם של אנשים אחרים בצד אחר של העולם, בדרך-כלל בלי שיתכוונו לכך ולפעמים גם בלי שידעו בדעיכתו על הקשר בין הפעולות לתוצאותיהן.⁸⁶ ב. אין משטר בעולם שמסוגל היום להסתיר לאורך זמן את הזוועות שהוא מייצר, אין קטסטרופה שאינה מגיעה לידיעת הציבור, אין כמעט אזור מוכה אסון שאינו זוכה לכיסוי תקשורתי, אין כמעט מחוז על פני הגלובוס שבו מצטברות הרעות בסדר ובשיטתיות שאין עליו מידע אמין, פחות או יותר, ונגיש (גם אם מידע זה אינו כולל בהכרח הבנה של מנגנוני הרוע). ג. לא כל אחד מסוגל להושיט עזרה ולא כל אחד מוכן או מסוגל לעמוד במחיר ההתערבות, אבל אין מקום על-פני האדמה שאי-אפשר להגיע אליו כדי להושיט בו סיוע למוכי האסון ולנרדפי המשטר, או להוליכם אט אט אל אובדנם, מהופנטים על-ידי חליל הקסם של "כוחות השוק" או על-ידי התיפוף המטמטם של התופים המכריזים על מלחמת מצווה בשמו של איזה אל. במלים אחרות, העולמיות של העניין המוסרי היא תוצאה של שלושה תהליכי גלובליזציה, קשורים זה לזה אבל לא שקולים זה לזה: הגלובליזציה של השוק, של המלחמה ושל היחסים הבינלאומיים; הגלובליזציה של המידע והמדיה; הגלובליזציה של כושר ההתערבות המדינית.

9.341 — למדינות המתועשות ב"עולם הראשון" עוצמה כלכלית, טכנולוגית וצבאית ודפוסי פעולה פוליטיים המאפשרים בעיקרון להתערב בכל רגע, בכל מקום, כדי לסייע באזורים מוכי אסון. ההתערבות או השהייתה היא שאלה פוליטית ומוסרית סבוכה. לעיתים קרובות צריכים המתערבים לשתף פעולה עם משטרים רצחניים כדי להגן על נתיניהם של אלה או על שכניהם מקטסטרופות שהם עצמם המיטו; בכך מחזקים המתערבים את משטרי הרשע ומגדילים את סיכוייהם להמיט עוד ועוד אסונות. לעיתים קרובות נמנעים מהתערבות בגלל חשש מפני התנגשויות עם כוחות אלימים

בקרב האוכלוסייה באזור מוכה-האסון שעלולות להפיל קורבנות בקרב כוחות הסיוע, אבל כמעט תמיד בלי שום יחס לקורבנות שיכחדו כתוצאה מהעדר סיוע. לפעמים להתערבות עלול להיות מחיר פוליטי, צבאי וכלכלי גבוה והיא עלולה לגבות קורבנות רבים מאוד — זה היה המצב בבוסניה, בצ'צ'ניה, — ונרתעים מלשלמו למרות שמחירה של אי-ההתערבות הרבה יותר גבוה בעליל, אלא שזה מחיר שמשלמת רק האוכלוסייה באזור מוכה-האסון. לפעמים ההתערבות עצמה עולה בקורבנות רבים והעיקרון המוסרי המדריך אותה אינו אלא כסות לאינטרסים פוליטיים וכלכליים מובהקים — זה היה המצב בתקופת מלחמת המפרץ. ההשוואה בין בוסניה למלחמת המפרץ מאלפת: במקרה הראשון העניין המוסרי גרר התעניינות פוליטית, אבל העניין הפוליטי הגביל מאוד את אפשרויות ההתערבות המוסרית; במקרה השני אינטרסים כלכליים ופוליטיים התנסחו באמצעות רטוריקה מוסרית (הגנה על החירות, כיבוד זכות ההגדרה העצמית) אבל פעולות ההתערבות מעולם לא הודרכו או הוגבלו על-ידי שיקולים מוסריים. ובכל זאת, בתקופת מלחמת המפרץ התרחשה התערבות אחת שהיתה מודרכת בראש וראשונה על-ידי שיקולים מוסריים ולא היתה אפשרית אלמלא ההתערבות הצבאית — הסיוע לפליטים הכורדים בצפון עיראק, באזור שהוכרז בתקופת המלחמה כ"אזור חופשי" וההגנה עליהם מפני הצבא העיראקי מזה והצבא התורכי מזה.⁸⁷

9.342 — אפשר לחדד את ההבחנה בין המוסרי לפוליטי כשמבחינים בין סוכנים שונים של התערבות. ממשלות וסוכנויות המייצגות מדינות או ארגונים המורכבים ממדינות חברות מגבילות את העניין המוסרי ואת נכונותן להתערבות על-פי שיקולים כלכליים ופוליטיים. לפחות מקצת מן הארגונים הלא ממשלתיים (NGO), בראש וראשונה ארגוני הסיוע ההומניטרי, מודרכים על-ידי שיקולים מוסריים; מבחינתם, נקודת המבחן המוסרית אמורה בעיקרון לקבוע את גבולות התערבותם של שיקולים "אחרים", כלכליים, פוליטיים, תקשורתיים, וכיוצא באלה. כמובן שלמעשה נתונים הארגונים האלה למניפולציות של ממשלות ושל גורמים רבי עוצמה בתחומי הכלכלה והתקשורת וחיי היומיום בתוכם רוויים במאבקי כוח כמו בכל ארגון,⁸⁸ אבל את ההצדקה לכל פעולה הם מחויבים לנסח בסופו של דבר בנימוקים מוסריים. השאלה הקובעת לגבי כל הכרעה, דפוס פעולה או אסטרטגיה של התערבות היא האם הביאו לצמצום מרבי ברעות המיוצרות ומופצות באזור מוכה האסון. במובן זה, ארגוני הסיוע הבינלאומיים נדמים לפעמים כמקום של "דאגה לאחר נטו", המקום המובהק של המוסרי. בעניין זה דומים להם שדולות וארגונים וולונטריים מקומיים המבקשים לרסן פעולות פוליטיות או כלכליות בשם הדאגה לאחרים הנפגעים מהן (למשל, שדולות הפועלות להחרמת מוצרי חברות המשלמות שכר עבדים לפועלים בעולם השלישי, לאיסור על שימוש במוקשי אדם או בנשק לא-קונבנציונלי וכדומה). אבל ההבדל בין שני סוגי הארגונים חשוב לא פחות. זה הבדל בין טיפול מקומי לטיפול שורש.

9.343 — ההתערבות של מדינות העולם הראשון בעולם השלישי היא התערבות רציפה, המתנהלת באמצעות השוק, המדיה, הפצת נשק, ארגוני סיוע הומניטריים, חוזים ואמנות במישור הבינלאומי והבינלאומי ועוד, ונתפסת כ"טבעית" ולגיטימית, בעיני המתערבים לפחות. ההתערבות אינה אחידה במטרותיה ובתוצאותיה אבל בדרך כלל היא מעצימה את המנגנונים לייצור ולהפצת רעות בפלנטה של הטובעים או, למצער,

מאפשרת להם להמשיך ולפעול באין מפריע. רק בחלקה הקטן היא תורמת לצמצום כוחם של המנגנונים האלה, בעיקר באמצעות לחצים דיפלומטיים להרחבת זכויות האדם, שצדם השני הוא דחיפה לליברליזציה ולהאצת כושר החדירה של המדינות המתועשות לשווקים של מדינות העולם השלישי. מול התערבות סדירה זו, ההתערבות באזורים מוכי אסון מוגבלת, מתרחשת כמעט תמיד לאחר מעשה ונוגעת רק בתוצאות המזוועות של האסון ולא בתנאים המאפשרים אותו. שלא מדעת מן הסתם, ואולי בעל כורחם, מסייעים ארגוני הסיוע הלא-ממשלתיים לממשלות העולם הראשון ולכוחות השוק הפועלים בחסותן לשמור על איזון בין התערבות שיטתית הרת אסון לבין התערבות אד-הוק לסיוע באזורים מוכי אסון. לעומת ארגוני הסיוע, לשדולות ולארגונים הנאבקים בעקביות באחד ההיבטים השיטתיים של המערכות המתערבות יש סיכוי מסוים לחולל שינוי עקרוני בדפוסי הייצור וההפצה של הרעות. מכאן לא נובע שארגוני הסיוע מיתורים או מזיקים – כשמתחולל האסון אין להם תחליף. כן נובעת מכאן מודעות למוגבלות העקרונית של פעילותם, לתפקיד האידיאולוגי המכני שלה, ולצורך לחרוג מהזדעקות עונתית לנוכח האסון כשהרוע מתפרץ ולפתח כלים פוליטיים וארגוניים שמסוגלים להתמודד בעילות עם נוכחותו ההולכת ונמשכת של הרוע בימים שבין קטסטרופה לקטסטרופה.

9.344 – אבל האם עניי עירי אינם קודמים? האם מנקודת מבט של תושב ניו-יורק ששפר עליו גורלו, השחורים הנמקים בגטאות אינם קודמים לשחורים הנטבחים בג'ונגלים? האם מנקודת מבט של אזרח ישראלי תושב תל-אביב, מאתיים אלף פועלים זרים מנוצלים ומושפלים קרוב לביתו קודמים למאות אלפי פלסטינים המתענים תחת הכיבוש הישראלי בשטחים? האם הם קודמים למיליונים מבני עמיהם שנשלל מהם אפילו הסיכוי להתמסר למעבידים בתנאי עבדות כדי לשרוד? התשובה איננה יכולה לבוא מתוך חישוב ישיר של "נפח הרעות" אלא מתוך הבנת מנגנוני הייצור וההפצה של הרעות. קודם הוא מה שקרוב יותר לעקב אכילס של איזה שהוא מנגנון כזה. לתושב תל-אביב ממוצע יש יותר סיכוי להקל במשהו את מצוקתם של הפועלים הזרים בעירו מאשר לסייע לגוועים מרעב בסומליה. חשוב יותר, הסיכויים שמישהו מלבדו יתעניין בהם קטנים ממילא. חובתו לסייע לעניי עירו קודמת לא מפני שאלה קרוביו אלא מפני שקרבתו הגיאוגרפית, המערכתית, יוצרת הזדמנויות שאין לאחרים, רחוקים יותר. התפיסה המערכתית, כמעט-הוליסטית של ייצור הרוע, מטילה את כל האשמה על בני-האדם אבל מותירה מעט מאוד תקווה לשינוי. מנקודת מבט של הפעילות היוזמה, המתוכננת, מדובר לעתים קרובות בתוצרי לוואי שאיש לא התכוון אליהם, גם אם איש אינו עושה כלום כדי למנוע אותם, ואחרי שנוצרו רבים נהנים מהם ומקשים על הניסיון להיפטר מהם. לעתים קרובות מדובר בהיעדר אימנטי, עקרוני של יכולת לשלוט ברשתות מורכבות מדי של יחסי-גומלין שאין בהן מרכזי שליטה ואי-אפשר להכיל את כל המתרחש בהן תחת תיאור אחד. לעתים קרובות אפשר רק להימנע משותפות במערכות שיש ופעולה שמייצרות רוע בפועל, אפשר רק לייצר התנגדויות מקומיות. אי-אפשר לדעת מראש מה יהיו תוצאות הלוואי של ההתנגדויות האלה וכמה רע הן ייצרו מצדן. אבל מכיוון שמערכות ייצור הרוע אף פעם אינן סגורות ותמיד מדובר ברשתות החדורות באי-הקבעות ולא במבנים קבועים

ומקבעים אין לבטל את התקווה ואין להיבטל מן החובה להתנגד. התנגדות שיש לה כתובת מדויקת קודמת בעיקרון להבעות עמדה כלליות, למחוות מוסריות המשוגרות כך שתם לחלל האוויר. כמו בכל דילמה מוסרית, מה שקובע הוא מידת הסיכוי להביא לצמצום הרעות המיותרות והעמדות המוסריות נבדלות זו מזו על-פי סוג ההתערבות שהן מאפשרות וסיכוייה לצמצם רעות. (7.412, 7.420 ואילך). הבדלים אחרים בין הקרוב לרחוק עשויים להיות לגיטימיים מבחינה זו או אחרת, אבל לא מבחינה מוסרית (לעיל 8.420-8.422). ההבחנה בין "עירי" ל"ערים אחרות" שייכת לכלכלה של העצמיות לא לחשבון הרציונלי של הבזבוז, העדפת הקרובים נובעת מתפיסה מסוימת של העצמי ולא מן המוכנות העקרונית למסור לאחר את מה שראוי למסור.

9.345 – העניין המוסרי אינו יכול להיעצר בשום גבול, טריטוריאלי, דתי, שבטי או לאומי, הוא מוכרח להיות מכוון בעת ובעונה אחת לכלל בני המין האנושי, ולכל קבוצה בתוכו (לעיל 8.421 וההערה שם). זאת, לא מפני שהשיקול המוסרי מודרך על-ידי האידיאה של האדם או של אנושות אוניברסלית אלא מפני שהתנאים ההיסטוריים הקונקרטיים מציבים את הכלל-אנושי באופק ההתכוונות של העניין המוסרי. לא האנושות ולא האנושיות שבכל אדם יוצרת את הציווי המוסרי, העניין המוסרי הוא שמזהה בתנאים ההיסטוריים העכשוויים את האנושות באופק ההתכוונות שלו. אותו תהליך עשוי להביא בסופו של דבר (ובקהילות אחדות כבר הביא) להנמכת החיץ, אם לא למחיקת הגבול ממש, בין האנושי ללא-אנושי. סוף העולם הוא אובדן של כל צורות החיים העיליות לפחות, אלה שאנחנו יכולים לייחס להן סבל מזה ועניין במה שנעלם מזה.

9.350 – הגלובליזציה של הכלכלה, המלחמה, הפוליטיקה והתרבות מייצרות את התנאים המאפשרים את הופעת האנושות. אבל רק הציווי המוסרי מממש אותה בפועל. לא האנושות כזו ביולוגי, לא האנושות כ"קהילה מוסרית"⁸⁹ ולא האנושות כהפשטה אידיאולוגית ריקה, אלא האנושות ככלל הנפגעים שיש להביא בחשבון במעשה הפוליטי, הכלכלי, התקשורתי, המדעי. האנושות מוצבת בבת אחת בתור המכלול הקונקרטי שנאסף אליו כל יחיד ויחיד שמועד לסבל ולאובדן, ובתור השותפות של כל יחיד ויחיד עם כל האחרים בפלל שנוצר על ידי מנגנוני הגלובליזציה של הרעות. כשמיטשטש הגבול בין האנושי ללא-אנושי אין זה מפני שחדלים מלהתעניין בגורלם של בני-אדם אלא מפני שמצד אחד, מתעניינים בגורלם של בעלי חיים אחרים כאילו היו בני-אדם ומצד אחר, נוכחים ביצירתם – האנושית – של תנאים "לא-אנושיים", שבהם הציוויליזציה עצמה הופכת ל"לא-אנושית".⁹⁰ מצד אחד (העניין בבעלי-חיים), מעניקים ללא-אנושי מידה של אנושיות,⁹¹ ומצד אחר (העניין בתנאים הלא-אנושיים), מייחסים מידה של אי-אנושיות למוצר המובהק של ציוויליזציה אנושית.

9.351 – האנושות אצל קאנט היא אידיאה מופשטת המצויה מעבר לגבולות הניסיון. לא מדובר בעצם קיומו של מין האדם אלא באידיאה אפרורית של השיפוט המוסרי – האוניברסליזציה של האנושי בתור הכלל המדריך של הרצון החופשי, ובאידיאה רגולטיבית של השיפוט האסתטי – הדרישה לטעם-משותף (sensus communis) כלל-אנושי. התגשמותה של האידיאה, הופעתם של חיים אנושיים שבהם כל אדם

מתייחס לכל אדם אחר כתכלית לעצמו ולא רק כאמצעי היא אחד מפניו של הטוב העליון. הטוב העליון הוא תכלית ההיסטוריה. מימוש האידאה של האנושות מוצב כתכליתה של ההיסטוריה בעוד האידאה עצמה מכוננת את הפעולה המוסרית בתוכה. למעשה, האנושות היא אידאה המוכלת באידיאות החירות והיא מוארת או מסומנת בכל הפעלה של רצון חופשי, אבל הפעלה של רצון חופשי שייכת לתחום הבלתי נתפס של "הדבר כשלעצמו" (התחום ה"נאומנלי") והיא איננה נרשמת כתופעה בעולם אלא רק כמחשבה על פעולות אנושיות בעולם. האנושות לעולם אינה חורגת אצל קאנט מתחום המחשבה, לעולם איננה חלק מן הניסיון, היא קודמת למוסר ומאפשרת אותו.

9.352 — האנושות אצל מרקס היא מימוש קונקרטי קרוב של אידאה מופשטת. האנושות מופיעה ומתממשת בזכות שיא הרוע, הניצול והדיכוי, הניכור והניווך הקפיטליסטיים, שמעוררים את הפרולטריון שאין לו מה לאבד וזולת כבלי ומקנים לו תודעה עצמית. הפרולטריון שהגיע לתודעה עצמית מכיר את עצמו כמייצג ומגלם של האנושי הכללי, שמעל ומעבר לכל הבחנה מעמדית, לאומית או שבטית. הוא הופך לנושא ולנשא של אידיאות האנושות ובסופו של דבר למי שיגשים אותה בהיסטוריה, כשנרכאי כל העולם ישתחררו והחברה הקומוניסטית תעצב דגם כללי-עולמי של קיום חברתי. בתפיסה ההיסטוריה המרקסיסטית (ולמעשה כבר אצל הגל, אבל מטעמים אחרים) האנושות היא אידאה מתממשת, היצאת לנגד עינינו מן הכוח אל הפועל. תהליך זה הכרחי. בידינו להצטרף אליו מתוך הזדהות וליטול חלק בקידומו או להיות מעוכלים כך או אחרת לתוכו. הופעתה של האנושות בתפיסת העולם המרקסיסטית היא "הפיכת המוסר מחוכה לעובדה".⁹²

9.353 — בשבילנו האנושות היא כאמור "כלל הנפגעים שיש להביא בחשבון" בכל מעשה ובכל עניין, "המכלול הקונקרטי שנאסף אליו כל יחיד ויחיד שמועד לסבל ולאובדן... [ו]הכלל שנוצר על ידי מנגנוני הגלובליזציה של הרעות" (9.350). האנושות איננה מוכלת באידיאות החירות ואיננה מתגשמת עם התממשותה. היא איננה אידאה שתהליכי הגלובליזציה מוציאים מן הכוח אל הפועל אלא שיקוף מהופך שלהם, שהגיעה העת להעמידו על רגליו. האנושות היא "סובייקט מדומיין שאמור להופיע מתוך שלילת האחרות הרדיקלית של סוף העולם" (9.304). או מוטב, האנושות היא דמות המופיעה על קו האופק, שבתוכו העת הזאת תופסת את קיצה בתור שלוש צורות של סוף: סוף העולם, סוף החברתי והפוליטי, סוף האנושי. מול אופק שהוא קו הקץ, האנושות היא הכתובת הכללית המשותפת של כל ההתכוונות המוסריות הכשורות המופיעות בעת הזאת והכתובת הפרטית המדויקת הנוגעת ליכולות ההשמדה ולצורות החורבן שהתמסדו במהלך התקופה. היא איננה קודמת למוסר אלא מגיעה לתודעה עצמית בתיווך נקודת המבט המוסרית; הופעתה איננה ביטוי להפיכת המוסר מחוכה לעובדה אלא ביטוי לעובדה המצמיחה חובה. העובדה שבה מדובר היא עולמיותו של העולם שהופיעה בעת הזאת וסופו הלא-בלתי-נמנעים הנראים עכשיו בעין.

9.4 ביקורת ההווה ההיסטורית

9.400 — לפחות מאז קאנט, המאמץ הפילוסופי להבנה עצמית כרוך בהבנת ההווה ההיסטורית של הפילוסוף. פוקו מציע לראות בהתעניינות הפילוסופית בהווה ההיסטורית, שמופיעה לדעתו בפעם הראשונה אצל קאנט, ראשית ודגם לתפנית המודרנית של המחשבה בכלל ולהופעת ביקורת ההווה היסטורית בפרט.⁹³ לפחות בשני טקסטים קאנוניים מבקש קאנט להבין אירוע היסטורי "גדול" — הנאורות והמהפכה הצרפתית — על-פי השלכות האירוע על מצבה של התבונה. האירוע ההיסטורית הוא התרחשות שבה מופיע משהו חדש, והמחשבה מבקשת לגלות בחידוש זה הבדל מהותי הנוגע למחשבה עצמה, לאופנים התרבותיים שבהם היא מתקיימת ולתפקידיה החברתיים. המחשבה הפילוסופית מבקשת לאתר באירוע ההיסטורית סימן להבדל שעל-פיו מתבחנת תקופה, שהוא בעת ובעונה אחת גם הבדל ביחסה של המחשבה לעצמה, ובתור שכזה הוא גם מציב "משימה פילוסופית".⁹⁴ אצל קאנט, כמו אצל הגל או מרקס אחריו, "המשימה הפילוסופית" שהאירוע ההיסטורית גם מוליד וגם מאפשר למלא, היא פענוח מצבה ההיסטורית של החירות.

9.401 — ההשתחררות אפשרית, אומר קאנט, אנחנו נמצאים בעיצומה; הביקורת, שהיא ההפעלה המושלמת של חירות תבונית, קבעה את גבולות ההכרה ופינתה מקום לאמונה; מותר להאמין בהתגשמות הטוב העליון. ההשתחררות הושלמה, אומר הגל, מן ההיסטוריה אין לצפות עוד לכלום, הבנת הכוליות היא העבודה האינוסופית של ההווה הנמשך לעד. ההשתחררות אפשרית, אומר מרקס, הביקורת צריכה להפוך למאבק פוליטי, האלימות שלה צריכה להתגלגל מן הטקסטים לרחובות ומשם חזרה לטקסטים, יש מקומות שבהם כבר הגיעה השעה, יש מקומות אחרים שבהם גם אם היא מבוששת, בוא תבוא. קאנט מתבונן במהפכה הצרפתית כבמחזה הראווה של ההתקדמות המוסרית; מבעד לדם, לאש, ולתמרות העשן, מבעד לזוועה ולטרור, כבר רואים את הסימנים (8.312). הגל מתבונן במהפכה הצרפתית כבמחזה ראווה שבו נפרש לעין כל המאבק האכזרי בין פנימיותה של החירות, המוסרית, טהורת הכוונות לבין הזוועה והטרור של מימושה החיצוני, יציאתה מן הכוח אל הפועל. המוות שזורע הטרור "חסר שחר", "אינו משיג דבר", הוא "הקברה ללא שום תמורה",⁹⁵ וזה בדיוק הטעם וזה בדיוק הרגע לעבור ממעשה למחשבה, ומן ההיסטוריה אל הרוח המוחלטת. מתוך העיון שלו במהפכה הצרפתית ובתהפוכות הפוליטיות באירופה שבאו בעקבותיה מסיק הגל מסקנות על מוגבלותו של תהליך השחרור בהיסטוריה, על עליונותה המובהקת של מונרכיה חוקתית (מן הסוג שקידם נפוליאון והפרוסים הנהיגו בעקבותיו) על-פני דמוקרטיה רפובליקנית מזה ומונרכיה אבסולוטית מזה, ועל המעבר ההכרחי מן ההיסטוריה ל"רוח המוחלטת", כלומר לביטויים התרבותיים הנעלים של החירות באמנות, בדת, ובפילוסופיה.⁹⁶ מרקס מתבונן בהתקוממויות של "אביב העמים" כפרלוד כושל לפעילות המהפכנית האמיתית — טרם בשלו התנאים, עוד לא הושלמה הכנתה של התודעה, אבל הרגע קרוב: רוח הרפאים שלו כבר מהלכת על-פני אירופה. עוד מעט תופיע החירות בלבושה המהפכני האמיתי ותשחרר את החירות האימננטית הטמונה בכל אדם כייצור מייצר.

9.402 — בסופו של דבר, ביקורת ההווה היא הפעלה של חירות המבקשת להבטיח אפשרות של תכלית ותוחלת למפעלה של החירות (קאנט). להשלים אתו ועם הגרועה שבתוצאותיו (הגל) או להשלים אותו (מרקס). הרוע נוכח בנקודת המוצא של העיון הפילוסופי, בתור טעם הקיום של הציווי הקטגורי (אצל קאנט)⁹⁷ או של התביעה לשונה את העולם ולממש את אידיאות החירות (אצל מרקס), או שהוא מופיע בשלב מסוים במהלכו (למשל, בפרק על הפושע ועונשו בפילוסופיה המשפט של היגל), אבל נעלם הרבה לפני סוף המחזה. גם כשהמחשבה, בהיותה מודרנית לעילא, משתקעת בניסיון להבין את ההווה ההיסטורי, כמו אצל הגל או מרקס, ולא רק נוגעת בו כחטף, בשולי השיח, כמו אצל קאנט, היא אינה מתעכבת אצל הרוע יותר משעה קלה. לסיפור הפילוסופי המודרני יש שתי גיבורות שאינן אלא אחת — תבונה וחירות.⁹⁸ הדמויות האחרות הן שחקניות משנה; הופעתן אמורה לשרת את הגיבורה הנושאת את העלילה ואת העלילה שבונה את הגיבורה. או שהן נגזרות מדמותה (מושג הזכות, למשל, או הטעם, התכלית), או שיבלעו בה במשך הזמן (כוח, רצון, תשוקות ואינטרסים). הרוע שייך לקבוצה האחרונה. קשה שלא לפגוש בו במהלך העלילה, לפחות במידה שהפילוסופיה באמת מעוניינת בהווה ההיסטורי, וכמעט אי-אפשר להתעלם ממנו. בנוראותו, הרוע מאיים על החירות או מפתה אותה; במיותרותו חסרת השחר הוא סותר את התבונה. לכן צריך איכשהו לעכל אותו, לבטל אותו להלכה אם לא למעשה (הגל), או להבטיח שיעוכל ויתבטל בבוא העת (קאנט, מרקס). בין כך ובין כך, הרוע איננו נתפס כחלק מהותי מן ההבדל שההווה מהווה מנקודת מבטן של התבונה או של החירות. בהבדל שמהווה המודרניות, בעיקרון נבדלותה וכנבדלות בתור העיקרון המכונן שלה⁹⁹ אין שום רע.

9.410 — בהרצאתו השניה על "מהי נאורות" של קאנט מנסח פוקו שתי אפשרויות נוספות להבין את זיקתה של המחשבה המודרנית, התופסת את עצמה כחירות, אל ההווה שלה. האחת, המכוננת, היא זו של בודליר:

לתאר [את ההווה] אחרת מכפי שהוא ולשנותו לא באמצעות הריסתו, אלא באמצעות לכידתו בהוויתו. המודרניות הבודליריאנית היא תרגיל שבו ההקשבה הקיצונית למציאות מעומתת עם הפרקטיקה של החירות, שגם מכבדת את המציאות וגם מחללת אותה.

אפשרות זו, מוסיף פוקו, אינה יכולה להתקיים אלא בתוך האמנות. האפשרות השניה היא זו של פוקו עצמו, קרובה לעמדתו של בודליר אך לא זהה לה:

ה...[הביקורת של הנאורות] תחליץ מן המקריות שגרמה לנו להיות מה שאנחנו... את האפשרות לא להיות עוד מה שאנחנו, לא לעשות את מה שאנחנו עושים או לא לחשוב את מה שאנחנו חושבים. היא [הביקורת] אינה מבקשת לאפשר את המטאפיזיקה שבסוף הפכה למרע; היא מבקשת להפעיל מחדש, בצורה מרחיקת לכת ככל שניתן את העבודה הלא-מוגדרת של החירות... איני יודע אם יש מקום לומר כיום שהאמונה בנאורות עדיין נובעת מן העבודה הביקורתית; אני עדיין חושב שזה מצריך תמיד עבודה על הגבולות שלנו, כלומר, עבודת נמלים שמעניקה צורה לקוצר-הרוח של החירות.¹⁰⁰

קוצר רוח זה מתגלגל אצל פוקו, כידוע, באותה תקופה עצמה, בניסיון לפתח אתיקה בתור "דאגה לעצמי", בתור עבודה אסתטית על העצמי כמודל של התנגדות לכוחות המנרמלים, שוללי החירות, של המודרניות.¹⁰¹ מה שמתחיל בחירות מוכרח להסתיים בחירות. מה שהתחיל בסובייקט נגמר בדאגה לעצמי ובאסתטיזציה של הקיום הפרטי. כשחירות היא הקטיגוריה הראשונה של הניסיון להבנה עצמית ושל ה"אונטולוגיה של ההווה", מתגלות נוכחות הרוע והדאגה לאחר שכרוכה בה כתחנות מקריות במסעה של המחשבה במקרה הטוב, וכתחנות מיותרות במקרה הרע — מותרות של עשירים. 9.411 — ההתקוממות נגד הרוע שזיהינו אצל מרקס ואנגלס (7.211) היא היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. המודרניות הביקורתית של קאנט יכולה להתקיים רק עד גבול הציות למונארכ הנאור,¹⁰² ורק בשולי השיח הפילוסופי; של הגל, בחשבון אחרון, רק במסגרת הפילוסופיה; של ניטשה או בודליר, רק במסגרת האמנות, ובכל מקרה מעבר לטוב ולרוע; ואצל פוקו, הרוח הביקורתי עיף ממסעו הארוך והמבטיח שהתחיל בבתי המשוגעים של אירופה והסתיים בין חדרי השינה לבתי הזונות שלה;¹⁰³ הוא מתכנס ביחיד, בהנאות גופו, בפלסטיות האינסופית של חייו, שמסורים בידי חירותו המעצבת אותם כחומר ביד היוצר. מקריאת התיגר הגדולה נגד המודרניות שעלתה מ"תולדות השגעון בעידן התבונה והיתה להכרזה על "מות האדם" בהמלים והדברים לא נותרה אלא "דאגה לעצמי". מול כל צורות הנירמול והמשמוע של היחיד המודרני, שהגניאולוגיה המפרקת שלהם הוצגה בלפקח ולהעניש מוצבת "אתסטיקה של קיום". זו אסתטיקה שמוותרת ביודעין על תודעה היסטורית, ושואלת את דמויות המופת שלה מהשילוב בין אתונה לסן-פרנסיסקו, אף ששילוב זה מוכרז כבלתי-אפשרי. נוכחות הרוע מעטרת את דמויות המופת האלה כמו אד תכלכל בציורי קדושים.

9.420 — לפני שפנה פוקו לחקר הטיפול בעצמי בעת העתיקה הוא נפטר ממושג הריבונות, "קיצץ את ראשו של המלך", פרס את התפיסה המקוטבת, הבינארית של הפוליטי ופיזר את הכוח ברשת סבוכה של יחסים חסרי מרכז, החליף את הניתוח המטאפיסי של הסובייקט בגניאולוגיה של פרקטיקות של "סובייקטיפיקציה" וחשף את אידיאולוגית השחרור כאסטרטגיה במערך שלם של ייצור סובייקטים. הפנייה לטיפול העצמי בעת העתיקה היתה אמורה להרחיב את תפיסת הסובייקט המודרני כתוצר של תהליכי סובייקטיפיקציה ולהציגו כאפשרות אחת, לא יחידה ולא הכרחית, ביחסיו של היחיד לאמת, לאחרים ולעצמי. הדאגה לעצמי של העת העתיקה מבטאת אפשרות שונה בתכלית ואמורה להמחיש את הקונטינגנטיות של מבנה הסובייקטיביות המודרני ואת האפשרות לחמוק מאילוציו ולהציב לו חלופות. פוקו אינו מציע את המודל העתיק כחלופה אבל הוא משתמש בו כמעין תחליף לאוטופיה. למרות שהמודל העתיק איננו אפשרי כיום — אי-אפשר לחזור ליוון — הוא מסמן את עצם קיומה של אפשרות אחרת. אבל מרגע שבוצעה התפנית כמו נשכח מה הניע אותה. הפרובלמטיזציה של המודרניות שפיתח פוקו אף פעם לא היתה מוסרית במפורש, אם כי מן ההתחלה היתה חדורה בפתוס מוסרי; אבל עכשיו נעלם גם זה ונותר רק הפירוש האסתטי לאתיקה בתור "דאגה לעצמי".

9.421 — פוקו מבקש להבין מי "אנחנו" בתור סובייקטים של ידע, של פעולה ושל

התייחסות עצמית. אבל גם מהו אותו "אנחנו" המעוצב בעת הזאת ומייחד אותה מצדו. שאלת ההווה בשביל הפילוסוף היא שאלת שייכות "לאיזה שהוא 'אנחנו', אנחנו שענינו כוליות של רבוי המאפיינת את זמנו ושל הפילוסוף. 'אנחנו' זה הוא הנעשה מושא לעיון הפילוסופי. ... הפילוסוף אינו יכול להמנע עוד משאלת האופן המיוחד שבו הוא עצמו שייך לאותו 'אנחנו'".¹⁰⁴ הגניאלוגיה הביקורתית של המודרניות שמציע פוקו היא חלק הכרחי מכל ניסיון להשיב על שאלות אלה, אבל ניסיון כזה אינו יכול להשאיר בגבולותיה. שכן, אנחנו הננו גם "אלה שהולכים יחדיו לקראת סוף העולם, מוליכים לקראתו את הבאים אחרינו ויכולים לקרב את הקץ או למנוע אותו" (9.304). הליכה זו, כמו יכולות אלה, חורגות ממה שאנחנו יודעים ואפילו מתיימרים לדעת, או ממה שאנחנו מתכוונים לעולל זה לזה, ועם האיום של סוף העולם אי-אפשר להתמודד במונחי גניאלוגיה של מודרניות המתמקדת בסובייקט, מתכנסת לאסתטיקה של קיום ומתנסחת במונחים של דאגה לעצמי. העת הזאת היא הזמן שבו הרוע הפך לעולמי ואופני ייצורו נוטלים חלק מרכזי בתהליכי יצירתו של העולם כמערכת אחת; העת הזאת היא הזמן שבו רוע מושלם וסופי, כמו פתרון סופי לבעיית הרוע, הם רק שאלה של זמן. בגניאלוגיה הביקורתית של פוקו – ובעניין זה הוא אינו שונה ממבקרים אחרים של המודרניות או הפוסט-מודרניות, כדרידה, דלז, בודריאר או ליוטר – אין די כדי לחשוב את הרוע שבהווה, וכדי לחשוב את ההווה בתור הרוע שהוא הינו.

9.422 – כדי להשלים את הגניאלוגיה של ההווה דרושה "גניאלוגיה של סוף העולם" שהופעתו באופן המוחשי של הזמן ההיסטורי היא אירוע שהעת הזאת טבועה בחותמו. גניאלוגיה כזו תכלול מן הסתם את תהליכי הגלובליזציה, את הקטסטרופות האקולוגיות והופעת המודעות האקולוגית, וכמובן את הגניאלוגיה של תעשיות המוות שהמאה העשרים היתה, מהשמדת הארמנים עד השמדת היהודים ומערכות סיביר עד יערות העד של רואנדה. אם מבקשים להבין את אושוויץ, את הירושימה, את הח'מר-רו' או את בוסניה כאירועים היסטוריים מנקודת המבט של ה"הבדל שעל-פיו מתבחנת תקופה" אי-אפשר להניח מראש שיהיה זה "גם הבדל ביחסה של המחשבה לעצמה". נכון יותר, המשימה הפילוסופית של העת הזאת, שהיא בעיקרון עניין בלתי גמור, היא להפוך את אושוויץ, הירושימה ורואנדה לאירועים שמחוללים את אותו "הבדל ביחסה של המחשבה לעצמה". הניתוח של פוקו עצמו, שמשחזר רצף בין משטרי המשמעת שהתפתחו בלב החברות המערביות לבין עולם המחנות,¹⁰⁵ מצביע על כך שמבחינתה של התבונה אין בעצם הבדל מכריע בין משטרי המשמעת שצמחו בראשית העת החדשה למחנות המוות שהופיעו בסופה. שכן, כל העקרונות שאפשרו את ההשמדה, את הגולאג או את הפצצה היו שם כבר קודם, כשהושמדו האינדיאנים בדרום אמריקה, כשהאפריקנים ניצודו כחיות ושוועברו לעבדים, כשהתאפשרה והוכרזה חובת הגיוס הכללי. מבחינתה של התבונה מדובר בסך הכל ב"more of the same", לכל היותר בצורות חדשות של שילוב בין המרכיבים הישנים. את "ההבדל שעושה הבדל" אין לחפש באיזה חידוש במצבה של התבונה, וודאי שלא באיזו תפנית בגניאלוגיה של הסובייקט, אלא באופנים החדשים לייצור הרוע ובצורות החדשות של נוכחותו.

9.430 – ניצני מוסדות המשמעת שמתאר פוקו מופיעים במאה ה-17 והם נעשים

לציר מרכזי בארגון החברה כולה כחברת משמעת מאז סוף המאה ה-18. אבל רק במאה ה-20 הופיעה חברה בעלת "טקסטורה תאית",¹⁰⁶ שבית הסוהר הוא גילום "נורמלי" ומקובל שלה, שהדעת הבורגנית תופסת כמובן מאליו, ועולם המחנות, הלאגר, והגולאג, עם הדיסציפלינות והמנגנונים לכליאה ושיעבוד המוניים ולייצור מתועש של מוות הוא גילום מועצם שלה, שהדעת הבורגנית אינה יכולה לשאת. פוקו טוען למעשה שיש מישור משותף המכיל את הפנימיה לנערים מן המאה ה-18 ואת בית הספר לקצינים של האס.אס., את מסדרי הקצינים הפרוסיים של פרידריך, המונראך הנאור, ואת מסדרי ההמונים השוואגים 'הייל היטלר', ויש מישור משותף המכיל את הפוליטיקה של השחרור ואת הפוליטיקה של הטיהור, ובסופו של דבר את תעשיות התרבות ואת תעשיות המוות. רק על בסיס הבנת מישור משותף כזה אפשר לאתר את ההבדלים, אפשר להבין, קודם כל מה מייחד ואחר-כך מה מאפשר את הגולאג, אותה מערכת כליאה האופיינית למשטרים הקומוניסטיים, וכיצד כזה ביחס לצורות שליטה, שיעבוד והשמדה אחרות. עיקרם של הבדלים אלה הוא בקונפיגורציות המסוימות של אסטרטגיות הכוח ומנגנוני השליטה, השעבוד והחיסול. הטענה בדבר קיומו של מישור משותף מבוססת על שחזור הגניאלוגיה של הסובייקט הממושע ועל ניתוח אופני הייצור שלו והאתרים שבהם נוצר, ובכלל זה הארגון הפנימי של אתרי המשמעת והקונסטלציות האופייניות של ידע/כוח המתפתחות בתוכם. אבל כדי להצביע על ההבדלים יש לחקור גם את מה שמייצרים הסובייקטים האלה, את התכליות שלהם מתמסרים אנשים המציינים לסדיריות הפרקטיקות האלה, עם כל האסטרטגיות והתחבולות לדבר ולפעול שמתאפשרות בתוכם. האם הם מתמסרים באותה מידה ליצירת משמעות כמו להרס ולחידולן, לייצור עושר כמו להרעבה, להפקת סדר מדינתי מופתי או מוות המוני.

9.431 – אם כל הניגודים שהוזכרו נמצאים על מישור משותף, כי אז אפשר וצריך לחשוב את השוק מנקודת המבט של ההרעבה, לא די לחשוב את הרעב מנקודת המבט של משחקי השוק; את המדינה יש לחשוב מנקודת המבט של המוות, לא די לחשוב את המוות מנקודת המבט של היגיון המדינה; ואת התרבות כולה ראוי לחשוב מנקודת המבט של סוף הציוויליזציה. כך גם צריך לחשוב את תחומיה השונים, המובחנים של התרבות: המדע, הטכנולוגיה, הרפואה, הפוליטיקה והבירוקרטיה, האמנות. כל אחד מאלה היה שותף, או עלול להימצא שותף, מונח על אותו מישור יחד עם המדע והטכנולוגיה של ההשמדה ההמונית והמתועשת, עם הפוליטיקה והבירוקרטיה שאפשרו אותה ועם התרבות שנתנה לה הכשר, או, למצער, התעלמה ממנה והמשיכה להתקיים לצידה. בכולם נמצאים, בעצם הימים האלה, גורמים השותפים לכוחות זורעי החורבן בפלנטה של הטובעים.

9.432 – לעולם לא נבין שותפות זו, לעולם לא נצליח לחשוף רצפים וזיקות גומלין אלה שבין שיאי הציוויליזציה וביבי השופכין שלה, שבין שחרור לשעבוד, בין תרבות לחורבן ובין התעלות לאובדן, אם נתבונן בהם רק מן הפריסמה שמציעה הקטגוריה של החירות כפי שהיא נחשבת במסורת הפילוסופית המודרנית, מקאנט דרך הגל ומרקס עד סארטר, קאמי, ארנט ופוקו.¹⁰⁷ ועל כן, לעולם גם לא נצליח להיאבק בשותפות זו אם נסתפק בביקורת על פגיעה בחירות, ובמאבק נגד שלילת זכויות.

צריך לדחוק את החירות לרקע. נכון יותר, צריך לנתק את החירות מן הסובייקט, גם מן השארית שלו בתור עצמי המעצב את עצמו, ולמקם אותה במרחב הפתוח של סדירות הפרקטיקות (8.343-8.354). החירות אינה אלא ההבדל שבין סדירות לסדר קבוע מראש, אבל לא הבדל זה — שאנחנו מניחים אותו מראש וקובעים (מראש) שהוא אינו ניתן לביטול — אלא רק אופייה ההיסטורי, היסטוריסטי וקונטינגנטי של הסדירות עצמה יכול להסביר את אופי השותפות ואת מה שמאפשר אותה ולחשוף את נקודות התורפה האפשריות שלה.

9.433 — עוד פחות מועילה כאן הדאגה לעצמי, הקטיגוריה העיקרית שאותה חוקר פוקו בסוף ימיו. את הדאגה לעצמי צריך להבין כתגובת-נגד של פוקו לפרקטיקות הנרמול והמשמעות של חברת המשמעת המודרנית. התרבות שלנו מוצפת סוכנים שונים ומשונים שמציעים אינספור פרקטיקות, "אלטרנטיביות" תמיד, של דאגה לעצמי במחיר השווה כמעט לכל נפש (שבעה). אלה מפתים את היחיד לגלות את עצמו ולברוא את עצמיותו, בלי שאפשר להבחין עוד בין גילוי ליצירה, בין אמת חבויה לאמת מומצאת ובין התמסרות לפיתוי זר, אבל קרוב, לבין היענות לקול פנימי, אבל לא-מוכר. בתרבות כמו שלנו אי-אפשר עוד להבחין בין פרקטיקות של נרמול, שבהן עיצובו של היחיד מסור בידי מוסדות אנונימיים לבין פרקטיקות של טיפול, שבהן עיצוב העצמי כמופת אסתטי מסור לכאורה בידי היחיד עצמו. בתרבות כמו שלנו פרקטיקות של דאגה לעצמי ושל משמעות, של טיפול ושל נרמול שלובות זו בזו בלי הפרד ויחד הן חלק מאותה שותפות שמוטל עלינו להבין את אפשרותה ולחתור להתפרקותה. חשוב יותר, הדאגה לעצמי, ובמיוחד אסתטיקת הקיום בעלת הגוון הפוסט-ניטשאי שמציע פוקו, נמצאות בהגדרה מעבר לטוב ולרע. הדאגה לעצמי עיוורת לנוכחותו של הרוע, מפני שגם חמלה או התמסרות לאחר השרוי במצוקה, ובאופן כללי כל צורה של בזות, נשלטים על-ידי העצמי, ועל-ידי החריגה מן העצמי שאינה אלא מאמץ לברוא את העצמי מתוך עצמו.

9.434 — במסגרת תפיסה כזו של העצמי, נוכחות הרוע היא לכל היותר עילה להתעלות, הזדמנות לזמן עצמי אותנטי יותר, או חופשי יותר. אם מותר לייחס רוע ל"חברה התאית" ולכל צורות המשמעות והנרמול שהתפתחו בה הרי זה מפני שייצרה סובייקטים שוויתרו על חריגת העצמי מעצמו וסובייקטים שנשללה מהם אפילו האפשרות לחלום על חריגה כזו. בסופו של דבר, ואולי רק בסוף ימיו, פוקו שב ומצטרף למסורת המזהה רוע עם שלילת חירות. הביקורת על מושג השחרור מזה ועל חברת המשמעת מזה מותירה את המאבק ברוע בגבולותיו של עצמי המתאמץ לשמר ולהרחיב את חירותו. הביקורת עצמה היא פרקטיקה הנוטלת חלק במאבק הזה, סוג של דאגה לעצמי. ביקורת העת הזאת, לפי פוקו היא עדיין ביקורת הנאורות, הכרוכה ללא הפרד בחירות, והיא עדיין מחייבת כאמור "להפעיל מחדש, בצורה מרחיקת לכת ככל שניתן את העבודה הלא-מוגדרת של החירות... את העבודה על הגבולות שלנו, כלומר, עבודת נמלים שמעניקה צורה לקוצר-הרוח של החירות".¹⁰⁸ מכיוון שרוע מזוהה (אם מתעניינים בו בכלל) עם שלילת חירות והחירות מתכנסת בעצמי המבקש לעצב את עצמו מתוך עצמו, אי-אפשר לראות עוד את התמורות המכרעות בנוכחות הרוע כעת הזאת, אי-אפשר לחשוף את חלקן של פרקטיקות מסוימות של דאגה-לעצמי בתמורות האלה.

ואי-אפשר לזהות את מה שמבדיל את העת הזאת במונחי אופני נוכחותו של הרוע המיוצר בה.

9.435 — כדי להיענות ל"משימה הפילוסופית" שמטיל ההווה ההיסטורי על המחשבה, כפי שפוקו תובע מגישה של נאורות ביקורתית, צריך לחשוב את ההווה מבעד לסדירויות האופייניות האחריות לייצור הרעות ולהפצתן ולשחזר את שכולן השיטתי. צריך לנסות להבין את תהליכי הגלובליזציה של דפוסי הייצור וההפצה של הרעות, את חלקן שלהן בתהליכי הגלובליזציה, ואת תרומתן הן לעולמיותו של העולם הן לקירוב קצו (9.422). לשם כך חיוניים החקירה הגניאולוגית בנוסח פוקו, ועוד יותר מזה תפיסת יחס-הכוח שלו בתור פעולות על פעולותיהם של אחרים.¹⁰⁹ אבל בלי הצבה מפורשת של הרוע במקור החקירה הזו תחזור החירות ותיסוב סביב העצמי שאינו יכול להיות המקור שלה ואינו ראוי להיות התכלית שלה. בלי הצבה מפורשת של הרוע במקור החקירה לא ניתן יהיה לחשוב לא את ההבדל שבהווה ההיסטורי "שלנו" (וגם לא "אותנו", "אנחנו", שאופקינו נקבעים מתוך ההווה הזה ועל-ידו) ולא את ההווה ההיסטורי שלנו כהבדל בהווה עצמה.

9.440 — בסוף ימיו הודה פוקו במפורש בהשפעת מחשבתו של היידגר. באחד הקטעים היותר היידגריאניים שלו, במבוא לכרך השני של תולדות המיניות, הוא מגדיר מחדש, בפעם האחרונה כנראה, את המהלך הפילוסופי שלו כניסיון לכתוב "היסטוריה של אמת": לא היסטוריה שתעסוק במה שעשוי להיות אמיתי בשדות הידיעה אלא ניתוח של "משחקי אמת", המשחקים של אמת וטעות שבאמצעותם ההווה (être) מכוננת באופן היסטורי כניסיון [expérience], כלומר כמשהו שאפשר וצריך לחשוב אותו. מהם משחקי האמת שבאמצעותם האדם מבקש לחשוב את טבעו שלו כשהוא תופס את עצמו כמשוגע; כשהוא חושב את עצמו לחולה; כשהוא תופס את עצמו כיצור חי, מדבר ועובד; כשהוא שופט ומעניש את עצמו כפושע? מה היו משחקי האמת שבאמצעותם נעשו בני-אדם מי שרואים עצמם כיצורים משתוקקים?¹¹⁰

אי-אפשר שלא לראות את ההטיה המפורשת לכיוון היידגר המוקדם, זה שעדיין מציב את ישנותו של ה-Dasein כבעלת זכויות יתר ועדיפות בחקירה האונטולוגית. העניין של פוקו הוא בכינון ההיסטורי של ההווה בתור ניסיון, כלומר בכינון ההיסטורי של ההווה כמה שמופיעה מבעד למבט, לדיבור ולפעולה של סובייקט, כמה שתלוי בהיסטוריה ובהיסטוריות של כינון הסובייקטיביות. במובן זה אין הבדל בין הדיבור על "היסטוריה של אמת" בהקשר זה לבין דיבור על גניאולוגיה של הסובייקט בהקשרים אחרים. ואי-אפשר שלא לתהות על משמעות חזרתה של הקטיגוריה האוניברסלית "אדם". האדם כבר איננו ההכפלה והצירוף הבלתי אפשריים של סובייקט ואובייקט, כפי שהוא מוצג בהמלים והדברים; עכשיו האדם הוא יחיד אוניברסלי, מטא-היסטורי שעובר סובייקטיפיקציה. ומול תהליך סובייטיפיקציה זה מוצב הפילוסוף כאותו "חיד שידע" ללמוד באיזו מידה המאמץ לחשוב את ההיסטוריה העצמית עשויה לשחרר את המחשבה ממה שהיא חושבת בדממה, וכך לאפשר לה לחשוב אחרת.¹¹¹ שוב מופיעה הפילוסופיה כמשחררת. הפילוסופיה מבקשת להחזיר את היחיד אל הווייתו כאדם המסוגל לחרוג מאילוצי הסובייקטיביות ולהיות הוא עצמו, כלומר, להיעשות

תמיד מחדש למה שהינו. זה כיוון מרכזי במחשבה הפוקיאנית שאני מבקש לדחות. 9.441 — יש אפשרות לפרש אחרת את הפרוייקט הפוקיאני, ואת זיקתו להידגר בכלל זה, ובעקבותיו גם את המשימה של המחשבה בעת הזאת. הדגמתי זאת למעשה באמצעות שימושים אחרים שעשיתי בעבודתו של פוקו כמה פעמים במהלך החיבור, תוך מתן דגשים אחרים לדבריו. עכשיו אפשר לסכם.

הסובייקט, ומשחקי האמת שהוא נטוע בהם אינם רק קוניפגורציה היסטוריסטית, קונטינגנטית ולא הכרחית שמבעדו מופיעה ההווה (בבחינת ישנות הרברים, ישנות הדוכרים וישנות מי שמגלה את עצמו מבעד לכל אלה). הסובייקט ומשחקי האמת שלו הם גם, ואולי קודם כל, קונפיגורציה — היסטוריסטית, קונטינגנטית ולא הכרחית — של ישנות, של יחסים בין דברים למלים, בין דברים לדברים ובין מלים למלים המתקיימים במחוזות שבהם מופיעים בני-אדם שנעשו לסובייקטים (בני-אדם בכלל ואולי רק האדם המערבי, או רק הזכר המערבי הלבן, אין זה משנה לענייננו). הגניאלוגיה של הסובייקט היא גניאלוגיה של היבט אחד, אולי מרכזי ועיקרי אבל לא יחיד, בצורות התקיימות של בני אדם בתרבות המערבית ובצורות התקיימות של הדברים ושל הסביבה בתוכם אלה חיים ופועלים. אילן היחסים של סובייקט זה מוביל מאז סוף המאה שעברה לתמורות הנוגעות לא רק להופעת ההווה כהתנסות אנושית אלא לעצם צורות הופעתה של ההווה. בני-אדם שנעשו לסובייקטים גורמים לסובייקטים אחרים להופיע כמיותרים; בני-אדם שנעשו לסובייקטים שותפים, מדעת ובעיקר בבלי דעת, ביצירת ההווה — סבל ואובדן — מיותרת; הם שותפים בעת ובעונה אחת גם להסתרת מיותרת זו כאמצעי לארגון היחסים ביניהם אבל גם להצגת אותה מיותרת במחוזות ראויה שסביבם ובאמצעותם מתארגנים ביניהם יחסים אחרים (ולפעמים אותם יחסים עצמם, משום שאלה זקוקים למשחק שבין הסתתרות להופעת ראויה); ועל הכל, בני-אדם שנעשו לסובייקטים מסוגלים היום לחסל אחת ולתמיד את כל הממד האנושי בהווה, שפירושו לחסל את עצם אפשרותה של ההווה להופיע. ובמידה שאפשרות זו נתפסת כשייכת למהות ההווה (במסגרת מחשבה הגליאנית והיידגריאנית לפחות),¹¹² הרי שמדובר באפשרות ממשית לתמורה גמורה במהותה של ההווה. הווה מיותרת בתחומי עולמו של האדם מובילה לא רק לחיסולם של בני אדם כמיותרים; היא מאיימת — זו אפשרות אימננטית שלה — ליתר חלק מן ההווה עצמה, את כל העולם שבו זכתה להופיע.

9.442 — ניסוח זה אינו תוצאה של אנתרופוצנטריזם מטורף אלא של הטירוף בהתפתחות המאוחרת של האנתרופוס עצמו. טירוף זה הוא "ההבדל שעושה הבדל", מה שמבחין ומייחד את העת הזאת. אי-אפשר לחשוב אותו אם נשארים בגבולות העצמי, הסובייקט, וההיסטוריה של האמת כהיסטוריות של ההווה בבחינת התנסות. הסובייקטיפיקציה המודרנית היא לכל היותר מרכיב אחד בתנאים המאפשרים את הופעת המיותרות כצורה של הווה המאיימת להביא סוף לעולם שבו מופיעה ההווה. אי-אפשר לחשוב מיותרות זו מבעד לגניאלוגיה של הסובייקט ומשחקי האמת שלו; להפך, את הסובייקט ואמיתותיו, את העצמי ודאגותיו לעצמו, יש לחשוב מבעד לאותה מיותרות, שאנחנו שחזרנו כאן כצורת נוכחותו של הרוע.

9.443 — התעצמות המנגנונים לייצור והפצה של רעות והשתרגות הגלובלית אחראיות גם לזה: הן יצרו צורות חדשות של דאגה לאחר, משחקי אמת חדשים שמצוקתם של

אחרים, בודדים והמונים, מונחת בהם על כף המאזניים וכן עמדות סובייקט חדשות לנוכח מצוקה זו. רעות מיותרות הן מושא שאפשר לראות ולהראות, לתאר את סדירות הופעתן ולהתערב בה. לנוכח הרעות האלה מוצבים סובייקטים התופסים עמדות בשרות שיח ופעולה מוכנים, שמהן אפשר לתת לשון לרע ולהושיט יד לקורבנות. התפתחו ידעים המתארים ומנבאים סיכויים להתרחשותן של תאונות, התפשטות של רעב ומגיפות והתפרצות של כוחות טבע הרי אסון, ולצידם ידעים המשכללים בלי הרף את האמצעים להתגונן מפני רעות אלה ואחרות. התמסדו גופים וארגונים המתעדים את המצוקה ומפיצים מידע על אודותיה, חוקרים את מקורותיה, נאבקים בכוחות פוליטיים, כלכליים, צבאיים וטכנולוגיים מחוללי אסון, מגייסים משאבים ומושיטים סיוע מסוגים שונים לאוכלוסיות הנפגעים. הדאגה לאחר איננה סיסמה של יפ-נפש אלא מכלול פרקטיקות רווחות המעוגן בתשתית השותפות החברתית וארוג במרקם התרבותי של רוב המדינות בעולם (בהבדלים הנובעים מהבדלים בעוצמה כלכלית, צורת משטר ואופי המעורבות בייצורן של רעות).

9.444 — החידוש איננו נעוץ כמובן בעצם המוכנות "לעזור לזולת" וגם לא בעצם מיסודה של העזרה. חלקו — אבל רק חלקו — של החידוש כלול בדפוס השליטה המודרני שפוקו קרא "שלטון-חיים" (bio-pouvoir), שבו משולבת יכולת שליטה ופיקוח על אוכלוסייה שלמה עם יכולת לאתר, לזהות ולאפיין כל יחיד בתוכה ולטפל בו. כאן מופיע אותו רצף מסוכן אבל גם עתיר סיכויים בין מדינת הרווחה למשטר הטוטליטרי ובין כלי הדיכוי של מדינת הרווחה לכלי הסיוע שלה. אבל אין להבין את פרקטיקות הדאגה לאחר רק כהיבט של אותה צורה חדשה של "שלטון-חיים". מאז אמצע המאה ה-19 הופיעו פרקטיקות של טיפול ביחידים ובאוכלוסיות שלמות שרכשו אוטונומיה יחסית ביחס לדפוסי ההתערבות בחיי היחידים, השליטה בהם והניהול שלהם ושל התנהגות אוכלוסיות שלמות. רק עניין לגיטימי אחד אמור להיות מונח על כף המאזניים בהפעלת הפרקטיקות האלה: צמצום רעות מיותרות הנופלות בחלקם של אחרים, יחידים והמון. עניין זה קשה להפרידו מעניינים אחרים, פוליטיים, כלכליים וכדומה, ואי-אפשר לבטל את המניפולציה שכוחות כאלה עושים בפעולה המוסרית (9.341). אבל המניפולטיביות היא הדדית והיא מניחה מידה של אוטונומיה בין הגורמים המתפללים אלה את אלה. בעלי העניין המוסרי עושים שימוש באינטרסים פוליטיים וכלכליים לא פחות משאחרים עושים שימוש בשיח ובכלים העומדים לרשותם. החידוש כאן הוא מידת האוטונומיות, המובחנות היחסית של שדות השיח והפעולה שעניינם מוסרי במובהק, וכן היקף הפעולה הגלובלי.

9.445 — חידוש זה איננו מבטא קידמה ואיננו מעיד על תמורה ברוכה באופיו של האדם. סביר יותר שהוא תוצאת לוואי של הגלובליזציה של ייצור הרעות והפצתן ושל ההידרדרות בשלושת המדרגות שתארנו לעיל (9.313; 9.320-9.322). אבל אפשר לומר שכתוצאה מתהליכים אלה מופיע המוסר בפעם הראשונה בתולדות התרבות כתחום שיש לו מקום משלו. המוסרי אינו עוד היבט לא מוגדר של החינוך, של המנהג החברתי, של כללי הנימוס או הטקס; המוסרי אינו עוד אינטרס של התבונה, צורה של שיפוט, ז'אנר של היגדים (למרות שכל אלה יהיו מעורבים בו). המוסרי מופיע עכשיו — זה תו ההיכר של העת הזאת — בתור תחום בתרבות, שיש לו גבולות, שערים

ושומרי סף, כללי שיח ועקרונות חליפין, מומחים, מתמחים ודפוסי הסמכה, ועל הכל אתרים מובהקים: אזורים מוכי אסון.¹¹³ לחשבון הרציונלי של הבזבוז יש מעתה משחקי אמת משלו (7.311-7.312).

9.450 — בטענה זו יש לכאורה משהו פרדוקסלי. משחקי אמת הם זירה של סובייקטיפיקציה ואילו הבזבוז הוא רגע החריגה ממבנה של סובייקטיביות, משהו נתון של יחסי חליפין, מזהות נתונה של העצמי. אם יחידים מעצבים את עצמם כנדיבים ואפילו כקדושים המתמסרים לזולתם שוב אין מדובר בדאגה לאחר אלא בצורה של דאגה לעצמי והסיוע לאחר השרוי במצוקה אינו תכלית לעצמה אלא עילה להתעלות. כדי לסלק את צל הפרדוקס יש לדייק ולהבחין בין עמדת הסובייקט לדאגה לעצמי. דבר-מי יכול לדאוג לעצמו בלי לתפוס עמדת סובייקט ולתפוס עמדת סובייקט בלי לדאוג לעצמו. דבר-מי יכול לחרוג מעמדת הסובייקט שלו (1.314) כדי לדאוג לעצמו, לעצב את עצמו או לברוא את עצמו מתוך עצמו (זו שאיפתם-תביעתם של ניטשה ופוקו) והוא יכול לעשות זאת כדי לדאוג לאחר (כשהוא "יוצא מגדרו" או "נוהג לפנים משורת הדין"). העצמי הוא "גבול הבזבוז... גבול שהתעניינות אחת מציבה להתעניינות אחרת" בראש וראשונה גבול להקרבה העצמית (8.430); עמדת הסובייקט המוסרי שמכוננים שדות השיח והפעולה האוטונומיים יחסית של התחום המוסרי מתאפיינת בכך שהיא משהה את רגע הופעת הגבול הזה ויוצרת תנאים לדחיקתו, כרב או כמעט, מעבר למקובל בשרות שיח ופעולה אחרים (וגם רותמת אינטרסים עצמיים של בעלי עניין כלכלי או פוליטי לטובת אחרים השרויים במצוקה).

9.451 — טרם נפטרנו מצל הפרדוקס. טענתי שהצורה החדשה של הופעת המוסרי היא תו ההיכר של העת הזאת. אבל הדיון על "העת הזאת", המתנהל כאן, עם כל ההסתייגויות, בעקבות פוקו, היומרה לביקורת ההווה ול"אונטולוגיה" שלו המיוצגת או נרמזת כאן, כל אלה הם חלק מניסיון להבנה עצמית, פרקטיקה של ביקורת, וזו כאמור סוג של דאגה לעצמי (9.434). יתר על-כן, "העת הזאת" היא העידן (epoch) או התקופה הנוכחית שמגיעה לתודעת עצמה ומבחינה את עצמה מתקופות אחרות. מושג כזה מחייב, כך נדמה, העצמה של אני מורחב, תפיסה של עצמיות כעצמות, נוסח כזה או אחר של "רוח הזמן" שכל תודעה עצמית נוטלת בה חלק ומבטאת על-פי דרכה, ואני כזה המחייב קביעת גבול בין אני ללא-אני, סימון של אחרות ורה-פרזנטציה של הזמן ההיסטורי ביחידות של הווה-נוכח.¹¹⁴ הניסיון להבנת העת הזאת אינו אלא אופן של כינון עצמי. אם כך, זיהוי הצורה החדשה של המוסרי, הפרקטיקות החדשות של דאגה לאחר ומשחקי האמת החדשים של ההקרבה והבזבוז בבחינת תו היכר של העת הזאת, אולי לא היו כל אלה אלא התחמקות מן האתגר שמציבה ההיקראות המוסרית בפני הפילוסופיה של הסובייקט והמטאפיסיקה של הנוכחות. שכן, "העת הזאת" שהגיעה לתודעה עצמית (באמצעות השיח הפילוסופי, כמובן), מעתיקה את גבולות העצמיות, שההיקראות אל האחר מערערת תמיד, מן היחיד לתקופה ובכך הופכת את הצורות החדשות של ההיקראות ושל ההיענות לקריאה לאיפיון של אותו עצמי מורחב, סובייקט היסטורי חדש.

אבל טענה זו מתעלמת מתפיסת הסובייקט שהצגתי כאן (פרק 1.3 לעיל) ומן ההבחנה

בין תפיסת עמדת סובייקט לדאגה לעצמי ומחמיצה את אופן הופעתה של העת הזאת למתבונן בה מנקודת מבט מוסרית.

9.452 — סובייקטיביות היא מבנה סינתטי של מבט-מבע-מגע המאפשר נוכחות של ישים מובחנים שאפשר לראות ולהראות אותם, לדבר עליהם, לגעת בהם ולפעול עליהם, כל זאת בתנאים היסטוריים-תרבותיים מוגדרים ומשתנים מעת לעת (1.3). בעת ובעונה אחת מבנה זה מאפשר להתעלם מן האי-נוכחות, מן השטף ומן ההסתרה, מכל מה שאי-אפשר להנכיח. היבט מסוים של "ההבדל" המאפיין את העת הזאת היא הופעת עמדת סובייקט חדשה שמאפשרת ליחידים התופסים אותה לראות ולהראות רעות מיותרות, לתאר ולנבא את סדירות הופעתן ולהתערב בה, "לתת לשון לרע ולהושיט יד לקורבנות" (9.443). עמדה כזו מזמנת פרקטיקות של דאגה לאחר ודוחה את רגע הופעת העצמי כגבול לבזבוז שפרקטיקות אלה מחייבות. מעמדה כזו, העצמי, לא האחר, הוא מה שנותר באי-נוכחותו, מוסתר או מודחק, חלק משטף, שמעמדת הסובייקט המוסרי אי-אפשר לראות בו שום דבר מובחן שניתן לדובב אותו, קל וחומר להתלות בו כדי לכוון את המעשה. התפיסה המוצגת לעיל (9.451) של ביקורת ההווה מבקשת להשתמש ב"עת הזאת" כדי להחזיר את העצמי אל הסובייקט — או את הסובייקט לעצמו, אבל היא יכולה לעשות זאת רק כשהיא מתעלמת מן האופן שבו העת הזאת נגלית לסובייקט המוסרי. שכן, מנקודת מבט מוסרית — אחת לפחות, זו המוצגת כאן — העת הזאת מתבחנת ומגדירה את עצמה לא על-פי ההבדל בינה לבין העבר הנושק לה אלא על-פי ההבדל בינה לבין העתיד המאיים עליה לאינינה. הופעתו המוחשית של עתיד זה באופק ההיסטוריה האנושית מטשטשת את הגבול שבין האנושי לצורות חיים אחרות (9.344-9.350), מבטלת את ההבדל בין דאגה לעצמי לדאגה לאחר ומסמנת את אפשרותה של אחרות רדיקלית ש"כוללת את הבזבוז יחד עם ההשקעה האינטרסנטית בתוך משק סגור של איום ותקווה" (9.303). "אנחנו", המבקשים לייצג את העת הזאת, מופיעים מתוך "שלילת האחרות הרדיקלית של סוף העולם ודאגה לאחרים המסוימים שסוף זה עלול להיות סופם" (9.304). אם יש עצמיות שהשונות ב"אנחנו" זה מעצבת, הרי היא מוכתבת מאופי הדאגה לאחר. ואם אנחנו מבקשים לייצג כאן את האנושות כולה אין זו אנושות שקובעת את מהות העצמי אלא זו המופיעה מתוך התמורות שחלו בעת הזאת בצורות הדאגה לאחר (9.340-9.341) וקובעות את אופי ההתכוונות אליו.

9.453 — לחשוב את ההווה כדי "להיענות לאתגר שמציבה האנושיות של 'הקצוות'... [כ]ן אנחנו האמצע של הקצוות האלה, אנחנו ילדי הביעותים שלהם, ותמיד במקום כלשהו על רצף שעלול להוביל אליהם" (8.555). לחשוב את ההווה כדי לחזור ולחלץ, יחד עם פוקו, "מן המקריות שגרמה לנו להיות מה שאנחנו... את האפשרות לא להיות עוד מה שאנחנו, לא לעשות את מה שאנחנו עושים או לא לחשוב את מה שאנחנו חושבים" (9.410), אבל גם להישמר מן האפשרות שלא להיות עוד, אפשרות הגלומה עכשיו, ומעתה ועד עולם, באופן שבו אנחנו הווים.

9.500 – המודרניות, טוען היסטוריון האידיאות והפילוסוף הגרמני הנס בלומברג, היא התקופה הראשונה שמגלה עניין ב"תקופתיות" (epochality) שלה, התקופה הראשונה שבה הבנה עצמית מתוכנת על-ידי הכנת ההווה ההיסטורית או אף מזהה אתה, וההווה היסטורי מובחן כתקופה נבדלת, "חדשה". המודרניות היא פרספקטיבה של הבנה עצמית המגלה עניין בלתי פוסק בקווי החיתוך המבדילים בין "העת החדשה" לבין תקופות שקדמו לה, ומתוך עניין זה עצמו המודרניים מבחינים את עצמם מקודמיהם. מייחסים לתקופה קווי גבול מובחנים ומהות משותפת המאחדת תופעות שונות זו מזו המתגלות במהלכה, ומניחים בתוך כך זמניות רציפה, המכוננת היסטוריה שמשכה אחד וסינתטי. אבל זמניות כזו היא רק צורה אחת של זימון והיסטוריוזציה. יש צורות אחרות. זמניות יכולה להיות מפוצלת, נפרשת בהרבה אופנים שונים מנקודות שונות בהווה ובעבר הקרוב אל נקודות שונות בעבר הרחוק יותר, שסביב הרצף הזמני המקשר ביניהן מתארגנות היסטוריות חלקיות, מקוטעות, של פלחי תרבות וחברה. ההיסטוריות של מדע-הטבע מניוטון עד אינשטיין שונה מן ההיסטוריות של כתיבת ההיסטוריה מוויקו עד פוקו; ההיסטוריות של מדינת הלאום האירופית שונה מן ההיסטוריות של בתי-הסוהר או בתי-הספר הנתונים לפיקוחה; האוניברסיטה כמוסד בירוקראטי, למשל, שייכת לארגון זמן שונה מזה השולט בחלק מן הידע המיוצר בה; הטלוויזיה כרשת תקשורת והפצת מידע מזמנת את הזמן ההיסטורי באופן שונה בתכלית מכפי שמזמנים חלק מן הטקסטים האידיאולוגיים שעדיין מופצים באמצעותה. ובמלים אחרות, ולמרות חפיפות חלקיות, הזמן של בית הסוהר איננו זמנה של המדינה, הזמן של המדינה איננו זמנו של ההון, זמנו של ההון איננו זמנה של הרגישות המוסרית.¹¹⁵

9.501 – אין בנמצא שום בסיס או מקור אחרון לסינתזה של הזמן ההיסטורי. אין דפוס אחד, מאחד של זיקה אל העבר שאני/אנחנו שייכים אליו או שהוא שייך לי/לנו. אין קו רציף אחד שמחבר את ההווה אל העבר; להווה יש יותר מעבר אפשרי אחד, ואין מסגרת נורמטיבית אחת, אחדותית, של התכונות אל עבר שראוי לשמר ולזכור אותו או להשתחרר ממנו. בשום תחום אין גוף (קורפוס) של ידע, של אורחות חיים, של נורמות מוסריות או של ערכים אסתטיים, הנמסר מן העבר להווה כשהוא טעון למפרע בכוח מחייב ביחס להווה. כל רגע של הווה הוא הזדמנות לנכס מחדש חלקים מן העבר או להיפטר מהם, וכן להעניק להם משמעות חדשה. כל רגע בהווה הוא הזדמנות למתוח קווים חדשים של רציפות בין ההווה לעבר, ולצדם קווים של הבדל מכריע בין לפני לאחרי. ה"תקופתיות" שעליה דיבר בלומברג מתפרקת לגורמים על-פי האזורים השונים במרחב החברתי ומאבדת את העיקרון המאחד שלה.¹¹⁶

9.502 – כל ניסיון של הבנה עצמית ושל כינון זהות עצמית חייב לעבור דרך סבך רצפי הזמן שחוצים את ההווה ומקשרים אותו למחוזות שונים מן העבר באופנים רבים ושונים של שייכות והתנתקות, קבלה והתכחשות, אישור והתנגדות. ההווה ההיסטורי הנחצה כך איננו סטאטי ואין לו זהות קבועה ומתמדת. זהו הווה חדרר התבחנויות והתבדלויות מכל מיני עבר שההווה כבר איננו, ומכל מיני עתיד שעלולים להיות כאן בכל רגע, והוא רווי בהתקשרויות אל כל מיני עבר שההווה מבקש לחדש, לשמר או

להנכיח, ואל כל מיני עתיד שהווה זה מבקש להטרים או לקרב. התבחנויות מתמדת היא הנאי ההישרדות של כל סחורה תרבותית בשוק תחרותי פרוץ של אופנות מתחלפות, שכל סיפוריהן מתכנסים אל "הסיפור הגדול" של הקפיטליזם. ההווה רצוף התבחנויות של ה"עכשיו" מן ה"קודם", מן העבר שעבר זמנו, זרוע קולות המכריזים על עצמם כחידושים שזה עתה נולדו ועל ההבדלים המכריעים בינם לבין מה שקדם להם. כל קול כזה נוטה לעבור במהירות ראיפיקציה, מועד להפוך כל רגע למטבע עובר לסוחר בשוק הדימויים ותעשיית התרבות, ולשרת מבלי משים מערך יחסי כוח קיימים. החריגות משתכפלות במהירות, הופכות בן לילה לנורמה ונרתמות מצדן לשכפול הסדר הקיים – אם כי בתנאים מסוימים, התבחנויות כזו עשויה להיות גם אופן התמודדות בתנאים השוק ודרך להימלט מן "הסיפור הגדול" שמכתיב הסדר הקיים.

9.510 – בעת הזאת, הארכיון של התרבות מאבד את הקוהרנטיות והארגון הפנימי שלו, מתפצל ומתפור. הוא פרוץ לכל עבר, חסר עקרונות היררכיים נוקשים, נגיש לכל בעל-אמצעים שיכול לשוטט בו ולבנות לו מתוכו סיפור-עבר משלו (כלומר, כמעט רק לבעלי-אמצעים כלכליים ורק לבעלי הון תרבותי התחלתי כלשהו). לצד ההיסטוריה הפחות או יותר רשמית של המדינה, הדת, הלאום והמעמד מופיעות אינספור היסטוריות מקומיות, אזוריות, תחומיות, משפחתיות, עיסוקיות ועוד ועוד. הרוק הישראלי, האופנה הגבוהה, משפחת המלוכה, משפחת אברבנל או בנאי או רבינוביץ', הביולוגיה המולקולרית, תורת האבולוציה, הרעיון הציוני, אלזס-לורן, ירושלים, בית-ר ירושלים, כיפת-הסלע, טיפוסים הרים, מסעות לקוטב – כל עניין וההיסטוריה שלו, כי ברגע שיש עניין מובחן יש לו כבר היסטוריה. וכשמתרבה העניין באיזה עניין ומתרבים בעלי-העניין נעשה סיפור עברו של אותו עניין לזירה של מאבק תרבותי וההיסטוריות המסופרות, נכתבות ומצולמות מתרבות ומתחרות זו בזו. ההיסטוריות מרובות גם בתוך כל אחד מן התחומים, חוצות זו את זו ומתבדלות באופנים שונים הן זו מזו הן מהיסטוריות שמחוץ לתחום. בתחום הקולנוע, למשל, ישנן היסטוריות של התחום כולו לצד היסטוריות של ז'אנרים קולנועיים, של טכנולוגיות צילום, של פרקטיקות צילום ואפילו של אתרי צילום, של אולפני הסרטה וחברות הפקה, של יחסי הון וקולנוע ושל הקולנוע כמכשיר אידיאולוגי. וכמספר ההיסטוריות מספר האפשרויות להכריז על התחלה חדשה, על הווה המתבחן מן העבר-שעבר-זמנו ומודיע על ההבדל המכריע שבזכותו מישוה תובע הכרה ברגע ההווה כ"אחר" או כ"שונה" או כ"חדש". וכן להפך, כל מי שמבקש להתבחן תופר לעצמו חליפת היסטוריה משלו. ולצד אלה יש אינספור ניסיונות "לצלם" ולמפות רגעים מובחנים ומוגדרים בהווה באמצעות סקרי דעת-קהל, שאלונים סטטיסטיים, ומדדים שונים ומשונים; כל שני רגעים מונצחים ומדודים כאלה כבר מבשרים על "מגמה", תהליך, שיש לו קצב והיסטוריות משלו, וכשמצטבר הרגע השלישי בסדרה אפשר כבר להכריז על החידוש שבהווה ועל ההווה החדש ולנבא את כיוון ההתפתחות לעתיד. לעתיד יש עקבות בארכיון, למפרע, ולעבר יש עקבות בעתיד, בדיעבד, כי כל הארכיון הוא מאגר אינסופי של קטעים בסיפורי ההיסטוריה שעוד יכתבו – עבר שלעתיד לבוא.

9.511 – הארכיון הוא המצאי הגדל בלי הרף של כל פריטי המשמעות בתרבות. אבל

הארכיון הוא גם אוסף כללי השיטוט והגישור בין המדפים וכללי הגישה למוצגים, כללים המשתנים בלי הרף וקובעים מצדם את אינספור האפשרויות לסיפור העבר ולהתבחנות ההווה. המדינה, התנועה הציונית, העירייה, תנועת הפועלים, הוסרל, אינשטיין – אלה הם סובייקטים היסטוריים שכל אחד אפשר לאצור בארכיון משלו; לכל ארכיון כזה יש סובייקט משלו והשניים מעניקים זה לזה אחדות וקוהרנטיות במרחב ובזמן. אבל לארכיון של העת הזאת אין סובייקט משלו. הארכיון של העת הזאת הוא המדיום לכינון סובייקטים ולפירוקם, הזירה שבה מתעצבים סובייקטים, המאגר שממנו נוטלים סובייקטים חדשים את עברם, ושאליו מושלכים שרידיהם של סובייקטים שעבר זמנם. הארכיון הוא מה שנשזור ונפרם, נבנה ונהרס מחדש, מובלט ונמחק בלי הרף, עם כל הופעה של סובייקט חדש המעצב מתוכו את עברו ומגדיר מחדש את ההיבדלות העכשווית שלו ואת ההווה המבדיל אותו. אין להתפלל על כן שהרבה עמדות סובייקט מבקשות לפקח על הגישה לארכיון ועל התנועה בתוכו.

9.512 – הארכיון הוא מבנה התודעה העצמית של העת הזאת, הנוכחות שלה לעצמה. המודחק, הנשכח, מצוי תמיד על פני השטח; בעלי העניין צריכים רק לרדת לקומה המתאימה, לפתוח את המגירה הנכונה. כל מה שנוכח בארכיון הוא עקבות של משהו אחר, שהיה ואיננו, והתודעה העצמית היא תמיד משחק של עקבות. כל רפלקסיה היא התערבות בארגון הארכיון, אבל אין לארגון הזה מרכז, או פרוצדורות קבועות, לכידות ושולטות בכל. אין תחום בתרבות שאינו עסוק בבניית הארכיון הזה, או הארכיון שלו, ובבנייה מתוך הארכיון, אבל בין הארכיונים השונים אין אף פעם גבולות ברורים. הכל מתעדים, באובססיות, את עברם ואת עברם של אחרים, מנסים להציל זיכרון מתהומות נשיה ובעת ובעונה אחת קוברים שם, במאמץ מחושב או בבלי דעת, זיכרונות אחרים, וזיכרונות של אחרים. הכל מסכמים באובססיות – את האלף, את המאה, את העשור, את השנה, את מאה הימים הראשונים – כדי להבדיל את ההווה וליצור מרכז חדש של זהות עצמית ושל הבנה עצמית, אבל למעשה כדי לכוון את העצמי שיש להבינו ואת גרעין העבר שיש לספרו.

9.513 – לעת הזאת יש שוליים מתפוררים המצויים בנסיגה מתמדת, מרכז ריק שכל עצמי המבקש אותו לעצמו, כל מה או מי שמבקש להתייבב בו נבלע בתוכו כבתוך בור אפל כשהוא גורר לתוכו ייצוגים כערמות חול נודדות. העת הזאת היא התקופה שאינה יכולה להנכיח עוד את עצמה לעצמה בתור תקופה, כי עברה מתפצל לאינספור צירי זמן החוצים את ההווה שלה בלי שאפשר יהיה לסנכרן ביניהם, בלי שאפשר יהיה לזמן אותם בציר זמן אחד ובלי שאפשר יהיה לכוון על בסיסם עצמי אחד. קל וחומר שאי אפשר לכוון על בסיסם עצמי לכיד, שגבולותיו ברורים ו"האחר" שלו ידוע; קל וחומר בן קל וחומר שאין עצמי שקודם לזמניות ההיסטורית ומסוגל לכנס את כל סיפורי העבר אל תוכו. העת הזאת מונכחת לעצמה על דרך השלילה באינספור קווי גבול חסרי מבנה וסדר, תמיד כמה שהיא כבר לא – התקופה שחלפה. העת הזאת היא תקופה שאינה יכולה להגיע לידי נוכחות לעצמה, כי רק התקופה שעברה מגיעה והרפלקסיה על ההווה היא התערבות מתמדת בקביעת גבולותיה.

9.514 – "אין בנמצא שום בסיס או מקור אחרון לסינתזה של הזמן ההיסטורי... אין קו רציף אחד שמחבר את ההווה אל העבר" (9.501). באותו אופן, כך היינו צריכים

לומר, אין דפוס אחד, מאחד, של זיקה אל עתיד שמותר לקוות לו או מוטב לחשוש מפניו. אין קו רציף אחד שמוביל את ההווה אל העתיד הצפוי לו; להווה יש יותר מעתיד אפשרי אחד, ואין מסגרת נורמטיבית אחת, מאחדת, של התכוונות אל עתיד שראוי להגיע אליו או למנוע את התרחשותו. אבל זה אינו נכון. בעת הזאת מופיע סוף העולם בתור האופק המשותף של כל העולם שקובע לעת הזאת עתיד משותף. אופק משותף זה מציב גבול לפרגמנטציה של ההבנה העצמית בעת הזאת ומציע קודרת גג חדשה לאחד תחתיה את כל קווי הגבול הנמתחים ונחצים בתוך כליל ההתבחנות המתבחנות זו מזו בלי הרף. קו הקץ מציע לעת הזאת מבנה חדש של היסטוריות ובסיס של תודעה עצמית משותפת: "העת הזאת מתבחנת ומגדירה את עצמה לא על-פי ההבדל בינה לבין העבר הנושק לה אלא על-פי ההבדל בינה לבין העתיד המאיים עליה לאיינה" (9.452).

9.520 – סולון, מונטיין, הגל והיידגר מבטאים בדרכים שונות את הקשר המהותי בין הבנה עצמית לסופיות ולתודעת הסוף. אפשר לקבוע שאדם מאושר, אמר סולון, רק לאחר שתמו ימיו. רגע המיתה הוא רגע האמת. חזקה על האיש הגורע שיחשוף את צפונותיו וידבר על עצמו דברי אמת, אמר מונטיין ברוח דומה, תוך שהוא מעניק ליחיד המת רגע נדיר של כנות ויחד איתו את חסד ההבנה, שסולון שולל ממנו ומעניקו רק לאחרים המתבוננים בו בלכתו. הינשוף של מינרווה מופיע רק לעת ערב, אמר הגל, עם רדת החשיכה. ההבנה באה בסוף, כשהכל נשלם, כשמופיע השלם – התקופה שנחתמה, ההיסטוריה העולמית שבאה אל סיומה, או הממשות שמתבהרת לעצמה בכוליותה.

9.521 – היידגר (של הווה וזמן) הבין שהסוף אינו צריך להתרחש כאירוע, שתודעת הסופיות מזומנת בכל רגע ומזמנת את התודעה על-פי דרכה, מפלחת אותה כהתכוונות לקראת-אין שעדיין לא וכאין משמעותה של כל התכוונות למה-שכבר-לא. הבנה עצמית כרוכה בהשלמה עם הסופיות ובהטרמתה ולא בהשלמה של הסופי, שבאה תמיד בטרם-עת. אבל זו זכות-היתר של היחיד-ההולך-למות, זה שנמצא תמיד מחוץ לעצמו, חורג מעצמו לקראת-מוות. זה הרגע שבו הבנה עצמית היא הבנת העדר המהות והעדר העצמות שבעצמי, הבנת העצמי ביחידיותו חסרת התקנה וחסרת הבסיס. היחיד מבין את עצמו כמי-ששולל-את-עצמו וכמי-שעושה-את-עצמו מעל ומעבר לכל מה שעשו אותו ואתו עולמו, ההיסטוריה שלו, הסביבה והתקופה שלתוכן הושלך, משולח כיחיד בין רבים, שכולם מושלכים-משולחים בודדים כמותו וכולם אחרים גמורים. היות-לקראת-מוות הוא היות חדור בהיסטוריות המתגברת על כל מוצבות היסטורית ועל כל זיקת שייכות חברתית. תודעת הסופיות מנתקת את היחיד מתקופתו ומסכיבתו ופותחת פתח להבנה אונטולוגית, לא-היסטורית, של ההיסטוריות בכלל ושל ההבנה ההיסטורית בפרט. מנקודת המבט של היחיד שמוצא עצמו נמנע של אותה קריאה חסרת תוכן העולה מנוכחות סופו הפרטי, אין שום קשר מחייב בין ההיסטוריות הפרטית שלו לבין איזו שהיא היסטוריות כללית ומשותפת שמציעות לו תקופתו ותרבותו. האונטיות ההיידגריאנית היא א-היסטורית כשם שהיא א-מוסרית. היא אדישה להווה ההיסטורי ולקריאה המוסרית שעולה ממנו, עד שהיא הופכת בעת הזאת לעמדה אנטי-היסטורית ולא-מוסרית.

9.522 — ההיסטוריות של העת הזאת היא היסטוריות של סוף, הקריאה המוסרית עולה מן האנושות שעל קו הקץ. קץ זה הוא סוף משותף והנכחת הסופיות המשותפת היא בסיס של שותפות כפויה חדשה, שותפות אוניברסלית. תודעת ההיסטוריות חודרת לתודעה האכסיסטנציאלית ומפרקת אותה מבפנים. הפרטי ביותר מתברר ככללי ביותר; הסופיות איננה מה שמפריד אלא מה שמשתף. ההשתקעות בעצמי היא מה שמקרב את הסוף המשותף ואילו ההתמסרות לאחר מתוך הסחת דעת מן העצמי ותוך בזוז גמור שלו עשויה להתברר כאופן של עיצוב עצמי "אותנטי", כלומר עצמי שהולם בעת ובעונה אחת גם את תנאי ההווה המשותפת וגם את מבנה ההווה החד-פעמי והייחודי. העת הזאת היא תקופה שבה סוף העולם נוכח בתוך העולם, תקופה שבה כל ניסיון להבנה עצמית היסטורית מחייב הטרמה של סוף העולם לצורותיו השונות והפנמה של סופה האימננטי, הקרב ובא (גם אם עורנו לא-בלתי-נמנע) של ההיסטוריה האוניברסלית. בעת הזאת להבנה העצמית ההיסטורית יש אופי אכסיסטנציאלי (נוסח היידגר) וההבנה העצמית האכסיסטנציאלית משוקעת בהבנת ההיסטוריה האוניברסלית (נוסח הגל).

9.523 — התפיסה העצמית של המודרניות היא הגליאנית ביסודה. התודעה המודרנית של המודרניות כוללת בתוכה לא רק את רגע ההתבחנות של "הזמן החדש" מן העבר המיושן שלפניו אלא גם את תודעת סיומה הצפוי של המודרניות כתקופה. זה סוף שאי-אפשר שלא להכריז עליו ויחד עם זה, אי-אפשר שלא לבטלו מראש, לשוב ולהפנים את הסוף עצמו לתוך המכלול המתפתח לאינסוף של "העת החדשה". מכריזים עליו כבר יותר ממאה שנים בכל מקום: מות האלוהים, סוף הרומן, סוף האמנות, מות האדם, מות המחבר, סוף החברתי, סוף הפוליטי. ובכל מקום שמכריזים עליו מגלים מיד את סופו של הסוף עצמו, את הופעתן של צורות חדשות של אמונה, של כתיבה ושל סמכות, צורות חדשות של דתיות וקדושה, של האמנות, החברתי, והפוליטי, ובאופן כללי יותר, צורות חדשות של האנושי, שכל אלה הם ביטוייו. ההכרזה על הסוף הכרחית בדיוק כמו כישלונה הצפוי מראש. המכריזים על הסוף הם מבשרי העידן שאחרי-המודרניות, אבל המודרניות מבקשת לכנס אל תוכה מחדש את כל ה"פוסטמודרניים" לכאורה ולהכריז על הפוסטמודרניות כעל מומנט לא בשל, מעין שובבות נעורים שלה עצמה.

9.524 — הפוסטמודרניות כלולה במודרניות, פועל יוצא הכרחי של תפיסת ההבנה הסגורה שלה. אבל מהי הפוסטמודרניות לכשעצמה, זאת אין המודרניות יודעת להגיד. היא מתיימרת רק לדעת לזהות מבפנים את השלילה הצומחת מתוכה, מסוגלת לזהות את השליליות שבפוסטמודרניות וכל יחסה אל הפוסטמודרניות טבוע בחותם של שלילה. כשהיא מזהה את הפוסטמודרני היא מבקשת להכחידו, מפני שהיא מזהה בו את סופה והיא מבקשת להוסיף להיות מה שהינה — בשביל עצמה: נאורה, רציונלית, הומאנית, או לפחות כזו שנתונה בתהליכי נאורות, רציונליזציה והומניזציה לקראת מה שעליה להיות. התודעה הפוסטמודרנית של המודרניות מהפכת את היוצרות. היא יודעת שהמודרניות זקוקה לאחרות שאותה תזהה כשלילה גמורה ותוכל לבטל ואף להכחיד, כדי להתבחן ממנה ולהיעשות למה שהינה. התודעה הפוסטמודרנית של המודרניות מזהה את אותה אחרות במרחב האתני והגיאוגרפי ובזמן ההיסטורי ומבקשת,

כלב המודרניות, מרחב משותף למודרני ולפוסטמודרני שבו מתקיימים מאבק ההתבחנות. מרחב זה הוא הארכיון של התרבות, או התרבות כארכיון. 9.525 — התודעה הפוסטמודרנית של הפוסטמודרניות מרחיקת לכת יותר. היא מכריזה על העת הזאת בתור התקופה שאחרי המודרניות שאינה יכולה לתפוס את עצמה כלל בתור תקופה (epoch). והיא מכריזה על עצמה שאינה יכולה להשלים עוד עם המודרניות אבל גם אינה יכולה להשלים עוד את המודרניות, אינה יכולה להביא אותה לסיומה. זאת, לא רק מפני שהתודעה הפוסטמודרנית איבדה את חוש התקופתיות שלה, את האמון שלה בסיפורים הגדולים שמחלקים את הזמן לתקופות ומבנים את תקופות-הזמן אלא מפני שהמודרניות חוללה תהליך שבו סופה שלה איננה רק סוף של תקופה אלא סוף העולם. אם הפוסטמודרניות תשלים את המודרניות, תביא אותה אל סיומה, יבוא סוף העולם. כי הפוסטמודרניות היא התקופה שבה הופיע סוף העולם בתוך העולם עצמו, והוא נוכח לא רק באמונות השווא האסכטולוגיות אלא בפרקטיקות היומיומיות, מרושת אל התהליכים הגלובליים של המידוע, החימוש וההתפתחויות הטכנולוגיות, הקפיטליזציה והמדיאטיזציה. הנה הוא מציץ מן המסכים, מבעבע בין אדי הערפיח, מצפצף מן המכשירים המודדים שיעורי קרינה וזיהום, מכנס ועידות מדעיות וקונגרסים דיפלומטיים — סוף שכבר שומעים עליו ברדיו ואת את עקבותיו כבר רואים בחדשות הערב של הטלוויזיה.

9.530 — "ההיסטוריות של העת הזאת היא היסטוריות של סוף" (9.522). זיהינו שלוש צורות של סוף גמור המופיעים בשלושה מרחבים הטרוגניים — מרחב הזמן ההיסטורי, מרחב אפשרויות האלימות האנושית, והמרחב הגיאופוליטי של אזורי-האסון, שלושה מדרונות שבהם נפרש הרוע בעת הזאת: "סוף העולם, סוף הפוליטי והחברתי, סוף האנושי... שלושה שיאים של רוע: השמדה טוטאלית וחסרת הבחנה, מכוונת או לא מכוונת, של כל צורות החיים העיליות בשואה גרעינית או אקולוגית; הופעת משטר המנהל השמדה מאורגנת ושיטתית של קבוצות מוגדרות באוכלוסייה; יצירת תנאים סביבתיים כוללים מתוך שילוב של אסונות טבע, מלחמות טרור, ניוון כלכלי, חברתי ותרבותי המביאים חורבן גמור על קבוצות לא מוגדרות, אבל מועדות, הולכות וגדלות באוכלוסייה" (9.322). אם העת הזאת היא פוסטמודרנית, אין זה מפני שהיא התקופה שבאה אחרי המודרניות, כי אחרי המודרניות לא תבוא שום "תקופה", אלא מפני — או במידה — שהמודרניות הגיעה בה לתודעת סופיותה והיא מבקשת — או אינה יכולה שלא — לחשוב את עצמה מבעד לרגע שאחרי.

9.531 — שלוש צורות הסוף שייכות למרחבים נפרדים, הטרוגניים. שואה גרעינית עלולה להתרחש גם אם לא יהיה בנמצא שום משטר טוטליטרי טרוף הזיות על עולם טוב יותר שיבוא אחריה. שואה אקולוגית עלולה להתרחש גם אם לא יהיה בנמצא שום משטר שיקדם אותה בידועין. משטרי השמדה מופיעים גם באזורים לא מפותחים מבחינה טכנולוגית והם משמידים המונים גם בלא אמצעי השמדה המוניים (ארמניה, קמבודיה, רואנדה); הנאציזם נוצח, המשרפות כבו, אבל השמדה המונית נשארה פרקטיקה נפוצה ומוכרת. האזורים מוכי האסון הכרוני בפלנטה של הטובעים עלולים להתפשט פתאום, או בהדרגה, בלי קשר לסוגי המשטר ולנכונותן של אליטות של

טכנוקרטר-פוליטיות להיות מעורבות בשואה גרעינית או אקולוגית.

9.532 — לא רק שכל אחד משלושת המדרונות מצוי במרחב אחר אלא שכל אחד גם נפתח לזמניות אחרת: שלוש צורות של זימון שגם הן הטרוגניות ואינן ניתנות להעמדה זו על זו. האחת נעוצה בנקודה כלשהי בעתיד, נקודה מוגדרת, שמיקומה אינו ידוע — שואה גרעינית או אקולוגית. השניה נעוצה בנקודה מוגדרת בעבר — אושוויץ — ששבים ומנכיחים אותה בהווה, כמו מבקשים למנגט אליה בכוח רב את כל קורי הזיכרון. הזמניות השלישית, ליניארית, התפתחותית, הדרגתית, זמניות של תהליכים בנייניבוי, של לוחות זמנים שמתקיימים על-פי הערכות וחישובים משתנים ומתקיימים כל העת מחדש. הזמניות הראשונה מתכנסת לעתיד שלא נודע, השניה מתכנסת לעבר נודע מאוד, והשלישית מתפרסת, כהווה עצמו, על-פני ציר הזמן הגיאופיסי שבו נעה הארץ כולה. ויחד עם זה, למרות ההטרונומיות העקרונית של שלוש צורות הזימון, הן מתכנסות בנקודה אחת משותפת שעל גבול הזמן עצמו — בסוף. בשלושת המקרים מזומנת תודעה עצמית כתודעה של סופיות אימננטית, שאיננה רק סופיותם של מי-שחושב ושל הקבוצה שאליה הוא שייך אלא סופיותה הגמורה של המחשבה עצמה.

9.533 — המחשבה חושבת את עצמה מבעד לרגע שאחרי, שהוא סוף המחשבה. כל צורות הסוף הן כמובן צורות של סוף המחשבה, אבל המחשבה תבוא אל סופה במורד המדרון עוד לפני שיבוא הקץ עצמו. אם אינו מצמית הכל באחת, האסון מצמית את היחיד להווייתו, כשנוכחותם הגולשת של הסבל והאובדן הם חזות הכל והישרדות היא כל מה שאפשר לחשוב עליו, אם בכלל עוד אפשר לחשוב. עולם המחנות שחיסל את הממד החברתי והפוליטי בקיום האנושי לפני שחיסל את האנשים עצמם, המציא דוגמאות רבות לחיסול המחשבה לפני או תוך כדי חיסול הגופים החושבים ולפעמים בלי להזיק כלל לחיסול החיים.¹¹⁷ במקום שבו עוד אפשר לחשוב עוד אפשר להתנגד לרוע. במקום שבו אי-אפשר להתנגד לרוע כבר אי-אפשר לחשוב. המחשבה איננה תנאי לאפשרות ההתנגדות, היא סימן שלה. ואילו אפשרות ההתנגדות היא תנאי הכרחי ולא מספיק, למחשבה. במקום שבו אי-אפשר עוד להתנגד מופיעה הווייה מיותרת המייצרת הווייה מיותרת ללא גבול (בין אם על-ידי הייתור השיטתי והמתכונן של בני-אדם במשטרים טוטליטאריים ובין אם על-ידי חיסול התנאים ההכרחיים לחיים אנושיים). בשלב מסוים המיותר הוא כל מה שיש, עד שלא נותר עוד להווייה מי-שיעיד על מה-שיש. כך היה בעבר בעולם המחנות, בקמבודיה או ברואנדה, באזורים מוגבלים, מוגדרים היטב של העולם. כך צפוי להיות כל-העולם כולו, אם וכאשר. הסוף הוא הווייה בלא עד. הסוף מייתר את המחשבה. במידה שהיא חושבת את עצמה מבעד לסוף, המחשבה מוכרחה להבין את המיותרות שמאיימת לשים אותה לאל; במידה שהיא התנגדות, המחשבה מבקשת לשים סוף למיותרות. בעת הזאת, המחשבה חושבת את התנאים לאפשרותה מבעד לסוף המחשבה ואת הסוף מבעד לתנאים לעצם אפשרותה של מחשבה.

9.540 — מול שלוש צורות של סופיות שלפיהם אמורה העת הזאת למרוד את עצמה מופיעות שלוש צורות של הכחשה והשכחה. את אושוויץ מבקשים לראות כתאונה היסטורית. תאונות הן מקרה שעלול להישנות. לכן מוכרחים להשקיע כל-כך הרבה

בזיכרון, ובאימוני היזכרות — צריך לדעת לזהות את התאונה אם תחזור חלילה. את הירושימה מבקשים להציג כהכרח בלי-גינה ואת האפשרויות שהיא חשפה מבקשים לשכוח ולהשכיח מאחורי הסכמים חלקיים לצמצום מאגרי הנשק הגרעיני שבידי המעצמות הגדולות והתעלמות מהפצתו בין מדינות אחרות. בתחום הגרעיני, אומרים המומחים שכבר מכרו את נפשם לפצצה, יש לחשוש בעיקר מגורמים בלתי-אחראים שהפצצה עלולה ליפול לידיהם. כאילו ישנן מדינות ומשטרים שהתנהגותן האחרת היא עובדה מוכחת שאינה צריכה ראייה, מכאן ולתמיד. לכן מדברים על פיקוח מלא ועל פירוק חלקי, והופכים את אמצעי הפיקוח למנגנוני התערבות של המדינות "האחריות" בנעשה בתחומן של "הבלתי-אחראיות". בתוך כך מדחיקים את העובדה ש"האחריות" כבר יכולות להשמיד בבת אחת את העולם כולו ועדיין אינן יכולות לשלוט בטרור או בשחיתות ואינן מסוגלות להתמודד בהתפוררות מנגנוני המדינה שמדרבנת אנשים "לא-אחראיים" להגיע לנשק גרעיני. ואילו אל הפלנטה של הטובעים מתייחסים כמו היו העסקים כרגיל — יצוא ויבוא שגרתי של סחורות וכוח עבודה, מגיפות וסיוע, נשק וחשק, כביכול היה הסוף המאיים נחלתו הבלעדית של "העולם השלישי".

9.541 — יש שירה אחרי אושוויץ, יש מדע אחרי הירושימה, יש אידיאולוגיות אחרי הגולאג ויש מחשבה שהולכת ונמשכת באין מפריע לצלילי טביעתם של הטובעים. אבל אנחנו לא רק אחרי אושוויץ אלא תמיד-גם לפני, לקראתה. לא רק אחרי הירושימה ונגסאקי אלא גם לפני הפצצה הבאה. הפלנטה של הטובעים היא הפלנטה שלנו. לכן אם יש עוד שירה, מדע ומחשבה, הם צריכים להתנגן באוזנינו כמו שהיתה מתנגנת המוסיקה שניגנו על הטיטאניק אילו רק ידעו הנוסעים לראות את הקרחון.

9.542 — אסור לשכוח שאנחנו ממוקמים אי-שם במדרון, בכל אחד משלושת המדרונות. אסור לחדול מלמרוד את המרחק. אין לקבל שום ניסיון להבנה עצמית שאיננו מנוסח גם במונחי המרחק הזה, במונחים של השלך (של סוף) והעדר (התנאים החסרים עדיין להופעתו). המרחק הזה היסטורי אבל אי-אפשר למרוד אותו בזמן. הזמן עצמו נמרד במונחים של תנאים, של כלים, של מגבלות שהוסרו, של אינטרסים שנוצרו, של מערכות מתפקדות וקורסות, במונחי טיבן, יציבותן והתפשטותן של רשתות של התקשרות ותקשורת, הכל-עולמיות של השתרגותן, היכולת לשלוט על מה שמתרחש בתוכן, להתערב, לקדם, למנוע. וכל הזמן נמרד הזמן ביחס לקצה המדרון. המרחק איננו מבטא איזו מהות משותפת, נוכחת, מתבטאת, נרמזת, מסומלת, מאחדת, מכסה על ניגודים ופערים ומתקיימת לאורך זמן. זה אינו מרחק בין נוכחות לנוכחות, כשתי נקודות המוצבות במרחב משותף אלא בין הווה שאינו יכול להנכיח את עצמו לעצמו כמהות לבין מה שכבר איננו — ואסור שיחזור, ולמה שעוד איננו — ואסור שיבוא. זהו מרחק בין עקבות של עבר לעקבות של עתיד המופיע תמיד-רק על דרך ההטרמה ועל דרך ההשערה מתוך מה שישנו ומתוך מה שאיננו, מתוך מה שנעלם ומתוך מה שמופיע. זה מרחק שאין לחדול מן המאמץ לאמור אותו במחשבה ולהגדיל אותו במעשה.

9.55 — אי-אפשר לעשות יותר מזה. אסור לעשות פחות מזה.

הערות

לפרק ראשון

1. מכאן ואילך תשמר משיקולי נוחות אותה הטית גוף, בזכר או בנקבה, לאורכו של פרק שלם, ראו להלן 1.322.
2. הנה, למשל, הגדרה של יש מדומה: תלת-קרן: "תלת-קרן הוא יצור אגדי, מעין סוס בעל שלוש קרניים, שהסיפור הבדיוני שלו טרם נכתב". ידוע שאין בנמצא תלת-קרן. בקביעה 'X' (תלת-קרן) הוא Y (יצור אגדי, מעין סוס בעל שלוש קרניים) לא הנחתי שישנו משהו כמו סוס, קרן או סיפור בדיוני וגם לא שאני יודע מה פירוש 'להיות' – בשביל תלת-קרן או בכלל. אבל בקביעה 'X' הוא Y מובלע בהכרח ש 'X' איננו כל מה שאינו Y'. תלת-קרן איננו חד-קרן וגם לא גמל. ולכן: כדי להגדיר, "גם אם אני אמור לדעת כלום על 'להיות X' אני מוכרח לדעת משהו על 'לא-להיות Y'".
3. Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row 1962) [להלן 'הווייה וזמן']. הציטוט מהדיאלוג סופיסטן 244a, כתבי אפלטון, תרגם יוסף ליבס, כרך שלישי (ירושלים: הוצאת שוקן, תש"ך), עמ' 224. ההדגשה נוספה.
4. 'דבר-מה', להבדיל מ'דבר', כדי לציין את אי-המחוייבות לקביעותו של היש כדבר ברור ומובחן. וראו להלן 1.301.
5. אבישי רביב נודע כמלשין של השב"כ שפעל בחוגי הימין הקיצוני ונחשף אחרי רצח רבין. "גרון עמוק" היה כינוי המלשין שהדליף את סודות הבית הלבן בזמן פרשת ווטרגייט.
6. "הלשנה" היא ניסיון לומר בעברית את מה שהיידגר מבטא באומרו "השפה היא הבית של ההווייה" (וראו להלן 1.131). המאמץ להלשין את מה שטרם הולשן מוביל את היידגר לשיח פילוסופי הולך ומתערפל ולשירה (למעשה, למספר קטן של משוררים). אין בכך שום הכרח. ליוטר קרוב יותר לפרקטיקה היומיומית של ההלשנה, אבל גם מצמצם את מובנה כשהוא מדבר על ה"דיפרנד" כעל מה שאי-אפשר להוכיח את קיומו, כלומר להראות שהוא ישנו (אבל לא דווקא לבטא) בסוגת שיח מסוימת ועל חובתו של האינטלקטואל "להיות עד לדיפרנד". Jean-Francois Lyotard, *Le Différend*, (Paris: Editions de Minuit, 1983) [להלן 'הדיפרנד'].
7. Immanuel Levinas, *Existence and Existents* (Martinus Nijhoff: The Hague, 1978).
8. Emanuel Levinas, "Time and the Other", in Sean Hand, ed., *The Levinas Reader* (Oxford: Blackwell, 1989), pp. 41.
9. G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic* (Part I of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences), translated by W. Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1978), #86-#88. בשלב זה העד עודנו מקופל ברחמה של המחשבה הדיאלקטית באחת מתנוחות ה"כשלעצמו".
10. בדיוק באותו אופן, הגל צריך להניח את זמניות התפיסה לצורך המעבר הראשון ב'פנומנולוגיה של הרוח', ממלאות החושים התופסים בוודאות משהו, 'הדבר המסוים,

20. על התיפקוד המקבע של השם, ראו ליוטר, בעקבות קריפקה וויטגנשטיין, בדיפרנד, פרק שני.
21. מבט יציין להלן גם אופנים אחרים של קליטה חושית ממרחק (שמיעה, הרחה), שההבדלים העקרוניים ביניהם לא יעסיקו אותי כאן; מבט יציין להלן כל צורה של ייצוג של המוחש או הנתפס; מגע יציין להלן כל ריגוש, פנימי או חיצוני וכן כל 'פעולה על', ובכלל זה מניפולציות ופעולות ממרחק. הדיבור הכולל על מגע אמור למחוק את ההבדל הדיכוטומי בין מגע פנימי וחיצוני, סביל ופעיל, ישיר ועקיף. הבדלים כאלה יהיו תמיד יחסיים להצבה מסוימת, בתנאים מסוימים, של מיי-שנוגע ושל מה-שנוגעים בו.
22. ברטרנד ראסל, בעיות הפילוסופיה (מאגנס, ירושלים תשל"ג), עמ' 6-7 (ההדגשות נוספות). הטקסט של ראסל, שהוא הצגה פופולרית של בעיות פילוסופיות קלאסיות, מדגים את הצבת האובייקט במבט, מגע ומבט אבל אינו עוסק בה; עניינו בהבחנה בין תופעה לממשות. הרעיון שהצבת האובייקט היא תיאום בין הנראה לביטוי הלשוני שלו מבוטל כבר בתפיסת הסינתזה בין החושי למושגי אצל קאנט. היידגר מציב את המפגש עם האובייקט בהקשר לשוני ולא מושגי ומוסיף את המגע (והממד המרחבי הנלווה לו) כממד נפרד של המפגש הזה, הבא לידי ביטוי בהבחנה שלו בין היש כמכשיר הנתון לשימוש (zuhanden) לבין היש כאובייקט שנוכחים בו בהתבוננות מנותקת ממעשה (vorhanden) (הווייה וזמן ס' 16, 22), וראו דיון מפורש יותר בנושא זה אגב ביאור של תפיסת השיח של פוקו, בעיקר בפירוש שמעניק לה דלז (Gilles Deleuze, *Foucault [De Minuit, Paris 1986], chs. 2-3*).
23. למשל: עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ו), עמ' 88. וראו גם ארמונד הוסרל, הגיונות קרטזיאניים: מבוא לפנומנולוגיה (ירושלים, הוצאת מאגנס, תשל"ב), ס' ט"ז-י"ה, ל-ל"ד.
24. אני משתמש בעמדה במובן שנתן לה בורדייה, כמצויה תמיד בזיקה לעמדות אחרות בשדה נתון של יחסים. ראו: Pierre Bourdieu, *La Distinction - Critique sociale* (Paris: Minuit, 1979); *The logic of practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990); *Les regles de l'art: genese et structure du champ litteraire* (Paris: Seuil, 1992). 'עמדת סובייקט' היא מבנה מושגי (קונסטרוקט) המצוי באמצע הדרך בין דקארט או קאנט להיידגר, קאנט שקורקע והוכנס להקשר פרקטי-חומרי, או היידגר שבגית על-ידי בורדייה ועבר היסטוריוזציה על-ידי פוקו.
25. כפי שאומר סארטר על האנטישמי: ז'אן פול סארטר, *הרהורים בשאלה היהודית* (תל-אביב: ספרית פועלים, 1978), עמ' 31.
26. עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, עמ' 88. בהמשך אותו קטע מעמיד קאנט את קוראיו על היחס הנכון בין האני החושב לאובייקט המוצב על-ידו: "מתוך כך בלבד שיש בידי לקשר ריבוי של דימוים בתוך תודעה אחת [של אותו אובייקט] אפשר לי שאדמה את זהות התודעה בדימוים אלה עצמם; כלומר, שהאחדות האנליטית של האפרופציה [התודעה] אינה אפשרית אלא מתוך הנחת אחדות סינתטית כלשהי" (שם, עמ' 89). יימיהו יובל מציג עניין זה באופן משכנע בספרו קאנט וחיידוש המטאפיסיקה (ירושלים, מוסד ביאליק, תשל"ג), פרק 13.
27. אני מתכוון כאן להבחנה של היידגר בין דבר-מה שהוצב כאובייקט לבין דבר-מה שנותר כמכשיר מזומן לשימוש, לא קיבל בהכרח ארטיקולציה לשונית, לא זוהה במפורש בתור כזה וכזה ולא הוכחנו תכונותיו והפכו לתארים לשוניים המצטרפים למהות, הקיימת כביכול מעבר להופעותיו של הדבר ומצוינת בשפה המתארת על-ידי מושג. ראו בעיקר 'הווייה וזמן', חלק ראשון, פרק III.
28. היידגר, 'הווייה וזמן', חלק ראשון, III, #16, #22; רן סיגד, אקסיסטנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ה), עמ' 141-145.
- זה וזה', למופשטות הריקה של ה'כאן' וה'עכשיו' ככוללים. ראו Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller (Oxford, Oxford University Press 1977), #90-#110 ("Self-Certainty: or the 'This and 'Meaning'").
11. היידגר, 'הווייה וזמן', למשל, חלק 1, IV, #27; וכך: Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1958) אפשר היה לכתוב גם הווייה, בעקבות חנה וחיים רוזן, מתרגמי אריסטו לעברית, שמנסים לחדש תיבה שהופיעה כבר בכתבי ביאליק כתרגום ל-συστα. [אוסיא]. בניגוד להווייה, שהוא שם עצם "לציון המופשט ביחס לפועל הקיום בלבד, "הווייה הוא "תצורה סדירה של שם-מופשט מהפועל היה", שתחום המשמעות שלה אמור לכלול "הן את השדה הקונקרטי הן את המופשט". אריסטו, הנספחות למסות על הטבע [מטאפיסיקה] ספרים ז'-ט', תרגום והערות מאת חנה וחיים רוזן (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשכ"ז), עמ' 140. אבל פתרון כזה לא יהיה תואם לאופן שבו היידגר מבין את אריסטו, מבקר את מושג ה-συστα שלו ומציב את דרך החקירה שהוא - היידגר - מציע ואת השאלה על אודות ה-*Sein* כחלופה רדיקלית ל"שכחת הישות" אצל אפלטון ואריסטו בפרט ובתולדות המטאפיסיקה המערבית בכלל. השימוש בישנות עדיף על השימוש בהווייה גם מפני שהצורה האחרונה היתה מחייבת להציב מזה את זה שהווייה או את מה שהווייה הזרים לשימוש היומיומי במקום את מה-שיש או זה-שישנו היומיומיים.
12. ליוטר, 'הדיפרנד', הערה על קאנט (Notice Kant), עמ' 61-65.
13. למשל בחיבור 'הטראנסצנדנציה של האני'. בתוך ז'אן פול סארטר, מבחר כתבים א', עורך מנחם ברינקר (תל-אביב: ספרית פועלים, תשל"ב), עמ' 24-28.
14. לכן דרידה, שחושב את העקבה, את ההבדל שמזמן ואת הזימון המבדיל, ואת ה-différance בכלל, עסוק באינטנסיביות כזו ברוחות רפאים. ראו למשל: Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, English translation: G. Bennington and R. Bowlby, (Chicago: The University of Chicago Press, 1989); *Specters of Marx*, English translation: Peggy Kamuf, (New York and London: Routledge, 1994).
15. אני מניח שאפשר לקבל כאן בלי דיון את הטענות המיוחסות לוויטגנשטיין נגד אפשרות השפה הפרטית בכלל ונגד אפשרות המסירה הפרטית של עדות על תחושה בפרט (ועל תחושת היעלמות בכלל זה), כמו גם נגד אפשרות המסירה הפרטית לכאורה של דין וחשבון על התחושה שמישהו מוסר לעצמו בהרהור שבינו לבין עצמו. אבל איני סבור שטיעון זה חל גם על פרטיות התחושה, היא העדות הפרטית, המצב של היות עד ל... ראו לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות (ירושלים, הוצאת מאגנס תשנ"ה), ס' 246 ואילך.
16. זו תימה מרכזית בעבודתו של ליוטר, שמבקש לזהות את המוטיב הזה בהיסטוריה (מסביב לשאלת ייצוגה של אושוויץ; להלן 9.050, 9.143), בכתבה, בפסיכואנליזה ובאמנות. ראו למשל: 'הדיפרנד', ס' 124, 128, 188; *The Postmodern Explained*; eds. Julian Pefouis and Morgan Thomas (London: Turnaround to Children, University of Minnesota Press, 1992), ch. 6; *Heidegger and "the jews"* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), ch. 8.
17. Giordano Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, edited and translated by E.A. Gosselin and L. Lerner (London: Archon Books, 1997), pp.215-216.
18. שם, עמ' 85.
19. אוהב האל, 'תיאופיל', הוא הדובר הראשי בסעודת האפר הכתוב כדיאלוג בין ארבעה דוברים. לניתוח שיטתי של הממד הסמיוטי בסעודת האפר. ראו: Rivka Feldhay and Adi Ophir: "Heresy and Hierarchy: The Authorization of Giordano Bruno", *Stanford Humanities Review*, Spring 1989, vol. 1 no.1, pp.118-138.

29. ov — "שהוא משהו", לפי תרגומם של חיים וחנה רוזן, או "נמצא" בלשון העברית הפילוסופית של ימי-הביניים; τὸδε αὖ — "משהו כזה וכזה" לפי תרגום רוזן; אריסטו, הנספחות למסות של הטבע מפתחות.
30. ענין זה בולט עוד יותר אם מקבלים את עמדתו של רן סיגר ולפיה אהבת החוכמה של סוקרטס היא התגברות עצמית, הבלגה, השעיית ההתמסרות ומניעת הסיפוק הארוטי שנועדו לקיים את האהבה כמצב ביניים, כהריגה מתמדת. חריגה זו אינה מאפשרת לסוקרטס לתפוס ברצינות שום עמדת סובייקט, לא של מאהב, לא של אזור ולא של פילוסוף, ודוקא משום כך הוא המפתח שבמאהבים, הנאמן באזרחים, החכם בפילוסופים. ראו: רן סיגר, פילוסופיה: על האמת האחת (ירושלים ותל-אביב: דביר, תשמ"ג), "הפילוסופיה של סוקרטס", הדר, עמ' 25-42.
31. אפלטון, פוליטיאה 509b, כתבי אפלטון, תרגם יוסף ליבס (ירושלים: הוצאת שוקן, תשמ"מ), כרך שני, עמ' 416 [להלן 'פוליטיאה'].
32. בעניין זה ראו: אריאלה אזולאי, אימון לאמנות: ביקורת הכלכלה המוזיאלית (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון פורטר, 1999), בעיקר פרק 4.
33. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1972); *Naissance de la clinique: Une archéologie de regard médical* (Paris: Press Universitaires de France, 1963); *Les Mots et les choses: Une archéologie de sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1996); *Surveiller et punir: Naissance de la Prison* (Paris: Gallimard, 1975); *La volonté de savoir: Histoire de la sexualité 1* (Paris: Gallimard, 1976). שתיים מעבודות אלה התפרסמו בעברית: מישל פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה (ירושלים: הוצאת כתר, 1986); הרצון לדעת: תולדות המינוח כרך I (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996).
34. אני מסתמך כאן בעיקר על מחקרו המוקדם של יורגן הברמס. ראו: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1989). כן ראו: אריאלה אזולאי, 'אימון לאמנות', פרק 3; עדי אופיר, "חברה אזרחית בעיר ללא הפסקה", בתוך יואב פלד, עורך ישראל מחברה מגויסת לחברה אזרחית (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, בכתובים).
35. על הגלגול ההיסטורי ממושג הסובייקט כנתין (subjectus) למושג האזרח והופעת מושג הסובייקט המודרני "Subjekt", ראו: Etienne Balibar, "Citizen Subject" in: E. Cadava, P. Connor, J-L. Nancy, eds. (New York: Routledge, 1991) *Who Comes After the Subject?*.
36. Immanuel Levinas, *Existence and Existents*, "Insomnia".
37. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972). על עמדת הסובייקט כפונקציה של השיח, ראו: שם, חלק II, פרק 4, חלק III, פרק 2.
38. סמואל בקט, מולוי (תל-אביב: הוצאת אדם, 1977).
39. כך תרגמו ברגמן ורונשטשטרייך *Interest* בתרגומם לקאנט, ביקורת כוח השיפוט (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ט), עמ' 38 ואילך [להלן 'ביקורת כוח השיפוט'].
40. מבקש לדיוק בהוראות הביטוי, בלי לחטוא לשימוש בו בטקסט של קאנט.
41. קאנט, שם, שם.
42. השיח המדעי, ההיסטורי או המשפטי, שיח האמנות או אומדני חברת הביטוח, כל משטר ומשחק האמת המיוחד שלו. הביטוי הוא של פוקו.
43. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press 1994), Introduction.

לפרק שני

1. ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 240; וראו להלן 6.551.
2. השוו אריאלה אזולאי, "בדלתיים פתוחות: מוזיאונים להיסטוריה במרחב הציבורי בישראל", תיאוריה וביקורת. 4 (סתיו 1993): 79-95.
3. Epictetus, *The Golden Sayings* xi, in C. W. Eliot, ed. *The Harvard Classics* (Danbury Conn.: Golier Enterprises Inc., 1980), p. 120.
4. 'נידור' מלשון נדירות, הפיכת דבר-מה לנדיר.
5. מישל פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה (ירושלים: הוצאת כתר, 1986).
6. אריאלה אזולאי, "הקופסה השחורה של הכיבוש", דוד ריב: ציורים 1982-1994 (מוזיאון תל-אביב: קטלוג, 1994).
7. Michel Foucault, *The Order of Things* (English translation of *Les Mots et les choses*), (New York: Vintage Books), pp. 386-387.
8. אפלטון, 'פוליטיאה', 605-606.
9. טענה זו היתה מובלעת כבר בקביעה שלפיה "היכולת לזהות את מה-שאבד, להתעניין בו ולהביע את העניין הזה היא מרכיב עקרוני בכינון של סובייקטיביות" (2.023).
10. 'להמציג' — לייצג משהו כך שהמייצג מציג עצמו כמוצג בפני עצמו.
11. יהודית הנדל כותבת על כך בהקשר לתרבות השכול הישראלית ב 'הר-טועים' (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1991). וכן ראו הדיון בספרה של הנדל אצל חנה נוה, בשבי האבל: האבל בראי הספרות העברית החדשה (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1993), פרק ה'.
12. ישראל פנקס, "הקור והחום" (4), הרצאה על הזמן, (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1991), עמ' 12.
13. Jean Baudrillard, *Seduction*, (New York: St. Martin Press, 1990), p. 11. בשביל בודריאר הפיתוי הוא הנשי, לעומת התשוקה והמיניות שהן גבריות מעיקרן ובמהותן. מכיוון שעוד אעשה שימוש בכמה תובנות של בודריאר בנושא הפיתוי (להלן 4.530 ואילך; 5.120), אני מבקש להדגיש שלמושג הפיתוי שאציג כאן לא תהיה שום זיקה מיוחדת לנשיות והוא לא יוגבל לתחום הפיתוי הארוטי.
14. להבריל מנוסטלגיה, 'נוסטומניה' שיגעון לעבר, היא נוסטלגיה שאבד בה ממד הפיתוי, העונג שבהשהיית היעדרותו של הנחשק, והיא הופכת לאובססיה שבה משהו נחשק רק מפני שאבד, אבל גם נשמר כאבוד כדי לשמר את ההנאה או את התועלת שבהפגנת השתוקקות חסרת תקנה.
15. בודריאר שם, שם.
16. ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 82, 88. הנה דוגמה: חלקיק אלמנטרי חדש "מוטבל" למציאות כשאפשר לא רק לקרוא לו בשם ולתת לו משמעות (במסגרת תיאוריה כללית על מבנה החומר, למשל) אלא גם להראות אותו (רק את עקבותיו, במקרה הזה, ורק במעבדה, כמובן, בתיווך מכשירים ותיאוריות נוספות). שאלת ממשותו של חלקיק כזה, כמו גם שאלת הימצאותו ברגע מסוים, במקום מסוים, הן עניין פתוח להוכחות עתידיות: אולי היתה טעות בזיהוי העקבות, בבידוד החלקיק, בחישוב, אולי התיאוריה כולה תוחלף יום אחד בתיאוריה פשוטה יותר שבה יזוהו כמה חלקיקים שנחשבו נבדלים להופעות שונות של אותם חלקיקים, אולי אפשר לקבוע בוודאות שאי-אפשר לקבוע בוודאות גם את הזמן וגם את המקום להימצאות החלקיק, כלומר אי-אפשר להראות אותו עצמו אלא רק את סיכויי ההימצאות של קבוצות של חלקיקים מסוגו. מה שנכון ביחס להימצאותו הממשית (או ממשות הימצאותו) של חלקיק חומר נכון ביחס להימצאותו הממשית של אדם (האם איוואן האיום מטרבלינק מת או חי בארצות-הברית תחת שם בדוי? אולי עוד צפויות הפתעות), של עולם-חיים

- שלם (האם היתה עיר ושמה טרויה? ואטלנטיס?) ושל מרכיבים בתוכו, יחסים חברתיים או מנגנוניים נפשיים וכו'.
17. רנה דקארט, הגיונות (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ב), הגיון שלישי.
18. News from Within, vol. xi, no.6. 1995.
19. אבל מן העובדה שאין לזכות יסוד בטבע האדם או במהותו, כלומר שאי-אפשר לעגן אותה במטאפיזיקה הומניסטית, לא נובע שאין לה הצדקה או שאין בה צורך. ראו להלן 3.521 ואילך.
20. יאיר אורון, עורך, רגישות לסבל בעולם: השמדת-עם במאה ה-20, מהדורת ניסוי, (תל-אביב: הוצאת המכללה לחינוך – סמינר הקיבוצים, 1994). התוכנית הוזמנה על-ידי משרד החינוך והתרבות ואחר-כך נגנזה באופן תמוה. וכן ראו: יאיר אורון, הבנליות של האדישות (תל-אביב: הוצאת דביר, 1994).
21. העניין מזכיר במידת מה את תפיסת האינסוף והאֵל של ניקולאס קוזאנוס. לפי הפילוסוף בן המאה ה-15, "המקסימום המוחלט" ו"המינימום המוחלט" מתלכדים באל הנתפס כמוחלט חסר כל דיפרנציאציות, אבל גם בתנועה האינסופית, שהיא גם מנוחה גמורה. ראו: Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press 1985).
22. על אי-התיישבות עקרונית של מטרות וערכים של אותו אדם או אותה קבוצה. ראו: ישעיהו ברלין, האנושות – בול עץ עיקש (תל-אביב: עם עובד, 1993).
23. אני חייב תודה על רעיון זה לירידי שלום ויינשטיין שהציע מיון ל"קבוצות היעלבות", קבוצות המתכוננות על בסיס פגיעה מאותו סוג שיוצרת סולידריות בין כל מי שנפגע או עשוי להיפגע באותו סוג פגיעות. ההיעלבות מניחה אובדן, ולו רק אובדן הכבוד העצמי. היא גם מייחסת מראש, בלי הצדקה, את עיקר האחריות להיווצרות הקבוצה לתפיסה הסובייקטיבית של ה"נעלבים", שהיו יכולים, לכאורה, להתייחס בשוויון נפש כלפי הפגיעות בהם, או באירוניה, או בהתנשאות של מי שנמצא "מעל לכל זה".
24. עמדתי עליהם בקצרה במקום אחר: Adi Ophir, "Absolute Loss and Vacant Identities" in Laurence Silberstein, ed. *Mapping Jewish Identities*, (New York: New York University Press, 2000).

לפרק שלישי

1. ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 38. החוב שלי לליוטר יתברר במהלך הפרק הזה. בכמה מענייני טיפוליים במקום אחר: עדי אופיר, "נזק, סבל וגבולות השיח המוסרי: בעקבות ליוטר, עיון מ"ה (ניסן, תשנ"ו): 149-190. צורת הדיון שם שונה במדה רבה מזו המוצגת כאן, אבל ההבדלים בגוף הטענות מזעריים.
2. על היגר וסימן, ראו להלן פרק 4 הערה 9.
3. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, (New York: Philosophical Library 1959), Part One, ch. 1.
4. וולטר בנימין, "יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני" בתוך מבחר כתבים, כך ב: הרהורים (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996).
5. אריאלה אזולאי טוענת שבנימין מתייחס לא רק לאובדנה של ההילה אלא מתאר גם את האופן שבו יוצרה ההילה, בדיעבד, על-ידי האמנות המודרנית והשיח הנלווה לה בתולדות האמנות ובאסתטיקה. ראו: Ariella Azoulay, *Death's Show Case* (Cambridge Mass.: MIT Press 2001). ch.1

- Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, (Bloomington In.: Indiana University Press, 1979), pp. 68-72.
6. Jacques Derrida, "Différance," in *Margins of Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 1-27.
7. מרקס, קפיטל, כך ראשון, (מרחביה: ספרית פועלים, 1954), פרק ראשון: "הסחורה", בעיקר סעיף 4, "האופי הפטישיסטי של הסחורה וסודו".
8. אפלטון, 'פוליטיאה', ח', 546a-547b.
9. תפיסה גניאלוגית זו מצאה ביטוי מפורש אצל פוקו, שמפרש וממשיך בעניין זה את ניטשה. ראו: Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in D.F. Bouchard, ed. *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (Ithaca: Cornell University Press, 1977).
10. לעקרונות התפיסה הזו שותפים רבים, ולא דווקא תלמידים של ניטשה או פוקו. למשל, היסטוריון התרבות נורברט אליאס משחזר גניאלוגיה של דפוסים תרבותיים, מנימוסי שולחן עד גינוני מלכות; הגיאוגרף והארכיטקט ביל הילייר מנתח גניאלוגיה של צורות אירגון של מרחב חברתי; הסוציולוג מייקל מאן משחזר גניאלוגיה של צורות כוח ודפוסי שליטה במהלך ההיסטוריה כולה. ראו: Norbert Elias, *The Process of Civilization* (New York: Urison Books, 1978); Bill Hillier and Jim Hanson, *The Social Logic of Space* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Michael Mann, *The Sources of Social Power* Vol 1, 2. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 1994).
11. השוו ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 240-255.
12. כפי שכבר הובס היטיב להבין, בפרק המפורסם על הייצוג ב"לוינתן: כי אחדותו של המייצג היא שעושה את האישיות לאחת, לא אחדותו של המייצג", תומאס הובס, לוינתן, או החומר, הצורה והשלטון של קהיליה כנסייתית ואזרחית (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ג), פרק ט"ז, עמ' 156.
13. לדיון מפורט יותר בעניין זה ראו: עדי אופיר, "נזק, סבל וגבולות השיח המוסרי: בעקבות ליוטר, עיון מ"ה (ניסן, תשנ"ו), עמ' 169 ואילך.
14. ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 12-13.
15. יש כאן אנלוגיה לרעיון מצב התקשורת האידיאלית של הברמאס. ראו: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, translated by T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 279-337; *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990), pp. 43-116.
16. אפלטון, 'פוליטיאה', 331c.
17. ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 7.

לפרק רביעי

1. כפי שעושה סיגר, כשהוא קורא את סוקרטס במשתה של אפלטון, את שפינוזה, פיכטה, קירקגור וניטשה. רן סיגר, פילוסופיה: על האמת האחת (ירושלים: הוצאת דביר, תשמ"ג).
2. היידגר דיבר בהקשר זה על "היות-בתוך" ועל מרחוב בתור מאפיינים פרימורדיאליים של קיום ה"מתקיים", ה-Dasein. ראו: 'הוויה וזמן' חלק ראשון, פרק III, במיוחד ס' 24-23.

11. דלז מדבר על אי-אפשרות הרדוקציה של הנראה (visible) לנאמר (dicible). הוא מפרש את עבודתו המוקדמת של פוקו כמבוססת על ההנחה המטפיסטית בדבר קיומו של פער שאי-אפשר לסלקו בין מרחב ההופעה של הדברים למרחב השיח שבו הם מקבלים ביטוי. למרות הקדימות המיוחסת לשפה, מה שניתן-למבט איננו נגזר ממה שניתן-לביטוי (דלז אינו מתייחס לחושים האחרים, אבל הנראה אינו שונה במובן זה מן המוחש בכלל, במגע, בשמיעה, בטעימה, בהרחה). כל אחד מן המחקרים "הארכיאולוגיים" של פוקו עוסק בשחזור מערכים שונים של יחסים בין שני המרחבים האלה. ראו: Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: De Minuit, 1986), pp. 55-75.
12. אפלטון, 'פוליטיאה', 439d.
13. בעקבות ההבחנה של היידגר בין נוכחות של "אובייקט" כמושא להתבוננות, בבחינת דבר מתפשט, *res extensa*, ונוכחות של מכשיר מזומן לשימוש. למעשה, על המכשיר המזומן לשימוש אפילו אי-אפשר לומר שהוא נוכח, מפני שנוכחות מניחה כבר, לפי היידגר, "דברים מתפשטים" (היידגר, 'הוויה וזמן', חלק ראשון, III). מושג הנוכחות שאני מנסה לפתח כאן מבקש להשתחרר כמובן משאריות התפיסה הקרטזיאנית של יחסי סובייקט-אובייקט שהיידגר תוקף, והוא מאפשר לי לדבר גם על נוכחות המכשיר או על נוכחות מכשירית.
14. Levinas, *Existence and Existents*, "Introduction" "Insomnia".
15. ראו הרולד שימל, "מסכת על הזיכרון", תיאוריה וביקורת 4 (1993): 9-22.
16. או תודעה מול הוויה, סובייקט מול אובייקט – אבל כל אחד מזוגות המונחים טעון מדי ומטעין את החוויה ביותר ממה שיש בה בהכרח, ולכן מוטב "דבר-מי" מול "דבר-מה".
17. על ארבע האינסטנציות של ההיגד. ראו הערה 9 לעיל.
18. ליוטר, 'הדיפרנד', פרק 3 (Presentation).
19. כפי שהראו, באופנים שונים, גרמר, דרידה ופוקו. למשל: Jacques Derrida, *Of Grammatology*; Michel Foucault, "The Order of Discourse," in R. Young, ed. *Untying the Text* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981); Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum books, 1975).
20. על "מרחב ההופעה" של הנראה כאחד המשתנים המכוננים של ארגון שיח בכלל והשיח המדעי בפרט. ראו: Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, (New York: Random House, 1975), pp. 3-16, וכן גם ב-2, *The Archaeology of Knowledge* part III, ch. 2.
21. ראו: Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, הפרק על המבט והפרק על האהבה. אין זה מקרה שאצל סארטר הדיון במבט והדיון באהבה סמוכים זה לזה ושניהם חלק מן הפרק המוקדש לזולת.
22. אשתמש בזולת לציון כל אחד אחר, ולא דווקא מי שמוצב בתור האחר שלי או של הקבוצה החברתית שאני שייך אליה, או שאני מוצב בתור האחר שלו. מכיוון שאין צורת רבים לזולת, אבל גם לא ל"האחר", יציינו אחרים ריבוי: סתמי, כל אחד אחר. "הם היו שם"; "כל תצלום הוא תעודת נוכחות", רולאן בארת, *מחשבות על הצילום* [Camera Lucida], (ירושלים: הוצאת כתר, 1985), עמ' 85, 89.
24. "אם הבינות את זאת – תיווכח כי חפשי כל הטבע מאדונים ומושלים בני מרום... מי זה נוכח תמיד בכל עת ומקום...?" לוקרציוס, על טבע היקום (ירושלים: מוסד ביאליק, 1962), 1110-1090 (עמ' 123).
25. השו, Jean-Francois Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event* (New York: Columbia UP, 1988), p. 18.
3. כפי שסארטר היטיב להראות בפרק על המבט בישות והאין, Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1953).
4. היידגר, 'הוויה וזמן', בעיקר פרק III בחטיבה הראשונה, "עולמיותו של העולם".
5. דרידה מדגיש שכל נוכחות מניחה יחסי פנים וחוץ, מרחוב, הופעה והיעדרות. ראו למשל: Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974), part I, ch. 2. אבל יש לומר גם את ההפך: דבר-מה צריך להיות נוכח ודבר-מה אחר נעדר כדי שיתקיימו יחסי פנים-חוץ, כדי שיתפרש מרחב (להלן 4.041-4.043).
6. כבר נוכחנו בזה בהקשר להתרחשותו של האובדן כמוען של היגד הנזק (3.101).
7. המטאפוריקה המרחבית של אזורי הנפש אצל אפלטון ושל אזורי הישות בתודעה הטרנסצנדנטלית לפי הוסרל אינה צריכה ראיה. קאנט דיבר על הזמן בתור מרחב החוש הפנימי ש"בתוכו בלבד באפשר היא כל מציאות של תופעות" ולא טרח לפרש היכן הוא המרחב שבו הפנימי והחיצוני נפרדים זה מזה ונושקים זה לזה. עמנואל קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה*, (ירושלים: מוסד ביאליק, 1966), עמ' 45, 50.
8. הניסוח המחודד והפשוט ביותר ביחס לכל-נוכחותו של הסימן הוא של אקו: אי-אפשר להעמיד הכל על יחסים סמיוטיים, אבל כל דבר אפשר להבין בהיבט הסמיוטי שלו, Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Indianapolis: University of Indiana Press, 1979), p. 18. באותה מידה אפשר להכיל את אמירתו על מרחביותו האימננטית של הסימן: כל סימן אפשר לתאר "sub specie geometrica".
9. "היגד" כפי שאני מבקש לתארו להלן הוא מעין מיצוע בין ה-*énoncé* של פוקו וה-*phrase* של ליוטר (שני צדפתיים, שהיו סמוכים כל-כך במקום ובזמן, אבל בגלל נפלאות דרכיו של השיח הפילוסופי הפריזאי מעולם לא התייחסו זה לזה בכתביהם). בארכיאולוגיה של הידע פוקו עומד על ההבדל בין הפונקציה הכללית של ה-*énoncé* לבין המבנה הרקדוקי של ה-*phrase*, שהוא מבין כמשפט בשפה הטבעית, והמבנה הלוגי של הטענה (חלק III, פרק 2). ההבחנה הזו הובילה לטעות נפוצה שזיהתה את ההיגד הפוקיאני עם פעולת הדיבור (speech act) בנוסח הפרגמטיקה הלשונית, ראו בעיקר: H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago press, 1983), ch. 4. כזה מחמיץ את ממד הנראות שבהיגד, שאותו פוקו מדגיש: ההיגד בתור יחס למרחב הופעה "מצטרף", שקובע את תחום הופעתו האפשרית של מושא ההוראה, Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, pp. 88-92. הוא תמיד-כבר פונקציה של שיח מובנה, פחות או יותר ואף פעם אינו יכול להופיע במנותק מסדרת היגדים בעלת סדירות מוגדרת (שם, עמ' 97). אם הנוכחות מובנית כהיגד, מובן שאי-אפשר לזהות נוכחות כפעולת דיבור, אבל גם לא לקשור אותה בהכרח לסדירות של היגדים בשיח מובנה. ליוטר נותן דין וחשבון דומה על ה-*phrase*, אבל איננו מתנה את ההיגד בשיח אלא רואה בו יחידה אטומית ראשונית שממנה מורכבות הסדירויות הדיסקורסיביות: מסגרת היגדים (regimen de phrases) וסוגת שיח (genre du discours), יחידה שיכולה לנדוד מסדרה לסדרה ולהיקשר בכל פעם ליחידות אחרות לפי כללי סדירות אחרת, (הדיפרנד', ס' 40, עמ' 78-80). ליוטר חושב על ההיגד בהשראת וויטגנשטיין, בעיקר בהקשר הלשוני, אבל מנסח במפורש גם את הנוכחות בתור היגד פשוט, ההיגד הפשוט ביותר (שם, פרק 3 (Presentation)). הוא מבחין בארבע אינסטנציות של היגד: מוען, נמען, משמעות ומושא-הוראה (referent) (שם, ס' 18, 25, 91, 111), אבל מטשטש את המרכיב הסמיוטי ה"טהור" שלו, היחס המתכונן בכל היגד בין מסמן למסומן.
10. Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant*, introduction, p. iii.

26. ראו: The, Jean Baudriard, *Seduction* (New York: St. Martins Press, 1990), pp. 98-118
 27. שם, שם.

לפרק חמישי

1. ז'אן פול סארטר, "מיתווה לתיאוריה של הריגוש", בתוך מנחם בריןקר, עורך מבחר כתבים ב' (תל-אביב: ספרית פועלים, 1972), עמ' 94-95.
 2. "רגש" — feeling, sentiment, passion — תורות רגש שונות הבחינו באופנים שונים בין המונחים המציינים 'רגש' ו'ריגוש' ולא דווקא באופן המוצג כאן.
 3. תומאס הובס, לויטן, או החומר, הצורה והשלטון של קהילה כניסיונית ואזרחית (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ג), חלק א', פרק ו'.
 4. פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע (ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, תשל"ה), ס' 230.
 5. קאנט, 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 23, 27.
 6. ז'אן פול סארטר, מבחר כתבים ב', עמ' 85.
 7. קאנט, 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 3.
 8. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press 1969), Section II, "Interiority and Economy" [להלן: 'טוטאליות ואינסופיות'].
 9. ראו למשל שני טקסטים מוקדמים של דרידה המוקדשים לקריאה ביקורתית בהוסרל: Jacques Derrida, *L'origine de la géométrie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); *La Voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); English translation: D.B. Allison, *Speech and Phenomena* (Evanston: Northwestern University Press 1973).
 10. ז'פ. סארטר, הטרגדיה הצרפתית של האני, "בתוך מנחם בריןקר, עורך מבחר כתבים א'; Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Introduction, pp. 16-23.
 11. לויטן, הדיפנדנ, ס' 153, "הערה הגל".
 12. אברהם בן יצחק, מן העיון, כל השידים (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/סימן קריאה, 1992), עמ' 42.
 13. מרטין היידגר, מקורו של מעשה האמנות (תל-אביב: הוצאת דביר, תשכ"ח), עמ' 40; Hans George Gadamer, *Truth and Method*, part I, II; 99-91 (עמ' 91-99) והדיון ב"ערך האונטולוגי של התמונה" (119-127). גם במושג ההילה של בנימין יש מרכיב שאפשר לפרשו בתור הכוח של יצירת האמנות להעצים נוכחות: גם השעתוק המושלם ביותר של יצירת האמנות חסר את ההילה שלה, "את הכאן והעכשיו של יצירת האמנות — את נוכחותה החד-פעמית במקום שבו היא נמצאת". ראו: וולטר בנימין, "יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני", מבחר כתבים ב', עמ' 158-159. אבל בנימין, בניגוד להיידגר ולגדמר, עומד גם על התנאים ההיסטוריים להופעתה ולהסתלקותה של ההילה מיצירת האמנות ולהיסטוריות של חלקה בתפקוד החברתי של האמנות.
 14. על ייצור צרכני האמנות האלה, ראו: אריאלה אזולאי, אימון לאמנות, (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד 1999), פרק 3; "ללמוד לראות (אמנות)" בתוך עינים בחינך, אילן גור-ראב, עורך, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה 1997.
 15. לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ה), ס' 142. "הערה זו תתבהר יותר כאשר נדון בדברים כמו היחס של ביטוי לרגש" מבטיח ויטגנשטיין (שם), ואינו מקיים.

לפרק חמישי

16. ניטשה, הולדת הטרגדיה מתוך רוחה של המוסיקה (תל-אביב: הוצאת שוקן, תשל"ו), ס' 7.
 17. בודריאר חושב שעיקרון זה נשבר עם הופעת הכוחות ש"מחוץ למחזור", exorbital, כמו הנשק הגרעיני, או ההון הנסחר בבורסה והגירעון המסחרי של המדינות המתפתחות. כאן פעולת הכוח, ההנכחה, הפסקת ההשהיה ומימוש האיום פירושו סוף המשחק, Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil* (London: Verso, 1993), pp. 26-35.
 18. ברקע קטע זה מצוי כמובן הפרק על האדון ועבד בפנומנולוגיה של הרוח של הגל, וכן ניתוח יחסי הגומלין בין כוח לייצוג הכוח במבוא לספרו של לואי מארן, דיוקנו של המלך, שאפשר לפרשו כפירוש יוצא דופן של הפרק על האדון והעבד. ראו Louis Marin, *The Portrait of the King*, (Minneapolis: University of Minnesota Press 1988), pp. 3-16.
 19. קאנט, 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 26.
 20. Jean-Francois Lyotard, *Lessons on the Analytic*; 4 קאנט הערה, *of the Sublime* (Stanford: Stanford University Press, 1994), especially chs. 5-6.
 21. באותו אופן אפשר להצליב את הערכים המנוגדים של כל המסורת הפילוסופית, מאפלטון (טוב ורע, ידיעה ובורות) עד היידגר (אותנטי וסתמי, 'כל-אחרי'), וגם רגשות מנוגדים כצער ושמחה, בושה וגאווה, וכו', עם הניגוד בין גודש הריגוש להתרוקנות מרגשות. התוצאה תהיה תמיד הכפלת הניגודים כבתמונת ראי.
 22. את המושג טבע פוקו במבוא למלים והדברים, וכן בהרצאה קצרה שהוקדשה למרחבים הטרוטופיים: Michel Foucault, "Of Other Spaces," *Diacritics*, 16 (1986): 22-27. על מקומות ידע כמרחבים הטרוטופיים, ראו: Adi Ophir and Steven Shapin, "The Place of Knowledge: A Methodological Survey," *Science in Context*, vol. 4 no. 1 (spring 1991): 13-21; וכן עדי אופיר, "עיון מחדש בפוקו: המיפוי של ידע וכוח", עיון, מ"א (אפריל 1992): 193-197. על המוזיאון כמרחב הטרוטופי, ראו: אריאלה אזולאי, 'אימון לאמנות', פרק 4.
 23. ז'אן פול סארטר, מבחר כתבים ב', עמ' 86.
 24. על הפקת ריגושים בסרטי המתיחות, ראו: חיים לפיד, "על הפנים: מחקר מלומד על סרטי מתיחות ישראליים", תיאוריה וביקורת, 2 (1992): 25-52.
 25. קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, ס' 16.
 26. לוינס אינו מבחין בין שלושת המומנטים האלה ולכן מגיע ישר למומנט האינטנסיבי ביותר בלי להתעכב על האחרים, Immanuel Levinas, *Existence and Existents*, p. 121.
 27. הגל, "עצמאות ותלות של תודעה עצמית: אדון ועבד", הפנומנולוגיה של הרוח, בתוך יצחק קליין, פירוש לפרק מתוך הפנומנולוגיה של הרוח של הגל (תל-אביב: עם עובד, 1978).
 28. ז'אן ז'אק רוסו, "מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני האדם". בתוך מאמרים, עורך יעקב גולומב (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ג), עמ' 116.
 29. שם, עמ' 150-151. רוסו מציג באותו קטע סדרת דוגמות לחמלה אצל חיות: "חיבתן של אימהות לגוריהן רתיעתן של סוסים מרמיסת יצור חי הנקרה תחת רגליהם", "סימני צער" למראה נבלת בעל-חיים מאותו מין, הקמת מעין קבר לבעל-חיים מת, "געויות נוגות" של הבהמות הנכנסות אל בית המטבחים.. לנוכח "מחזה הזוועה הנגלה להן שם". ההשקפה לפיה חיות מסוגלות לחוש חמלה אינה מיוחדת לרוסו דווקא. חמלה נתפסה לא רק כריגוש מוכר אצל חיות, אלא אף כריגוש "חייתי" במהותו, שבני-אדם מתורבתים אמורים להתגבר עליו (להלן 7.411).

30. שם, שם.
31. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, F.B. Kaye, ed. (Oxford: Clarendon Press, 1924).
32. ז'אק רוסו, "מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני האדם," עמ' 150.
33. פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע (ירושלים ותל-אביב, הוצאת שוקן, תשל"ה), ס' 55, 225; כה אמר זרתוסטרא (ירושלים ותל-אביב, הוצאת שוקן, תשל"ה), חלק רביעי.
34. אליאס קאנטי, *ההמון והכוח* (תל-אביב: הוצאת צ'ריקובר, 1979), עמ' 35-55.
35. על הפגנת נוכחות, ראו: אריאלה אזולאי, "מקומה של האמנות," סטודיו 40 (1993): 11-9.
36. קטע מתוך "הערה כללית לאנליטיקה" ב'ביקורת כוח השיפוט' של קאנט מיטיב להדגים עניין זה: "כל סדיר-נוקשה (המתקרב אל הסדירות המתמטית) פוגע בטעם מבחינה זו, שאין להתבוננות בו משעשעת לאורך זמן. כשאין הכוונה במפורש להכרה או לתכלית מעשית מסוימת, הריהו גורם לשעמום. ואילו מה שהכוח המדמה יכול לשחק בו משחק תמים ותכליתי, הריהו חדש לנו בכל עת ואין אנו קצים להתבוננות בו אף פעם. מארסדן, בתיאור של סומאטרה, מעיר, כי היופי החופשי של הטבע מקיף שם את המסתכל על כל צעד ושעל, עד שאין בו עוד כדי למשוך את לבו; ואילו כשפגש בעבי-היער גן פלפלים, שבו עמדו המוטות שעליהם מטפס צמח זה בקווים מקבילים והיוו שדרות, היה אחוז קסם רב." (עמנואל קאנט, *ביקורת כוח השיפוט*, עמ' 70).

לפרק שישי

1. ראו למשל את הגדרתו של הובס בלוייתן: "שאיפה זו, כשהיא פונה אל משהו שמעורר אותה קרויה תיאבון (appetite) או תשוקה... וכשהשאיפה היא להתרחק ממהו, הריהי קרויה בדרך כלל סלידה", תומאס הובס, *לוייתן*, פרק ו', עמ' 46.
2. ראו: Emanuel Levinas, "Time and the Other," in *The Levinas Reader*, pp. 39-40; וכן לוינס, 'טוטאליות ואינסופיות', עמ' 236-240. ומכיוון אחר אומרת גם סימון וייל דברים דומים: "יש נקודה באסון שבו לא נוכל לסבול עוד את המחשבה שהוא יימשך ולא את המחשבה שניחלץ ממנו", סימון וייל, *הכובד והחסד* (ירושלים: הוצאת כרמל, 1994), עמ' 113. כלומר, אי-אפשר לאיין את נוכחות הריגוש המתעצם כדי להיחלץ ממנו, אבל האובדן שגורם את הריגוש נורא כל-כך שאי-אפשר גם לסבול את הרעיון שיבוא רגע שבו אפשר יהיה להשלים איתו.
3. מרקוס אורליוס אומר בעקבות אפיקורוס: "בעניין כאבים: אם הם ללא-נשוא, הם טורדים את האדם מן העולם, ואם מתמידים הם, הרי אפשר לשאתם" (הרהורים של מרקוס אורליוס (ירושלים: הוצאת י. מרכוס, 1981, ספר שביעי, ס' 33). הוא מתייחס אל ה"ללא-נשוא" באופן מילולי ובכך מצמצם מאוד את יכולת ההבחנה שלו בין ריגוש לריגוש, ואילו אני מבקש להבין את ה"ללא-נשוא" כסוג של ריגוש מועצם.
4. פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, ס' 55.
5. ההבחנה בין סבל מבוזר לסבל ממוקד תופסת בהקשר רחב יותר, ביחס לריגוש בכלל: כמו בין כאב ראש כזה לצריבה, בין כמיהה נמשכת, ענוגה, להצפת געגועים, בין עליונות לפרץ שמחה, בין עונג ארוטי לתענוג האורגזמה.
6. ז'אק רוסו, "מאמר על היסודות לאי-השוויון", עמ' 141.
7. שם, עמ' 150; לעיל 333.
8. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Indianapolis: University of Indiana

7. Press, 1979), p. 7.
9. Emmanuel Levinas, "Useless Suffering," in *The Provocation of Levinas*, ed. by R. Bernasconi and D. Wood (London: Routledge 1988), pp. 156-157.
10. שם, עמ' 338.
11. שם, עמ' 333, וכן להלן 7.201 ואילך.
12. סימון וייל, *הכובד והחסד*, עמ' 114.
13. ז'אן פול סארטר, *מבחר כתבים ב'*, חלק ב' עמ' 87.
14. שם, עמ' 85.
15. סימון וייל, *הכובד והחסד*, "ריק וגמול", עמ' 43.
16. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed. (New York: Meridian, 1958).
17. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin Books, 1963). באותו עניין ראו גם: Zigmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
18. פוקו הציג את הטענה הזאת במפורט בהקשר של תרבות השחרור המיני, בביקורת שלו על "ההיפותיזה הדכאנית" (מישל פוקו, *הרצון לדעת: תולדות המיניות כרך I*). ביקורת זו משמשת אותי כדגם לביקורת גם על סוגים אחרים של שיח שחרור.
19. ראו המשך דיון זה על ערכו של השחרור להלן בפרק "חירות" (8.3), ובעיקר שם, 8.330 ואילך.
20. השו' Luc Boltanski, *La Souffrance à distance* (Paris: Métailié, 1993).
21. ההבדלים בין צלם העיתונות או העיתונאי שכל עניינם עוד "איטם חדשותי" ובין הצלם או המתעד שחשים למקום האסון בתחושת שליחות, מטעם ארגון הצלה כלשהו, הם הבדלים דקי ניואסים על רצף אחד בין שיתוף פעולה עם גורמי האסון לבין מאבק ממשי נגדם. עוד על האמביוולנטיות הטבועה בעמדתו של הצלם לנוכח זווית סבלם של אחרים, ראו: אריאלה אזולאי, "אחרית דבר," סטודיו 74 (אוגוסט 1996): עמ' 2-1; Rony Brauman & René Backmann, *Les médias et l'humanaire: Éthique de l'information ou charité-spectacle* (Paris: CFPJ Éditions, 1996).
22. Michael Wlazer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1985), p. 19.
23. ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 240.
24. גם שיח הוא מנגנון חליפין — בין הנראה למדובר שמתאר אותו, בין היגדים שמתארים את "אותו הדבר", ובין דוברים שמחליפים היגדים בהיגדים אחרים, בסמכות, עמדות דיבור ותצפית, וכו'.

לקריאת ביניים

1. Jacques Carelman, *Catalogue d'objets introuvables* (Paris: Balland 1969).

לפרק שביעי

1. קארל מרקס, "האידיאולוגיה הגרמנית", בתוך שלמה אבנרי, עורך כתבי שחרות (תל-אביב: ספרית פועלים 1977), עמ' 239.
2. די בשלוש דוגמאות מן העת האחרונה: תיאור הרע החברתי במונחים פתולוגיים ראו אצל: Axel Honneth, *Struggle for Recognition*, (Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1996); על תיקון חברתי כריפוי Nancy Fraser,

- Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age," *New Left Review*, no. 212 (July/August 1995): 68-93 ועל הרוע בכלל כמחלה.
- Jean-Luc Nancy, "Entretien sur le mal," *Apertura: Collection de recherche psychoanalytique*, vol. 5 (1995), pp.: 27-32.
3. לדוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, ס' 460-459; ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 43.
4. לעיל 3.544; 6.555. ליוטר מגדיר עוולה כנוק שאי-אפשר להוכיחו ולכן אין לו ביטוי בשיח של הנתבע ('הדיפרנד', ס' 7, 9). אבל לאור הדיון המוצג כאן ברור שיש להרחיב את ההגדרה ולכלול בה גם סבל, כלומר רעות בכלל.
5. ראו למשל: Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other* (New York: Harper and Row, 1984), especially ch. 3; David E. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World* (New York: Oxford University Press 1992).
6. עדי אופיר, "מעבר לטוב – רוע: מיתווה לתיאוריה פוליטית של רעות", תיאוריה וביקורת. 1 (1991): 62-63.
7. לתפיסת האפריורי ההיסטורי של פוקו, ראו: Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, part III, ch. 5.
8. לבעיית – להציג בתור בעיה, "to problematize".
9. בעיקר ב- Michel Foucault, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie de Sciences Humaines* וב- *The Archaeology of Knowledge*.
10. לקביעה מוכרת זו יש ניסוחים רבים; כמועילים ביותר מצאתי את ניסוחיו של ליוטר, בעיקר בספרו 'הדיפרנד'.
11. אנגלס לא היה הראשון, כמובן. קדמו לו חוקרים של העוני כבורה בצרפת וקיי באנגליה, שהצביעו על תנאי חייהם הנוראים של בני המעמדות הנמוכים, בעיקר באזורים הצפופים של הערים הגדולות, כגורם לכך שהעניים חשופים יותר למגפות, מידותיהם המוסריות מושחתות והם נוטים לפשיעה ועבריינות. אבל בניגוד לכמה מבני זמנו, אנגלס לא ראה בתנאים הסביבתיים של העניים גורם מסביר אלא תוצאה שאותה יש להסביר. הוא דיבר על מעמד הפועלים ולא על עניים וייחס באופן שיטתי את מכלול המצוקות של מעמד הפועלים, ובכלל זה את תנאי המגורים שלהם, לתנאי העבודה שלהם ראו למשל: Fredrick Engels, *The Condition of the Working Class in England* (Oxford and New York: Oxford University Press 1993); Kay, J.P., *The Moral and Physical Conditions of the Working Classes Employed in Cotten Manufacture in Manchester* (London: James Ridgway 1832); Eugene Buret, *De Misère des classes laborieuses en Angleterre et France* (Paris 1840). Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance* (London: Routledge 1991), ch. 11.
12. קרל מרקס, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", בתוך שלמה אבנרי, עורך כתבי שחרות; הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית, ספר ראשון, פרק שמיני, "יום העבודה".
13. אבל היו גם יוצאים מן הכלל הזה. הנסיך קרופוטקין, למשל, מונה את הסוציאליזם כאחד משלושת הזרמים החדשים באתיקה שהופיעו במאה התשע-עשרה (לצד הפוזיטיביזם והאולוציוניזם). בין ההוגים הסוציאליסטים שתורמו למחשבה המוסרית מונה קרופוטקין את שארל פורייה, רוברט אוואן, פרודון, באקונין, וכמובן מרקס ואנגלס. Prince Kropotkin, *Ethics: Origin and Development* (New York: The Dial Press 1934) p.231, 266 ff.
14. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1971); Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and*
1. *Communicative Action* (Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1990) וראו גם השוואה שיטתית בין השניים אצל Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism* (Albany: State University of New York Press, 1992) וכן וויכוח בין השניים: Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism"; John Rawls, "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no. 3, March 1995.
15. עדי אופיר, "נוק, סבל וגבולות השיח המוסרי: 170-172. הדיון שלהלן נשען במידה רבה על הטיעון שהצגתי באותו מאמר.
16. ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 7, 9; לעיל 3.554, 6.555.
17. עדי אופיר, "נוק, סבל וגבולות השיח המוסרי: 176-177.
18. גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", תיאוריה וביקורת. 7 (חורף 1995): 31-67.
19. מצביי כלליים עומדים במרכז עניינה של התיאוריה הביקורתית הפוסט-קולוניאלית. ראו למשל: Homi K. Bahbah, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994). פרק אחד מספר זה תורגם לעברית: "שאלת האחר: סטריאוטיפ, אפליה והשיח הקולוניאלי", תיאוריה וביקורת. 5 (סתיו 1994): 144-157.
20. השוור Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press, 1958), p. 241.
21. שם, שם.
22. להלן 9.250. דנתי בסתירה זו בעמדתה של ארנדט במקום אחר: Adi Ophir, "Between Kant and Eichmann: Thinking on Evil After Arendt," *History and Memory*, 8: 2 (1996): 89-136.
23. עדי אופיר, "מעבר לטוב – רוע: 45-49.
24. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).
25. האינטואיציה הראשונית כאן היא משל ניטשה, המשרטט את איש המעלה האצילי כשופע נדיבות ללא-חשבון; בהשפעתו, ובהשפעת המחקר של האנתרופולוג מרסל מאוס במושג המתנה מפתח ג'ורג' בטאי את הקטגוריה של הבזבז כציר מרכזי בהסבר הפעילות האנושית בתחומי הדת והפולחן, האסתטיקה, והמיניות; באחרונה הקדישו דרידה ואחרים המתדיינים אתו מקום נכבד לפרובלמטיזציה אתית ומוסרית של הנתינה ללא-תמורה. אני מסמן כאן תחום שלם של מחשבה שאבקש לשוב אליו בעתיד. ראו למשל: פרידריך ניטשה, כה אמר זרטוסטרא (תל-אביב: הוצאת שוקן, תשל"ה), "על המידה הנדיבה"; George Bataille, *La Part Maudite*, précède de "La Notion de Dépense" (Paris: Les Editions de Minuit, 1967); Jacques Derrida, *Donner Le Temps* (Paris: Galilée, 1991); "Donner La Mort," in J-M Rabaté et Michael Wetzal, eds. *L'Ethique de Jacques Derrida et la pensée du don* (Paris: Métailié Transition, 1992).
26. דוד יום, מחקר בדבר עקרוני המוסר (ירושלים: מאגנס תשכ"ז), פרק א' עמ' 7; וכן ראו שם נספח א'.
27. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Fund 1974), p. 9.
28. עדי אופיר, "נוק, סבל וגבולות השיח המוסרי: 187-188.
29. למרות הופעתה של האתיקה היישומית (applied ethics). ראו להלן 7.433.
30. אצל קאנט מדובר בשתי מערכות נפרדות ואוטונומיות; אצל הגל המוסר הוא מומנט

- Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age," *New Left Review*, no. 212 (July/August 1995): 68-93 ועל הרוע בכלל כמחלה.
- Jean-Luc Nancy, "Entretien sur le mal," *Apertura: Collection de recherche psychoanalytique*, vol. 5 (1995), pp.: 27-32.
3. לדוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, ס' 460-459; ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 43.
4. לעיל 3.544; 6.555. ליוטר מגדיר עוולה כנוק שאי-אפשר להוכיחו ולכן אין לו ביטוי בשיח של הנתבע ('הדיפרנד', ס' 7, 9). אבל לאור הדיון המוצג כאן ברור שיש להרחיב את ההגדרה ולכלול בה גם סבל, כלומר רעות בכלל.
5. ראו למשל: Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other* (New York: Harper and Row, 1984), especially ch. 3; David E. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World* (New York: Oxford University Press 1992).
6. עדי אופיר, "מעבר לטוב – רוע: מיתווה לתיאוריה פוליטית של רעות", תיאוריה וביקורת. 1 (1991): 62-63.
7. לתפיסת האפריורי ההיסטורי של פוקו, ראו: Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, part III, ch. 5.
8. לבעיית – להציג בתור בעיה, "to problematize".
9. בעיקר ב- Michel Foucault, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie de Sciences Humaines* וב- *The Archaeology of Knowledge*.
10. לקביעה מוכרת זו יש ניסוחים רבים; כמועילים ביותר מצאתי את ניסוחיו של ליוטר, בעיקר בספרו 'הדיפרנד'.
11. אנגלס לא היה הראשון, כמובן. קדמו לו חוקרים של העוני כבורה בצרפת וקיי באנגליה, שהצביעו על תנאי חייהם הנוראים של בני המעמדות הנמוכים, בעיקר באזורים הצפופים של הערים הגדולות, כגורם לכך שהעניים חשופים יותר למגפות, מידותיהם המוסריות מושחתות והם נוטים לפשיעה ועבריינות. אבל בניגוד לכמה מבני זמנו, אנגלס לא ראה בתנאים הסביבתיים של העניים גורם מסביר אלא תוצאה שאותה יש להסביר. הוא דיבר על מעמד הפועלים ולא על עניים וייחס באופן שיטתי את מכלול המצוקות של מעמד הפועלים, ובכלל זה את תנאי המגורים שלהם, לתנאי העבודה שלהם ראו למשל: Fredrick Engels, *The Condition of the Working Class in England* (Oxford and New York: Oxford University Press 1993); Kay, J.P., *The Moral and Physical Conditions of the Working Classes Employed in Cotten Manufacture in Manchester* (London: James Ridgway 1832); Eugene Buret, *De Misère des classes laborieuses en Angleterre et France* (Paris 1840). Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance* (London: Routledge 1991), ch. 11.
12. קרל מרקס, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", בתוך שלמה אבנרי, עורך כתבי שחרות; הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית, ספר ראשון, פרק שמיני, "יום העבודה".
13. אבל היו גם יוצאים מן הכלל הזה. הנסיך קרופוטקין, למשל, מונה את הסוציאליזם כאחד משלושת הזרמים החדשים באתיקה שהופיעו במאה התשע-עשרה (לצד הפוזיטיביזם והאולוציוניזם). בין ההוגים הסוציאליסטים שתורמו למחשבה המוסרית מונה קרופוטקין את שארל פורייה, רוברט אוואן, פרודון, באקונין, וכמובן מרקס ואנגלס. Prince Kropotkin, *Ethics: Origin and Development* (New York: The Dial Press 1934) p.231, 266 ff.
14. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1971); Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and*

48. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), ch. 4; Judith Shklar, *Ordinary Vices*, ch. 2.
 49. פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, ס' 55, 229.

לפרק שמיני

1. בהרבה עניינים עקרוניים ההבדלים בין שלושת ההוגים האלה גדולים מאוד, אבל הם אינם רלבנטיים לדיון הנוכחי. בשביל ארנדט רשתות כאלה מתקיימות במרחב הפומבי של "הפוליטי"; בשביל פוקו רשתות של יחסי-כוח הם אופן קיומו היחיד של הכוח; בשביל ננסי הקיום-יחיד הוא תמיד פעילות אינסופית של קשירה והתרה של קשרים עם אחרים וביניהם. את הדיון על רשתות התקשורת ותקשורת הרחבת במקום אחר. ראו: עדי אופיר, "חברה אורחית בעיר ללא הפסקה", iv, בתוך יואב פלד ועדי אופיר, עורכים, ישראל מחברה מגויסת לחברה אורחית (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, בכתובים) מישל פוקו, תולדות המיניות IV, 2; Hannah Arendt, *The Human Condition*, chs. 6, 24-28; Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde* (Paris: Galilée, 1993), pp. 57-76, 163-181; *Être singulier pluriel* (Paris: Galilée, 1993), pp. 77-106.
2. לאלוהים לא די להיות סיבת עצמו כדי להיות הכרחי. אם תוגבל ההכרחיות ליצירה העצמית של אלוהים, כי אז העולם שכרא ומעשה הבריאה עלולים להיות מקריים ואולי אף מיותרים, מנקודת מבטו של אלוהים, לפחות. פירוש הדבר היה, שלפחות חלק מ"מעשיו" או מהווייתו של אלוהים, כלומר בריאת העולם, היו חסרי הכרח. לכן אלוהים, שהוא הכרח מוחלט במחשבה הרציונליסטית, מוכרח להיות מזוהה עם כוליות היש או להיות אחראי לה באופן כזה או אחר, והאוונטוריאלוגיה הזו נוטה (ואולי באופן לוגי חמור גם מוכרחה) להסתיים בפנתאיזם.
3. על ההבדל בין תורת מוסר לאתיקה ראו להלן 8.515 ואילך.
4. ראו למשל ה"מבוא" לטוטאליות ואינסופיות.
5. השו: Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, pp. 163-181; *Être singulier pluriel*, pp. 77-106. Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), Vol. 1, ch. I.
6. קרל מרקס, הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית, כרך I, פרק ראשון, "הסחורה".
7. המשנה מציעה עיקרון פשוט לקביעת ערך החליפין של הפן הנחוזה של הרעה: "צער, כְּאִזּוֹ בְּשִׁפּוֹר אוּ בְּמִסְמָר, וְאִפְלוּ עַל צִפְרָנוּ, מִקּוֹם שֶׁאִינוֹ עוֹשֶׂה חֲבוּרָה, אוֹמְדִין כַּמָּה אֲדָם כִּיּוֹצֵא כֹּה [בן אותו מעמד, שחי באותם תנאים] רוצה ליטול להיות מצטער כך" (בבא קמא, פרק ח, א').
8. Jean Baudrillard, *Fatal Strategies* (New York: Semiotext(e), 1990), pp. 7-24; *The Transparency of Evil*, part I; Bruno Latour, *Aramis or the Love of Technology* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996), ch. 1.
9. קטע זה והשניים הבאים אחריו לקוחים מתוך עדי אופיר, "חברה אורחית בעיר ללא הפסקה", viii, בתוך יואב פלד ועדי אופיר, עורכים, ישראל מחברה מגויסת לחברה אורחית.
10. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaux* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1996), Introduction: Rhizome.
11. ראו: Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil*, pp. 51-74.

- בהתפתחות המשפט, הנתפס כמכלול מפותח יותר. על ההבחנה בין שתי הקטיגוריות ראו: Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), "Introduction to the Metaphysics of Morals," pp. 20 ff.; G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), #30, #113, #213.
31. אני מודע לכך שהניסוח הזה מותיר לפחות שלוש שאלות פתוחות: מי הוא זה המציע את עיקרון התייחסות? באיזה אופן, ומתוך איזה שדה-שיח אפשר לנמק את העיקרון הזה? ומי מוסמך למסד אותו הלכה למעשה? על שתי השאלות הראשונות אענה באופן חלקי בהמשך (פרק 8, "גבול הבזבז", "עד מוות"). השאלה האחרונה היא פתח למחקר בגניאלוגיה של הדאגה לאחר בתרבות המערב החורג ממסגרת החיבור הנוכחי.
32. עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג), עמ' 85.
33. כמו גיבורו היפה והמרוע של התפוז המכני של קובריק, למשל. קשה יותר לראות איך רשעות זו עוברת את מבחן האוניברסליזציה של הציווי הקטיגורי ("פעל כך שהכלל המדריך של רצונך יוכל לעולם להיות תקף גם בחינת עיקר של חקיקה כללית" (קאנט, שם, עמ' 33). וראו להלן 7.412-7.413.
34. Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984).
35. הגדרתו של ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 7; אבל ליוטר כותב "נזק" ולא "רעה".
36. עדי אופיר, "נזק, סבל וגבולות השיח המוסרי", 181.
37. אופיר, שם.
38. אופיר, שם, עמ' 182.
39. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin, 1963), pp. 105-106.
40. עדי אופיר, "נזק, סבל וגבולות השיח המוסרי", עמ' 175-176.
41. שם, שם.
42. ראו למשל: Jean-François Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event* (New York: Columbia University Press, 1988).
43. אפלטון, התנצלות 31a, כתבי אפלטון, כרך ראשון; פיידון 91c, כתבי אפלטון, כרך שני, תרגם יוסף ליבס (ירושלים: הוצאת שוקן, תש"ך).
44. Jacques Derrida, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," in Drucilla Cornell et al., eds. *Deconstruction and the Possibility of Justice* (London and New York: Routledge, 1992), pp. 22-29.
45. פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, ס' 2.
46. למשל: Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs: Histoire de la sexualité, II* (Paris: Gallimard, 1984); "From the Classical Self to the Modern Subject," Rabinow, ed. *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), pp. in P. 359-372.
47. עדי אופיר, "נזק, סבל וגבולות השיח המוסרי": 187-190. אפשר לפרש (ברוחק) את המוסר הקאנטיאני כמקרה גבול של הכלל הזה. הסובייקט הקאנטיאני נתבע לכבד באופן מוחלט ובלתי מותנה את החוק המוסרי, שמציב את הסובייקט כנמען של קריאה ללא מקור. החוק חסר המקור הוא אחר מופשט אבל גם אחר גמור ביחס לסובייקט המעוניין. החוק המוסרי הוא "ניגוד ישיר" של דאגה לעצמי, של "העיקר של אושר עצמי", בלשונו של קאנט (עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית, ס' 8, הערה II), ואת "הכבוד לחוק" אפשר לפרש כסוג של עניין באחר לא קונקרטי. ראו להלן 8.517-8.518.

12. Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 224-228, 231-256. [להלן: 'למשמע ולהעניש'].
13. על ייצור "החריגים" כמצבן התקין של מערכות מדיניות במצב כיבוש, ראו: עדי אופיר "פרשת דרייפוס ובתי ספר פוליטיים אחרים", תיאוריה וביקורת. 6 (אביב 1995): 170-175.
14. לניתוח פוקיאני של מדינת הרווחה, ראו: François Ewald, *L'Etat providence* (Paris: Grasset, 1986). על הרצף שבין משטר כיבוש למשטר ליברלי מתוקן, ראו: עדי אופיר "פרשת דרייפוס ובתי ספר פוליטיים אחרים", תיאוריה וביקורת. 6 (אביב 1995): 51-54.
15. ראו למשל: Rony Brauman et René Backmann, *Les médias et l'humanitaire: Éthique de l'information ou charité-spectacle; Panoramiques: Les ambiguïtés de l'humanitaire*, in Myriam Tsikounas, ed. (Paris: Seuil, 1996); Raimo Väyrynen, *The Age of Humanitaion Emergencies* (Helsinki: UNU/WIDER 1996).
16. ראו למשל: Jean-Luc Nancy, *L'Imperative categorique* (Paris: Flammarion, 1983), pp. 12-13.
17. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, pp. 29-30 (English trans. Peggy Kamuf, *Specters of Marx*, pp. 77-78).
18. כותרת המסה השניה של החיבור על ריב הפקולטאות: "שאלה ישנה מחדש: המין האנושי, האם הוא מצוי בהתקדמות קבועה", בתרגום אנגלי: Immanuel Kant, "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing," in L.W. Beck, ed. *Kant on History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1963), p 137 [להלן 'שאלה ישנה'].
19. אושר איננו העדר סבל, טוען לוינס בצדק, אבל מוסיף גם, שלא בצדק, כי סבל הוא כשלון של אושר (טוטליות ואינסופיות, עמ' 115). סבל ואושר אינם מוציאים זה את זה, לא מבחינה לוגית ולא מבחינה חווייתית. אנשים עשויים להיות מאושרים בסבלם וסובלים תוך כדי ריגוש מאושר.
20. סבל, אובדן ומחסור יכולים אמנם להרבות דאגות ולסכל כל אפשרות להיות מאושר ולכן סילוקם עשוי להיתפס כתנאי לאושר. אבל אפשר גם שהשלמה נבונה עם סדר הדברים ואופן התנהלותם תוכל להפחית את הדאגה שבסבל ובאובדן, כפי שסברו סטואיקנים וגם אפיקוראים. הסטואיקנים סברו שאושר הוא מצב הנובע מסילוק הדאגה על-ידי השלמה נבונה עם סדר הדברים (ראו למשל: A. A. Long, "Stoic eudaimonism," in *Stoic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 179-201). האפיקוראים העמידו את האושר על אטרקסיה (ataraxia), הנאה נטולת דאגות, וסברו שסילוק הדאגות, בראש וראשונה פחד המוות, הוא תוצאה של הימנעות מאמנונות תפלות וחסרות יסוד. (למשל, אפיקורוס, "המכתב אל מניוקיאוס", בתוך נתן שפיגל, עורך אפיקורוס, האיש ומשנתו [ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ב], עמ' 151-156). בכך היו קרובים לעמדת ספקנים כסקטוס אמפיריקוס, שביקשו ללמד התאפקות מחריצת משפט וראו בה דרך להתגבר על דאגות הנובעות מהערכה מוטעית של מעשים ותפיסה מוטעית של תוצאותיהם Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* (New York: Prometheus Books 235-238, 1990). הערה קצרה זו אינה יכולה כמובן לעשות צדק עם מורכבות תפיסת האושר, הדאגה או ההנאה של היוונים העתיקים. ראו בעניין זה, למשל: Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press 1993), chs. 15-19.

21. היוונים דיברו על איךמוניה, וזו איננה בדיוק אושר, מזהירים בדרך-כלל הפרשנים, קודם כל מפני שבדרך כלל היוונים דיברו על מצב כולל ולא על ריגוש, על מכלול חיים שלם. לא סנונית אחת מביאה את האביב, ו"לא יום אחד, ולא פרק זמן פעוט יעשו את האדם מבוך ומאושר" אמר אריסטו (אריסטו, *אתיקה ניקומכיה* [ירושלים: הוצאת שוקן, תשל"ג], ספר ראשון ז' 1098a20), וסולון אף סבר שאפשר לאמוד רק את אושרו של אדם מת (שם, י' 1100a). אבל מבחינה מבנית הדמיון גדול מן ההבדל, וזה האחרון נעוץ בכך שהאחרים שהיוונים חשבו עליהם בהקשר של מושג האושר, אלה שההימצאות בחברתם משרה את אותה תחושת מספיקות מאשרת, היו אליים. להיות "ברוך האלים", איךמון, פירושו לא רק להיות חביב האלים אלא להיות-לצד האלים בלי להתייחד מפניהם ובלי להתעמת אתם, בלי לקנא בהם או להם, לחוש מספיקות בחברתם.
22. ברוך שפינוזה, *תורת המידות* (רמת-גן: הוצאת מסדה, 1967), חלק ב' משפט מ"ט, הערה.
23. אריסטו, *אתיקה ניקומכיה*, ספר ראשון, 4, 1095a.
24. דיפרנד זה מוכפל כמובן, אם מביאים בחשבון את אופייה הלא-מודע של התשוקה וכן רווחים ונזקים לא-מודעים הנלווים להנאה. אבל הלא-מודע (האישי) יישאר גם כאן המודחק המודע לגמרי של חיבור זה.
25. אני חושב בהקשר זה בראש וראשונה על ניטשה ופוקו. ניטשה היה אולי הראשון שנתן דעתו לפרובלמטיזציה המוסרית של התשוקות בנצרות ובפילוסופיה הקלאסית; פוקו חקר את הפרובלמטיזציה של התשוקה בכרך הראשון של *תולדות המיניות (הרצון לדעת)*, שבו עסק בהופעת המיניות (להבדיל מן המין) בשדות שיה מודרניים כמקום של אמת וזירת התערבות של כוחות חברתיים שונים שאוכפים על היחיד משמעת ומעניקים להתנסויותיו; ואילו בעבודתו המאוחרת: Michel Foucault, *L'Usage des Plaisirs: Histoire de la sexualité II*, פונה פוקו לתרבות הקלאסית ומשחזר את הפרובלמטיזציה המוסרית של ההנאות.
26. להלן 8.512-8.515; Michel Foucault, *Les souci de soi: Histoire de la sexualité III* (Paris: Gallimard 1984).
27. Adi Ophir, *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic* (London and New York: Routledge 1991), pp. 31-34.
28. אפלטון, 'פוליטיאה', 509c-d.
29. למשל, קאנט, 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 83, עמ' 233.
30. עמנואל קאנט, 'ביקורת התבונה המעשית' (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג), ספר שני, פרשה שנייה, ii-i; 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 87, עמ' 247; הדת בגבולות התבונה בלבד (ירושלים: מוסד ביאליק, 1985), פרשה שלישית, חלק ראשון iv-ii [להלן 'הדת בגבולות התבונה בלבד'], וכן במקומות רבים נוספים. השוו ידמיהו יובל, קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ח), עמ' 44-46.
31. קאנט, 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 87, הערה, עמ' 246-247.
32. קאנט, 'שאלה ישנה', סעיף 6; לשלום הנצחי (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ו) (וכן להלן 9.400-9.401).
33. קאנט, 'שאלה ישנה', סעיף 6, עמ' 143.
34. Immanuel Kant, "Conjectural Beginning of Human History," in L.W. Beck, ed. *Kant on History*, p. 66.
35. קאנט, 'הדת בגבולות התבונה בלבד', עמ' 31.
36. Hannah Arendt, *The Human Condition*, ch.32.
37. אפלטון, 'פוליטיאה', 509c-d.

38. "הטוב הוא ההריגה עצמה" – לוינס, 'טוטאליות ואינסופיות', IV, פרק 12.
39. על הפנים ראו: לוינס, שם, III. משפט זה הוא כמובן אלודיה לכותרת ספרו של לוינס *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (La Haye: Nijhoff, 1974).
40. לוינס, 'טוטאליות ואינסופיות', עמ' 21-24.
41. Francis Wolff, "Le Mal," in Denis Kambouchner, ed. *Notions de philosophie*, III (Paris: Gallimard, 1995), pp 184-185.
42. פרידריך ניטשה, המדע העליון (תל-אביב: הוצאת שוקן, תשל"ו), ס' 125.
43. אפלטון, 'פוליטיאה', 621-614. מן הניסיון הראשון להגדיר את הצדק (שם, 331) ועד ההגדרה השלמה שלו (שם, 433), סובב הדיון האפלטוני בצדק סביב שאלות של איוון במערכות היחסים המקבילות שבתוך הנפש ובתוך העיר.
44. אפלטון, 'פוליטיאה', 509.
45. אפלטון, שם, שם.
46. השוואת אפלטון, טימאיוס 29a-30a, כתבי אפלטון, תרגום יוסף ליבס, כרך שלישי (ירושלים: הוצאת שוקן, תש"ך), עמ' 224.
47. Augustine, *Confessions* VII, 11; St. Thomas, *Summa Theologia* I, question 48, art 2; cf. Francis Wolff, "Le Mal," pp. 190-192.
48. ברוך שפינוזה, תורת המידות, חלק ג', משפט ל"ט הערה; חלק ד', גדרים א'-ב', משפטים ח', י"ד.
49. ראו במיוחד: ברוך שפינוזה, המאמר על תיקון השכל (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ג), ס' 1-12.
50. למשל, פרידריך ניטשה, המדע העליון, ס' 278.
51. שם, ס' 276.
52. רנה דקארט, הגיונות (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ב), הגיון רביעי. וראו גם כאן את הדיון של פרנסיס וולף, שלו אני חייב כמה מן הניסוחים של פרק זה: Francis Wolff, "Le Mal," pp 193-194.
53. רוסו מבחין בין "אהבה עצמית או יוהרה (amour propre)", ל"אהבה לעצמך (de soi amour)". הראשונה היא "רגש יחסי, מלאכותי, יציר חברתי, הגורם לכל יחיד להחשיב את עצמו יותר מאשר את זולתו. היא המעוררת את בני האדם לבצע את כל הרעות שהם מעוללים איש לרעהו". השניה אינה אלא דאגה לעצמי, "רגש טבעי הגורם לכל בעל-חיים לדאוג להישרדותו". אם התבונה מדריכה רגש זה והרחמים ממננים אותו הוא מהווה "מקור לאנושיות ולמידות הטובות" (ז'אן ז'אק רוסו, "היסודות לאי-השוויון בין בני האדם", בתוך יעקב גולומב, עורך מאמרים, הערה xv, עמ' 228).
54. "הניגוד הישיר של עיקר המוסריות הוא: כאשר העיקר של אושר עצמי נעשה הנימוק הקובע את הרצון", עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית, #8, הערה 2, עמ' 37.
55. עמנואל קאנט, הדת בגבולות התבונה בלבד, עמ' 28-29, 33, הערה 41.
56. הגל, יסודות של פילוסופיית המשפט ס' 139-140, F.W.J. Schelling, *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom* (La Salle Illinois: Open Court, 1986), pp. 39 ff. (וכן להלן 8.313-8.314).
57. קאנט, הדת בגבולות התבונה בלבד, "על מקורו של הרשע בטבע האנושי", עמ' 35-49.
58. על הפיתוי להרע, ראו: שם, עמ' 40-41. מה שנותר מיסטרורי, "נעלה מכל מושגינינו", איננו רק הפיתוי להרע אלא, באותה מידה, גם הכושר להתגבר עליו (שם, שם).
59. "מקור-תבונה של עיוות זה של רצייתנו... זאת אומרת של דחף זה לרשע, נשאר בשבילנו בלתי-נחקר... הרשע יכול שיהיה נובע רק מתוך הרשע המוסרי (לא רק מתוך מגבלות טבעיות)... בשבילנו אינו מצוי אפוא שום נימוק מוסבר לכך, מניין יכול הרשע המוסרי לבוא לראשונה לתוכנו..." קאנט, 'הדת בגבולות התבונה בלבד',
- עמ' 39-40. ראו גם: Myriam Revault D'Allonnes, "Kant et l'idée du mal radical," *Linges*, no.22 (Juin 1994).
60. קאנט מדבר על פעולה "ישירה", "יצירה" ו"רציפה" נגד הדחף הטבעי מלידה להרע ('הדת בגבולות התבונה בלבד', עמ' 43-45).
61. שם, עמ' 33.
62. שם, עמ' 32.
63. Jacob Rogozinski, *Kanten* (Paris: Éditions Kimé, 1995), "Ça nous donne tort."
64. קאנט, שם, עמ' 29-30.
65. שם, עמ' 40-41, 43.
66. שם, עמ' 43-44.
67. Immanuel Kant, "Conjectural Beginning of Human History," in L.W. Beck, ed. *Kant on History*, p. 66-67. וכן ראו: 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 83, עמ' 233.
68. במקום אחר אומר קאנט שיש רעה נוראה מן המלחמה, שכן זו אינה "רשע חשוך מרפא כמו אותו קבר של שלטון היחיד הכללי" ('הדת בגבולות התבונה בלבד', עמ' 31 הערה). ההבדל, כך נראה, אינו נעוץ בעוצמת הרעות אלא במצבה של החירות. המשטר הרודני פירושו שיטתי של החירות ואילו המלחמה היא "שוט של המין האנושי" שמדרכה את התפתחות התרבות ומביאה להתפתחות צורות משוכללות יותר של חירות פוליטית. וכן ראו להלן 8.332.
69. קאנט, 'הדת בגבולות התבונה בלבד', עמ' 30-31.
70. קאנט, 'שאלה ישנה', עמ' 143-144.
71. השוואת, ליוטאר, 'הדיפרנד', "הסימן של ההיסטוריה".
72. קאנט, 'הדת בגבולות התבונה בלבד', עמ' 31.
73. למשל, שם, הקדמה למהדורה הראשונה; 'ביקורת כוח השיפוט', ס' 87, עמ' 247. על הציווי ההיסטורי ויחסו לציווי הצורני, ראו: ירמיהו יובל, קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ח), פרק ראשון. יובל דן בבעיות המוצגות כאן, מנסה ליישב את הסתירה בין "עורמת הטבע" כאחראית לקדמה המוסרית לבין החובה המוסרית לפעול לקידום הטוב העליון (שם, פרק שלישי), אבל בסופו של דבר מציג אותה בתור "האנטינומיה ההיסטורית" של קאנט (שם, אפילוג). הביטוי "עורמת הטבע", פראפרזה מוצהרת ל"עורמת התבונה" של הגל, שאול מאריק וייל: *Problèmes kantien* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1963).
74. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View," in L.W. Beck, ed. *Kant on History* בגבולות התבונה בלבד, עמ' 40.
75. למרות שנתין שלא הבין את עקרון הריבונות עלול לדמות לעצמו פער כזה ולא לחדול מלהתלונן. ראו: תומאס הובס, לויתן, או החומר, הצורה והשלטון של קהיליה כנסייתית ואזרחית (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ג), פרק כ"א, עמ' 207-209.
76. שם, עמ' 212-217.
77. שם, פרק י"ג, עמ' 116. וכן, שם, עמ' 118.
78. שם, שם. שוויון הכוח העקרוני בין יחידים מבוסס על הטיעון הפשוט הבא: "הנה לחלל בבני האדם כוח מספיק כדי להרוג את החזק בבני האדם" (שם, עמ' 113).
79. שם, עמ' 119; פרק י"ז עמ' 165-166; פרק כ"א, עמ' 204-207.
80. על כך עמד בהרחבה ליאו שטראוס: Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: Chicago University Press, 1963).
81. ז'אן ז'אק רוסו, האמנה החברתית (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ה), שם, ספר א'

של ז'אן-לוק ננסי. ראו: Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom* (Stanford: Stanford University Press, 1993), ch. 7; *Le Sens du Monde*, pp. 163-182.

101. אפילו במצבים הקיצוניים ביותר, במחנות הריכוז, יש די עריות ליכולתם של אותם אנשים, קורבנות כתליינים, בסיטואציות דומות או סמוכות, להרע ולהיטיב, להתאכזר ולחמול. עוד בעניין זה ראו למשל: Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême* (Paris: Seuil, 1991), pp. 135-171.

102. הדיון הקצר בחובה המוצג כאן חוב ברור לפרק "חובה" ב'הדיפרנד' של ליוטר ולקריאה שהוא מציע שם בלוינס, ובקאנט, אבל מסקנותיו שונות בתכלית. השיח המוסרי, בשביל ליוטר, הוא אותו ז'אנר של שיח ש"הכלל שלו הוא שלא להכיר בשום כלל זולת החובה הבלתי-מותנית" (שם, ס' 175) והחובה (המוסרית) אינה אלא סוג של הוראה (prescription) המאופיינת בכך שאין לה מקור (מועץ) מוגדר והתביעה שהיא מפנה כלפי הנמען היא בלתי-מותנית. אני טוען שהחובה איננה היגד אלא מעבר מהיגד מתאר להיגד הוראה, וכי מעבר זה מותנה תמיד בתוכן ההיגד המתאר, בידע המאפשר לקבוע מה דחוף יותר, מה מחיר הפעולה הנדרשת וכדומה (להלן 8.424). אפשר לטעון שהחובה היא החובה הכללית והבלתי מותנית להיחלץ למען אחרים השרויים במצוקה ולא להיות אדישים לסבלם. אבל לחובה אין מעמד של היגד כללי כזה. חובת ההיענות לאחרים השרויים במצוקה איננה קודמת לקריאה של זולת קונקרטי ואינה מנביעה אותה. היא יכולה להתנסח כהוראה כללית רק בדיעבד, כשנחצה הגבול, כשהאדישות לגורלו של זולת קונקרטי מתבררת כצדה השני של אי-הענות לקריאה לעזרה.

103. מרתה נוסבאום עוררה באחרונה מחדש את הוויכוח בין מוסר קוסמופוליטי למוסר שבסיסו או האופק שלו מוגבל על-ידי קהילה, לאום, או הקשר שייכות "מקומי" אחר. נוסבאום, הטוענת בשם "אזרחות העולם" ואוניברסליזם קאנטיאני, קובעת בתשובה למבקריה, כי "להתייחס לאנשים כשווים מבחינה מוסרית פירושו להתייחס ללאומיות, עדתיות, דת, מעמד, גזע וג'נר בתור [קטגוריות] לא רלוונטיות מבחינה מוסרית — לא רלוונטיות למעמד השווה [של כל אדם]". Martha C. Nussbaum, *with Respondents, For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, edited by Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), p. 133. אבל ראוי לדייק: לא שוויון הערך המוסרי — שנוסבאום קובעת באופן אפרורי על-בסיס אנתרופולוגיה קאנטיאנית — הוא הקובע את אי-הרלבנטיות המוסרית של הקשרי-שייכות מקומיים, אלא אי-הרלבנטיות היא המכוננת את שוויון הערך המוסרי. נקודת המוצא של נוסבאום וסוג הארגומנטציה שלה שונים משלי אבל החפיפה במסקנות ברורה. כן ראו את תרומתם לאותו וויכוח של אנטוני אפיה, מייקל וולצר, עמנואל וולרשטיין ואמרטיאן סן, שם; וכן להלן 9.350 ואילך.

104. להלן 9.3. איני יכול להרחיב יותר בעניין זה כאן. הבסיס לשותפות כזו, כך טענתי במקום אחר ובהקשר אחר, הוא השותפות במקום ובעמדה במערכות שונות של חלוקת רעות בחברה. ראו: עדי אופיר, "חברה אזרחית בעיר ללא הפסקה", בתוך פלד יואב, ועדי אופיר, עורכים, *ישראל מחברה מגויסת לחברה אזרחית*.

105. אני מבקש לפתח כאן עניין שהצגתי קודם מהיבט אחר; לעיל 7.254-7.300; 7.320-7.321.

106. כשלב מאוחר של כתיבת ספר זה התוודעתי לכתביו של ג'ורג' בטאי ומצאתי עצמי קרוב מאוד לתפיסת הבזבוז והקורבן שלו. ראו למשל: Georges Bataille, *La Part Maudite* (Paris: Éditions de Minuit, 1967); *Théorie de la Religion* (Paris: Éditions Gallimard, 1973). אבל הכיוון שאני מפתח בו את רעיון הבזבוז הפוך לזה שבו הולך בטאי. בזבוז והעלאת קורבן קשורים אצל בטאי בחריגה מהכלכלה

פרק ז' עמ' 31.

82. שם, ספר א' פרק ד'.

83. שם, ספר א' פרק ו', עמ' 26-27.

84. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), "Public Right," General Remark A.

85. הגל, יסודות של פילוסופיית המשפט, סעיף 139, הערה (ההדגשות שלי). וכן ראו את הדיון בפרק על "הנפש היפה, רוע וסליחה" בפנומנולוגיה של הרוח: Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller, pp. 383 ff.

86. 'לסלק' = לבטל (להרחיק, לשלול, לסיים, להמית); להעלות (להרים); לשמר, (כמו ב'סליק', להעלים, להסתיר, לגנוז). השורש ס.ל.ק. מאפשר לציין בבת אחת את שלושת המובנים שהגל כורך ב-'aufhebung'. במקום שהדבר ניתן אעדיף להשתמש בצורת הפעל, (לסלק, וכו') והנפעל (להיסלק, נסלק) כדי להשאיר עקבות למשמעות הלא שגרתית של המלה. צורת הפעל תישמר לשימוש היומיומי במלה. את הפתרון המוצלח הזה הציע לי תלמידי עודד שכטר.

87. שם, סעיף 140, הערה.

88. שם, סעיף 139, הערה.

89. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, "The Revealed Religion", p. 472; cf. Jacob Rogozinski, *Kanten*, pp. 28-30.

90. קאנט, 'הדת בגבולות התבונה בלבד', עמ' 31, הערה.

91. ואמנם, 'אזורי הספר של האנושות', כלומר תרבויות הפראים בעולם החדש, מאוזכרים שוב ושוב במסורת הדיון על מצב הטבע. ראו למשל: הובס, *לוויתן*, פרק י"ג, עמ' 117; ג'ון לוק, *המסכת השנייה על הממשל המדיני* (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשל"ג) פרק ב', ס' 14-15, פרק ה', ס' 42. קאנט, 'הדת בגבולות התבונה בלבד', עמ' 29.

92. אריסטו, *אתיקה ניקומאכיה*, פרק ה'.

93. אפלטון, 'פוליטיאה', ספרים ח'-ט'. אפלטון עוסק במדידות ממש, אבל גם מלגלג על הניסיון למדוד את מה שאין לו שום מידה מוסכמת, בקטע מפורסם על המרחק בין המשטר הרודני והרודן למשטר הצודק ולצדיק (שם 588a-576d). מרקס לא ניסה מעולם להשוות במפורש בין טוב לרע ובין רע לרע נורא ממנו, אבל בשיח המרקסיסטי לגווניו השוואות מעין אלה מוכרות. הן מוצאות ביטוי במעין חוכמה עממית, בפתגמים כמו "כשחוטבים עצים ניתנים שבבים" (קרי, מדובר ברע הכרחי למען התקדמות המהפכה) או "יהיה רע יותר לפני שיהיה טוב יותר" (קרי, עדיין לא גרשה סאת ההשפלה והדיכוי שתצית את אש המהפכה ותחולל את המפנה אל הטוב).

94. ניקולו מאקיאווולי, *הנסיך* (תל-אביב: זמורה ביתן, 1988), פרק 25, עמ' 105.

95. Yemima Ben-Menahem, "Historical Contingency," *Ratio*. Vol. X, No.2 (September 1997): 99-107.

96. שם, עמ' 102.

97. למשל, פרידריך ניטשה, *מעבר לטוב ולרוע*, ס' 19.

98. "בעלי-החיים לא המתונו לו לאדם שיבוא וילמדם לשחק. גדולה מזו: אפשר לומר בלב שלם שהתרבות האנושית לא הוסיפה לכלל מושגו של המשחק שום סימן היכר עיקרי. משחקם של בעלי-החיים כמשחק בני-אדם ממש. כל עיקר תכונותיו של המשחק כבר נתקיימו במשחקם של בעלי-החיים", יואהן הויזינחה, *האדם המשחק* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1984), עמ' 37.

99. Claude Lefort, *Essais sur le politique* (Paris: Editions du Seuil, 1986), "Introduction".

100. תפיסה זו של חירות בכלל והמטאפורות של ריווח והתרועות בפרט שאולות מעבודתו

הסגורה של העצמי ובהשתקעות ב"אימננטיות של החיים" שמבקשת לחקוק את נבדלותם של היחידים – העצמי, האחרים, והסביבה הטבעית והחפצית המקיפה אותם – להתגבר על "סדר הדברים" הקשיח כדי להתמסר לזרימה השופעת ולהתלקחויות הזוהרות וכבות של "הסדר האינטימי", מעין עולם דיוניסי-ניטיאני שופע יצירות ויצירה, אלימות ונדיבות. בתפיסה כזו, מצוקה, סבל ואובדן הם מומנטים של טרנסגרסיה. טרנסגרסיה זו היא קפיצה מסדר דברים המדביר את שפעת החיים ואוסר אותה ברצועות של התחשבות והירה ומרודה על-פי מה שמועיל לאינדיווידום מסוים אל הסדר האינטימי המשחרר אותה מכל חשבון. אצל בטאי, אלימות המופנית כלפי האחר, המתעלמת מן הסבל והאובדן שלו או מתענגת עליהם, עשויה להיות מומנט של טרנסגרסיה, בדיוק כמו אלימות המופנה כלפי העצמי. מול מטאפיזיקה דיוניסית זו אני מבקש לדבר רק על בזבוז הממוקד בסבל ובאובדן מיותרים במטרה לשכך, לצמצם ולמנוע אותם. אני מציין זאת בהיסוס רב. אינני בטוח שהבנתי את בטאי.

107. "תחום המוסר מתחיל רק כאשר יחיד פרטיקולרי מקבל על עצמו את הכלל המופשט" אומר טודורוב. בתוך התחום המוסרי הוא מבחין בין מוסר של עקרונות למוסר של אהדה (sympathie) ובין מידות נעלות (vertues) הירואיות למידות יומיומיות לפי הנמנען של הפעולה המוסרית: הגיבור פועל למען ערכים מופשטים; מידות טובות של יומיום מכוונות כלפי אנשים קונקרטיים, מזהים, Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*, pp. 126-127. טודורוב דוחה את הטענה שמוסר של אהדה הוא היחיד הראוי וטוען שהשניים מתיישבים ומשלימים בסופו של דבר: הדאגה לאחר היא היישום של מוסר העקרונות (שם 131). הטענה של טודורוב נכונה – אבל גם טריוויאלית – רק במקרה אחד: כשהעיקרון המופשט מצווה על דאגה לאחרים קונקרטיים. בכל המקרים האחרים העקרונות המופשטים עלולים לפגוע באחרים קונקרטיים והדאגה לאחר עלולה לסתור את העקרונות המופשטים.

108. האחר שמשתקעים בו ומתנתקים ממנו בהיסח דעת או מתבכנים ממנו עם הופעת העצמי אינו חייב להיות סובייקט אחר, מישהו אחר. אני עשוי להשתקע בכתיבה, כמו עכשיו, או בנגינה, או בהאזנה למוסיקה. בתי הקטנה יכולה להשתקע במשחק עם בובה, במעקב אחרי חיפושית זבל. כל מה שניתן להשתקע בו יכול להיות מושא לדאגה ולבזבוז, והרקע שממנו מתבחן העצמי ששם להם גבול. אבל האינטרס המוסרי מופיע רק כאשר מן האחרות הזו עולה קריאה הנוגעת לאובדן או לסבל מיותרים. כל מה שיכול לסבול, או להיות בעל-עניין באובדנו, הוא מושא אפשרי להתעניינות מוסרית.

109. מישל פוקו, 'למשמע ולהעניש', עמ' 90-92.

110. השוו: Jean-Luc Nancy, *Le Sens du Monde*, pp. 163-182.

111. שוב אני מוצא את עצמי בקרבה מתוחה לרעיונות של בטאי ובכיוון ההפוך בדיוק למהלך מחשבתו – אם הבנתי אותו אל נכון. תחום הריבונות הוא "התחום שמעבר לתועלת", אומר בטאי, תחומו של זה ש"לא עושה חשבון", היינו אומרים בלשון ימינו (Georges Bataille, *Œuvres Complètes VIII* [Paris: Gallimard, 1976], p. 248 ("La Souveraineté"). אבל בטאי מדבר על אדם ריבוני ומתכוון לזה ש"לא עושה חשבון לאף אחד" ומוכן להקריב הכל, וגם כל אחד, ומתוך כך נמצא מאדיר את עצמו. הריבונות מופיעה ברגע שמישהו מתחיל לבזבוז. לשים סוף לבזבוז פירושו אצל בטאי להתמסר לעיקרון מתחרה של תועלת, להפסיד את הריבונות, לא לוותר עליה. ואילו אני מתכוון למי שמלכתחילה מוותר על ריבונות ואינו עושה חשבון לעצמו, נמנע מן החשבון הפרטי שלו, ומקריב למען אחרים. וויתור זה אינו מעיד על מי שמאבד או מפסיד את ריבונותו. אפשר לפרש את הוויתור בשני אופנים: וויתור על העצמיות עצמה, על מימוש האפשרות לכונן עצמי שביחס אליו אפשר

להעריך הפסד; העצמי המוותר רב עוצמה עד-כדי כך שהוא יכול לצמצם את עצמו (כמו האל היהודי בתפיסה הקבלית) ולפנות מקום לאחר ממנו. הריבונות תופיע בתור העיקרון ששם לבזבוז הזה סוף, אבל יכול גם, מתוך אותה עוצמה המאפשרת לקבוע גבול, לחרוג מגבול זה, לצמצם את תחום החשבון העצמי ולהגדיל את תחום הבזבוז.

112. על ההבחנה בין אתי למוסרי ראו להלן 511-8.

113. אפשר לקרוא כאן מחדש משפט אחד של הגל שציטטתי לעיל (8.325): "הרוע בכלל הוא היות-בשביל-עצמו מרוכז בעצמו והטוב הוא הפשוט ללא עצמי" (הפנומנולוגיה של הרוע, עמ' 472). הגל, כמו שאר המסורת של האידיאליזם הגרמני, מזהה את הרוע עם אהבה עצמית ומציב את העצמי כניגודו של המוסרי, עד כדי כך שהטוב תובע את ביטולו של העצמי. אלא שאצל הגל זו תהיה תפיסה חד-צדדית של המוסר. העצמי לא יתבטל אלא "ייסלק" וימצא כמומנט אחד של הסובייקט הטוטאלי והטוב, שביטול העצמי נתפס כתנאי לו.

114. אלבר קאמי, המיתוס של סזיזפוס (תל-אביב: עם עובד, 1990).

115. Michel Foucault, *History of Sexuality* II, III; "Technologies of the Self" in Luther H. Martin et al., eds. *Technologies of the Self* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988); "On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress," in Paul Rabinow, ed. *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984).

116. עיצוב העצמי עשוי להיקנות בתוכחות ובייסורים, ואת הממד הזה משמר המונח העברי "מוסר", שמקורו בשרש י.ס.ד, ברבות מהופעותיו המקראיות (השוו: דברים יא, ב'; ירמיהו ב, ל'; לב, ל"ג; יחזקאל ה' ט"ו; משלי א, ב'; ח', ד, א'; ה, י"ב; כב, ט"ו; כג, י"ג; איוב ה' י"ז). למרות חפיפה מסוימת במשמעות המונח, "מוסר" איננו תרגום הולם ל"אתיקה". יש לזכור שבתרבות ההלניסטית והרומית הדאגה לעצמי היתה בראש וראשונה עניינו של היחיד ואילו בתרבות היהודית העתיקה נמסרה זו לאחריותו הגמורה של האב, הזקן ("שמעו בנים מוסר אב"). בתרבות ההלניסטית והרומית הדאגה לעצמי היא בראש וראשונה עניין אסתטי ואילו בתרבות היהודית היא עניין של יראת שמים ועבודת אלוהים.

117. אפלטון, פיידון 67c-68b, כתבי אפלטון, תרגם יוסף ליבס, כרך שני (ירושלים: הוצאת שוקן, תש"ך).

118. השוו: Etienne Balibar, "A Note on Consciousness/Conscience in the *Ethics*," *Studia Spinoza*, vol. 8 (1992): 37-53.

119. ברוך שפינוזה, המאמר על תיקון השכל, ס' 9, עמ' 25.

120. ראו את פיתוח התימה הזו אצל: רן סיגר, פילוסופיה: על האמת האחת עמ' 24, 40-48.

121. אנשים העוסקים באתיקה (במובן שהגדרתי כאן) כותבים על החיים הטובים למען קהל קוראים, אבל מכאן אין להסיק על העניין שלהם באחרים, אלא רק על הצורך שלהם בעניין של אחרים בהם, במחשבתם, במופת שהם מעצבים ומציבים בחייהם או בכתיבתם. החיים הטובים נדמים להם כתלויים במידה זו או אחרת גם בהכרת אחרים, בנוכחותם, בשיתוף הפעולה שלהם, אבל העניין באחרים מודרך תמיד על-ידי עניין בעצמי.

122. אם כי לוינס מכנה אתיקה את מה שאני מכנה כאן מוסר ("מהות האתיקה היא ההתכוונות הטרנסצנדנטית [אל האחר]"), ו"כלכלה" – את תחום הדאגה לעצמי שאני מכנה כאן אתיקה. 'טוטאליות ואינסופיות', עמ' 29; פרשה שנייה; 'פנימיות וכלכלה', שם, עמ' 109 ואילך.

123. סיגר מפרש זאת כביטוי לאהבת החכמה של סוקרטס, שאינה אלא התמסרותו

- המוחלטת לחוק הסתירה. מאוהבות והתמסרות אלה הן שגורמות לסוקרטס, לפי סיגור, להעדיף לשאת עול מלעשות עול. כלומר, סוקרטס אמנם אינו דואג לאחרים, אבל גם אינו מעוניין בעצמו אלא בחכמה, או באמת האחת (רן סיגור, פילוסופיה: על האמת האחת, עמ' 42-55). אבל סוקרטס אינו מאוהב מיוסר סתם, אלא מי שמאוהב לא רק בחכמה אלא גם באהבת החוכמה שלו. גם אם באהבתו לחכמה הוא מבקש לחרוג מעבר לעצמי, אין זה אלא אופן של עיסוק בעצמו.
124. כזכור, ב'פוליטיקה', כשהדיון מגיע סוף סוף לשאלה מהו הטוב עצמו, סוקרטס נמנע מלומר למשוחחים המתוסכלים את מה שהוא יודע בעניין (506-507). על כללי לימוד המשחק הפילוסופי, ראו: עדי אופיר, "על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני: עיון במדינה לאפלטון", עיון. ל"ה, א' (תשמ"ו): 29-3.
125. אריסטו, אתיקה ניקומכיה (ירושלים: הוצאת שוקן, תשל"ג), ספר עשירי, פרק ז'. אולי משום כך חש אריסטו צורך לומר דברים בעניין הידידות ולהראות עד כמה כרוכה אף היא באהבה עצמית, לפני שהוא חוזר לדרך בעניין האושר שבחיי העיון, כמו ביקש לעמדם במעט את המתח הזה (שם, ספר תשיעי).
126. הבסיס לקטע הזה הוא ניתוח מושג המידה של הגל בלוגיקה, ס' 107-110. אבל במקום לשחזר את היחס ההיאלקטי כביכול בין שני סוגי המידה-שלא-ניתנת-למידה אני מבקש להפריד ביניהם ולשייך אותם לשני משטרי שיח שונים, אתיקה ותורת מוסר, שיש ביניהם קשרים משתנים בתקופות היסטוריות שונות אבל לא קשר הכרחי מבחינה לוגית.
127. לוינס: "אנחנו קוראים אתיקה להצבת הספונטניות שלי [בתור 'אני', נמצא הוזה לעצמו] בסימן שאלה על-ידי נוכחותו של האחר" ('טוטאליות ואינסופיות', עמ' 43). כדי למנוע אי הבנות אני מבקש לציין שוב כי מה שלוינס מכנה 'אתיקה' הוא חלק ממה שאני מכנה 'תורת-מוסר' וכי מה שאני מכנה כאן 'אתיקה' שייך לאותה מסורת פילוסופית שלוינס מציב כאנטיתזה למה שהוא מכנה 'אתיקה'. שכן, במסורת זו, שלוינס יוצא נגדה, ההווייה נחשבת במונחים של עצמי, סובייקט וטוטאליות והאחרות מופיעה כמונח בהתפתחותו של העצמי, ברכישת התודעה העצמית או בהבנת ההווייה בכוליותה. אין כאן מחלוקת אלא אי התאמה מבלבלת בטרמינולוגיה. כל ההגדרות שלהלן, מיותר להוסיף, אינן היסטוריות, גם אם הן מניחות להיסטוריה מסוימת של המושגים להדהד דרכן. הן מבקשות לנצל טווח סמנטי מסוים, שימוש אפשרי מסוים בכל אחד משלושת המונחים, כדי לקבוע הבדל שחוצה את תולדות המחשבה לכל אורכה, אבל לא דווקא תחת אותם מונחים. דוגמה נוספת בבלבול אפשרי מצויה בתרגום מבורך שהופיע לא מכבר לחיבור של קיקרו (קיקרו, על תכליות הטוב והרע, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1977). קיקרו מתרגם את המונח היווני טו קלון το καλον, "הנאה" או "הטוב", באמצעות כמה מונחים לטיניים חלופיים, "decus" או "נאה", "honestum", "הגון", "מכובד", ו-"rectum", "ישר". המהדיר, יוחנן גלוקר, והמתרגמת, אביבה קציר, בחרו לתרגם את שני המונחים האחרונים כ"המוסרי", למרות "כל הקשיים וההסתייגויות" (שם, עמ' 95, הערה 70). נראה לי שגם ההקשר הפילוסופי וגם הדיוק הלשוני היו יכולים לאפשר בחירה נכונה יותר במונח "נכון" ("עשה את הדבר הנכון"). מכל מקום, ראוי להבהיר כי העניין ב"מוסרי", לשיטתו של קיקרו, ולשיטת שלוש האסכולות שאיתן הוא מתווכח, הוא דוגמא מובהקת לדאגה-לעצמי, למידותיו הטובות ולאושרו, כלומר, למרות השימוש ב"מוסרי" הדיון כולו מצוי בתחום מה שאני בחרתי לכנות 'אתיקה'.
128. יש בעקרון אינסוף מקרי אחרות כאלה וכל אחרות היא ראשית של שרשרת חדשה של אחריות עד לאינסוף: "משהו נעשה לאחר; האחר הזה נעשה בעצמו למשהו; ולכן גם הוא נעשה לאחר, וכך עד לאינסוף" (הגל, לוגיקה, ס' 93 וכן הסעיפים הסמוכים לפניו ואחריו). גם כאן אני נשען על ניתוח הגליאני מבלי להתמסר להיגיון

- היחסים הדיאלקטיים בין העצמי לאחר ובין הסופי לאינסופי והכלתם בטוטליות שסולקת כל קוטב בצמדי הניגודים.
129. קאנט, ביקורת התבונה המעשית, ס' 7, עמ' 33.
130. שם, שם, משפט יוצא, עמ' 34.
131. בין מה שהעצמי הנו בינו לבין עצמו לבין העצמי שנוסח ככלל-מדריך של רצון פרטי יש וודאי פער בלתי ניתן לגישור, דיפרנד, אבל כל עוד מדובר רק בכלל-המדריך של רצון פרטי החופשי מחוק כללי, אפשר לנסות להתאים את ניסוח הכלל לעצמיות שהכלל הזה אמור לייצג, בלי שיהיה צורך לזהות במפורש מומנט של אחרות כניגודו של אותו עצמי. מומנט כזה גלום כבר בשפה עצמה. לוינס: "השפה היא היחס בין אות-דבר-עצמו לאחר... היחס בין אות-דבר-עצמו לאחר, המטאפיסיקה, מתקיים באופן ראשוני כשיחה שבה אות-דבר-עצמו המכונס בכחותו בתור 'אני', בתור נמצא פרטיקולרי, ייחודי שמחולל את עצמו מתוך עצמו, עוזב את עצמו" (לוינס, 'טוטאליות ואינסופיות', עמ' 39).
132. ביקורת התבונה המעשית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג), ס' 7, הערה, עמ' 34-35.
133. שם, שם, עמ' 33.
134. לוינס, 'טוטאליות ואינסופיות', עמ' 84.
135. ביקורת התבונה המעשית, פרשה שלישית, עמ' 77.
136. אבל הדברים אינם חד-משמעיים. ראוי לזכור שהראגה לאושרם של אחרים אינה אלא הרחבה של העיקר של אושר עצמי או לחליפין פועל יוצא של החוק המוסרי (שם, עמ' 38-40). האחרות נותרת מופשטת, כלואה בניגוד חסר התקנה בין עצמי לאחר, שבסופו של דבר מניח, כמו שטען לוינס, את העצמי כנקודת מוצא ומסגרת ייחוס. האחר הקונקרטי הוא אחר שהעצמי יכול להכיל את אחרותו בתוך עצמו, ולכן אחרות זו אינה יכולה להיות מוצבת כשלילה גמורה של הראגה לעצמי.
137. העלאת הקורבן, אומר בטא, מחזירה את הקורבן מעולם הדברים, שאותו האדם יכול לדעת רק מבחוץ, ולמעשה הוא עולם סגור בפניו, לעולם האינטימי, שאותו הוא יודע באופן אימננטי (באכילה, ביחס הארוטי, ביחס המיסטי). העלאת הקורבן מכוונת רק לסלק את חפציות הקורבן, את מעמדו כדבר נבדל ובעל יחסים ממשיים לדברים אחרים, ובאמצעות סילוק זה מבקש המקריב לחזור בעצמו לעולם האינטימי או לאינטימיות של העולם חסר ההבדלות. מבחינתו של המקריב, העלאת קורבן היא חיסול של משהו מועיל והתגברות על הלוגיקה של התועלת שקובעת אותו עצמו כדבר, ואילו הקורבן איננו אלא הדבריות המועילה שיש לחסל כדבר המונח לפניו. (George Bataille, *Théorie de la Religion* part I, ch.III) בתחום הקדושה, הקורבן הוא בזבוז חסר כל תועלת שאינו יכול להיות מכוון לתועלתו של שום ייצור ממשי או עניין מוחשי. על-פי תפיסה זו האחר הלא-גשמי אשר לו מוצע הקורבן כמתת מבטיח באי-גשמיותו את חוסר התועלת שבקורבן, גם אם העלאת הקורבן מוצגת כמצווה שיש עמה שכר. נכון יותר, הצגת הקורבן כחלק מיחסי חליפין בין האל למאמינים המצפים לשכר עבור קורבנם מעקרת את ההקרה ממשמעותה, כפי שהיטיבו להבין נביאי ישראל שהרבו לבקר את פולחן הקורבנות. ואמנם, אחרי ביטול הקרבנות, עם חורבן בית-המקדש, נותר בהלכה היהודית רק קורבן אחד כמצווה שאין עמה תמורה: הקרבה עצמית של החיים במקרה של חובת קידוש השם. השם שחובה לקדשו הוא העיקרון העליון של הבזבוז. מקרה כזה, הנדיר יחסית, רק מחדר את ההבדל שבין התמסרות לאחר קונקרטי, כדי להקל מסבלו, להתמסרות לאחר מופשט, כדי לפאר את שמו.
138. טורדורב מציע השוואה מעניינת בין הערכים שציוו על ההקרה בזמן המרד הפולני בנאצים בוורשה ב-1944 לאלה שהדריכו את המורדים היהודים בגטו וורשה שנה

- קודם לכן. הראשונים הודרכו על-ידי ערכים לא-מוסריים ולא אתיים, כגון כבוד המולדת וגאווה לאומית. האחרונים ביקשו לתת משמעות וצורה למותם, לשלוט לפחות באופן שבו הם מומתים. הערכים שהנחו אותם היו ערכים מתחום האתיקה במשמעותה כאסתטיקה של קיום. אף אחת משתי המרידות לא הודרכה על-ידי שיקולים מוסריים ובשני המקרים מעשה המרד עצמו נותר רב-משמעי מבחינה מוסרית (Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*, pp. 11-37; וכן להלן 9.114 והערה 27 שם).
139. "לא מקריבים את החיים בשביל סמלים". כך, בפשטות, מרק אדלמן, סגן מפקד המרד בגיטו וורשה בשיחה עם חנה קרל, כשהוא מתייחס להתאבדותם של מרדכי אנילביץ' וחבריו. ראו: חנה קרל, *להקדים את אלוהים* (ירושלים: אדם, 1981), עמ' 9.
140. Todorov, *Face à l'extrême*, pp. 80-102. טודורוב מציין שם גם את העובדה הנגדית: היחיד מוצא בעצמו במצבים קיצוניים יותר כוח כשהוא עסוק בסיוע לאחר מאשר כשהוא שקוע רק בעצמו (98 ואילך).
141. בראשית ט, ו'. זו אחת ממצוות בני נוח המוגדת עם כריתת ברית הקשת בענן, מיד אחרי המבול ומעט לפני חורבן סדום ועמורה, שני מפעלים מוצלחים במיוחד של השמדה המונית שאלוהים גזר על האדם במאמציו לגדל אדם טוב יותר. באותו הקשר ניתן גם היתר להרוג את החי ולאכול גם את החי וגם את הצומח, בצד האיסור על אכילת הדם בטרם יצאה הנפש: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" (שם, ד').
142. "לא תרצח", שמות כ' 13; "מכה איש ומת מות יומת... וכי יזד איש על רעהו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות. ומכה אביו ואמו מות יומת. וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת. ומקלל אביו ואמו מות יומת..." שם, כ"א, יב' יח'.
143. דרידה טוען שבכל מסורת הפילוסופיה המערבית, עד היידגר ועד בכלל, הריגת בעלי חיים ואכילתם היא גבול לא נחשב של "הסובייקט". ערעור על הגבול הזה, לפי דרידה, הוא חלק מתבקש מן המחשבה מחדש על מושג הסובייקט וחלק הכרחי בניסיון לעצב מושגים אחרים שעשויים לבוא במקומו, אחריו. ראו שיחה בין ז'אק דרידה לז'אן-לוק ננסי, "Eating Well, or the Calculation of the Subject" in E. Cadava, P. Connor, and J.-L. Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject*. 144. השוה *The Question of the Other* (New York: Harper & Row, 1984), ch. 3.
145. אהוד יתום, איש שב"כ, הרג שני טרוריסטים פלסטינים כפותים ופצועים ממכות אחרי חקירה. השניים נלכדו בעת השתלטות על אוטובוס בקו 300, שאותו חטפו לצרכי מיקוח. בעת ההשתלטות של כוחות הביטחון על האוטובוס נהרגה נוסעת ושני טרוריסטים נוספים. אנשי השב"כ ניסו להעלים את הפרשה, בדו לשם כך ראיות ואף ניסו להפיליל אחרים.
146. פרימו לוי, *השוקעים והניצולים* (תל-אביב: עם-עובד, 1991), פרק חמישי. וכן להלן 9.113.
147. איני עוסק כאן בשאלה של מתן סיוע לאדם צלול בדעתו המבקש למות כדי לשים קץ לייסוריו. מהיגיון דברי עד כה ברור שבמקרים קיצוניים שבהם הדרך היחידה לשים קץ לסבל היא מוות, ובהסתייגויות המתחייבות מקוצר ידיעתם של מיישמתייסר ושל מיישנקרא לסייע, סיוע כזה הוא מעשה ראוי. האם המתייסר המבקש למות עושה את המעשה הראוי? בעיקרה זו שאלה מתחום האתיקה הנוגעת ל"מוות היפה", לשליטת היחיד במוותו כהמשך או כשיא של מאמציו לעצב את חייו בעצמו.
148. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: HBJ, 1968), part III, p. 157.
149. "הסכנה שבמפעלי הגוויות ובתהומות הנשייה היא שכיום שיעור האוכלוסייה ומספר

חסרי הבית גדל בכל מקום, המוני אנשים ייעשו מיותרים כל העת אם נמשך לחשוב על עולמנו במונחים תועלתניים. בכל מקום, אירועים פוליטיים, חברתיים וכלכליים משתפים בחשאי פעולה עם מכשירים טוטאליטריים שנוצרו כדי להפוך אנשים למיותרים" (שם, שם). הנה כמה מספרים הנוגעים רק למלחמות, רק עד 1970: בשנים 1750 – 1970 נהרגו 85 מליון בני אדם במלחמות, מהם יותר מעשרה מיליון במלחמת העולם הראשונה ושלושים מליון במלחמת העולם השנייה. במלחמת העולם הראשונה היו 5% מבין ההרוגים אזרחים; במלחמת העולם השנייה היו 48% מבין ההרוגים אזרחים; במלחמת קוריאה האזרחים היו 84% מכלל ההרוגים. ראו: Jean Berthier, "Penser Hiroshima," *Lignes*, no.26 (October 1995): 34-47. וראו להלן 9.050 והערה 16 שם.

לפרק תשיעי

1. כל המשפטים המסומנים כאן באות מוטטה הם ציטוטים מקטעים של ליוטר ב'הדיפרנד' או פראפרוזות קרובות על קטעים כאלה, כולם מן הפרק "מושא ההוראה, השם". לפי סדר הופעתם בטקסט: עמ' 56, 50, 53, 57-58.
2. וזה נכון גם לגבי שמות כ"אותלו" או "המלט" או "ונוס", כשתופסים אותם כמציינים איזו מציאות טקסטואלית, קטע משיח שהתקיים פעם או נמשך ומתקיים גם עתה, ולא כמציינים דמויות בעולם בדיוני סגור, שבו נאמר כבר הכל, כי הטקסט נחתם ותמה ההצגה.
3. Robert Anteleum, *Lespèce humaine* (Paris: Éditions Gallimard, 1957).
4. פרימו לוי, *השוקעים והניצולים*, עמ' 90. דברים דומים יכולתי לומר על דבריו של ז'אן אמרי, ראו Jean Améry, *At the Mind's Limits* (Blumington: Indiana University Press, 1980).
5. שם, עמ' 13, 30.
6. היידן וויט מעלה שאלה דומה ועונה עליה בשלילה מנוקמת: Hayden White, "Historical Emplotment and the Problem of Truth," in Saul Friedlander, ed. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1992), pp. 37-53. וכן ראו: יהודה באואר, *השואה: היבטים היסטוריים* (תל-אביב: מורשת וספרית פועלים, 1982), עמ' 71-86 [להלן: 'השואה: היבטים היסטוריים']; והדיון של סטיבן קץ בשואה כתופעה היסטורית: Steven T. Katz, *The Holocaust in Historical Context*, vol. I (Oxford: Oxford University Press, 1994), ch.1.
7. זו דוגמה מופתית, כאמור, ובכל זאת רק דוגמה. לא אוכל להקדיש כאן דיון של ממש לספרות הקטסטרופה. ראו הערה 9 להלן.
8. Jean Berthier, "Penser Hiroshima," *Lignes* 26 (October 1995): 34-47.
9. שאלת ייצוג השואה בספרות ובמחקר ההיסטורי מעסיקה באחרונה חוקרים רבים. הנה מבחר מצומצם ולא מייצג: Saul Friedlander, ed., *Probing the Limits of Representation*; Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (New Haven: Yale University Press, 1991); *Admitting the Holocaust* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Sidra deKoven Ezrahi, *By Words Alone: The Holocaust in Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980); Dominique LaCapra, *Representing the Holocaust* (London: Routledge,

15. שהיה "שם", הסמכות לדבר את השם (עדי אופיר, "על תחושות שאין להביע במלים"). הקטסטרופה העצומה ביותר בממדיה התרחשה כתוצאה מן המפגש בין הכובשים הלבנים לילידים ביבשת אמריקה. בסוף המאה ה-15 חיו באמריקה כ-112 מיליון ילידים. רק כ-5 מיליון אמריקנים ילידים נותרו שם בסוף המאה ה-16. אבל גם אם מקבלים את הערכתם של חוקרים רבים המייחסים את עיקר הדלדול באוכלוסייה להתפשטות חסרת תקדים של מגיפות כתוצאה מן המפגש עם האדם הלבן, עדיין נותרים מיליונים רבים שהומתו במישרין על-ידי הכובשים הלבנים ומיליונים אחרים שאת מותם היה אפשר למנוע. ראו: David E. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World* (New York: Oxford University Press, 1992); כן, 'השוואה בהקשר היסטורי', כרך I, פרק 2.
16. Rudolf J. Rummel, *Lehtal Politics: Soviet Genocide and Mass Murder Since 1917* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1990); *China Bloody Century: Genocide and Mass Murder 1988* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1991); *Democide: Nazi Genocide and Mass Murder* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1992). כל הנתונים האלה שרויים במחלוקת כמובן, וחלקם מוכחים בידי משטרים שונים (המקרה הבולט ביותר הוא התכחות התורכים לטבח הארמנים). אינני יודע איך סופרים את המותם ואני מוכן להניח לצורך הטיעון שרומל הגזים מאוד. במאה אחוז נניח. במקום 140 מיליון יהיה מספר הנרצחים 70 מיליון. ובכן מה? האם זה משנה את המשמעות הבלתי נתפסת של המספרים האלה? יש גם מחלוקות על מידת האחריות הישירה של הממשלות למוות ההמוני. בעיקר אמורים הדברים בבית-המועצות תחת סטאלין. אבל גם אם ההרעבה ההמונית בתקופת הקולקטיביזציה לא היתה מדיניות מכוונת של חיסול, ברור לגמרי שגם לא היתה מדיניות מכוונת — ובעצם שום ניסיון — להציל מרעב את מיליוני האיכרים הגוועים. להבדיל מן המגפות שפקדו את הילידים באמריקה במאה ה-16, את רוב הקטסטרופות שחוללו מוות המוני במאה העשרים אפשר היה למנוע, או לפחות לצמצם מאוד. על התפתחות ההרג התעשייתי במאה העשרים ראו גם Omer Bartov, *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing and Representation*; Richard Rubenstein, "Modernization and the Politics of Extermination," in Michael Berenbaum (ed.), *A Mosaic of Victims* (ליוטר קורא כאן את הטקסט המפורסם של אדורנו על אושוויץ ("אחרי אושוויץ") ומדגיש שהטקסט הזה מופיע בחלק השלישי של הדיאלקטיקה השלילית המכונה "מודלים" (ליוטר, 'הדיפרנד', ס' 152-154); Theodore W. Adorno, *Negative* (1973). English translation E.B. Ashton, (New York: Continuum, 1973).
18. ליוטאר, 'הדיפרנד', ס' 93; ראו: עדי אופיר, 'נוק, סכל וגבולות השיח המוסרי: בעקבות ליוטר', 161-168.
19. השו Zigmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989), "Sealing off the victims", pp. 122 ff.
20. הביטוי הוא של גבלס. הגרמנים תפסו במפורש את תפקיד הגטו כמכשיר של חיסול רק אחרי שהתגבשה כבר מדיניות הפתרון הסופי. ראו למשל: ישראל גוטמן, 'האינצ'לופדיה של השואה', כרך שני (תל-אביב: ספריית פועלים, תש"ז), הערך "גטו", עמ' 266-267. הגטאות נסגרו בהדרגה, בקצב שונה במקומות שונים, באופן מעשי עוד לפני שהסגירה ההרמטית הוכרזה בצו (כ-23.10.1941). גטו לודז' נסגר הרמטית כבר במאי 1940. חיים רומקובסקי, "מלך הגטו", ביקש כידוע להשתמש ב"פרודוקטיביות" של הגטו כערוכה מפני חיסול פסי. הוא חשב שיוכל לסחור בכוח העבודה היהודי, לספק יעילות ולקבל תנאי מחיה ובטחון. אבל היהודים הורחקו מכל מעגלי החליפין. הגרמנים ניצלו את כוח העבודה עד תום, סיפקו פחות תנאי

1994); Omer Bartov, *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing and Representation* (New York: Oxford University Press, 1996). וה"קובץ" אדומי מבחינה בין שני כיוונים בייצוג הספרותי של השואה — תפיסת אושוויץ כ"חור שחור" והדגשת ה"בלתי ניתן לייצוג", לעומת ניסיונות לעקפת הפרובלמטיקה הזאת באמצעות תיאור אתרים חלופיים, "אנושיים יותר" במפת הזיכרון (סדרה דה-קובן-אדומי, "לייצג את אושוויץ: מחנה ההשמדה ואתרים חלופיים במפת הזיכרון", תיאוריה וביקורת. 8 (קיץ 1996: 171-179). מנקודת המבט שלנו אי-אפשר להסתפק באתרים החלופיים. צריך לראות בהם תחנות מעבר בדרך לאושוויץ, בניסיון לדובב גם את המקום ההוא.

10. את הביטוי השיטתי המפורש ביותר לתפיסה זו במחשבה היהודית נתן אמיל פאקנהיים. ראו למשל: "קולה המצוה של אושוויץ" בתוך על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו (ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ט), 65-100; Emil Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought* (New York: Schocken Books, 1982). ניסיון דומה בתיאולוגיה הנוצרית (הפרוטסטנטית) לייחס לאושוויץ מעמד של מעין התגלות אפשר למצוא למשל אצל Alice L. Eckardt and A. Roy Eckardt, *Long Nights Journey into Day: A Revised Retrospective on the Holocaust* (Detroit: Wayne State University Press, 1988). לקולות נוספים במחשבה היהודית המבקשים בחורבות אחר מימד של קדושה, ולו על דרך השלילה, ראו למשל: Richard Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis: Indiana University Press, 1966); Ellie Wiesel, *Legends of Our Time* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1968), "A Plea for the Dead", pp. 134-197; Arthur A. Cohen, *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust* (New York: Crossroad, 1981).
11. וראו להלן 9.144-9.143. הרחבתי בעניין זה במקום אחר: עדי אופיר, "על תחושות שאין להביע במלים ועל לקחים שאין להטיל בהם ספק", בשביל הזיכרון גיליון מס' 7 (1995): עמ' 11-15, יד ושם, ירושלים.
12. תום שגב מתאר פרקים עיקריים שלה במיליון השביעי (הוצאת דומינו, תל-אביב 1988). עדית זרטל עומדת במיוחד על האינסטרומנטליזציה של השואה במשפט אייכמן וערב מלחמת ששת הימים: "עדית זרטל", "מבית העם לאבני הכותל" תיאוריה וביקורת 15, חורף 1999. משה צוקרמן עומד על האינסטרומנטליזציה של השואה בתרבות הישראלית ומנתח בהרחבה פרק אחד שלה, בתקופת מלחמת המפרץ, בספרו שואה בחדר האטום (תל-אביב, הוצאת המחבר 1994). כן ראו מאמרים לרגל יום השואה, העיד 16.4.93, עמ' 31-59.
13. יהודה אלקנה, "בוכות השיכחה", הארץ 8.3.1988.
14. ביקורת על התפקיד התיאולוגי של אושוויץ בתרבות היהודית, בקרב היהודים בישראל ומחוצה לה, כבר אינה חזון נפרץ. ראו, למשל: Jacob Neusner, *Stranger at Home: The Holocaust, Zionism and American Judaism* (Chicago: Chicago University Press, 1981); Yehuda Bauer, "The Significance of the Final Solution," in David Cesarani, ed. *The Final Solution: Origins and Implementation* (London and New York: Routledge, 1994). בשתי מסות קצרות בקשתי להוסיף על הביקורת הכללית של התפיסה התיאולוגית של השואה גם דיון ביקורתי בדפוסים התיאולוגיים של ייצוג השואה בשיח הציבורי בישראל (עדי אופיר, "על חידוש השם", פוליטיקה 4 (1986: 5-2); וכן במנגנונים התרבותיים — מוזיאונים, מכוני מחקר, טקסי זיכרון, ספרי עדות ומחקר, עליה לרגל לאתרי ההנצחה — שהצמיחו מוסדות מעין דתיים, עם דפוסי פולחן דתי והיררכיה מעין כהנית של ידע וסמכות דתית לייצג את מה

- מחיה מכפי שהיה דרוש כדי לשכפל את כוח העבודה הזה מיום ליום, והפכו את הפער בין כוח העבודה לתנאי המחיה למנגנון חיסול בפני עצמו – הרעב החליש ולא אפשר לצאת לעבודה, אי-יציאה לעבודה רוששה ולא אפשרה לרכוש את מנות המזון שסיפקו הגרמנים במשורה, הרעב החליש עוד יותר, פורר את הקשרים החברתיים, את כושר העמידה הנפשי, עד שהמית. על תנועת האובדן והסבל בגטו ראו למשל: לני יחיל, *השואה* (תל-אביב: הוצאת שוקן, 1987), כרך א', עמ' 292-298.
21. לא מצאתי בספרות המחקר הצגה של שאלה זו או ניסיון להשיב עליה. המחקר עסק בעיקר בשחזור כמה מקרים מפורסמים הקשורים ביהודי סלובקיה והונגריה. ראו למשל: חיים ברלס, *הצלה בימי שואה* (לוחמי הגטאות: בית לוחמי הגטאות והוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ה), פרק ח'; יהודה באואר, *השואה: היבטים היסטוריים*, פרקים 7-9; רנדולף בראהאם, *הצלת יהודי הונגריה בפרספקטיבה היסטורית*, בתוך *השואה בהיסטוריוגרפיה: הרצאות ודיונים בכינוס החמישי של חוקרי השואה* (ירושלים: יד-ושם, תשמ"ז), עמ' 363-380; פטרן גילה, *האם מאבק על הישרדות: הנהגת יהודי סלובקיה בשואה 1938-1944* (תל-אביב: מורשת, 1992). היו כמובן מקרים – אין לדעת כמה – שבהם אנשי אס.אס. שומרים, שוטרים ופקידים נאצים שונים סייעו במשהו תמורת שוחד, אבל איני יודע על שום מקום שבו התפתח והתמסר מסחר בדרכי יציאה מעבר למקרה הנקודתי, הבודד. רוב המקרים האחרים של בריחה מן האזור היהודי הסגור היו תוצאה של שיתוף פעולה עם כוחות שונים שהתנגדו למשטר, מן הכנסייה ועד לקבוצות פרטיזנים, ולא של משא ומתן ישיר עם נאצים. ראוי לזכור גם כי בדרך כלל אימצו ארגונים יהודים מדיניות שהתנגדה לפתרונות בריחה אישיים, שנתפסו כנטישת הקהילה.
22. ראו למשל: זיגמונט באומן, *מודרניות והשואה*, פרק 5; Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*, "souci", pp. 80-101, ושלא העדויות המצוטטות שם.
23. זה ההיגיון היסודי של המחנה, שפוקו מאתר כבר בפרקטיקות מוקדמות של המחנה הצבאי במאה ה-17 (פוקו, *למשמע ולהעניש*, עמ' 135-141). מחנות הריכוז הראשונים הוקמו על-ידי ממשלת ספרד, כדי לכלוא אוכלוסייה מקומית בעת המרד בקובה ב-1895, ועל-ידי הבריטים במהלך מלחמת הבורים בדרום אפריקה (1899-1902), כדי לכלוא אזרחים תושבי הרפובליקה של טרנסבאל ומושבת הקייפ. המודל הועתק עד מהרה במדינות נוספות, בראש וראשונה על-ידי הקומוניסטים בברית-המועצות ואחר-כך על ידי היטלר בשטחי הכיבוש הגרמני באירופה. גם לאמריקאים היה כידוע מחנה משלהם, שבו הוחזקו אזרחים יפנים בתקופת מלחמת העולם השנייה.
24. לאכזריות זו התכוון פרימו לוי כשדיבר על "אלימות מיותרת" וביקש להבחין בין אלימות החיונית לתפקודו התקין של הלאגר לבין האלימות שנוצרת בו בבחינת "הערך המוסף" שלו (פרימו לוי, *השוקעים והניצולים*, פרק חמישי).
25. גילויי התנגדות שהיו מעורבים בקיום האוטונומיה הזו והגבורה שהיתה כרוכה בהתנגדות לא העלו ולא הורירו הרבה כשהנאצים החליטו על חיסול סופי של הגטו. כשהנאצים רצו בכך, הם הפכו את מכשירי הניהול העצמי של היהודים למכשירים שפעלו לחיסולם. המקרים הנדירים – מרד גטו ורשה הידוע מכולם – שבהם נאלצו הנאצים להפעיל הרבה יותר כוח כדי לחסל גם את ביטויי האוטונומיה היהודית וגם את שארית היהודים, רק חושפים את עובדת היסוד של יחסי הגומלין בין גופי הניהול העצמי היהודי לגופי השלטון הנאצי. המרד היה בין השאר וויתור על המרחב שעוד נותר לניהול העצמי של הגטו בכפיפות לשלטון הנאצי. הוא היה יותר מכל מאבק על צורת המוות. המורדים ביקשו להציל מידי הנאצים את זכותם לבחור בצורת מותם; הם ביקשו לעצמם את "המוות היפה". בתנאי הגטו ההכרעה למרד מצויה
- אם כן בתחום האתיקה, לא המוסר. ראו 8.521, והערות 138, 139 שם).
26. ייחוד ספרו של פרימו לוי *חזרו אדם* (תל-אביב: עם עובד, 1958), האופטימיות הלא מנוצחת שלו, נעוצים בין השאר בתיאורי הפכים הקטנים של דפוסי הסולידריות וערוצי ההמרה המתקיימים בתופת, למרות הכל. בהשוקעים והניצולים שנכתב שנים רבות אחר-כך, בצלילות ובפיקחון שאין למעלה מהם, מציב פרימו לוי את פכי הסולידריות האלה על רצף של גניבות, מקרובים ומרחוקים, בגידות, בקרובים וברחוקים, ושיתוף פעולה: "בעדיפות ראשונה שרדו הגרועים ביותר, האנוכיים, האלימים, חסרי הרגישות, משתפי הפעולה של 'האזור האפור', המרגלים", שם, עמ' 63.
27. דוגמה מופתית לעניין זה נמצאת שוב אצל פרימו לוי, בתיאור הניסיון שלו ללמד את חברו "פיקולר" קטעים מן התופת של דאנטה בדרך להביא את סיר המרק היומי (*חזרו אדם*), עמ' 117-125. וכן: ויקטור פרנקל, *האדם מחפש משמעות* (רמת-גן: הוצאת מסדה 1969).
28. בראונינג ובאואר טוענים באורח משכנע שזו היתה אופציה ממשית עד קיץ 1941, וכי לבעלות הברית, שמנעו כניסת יהודים לתחומן וגם לא נחלצו לעזרת היהודים בשום צורה אחרת, יש אחריות לכך שהנאצים העדיפו לבסוף חיסול על-פני גידוש כפתרון סופי לשאלת היהודים. ראו: יהודה באואר, *השואה: היבטים היסטוריים*, עמ' 139; Christopher R. Browning, *Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution 1941-1942* (New York: Holmes & Meier, 1985).
29. ראו למשל: באואר, שם, עמ' 135 ואילך; Christopher R. Browning, *The Path to Genocide: Essays on Launching the Final Solution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), ch. 5 [להלן: 'הדרך לג'נוסייד'].
30. למשל: לואי דוידוביץ', *המלחמה נגד היהודים* (תל-אביב, זמורה ביתן ומודן, 1982), פרק 6.
31. תנאים אלה כללו גם את התנהגות הממשלות המקומיות וכלל הציבור האזרחי במדינות הכבושות ובמדינות החסות. לאלה היה בכל מקום חופש פעולה לא מבוטל שגבולותיו כמעט שלא נבדקו. במקומות אחדים הוא אפשר התנגדות שהספיקה כדי לעכב את ההשמדה, לצמצם את היקפה, לחבל במנגנון ההשמדה ואפילו – בבולגריה – למנוע אותה.
32. ראו למשל: בראונינג, 'הדרך לג'נוסייד', פרק 8.
33. יהודה באואר, "השלכות מחקר השואה על תודעתנו ההיסטורית", *הרצאה במסגרת החוג לידיעת עם ישראל בתפוצות בבית נשיא המדינה* (האוניברסיטה העברית בירושלים: המכון ליהדות וזמננו/ מדור שפרינצק, תשל"ב), עמ' 13.
34. שם, שם.
35. יוצאים מן הכלל בולטים בעניין זה בין ההיסטוריונים הישראלים הוא עומר ברטוב. ראו למשל: צבאו של היטלר: חיילים נאצים ומלחמה ברייך השלישי, תל-אביב, דביר, 1998; Omer Bartov, *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing and Representation*; ולאחרונה גם בועז נוימן, *כיצד מתו באשוויץ?* – *המוות באשוויץ כ"מוות מכוער"* (עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב 1997); מרחב, גוף ושפה בראיית העולם ובמעשה הנאצים (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב 1999).
36. את הניסוח הראשון אפשר למצוא למשל בחיבור על שלינג: Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985). הניסוח השני מתייחס לביקורת העצמית של היידגר על הנאיביות המטאפיסית שלו בשנים 1929-1934, כפי שבאה לידי ביטוי בנאום

- הרקטוראט וטקסטים אחרים מאותה תקופה. היידגר המאוחר מבקר כל ניסיון להפריד את הרוחני מן הכוחני והגשמי וטוען שההרס והאלימות הם אירועים רוחניים הקודמים ללשון ולאחריות המוסרית ואינם חיצוניים לרוח.
37. לפי הקריאה שמציע דרידה, בנאום הרקטוראט היידגר גם תומך בנאציזם וגם מציע לטהר אותו במחווה מטאפיסית, ואילו מאוחר יותר הוא מצר לא על עצם התמיכה בנאציזם ולא על הנאציזם כקטסטרופה היסטורית אלא בעיקר על הגלישה המטאפיסית שלו שמנעה ממנו, לדעתו, להכין את הנאציזם כביטוי מטאפיסי כושל של רוחניות. גם הסתייגות זו של היידגר תקועה לפי דרידה בעמדה אנתרופוצנטרית המשתמשת למרות הכל במושג – מטאפיסי עדיין – של רוחניות כדי להבחין בין האנושי לחייתי (שאפשר לאכלו) ובין הרוחני ללא-רוחני (שאפשר לחסלו, או למצער, לוותר עליו). ראו: Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989); וראו הפירוש של: מיכל בן נפתלי, "כשהרוח נקראת לדגל", עיון מד (תשנ"ו): 371-398.
38. זה אוברן "המוות היפה" שעמדו עליו אדורנו (בפרק "אחרי אושוויץ" בספרו דיאלקטיקה שלילית) ואחרים בעקבותיו (ליוטר, *הדיפרנד*, ס' 153-157; לעיל הערה 23). אבל "המוות היפה" אינו אלא פן אחד של האובדן הגמור הכרוך בתעשיית המוות של אושוויץ.
39. מבקר התרבות הימני גרהארד הופמן, שהיה ידוע בשם העט ארנסט מאן, הביע את עיקר הרעיון עוד ב-1922: "אפשר לסלק סבל רק על-ידי חיסול ללא כאבים של הסובל" (Ernest Mann, *Die Erlösung der Menschheit von Elend* [Weimar: F. v. Fink, 1922], p. 39). התפיסות האאוגניות של החברה בקרב הנאצים ומטרימייה, כמו המדיקליזציה של הפוליטיקה במשטר הנאצי (היטלר דיבר עוד ב"מין קמפף על "האמצעים הרפואיים המודרניים ביותר" להמתה למען טיהור הגזע), הפכו את הרעיון למקובל ונפוץ בחוגים נרחבים. אפיוזדה שעליה מספרת חנה ארנדט נראית לי כעדות מספקת: "הרוסים לעולם לא ישיגו אותנו" אומרת אישה אחת בעיר שעל שעריה כבר מתדפק הצבא האדום, ואיש אינו מוחה בעדה: "הפיהרר לעולם לא ירשה זאת. הרבה לפני כן הוא ימית אותנו בגז" (Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*), p. 111. כנקייה ומכובדת יותר היתה רוחות גם ביחס להשמדת היהודים (לוסי דוידוביץ', *המלחמה נגד היהודים*, עמ' 150). כל החוקרים מסכימים שטכניקות ההמתה בגז הועתקו ושוכללו על פי הניסיון שנרכש בתקופת "המתות החסד" של המפגרים וחולי הנפש. על אלה ראו למשל: Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* (New York: Basic Books, 1986); משם מובא גם הציטוט מארנסט מאן (Ernest Mann, *Die Erlösung der Menschheit* von Elend, p. 44).
40. הרחבתי בעניין זה בשתי המסות הנזכרות לעיל (הערה 14): "על חידוש השם"; "על תחושות שאין להביע במלים".
41. הרחבתי בעניין זה במאמרי "על סופיות הפתרון ואינסופיותו של האובדן", בתוך *השוואה בהיסטוריה היהודית*, עורך יהודה באואר, הוצאת יד ושם ירושלים, בכתובים. חלקים ממאמר זה מופיעים כאן כלשונם.
42. בצרפת תרמו להתעוררות זו תופעות של הכחשת השואה כחוגים אינטלקטואליים, וסרטו של קלוד לנצמן *שואה*, שהיה במידה רבה תגובה להכחשה ולבורות. ראו למשל: פייר וידאל-נאקה, *רוצח היזכרון* (תל-אביב: עם עובד, 1991). הוויכוח סביב הנאציזם של היידגר שימש בעקיפין כאחת הזירות הבולטות לדיון בשאלת ייחודה של השמדת היהודים ובחובה האינסופית של עבודת היזכרון. ראו במיוחד: ליוטר, *היידגר ו"היהודים"*; Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*.

- (Paris: Christian Bourgois, 1988); Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi* (La Tour: éditions de laube, 1991). בגרמניה עסקו בשאלות אלה באינטנסיביות רבה כתגובה לאתגר שהציבו ההיסטוריונים הרבזיוניסטים שדחו את הטענות על ייחודם של הנאציזם בכלל ושל השמדת היהודים בפרט וביקשו לשחרר את הגרמנים ממועקת הזיכרון. הדומיננטי והבולט מכולם היה יורגן הברמס. ראו למשל: Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians Debate* (Cambridge Mass: The MIT Press, 1989), וכן הפרקים האחרונים בקובץ הראיונות והמסות שתורגם לעברית: יורגן הברמס, *חברה וזהות בימינו* (תל-אביב: ספרית פועלים, 1991). כמה מאמרים מרכזיים בוויכוח הופיעו ב"יד ושם: קובץ מחקרים" כרך י"ט, תשמ"ט. לסקירה אינפורמטיבית של וויכוח ההיסטוריונים בגרמניה ראו: ריצ'רד ג' אוואנס, *בצלו של היטלר* (תל-אביב: עם עובד, 1991).
43. יהודה אלקנה היה הראשון שקרא במפורש לשכוח, במאמרו "בזכות השכחה", שפורסם בעיצומה של האיתת-פאדה, בתקופת משפט דמיניוק (8.3.1988), וכתגובה לשני אירועים אלה. אבל אפילו ברשימתו הפרובוקטיבית, היחידה בסוגה, של אלקנה אפשר למצוא לא רק קריאה לשכחה אלא גם דיון באופי הזיכרון. אלקנה מערער על התבונה שבמאמץ להפוך כל יהודי ישראלי לעד שאינו מסוגל לראות את ההווה כשהוא משחזר מהפרספקטיבה של אושוויץ. אבל הוא אינו שולל לחלוטין את עצם הצורך בעדות. לדיון ביקורתי בחובת הזיכרון ראו משה צוקרמן, *שואה בחדר האטום*, פרק 2. על החוב האינסופי ועל היחס בין עבודת האבל לעבודת הזיכרון ראו ליוטר, *היידגר ו"היהודים"* עמ' 48-1; מיכל בן-נפתלי, "ליוטר ו'היהודים', תיאוריה וביקורת 8, קיץ 1996: 70-151; "כמה הערות על פוסטמודרניזם בצרפת והערה אחת עליו", תיאוריה וביקורת 11, חורף 1997: 31-57; עדי אופיר, "על סופיות הפתרון ואינסופיותו של האובדן".
44. ליוטר, *הדיפרנד*, ס' 93; וכן *היידגר ו"היהודים"* פרק 8.
45. זה ההיגיון שעליו מבוססת עבודת הזיכרון האנטי-היסטורית של בנימין ב"תיזות על הפילוסופיה של ההיסטוריה" (ולטר בנימין, *מבחר כתבים* כרך ב', הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996). ליוטר, כך נדמה לפעמים, רק מיישם את עבודת האבל הכלל-היסטורית של בנימין למקרה הפרטי של השמדת היהודים, שבנימין עצמו היה קורבנה.
46. ליוטר, *הדיפרנד*, סעיפים 81, 92, 93 (על-פי סדר הופעת הציטוטים בקטע).
47. כך נמחק גם כל ייחוד היסטורי של הקיום היהודי כש"היהודים" מוצגים כשם נרדף בתרבות המערב למחיקת האובדן, להכחשת מה שאינו ניתן לייצוג. *היידגר ו'היהודים'*, שם, פרקים 1-14. וראו תלונה דומה שמפנים האחים בויארין, המבקרים את האלגוריציה של היהודי אצל ליוטר: דניאל בויארין ויונתן בויארין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5. (סתיו 1994): 79-103. אני סבור שהאחים בויארין טועים בעניין שולי אחד: לא מדובר כאן באלגוריה אלא במיטונימיה, מפני שהיהודי נשאר חלק ממה שהוא מסמל, בדיוק כפי שאושוויץ היא חלק מן הממשות, שהיא משמשת בבחינת מודל מובהק שלה.
48. "מי ששוכח את העבר סופו שישכח לחיות אותו" אומרת סיסמה מוכרת של מתנגדי הימין הקיצוני באירופה, שמכוונים אותה בין השאר לניסיונות ההשכחה וההכחשה של השמדת היהודים. כמו שאר אמרות כנף ידועות הנוגעות לחזרה בהיסטוריה, גם זו אין לה על מה שתסמוך, ואם היא מעידה על משהו, אין זה על מהלכה הצפוי של ההיסטוריה אלא על מקומו של הדובר במאבק על הזיכרון.
49. 'אושוויץ' כאן במפורש כמסמן מטונימי להשמדת היהודים באירופה. סקירה מקיפה של הספרות המחקרית והפובליציסטית הנרחבת העוסקת בייחודיות ההשמדה נמצאת

אצל: כץ, 'השוואה בהקשר היסטורי', כרך I, פרק 1, במיוחד עמ' 27-30. ראו גם: Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique?: Perspectives On Comparative Genocide* (Oxford: Westview Press, 1996). הייחוד שאדבר עליו איננו נוגע רק לאפיונים של אושוויץ כתופעה היסטורית אלא לאפיונים שלה כתופעה מוסרית (להלן 9.220).

50. כאמור, כמאה מיליון אינדיאנים נספו במהלך המאה ה-16 כתוצאה ממעשי טבח ובעיקר ממגפות שגרם המפגש עם הכובשים הלבנים. לפי אומדנים והירים טבחו התורכים במהלך מלחמת העולם הראשונה לפחות מיליון ארמנים, שהיו כ-40% מאוכלוסיית הארמנים באותה עת, שיעור דומה לזה של היהודים שהושמדו במלחמת העולם השנייה. לאומדן הקורבנות האינדיאנים ו(להבדיל) הארמנים ראו הערות 15 ו-16 לעיל.

51. ראו למשל, את ספרה של טוני מוריסון, *חמדת* (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994), העוסק ברוחות הרפאים של העבר האפרו-אמריקני ומבטא בבירור את חוסר היכולת להכריע בין השלמה עם סופיות האסון שהיתה העבדות השחורה באמצעות עבודת האבל, להשלמה של האסון הוא באמצעות ניתוק כבלי הזיכרון.

52. לעוד כמה שנים יהיו הפלסטינים עבדים של זיכרון האסון שלהם כ-48? ובני מדינות יוגוסלביה לשעבר של האסון שלהם בשנות התשעים של המאה הזאת? ואנחנו, שלבד מאושוויץ עוד סוחבים אלפיים שנות חורבן ורדיפות? אותה שאלה מקבלת משמעות שונה בתכלית כשהיא מושמעת מפני המנצחים והעומדים מן הצד וכשהיא מושמעת מפי המנוצחים.

53. יהודה באואר, 'השוואה: היבטים היסטוריים', פרק 2; כץ, 'השוואה בהקשר היסטורי', כרך I, עמ' 131. וכן להלן 9.220. נדמה לי שאחרי אירועי האביב ברואנדה 1994, אפשר להוסיף את המקרה השני, גם על-פי הגדרתם המצמצמת. ראו Philip Gourevitch, *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families* (New York: Farrar Straus Giroux 1998).

54. כץ, שם עמ' 31-35.

55. 'למשמע ולהעניש': הרצון לדעת: תולדות המיניות, כרך I; זיגמונט באומן, מודרניות והשוואה; Hannah Arendt, *The Origins Of Totalitarianism*; Eichman in Jerusalem, Alain Brossat, *L'Epreuve du désastre: Le xx^{ème} siècle et les camps* (Paris: Albin Michel, 1996). וראו גם את עבודתו של עומר ברטוב על דפוסי לחימה והמוות התעשייתי במאה העשרים וכן Richard Rubenstein, "Modernization and the Politics of Extermination," in Michael Berenbaum, ed. *A Mosaic of Victims: Non Jews Persecuted and Murdered by the Nazis* (London and New York: I.B. Tauris, 1990).

56. זו טענה היסטורית מועדת להפרכה. אולי היו מקרים דומים שאינני יודע עליהם. ההטיה היהודית-מערבית שלי בדיון זה אינה צריכה ראייה. אני מקווה להתגבר עליה במידת האפשר, בסופם של דברים.

57. אני מאמץ כאן את העיקר במסקנות המבקרים הדוחים את התיזה של ההיסטוריונים הגרמנים היים ועלי, לפיה אפשר להסביר את ה"פתרון הסופי" באמצעות מניעים כלכליים. אלה התבססו בראש וראשונה על תפיסה כלכלית הקובעת כי עד תכנוני עליון את התאמת גודל האוכלוסייה והרכבה לכווחות הייצור. ראו: סזונה היים וג'ן עלי, "השוואה ומדיניות האוכלוסין: מחשבות בדבר תולדות ההכרעה על ה'פתרון הסופי'", בתוך יד ושם: קובץ מחקרים כ"ד (תשנ"ה), עמ' 33-54; דן דינר, "רצינוליזציה ושיטה: על ניסיון למתן הסבר חדש ל'פתרון הסופי'", שם, עמ' 55-77; דוד בנקיר, "מודרניזציה והרצינוליזציה של ההשמדה", שם, עמ' 79-96; כריסטופר בראונינג, 'הדרך לג'נוסייד', פרק 3. בטענה המוצגת כאן מהדהד משפט

הסיכום של בראונינג: "במקום ש[היים ועלי] רואים חישוב כלכלי בתור מניע עיקרי לפתרון הסופי, אני רואה את הפתרון הסופי כמדיניות המתבצעת למרות אי-הרציונליות הכלכלית שלה" (בראונינג שם, עמ' 76).

58. אני מבקש לקבוע עמדה במחלוקת על הדמיון בין השמדת הצוענים להשמדת היהודים, ובשאלה אם הנאצים ביקשו לחסל גם את הצוענים כעם, כלומר אם התכוונו לחיסול כל הצוענים באירופה. גם אם מקבלים בעניין זה את עמדתם של היסטוריונים ככץ ובאואר (כץ, 'השוואה בהקשר היסטורי', כרך I, עמ' 24, הערה 54, והבטחה לטיעון מפורט בכרך השלישי שטרם הופיע; באואר, 'השוואה: היבטים היסטוריים', פרק 2), אינני רואה במה משנה ההסתייגות מנקודת מבט מוסרית ומה ההבדל בין הרוע שהיה מנת חלקם של יהודים לרוע שהיה מנת חלקם של צוענים. ההבדל בין שתי הקבוצות נוגע יותר לאידיאולוגיה המצדיקה ופחות לפרקטיקה של החיסול ואיננו משנה את הבנת מהות הרוע הכרוכה בו. על השמדת הצוענים ראו למשל: Donald Kenrick and Grattan Puxon, *Destiny of Europe's Gypsies* (New York: Basic Books, 1972); Ian Hancock, "Responses to the Porrajmos: The Romani Holocaust," in Alan S. Rosenbaum, ed. *Is the Holocaust Unique?: Perspectives On Comparative Genocide*.

59. המאמץ העיקרי לחיסול יהודי פולין, שהתרחש בין אביב 1942 לאביב 1943, התנהל בחלקו הגדול בצל התמוטטות החזית במזרח וחייב הקצאת משאבים כלכלית וצבאית נרחבת, שאת חלקם לפחות אפשר היה לתעל למאמץ המלחמתי למשל (בראונינג, 'הדרך לג'נוסייד', פרק 8, עמ' 169-170). המקרה יוצא הדופן של גטו לודז' חושף את התשוקה להיפטר מן היהודים כעיקרון-על. חיסולו הסופי של הגטו עוכב עד אוגוסט 1944 מפני שהיהודים הביאו תועלת ברורה למאמץ המלחמתי והתגלעה מחלוקת בין זרועות שונות של המשטר הנאצי – בין אלה שתבעו חיסול למרות התועלת (בעיקר ראשי האס.אס.) לאלה שתבעו ניצול למרות הציווי האידיאולוגי לחסל ("מנהל הגטו", בייבוט, וכמה בעלי תפקידים מקומיים, וכן אלברט שפאר). ראו למשל: ישראל גוטמן, "ייחודו של גטו לודז'" בתוך מיכאל אונגר, עורך, הגטו האחרון: החיים בגטו לודז' 1940-1944 (ירושלים: יד ושם, 1995). אבל למעשה, עד שלב מסוים לא היו ניגודי אינטרסים. כשהחלו החיסולים הראשונים של יהודי הגטו בחלמנו, בחורף 1942, הם תאמו את ההיגיון הכלכלי של גטואיזציה יצרנית: היהודים המיותרים מושמדים, הצפיפות פוחתת, יש פחות פיות להאכיל וליהודים היצרנים תנאים נוחים יותר להמשיך לייצר (בראונינג, שם, פרק 6). דוגמה מובהקת לעלינות התשוקה להשמיד את היהודי היא המאמץ המיוחד שהושקע בחיסול יהודי הונגריה בחודשים מאי-יולי 1944, ובמצעד המוות של יהודי בודפשט בחודש נובמבר של אותה שנה, למרות מודעות ברורה לפגיעה הצפויה במכונת המלחמה הגרמנית הקורסת. כך גם גירוש 2,200 יהודים מרודוס לאושוויץ ביוני 1944, שתפסו את מקומו של ציוד צבאי יקר שהושאר באי על-ידי הגרמנים הנסוגים (דן דינר, "רצינוליזציה ושיטה: על ניסיון למתן הסבר חדש ל'פתרון הסופי'", עמ' 66).

60. כץ מציע להבחין בין היסטוריונים שבאים אל מחקר השואה מתוך פרדיגמה של דומות כדי להשוות (ולהוכיח את נוראות המקרה שבו הם עדי האובדן – ארמנים, צוענים, הומוסקסואלים וכדומה) לבין היסטוריונים שבאים אל מחקר השואה מתוך פרדיגמה של נבדלות כדי לייחד (בעיקר יהודים-ציונים ותיאולוגים נוצרים). לפי כץ מדובר בשתי פרדיגמות שאין ביניהן אמת מידה משותפת (השוואה בהקשר היסטורי, עמ' 57, הערה 96). אבל לרוב החוקרים שכץ מזכיר באותו הקשר משותפת ההנחה שהשואה היא קנה-מידה מוחלט לרוע או קנה מידה לרוע מוחלט. למעשה, העמדות המקוטבות שלהם מתאפשרות על-ידי שדה תרבותי ואינטלקטואלי משותף (במובן הבורדואני של המונח) שאחראי לנבדלות הפרדיגמות ולמראית העין של

לפרק תשיעי

70. עסקתי בשאלה זו בשני מקומות: עדי אופיר, "היינו באושוויץ, לא היינו במעמד הר-סיני", דבר, 2.6.1987 (ערב שבועות תשמ"ז); "הגדה של פסח: מקרא מפורק", בתוך עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית, (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, בכתובים).
71. זה הטעון שליטור מציג באורח כה משכנע בקטעים המוקדשים לשחזור הפרגמטיקה של הריאליטיקה ההגליאנית (ליטור, הדיפרנד, עמ' 91-97, Hegel Notice).
72. על תהליכים אלה עמד בהרחבה שאול פרידלנדר בכרך הראשון של ספרו: גרמניה הנאצית והיהודים (תל-אביב: עם עובד, 1997).
73. דיבורים על גזירות שימנעו מן העמים הסלאבים להתרבות נשמעו כבר בשנות השלושים. מקורות לעדויות על התוכניות ל"טיפול" באוכלוסייה הלא-אריית של מזרח אירופה, מעיקור עד השמדה, ראו, למשל, אצל אוריאל טל, תיאולוגיה פוליטית והרייך השלישי (ספרית פועלים תל-אביב 1989), עמ' 197-200. על הטיפול באוכלוסייה הסלבית במסגרת מדיניות האוכלוסין הנאצית ראו: סוזנה היים וג'ן עלי, "השוואה ומדיניות האוכלוסין: מחשבות בדבר תולדות ההכרעה על ה'פתרון הסופי'".
74. הרבה יותר מפי שניים, לפי המניין של רומל: Rummel, *Democide: Nazi Genocide and Mass Murder* 1992. וראו גם: Michael Berenbaum, *A Mosaic of Victims: Non Jews Persecuted and Murdered by the Nazis*.
75. ביטוי פשטני משהו לגישה זו אפשר למצוא בשני חיבורים של רבקה שכטר: אושוויץ כממלכת פאוסט (תל-אביב: עכשיו, 1986); השורשים התיאולוגיים של הרייך השלישי (תל-אביב: אוניברסיטה משודרת, תש"ן). ביטוי אחרון למגמה זו, מובהק עוד יותר, גם אם לא לגמרי מקורי, ופשטני לא פחות, הוא ספרו של דניאל יונה גולדהאגן, תליינים מרצון בשירות היטלר (תל-אביב: משכל, 1998). כדי להסביר את הבחירה ביהודים מבקש גולדהאגן לייחד את הגרמנים ומייחס להם מנטליות קולקטיבית (שעוצבה במהלך העת החדשה ושונתה בבת-אחת אחרי תבוסת הרייך), שבין מרכיביה העיקריים מצויות גם אנטישמיות מושרשת, יוצאת דופן בעוצמתה ובאופייה, וגם מוכנות לאלימות. אפילו לא היה שום פסול בטיעוניו ההיסטוריים של גולדהאגן, שום "מהות" לאומית או נפשית אינה יכולה להסביר מה אפשר את התמסדות פרקטיקות החיסול ההמוני ועוד פחות מזה את משמעותן בשבילנו. להפך, כל ניסיון לייחד את הנפש או האופי הגרמני ולתלות בהם את האשם מרחיק את השמדת יהודי אירופה כבעיה שלנו ופוגע בניסיון לתת לה פשר במונחי המציאות העכשווית. על כשלים היסטוריוגרפיים רבים וחמורים בעבודתו של גולדהאגן עמדו היסטוריונים רבים כלייך עד שהדבר המעניין באמת הוא הפער בין התקבלות ספרו בציבור רחב להתקבלותו בין "אנשי המקצוע". מקבץ של ביקורות על הספר ודיון היסטוריוגרפי בהסברים סיבתיים לפתרון הסופי אפשר למצוא באתר האינטרנט <http://www.h-net.msu.edu> ובאתרים הקשורים המופיעים שם.
76. זאת גם אם מייחסים – בצדק – משקל מסוים לעובדה שהנאצים קיבלו את דימוי היהודי כעם נבחר וביקשו להפכו על-פיו כדי להציב את עצמם בתור עם נבחר חדש של דת חילונית חדשה. טיעון זה מוזכר למשל אצל וידאל-נאקה, המתבסס על חיבורים של Kater ו-Besançon (פיייר וידאל-נאקה, רוצחי הזיכרון, עמ' 151-152 והערות 96-97 שם).
77. Hannah Arendt, *The Origins Of Totalitarianism*, part III, pp. 154-155.
78. השור: פיליפ לאקר-לבארט וז'אן-ליק ננסי, המיתוס הנאצי, עמ' 50 ואילך.
79. ניסיון כזה מאפיין גם כמה מן ההוגים המושפעים מארנדט, למשל: Claude Lefort, *The Political Forms of Society* (London: Polity Press, 1989); Alain Brossat, *היעדר אמת-מידה משותפת ביניהן* (להלן 9.250). המאבק בשדה זה הוא על השימוש בזיכרון השואה כדי להצדיק או לתבוע זכויות-יתר לקורבנות של מעשי טבח המוניים מצד אחד והקלות או הכבדות בתפיסת החוב ההיסטורי למבצעי מעשי טבח המוניים מזה. כן שותף לשדה זה בעל כורחו והמחקר המונומנטאלי שלו הוא אוצר כלום לכל שאר השותפים. ויש לצפות כי למרות הצהרותיו הנמרצות שאין לגזור מעמדתו תביעה מוסרית או תיאולוגית כלשהי, יפרשו הצדדים המעורבים את עבודתו, malgré lui, על-פי האינטרסים שמכתיבות עמדותיהם בשדה, ומן הסתם ינסו להשתמש בה כדי לקבוע מחדש קווים של ייחוד ודמיות.
61. אבל בימין הקיצוני ובשמאל הליברלי מבקשים לגזור מן הייחוד מסקנות הפוכות. מסקנה פרטיקולריסטית בימין: לעולם לא נרשה שזה יקרה לנו שוב; מסקנה אוניברסליסטית בשמאל: לעולם לא נרשה שזה יקרה שוב לאף אחד. השוו אלקנה, "כוחות השיכחה", הארץ, 8.3.88.
62. כן, "השוואה בהקשר היסטורי", כרך I, עמ' 28, 58.
63. שם, עמ' 128-130. חשוב לציין שכך אינו מגביל מראש את אופי הקבוצה (ומוכן בעיקרון לכלול הקבוצה על בסיס ג'נרטי, פוליטי או כלכלי) ולא את הגורם המשמיד (ומביא בחשבון אפשרות שההשמדה לא תנוהל על-ידי המדינה ולא תהיה דווקא תוצאה של משטר ריכוזי או טוטליטרי אלא של העדר שלטון מרכזי חזק שאינו יכול למנוע את הטבח).
64. ולכן אין טעם, לדעת כן, להבחנה בין שואה לג'נוסייד, שהציע יהודה באואר, לפי היקפו של החיסול המתוכנן: 'ג'נוסייד' כמונח המציין רצח המוני שהתכוון לחיסול חלק מן הקבוצה (אבל בתור ובגלל היות אותו חלק, חלק מאותה קבוצה מיועדת לחיסול) ו'שואה' כמונח המציין רצח המוני שהתכוון לחיסול הקבוצה כולה (שם, 131; באואר, "השוואה: היבטים היסטוריים", פרק 2, וכן 9.203 לעיל). גם לפי באואר השואה היא אירוע ייחודי, מאותם טעמים שמציג כן, והוויכוח ביניהם אינו נוגע למעשה לשואה אלא למקרים אחרים של השמדות עם. באואר מתעקש, למשל, על כך שטבח הארמנים בידי התורכים היה ג'נוסייד; בלי לחלוק על העובדות, כן סבור שלא.
65. כן, שם, פרק 2.
66. שם, פרק 1.
67. הכרכים השני והשלישי של המחקר טרם הופיעו בעת שהתקנתי ספר זה לדפוס ואני מתייחס לדיון בכרך הראשון בלבד. עיקר העניין – וגם כושר השיפוט – שלי מוגבל לניתוח התיאורטי והתורת-מוסרי.
68. בפרקים קודמים בחיבור זה ניסיתי להראות שאפשר בהחלט ואף ראוי להשוות בין תנאים חברתיים, פוליטיים, כלכליים ותרבותיים שונים לפי תרומתם לייצור רעות ולהפצתן, אבל בלי לקוות לאיזה סולם שיאפשר לתת מידה למה שאין לו מידה. כן צודק, כמוכן, כשהוא מתנגד לשיפוט מוסרי המתבסס על כימות פוזיטיביסטי של "העובדות", אבל טועה כשהוא מנסה להבחין הבחנה חותכת בין קורבנות של חיסול ישיר לקורבנות של תנאי הקטסטרופה, שאותם אי-אפשר לייחס להתערבותה של יד מכוונת. וראו הביקורת של סטנארד: David E. Stannard, "Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship," in Alan S. Rosenbaum, ed., *Is the Holocaust Unique?: Perspectives On Comparative Genocide*, pp. 163-208.
69. בקטע זה ובקטעים הבאים המוקדשים לנאציזם הסתמכתי על חיבוריהם של פיליפ לאקר-לבארט וז'אן לוק ננסי: Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*; Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*. ראו גם: אוריאל טל, תיאולוגיה פוליטית והרייך השלישי (תל-אביב: ספרית פועלים ואוניברסיטת תל-אביב, 1991), עמ' 182-184.

- עמ' 98-111.
87. על העזרה ההומניטרית לאזור החופשי בצפון עיראק ראו Rony Brauman et René Backmann, *Les Médias et l'humanitaire: Éthique de l'information ou charité-spectacle*, pp. 141-144. הדברים נכתבו לפני משבר קוסובו והתערבות נאט"ו ביגוסלביה. וכן ראו למשל: Graham Hancock, *Lords of Poverty: The Power, Prestige, and Corruption of the International Aid Business* (Atlantic Monthly Press 1992); Thomas G. Weiss & Cindy Collins, *Humanitarian Challenges and Intervention: World Politics and the Dilemmas of Help* (Boulder: Westview Press 1996).
88. שם, 9-116.
89. השור ליוטר, *הדיפרנד*, Kant Notice 2,5.
90. לפעמים ה"לא-אנושי" הזה מכונה חייתי, אבל זה רק בגלל בורות ביחס לעולם החי ובגלל זיהוי מוטעה של האחרות שבלא-אנושי עם האחרות שבחיה.
91. אבל רק מידה מסוימת של אנושיות, זו הנחוצה כדי שתופיע החמלה. אנושיות כאן היא כושרו של הנחמל לסבול ולגלות עניין במה שנעלם, בלי (כמעט שום) יכולת להיות עד לאובדן ולסבל, בלי (כמעט שום) יכולת להיות נמען של קריאה לעזרה ובלי לתבוע מן הנחמל שיכיר תודה או יכיר באנושיותו של מי שחומל (ראו לעיל 5.332-5.341).
92. דברים שאומר סארטר באחת השיחות האחרונות עם בני לוי ביחס למה שראוי לדעתו לשמר מן המשיחיות היהודית. אני מודה למנחם ברינקר על שהיפנה את תשומת לבי לאותה אמרת כנף של סארטר: Jean-Paul Sartre and Benny Lévy, *Hope Now: The 1980 Interviews* (Chicago: The University of Chicago Press 1996).
93. פוקו נשא שלוש הרצאות העוסקות בעניין שקאנט גילה בשאלות התקופה, בעיקר ביחס להבנה העצמית של התקופה כ"נאורות" וביחס למהפכה הצרפתית. כל הדיון המוצג כאן הוא מעין וריאציה על קטעים משני נוסחי ההרצאה המאוחרים יותר של פוקו על הנאורות: Michel Foucault, "What is Enlightenment," in Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books 1984), pp. 35-50; "Qu'est-ce que les Lumières," *Magazine littéraire*, No. 207, mai 1984, pp. 35-39. שני הטקסטים הופיעו ב: Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, Ed. Daniel Defert et François Ewald, (Paris: Gallimard 1994), pp. 562-578; 679-688. ראו בעניין זה את הדיון המצויין של שמידט ונרטנברג: James Schmidt and Thomas E. Wartenberg, "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self" in Michael Kelly, ed., *Critique and Power* (Cambridge Mass.: The MIT Press 1994), pp. 283-314. שם מופיע גם תרגום אנגלי של ההרצאה השלישית.
94. Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières," *Dits et écrits*, tome IV, pp. 568.
95. בהנחה המקובלת שהפרק "חירות מוחלטת וטרור" בפנומנולוגיה של הרוח אמנם מתייחס למהפכה הצרפתית. הגל, שם, סעיף 594. החירות בשביל הגל איננה אפשרות המצויה בהישג ידו של ההמון או של מי מהיחידים המרכיבים אותו, לא כשאותו המון מונהג על-ידי מהפכנים רפובליקנים ולא כשהוא מונהג על-ידי "משרחים" לאומיים למיניהם. במכתב לידיד הוא מעיר: "אני מוכן ליפול אפיים ארצה ולהשתחוות אם אראה אדם משוחרר אחד" (מכתב לניטהאמר 23.12.1813, מצוטט אצל שלמה אבינרי, *תורת המדינה של הגל* [ספרית פועלים, תל-אביב 1975] עמ' 83).
96. הגל, *יסודות לפילוסופיה המשפט*, ס' 359.
97. השור: Jean-Luc Nancy, *L'Imperative categorique* (Paris: Flammarion 1983).
- L'Epreuve du désastre: Le xx^{ème} siècle et les camps*. שאלת המוטיבים התרבותיים המשותפים "לנו" ו"להם" היא שאלה מרכזית המטרידה גם את לאקור-לבארת ודרידה ומנחה את תרומתם לוויכוח סביב קשריו של היידגר למפלגה, למשטר ולאידאולוגיה הנאצית. ראו: Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*; Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*; וכן ראו הדיון הנזכר של מיכל בן נפתלי, "כשהרוח נקראת לדגל", עיון מד (תשנ"ו): 371-398, וקודם לכל אלה, אוריאל טל, *תיאולוגיה פוליטית והרייד השלישי*, חלק חמישי.
80. ארנדט, *אייכמן בירושלים*, שם עמ' 136. וראו גם: Adi Ophir, "Between Eichmann and Kant" pp. 108-114.
81. קאנט, *הדת בגבולות התבונה בלבד*, פרשה ראשונה, עמ' 32.
82. בולטת במיוחד השמדת העם ברואנדה באביב 1994, שהתרחשה במהירות הבזק, בתחכום רב ובאופן שיטתי אבל כוצעה כאמצעות כלי רצח פשוטים ביותר: בתוך כחודשיים נטבחו כשמונה מאות וחמישים אלף בני-אדם, בני שבט הטוטסי, על-ידי אלפי בני הוטו, חיילים ואזרחים, שהיו מזוינים במאצ'טות, רובים ורימונים. על מהלך הג'נוסייד ועל הרקע החברתי שלו ראו: Philip Gourevitch, *We wish to inform you...*; Alain Destexhe, *Rwanda and Genocide in the Twentieth Century* (London: Pluto Press 1995); François Jean (ed.), *Populations in Danger: A Médecins Sans Frontières Report* (Paris: La Découverte, 1995), pp. 32-46.
83. פרנסים פוקוימה, קץ ההיסטוריה והאדם האחרון (הוצאת אור-עם, תל-אביב 1993). בזמננו מצאה תפיסה זו הדים גם אצל פילוסוף מכובד כריצ'רד רורטי: "אני מנחש שהמחשבה החברתית והפוליטית המערבית אולי עברה כבר את המהפכה המושגית האחרונה שהיא זקוקה לה. הצעתו של ג'.ס. מיל שממשלות יקדישו את עצמן להשגת שיווי משקל מוצלח ככל הניתן בין [המגמה] להניח לאנשים לחיות את חייהם לבדם לבין מניעת סבל נראית לי במידה רבה המילה האחרונה". ובהערה לקטע זה מוסיף רורטי: "אין זה אומר שהעולם ידע את המהפכה הפוליטית האחרונה שהוא זקוק לה". עוד יש מקומות כמו "דרום-אפריקה, פרגוואי או אלבניה" שבהם קשה לתאר את צמצום הסבל בלי מהפכה אלימה. אבל למהפכות אלימות דרוש רק "אומץ לב" ולא אותו סוג של "חרירות רפלקטיבית שתורמת התיאוריה החברתית". Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press 1989), p. 63.
84. בתקופות שונות, בתרבויות שונות, במסגרת תפיסות שונות של "עולם" ו"עולמיות", קיבלה תהום זו צורות ושמות משתנים. מה שקובע מבחינתנו הוא המשותף: חורבן נורא הנגרם על-ידי עצם עולמיותו של העולם, קרי על-ידי תהליכי הגלובליזציה של האמצעים להרע.
85. מישל פוקו טבע את המונח "מימשול" *governmentalité* כדי לתאר את הצורות המיוחדות של ידע/כוח שהתפתחו במערב מאז המאה ה-19 והן משלבות איסוף מידע, מיון פיקוח והתערבות בהיבטים שונים בחיי יחידים, קבוצות ואוכלוסיות שלמות. (תולדות המיניות, כך ראשון, "הזכות להמית והכוח על החיים"). הניתוח של פוקו עולה בהקשר זה בקנה אחד עם ביקורת המודרניזציה של הוגי אסכולת פרנקפורט ומעצים אותה. אני מתכוון בעיקר למרקוזה (האדם החד ממדי), לאדורנו והורקהיימר (הדיאלקטיקה של הנאורות) ועוד יותר מכך להברמאס, המתאר את הקולוניזציה של עולם-החיים ודלדולו על-ידי המערכות החברתיות: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol II, chs. vi, viii. (Boston.: Beacon Press 1987).
86. על ניתוק הקשר בין כוונה, פעולה ותוצאה במערכות בירוקרטיות מורכבות כתנאי מאפשר לייצור הזוועה במשטר הנאצי ראו באומן, *שואה ומודרניות*, פרק 4, בעיקר

pp. 12 ff.

98. או שמדובר בשתי גירסאות של אותו סיפור. ראו: ז'אן-פרנסוא ליוטר, המצב הפוסטמודרני (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד 1999), פרק 9.
99. על היבדלותה של המודרניות כתקופה ראו Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge Ma.: MIT Press 1983), part IV, ch.1. עסקתי בכך במקום אחר: עזי אופיר, "פוסטמודרניזם: עמדה פילוסופית", בתוך אילן גור ואב, עורך, *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי* (ירושלים: מאגנס 1996), 135-163.
100. Michel Foucault, "Qu'est-que les Lumières," pp. 577-578.
101. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome II, *L'usage des plaisirs*; tome III, *Le souci de soi*; "L'Éthique de souci de soi comme pratique de la liberté", *entretien dans Concordia* no. 6, 1984, pp. 99-116.
102. "שקלו בדעתכם כרצונכם ועל מה שאתם רוצים ובלבד שתצייתו". עמנואל קאנט, "תשובה לשאלה נאורות מהי?" בתוך בשארה עזמי (עורך), *הנאורות כפרויקט שלא נשלם?* (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד 1997), עמ' 51.
103. המסע הזה רווי בפתוס מוסרי וחושף עניין קבוע במצוקתו של האחר, אבל גם הפתוס הזה וגם העניין הזה מלווים את המחשבה הפוקיאנית מבחוץ ואי-אפשר לתת על עליהם דין וחשבון במונחיה. אני מקווה לכתוב עליהם במקום אחר.
104. מישל פוקו, "מהי נאורות", *Dits et écrits*, tome IV, pp. 680.
105. Michel Foucault, "Power and Strategies" in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books 1980), pp. 134-145.
106. לפקח ולהעניש, עמ' 304 וכן כל הפרק האחרון, שם.
107. כשפוקו מדבר על חירות הוא סארטריאני בעל כורחו. כל-נוכחותו של הכוח היא גם כל נוכחותה של חירות, שפוקו מעדיף לדבר עליה בדרך-כלל במונחים של "התנגדות". חירות אי-אפשר לגזור מיחס-כוח ואי-אפשר לסלק באמצעותם. שכן במקום שבו אין חירות אין מובן להפעלת כוח; יחסי כוח מניחים את קיומה הבלתי-ניתן לסילוק של חירות: "ההתנגדויות ... הן הצד השני ביחס-הכוח. הן נכנסות ליחס בתור זה-שניצב-ממול-שאינן-לסלקו" (תולדות המיניות, כרך I, עמ' 66-67).
108. 9.410 ומראה המקום בהערה 69 שם. וכן ראו את ההערות של פוקו במבוא ל-*תולדות המיניות*, חלק 2, על הפילוסופיה כ"עבודה עצמית", כמסה, כעמידה בניסיון שמחייב המאמץ לחשוב אחרת, שפירושו מאמץ של העצמי החושב להיות אחרת.
109. מישל פוקו, *תולדות המיניות*, כרך I, עמ' 64-71; ובאופן מפורש עוד יותר: Michel Foucault, "The Subject and Power," in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pp. 208-226.
110. *תולדות המיניות*, כרך II, עמ' 13 (ההדגשה שלי). פוקו מתייחס כאן לפי הסדר לכל אחד מספריו המקריים: *תולדות השיגעון בעידן התבונה*, *לידת הקליניקה*, *המלים והדברים*, *לפקח ולהעניש* ו-*תולדות המיניות*.
111. שם, עמ' 9.
112. הגל, *לוגיקה*, ס' 131; היידגר, *הווייה וזמן*, ס' 5-7; Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, "Being and Appearance" (New Haven and London: Yale University Press 1975), pp. 98-115.
113. אסון טבע או אסון מידי אדם, זה היינו הך; שכן, תמיד למנוע חלק מן הרעות, למוער את הנזק, לצמצם את האובדן ולהקל על הסבל.
114. להלן 9.500 ואילך, בעקבות בלומנברג, *הלגיטימציה של העידן המודרני*, חלק IV, פרק 1.

115. תפיסה זו של הזמן ההיסטורי היא אחד מן המאפיינים הבולטים של הפוסטמודרניזם בפילוסופיה בפרט ובתרבות בכלל. עמדתי על כך ב"פוסטמודרניזם: עמדה פילוסופית", עמ' 151-153.
116. המודרניסט המבקש לאתר את קו השבר המבחין את התקופה ה"חדשה" עסוק תמיד באותו קו-תיחום עצמו. את ההבדל המכריע שבין ההווה, המודרני, לעבר, הפרה-מודרני, הוא מבקש בדרך-כלל לקבוע מנקודת מבטה של התבונה, ביחסה למקורות הסמכות הדתיים, (הרפורמציה וההפרדה בין דת למדע), או לניסיון האמפירי (צמיחת מדע הטבע הנסיוני כתחום אוטונומי) או להתפתחות אמצעי הייצור (עליית הקפיטליזם והרציונליזציה האינסטרומנטלית). בכל מקרה מדובר ברגע שבו השתחררה התבונה מסמכות זרה, הרגע שבו הופיע בית הדין של התבונה-הטהורה והמופשטת או המעשית והמשוקעת במוסדות החברתיים והכלכליים-כבית דין עליון לשיפוטיה שלה. ההיסטוריות של התבונה בתפיסה המודרניסטית היא היסטוריות בעירבון מוגבל: היסטוריות של הופעת העיקרון האוטונומי, של הפנמתו בתודעתם של בני המערב, של הפצתו והתמסדותו הפוליטית, אבל לא היסטוריות של העיקרון עצמו.
117. השוו: Jean Améry, *At the Mind's Limits*.

רשימת מקורות

- אואנס, ריצ'רד ג', 1991. בצלו של היטלר, עם עובד, תל-אביב.
- אופיר, עדי, ברפוס. "חברה אזרחית בעיר ללא הפסקה", בתוך פלד יואב (עורך), ישראל מחברה מגויסת לחברה אזרחית, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל-אביב.
- , בכתובים. עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- , בכתובים. "על סופיות הפתרון ואינסופיותו של האובדן", בתוך השואה בהיסטוריה היהודית, עורך יהודה באואר, הוצאת יד ושם ירושלים.
- , תשנ"ו. "נזק, סבל וגבולות השיח המוסרי: בעקבות ליוטר", עיון מ"ה (ניסן): 190-149.
- , 1995. "על תחושות שאין להביע במלים ועל לקחים שאין להטיל בהם ספק", בשביל הזיכרון 7, עמ' 11-15, יד ושם, ירושלים.
- , 1995. "פרשת דרייפוס ובתי ספר פוליטיים אחרים", תיאוריה וביקורת 6 (אביב): 170-175.
- , 1992. "עיון מחדש בפוקו: המיפוי של ידע וכוח", עיון מ"א (אפריל): 193-197.
- , 1991. "מעבר לטוב-רוע: מיתווה לתיאוריה פוליטית של רעות", תיאוריה וביקורת 1: 41-77.
- , 1987. תשמ"ז, "היינו באושיין, לא היינו במעמד הר-סיני", דבר (ערב שבועות), 2.6.87.
- , תשמ"ו. "על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני: עיון במדינה לאפלטון", עיון ל"ה, א': 3-29.
- , 1986, "על חידוש השם, פוליטיקה 4: 2-5.
- אורון, יאיר, 1994. הבנליות של האדישות, הוצאת דביר, תל-אביב.
- , (עורך), 1994. רגישות לסבל בעולם: השמדת-עם במאה ה-20, מהדורת ניסוי, הוצאת המכללה לחינוך - סמינר הקיבוצים, תל-אביב.
- , 1993. זהות יהודית ישראלית, ספרית פועלים והמכללה לחינוך, תל-אביב.
- אורליוס, מרקוס, 1981. ההודים של מרקוס אורליוס, הוצאת י. מרכוס, ירושלים.
- אזולאי, אריאלה, 1997. "ללמוד לראות (אמנות)", בתוך אילן גור-זאב (עורך), עיונים בחינוך, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, חיפה.
- , 1996. "אחרית דבר", סטודיו 74 (אוגוסט): עמודים 1-2.
- , 1999. אימון לאמנות: ביקורת הכלכלה המוזיאלית, הוצאת הקיבוץ המאוחד,

- תל-אביב.
-----, 1993. "בדלתיים פתוחות: מוזיאונים להיסטוריה במרחב הציבורי בישראל",
תאוריה וביקורת 4 (סתיו): 79-95.
-----, 1993. "מקומה של האמנות", סטודיו 40: 9-11.
אלקנה, יהודה, 1988. "בזכות השיכחה", הארץ, 8.3.88.
אפלטון, תש"ט-תשכ"ו. כתבי אפלטון, תרגם ליבס יוסף ג., הוצאת שוקן, ירושלים.
אריסטו, תשל"ג. אתיקה ניקומכיה, תרגם ליבס יוסף ג., הוצאת שוקן, ירושלים.
-----, תשכ"ז. הנספחות למסות על הטבע, תרגום והערות מאת חנה וחיים,
הוצאת מאגנס, ירושלים.
באבא, הומי ק., 1994. "שאלת האחר: סטריאוטיפ, אפליה והשיח הקולוניאלי", תאוריה
וביקורת 5 (סתיו): 144-157.
באואר, יהודה, 1982. השואה: היבטים היסטוריים, מורשת וספרות פועלים, תל-אביב.
-----, תשל"ב. "השלכות מחקר השואה על תודעתנו ההיסטורית", הרצאה במסגרת
החוג לידיעת עם ישראל בתפוצות בבית נשיא המדינה, המכון ליהדות זמננו/ מדרו
שפרינצק, האוניברסיטה העברית בירושלים.
בארת, רולאן, 1985. מחשבות על הצילום, הוצאת כתר, ירושלים.
בן יצחק, אברהם, כל השירים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
בויראין, דניאל, ובויראין, יונתן, 1994. "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים",
תאוריה וביקורת 5, (סתיו): 79-103.
בן נפתלי, מיכל, 1997. "כמה הערות על פוסטמודרניזם בצרפת והערה אחת עלינו",
תאוריה וביקורת 11 (חורף): 31-57.
-----, תשנ"ו. "כשהרוח נקראת לדגל", עין מ"ד: 371-398.
-----, 1996. "ליוטאר ו'היהודים'", תאוריה וביקורת 8 (קיץ): 70-151.
בנימין, וולטר, 1996. מבחר כתבים, כרך א' וב'. ערכו ניראד יורגן, ניסים קלדרון ורנה
קלינוב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
בנקיר דוד, תשנ"ה. "מודרניזציה והרציונליזציה של ההשמדה", בתוך יד ושם: קובץ מחקרים
כ"ד, יד ושם, ירושלים.
בקט, סמואל, תשל"ו. מולוי, הוצאת מפעלים אוניברסטאיים להוצאה לאור, תל-אביב.
בראהאם, גנרולף, תשמ"ז. "הצללת יהודי הונגריה בפרספקטיבה היסטורית", בתוך השואה
בהיסטוריוגרפיה: הרצאות ודיונים בכינוס החמישי של חוקרי השואה, ירושלים.
ברטוב, עומר, 1998. צבאו של היטלר: חיילים נאצים ומלחמה ברייך השלישי, הוצאת
דביר, תל-אביב.

- ברלין, ישעיהו, 1993. האנושות - כול עץ עיקש, עם עובד, תל-אביב.
ברלס, חיים, תשל"ה. הצלה בימי שואה, בית לוחמי הגטאות והוצאת הקיבוץ המאוחד,
לוחמי הגטאות.
גוטמן, ישראל, 1995. "ייחודו של גטו לודז'" בתוך אונגר מיכאל (עורך), הגטו האחרון:
החיים בגטו לודז' 1940-1944, יד ושם, ירושלים.
-----, תש"ן. האינצקלופדיה של השואה, ספריית פועלים, תל-אביב.
גולדהגן, דניאל יונה, 1998. תליינים מרצון בשירות היטלר, הוצאת משכל, תל-אביב.
גילה, פטרן, 1992. האם מאבק על הישרדות: הנהגת יהודי סלובקיה בשואה 1938-1944,
מורשת, תל-אביב.
דה-קובן-אזרחי, סדרה, 1996. "לייצג את אושוויץ: מחנה ההשמדה ואתרים חלופיים
במפת הזיכרון", תאוריה וביקורת 8 (קיץ): 171-179.
דוידוביץ', לואי, 1982. המלחמה נגד היהודים, זמורה ביתן מודן, תל-אביב.
דינר, דן, תשנ"ה. "רציונליזציה ושיטה: על ניסיון למתן הסבר חדש לפתרון הסופי",
בתוך יד ושם: קובץ מחקרים כ"ד, יד ושם, ירושלים.
דקארט, רנה, תשל"ב. הגיונות, הוצאת מאגנס, ירושלים.
הברמס, יורגן, 1991. חברה וזהות בימינו, ספרית פועלים, תל-אביב.
הובס, תומאס, תשל"ג. לויתן, או החומר, הצורה והשלטון של קהיליה כנסייתית ואזרחית,
הוצאת מאגנס, ירושלים.
הויניחה, יוהאן, 1984. האדם המשחק, מוסד ביאליק, ירושלים.
הוסרל, אדמונד, תשל"ב. הגיונות קרטזיאניים: מבוא לפינומנולוגיה, הוצאת מאגנס,
ירושלים.
היידגר, מרטין, תשכ"ח. מקורו של מעשה האמנות, הוצאת דביר, תל-אביב.
היים סוזנה ועלי גץ, תשנ"ה. "השואה ומדיניות האוכלוסין: מחשבות בדבר תולדות ההכרעה
על הפתרון הסופי", בתוך יד ושם: קובץ מחקרים כ"ד, יד ושם, ירושלים.
הנדל, יהודית, 1991. הר-הטועים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
וידאל-נאקה, פייר, 1991. רוצחי הזיכרון, עם עובד, תל-אביב.
ויטגנשטיין, לודוויג, תשנ"ה. חקירות פילוסופיות, הוצאת מאגנס, ירושלים.
וייל, סימון, 1994. הכובד והחסד, הוצאת כרמל, ירושלים.

טל, אוריאל, 1991. תיאולוגיה פוליטית והרייך השלישי, ספרית פועלים ואוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.

יובל, ירמיהו, תשל"ג. קאנט וחידוש המטאפיזיקה, מוסד ביאליק, ירושלים.
-----, תשמ"ח. קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה, הוצאת מאגנס, ירושלים.

יחיל, לני, 1987. השואה, הוצאת שוקן, תל-אביב.

לוי, פרימו, 1986. השוקעים והניצולים, עם-עובד, תל-אביב.
-----, 1958. הזהו אדם, עם עובד, תל-אביב.

לוק, ג'ון, תשל"ג. המסכת השניה על הממשל המדיני, הוצאת מאגנס, ירושלים.

לוקרציוס, 1962. על טבע היקום, מוסד ביאליק, ירושלים.

ליוטר, ז'אן-פרנסוא, 1996. "הדיפרנר", תיאוריה וביקורת 8 (קיץ): 139-150.
-----, 1999. המצב הפוסטמודרני, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

לפיד, חיים, 1992. "על הפנים: מחקר מלומד על סרטי מתיחות ישראליים", תיאוריה וביקורת 2: 25-52.

מאקיאולי, ניקולו, 1988. הנסיך, זמורה ביתן, תל-אביב.

מוריסון, טוני, 1994. חמדת, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

מרקס, קארל, 1977. כתבי שחרות, ערך אבינרי שלמה, ספרית פועלים, תל-אביב.
-----, 1947-1954. הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית, ספרית פועלים, מרחביה.

נוה, חנה, 1993. כשכי האבל: האבל בראי הספרות העברית החדשה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

נוימן, בועז, 1997. כיצד מתו באושוויץ? — המוות באושוויץ כ"מוות מכוער", עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.
-----, 1999. מרחב גוף ושפה בראיית העולם והמעשה הנאצים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב.

ניטשה, פרידריך, תשל"ו. הולדת הטרגדיה מתוך רוחה של המוסיקה, הוצאת שוקן, תל-אביב.

-----, תשל"ו. המדע העליון, הוצאת שוקן, תל-אביב.

-----, תשל"ה. מעבר לטוב ולרוע, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב.

-----, תשל"ה. כה אמר זרתוסטרא, הוצאת שוקן, תל-אביב.

סארטר, ז'אן פול, 1978. הרהורים בשאלה היהודית, ספרית פועלים, תל-אביב.
-----, 1972. מבחר כתבים, ערך ברינקר מנחם, ספרית פועלים, תל-אביב.

סיגד, דן, תשמ"ג. פילוסופיה: על האמת האחת, דביר, תל-אביב.

-----, תשל"ה. אקסיסטנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, מוסד ביאליק, ירושלים.

ספיבק, גיאטרי צ'קוורוטי, 1995. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", תיאוריה וביקורת 7 (חורף): 31-67.

פאקנהיים, אמיל, תשמ"ט. על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו, הספרייה הציונית, ירושלים.

פוקו, מישל, 1996. הרצון לדעת: תולדות המיניות כרך I, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

-----, 1986. תולדות השיגעון בעידן התבונה, הוצאת כתר, ירושלים.

פוקוימה, פרנסיס, 1993. קץ ההיסטוריה והאדם האחרון, הוצאת אור-עם, תל-אביב.

פנקס, ישראל, 1991. הרצאה על הזמן, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

פרידלנדר, שאול, 1997. גרמניה הנאצית והיהודים, עם עובד, תל-אביב.

פרנקל, ויקטור, 1969. האדם מחפש משמעות, הוצאת מסדה רמת-גן.

צוקרמן, משה, 1994. שואה בחדר האטום, הוצאת המחבר, תל-אביב.

קאמי, אלבר, 1990. המיתוס של סזיפוס, עם עובד, תל-אביב.

קאנט, עמנואל, תשמ"ה. הדת בגבולות התבונה בלבד, מוסד ביאליק, ירושלים.
-----, תשל"ו. לשלום הנצחי, הוצאת מאגנס, ירושלים.

-----, תשל"ג. ביקורת התבונה המעשית, מוסד ביאליק, ירושלים.

-----, תשכ"ט. ביקורת כוח השיפוט, מוסד ביאליק, ירושלים.

-----, תשכ"ו. ביקורת התבונה הטהורה, מוסד ביאליק, ירושלים.

-----, 1997. "תשובה לשאלה נאורות מהי?" בתוך בשארה עזמי (עורך), הנאורות כפרויקט שלא נשלם? הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

קאנטי, אליאס, 1979. ההמון והכוח, הוצאת צ'ריקובר, תל-אביב.

קיקרו, 1977. על תכליות הטוב והרע, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.

קליין, יצחק, 1978. פירוש לפרק מתוך הפנומולוגיה של הרוח של הגל, עם עובד, תל-אביב.

קרל, חנה, 1981. להקדים את אלוהים, הוצאת אדם, ירושלים.

ראסל, ברטרנד, תשל"ג. בעיות הפילוסופיה, הוצאת מאגנס, ירושלים.

רוסו, ז'אן ז'אק, תשנ"ג. מאמרים, ערך גולומב יעקב, הוצאת מאגנס, ירושלים.

- , 1967. *La Part Maudite*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Baudrillard, Jean, 1993. *The Transparency of Evil*, Verso, London.
- , 1990. *Fatal Strategies*, Semiotext(e), New York.
- , 1990. *Seduction*, St. Martin Press, New York.
- Bauer, Yehuda, 1994. "The Significance of the Final Solution," in Cesarani David (ed.), *The Final Solution: Origins and Implementation*, Routledge, London.
- Bauman, Zigmunt, 1989. *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge.
- Baynes, Kenneth, 1992. *The Normative Grounds of Social Criticism*, State University of New York Press, Albany.
- Ben-Menahem, Yimima, 1997. "Historical Contingency," *Ratio*, vol X, No.2 (September): 99-107.
- Berenbaum, Michel, (ed.), 1990. *A Mosaic of Victims: Non Jews Persecuted and Murdered by the Nazis*, I.B. Tauris, , London and New York.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.
- Berthier Jean, 1995, Penser Hiroshima, *Lignes* 26 (October): 34-47.
- Boltanski, Luc, 1993. *La Souffrance à distance*, Métailié, Paris.
- Bourdieu, Pierre, 1992. *Les regles de l'art: genese et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris.
- , 1990. *The logic of practice*, Stanford University Press, Stanford.
- , 1979. *La Distinction - Critique sociale du jugement*, Les Édition de Minuit, Paris.
- Brauman, Rony, et René Backmann, 1996. *Les médias et l'humanitaire: Éthique de l'information ou charité-spectacle*, Éditions CFPJ, Paris.
- Brossat, Alain, 1996. *L'Epreuve du désastre: Le xx^{ème} siècle et les camps*, Albin Michel, Paris.
- Browning, Christopher R., 1992. *The Path to Genocide: Essays on Launching the Final Solution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1985. *Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution 1941-1942*, Holmes & Meier, New York.
- Bruno Giordano, 1977. *The Ash Wednesday Supper*, edited and translated by E.A. Gosselin & L. Lerner, Archon Books, London.

- , תשל"ה. *האמנה החברתית, הוצאת מאגנס, ירושלים.*
- ריב, דוד, 1994. *דוד ריב: ציורים 1982-1994*, קטלוג, מוזיאון תל-אביב.
- שגב, תום, 1988. *המיליון השביעי, הוצאת דומינו, תל-אביב.*
- שימל, הרולד, 1993. "מסכת על הזיכרון", *תיאוריה וביקורת* 4: 22-9.
- שכטר, רבקה, תש"ן. *השרשים התיאולוגיים של הרייך השלישי, אוניברסיטה משודרת, תל-אביב.*
- , 1986. *אישוויץ כממלכת פאוסט, עכשיו, תל-אביב.*
- שפיגל, נתן, תשמ"ב. *אפיקורוס: האיש ומשנתו, הוצאת מאגנס, ירושלים.*
- שפינוזה, ברוך, תשל"ג. *המאמר על תיקון השכל, הוצאת מאגנס, ירושלים.*
- , 1967. *תורת המידות, הוצאת מסדה, רמת-גן.*
- Adorno, Theodore W., 1966. *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- , 1973. *Negative Dialectics*, Translated by Ashton E.B., Continuum, New York.
- Améry. Jean, 1980. *At the Mind's Limits*, Indiana University Press, Bloomington.
- Annas, Julia, 1993. *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.
- Antelem, Robert, 1957. *L'espèce humaine* (Paris: Éditions Gallimard).
- Arendt, Hannah, 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York.
- , 1958. *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1958. *The Origins of Totalitarianism*, Meridan, New York.
- Azoulay, Ariella, 2001. *Death's Show Case*, The MIT Press, Cambridge Mass.
- Balibar, Etienne, 1992. "A Note on Consciousness/Conscience in the *Ethics*," *Studia Spinoza*, vol. 8, 37-53.
- , 1991. "Citizen Subject" in Cadava E., Connor P., and Nancy J-L (eds.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, New York.
- Bartov, Omer, 1996. *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing and Representation*, Qxford University Press, New York.
- Bataille, George, 1976. *Œuvres Complètes*, Éditions Gallimard, Paris.
- , 1973. *Théorie de la Religion*, Éditions Gallimard, Paris.

- Eckardt, Alice L., and Eckardt, A. Roy, 1988. *Long Night's Journey into Day: A Revised Retrospective on the Holocaust*, Wayne State University Press, Detroit.
- Eco, Umberto, 1979. *A Theory of Semiotics*, University of Indiana Press, Indianapolis.
- Elias, Norbart, 1978. *The Process of Civilization*, Urison Books, New York.
- Empiricus Sextus, 1990. *Outlines of Phyrhronism*, Prometheus Books, New York.
- Engles, Fredrick, 1993. *The Condition of the Working Class in England*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Epictetus, 1980. "The Golden Sayings," in Eliot C. W. (ed.), *The Harvard Classics*, Golier Enterprises Inc., Danbury Conn.
- Ewald, François, 1986. *L'État providence*, Grasset, Paris
- Fackenheim, Emil, 1982. *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, Schocken Books, New York.
- Feldhay, Rivka, and Adi Ophir, 1989. "Heresy and Hierarchy: The Authorization of Giordano Bruno", *Stanford Humanities Review*, Spring 1989, vol. 1 no.1, pp.118-138
- Foucault, Michel, 1988. "Technologies of the Self," in Martin Luther H. et al. (eds.), *Technologies of the Self*, The University of Massachusetts Press, Amherst.
- , 1986. "Of Other Spaces," *Diacritics* 16:22-27.
- , 1984. "From the Classical Self to the Modern Subject," in Rabinow Paul (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon, New York.
- , 1984. *L'Usage des plaisirs: Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris.
- , 1984. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress," in Rabinow Paul (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon, New York.
- , 1981. "The Order of Discourse," in Young R. (ed.), *Untying the Text*, Routledge and Kegan Paul, London.
- , 1979, *Discipline and Punish*, Pantheon Books, New York.
- , 1978, *History of Sexuality* Vol. I, Pantheon Books, New York.
- , 1977. "Nietzsche, Genealogy, History," in Bouchard D.F., *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca.
- , 1976. *La volonté de savoir: Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris.
- , 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la Prison*, Gallimard, Paris.
- , 1975. *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, Random House, New York.
- , 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- , 1972. *The Archeology of Knowledge*, Pantheon, New York.

- Carelman Jacques, 1969. *Catalogue d'objets introuvables*, Balland, Paris.
- Cohen, Arthur A., 1981. *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, Crossroad, New York.
- Cohen Joshua (ed.), 1996. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston.
- DeKoven Ezrahi, Sidra, 1980. *By Words Alone: The Holocaust in Literature*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Deleuze, Gilles, 1994. *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York.
- , 1986. *Foucault*, Les Édition de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guatari, 1983. *Anti-Oedipus*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- , 1996. *A Thousand Plateaux*, Minnesota University Press, Minneapolis.
- Derrida, Jacques, 1994. *Spectres of Marx*, Translated by Kamuf Peggy, Routledge, New York and London.
- , 1992. "Donner La Mort," in Rabaté J-M et Wetzel Michael (eds.), *L'Éthique de Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié Transition, Paris.
- , 1992. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," in Drucilla Cornell et als, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, London and New York.
- , 1991. *Donner Le Temps*, Galilée, Paris.
- , 1989. *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Translated by Bennington G. and Bowlby R., The University of Chicago Press, Chicago.
- , 1987. *De L'esprit*, Galilée, Paris.
- , 1982. *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago.
- , 1974. *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- , 1973. *Speech and Phenomena*, Translated by Allsion D.B., Northwestern University Press, Evanston.
- , 1962, *La Voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris.
- , 1962. *L'origine de la géométrie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Derrida, Jacques, and Jean-Luc Nancy, 1991. "'Eating Well', or the Calculation of the Subject", in E. Cadava, P. Connor and J-L. Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject*, Routledge, New York & London.
- Destexhe, Alain, 1995. *Rwanda and Genocide in the Twentieth Century*, Pluto Press, London and New York.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P., 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago press, Chicago.

- , 1958, *An Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven.
- Hillier, Bill, & Hanson, Jim, 1984. *The Social Logic of Space*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Honneth, Axel, 1996. *Struggle for Recognition*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts.
- Hopkins, Jasper, 1985. *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis.
- Jean, François, (ed.), 1995. *Populations in Danger: A Médecins Sans Frontières Report*, La Découverte, Paris.
- Kant, Immanuel, 1996. *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1991. *The Metaphysics of Morals*, Translated by Gregor Mary, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1963. *On History*, edited with an introduction by Beck L.W., Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- Katz, Steven T., 1994. *The Holocaust in Historical Context*, Oxford University Press, Oxford.
- Kenrick, Donald, and Puxon, Grattan, 1972. *Destiny of Europe's Gypsies*, Basic Books, New York.
- Kropotkin, Prince, 1934. *Ethics: Origin and Development*, The Dial, New York.
- LaCapra, Dominique, 1994. *Representing the Holocaust*, Routledge, London.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, 1988. *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, et Jean-Luc Nancy, 1991. *Le mythe nazi*, Éditions de l'aube, La Tour.
- Langer, Lawrence L., 1995. *Admitting the Holocaust*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1991. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven: Yale University Press, New Haven.
- Latour, Bruno, 1996. *Aramis or the Love of Technology*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Lefort, Claude, 1989. *The Political Forms of Society*, Polity Press, London.
- , 1986. *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris.

- , 1966. *Les Mots et les choses: Une archéologie de sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- , 1963. *Naissance de la clinique: Une archéologie de regard médical*, Press Universitaires de France, Paris.
- Fraser, Nancy, 1995. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age," *New Left Review*, no. 212 (July/August): 68-93
- Friedlander, Saul, (ed.), 1992. *Probing the Limits of Representation*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Gadamer, Hans George, 1975. *Truth and Method*, Continuum Books, New York.
- Gourevitch, Philip, 1995. "After the Genocide: Letter from Rwanda," *The New Yorker*: 78-94, 18.12. 95.
- , 1998. *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families*, Farrar Straus Giroux, New York.
- Habermas, Jürgen, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts.
- , 1989. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians Debate*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts.
- , 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts.
- , 1984. *The Theory of Communicative Action*, Translated by McCarthy T., Beacon Press, Boston.
- , 1995. "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism," *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no.3 March 1995 (pp. 109-131).
- Hancock, Graham, 1992. *Lords of Poverty: The Power, Perstige, and Corruption of the International Aid Business*, Atlantic Monthly, New Jersey.
- Hancock, Ian, 1996. "Responses to the Porrajmos: The Romani Holocaust," in Rosenbaum Alan S. (ed.), *Is the Holocaust Unique ?*, Westview, Press, Boulder.
- Hegel, G.W.F., 1967. *The Phenomenology of Mind*, Harper and Row, New York.
- , 1977. *The Phenomenology of Spirit*, Translated by Miller A.V., Oxford University Press, Oxford.
- , 1987. *Hegel's Logic*, Oxford, Oxford University Press.
- , 1991. *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Heidegger, Martin, 1985. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Ohio University Press, Athens Ohio.
- , 1962. *Being and Time*, Harper and Raw, New York.

- Routledge, London and New York.
- & Shapin, Steven, 1991. The Place of Knowledge: A Methodological Survey, *Science in Context*, vol. 4 no. 1 (spring): 13-21.
- , 1996. "Between Kant and Eichmann: Thinking on Evil After Arendt," *History and Memory*, 8:2, 1996 (pp. 89-136).
- , 2000. "Absolute Loss and Vacant Identities" in Silberstein Laurence (ed.), *Mapping Jewish Identities*, New York University Press, New York.
- Rawls, John, 1971. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- , 1995. "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no.3 March 1995 (pp. 132-148).
- Revault D'Allonnes, Myriam, 1994. "Kant et L'idée du mal radical," *Linges*, no.22.
- Rogozinski, Jacob, 1995. *Kanten*, Éditions Kimé, Paris.
- Rorty, Richard, 1989. *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosenbaum, Alan S., (ed.), 1996. *Is the Holocaust Unique?: Perspectives On Comparative Genocide*, Westview Press, Oxford.
- Rubenstein, Richard, 1990. "Modernization and the Politics of Extermination," in Berenbaum Michael (ed), *A Mosaic of Victims*, I.B. Tauris, , London and New York.
- , 1966. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indiana University Press, Indianapolis.
- Rummel, Rudolf J., 1992. *Democide: Nazi Genocide and Mass Murder*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.
- , 1991. *China Bloody Century: Genocide and Mass Murder 1988*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.
- , 1990. *Lehtal Politics: Soviet Genocide and Mass Murder Since 1917*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.
- Saint Augustine, 1952. *The Confessions*, Pocket Books, New York.
- Saint Thomas, 1964-1968. *Summa Theologia*, Blackfriars, London.
- Sartre, Jean Paul, 1957. *Being and Nothingness*, Methuen, London.
- , 1953. *L'Être et le neant*, Gallimard, Paris.
- Saussure, Ferdinand de, 1959. *Course in General Linguistic*, Philosophical Library, New York.

- Levinas, Imanuel, 1969. *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press
- , 1978. *Existence and Existents*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- , 1974. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff.
- , 1988. "Useless Suffering", in *The Provocation of Levinas*, ed. by R. Bernasconi and D. Wood, Routledge, London.
- , 1989. *The Levians Reader*, edited by Hand Sean, Blackwell, Oxford
- Lifton, Robert Jay, 1986. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, New York.
- Long, A.A., 1996. *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lyotrad, Jean-François, 1994. *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Stanford University Press, Stanford.
- , 1983. *Le Différend*, Éditions de Minuit, Paris.
- , 1988. *Heidegger et les "juifs"*, Galilée, Paris.
- , 1988. *Peregrinations: Law, Form, Event*, Columbia University Press, New York.
- , 1990. *Heidegger and "the jews"*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- , 1992. *The Postmodern Explained to children*, eds. Julian Pefauis and Morgan Thomas, Turnaround, London.
- Mandeville, Bernard, 1924. *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Public Benefits*, edited by Kaye F.B., Clarendon Press, Oxford.
- Mann, Ernest, 1922. *Die Erlösung der Menschheit von Elend*, F. Fink, Weimar.
- Mann, Michael, 1987-1993. *The Sources of Social Power I & II*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marin, Louis, 1988. *Portrait of the King*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Nancy, Jean-Luc, 1995. "Entretien sur le mal," *Apertura: Collection de recherches psychoanalytique*, vol. 5: 27-32.
- , 1993. *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris.
- , 1993. *Le Sens du Monde*, Galilée, Paris.
- , 1993. *The Experience of Freedom*, Stanford University Press, Stanford.
- , 1983. *L'Imperative categorique*, Flammarion, Paris.
- Neusner, Jacob, 1981. *Stranger at Home: "The Holocaust," Zionism and American Judaism*, Chicago University Press, Chicago.
- News from Within, 1995. vol. 11, no. 6.
- Ophir, Adi, 1991. *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the 'Republic'*,

מפתח

ערכה רחל יורמן

- איוואן האיום 56 425הע'
 אייכמן, אדולף 238 357 383
 אין 12-13 19 20-21 110-111
 אינדיאנים 339 367 369 404 456הע'
 אינטרס
 אינטרס מוסרי 320-321
 אינטרס עיוני 384-385
 אינשטיין, אלברט 412 414
 אירוע 14-15 109 130
 אירופה 238 308 354 360 361 362
 365 371 378 381 385 389 401
 403 452הע'
 אלבניה 460הע'
 אלוהים 292-294
 אלזס-לורן 413
 אליאס, נורברט 427הע'
 אלקנה, יהודה 353 455הע'
 אלתוסר, לואי 173
 אמנות
 יצירת אמנות 135-137
 אמנסטי אינטרנשיונל 260
 אמרי, ז'אן 449הע'
 אמריקה 343 451הע'
 דרום אמריקה 231 368 370 389 394
 404
 מרכז אמריקה 394
 צפון אמריקה 368
 אנגליה 234
 אנגליס, פרידריך 234 403 434הע'
 אנושות 326
 אנטלם, רובר 348 349
 אנילביץ', מרדכי 448הע'
 אסכולת פרנקפורט 460הע'
 אפיה, אנטוני 443הע'
 אפיסטמה 228-229
 אפיקורוס 18-19 281 432הע'
- אָבֶל 50-51
 אדורנו, תאודור 451הע' 454הע' 460הע'
 אדלמן, מרק 448הע'
 אובדן IX 45-46 60 65 66 157
 אומדן אובדן 83-85
 הילה של אובדן 78-79
 ייצוג אובדן 55-56
 ממשות האובדן 56-59
 פרדוקס האובדן 59-60
 תנועת אובדן 53-54
 אובייקט 30-32
 אובייקטיפיקציה 58
 אוגוסטינוס 296 309 310 311
 אוגנדה 392
 אוואן, רוברט 434הע'
 אומדן
 אומדן אובדן 83-85
 אומדן הפסד 74-75
 אומדן סבל 182-183
 אוקלהומה סיטי 391
 אוקראינים 360 371
 אורון, יאיר 59
 אושוויץ VIII VII X 212 213 339 340
 346 348 349 352 356-371 375 384
 385 395 404 418 450הע'
 455הע' 456הע' 457הע'
 אושוויץ כ"מורל" 355-353
 אושר 289-283
 אותלו 449
 אותנטיות 121-122 145-146
 אזולאי, אריאלה 49 79 426הע'
 אחר 52-53 132-133 321-322 376-377
 410-409
 אחרות IV-III 290-291 378-379
 אחריות X 47 48-50 169-170 229
 איוב 93 292-293

רשימת מקורות

- Schelling, F.W.J., 1986. *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*, Open Court, La Salle Illinois.
- Shklar, Judith, 1984. *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Stannard, David E., 1992. *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the new World*, Oxford University Press, New York.
- , 1996. "Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship," in Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique?: Perspectives On Comparative Genocide*, Westview Press, Oxford.
- Strauss, Leo, 1952. *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago University Press, Chicago.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *Face à l'extrême*, Seuil, Paris.
- , 1984. *The Conquest of America: The Question of the Other*, Harper & Row, New York.
- Tsikounas, Myriam, (ed.), 1996. *Panoramiques: Les ambiguïtés de l'humanitaire*, Seuil, Paris.
- Väyrynen, Raimo, 1996. *The Age of Humanitarian Emergencies*, UNU/WIDER, Helsinki.
- Weil, Eric, 1963. *Problèmes kantians*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Weiss, Tomas G., and Cindy Collins, 1996. *Humanitarian Challenges and Intervention: World Politics and the Dilemmas of Help*, Westview Press, Boulder.
- White, Hayden, 1992. "Historical Emplotment and the Problem of Truth" in Friedlander Saul (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Wiesel, Ellie, 1968. *Legends of Our Time*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Walzer, Michel, 1985. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York.
- Wolff, Francis, 1995. "Le Mal," in Denis Kambouchner (ed.), *Notions de philosophie III*, Éditions Gallimard, Paris.
- Zertal, Idit, 2000. "From the People Hall to the Wailing Wall: A Study in Memory, Mass Hysteria, and War," in *Representation* 69, March 2000.

הגליאנית 308 376 408
הובס, תומאס 130 131 303-304 305
ה'427הע'
הובסיאני 305
הוגארת, ויליאם 194
הוגו, ויקטור 194
הווייה 110
הוויניחה, יוהאן 'ה'442הע'
הוטו 354 369 'ה'460הע'
הומסקסואלים 378 'ה'457הע'
הונגריה 357 385 'ה'452הע' 'ה'457הע'
הונגרים 371
הוסרל, אדמונד 29 35 101 104 106 112
ה'428הע' 115 123 133 138-139 414
הופמן, גרהארד 'ה'454הע'
הופעה 42-43
הורקהיימר, מאקס 'ה'460הע'
היברלות 376-378
היגר 116-117
היגר סבל 166-169
היטלר, אדולף 381 383 'ה'452הע' 'ה'454הע'
היידגר, מרטין IX VI III 11-12 18 20 32
103 106 115 135 151 58 85
173 201-202 290 362 407 415 408
416 'ה'422הע' 'ה'423הע' 'ה'429הע' 'ה'430הע'
431 'ה'448הע' 'ה'454-453הע' 'ה'460הע'
היידגריאני 408 415
היים, סרונה 'ה'456הע' 'ה'457הע'
הילייר, ביל 'ה'427הע'
הימלר, היינריך 253 357
היסטוריה 412-415
היסטורי 43 401-402
היסטוריה אוניברסלית 388-390
היסטוריוזיצה 48-50
היעדר 110-111 296-297
היעלמות IX 11 12 14-15 27 44 100
היענות 261-262 265-266
הירושמה VII 338 346 350 360 367 370
419 404 392 386 385
היתקלות 106-110 112 113-114 119-
120 121-122 124-126 128-129
130 131 132 133 134-135 136 139
142 145 150 152 156-157 160 161
162 163-164 165 166-167 171-
172 173-174 175 176-177 180
183-185 190-191 196 218-219

ג'יורדנו ברוננו 105 26
 ג'ינג'יס חאן 349
 גלובליזציה 277 390-391
 גלילאוי גלילאי 105 30
 גניאלוגיה 404-407
 גץ, עלי 456הע' 457הע'
 גרמניה 238 366 378 455הע'
 גרמנים 238 360 361 371 373
 451הע'
 דאגה
 דאגה לאחר/לזולת II V-132 VI-133
 264-265 321-322 409-410
 דאגה לעצמי 132-133 263-264
 410-411
 דברמי ודברמה 27-30
 דה-לה-קאסה 227 339
 דה-נטורליזציה 80-81
 דה-קובן-אזרחי, סידרה 450הע'
 דושן, מרסל 136
 דיוניס 444הע'
 דילמה 261
 דיקנס, צ'רלס 194
 דלז, ג'יל 44 206 276 404 423הע'
 429הע'
 דמוקרטיה 314-316
 דקארט, רנה VI 29 31 35 57 103 112
 299 301 423הע'
 קרטיזיאני, קרטיזיאנית, קרטיזיאניים 57
 103 107 123 272 299 429הע'
 דרום אפריקה 452הע' 460הע'
 דרום-מזרח אסיה 231 389 394
 דרידה, ז'אק III VI VIII 102 105 116
 173 262-263 278 363 404 422הע'
 428הע' 435הע' 448הע' 454הע'
 460הע'
 דרקהיים, אמיל 157
 הברמאס, יורגן 234 235 455הע' 460הע'
 הגדה המערבית 395
 הגל, פרידריך VI 19 34 35 67 82 101
 130 151 152 162 199 205 271 288
 290 297 302 303 305 320 321 322
 325 388 402-405 415 416
 431הע' 435-436הע' 441הע' 442הע'
 445הע' 446הע' 461הע'

בורסניה 404 397 369 171
 בורדייה, פייר 423 35
 בורדויאני 457
 בורה, או'ן 434
 בורמה 392
 בזבזו 323-325
 בטאי, ג'ורג' VI 435 443-444
 447
 ביאליק, חיים נחמן 422
 ביאפרא 346
 ביטוי 139-142
 ביקורת 401-402
 כלומנברג, הנס 412
 בליבר, אטיין VIII
 בלתי-נסבל 224-225
 בן יצחק, אברהם 135
 בן מנחם, ימימה 310
 בנימין, וולטר 78-79 430
 בעיה 37 19 39 42-43 52 64 59 66 67
 138 137 115 99 86 85 84 80 68
 248 242 236 168-167 154 143-142
 277-276 254 253-252 249
 בראונינג, כריסטופר 453
 ברוסא, אלן 370
 ברטוב, עומר 453
 ברינקר, מנחם 461
 ברית-המועצות 354 360 381 451
 ברנדוט, פולקה 357
 ברנטאנו, פרנץ 201
 ברקלי, ג'ורג' 112
 גאנדי, מהטמה 328
 גבלס, יוזף 451
 גרמר, הנס גיאורג 106 135 430
 גואטרי, פליקס 276
 גויה 173 194
 ג'ויס, ג'יימס 136
 גולאג 349 350 358 359 373 384 404
 405
 גולדהאגן, דניאל יונה 459
 גוף 119-120
 גזע 382-384
 גטו 359-360
 גטו ורשה 447-448 452
 גטו חלמנו 457
 גטו לודז' 451 457

אפיקוראים' 438
אפיקטטוס 47
אפלטון 11 12 13 23 34 82 96 101 104 118
261 259 205 282 265 283 284
286 287 290 293 294 295 296 297
308 332 376 422 הע' הע' 428
431 הע' הע' 442
אפלטוני, אפלטוני 20 25 50
440 הע'
ניאור-אפלטוניים 286
אפרר-אמריקני הע' 456
אפריקה 231 389 394
אקו, אומברטו 166 428 הע'
אקראי 310-311
ארגנטינה 391
אריסטו 34 44 101 201 205 247 261
265 282 287 307 422 הע' הע' 439
446 הע'
אריסטוטלית 131
אריסטופאנס 332
ארמניה 343 369 370 417
ארמנים 59 231 353 354 451 הע'
456 הע' הע' 457
ארנדט, חנה X 189 238-239 253 269
289 343 380 383 405 435 הע'
437 הע' הע' 454
ארצות-הברית 385 389
ארץ-ישראל 69 158 365
אתונה 34 189 286 349
אתיופים 193
אתיקה 286-287 402-404
אתי 331-332
באואר, יהודה 361 369 453 הע' הע' 457
458 הע'
באומן, זיגמונד 370
באקונין, מיכאיל הע' 434
בארט, רולאן הע' 429
בידודות 120-121
בודליר, שארל 402 403
בודפשט 352 457 הע'
בודריאר, ז'אן 55 128 404 425 הע'
431 הע'
בויראין יונתן הע' 455
בויראין, דניאל הע' 455
בולגריה הע' 453

- אפיקוראים 438הע'
 אפיקטטוס 47
 אפלטון 11 12 11 23 34 82 96 101 104 118
 201 205 259 261 282 283 284
 286 287 290 292 293 294 296 297
 308 332 376 422הע' אפלטון
 431הע' אפלטוני
 23 25 50 אפלטוני
 440הע'
 ניאור-אפלטוניים 286
 אפרו-אמריקני 456הע'
 אפריקה 231 389 394
 אקו, אומברטו 166 428הע'
 אקראי 310-311
 ארגנטינה 391
 אריסטו 34 44 101 201 205 247 261
 265 282 287 307 422הע' אריסטו
 446הע'
 אריסטוטלית 131
 אריסטופאנס 332
 ארמניה 343 369 370 417
 ארמנים 59 231 353 451הע'
 456הע' ארמנים
 458הע' ארנדט, חנה X 189 238-239 253 269
 289 343 380 405 435הע'
 437הע' ארנדט
 454הע' ארצות-הברית 385 389
 ארץ-ישראל 69 158 365
 אתונה 34 189 286 349
 אתיופים 193
 אתיקה 286-287 402-404
 אתי 331-332
 באואר, יהודה 361 369 453הע' באואר
 458הע'
 באומן, זיגמונד 370
 באקונין, מיכאיל 434הע'
 בארת, רולאן 429הע'
 ברירות 120-121
 בודליר, שארל 402 403
 בודפשט 352 457הע'
 בודריאר, ז'אן 55 128 404 425הע'
 431הע'
 בויאריץ, יונתן 455הע'
 בויאריץ, דניאל 455הע'
 בולגריה 453הע'
- בוסניה 171 369 397 404
 בורדייה, פייר 35 423הע'
 בורדז'אני 457הע'
 בורה, אז'ן 434הע'
 בורמה 392
 בזבוז 323-325 328
 בטאי, ג'ורג' VI 435הע' 443-444הע'
 447הע'
 ביאליק, חיים נחמן 422הע'
 ביאפרה 346
 ביטוי 139-142
 ביקורת 401-402
 בלומנברג, הנס 412
 בליכר, אטיין VIII
 בלתי-נסבל 224-225
 בן יצחק, אברהם 135
 בן מנחם, ימימה 310
 בנימין, וולטר 78-79 430הע'
 בעיה 19 37 39 42 43 52 59 64 66 67
 80 84 85 86 99 115 137 138
 142 143 154 167 168 236 242 248
 249 252 253 254 276 277
 בראונינג, כריסטופר 453הע' 457הע'
 ברוסא, אלן 370
 ברטוב, עומר 453הע'
 ברינקר, מנחם 461הע'
 ברית-המועצות 354 360 381 451הע'
 ברנדוט, פולקה 357
 ברנטאנו, פרנץ 201
 ברקלי, ג'ורג' 112
 גאנדי, מהטמה 328
 גבלס, יוזף 451הע'
 גרמר, הנס גיאורג 106 135 430הע'
 גואטרי, פליקס 276
 גויה 173 194
 ג'ייס, ג'יימס 136
 גולאג 349 350 358 359 373 384 404
 405
 גולדהאגן, דניאל יונה 459הע'
 גוף 119-120
 גזע 382-384
 גטו 359-360
 גטו ורשה 447-448הע' 452הע'
 גטו חלמנו 457הע'
 גטו לודז' 451הע' 457הע'
- ג'יורדנו ברוננו 26 105
 ג'ינגיס חאן 349
 גלובליזציה 277 390-391
 גלילאו גליליי 30 105
 גניאלוגיה 404-407
 גץ, עלי 456הע' 457הע'
 גרמניה 238 366 378 455הע'
 גרמנים 238 360 361 371 373
 451הע'
- דאגה
 דאגה לאחר-לזולת II V-III 132-133
 264 265 321-322 409-410
 דאגה לעצמי 132-133 263-264
 410-411
 דבר-מי ודבר-מה 27-30
 דה-לה-קאסה 227 339
 דה-נטורליזציה 80-81
 דה-קובן-אורחי, סידרה 450הע'
 דושן, מרסל 136
 דינוסי 444הע'
 דיילמה 261
 דיקנס, צ'רלס 194
 דלז, ג'יל 44 206 276 404 423הע'
 429הע'
 דמוקרטיה 314-316
 דקארט, רנה 29 31 35 57 103 112
 299 301 423הע'
 קרטזיאני, קרטזיאני, קרטזיאניים 57
 103 107 123 272 299 429הע'
 דרום אפריקה 452הע' 460הע'
 דרום-מזרח אסיה 231 389 394
 דרייה, ז'אק III VI VIII 80 102 105 116
 173 261-262 278 363 404 422הע'
 428הע' 435הע' 448הע' 454הע'
 460הע'
 דרקחים, אמיל 157
- הברמאס, יורגן 234 235 455הע' 460הע'
 הגדה המערבית 395
 הגל, פרידריך VI 19 34 35 67 82 101
 130 151 152 162 199 205 271 288
 290 297 302 303 306 320 321
 325 388 401-402 405 416
 431הע' 436הע' 441הע' 442הע'
 445הע' 446הע' 461הע'
- הגליאנית 308 376 408
 הובס, תומאס 130 131 303-304 305
 427הע'
 הובסיאני 305
 הוגארת, ויליאם 194
 הוגו, ויקטור 194
 הוריה 110
 הוויניחה, יהאן 442הע'
 היטלר 354 369 460הע'
 הומוסקסואלים 378 457הע'
 הונגריה 357 385 452הע' 457הע'
 הונגרים 371
 הוסרל, אדמונד 29 35 101 104 106 112
 115 123 133 138-139 414 428הע'
 הופמן, גרהארד 454הע'
 הופעה 42-43
 הורקהיימר, מאקס 460הע'
 היברלות 376-378
 היגר 116-117
 היגר סבל 166-169
 היטלר, אדולף 381 383 452הע' 454הע'
 היידגר, מרטין IX VI III 11-12 18 20 32
 35 58 102 103 106 115 135 151
 173 201-202 290 362 407 408 415
 416 422הע' 423הע' 429הע' 430הע'
 431הע' 448הע' 453הע' 454הע' 460הע'
 היידגריאני 408 415
 היים, סוזנה 456הע' 457הע'
 הילייר, ביל 427הע'
 הימלר, היינריך 253 357
 היסטוריה 412-415
 היסטורי 43 401-402
 היסטוריה אוניברסלית 388-390
 היסטוריוזציה 48-50
 היעדר 110-111 296-297
 היעלמות IX 11 12 14-15 27 44 100
 היענות 261-262 264-265 266
 הירושימה VII 338 346 350 360 367 370
 385 386 392 404 419
 היתקלות 106-110 112 113-114 119-
 120 121-122 124-126 128-129
 130 131 132 133 134-135 136 139
 142 145 150 152 156 160 161
 162 163-164 165 166-167 171-
 172 173-174 175-176 177 180
 172 173-174 175-176 177 180
 185-186 187-188 190-191 196 219-218

252-241 227 222-221 199 188 184	360 356 280-281 260 250
-270 265 264-262 255 254-253	הכחשה 298-297 193-191 178-177
410 326 325-321 319-318 280 271	הכרח 299-294 306 305 299-294
443 (הע' 101)	385-384 316
דאגה לאחר לזולת VI-V II 133-132	הלניסטי 444הע'
410-490 322-321 265-264	הלשנה 107-106 16-15
דיכרון 110-119 46	המלט 449הע'
זכות, זכויות 95-94	המרה 198-195 240-239 357-358
זמן 176 151-150 112-111 21-20	359
זמן הטרוטפי 176-175	הנאה 161-160
זמניות 89-88	הנדל, יהודית 425הע'
זרטל, עדית 450הע'	העמדת פנים 165
	הפסד 75-74
חווייה 217-216 110 109 108-107	הפרטה 70-69
חסיין, סדאם 353	הצדקה 228 226 223-222 96-95 90-89
חירות 316-314 308-303 300-299	262-261 253-252
חליפין 359-358 357-356 325-324	הקרבה 330-329 328 200-199
מערכת חליפין 78-77	הרעה 217 214 185 184-183 179 12
חמלה 173-172 156-153	375-374 360-358
ח'מר רוג' 404 369 354	השתהות, השעיה 266 265-264 262-261
	התמסרות 174-173
טוב 293-289 288-286 280	התעצמות 163-162
טודורוב, צווסאן 444הע' 448הע'	התפשטות 157-156
טוטליטריזם 344-343 316-314	
טוטסי 369 354 460הע'	ובר, מקס 277
טיבט 354	ודאות 112-111
טנים, פרידננגר 157	וויט, היידן 449הע'
טרבלינקה 369 346 56 425הע'	וולטיר 219
טריסטרים שני 36	וולף, פרנסיס 440הע'
טרנסבל 452הע'	וולצר, מייקל 443הע'
	וולרשטיין, עמנואל 443
יהודים VIII 366 365 356 197 175 67	וונוס 449הע'
395 378-371 368	וורדן 384 346
יהודי 445הע' 379 353 181	ויטגנשטיין, לודוויג 422הע' 206 139
יובל, ירמיהו 442הע' 441הע'	428הע'
יוגוסלביה 456הע' 461הע'	וייל, אריק 441הע'
יוון 403 263 242	וייל, סימון 432הע' 188 174
יונים 438הע' 439הע'	ויינשטיין, שלום 426הע'
יום, דיוויד 300 265 241	ון גוך, וינסנט 135
ייחוד 375-374 71368-3	
ייצוג 194-193 172-171 56-55	זאיר 392
יפן 385 359	זהות 134 41
יפנים 452הע' 367	זהות עצמית כבעיה 63-61 42-41
יציאה חופשית 357 356 187 186	זולת IV-III 134 132 122-121 63-61
מחיר היציאה 356 191-185	153-152 162 156-154 163 164-
יקירה, אלחנן XI	181 179 177 176-175 170-169 165

מאבק 321-320 178 177-176 71-70	ירדן, נהר 69
מאוס, מרסל 435הע'	ירושלים 413 137 50
מאיר, ק.פ. 135	ישו 194 175
מאן, ארנסט ראו הופמן, גרהארד	ישנות 111-110 21-20 13-11
מאן, מייקל 427הע'	ישעיהו 266
מאקיאולי, ניקולא 310-309	ישראל VIII 395 365 357 339 238 189
מארן, לואי 431הע'	396
מדרנה 76	ישראלים 193
מהימנות 122	יתום, אהוד 448הע'
המהפכה הצרפתית 401 384 302 289	כורדיסטן 370
446הע'	כורדים 397
מהפכן 222-221	כיבוש IX-VIII 190-189 92 79 71 49
מוות 332-330 19-18	-276 260-259 249 227-226 197
מוות מיותר 343-339	357 353 350 328 315 306-305 277
מוות מתועש 362-360	399-398 396-395
מוות נאה 333-332	כיפת-הסלע 413
מוות סופי 368-366	כלכלה 275-274
מות האלוהים 294-293	כסנופון 332
מוחלט 344	כץ, סטיבן 458-457 375-374 369
מוחלטות 386-385	
מומחים 72	לאונטיוס בן אגליאון 127 107
מונטיין, מישל דה 415 264 247	לאקו-לבארת, פיליפ 460הע'
מונק, אדוארד 173	לוי, בני 461הע'
מוסא-דאג 346	לוי, פרימו 452הע' 453הע'
מוסר 336-335 329-328 212	לוינס, עמנואל III VI VIII IX 102 36 18
מוסרי 382-379	271 198 174 169 163 132 108 104
אינטרס מוסרי 321-320	440הע' 443הע' 445הע' 446הע'
ייחוד מוסרי 375-374	447הע'
נקודת מבט מוסרית 382-381	לוק, ג'ון 305 112
ספירה מוסרית 229-227	לוקרבי 391
עיון מוסרי 335-333	לוקרציוס 429הע' 124
עניין מוסרי 331-330 328-327	לטבים 371 360
-396 399	ליברליזם 230-229
קטגוריה מוסרית 285-284	ליוטר ז'אן-פרנסואה VI VIII 90 73 46 22
שיח מוסרי III 232 229-228 226	348-347 319 198 146 133 102 96
264-262 260-259 243-242 234	422הע' 421הע' 404 367 366 354
343 337-335 333 319-318 300 265	426הע' 428הע' 434הע' 443הע'
351 393 443 (הע' 101)	451הע' 455הע'
שיקול דעת מוסרי 323-322	ליטאים 371 360
מוריסון, טוני 456הע'	לייבוויץ, ישעיהו 309
מושבתי הקייפ 452הע'	לייבניץ, גוטפריד 310 299 279-278 271
מטאפיסיקה 263-262 115	לנצמן, קלוד 454הע'
מיד, ג'ורג' הרברט 325	לפור, קלוד 314
מיותרות, המיותר 13-12 100-99 -131	לקאן, ז'אק VI 325 134
185 172-171 165 163 155 132	
225 224 223 215-214 208-201	

229-230 232 266 268-692
 270 271 279 285 290 291 294
 297-298 302-305 308 339-343
 344 359 362 368 370 371-372
 375 378-381 382-385 402 408 418
 מיכאל קולהאס 250
 מיל, ג'ון סטיוארט 130 460הע'
 מלארמה, סטפן 136
 ממשות 56-59
 מנדוויל, ברנרד דה 154
 מניעה 219
 מסירה 336-337
 מסר 118-119
 מעורבות 124 125-126
 מעיין, דודו 366
 מציאות וירטואלית 103-104
 מרחב 104-105
 מרחב הטרופי 149-151 175-176
 מרחב סיטואציה 146-147
 מרקוזה, הרברט 460הע'
 מרקוס אורליוס 432הע'
 מרקס, קרל I III 34 80 234 265 274-275
 308 320 321 332 400 401-402 403
 405 434הע' 442הע'
 מרקסיזם 215 230 234
 מרקסיסט, מרקסיסטית, מרקסיסטים
 220 229 230 234 308
 שיח מרקסיסטי 230 442 (הע' 93)
 משחקי אמת 407-409
 משמעות 117-118 167-169
 משפט דמיניק 455הע'
 נאט"ו 461הע'
 נאציזם 231 236 368 371 376-383 384
 נאצי, נאצית, נאצים 60 67 238 333
 356 362-363 364 366 369 371
 372 374 375 377 378-379 381
 382 384 394 395 452הע' 457הע'
 ניאור-נאצים 382 389
 נגסאקי 338 350 370 386 419
 נוימן, בועז 453הע'
 נויראט, אוטו 203
 נוכחות IX 12 16-17 23-25 99 100 101
 111-112
 מקום נוכחות 102-103

נוסבאום, מרתה 443הע'
 נזק IX 73 79 80-92
 ניוזק 73 74-85 87
 תנועת נזק 82-83
 ניוטון, אייזיק 105 412
 ניששה, פרידריך VI III 34 102 118 141
 155 156 163 173 206 241 262-263
 294 297-298 312 328 334 379 403
 410 427הע' 435הע' 439הע'
 ניששיאני ניששיאנית IV 49 263 282
 ניירובי 391
 ניצולים 348-350
 ניקולאס קוזאנוס 426הע'
 ניתוק מגע 110-111 125 127-128 162-163
 169 171 174 177 178 179-180
 183 186-187 188-190 191-196
 218 219-314 315-356 360
 נמען 113-114 115-116 166-166
 ננסי, ז'אן-לוק VIII 269 443הע'
 נפוליאון 401
 נציגים 85-87
 נצרות 263 286
 נוצרי, נוצרייה, נוצרים 173 175 194
 197 353
 סאדאט, אנואר 158
 סארטר, ז'אן-פול IX 20 22 35 102 106
 110 115 130 131 133 134 149 151
 162 167 177 188 199 313 329 405
 428 429הע' 461הע'
 סבל IX 99 162-164 180 182-182 219-219
 משך הסבל 163-164 174-175 178-179
 קריאת סבל 164-166 298-299
 סדום ועמורה 448הע'
 סדירות 270 273-275
 סדר 269
 סדרה
 חזרה סדרתית 271-273
 סובייקט 407-409
 כינון סובייקט 66-68
 סובייקט האובדן 47-48 60-61
 סובייקט ואובייקט 30-32
 סובייקט אוניברסלי 66
 סובייקט מרוגש 137-138
 סובייקט נחמל 172-173

סובייקטיפיקציה 85
 עמדת סובייקט 32-41 61-63 114
 142 143-144 410-411
 סולון 287 415 439הע'
 סולידריות 148-149
 סומאטרה 432הע'
 סומליה 392 398
 סונטאג, סוזאן 123
 סוסיר, פרדיננד דה 76 80
 סוף העולם 386-387 388 391-392
 סופיות 366-367 415-416
 סוקרטס 34 107 133 205 259 266 282
 286 289 332 424הע' 427הע' 445-446הע'
 סוקרטית 24 205 282 333
 סוזאן, פול 125
 סטאלין, יוסף 369 373 451הע'
 סטואה 283
 סטואי, סטואית, סטואיקנים 47 281
 298 307 438
 סטלינגרד 346
 סטליניזם 380-381
 סטרן, לורנס 36
 סיבתי, סיבתיות 168 310-311 312
 סיבת-עצמו 343-344
 סיגר, רן 424הע' 427הע' 446הע'
 סימולציה 144-145 344
 סימן 217-218
 מסמן ומסומן 25-27
 סימון 75-78 104
 סין 302 303 354 359
 סינים 354
 סלאבים 378 381 459הע'
 סלובקיה 357 452הע'
 סמיוטיקה 60 105
 סמית, אדם 241 265
 סן סימון, קלוד אנרי 220
 סן, אמרטייה 443הע'
 סנט-ויקטואר 125
 סעיד, אדוארד 58
 סף רגישות מוסרית X 225-227 229-231
 ספיבק, גיאטרי צ'קוורטי 236
 ספרד 452הע'
 סקטוס אמפיריקוס 438הע'
 סראייבו 346

עד, עדה 23 122-125
 עדות 17-18 22-23 122
 עובדה 70-71
 עוולה X 99 223-224 235 266
 עולמיות 396-399
 עידון 148
 עיראק 390 397
 עיתונאים ללא-גבולות 260
 עמידה מן הצד 125-127
 עניין
 בעל עניין, בעלת עניין 47-48 58-59
 עניין אתי 331-332
 עניין בבעיה 61-63
 עניין בטוב 291
 עניין מוסרי X 327 330-331 396-399
 עניין פוליטי 327-328
 עצמי 325-326 412-414
 דאגה לעצמי 132-133 263-264
 410-411
 עצמיות 323-324 326-327
 עקבות 21-22
 ערבים 536
 ערפאת, יאסר 353
 פאקנהיים, אמיל 450הע'
 פוליטי 303-308 314-316 327-328
 פולין 457הע'
 פולנים 360 371 378
 פוסטמודרניזם, פוסטמודרניות VII-VIII
 195 201-208 230 275-277 389-389
 390 416-417 463 (הע' 116)
 פופר, קרל 220
 פוקו, מישל X VI VIII 48 50 160 173
 228 234 242 263 265 269 326
 334 370 401-411 423הע' 424הע'
 427הע' 428הע' 429הע' 433הע'
 439הע' 452הע' 460הע' 461הע'
 462הע'
 פוקויאני, פוקויאנית 37 408 428הע'
 438הע' 462הע'
 פוקויאמה, פרנסיס 388
 פורייה, שארל 434הע'
 פיכטה, יוהן גוטליב 427הע'
 פיצוי 11 87-88 90-92 185-185 220-221
 221

פיתוי 126-129 147-148
 פלטיניה 50
 פלטינים VIII 32 58 71 175 181 189
 קטסטרופה 193 197 224 357 395 398 448הע'
 456הע'
 פראג 352
 פרגוואי 392 460הע'
 פרודון, פייר ג'וזף 434הע'
 פרויד, זיגמונד III VI 34 277
 פרוסט, מרסל 133 137
 פרוסים 401
 פרידריך 405
 פריס 346
 פריקלס 349
 פונקפורט 352
 צדק X 95-96 232-235 240-239
 צוענים 371 372 378 457הע'
 צוקרמן, משה 450הע'
 ציונים 175 181
 הצלב האדום 260
 צ'צ'ניה 397
 צרפת 346 366 454הע'
 צרפתים 371
 קאמי, אלבר 330 405
 קאנט, עמנואל II III VI 22 28 31 35 39
 41 96 101 115 151 278
 288-289 296 299 302 305 306 308
 310 317 320 322 332 335-336
 342 383 384 399-400 401-402 403
 405 423הע' 424הע' 428הע' 432הע'
 435הע' 436הע' 441הע' 443הע'
 461הע'
 קאנטיאני 24 128 198 246 253 288
 300 322 436הע' 441הע' 443הע'
 קאנטיאני 335 383 394 443הע'
 קארבר, רימונד 36
 קהילה 68-69 224
 קובה 452הע'
 קובריק, ג'יימס 436הע'
 קולימה 346 369
 קומוניסטים 378 380 452הע'
 קומט, שארל 220
 קונגו (זאיר) 369
 קונטינגנטי 310-311

קוסובו 369 461הע'
 קורבן 375-376
 קטוביצה 352
 קטסטרופה 275 276 277 350-351 418-419
 419
 מקום-קטסטרופה 355-356
 שם-מקום קטסטרופה 346-348
 קידמה 230-231 278 301-303
 קיי, ג. פ. 434הע'
 קינג, מרטין לותר 328
 קיקרו 446הע'
 קירקגור, סרן 427הע'
 קמבודיה 59 343 369 384 392 417 418
 קמבודים 354
 קמפוצ'יה 346 373
 קנטי, אליאס 158
 קסטל-בלום, אורלי 36
 קסטנר, ישראל 357
 קרופוטקין, נסיר 434הע'
 קרל, חנה 448הע'
 קרלמן, ז'אק 207
 קרקוב 352
 ראסל, ברטרנד 28-29 423הע'
 רביב, אבישי 16 421הע'
 רבין, יצחק 158 159 353 421הע'
 רגש 130-132
 רואנדה 59 343 346 354 369 370 371
 375 384 390 392 404 417 418
 456הע' 460הע'
 רודוס 457הע'
 רווח (והפסד) 72
 רוזן, חיים 422הע'
 רוזן, חנה 422הע'
 רולס, ג'ון 96 234
 רומית 307 445הע'
 רומל, רודולף 354 451הע' 459הע'
 רומקובסקי, חיים 451הע'
 רוס, ז'אן ז'אק 153 154 164 299 300
 305 431הע' 440הע'
 רוע 11-12 100-102 212 266 277 285
 296-297 301-306 392-395
 התרבות הרוע 316-317
 פער הרוע 295-296
 צמצום הרוע 320-321
 רוחניות הרוע 362-363

רוע כתלית-עצמו 371-372
 רוע רדיקלי 238-239
 שורשיות הרוע 299-301
 שערוריית הרוע 297-298
 רופאים ללא-גבולות 260
 רורטי, ריצ'רד 264 460הע'
 רחמן 221-222
 ריב, דויד 49
 ריגוש IX 99 128 129 130 133-134
 151-152 157 163
 התפשטות ריגוש 156-157
 חריגת ריגוש 146
 ייצור ריגוש 159-160
 תנועת ריגוש 158-159
 רמב"ם 34 101 309
 רע כללי 267-269
 רע משותף 321-322
 רעה, רעות IX 111 211-212 217-218
 הוכחת רעה 237
 חוויית הרעה 216-217
 חזרה סדרתית של רעות 271-273
 ייצור רעות X I 12 19 121 219 222
 256 269 271 272-273 276-278
 314 316-318 318-329 330
 356 358 360 384-385 390-391 407
 409-410 458הע' (68)
 סדר וסדירות של רעות 269-270
 סוגי רעות 214-216
 רעות מיותרות V-I IX X 266 270-274
 רעות פוסטמודרניות 276-277
 רצון חופשי 314-390
 רצועת עזה 395
 רצח 343-344
 "לא תרצח" 338-339
 שבידי 357
 שגב, תום 450הע'
 שואה 363-366 374-375
 שחורים 367 368
 שחרור 63-65 190-191
 שטראוס, ליאו 441הע'
 שיח VII-VI IV 18 29-30 35-36 37 38
 40 42 50-51 62-63 66 70 73 74
 79 80-90 96 118-119 121 122 139
 140-141 143 145 166 182 190

191-193 201-208 217-218 223-224
 224 225-226 228-229 232-233
 234 242-243 249-251 255-256
 257 267 273 281-282 286 300
 336 337-347 348-354 372-373
 382 449הע' (2)
 שיח אפלטוני 24
 שיח אקולוגי 81-82
 שיח טיפולי 251-252
 שיח כלכלי 43 45-46 84 94 198-199
 199 232-233
 שיח לאומני 52 191 229 326-327
 שיח מדעי 35 42 70 72 118 122
 261-262 429הע' (20)
 שיח מוסרי III 226 228-229 232-234
 234 242-243 259-260 262-264
 265 300 318-319 333 335-337 343
 351 393 443הע' (101)
 שיח מרקסיסטי 230 442הע' (93)
 שיח משפטי IV 79 80-83
 שיח קנטיאני 24
 שיח שולט/נשלט 236-237
 שייקספיר, ויליאם 278
 שימור 46-47
 שיפוט 71-72 89-90
 שכטר, עורד 442הע'
 שכטר, רבקה 459הע'
 שלינג, פרדריך 300 453הע'
 שלמות 101-102
 שפה 21-23 77-78 137-138 145
 שפינוזה, ברוך 34 130 144 155 241 270
 271 278 283 290 292 298 302 304
 332 379 427הע'
 שפינוציסטי 271 304
 שקלאר, ג'ודית 247 264
 שרה אמנו 93
 תבונה 382-383
 תודעה 415-416 417-418
 תומאס מאקווינאס 34 101 296
 תופעה 23-24 108 118-119
 תורכים 231 354 369 451הע' 456הע'
 458הע'
 תחושה 106-107
 תיאודיציאה 278-279 294-295
 תיווך 194-195

מפתח

תנועת סבל 180 188-189 273-274

357-358 359 360

תנועת ריגוש 158-159

תקשורת 193-194

תרגום 94-95 234-235

מכונות תרגום 93-94 95-96

תל-אביב 171

תמורה

ללא תמורה 198-200

מסירה ללא תמורה 336-337

תנועה 53-54 82-83 158-159

תנועת אוכדן 53-54

תנועת נזק 88 180 274