

# מיכל בן-נפתלי

## וזה לא: הערות אחדות על פוסטמודרניזם בצרפת והערה אחת עלינו

לרעיה

"דקונסטרוקציה זה בשביל אנשים שאוכלים את עצמם" – כריסטוף שמיט (שיחת טלפון).  
"אני חושבת שהמאמר של דרידה על הפוליטיקה של דה מאן המוקדם היא ביטוי לאבל  
מלנכולי. יותר משהוא אבל על דה מאן, הוא אבל על עצמו" – רינה דודאי (סמינר).  
"המעבר בפה ממזון ללשון מניח מראש את ההחלפה המוצלחת של נוכחות האובייקט בהכרה  
של העצמי בהיעדרו. מאחר שהלשון פועלת ומפצה על ההיעדר על-ידי ייצוג, ניתן להבינה או  
להשתתף בה רק בקרב "קהילת פיות ריקים" (Abraham and Turok 1994, 128).

### פתח דבר

סבתי עלתה ארצה מפולין ב־1934. משפחתה נספתה בשואה. מה יש עוד לדבר בעדה הזו שלא  
דובר בו? ראייתה של סבתי היתה לקויה מאוד, והידרדרה עם השנים, ובכל זאת, היתה לה הסגולה  
להבחין, ברמה של חלקיקי גרמים, בתמורות שחלו במשמנו של פלוני. אפשר היה אמנם להבין  
גודש תשומת לב ממין זה שעה שהורעף על נכדיה. אבל גם את פני דודי, אריה בעל גוף, נהגה  
לקדם בבת שחוק משתאה: "הבראת!" משך שנים רבות, כמעט עד לאחרונה, ניתן היה לאפיין את  
התרבות הישראלית כתרבות הבראה. מסלולי השיקום, ההחלמה והביקורים התכופים בבתי  
ההבראה (ולא במלונות, ר"ל) בלטו, או התבקשו, דווקא לנוכח ההיסטוריה הטראומטית רחוקת  
הטווח וזו שמקורב. היתה זו דרך אחת לפרש את "במותם ציוו לנו את החיים", והדין של חריקות  
מורבידיות באתוס הזה בקושי נשמעו ברמה. אני חושבת, למשל, על הדיאלוג המאלף בין נתן  
אלתרמן לבין בתו, תרצה אתר, בספרה "בין סוף לבין סתר", על ההבדל המחריד שנפער שם בין שני  
דורות, או השקפות העולם; על הפצרותיו, "לא הכל הבלים בתי" ועל מיאונה, "והארץ היתה  
אבנים ושוכחת ומלאת הבלים והבל".

עולם האוניברסיטאות שיקף גם הוא רגישות מאששת, נחושה, בין אם תפס את עצמו כאוטונומי  
ואטום בפני רחשים מבחוץ, ובין אם ייצג באורח פעיל שאלות ומגמות בתחום הציבורי. האדישות  
האינטלקטואלית כלפי ההגות הפוסטמודרניסטית לא נבעה אפוא בהכרח – או רק – מהתנגדות  
תקיפה ומודעת. האופציה הזו היתה במידה רבה פשוט לא רלוונטית, דקדנטית, אחרת מאוד, אחרת  
מדי. באופן פרדוקסלי משהו, עכשיו, משפרצו תחושות הקיפוח והצורך העמוק, האובססיבי, להציץ  
במוות ולעבוד את האבל בציבור הרחב, נותרה האוניברסיטה, לפחות בערוציה הדומיננטית, בית  
הבראה.

## א.

מאמר זה עשוי מקטעי הערות, המבקשות למפות, בראש ובראשונה, שני זרמים מרכזיים וקוטביים בפוסטמודרניזם הצרפתי; שני זרמים, המובחנים זה מזה במונחי מחויבותם להיסטוריה, לזיכרון, לפנומנולוגיה המסורתית ולשואה כנקודת מפנה בתולדות המחשבה המערבית. אפשר שקטגוריות הדיון שבהן אשתמש תפגשנה בין הוגים, הנתפסים לכאורה כרחוקים זה מזה: ריקר, דרידה ולוינס, למשל, אינם בני אותו דור, ואינם "פוסטמודרניסטים" באורח מובן מאליו או מובהק, לא בעיני אחרים ולא בעיני עצמם. אף-על-פי-כן, המוטיבים הקושרים ביניהם נראים לי מכריעים להבנתם בפרט, ולהבנת הכיוון האידיומטי שנטל הפוסטמודרניזם בצרפת בכלל.

ובאשר אלינו ועלינו, אציע לקראת הסוף שאלות ספורות, שטרם עובדו לכלל הצעות, באמצעות סימני הדרך של המפה הצרפתית.

## ב.

השאלות שבכוונתי להעלות במהלך המאמר מתבססות, לכאורה, על הנחה כי האוניברסיטה בישראל מילאה בעבר או ממלאת כיום תפקיד חברתי-תרבותי מעצב. האומנם, פרט למעורבות הבלתי נמנעת של תחומי ידע באידיאולוגיה השלטת או בשיח שוליים, ניתן לייחס למי מהם תפקיד מכונן ביצירת זהות אתנית, לאומית, מינית או אחרת? האם ניתן להגדיר כך את ההיסטוריה הנחקרת והנלמדת באוניברסיטאות? את הספרות? את לימודי הנשים? ואם כן, כיצד יש לאפיין את ישימותן של הדיסציפלינות הללו על העולם החוץ אקדמי? מיהו קהל הנמענים שלהן? האם הוא חורג מחוגים מצומצמים של יודעי סוד?

לא במקרה אני פותחת בתהיות בנליות וחסרות מענה מסוג זה. תהיות דומות הופנו, גם מתוך האקדמיה, כלפי הסגנון ההרמטי של הפוסטמודרניסטים. הרדיקליות שהם טוענים לעצמם כה בלתי נגישה, שהיא כמו מתמוססת מבלי להותיר את חותמה על מבני הכוח. אך איש מבין ההוגים הפוסטמודרניסטים, בצרפת לפחות, אינו מבטל את השאלות הללו, כשהוא מתלבט בין רצון לנגישות ולתקשורת, מכאן, לבין סלידה מן המדיה והתרבות הממוסחרת, מכאן. דרידה מצא את עצמו פעמים אחדות במהלך העשור האחרון שרוי בפולמוס עם עיתונאים, או עם אקדמאים הכותבים בעיתון, לנוכח תופעות שאותן זיהה עם בערות, פשטנות, רדיפת שערוריות ושנאה. אף-על-פי-כן, גם אם טען לפרקים בעידנא דריתחא שאי-אפשר כלל ליישב בין תרבות אקדמית לתרבות פופולרית, המתנהלות בערוצים שונים, ממוענות לקהלים שונים וכרוכות בטווחי זמן ובמקצבים שונים, ניסה לעודד יחסי גומלין על יסוד אתיקה משותפת: שתיהן תובעות אחריות המתבטאת במתן תיאור הולם על בסיס מחקר, ניתוח, פרשנות ושיפוט לפי עקרון התבונה; התכנסות גמורה במי מבין התרבויות האלה עלולה להוביל לדוגמטוזם, או לצנוזרה ואי-כשירות. לדבריו:

החובה, אני נוטה לומר הציווי הקטגורי, המוטל בה במידה על האקדמאי ועל העיתונאי, ועל שניהם כשהם אותו אדם, היא לציין בצניעות ובבהירות שהדברים מורכבים עוד יותר — וכי על הקורא להיות מודע לכך. יש לומר לקוראים שהם מוזמנים לעבוד, לקרוא את הטקסט הנידון, ולא רק את המאמר שמוקדש לו או מחליפו, לאמת את המידע המוצע להם ולא להתייחס ברצינות למה שנאמר על טקסט או על עובדה. יש ללמד את הקורא כמו גם את הסטודנט שקושי בשיח אינו חטא — ואינו תולדה של בערות או אי-רציונליזם. אדרבא, לעתים קרובות ההפך הוא הנכון: בערות עלולה לפלוש ללשון תקשורת ישירה, פשוטה וישרה לכאורה. (Derrida 1995, 429).

ההכרעה החרמשמעית של דרידה בזכות המורכבות ובגנות הפישוט אינה מובנת מאליה. נשוב ונידרש אליה בהמשך.

ראוי אולי להבחין בהערה מקדימה נוספת בין מעורבות אינטלקטואלית לבין כוח השפעה. תמונת הפוסטמודרניזם הצרפתי, מגוונת ככל שהנה, מבטאת בכל גירסותיה מעורבות היסטורית-פוליטית עמוקה, מעורבות שהיא ב־בזמן סימפטום וביקורת, אפילו טרנספורמציה בכוח, של סביבתה. ללא

מעורבות זו אין להבין כלל את הכרעות השיח הפוסטמודרניסטי, מגמותיו ורגישויותיו. אף-על-פי-כן, מעורבות אינה פוליטיקה מפורשת, גם באופן סביל וגם באופן פעיל: בראש ובראשונה, אי אפשר לקרוא לתוך עמדות תיאורטיות פוליטיקה ספציפית אלא, למירב, סדר יום כללי ועקרוני. כל ההוגים שבהם נדון מאמצים את המסגרת הדמוקרטית, המהווה לידם מצע מושגי ומוסדי חיוני לביקורת משטרים אחרים ולביקורת עצמית, אף אם יחסם כלפיה הוא דרערי. המחשבה הפוסטמודרניסטית בצרפת היא אנטי-ניהיליסטית באופן חזק: אין דבר אשר זר לה כמחיקה ברטלית של זיכרון תרבותי, בעיקר זה שמכונן את האתוס והאתיקה המודרניים. אלא שבכמה הפעילה נמנעים, לפחות חלקם של ההוגים שבהם נעסוק, מהצגת משנה פוליטית סדורה. כאן מתרחש דבר מעניין: ה"פוליטיקה הפוסטמודרניסטית", כפי שהיא מכונה, מושכת אליה אש בשנים האחרונות. במאמר זה אינני מתכוונת לטפל בסוגיה מורכבת זו. אך כפי שייך ויתחווה, ניתן לייחס את חוסר השכנוע, אולי חוסר הבשלות לפעמים, של העיסוק בתחום הפוליטי, למשל אצל לוינס ורדידה (אך לא אצל ליוטאר ופוקו) להתמקדותם המועצמת ביחסי העצמי והאחר – חבר או שכן, אהוב או מורה. הניסיון החברתי או המוסדי, המפגש האזרחי, נדחק לשוליים בבואם לאפיין את המחויבות האתית.

אך מה לנו ולצרפת? האם יש משהו סגולי ב"אחר" הזה דווקא, שבחזרתי להסמיך אלינו, משהו החורג מהעדפה ומארוס אישיים? הן לכאורה, היה עלי לחפש אצל "אחרים" מובקים יותר כדי להרחיק את עדותי: בהגות המזרח אירופית של המאה ה-19, או בגרמניה בכמאתיים השנה האחרונות, או באקדמיה האמריקנית, שהשפעתה לאחר מלחמת העולם השנייה אינה מוטלת בספק, ובכל זאת, השאלה המעסיקה אותי כעת אינה היסטורית-אמפירית. אינני שואלת על השפעות בפועל, לא ברמה המוסדית ולא ברמה האינדיבידואלית. אני מנסה לשרטט מפה, שקטגוריות היסוד שלה הן "היסטוריה", "זיכרון" או "היסטוריות" (historicity). מפה זו מאפשרת למקם כמה מהאישים הבולטים בהגות הפוסטמודרניסטית הצרפתית שלאחר המלחמה – ריקר, לוינס, רדידה, ליוטאר ופוקו.<sup>1</sup> אני סבורה שהמפה הישראלית שונה בתכלית, וכי הקטגוריות של "זיכרון" ו"היסטוריות" כמעט נעדרות ממנה. היעדר זה הוא יעדרו האחרון של המאמר, אף אם אמעט לעמוד על פשרו והשלכותיו.

כהנחה מוקדמת לדיון אני מקבלת "אקסיומה", כמות שנוסחה על-ידי רדידה בספרו *The Other Heading*: "מה שנאות לתרבות אינו להיות זהה לעצמה. לא להיות חסרת זהות, אך להיות חסרת יכולת לזהות את עצמה, להיות חסרת יכולת לומר 'אני' או 'אנחנו'... מונר-גניאלוגיה מהווה תמיד מיסטיפיקציה בהיסטוריה של התרבות" (Derrida 1992, 9–11). רדידה מכיר בכך שההיסטוריה של כל תרבות יש יעד בריזיהוי, הכרוך בזיכרון טקסטואלי מצטבר. אף-על-פי-כן, יעד זה אינו נתון מראש, אחת ולתמיד. זהות תרבותית או הזדהות תרבותית כרוכות בשונות עצמית, בהופעתו הבלתי צפויה של הייחודי. כך עשויה תרבות להימנע מאנוכיות הרסנית כלפי עצמה וכלפי האחר גם יחד. פול ריקר מצא בספרות כוח שיכול לשחרר אותנו מהתרששות נרקיסטית. הוא סבר שהסובייקט אינו ידע את עצמו במישרין וכי קריאה עשויה לחולל מטמורפוזה בהציעה אפשרויות להכרה עצמית, לפעולה ולהוויה. התרבות מספקת לנו נרטיבים שבאמצעותם אנו יכולים להחיל על עצמנו עלילות, לחקות קולות ולנסות תפקידים שונים. נרטיבים אינם מייצגים מציאות ותו לא. הם יוצרים אותה מחדש, מאחר שהם מעצבים עולם מובחן משלנו. עולם הקורא ועולמו האפשרי של הטקסט נפגשים אזי, מתערבים זה בזה, בתהליך קומפוזיציה שבא לכלל השלמתו בפעולת הקריאה. אנו שייכים אפוא לאופק הניסיון של היצירה ולאופק הפעולה הממשית שלנו. הניסיון הספרותי – בהיותו רפרנציאלי ותקשורתי (communicable) – מתווך בין אדם לעולם, בין אדם לאדם ובין אדם לעצמו.

גם אם אנו מקבלים את תפיסתו של ריקר על האופן שבו יכולה תרבות לספק לסובייקטיות שלנו אחדות נרטיבית (להבדיל מאחדות מהותית), לא ברור באיזו מידה נכונה הבחנתו הרואה בקריאה

1. הרשימה עלולה להיראות מזוהה, אפשר אף שנויה במחלוקת, עבור מי שעוקב אחר הסיווגים הנוהגים בתולדות הפילוסופיה הצרפתית בת-זמננו. אני מקווה שהטיעון שאפתח במהלך המאמר ישכנע כי ניתן לברוך את ההוגים הללו, שאינם בני אותו דור, בכפיפה אחת לנוכח שאלה משותפת בתחומים רבים.

ובסיפור העצמי המתווך חריגה מן העצמי, או הרחבה שלו. האם, למשל, מבטאת העמדה הפוסט-הרמנויטית של דרידה, עמדה המניחה את חידת האחר ואת אי-אפשרות הניכוס הפרשני כתוצאה ממנה, שפלות רוח, או שמא היא מובילה את דרידה לכתיבת טקסטים נרקסיסטיים לעילא? לא הייתי מנסחת את השאלה באורח כה קוטבי אלמלא נתקלתי בשנה האחרונה בתגובות מסוג זה בקרב סטודנטים. המסה השנייה במחלוקת שכתב דרידה על מאמריו הפוליטיים של פול דה מאן הצעיר, שהיתה בעיני בראש ובראשונה, ובעיקר, ביטוי לתחושת אין האונים שבגבולות המגע עם האחר, המתעצמת דווקא לנוכח אינטימיות ספק רוחנית ספק ארוטית, נתפרשה עלידי אחדים מתלמידי כאבל מלנכולי, כלומר כאבל שאינו נסב על אובדן האחר, כי אם על עצם ההתוודעות המאוחרת לעובדת האחרות וחוסר היכולת או הנכונות להסכין עם עובדה זו. האם מדובר ב"הרמנויטיקה של חשד" גרידא מצדם, כלומר בפרשנות הכפופה למזג הגחמני של הקורא? האם ניתן, לחלופין, לעגן אבחון כזה או אחר ברפואי השיח עצמם? עיון בטקסטים מגלה שדרידה פוסח על שתי הסעיפים, אולי אף מבלי משים, ושהוא מודע אפריורית לסיכון ולסיכוי שבצוותא עם האחר במונחים אלו ממש.

היחס לאחר כרוך בניכוס נרקסיסטי-סימביוטי-קניבלי בלתי נימנע, תהיינה תכונותיו של האחר אשר תהיינה.

בראיון עם ז'אן לוק ננסי הוא מורה על גורם קבוע בניסיון, גורם שאינו תלוי בשלב בצמיחה האישית או בנסיגה אינפנטילית:

הגבול האתי... עובר אם-כן... בין כמה אופנויות, שונות לאינסוף, של ההמשגה-ניכוס-הטמעה של האחר... ביחס ל"טוב" של כל תפיסת מוסר, השאלה תחזור למקום שבו יש לקבוע מהי הדרך הטובה ביותר, המכובדת ומוקירת התודה ביותר, הדרך הנדיבה ביותר להתייחסות לאחר ולהתייחסות האחר לעצמי... השאלה אינה עוד לדעת האם זה "טוב" לאכול את האחר או האם האחר "טוב" לאכילה, וגם לא לדעת מיהו האחר. אנחנו אוכלים אותו בכל מקרה ואנחנו נותנים לעצמנו להיאכל על-ידו (Derrida 1991, 114).

גם אם הסיפור שאספר להלן ינסה להלך בינות לקצוות הללו, קצוות שדרידה עצמו מכנה בהתאמה "אכילה" ו"הכנסת אורחים", דומני שכאן מקופלת אמת מסוימת על הפילוסופיה הצרפתית בת-זמננו, ועל זרמי מחשבה מחוץ לצרפת שקיבלו את ההשקפה, שלפיה תחומי הניסיון האינטימיים הללו חיוניים לעצם תהליך ההתפלספות. ההגות הפוסטמודרניסטית בצרפת נעה בטקסטים שהיא מניבה בין ייאוש ובדידות בלתי נסבלים לבין שמחת מפגש, זו המתרחשת כל אימת שמי מבין הפילוסופים שנוכח שריי בקריאה ובכתיבה. ה"טקסטואליות" או ה"נרטיביות" או ה"דיסקורסיביות" של דרידה או של פוקו, על אף המרחק הניכר ביניהם, מורה שוב ושוב על היאחזות עיקשת בחיים ועל הזיקה בין התשוקה לדעת והתשוקה להיעשות למה שהינך. כאילו עצם הטיפול בטקסט, הטיפול הארוטי בטקסט אצל שניהם, משעה את המוות.

## ג.

כיצד לתאר את הפילוסופיה הצרפתית לאחר מלחמת העולם השנייה, בעיקר בקרב קבוצת הוגים המכונים, לעתים במיאון, פוסטמודרניסטים?

אחד האפיונים הנראים לי מרכזיים קשור בהתנודדות בין עמדה דיסקורסיבית, מחד גיסא, לבין עמדה פנומנולוגית, מאידך גיסא. העמדה הדיסקורסיבית, המוכרת יותר והמזוהה בדרך-כלל עם ה"פוסטמודרניזם", מבטאת רלטיוויזם אפיסטמולוגי ומוסרי. עמדה זו מתייחסת לייצוגים כמציאות אחרונה (ultimate), ללא מושאים ממשיים. במובן מסוים, רוב עבודתו של פוקו נוטה לכיוון של ניהליוס סמנטי מעין זה: הלשון אינה שקופה אלא אטומה, כיתר הדברים. היחידות הבסיסיות כביכול של המציאות הסובבת – "טבע", "מיניות", "סובייקט", "אובייקט" וכו' – קל וחומר יחידות המחקר במדעי הרוח והחברה – "חיים", "עבודה", "לשון" – מתאפשרות עקב "אירועים דיסקורסיביים" דינמיים. שיח נולד ברגע מסוים, ומשום כך תבוא שעתו. מבני השיח מסתירים מפני עצמם, באמצעות אילוצים חיצוניים ופנימיים, את אייכולתם לייצג משהו מחוץ לגבולותיהם. הם

קובעים, למשל, על מה ניתן לדבר ועל מה לא; למי יש זכות לדבר; מהם שקר או אמת ואת חוקי הסיווג, החלוקה והתחביר. לפיכך, הלשון מהווה ארכיב לא-אישי, לא-דיאלוגי, המורה על עצמו ולא על קונקרטיזם קדם לשוני. הלשון מכוננת עבור בני האדם קטגוריות מושגיות ותפיסות חומריות גם יחד. אופן השיח מספק לבני התקופה גישה ל"מציאות" ומתחם עבורם את אופן ה"ממשי".

אלא ש"דיסקורסיביות" אינה ממצה את המחשבה הפוסטמודרניסטית. לעתים היא דרה בכפיפה אחת עם עמדה פנומנולוגית הפוכה לה, ולעתים היא מינורית או נעלמת לגמרי מפניה. הוגים פוסטמודרניסטים מתייחסים ל"אירועים" גשמיים, מחד גיסא, ול"סובייקטיביות" נענית ואחרית כלפיהם (responsive/responsible), מאידך גיסא, לא כאל מבנים לשוניים, אלא כאל הוויות אחרונות. בדרך זו הם מכוננים אמות מידה לשיפוט ולהכרעה בין תיאורים. ה"אירוע" מהווה אילוץ אונטולוגי. הוא אמיתי, ייחודי, מתוארך. קיומו אינו תלוי בפרשנות. הפרשנות נעוצה במנגנוני העיבוד שלנו, המקנים לו הויות רחוקות בויכוח.<sup>2</sup>

אך מה פשר השימוש בתווית "פנומנולוגיה" ביחס לקבוצה, הטרוגנית אמנם, שדחתה כה נמרצות את הפילוסופיה של הסובייקט במובנה הקרטזיאני-הוסרליאני? אכן דומה שאין מכנה משותף רחב יותר עבור הקבוצה שבה אנו עוסקים מ"אנטי-קרטזיאניות". האנטי-קרטזיאניות של פוקו מובהקת אף יותר מזו של האחרים, משום שבכפוף לטרמיניזם הארכיאולוגי, לפחות של בחרותו, דקארט שייך לשיח (או ל"אפיסטמה") הקלאסי, ואין לדבר עליו בתור חלוץ או מטרים של השיח המודרני. "קרטזיאניות" אינו מושג תקף באופן אפיסטמולוגי, שכן רק היסטוריה אינטלקטואלית מסורתית מניחה יחסים רצופים או דיאלקטיים עם העבר. אף-על-פי-כן, הקשרים בין הוסרל והייזגר, מצד אחד, לבין ריקר, לוינס, דרידה, ליוטאר ופוקו, אינם מוטלים בספק ברמה האינטלקטואלית ולעתים גם הביורגית. אפשר שהברית המובהקת ביותר כורכת יחדיו את הייזגר, ריקר ודרידה סביב שאלת הזמן וההיסטוריות.

ריקר עסק בהצטלבות וביחסי הגומלין בין הנרטיב הבריוני וההיסטורי, מבלי לדחות את ההבחנה בין היסטוריה ומבדה. ההיסטוריון כפוף לאילוצים שהסופר אינו כפוף אליהם. עליו להורות על אירועים שקרו, ושאינם פרי דמיונו. ובכל זאת, הנרטיב שהוא פורס, בדומה לנרטיב הבריוני, מעבד מחדש בכלים פיגורטיביים אותה תכונת יסוד בקיומנו האינדיווידואלי והחברתי, את חידת הזמן האנושי. כוחו של הנרטיב ההיסטורי נגזר, למעשה, לא מן המידע הכלול בו – כלומר, מן הכרוניקה – אלא מהיותו שיח סמלי על הניסיון בזמן. יש לו אפוא מימד כרונולוגי, המתאר אירועים מזדמנים ברצף, ומימד קונפיגורציונלי-תבניתי, המשרשר את האירועים במסגרת נרטיב נושא משמעות. במלים אחרות, יש לו הוראה כפולה: "כרונית" ו"היסטוריציסטית".

כל נרטיב מורה ברמת הפשט על אירועים ספציפיים, וברמה פיגורטיבית על משמעותם. כדרידה, כפי שנראה מיד, ריקר מייחס פחות משקל למימד הכרונולוגי, לאינדקציות החיצוניות, הקונבנציונליות של התיארוך והתיקוף (פריודיזציה), אינדקציות שלא תמיד ניתן לשחזרן בוודאות. ישנם חורים בתיעוד, לרבות בתיעוד העצמי. תיארוך ותיקוף מהווים מוסד פוליטי אקראי בעל השפעה מכוננת ומלכדת בהקשרים קהילתיים ולאומיים. מטעם זה, יש מסמכים היסטוריים שמתיישנים ברמה ה"כרונית", אך מצליחים בכל זאת להיחשב כ"קלאסיקה", שכן הם מורים על מבנה העומק של התודעה. מה מעניקה ה"קונפיגורציה" לארגון הסדרתי של האירועים? הנרטיב ההיסטורי קושר בין סופים או תוצאות לבין התחלות, בין עברם של תהליכים למותם, עד לכלל יצירת רצף המעניק משמעות ולכידות לשלם. הנרטיב הוא שהופך את הזמן לאנושי, בין אם בצורת גורל אישי או ייעוד קולקטיבי, שכן סופו גורם לראשיתו להיות לראשית עבור סוף זה. תנועת הזמניות של הנרטיב מקבלת מימד הכרחי.

דרידה וריקר, חרף הספקנות והביקורת שהם מבטאים ביחס למטאפיסיקה המודרנית, תופסים את חוויית הזמן כקונפיגורציה בעלת משמעות. המקרה של ליוטאר מפותל ומהוסס יותר. "אשוויץ"

2. הדיון של דרידה בהווה ה"ספקטלרלי" של הויכוח נפתח כבר ב-"Fors" מ-1974, העוסק בדיונים של אברהם וטורק ב"מוות ומלנכוליה", ונמשך ב"שיבולת" על שירתו של צלאן (1993) וברוחות הרפאים של מרקס (1993).

עבורו מסמנת מוחלט היסטורי-מוסרי. איראפער לדבר על "זה" בכלל, אלא רק על אייהאפערות לדבר על "זה". בעצם פעולת הדיבור על אירוע נשכח, שאינו ניתן לניכוס על-ידי הויכוח התרבותי, יש משום שכחה או השכחה. רק בייצוג הנשכח כנשכח יש משום היענות אליו. יתר על כן, הייחודיות של "אשוויץ" מורה על אירוע גבולי, המסמן את הייחודיות של כל אירוע באשר הוא: שום אירוע אינו ניתן להבניה בעלת משמעות במושגים היסטוריים ופוליטיים קיימים. על יסוד עדויות מן השואה, מסיק ליוטאר שאינו יכולים עוד לייחס לניסיון "עצמו" תכונות נרטיביות או קדם נרטיביות: ניצולים התקשו לדווח על החוויות שפקדו אותם בלשון סיפור המשכי, לחלוק את זיכרון ההריסות שאינו מרפה, המפריך את מבני התודעה הנורמליים. קיים לפיכך מתח בין זיכרון תרבותי קונבנציונלי, או זיכרון כאקזיסטנציאל אנתרופולוגי במונח ההיידגריאני, לבין זיכרון השואה. לורנס לגר, חוקר שעסק בעדויות ניצולים, והמתנגד נחרצות לכל ניכוס הירואי, תיאולוגי או חילוני, של השואה, הבחין בין "כרונולוגיה" לבין "שטף הזמן" (durational time). "שטף הזמן" מציין חלל ריק ללא עבר או עתיד. ניתן אמנם להשתמש בזמן הכרונולוגי כדי להציל ערכים אפיסטמולוגיים הומניסטיים, אך יש לזכור כי "שטף הזמן" מתנגד להטמעה רצונית ומודעת ממין זה. הוא זמן כלא בניצול ונחווה מחדש בהתמדה, ללא "כרטיס כניסה" לזרם הזמן. העבר הנשכח קיים תמיד כהווה וכנשכח. ניצולים מתארים מצבים המהווים היפוכים מוחלטים של מהלך הדברים הנורמליים, מצבים שבהם הלא-טבעי הופך ל"טבעי", כשאופן ההווה ה"טבעי" הוא "חיים כמוות". לשווא הם מנסים לתרגם את הבלתי אפשרי למונחי האפשרי.

הערכה עצמית היא מכרעת להתפתחותו של זיכרון הירואי; הנרטיבים בעדויות הללו משקפים הערכה עצמית שספגה טראומה או מום באופן חלקי, המשתהה כמחלה לא-סופנית חשוכה מרפא. זיכרון הירואי אינו זמין, בעצם, לעדים מעין אלו... הנסיבות [המסוימות של היקום העוין שבו חיו] מולידות, בתורן, עצמי חלוש הדורש קבוצה שלמה של הגדרות מחדש ותפיסות רעננות... השקפה מודרניסטית על אפשרויות מילוליות ומוסריות שאין להגבילן למציאות השואה בלבד (La Capra 1994, 167-168).

אם הבעיות הללו רודפות את העדות הפרטיות, קל וחומר שהן מצלות על העשייה ההיסטורית, ההופכת, בעת ובעונה אחת, להכרחית ולמחללת. בכל פעולה של כתיבה "על" נוצר שינוי, כאילו למושא הכתיבה שלנו היה "לפני" ו"אחרי". שיח היסטורי כרוך בניחומים מטאפיסיים, במתן פשר או טעם או תכלית, גם כשהללו אינם מפורשים. יש אמנם מובן שבו קיים "אחרי", "אחר אושוויץ". כל מה שיש אחר אושוויץ הוא "אחרי". אלא שהכתיבה, הליניארית מהגדרתה, שייכת לזמן הכרונולוגי ומפירה את ה"שטף", בוגדת בו. היא מטילה קול על האילמות, מצילתה לכאורה ממוות, אך משתקת אותה מחדש. חשוב להדגיש כי ליוטאר אינו מתבסס רק על ניסיון אושוויץ. אדרבא, הוא חוזר גם לניסיון הקמאי שמתאר פריד במונחי האפקט הלא-מודע (unconscious affect). לנדרדיו שלו עצמו משיח היסטורי לשיח פסיכואנליטי, לשיח אסתטי (האסתטיקה של הנשגב) ולשיח מטאפיסי ("המערב", "היידגר", "היהודים") יש קשר הן לדחיית ההשתלטות על עולם השיח מצד אחת הדיסציפלינות הללו, הן לניסיון שלא לקבע עמדה פילוסופית בשם פרטי מועדף מסוים, ("היהודים", "אשוויץ"). והן לאופי הניסיוני של דיונו בכלל. ליוטאר דן בחיבורו בזמן האבוד, הלא-מודע, זמן שנפקד מקומו מן המנגנון הנפשי, מאחר שהוא קדם לכניסת הסובייקט לסדר הסימבולי. זמן זה אינו שייך למשק נפשי, על המקום והזמן (!) החיוניים לתפקודה היעיל של הנפש. הסובייקט חווה את הזמן הזה רק בצורת אפקט עכשווי, המדרבנו לבנות נרטיב כרונולוגי בעל סיבה ותולדה/ אפקט (חרדה). זמן זה אינו רצף רגעים שסובייקטיביות טרנסצנדנטלית רשאית לנכסם. המופעים הללו של הזמן הנשכח מביאים את ליוטאר לגזור אקסיומה, שלפיה קיימת אי-התאמה גמורה בין "אירועיות האירוע" לבין משמעות. אירוע הוא התרחשות שאין דבר הדומה לה, לפניה או בעקבותיה. הוא מערער את מסגרת ההתייחסות להבנתו. לכן, זמן האירוע עורך ואינו מובן בעתו. הוא זר ללשון שבה הוא מתרחש. הוא מוקדם מכדי להיות מובן. בניסיונם של ניצולי השואה אין רלוונטיות לעבר, לזיכרון קצר או ארוך טווח, מחד גיסא, ולהטרמה וציפייה, מאידך גיסא. אם יכולת הניסיון, בתיאורה הפנומנולוגי, נמתחת בין העבר לעתיד, צמצמה השואה את הניסיון עד למינימום.

לחיים אין מבנה. הקטסטרופליות, הנעוצה בלב הגיגיהם של ליוטאר ודרידה גם יחד, מביאה אותם למסקנות מנוגדות, כפי שנראה מיד. שכן, לדעת דרידה, יש לעבד את השוק או את הקטסטרופה

בעזרת עבודת הזיכרון. האידיומטיות של השוק כמו מותכת לתוך כלליות השיח, הנאבק בתורו לשווא לצרוף את הסיגים. חשוב להטעים, כי הטענה של ליוטאר אינה נובעת מן הסדר הקוגניטיבי או מן הסדר האסתטי, למרות שהיא משליכה על עולמות השיח הללו. ליוטאר אינו מציג מחדש אסתטיקה מודרניסטית של שוק (הגם שזו עולה בדיונים פוסטמודרניסטיים רבים, בעיקר בעולם האנגלו-אמריקני, בהקשרי המדיה, הקולנוע והאמנות). נקודת הכובד של הדיון היא אתית. ייצוג של מה שחורג מכלל ייצוג, רדוקציה שלו לשיח קונסנזואלי של "בוררות" (ליטיגציה) מהווה השתקה, שמחירה האתי הוא עול. השימוש במינוח "בוררות", "טריבונל", "דין", "עדים" – אינו מקרי, כמובן. הייצוג המשפטי, ובהרחבה ההיסטוריוגרפי, הפוליטי וכו', עלול להתגלות כמסב תוצאה הפוכה מהצהרותיו המפורשות.

ליוטאר של שנות השמונים פורס פילוסופיה של ריבוי שמות פרטיים. הניסיון האישי, המתוארך, ניסיון העד, מהווה לידו מקור של אותנטיות וסמכות אתית. עמדה זו עולה בעקיפין אצל לוינס, המבסס את פרויקט ה"לא-פילוסופיה" שלו או האתיקה כ"פילוסופיה ראשונה" (*prima philosophia*) על ניסיון השואה, ואצל רידה, המניח, בעקבות פול צלאן, שאיש אינו יכול להיות לעד עבור העד: העד הוא העד האחרון של עצמו.<sup>3</sup> לוינס, ליוטאר, רידה וריקר גם יחד מתמקדים בעמדת הסובייקט, בניגוד לדעה הנפוצה על הגותם. דומה אפילו שהתמקדות זו מונעת מרחק ביקורתי, מבודדת ניסיונות סובייקטיביים אידיאליסטיים ומונעת את השוואתם. דומה שההגות שהם פורשים נשענת על ניסיון היסטורי קונקרטי, העובר טרנספורמציה שאינה מנומקת כל צורכה למבנה אפריורי של הניסיון בכלל.

מעניין לראות כיצד סארטר, שנים קודם לשואה, תיאר את ניסיונו של רוקנטן, גיבור הבחילה, במונחים דומים לאלה שבהם משתמש ליוטאר בדיפרנד. הניסיון בזמן אינו יציב ואינו המשכי. ההווה, כמו העבר, חומק ומרשש. רוקנטן אינו חווה עצמו כמספר ואינו חווה את חייו כסיפור. כל צורות הייצוג והאחיזה שלו בניסיון נתונות לערער – היומן שהוא מתעד, ההיסטוריה שהוא מנסה לכתוב, הרומן עצמו. לא בכדי אני מעלה את שמו של סארטר (או וולטר בנימין במסה על "המספר" שנכתבה לאחר מלחמת העולם הראשונה). החוויות הדוריות, המודרניסטיות והפוסטמודרניסטיות, קשורות באורח אינטימי. אין זה מפליא שרבים מבין ההוגים הפוסטמודרניסטים שבים לטקסטים שנכתבו בין שתי המלחמות כמעין פורה לעיון ולביקורת.

סארטר של הבחילה ביטא עמדה אנטי-היסטורית. הפרויקט ההיסטוריוגרפי כרוך בהנאה עצמית, בפרויקציה של זהות המשכית. לפיכך, יש לשימו בסוגריים. מצד אחד הציג סארטר רלטיוויזם היסטורי עד לכלל הדיאלקטימצייה של ההיסטוריה כביטוי אנטי-ליברלי, אנטי-אמנציפטורי, של ויתור על אחריות. העיסוק הפנומנולוגי בתודעה חייב את רוקנטן, הגיבור, בעקבות הוסל, כפי שנראה מיד, לשים בסוגריים עובדות אקראיות של ניסיונו, הנעדרות כוח פנימי. יתר על כן, הקוגניטיו עצמו נתפס לא כהוויה אחרונה אלא כמבנה נוסף שמשליכה התודעה הריקה. מצד שני תיארה הבחילה את הקיום הקונקרטי עצמו כעודף, עשיר ונשגב מהגדרות. החסכנות הלשונית כמו הועמתה עם ריבוי מטאפורי, עם חתירה אחר אינדיווידואציה לשונית.

הבה נשוב לרידה ולריקר. לדידם, כאמור, ההיבטים הפומביים של הזמן אינם כה חשובים. ה"14 בפברואר", המופיע בשירת צלאן ("שיבולת"), מנותק משנה מוגדרת בלוח השנה. ניתוק זה מקביל לציוני היום והשעה בסוף יומניו של רוקנטן, המופיעים ללא אזכורי תאריך. אף-על-פי-כן, אין לשבירת המבנים הקונבנציונליים של התיארוך נגיעה או השפעה על הרמה הפנומנולוגית של הניסיון. אדרבא, שברירותם של הראשונים מחזקת את מעמדה היסודי של רמה זו. ריקר ורידה רחוקים מרחק עשרת מילין מן האנרכיזם האקזיסטנציאליסטי של פוקו, כפי שאנסה להראות, שאף הוא רחוק מתפיסת הארעיות ההיסטורית הא-כרוניסטית של ליוטאר. הם מציגים פואטיקה היסטורית פילוסופית ואוניברסלית, המערערת את ההבחנה האריסטוטלית בין שירה להיסטוריה.

המציאות ההיסטורית קיימת לדידם בצורת ספריות, ארכיבים או טקסטים, הקשורים ברשתות בין-טקסטואליות. "היסטוריות" מאפיינת את היחס הער, הנענה לרשתות אלו והאחראי לעיבודן

3. השיר Aschengloire של צלאן מסתיים במשפט זה: No one/bears witness for/ the witness.

ולמסירתן. לורנס לנגר דחה את המונח "התנגדות תרבותית" (Langer 1995, chap. 5), המבקש לשווא וכנגד העדות להעניק לתרבות כוח פוליטי אפקטיבי. מקורו של הנרטיב בצרכים הפסיכולוגיים שלנו, הצופים באירוע לאחר מעשה, לספק משמעות לניסיון. אולם, התרבות אינה "אפקטיבית", אם אנו מפרשים "אפקטיבית" כמשנה את מהלך האירועים. ביצוע הרקוויאם של ורדי בטריזינשטאט לא מנע את שילוחם של המוסיקאים אחר-כך לאושוויץ. עם זאת, ניתן להחיל על התרבות אמות מידה אחרות של משמעות. ניתן, למשל, ליחסה ליכולת המשתכללת שלנו להבין את תוצאות האירועים. בעצם היכולת הזאת נעוצה גם אופטימיות עמוקה. גם אם את חייהם של הקורבנות היא אינה יכולה להשיב, יש לתרבות משקל וערך עבור הניצולים. במקרה של השואה קשה להפריז בחשיבות זו. הנאצים רחשו בוז לעצם האידיאה של "תרבות יהודית". הרס החיים הפיסיים כוון, בתוך כך, גם להשמדת קיומה הרוחני של ישות אתנית-דתית-תרבותית זו. מטעם זה אין לדבר על התנגדות תרבותית לג'נוסייד, אלא על "התנגדות לג'נוסייד תרבותי", כלומר, שימור האנרגיה התרבותית, חרף שריפת ספרים, תערוכות לציור דקדנטי וקולנוע אנטישמי. אידיאת הטקסטואליות של דרידה ואידיאת הנרטיביות של ריקר הולכות בכיוון זה. הן אינן מורות בשום אופן על משחק גומלין "פאן-טקסטואלי" אימננטי בין מערכות סימנים. כל טקסט כרוך בטקסטים אחרים המבחינים אותו ומגבילים את אפשרויותיו. הטקסט אינו קורפוס חתום וגמור בספר. כל טקסט – וכל מרכיב ומרכיב בתוכו – מהווה מבנה הטרוגני, המתמסר להוצאה מכלל הקשר ולשימה בהקשר מחדש (Derrida 1982, 324). בבין-טקסטואליות של דרידה ובסיפור העצמי של ריקר קיימת זיקה מעצבת בין אבות ובנים. דומני שגם אצל ליוטאר ולוינס ניתן לזהות "פילוסופיה של בנים" או "פילוסופיה של ניצולים", בנים שאבותיהם הובילום במובן מסוים לעקידה, ושהיוותותם בחיים הופכת אותם לחדורי רגשות אשמה. ההישרדות כמו מהווה התחמקות חסרת פשר מהגורל. חיפושם אחר דמויות-אב אינו מתפרש, בניגוד לסברתו של סארטר, כהתחמקות מאחריות, אלא כביטוייה המובהק. זוהי הדרך היחידה להעניק להישרדות תוקף או צידוק. זיקה זו אינה רציונלית ואף אין בה כדי להקנות להם תחושת מקום. יש לה השפעה הפוכה: היא מנשלת את הסובייקטיביות מעצמה. בדרך זו, ניתן לחשוב על זיקה לעבר שאינה קיבעון היסטוריוגרפי, אסתטי, אמוציונלי או פוליטי. משום כך, יש לחרוג משימוש בצינוי זמן קונבנציונליים, או, למצער, לא לתת להם להשתלט על החיפוש ולעמוד למכשול בדרך ליצירת דיאלוג מתועד, פתוח וביקורתי עם המסורת. השואה היתה אירוע ללא-עדים – אירוע שבו ניסו הנאצים להשמיד עדים לפשע, אירוע שבו המתבוננים מן הצד לא נענו, ואירוע שבו הופעל לחץ ברטלי על הקורבנות, שמנע מהם צפייה בהירה, הבנת ממדי המעשים ותוצאותיהם. השואה אף מנעה מאנשים להיות עדים אותנטיים לעצמם. מכל הטעמים הללו הופך הצורך לספר, גם בקרב ניצולים וירטואליים, לא רק ליעוד הנשען על עובדת ההישרדות אלא תנאי להישרדות גופא.<sup>4</sup>

## 7.

דומה שאיש מבין הפוסטמודרניסטים שבהם אנו דנים לא העמיד את עצמו כפוק, באורח כה גלוי וכה פרובוקטיבי, בקו התפר שבין פילוסופיה לפרקטיקה היסטורית. איש מהם לא עסק במחקר היסטורי. פוק, מצדו, בשם תפיסה היסטורית-אידיאליסטית, מבטא חוסר אמון מוחלט ברמה הפנומנולוגית של הניסיון בזמן, ברמת ההיסטוריות. אין זה המקום לעסוק בהרחבה באתגר העצום שהעניקה כתיבתו להיסטוריוגרפיה, מבחינה מתודולוגית ותימטית גם יחד, חרף ואולי בגלל שגררה מחלוקות נוקבות. להבדלים העמוקים בין פוק לפוסטמודרניסטים אחרים בסביבתו שהוכרנו ניתן למצוא כמה גורמים. למרות ניסוחם הכללי, יש בהם כדי לחדד במידת מה את טיפוסי החשיבה הנוהגים בסביבה האינטלקטואלית שאנו מנסים לתאר:

1. באחרית דבר לתרגום הספר תולדות השיגעון בעידן התבונה, כותב עדי אופיר:

הפילוסופיה הפנומנולוגית מבית-מדרשו של ההוגה הגרמני (היהודי) אדמונד הוסרל (1859–1938) החזירה לפילוסופיה את מושג האפוכה היווני. אפוכה פירושו התאפקות, דימנעות מחריצת משפט, טיפול במושא הדיון תוך כדי התעלמות משאלות בדבר מציאותו (האם המושא

4. ראו דיונו של דורי לאוב ב-"Testimony" (Felman and Laub 1992).

ממשי או מדומה, אפשרי או נמנע אפשרות, קיים בהווה או שהיה קיים בעבר, נחשב או מוחש, וכדומה). את צורת ההופעה של מושאי הניסיון – חפץ ממשי, דמות במראה, זולת זה שלצדי, חוויה דתית, כאב או טירוף – ואת מבנה ההתנסות בהם אפשר לנתח כך בלי להתחייב לקיומם הממשי של המושאים עצמם. הניתוח הפנומנולוגי נמנע מחריצת משפט על ממשותו של חפץ נתפס זה, על האמת שבחוויה הדתית או על ההווה שמאחורי הטירוף. הדיון מצטמצם לשאלות על המשמעות שיש בשבילי, ההוגה, לחפץ זה בשדה הראייה שלי, לדמות זו העולה בזיכרוני, לטקסט זה שאני קורא, לכאבי, להזיותי. דרך אפשרית אחת להסביר את גישתי המתודית של פוקו היא לראות את הניתוח ה"ארכיאולוגי" שלו, זה המבקש סדר בשדה שיח נתון, כאפוכה מדרגה שנייה. בניתוח הארכיאולוגי נמנע התיאורטיקן כפל הימנעות מחריצת משפט. לא רק אופן מציאותם או אמיתם של מושאים מסולקים מתחום הדיון, מסולקות גם המשמעויות של מושאים אלה בשביל היחיד או הקבוצה שהתנסתה בהם, המשמעויות שהיוו את תחום הדיון של הפנומנולוג. הארכיאולוג של הידע אינו מנסה לפענח מה היתה משמעות השיגעון בשביל בני העידן הקלאסי או בשבילנו... ודאי שאינו מנסה לקבוע מהו השיגעון עצמו, מהי אותה ממשות שמעבר לתופעות הנתפסות בתקופה מסוימת כטירוף דעת (אפוכה מדרגה ראשונה). מה שהארכיאולוג חותר אליו באופן שיטתי הוא חשיפה של סדר בין אלמנטים דיסקורסיביים בשדה שיח נתון (אופיר 1986, 223–224).

פוקו מתאר בראיון<sup>5</sup> את הדור האינטלקטואלי שבו צמח כדור שעבר במהלך שנות השישים מפנומנולוגיה לניטשיאניזם. כאנטי-פנומנולוג הוא עורך, כלשונו של אופיר, התאפקות כפולה. אך פוסטמודרניסטים אחרים בסביבתו, לא זו בלבד שאינם מנטרלים את שאלת המשמעות, הם אף פותחים לרווחה את האפוכה הפנומנולוגי המקורי: שאלת המשמעות נעוצה בתנאים היסטוריים קונקרטיים; משקעים (sedimentations) היסטוריים מהווים תנאים אפשריים למשמעות, המצויה לכן בתנועה מתמדת.

לכאורה, נקודת המוצא של כל ההוגים הללו דומה: ביקורת ההיסטוריה הקונבנציונלית על הנחותיה המטאפיזיות: טלאולוגיה, אבולוציה, סיבתיות, רצף, טוטליות, סובייקט פרשן טרנסצנדנטלי, ידיעה ודאית, ייצוג אמיתי. יתר על כן, כולם קושרים את עמדתם לראייה קטסטרופלית, אך עושים כן באופנים נבדלים. הקטסטרופיזם של פוקו מוצא את ביטוי ב"ארכיאולוגיה" וב"גניאלוגיה" בהתאמה, החותרות לתאר מוטציות בין אפיסטמות, כלומר קרעים וחוסר כל רצף בין מערכות חוקים קדם מושגיות, השולטות באופן התפיסה, השיפוט, הדמיון והפעולה בזמן מסוים. ה"ארכיאולוגיה" וה"גניאלוגיה" מבקשות לתאר, לא "לתרגם" ולא "להבין".<sup>6</sup> עבור דרידה או ריקר ההבנה האנאמנטית של משמעות הניסיון היא מרכזית. דרידה מודע לכך שכל תרגום מהווה רדוקציה ואובדן, ואף-על-פי-כן, בהיעדר תרגום אין מתרחשת מסירה תרבותית. הוא מצטט מהרצאתו של פול צלאן, "המרידיאן", לרגל קבלת פרס ביכנר: "אבל השיר הלוא הוא מדבר!... השיר בודד. הוא בודד והוא בדרך. מי שכותב אותו, נשאר נתון לו בכליו. אבל האין השיר שריו דווקא משום כך, כלומר כבר כאן, בפגישה – בסוד הפגישה?" (Derrida 1994, 135, 137). דרידה אינו מסתפק בהענקות (טרנסקריפציות) או בתיאור של תקופות שונות.

ההיסטוריות של דרידה וריקר, שיש לה ממדים אונטולוגיים ואתיים (פרסקריפטיביים) כאחד, היא אנטי-היסטורית, שעה שההיסטוריות האידיוסינקרטיות של פוקו היא אנטי-היסטוריציסטית. זהו אמנם ניסוח חריף מדי, שהרי ישנם יסודות היסטוריים מובהקים אצל דרידה, וישנה, בהתאמה, מחויבות פוקיאנית לרצפים היסטוריים, חרף ההטעמה האקסלוסיבית לכאורה של הקרעים, בעיקר בכתיבתו המוקדמת. על כל פנים, העובדה שפרשנים נחלקים בין "חסידי פוקו" לבין "חסידי דרידה", אפילו כשאלו ואלו אינם מעמיקים חקור בקורפוס של ה"יריב", מבוססת על אינטואיציה נכונה של שוני במושג החיפוש אצל שניהם ובאופי הטקסטואלי שהוא לובש. לעתים יש ערך פרשני להצגת דברים דיכוטומית משהו, כדי להמחיש את נקודות החיכוך.

5. ראו ראיון עם פוקו, Foucault 1983.

6. ראו אופיר 1986.

ביקורת ה"דיסציפלינה" של פוקו מלווה בביקורת התודעה ההיסטורית כפי שהתעצבה במאה ה-19, שבה רואה פוקו, כניטשה והידגר לפניו, סימפטום של חולי. אך פוקו מבקר את אידיאות ההיסטוריות כעיקרון אקסזיסטנציאלי של הניסיון האנושי. הוא היסטוריון מובהק יותר מן האחרים, אם כי במובן ארעי, אנרכיסטי, ללא עבר וללא עתיד. להיסטוריה לדעתו אין ערך של עיצוב התרבות (בילדונג). היא מהווה כלי משחק להשגת דברים ספציפיים. אם אצל פוקו אין לשאלת ההשפעות או התקדימים ההיסטוריים כל רלוונטיות, בעודו ניצבים בפני איי-הכרה פרומים, פיסות מידע מבודדות, ללא עלילה מלכדת, מפתחים האחרים פילוסופיה של תודעה זוכרת, שבה יש גם טעם לדבר על המשכיות והתפתחות. אצל ריקר קיימת תבנית עלילתית רציפה; אצל דרידה ניתן למצוא הסמכת טקסטים, הגברה וסמיכות המצטרפות לכלל עלילת מסע בעקבות הזמן האבוד. במובן מסוים, השאלות שפוקו מעלה, הניסיון לתאר אפיסטמה מהיבטיה השונים (מוסדיים, קוגניטיביים, מוסריים וכו'), אינם משרתים את נקודת המבט הפנומנולוגית של דרידה או ריקר. אין זה מקרי שבביקורת של דרידה על תולדות השיגעון (Derrida 1978), הוא בחר להתמקד בקטע קצר ושולי בטקסט רחב היריעה של פוקו, קטע הדן במדיטציה הראשונה של דקארט (שאף לא נכלל במהדורה המקוצרת של הטקסט שאישר המחבר, זו שתורגמה לאנגלית ולימים לעברית). דרידה, המתמסר ככלל לטקסטים ספרותיים ופילוסופיים קאנוניים במסורת המערבית, ביכר להתעלם מן המסמכים שפוקו פרס באורח פרטני, השייכים לרגיסטרים שונים ומגוונים של הניסיון (טקסטים ספרותיים, תקנות, צווים, דרישות וכיו"ב). שאלות הקשורות בפריודיזציה הן לדיון של דרידה "בנליות". ברי שעבור מי שמעוניין בשוני ובקרע בין אפיסטמות השאלות הללו מכריעות. מושג ה"הווה" כקטע זמן מוגדר, שאינו טעון כבר תמיד בזיכרון ובציפייה, והמחויבות האקסקלוסיבית שחש פוקו כלפי ההווה במונחים הללו, זרים לדרידה. במובן זה, עמדתו "מסורתית" מזו של פוקו. לא זו בלבד שהוא מתעניין בטקסטים קאנוניים, הוא מבקש לנסח מחדש את הפריקט הטרנסצנדנטלי, את תנאי אפשרות הניסיון, בעבר, בהווה ובעתיד, המהווים גם את תנאי אי-אפשרותו. לפיכך, גם אם דרידה מניח "אחר" חידתי, מפרספקטיבה פנומנולוגית זהו "אותו" אחר בכל הזמנים. "דקארט" או "רוסו" או "לוינס" או "פוקו" – כל אחד מהם הוא אחר, ודאי, אך שונותם הקונטקסטואלית (הכרונית) אינה שונות פנומנולוגית. מן הטעם הזה, ה"מתודה" הדקונסטרוקטיבית, המיושמת ביחס לטקסטים מן העבר ובני-הזמן, כל כמה שאפשר לגזור "מתודה" מהיסטוריוסופיה זו, דומה למדי בהליכיה ובאבחונים שהיא מניבה. יתר על כן, ככל פילוסוף מסורתי משתמש דרידה במחווה מסורתית כדי לבסס את הרדיקליות והחידוש שלו עצמו: קרי, עיסוקו בתנאי-אפשרות המטאפיסיקה המהווים בעת ובעונה אחת תנאי אי-אפשרות, תנאים שהכרה רפלקסיבית בקיומם מפריכה לאלתר את יסודות בנייה.

רמז להבדלים העמוקים שבין העמדות הללו נעוץ במטאפריקה החללית השלטת בכתביו של פוקו (התקות/הוצאות/כליאות/פאנאופטיקון) ומנגד, בזו הקשורה בזמן, השלטת בכתביהם של ריקר ודרידה (הגם שאצל האחרון, החוקר ללא חדול בשאלות מצבים גבוליים וגבולות, יש מזה ומזה). פוקו רחוק יותר מפוסטמודרניסטים אחרים, רדיקלי מהם, ביחס להנחות המוקדמות ההרמנויטיות. הוא אינו מזהה כל קטגוריה קבועה, מעין-טרנסצנדנטלית, שעל בסיסה ניתן להכיר את העבר. כאמור, הקטגוריות המעין-טרנסצנדנטליות (עקבה, דיפרנס [différance], אבל, מגע) מאפשרות לדרידה להתייחס לטקסטים מאת אפלטון ולוינס, למשל, בעת ובעונה אחת, כשונים זה מזה באופן רדיקלי וכדומים זה לזה באופן רדיקלי. הרדיקליות של השונה והדומה אינה תלויה בהקשר, גם אם מדובר, כמובן, בנסיבות היסטוריות נבדלות בתכלית. זוהי רדיקליות פנומנולוגית. במלים אחרות, האניגמה שמציב ההוגה היווני הקלאסי אינה שונה ברמה פנומנולוגית מזו שמציב הוגה בן-זמננו. שניהם קרובים אלינו מבחינה פנומנולוגית, ומאותה פרספקטיבה ממש, לפיה אין האחר ניתן לרדוקציה לעצמי, שניהם רחוקים מרחק אינסופי ובלתי ניתן לגישור. להבדיל מרדידה, פוקו מעוניין בהזרה של תופעות אנתרופולוגיות, חברתיות ותרבותיות גם יחד. הוא חפץ לשמר את אלמנט המסתורין בכל מישור – נסיבתי ויסודי – ולא לבייתו. ההיסטוריוזציה שלו מנסה להראות שמה שהינו אינו מובן מאליו או הכרחי, ולא היה כך מתמיד.

דרך נוספת, עדיין מבעד לפריזמת הזמן, על מנת לעמוד על השונות ביניהם, תהא להבחין בין הסובייקטיביות האסתטית של פוקו לסובייקטיביות האתית של האחרים, שכן טיפוס הסובייקטיביות הללו משליכים על תפיסות שונות של זמן ועל מחויבויות שונות המשתמעות מכך.

חרף המוניטין שיצאו לפוקו, ובצדק, כמעורב חברתית-פוליטית, וחרף ההתקבלות הנענית כלפיו בקרב ניאורמקסיסטים החושים בפוליטיקה של הדקונסטרוקציה, ההבחנות הברורות כביכול בין ה"דיסקורסיביות" המחויבת של הראשון לבין ה"טקסטואליות" ההדוניסטית של האחרון רחוקות מלספק. בראיון מאוחר לכתבה העת הקנדי אתוס העיד פוקו על עצמו:

הבט, אני שונא לומר זאת, אך נכון הוא שאינני אקדמאי טוב באמת. עבורי קשורה עבודה אינטלקטואלית למה שאתה מכנה אסתטיזם, משמע, טרנספורמציה עצמית. אני סבור שהבעיה שלי נעוצה ביחסים המוזרים הללו בין ידע, למדנות, תיאוריה והיסטוריה ממשית. ידע אינו יכול לעשות דבר כדי לשנות את העולם. אפשר שאני טועה. ואני בטוח שאני טועה מנקודת מבט תיאורטית, שכן אני יודע היטב שידע שינה את העולם. אך אם אני מתייחס לניסיוני האיש, יש לי הרגשה שידע אינו יכול לעשות דבר עבורו, ושכוח פוליטי עלול להרוס אותו. כל הידע שבעולם אינו יכול לעשות דבר נגד זה... אני יודע שידע יכול לשנות אותנו, שאמת אינה רק דרך לפענוח של העולם... אלא שאם אדע את האמת, אשתנה... טרנספורמציה עצמית זו על-ידי הידע היא, לדעתי, משהו קרוב למדי לניסיון אסתטי (Foucault 1988, 14).

הוויכוח הסמוי והגלוי בין פוקו לדרידה עולה באורח מרכזי בקטע קצר מתוך "מהו מחבר" מאת פוקו. פוקו מקשה שם על מושג ה"מחבר" כתוצר של הנחות מודרניות ביחס לאגו הטרנסצנדנטלי, המהווה עקרון משמעות טקסטואלית, והמעצב לשון ועולם סבילים. פוקו סבור, עם זאת, שגם ההגדרות הסטרוקטורליסטיות הלא-אישיות של ה"כתיבה", המנטרלות את פונקציית המחבר, חוזרות על המחווה הטרנסצנדנטלית. במלים אחרות, "כתיבה" בגירסה הסטרוקטורליסטית שקולה ל"תודעה" בגירסה הפנומנולוגית. אך פוקו אינו מסתפק בכך. לדידו, גזירה שווה חלה גם על רעיון ה"כתיבה" אצל דרידה. למרות הדיון הקצר בנושא, שורות ספורות ממש, ניכרת הרגישות הרבה של פוקו, המכיר ברליגיוזיות הטמונה בדקונסטרוקציה: ה"כתיבה" מהווה אידיאה "טרנסצנדנטלית" תיאולוגית, המתמידה לאחר מות המחבר בצורת מסורת נמשכת. פוקו טוען שבהענקת מעמד זה לכתיבה, מתעלם דרידה מעימות עם האירוע הספציפי, המתוארך, שמאפשר אותה. למעשה פוקו אינו עומד על המתח החיוני בין האידיומטי לכללי בכתיבתו של דרידה, שבעטיו הוא אינו "אנטי היסטורי" במובן הפשוט של המלים. האידיומטי או הייחודי ניתן לתקשורת (ולזיכרון) רק בתנאי שהוא ניתן להתקפה או להמשגה. הוא כמו "מאבד עצמו לדעת", אובד בתוך מושג, כדי שנוכל לדבר עליו, כדי שנוכל להחיותו ולחיותו במחיצתו. כל פעולה של הלגוס, לרבות הארכיאולוגיה של פוקו עצמו, מפקיעה את הייחודי ממיקומו הייחודי-האמפירי-המתוארך לארכיב רב-משקעים. אלימות הפעולה, משום כך, היא בלתי נמנעת (ראו להלן סעיף 3).

2. גורם מבחין מרכזי נוסף בתוך הקבוצה הפוסטמודרניסטית קשור בנוכחות הפסיכוביורגית של ההוגים בכתיבתם. עמדתו של ליוטאר אינה פשוטה ואינה עקבית בעניין זה. ידוע, למשל, כי הסכים להופיע בסדרת טלוויזיה שהוקדשה לאינטלקטואלים, רק אם לא תהיה סינכרוניזציה בין קולו לבין תנועות שפתיו! טיפול דומה בשאלת סמכות הדובר/אינטלקטואל/מצפון חברתי עולה בחיבור שתרם לקובץ הפילוסופיה הצרפתית בתזמנו (Montefiore 1983), שם התפצל לארבע פרסונות שונות. ניתן לתאר את ליוטאר של "אחר אושוויץ" כפילוסוף של שמות פרטיים, החושש מלהופיע כערכאה אוניברסלית וייצוגית. דרידה נד בין האידיומטי לאוניברסלי במקומות האינטימיים ביותר שבהם הוא חותם או מתוודה על ברית המילה שלו: אך ככל שהפילוסופיה שלו הופכת יותר ויותר לשרשרת זיכרונות, ככל שהפאתוס נעשה בולט יותר, האידיאות המכוננות את הפאתוס הזה (אבל, ידידות, עדות) הופכות לאידיאות מעין-טרנסצנדנטליות. בהמשך נסיף לדבר בזה. פוקו, ברובד אחד, תופס שמות פרטיים, כמו ריקרדו או בופון או אפילו מרקס בהמלים והדברים, כ"אינדקסים" של כוחות לא-אישיים: טקסטים, שיטות פילוסופיות, מדעים – מצייתים לאפיסטמה, המתנה את עצם אפשרותם. כתיבת הארכיאולוגיה עצמה משתתפת במשטר אמת ומייצרת עבר לפי תכתיבי אותו משטר. היא אינה נערכת מעמדה חוץ-אפיסטמית ואין לה אפוא טענת אמת. מעמד הסובייקט של פוקו עצמו, סמכות השיח הארכיאולוגי או הגניאלוגי שלו, נידונה במקומות רבים. האומנם פוקו מתאר בלבד, מבלי להזהות עם אף אפיסטמה או מבנה כוח? האם הפרספקטיוזם או הרליטיוזם האפיסטמי שלו עקבי? מהי זיקתו להווה שמתוכו הוא מתאר? האם אין למצוא בכתיבו, דווקא בשל השתמעות זו, דעה קדומה אנטי מודרנית? דומה שפוקו, וחלק מ"גיבוריו" (שמא הנם בבואתו שלו עצמו?) – ולסקז, ניטשה, מלרמה, ארטו, בורחס – פוסחים בין מעורבות מוחלטת ב"אפיסטמה"

לבין מעמד טרנס-דיסקורסיבי, גבולי, נבואי, רומנטי אפילו. פוקו מקבל את האילוצים הפורמליים של השיח האנתרופולוגי (מודרני), מכאן, אך חורג מהם כדי לתארם, מכאן. בעצם המחווה הזו הוא משכפל את האנטינומיה הבנויה לשיח זה. לשון אחר, פוקו שואף להעניק לעצמו מעמד חיצוני, לבל יהא אפיוודה נוספת בשיח על האדם (בצד קאנט או הגל או הוסרל). אך באופן פרדוקסלי, עם כל שונותו מדרידה ומריקר, הוא מאציל על עצמו לעתים מעמד טרנסצנדנטלי, ונושא את עול האפיסטמה שממנו רצה לחמוק.

פוקו המאוחר מתקרב אפילו ברמה פנומנולוגית, גם אם מובלעת, לעמדת דרידה וריקר. בראיון לרגל ההוצאה האנגלית של חיבורו המוקדם על רוסל, הוא מודה: "אני סבור כי מוטב לנסות ולהבין שמי שהנו סופר אינו עושה את עבודתו רק בספריו, במה שהוא מפרסם, אלא שיעירתו העיקרית היא, ככלות הכול, הוא עצמו בתהליך כתיבת ספרו... היצירה היא יותר מהיצירה: הסובייקט הכותב הוא חלק מן היצירה" (Foucault 1987, 184).

הערתו של דרידה בראיון עם ז'אן לוק גנסי אינה נראית לי, לנוכח הציטוט דלעיל, חסרת בסיס:

מדובר שם [אצל פוקו] אולי בהיסטוריה של הסובייקטיביות, שלמרות כמה הצהרות רמות של מחיקת הדמות של האדם יסודה בוודאי אינו ב"חיסול" הסובייקט. ובשלב הסופי של [עבודתו] ישנה חזרה של המוסר ושל סובייקט אתי מסוים (Derrida 1991, 97).

3. ההבחנה הבאה נדמית לכאורה דלה או צרה בהשוואה לאלו שקדמו לה. היא נוגעת למתודת הקריאה. אף-על-פי-כן, יש בה כדי לרכז את המתחים שימשיכו ללוותנו בהקשרים שונים של הדיון בין שיח (פרשני או אחר) הומוגני לבין שיח הטרוגני. הקורא בפוקו קורא את ניטשה (המלים והדברים), את דקארט (תולדות השיגעון), את אפלטון (תולדות המינוח), יכול להעריך באיזו מידה קורא פוקו לתוך טקסטים או תופסם, חרף מורכבותם, במונחים חד-משמעיים וללא רוויזיה. ניטשה של פוקו, למשל, הוא אנטי-סובייקטיביסט, אנטי-הומניסט, גניאלוג פשיטא; דקארט בקריאתו משמיע קול אחיד, קול אקסקלוסיבי ביחס לתבונה שבשמה הוא דובר; הדיאלוגים המשנה ופיידוס, שבהם אפלטון אינו מדבר במישרין, והדברים נמסרים מפי עדים לא אמינים, מיוחסים לו כמבטאים עמדה חד-ממדית על התפתחות האתיקה של האהבה. בוויכוח בין דרידה לפוקו ממען התלמיד (disciple), דרידה, למורה (master). המונחים הללו אינם משקפים רק את יחסי הכוחות המקריים ביניהם. העובדה שדרידה למד אצל פוקו אינה מעלה ואינה מורידה בעניין זה. שכן, ביסוד הדברים, פוקו הוא "מאסטר" בקריאותיו לכל אורך הדרך; דרידה מטעים את היותו disciple, עמדה הקשורה ללא-הפרד ברעיון הסובייקטיביות האתית שהוא מתאר ואחריותה, אפשר כניעותה, כלפי האחר.

שאלה זו מעניינת מזווית נוספת שעליה רמזנו (ראו סעיף 1). הקריאה ההטרוגנית של דרידה בטקסטים, המבקשת לאתר ריבוי קולות גם כשקיימת מראית עין הומוגנית, נשענת על ראיות האלימות האינהרנטית לכל פעולה פרשנית, ולמעשה לכל פעולה לשונית, לרבות שלו עצמו. ה"ארכיאולוגיה" של השיגעון, טוען דרידה כלפי פוקו, כרוכה בלשון התבונה, באופן אנלוגי לפסיכיאטריה שפוקו תוקף. ארכיאולוגיה מהווה בהכרח שיח על, כלומר, אובייקטיפיקציה. אך אובייקטיפיקציה מהווה תנאי למשמעות היסטורית. לא ניתן לכתוב היסטוריה של שיגעון, או של כל מושא אחר שהושק בהיסטוריה, מבלי לחזור על האגרסיה הרציונליסטית, דהיינו על לוגיקה, תחביר, ארגון, או הוצאה. שיתוף הפעולה, והאחריות הנובעת בעטיו, בין הסדר הרציונליסטי והמגמות החותרות תחתיו, אינם נמנעים. למעשה פוקו עצמו מקבל, לאחר תולדות השיגעון, את העמדה המעין-טרנסצנדנטלית של דרידה דרך המטבע הדיאגנוסטי ידע/כוח, ואף יותר מדרידה עוסק הוא במופעי האלימות לאורך ההיסטוריה. ב"ידע/כוח" הוא כותב: "להיסטוריה הנושאת אותנו והמגדירה אותנו יש צורת מלחמה ולא לשון; יחסי כוח, ולא יחסי משמעות" (Foucault 1980, 114). שוב מתייתרת שאלת המשמעות, אך הפעם דרך מושג מורכב יותר של ידע/כוח, הכובל בתוכו ממדים דיסקורסיביים וחץ-דיסקורסיביים.

4. אצל ריקר (הסימבוליות של הרוע), לוינס, ליוטאר ודרידה אנו מוצאים, ככלל, עולם טרנסצנדנטי של אידיאות מכוונות (רגולטיביות), משחררות (אמנציפטוריות); האידיאות הטרנסצנדנטיות (או ה"חוק"), שאינן נובעות ממקור אימננטי ואינן הרחבה של האגו החושב, חורגות מזמן ספציפי. הן "ממוקמות" בעבר קמאי שאינו ניתן לזיכרון (איממוריאלי) ומהוות, אפוא, ציווי ההולך תמיד לפני

המחנה. לפיכך, לתפיסתם, איננו עוברים ממערכת פרקטיות אחת בהיסטוריה לאחרת ותו לא. גם בהיעדר מטא-נרטיב לינארי או דיאלקטי, דומה שהם מקבלים על עצמם אידיאה של אחריות והיענות אינסופית הממוענת לזולת, והמאפשרת לשפוט לעומתה גילויים חברתיים-פוליטיים-משפטיים היסטוריים. המרחק של פוקו מעמדה זו ניכר. האפיסטמות יוצרות תנאי אפשרות למושגים בלבד, להבדיל מ"אידיאות". "מושגים" כפופים מהגדרתם לאפיסטמה, ללא הזמניות העתידית הבנויה לתוך האידיאות. אין "אידיאות" הנובעות מזמניות קדם-מקורית ומשליכות על עתיד אינסופי. פוקו תופס חוק באופן אקראי כמה שמגדיר את הנורמה ומצדיק הטלת משמעת על כל מי שסוטה מן הנורמה באמצעות ענישה, כליאה, הנדסה או חינוך. הוא אינו עורך הבחנה בין אתיקה (לא-אקונומית) למוסר פומבי (אקונומי). נקודה זו קשורה במושג המצומצם, תלוי ההקשר שלו על התנגדות לכוח, התלויה תמיד בתגובה להפעלה ספציפית של כוח. אין להבין התנגדות או חירות מחוץ למערכות ידע/כוח נתונות. להבדלים הללו יש ביטוי נוסף. דומה שלהוגים הפוסטמודרניסטים יש עניין משותף בנדכאי החברה, עניין הגובל לפרקים בהיקסמות. אלא שההטעמה האסתטית של פוקו וההטעמה האתית של האחרים מובילות לכיוונים שונים. פוקו קרוב יותר לרגישות האסתטית הסוריאליסטית כלפי השיגעון והחולי. דרידה, לוינס וליוטאר תופסים את הפתולוגי לא במונחי השראה או אנרגיה יצירתית, אלא כאפשרות למחשבה מחדש על אתיקה בין-סובייקטיבית. כבר במאמר המוקדם יחסית על פוקו ותולדות השיגעון נותן דרידה ביטוי לזיקה האינטימית השוררת לידיו בין שיגעון לתבונה: ההיפותיזה המטאפיזית על השד המתעתע של דקארט מעלה את האפשרות של חתירת השיגעון תחת הסובייקטיביות החושבת עצמה. השיגעון חודר לפנימיות המחשבה, הנותרת חסרת מגן, ללא עוגן חושי או אינטלקטואלי. על הקוגיטו להוכיח את סמכותו לא רק אם אינו משוגע, אלא אפילו אם הוא משוגע. רק דאות שתקפה גם אם אני משוגע ראויה לשמה. דרידה אמנם ממשיך וטוען כי מובנות פילוסופית ולשונית בכלל תלויה בחריגה מן השיגעון לשיח "נורמלי", כלומר, שיח ניתן לתקשורת. הנחת השפיות חיונית להצהרה העצמית של הלשון. אף-על-פי-כן, כמו אידיאות מעין-טרנסצנדנטליות אחרות ("שוני" או "עקבה"), ממלא ה"שיגעון" בהקשר זה תפקיד כפול: הוא תנאי לאפשרות המשמעות ומאיים עליה לכולה.

השיגעון – במרכאות ולא במרכאות – הוא פצע קדם-מקורי, נקודת אפס, של החיים כתבונה ובהיסטוריות. הוא גבול הלשון והדיבור ומקורן העמוק. הוא רדף אותן ללא חדול. פילוסופיה מהווה ערובה מפני השיגעון בנקודת הזיקה המרבית שלה לשיגעון, כשהוא כאמור "מאבד עצמו לדעת". מחלוקת מוקדמת זו בין פוקו לדרידה ממחישה את ההבדלים ביניהם לא רק במונחי שאלות, עמדות פרשניות ומוגז שונים. היא משקפת גם את המתח בין תפיסה אסתטית של השיגעון – פוקו חושב על תקופות היסטוריות מובחנות, ביוון, בימי הביניים וברנסנס, שבהן ניהלה התבונה, הכוללנית בתפיסתה העצמית, דיאלוג עם השיגעון – לבין תפיסה אתית, ההופכת אותו לתבנית נטולת מקום גיאוגרפי או זמן היסטורי מסוים: השיגעון הוא תבנית קדם-מקורית (originary; originaire). הוא רובץ לפתחו של הפילוסוף, או של כל סובייקטיביות אתית, הנעדרת שליטה מוחלטת. הסובייקט הפילוסופי הוא סובייקט לומד, disciple ומאזין, הנענה מתוך מקום של אי-דאיות דיקלית. אתיקה כ"פילוסופיה ראשונה" מהפכת את סדר הקוגיטו מסדר הישרדות והוויה לסדר הקרבה בכוח.

ה.

חלוקת הנחלה בתוך הפוסטמודרניזם הצרפתי בין "שוחר ההיסטוריה" לבין "שוחרי ההיסטוריות" מעוררת את בעיית היחס למסורת אצל האחרונים. האם דרידה וריקר שותפים, בעל כורחם (בעקבות גמר והמסורת ההרמנטיית), לאונטולוגיזציה של המסורת, דהיינו להפיכתה לישות קבועה המלווה כעמוד אש את חסידיה? כיצד להבין את האידיאל האנציקלופרי של דרידה? כיצד להבין את אידיאות ה"היסטוריות", ה"אחריות", ה"ידדות", ה"הבטחה" שהוא מפתח, הקשורות זו בזו והמתפקדות באופן אנלוגי כציוויים מכוננים?

הייחודיות של השואה משמעה עבור דרידה אירוע שהעיד יותר מכל אירוע אחר במאה שלנו על אפשרות הכחדת הארכיב, הזיכרון והעדות. דרידה פורס את הדקונסטרוקציה בראש ובראשונה

בתורת פילוסופיה של ההיסטוריה, שאין להעמידה על מתודה פרשנית בלבד, גם אם היא אמנם מתבטאת בצורה מובהקת במתודת הקריאה הדקונסטרוקטיבית. הדקונסטרוקציה מהווה ביטוי לעבודת זיכרון מורכבת: לפרקטיקה של זיכרון, לתמטיזציה של זיכרון ולפרובלמטיזציה של זיכרון כאחד. שכן, הזיכרון אינו שלם לעולם. אנו שרויים במפעל הנצחה והשכחה מצטבר ואינסופי, במפגש מתמיד בין טקסטים ועם טקסטים, ב"פילוסופיה וידיית", כלשונו של דרידה באחד מראיונותיו. שימוש התכופ בציטוטים ובהפניות, מיעונו לטקסטים אחרים כתנאי אפשרות להתפלספות, העובדה שאין לפילוסופיה, לדידו, לעולם "קיצורי דרך" מחוץ למשקעים טקסטואליים-היסטוריים, כל אלו מפעילים, גם אם אינם מממשים, תפיסה זו. כריקר, דרידה אינו מנטרל נרטיבים היסטוריים כדי להגיע למובחנות פנומנולוגית. אדרבא, כבר ביצירותיו הראשונות העוסקות בהוסרל הוא מבקר את הניסיון לאפיין את פעולות התודעה (בראש ובראשונה התפיסה) על בסיס "אפוכה", ניסיון שבניסוחו ההיפרבולי באידיאות אף מעלה את אפשרות הקטסטרופה העולמית.<sup>7</sup> זוהי אפשרות אמפירית, שגם אם תמומש, סבור הוסרל, אין בה כדי לפגום בתיאור הפנומנולוגי של ניסיון התודעה. עבור דרידה יש להיפרבולה הזו מעמד מוחשי מאיים ביותר. למעשה, הפנומנולוגיה שלו עצמה הופכת במידה רבה להיפרבולית, ל"קטסטרופלית", בעטיה. "פנומנולוגיה קטסטרופיסטית" היא פנומנולוגיה הקשורה בקטסטרופה היסטורית מסוימת, ומשנה את עולם הערכים של הפנומנולוגיה המסורתית בעקבותיה. באורח מעניין, הטיפול של דרידה בהוסרל חושף את הפסיחה על שתי הסעיפים של הוסרל עצמו ביחס לשאלות פנומנולוגיות מסורתיות. הפנומנולוגיה הקטסטרופיסטית מהווה, במובן זה, הבעה גלויה של הבלתי נחשב המובלע בפנומנולוגיה המסורתית. הפעולה המרכזית של התודעה, סבור דרידה, היא הזיכרון, ובמובן מסוים, התפיסה החושית מהווה נגזרת של הזיכרון ולא להפך. הדקונסטרוקציה מקיימת את הציווי הבלתי אפשרי לזכור, בתהליך נמשך ומתסכל של חזרה ושינוי, המעבד תאריכים וחתימות ספציפיות. הללו מהווים תנאי אפשרות לקיום התרבותי. תאריכים בני חלוף, חתימותיהם של המתים, מצווים את החיים ועל החיים.

אך מה בין מעמד ה-disciple הגומע מדברי קודמיו לבין קבלת סמכות? מה בין זיכרון והיסטוריות לרבנות במסורת?

כתלמיד של פוקו, המאותגר על-ידי המורה (האקטואלי) שמחוצה לו ובתוכו, שובר דרידה או מנסה לשבור כל יחס של השתקפות או הד. בחיבור שהזכרנו הוא מנסה לפלס לעצמו מקום "עצמאי" מול פוקו, מחד גיסא, ומול דקארט, מושא הדיון של שניהם ודמות מכוננת בפילוסופיה הצרפתית המודרנית, מאידך גיסא. יחס מורה-תלמיד אינו יחס בלתי ביקורתי או מימטי. דרידה מכיר בטווח של אסטרטגיות כלפי המאסטר/המסורת הנע בין חזרה לסטייה, בין תרגום טרנספורמטיבי לחידוש מובהק, לעתים, אחריות כלפי הזיכרון משמעה בגידה בזיכרון. דרידה סבור, למשל, שזיכרון תפיסות המשבר באירופה בין המלחמות מחייבנו לדחות. גם אם אנו עצמנו נתונים ברגע של הכרעה, עלינו להכיר בתפקיד ההרסני שמילא רעיון זה, באשר נתן לגיטימציה לפשיוס ולנאציזם. זוהי דוגמה מעניינת, משום שאינטלקטואלים אירופיים דיברו בעת ההיא על "סדר חדש". בה במידה שדרידה רוחה זיכרון חוזר על עצמו, הוא מסתייג מהחידוש המוחלט. "אוונגרד", לדידו, מאחד בקרבו את רעיון השומר האחראי על הזיכרון ובעל היוזמה החלוצית (Derrida 1992, 53). דר-ערכיות זו נעדרת מדיניות הרבים של ליוטאר בנשגב, המתעלמים מן התפקיד שמילא רעיון זה בפשיוס.<sup>8</sup> לאופי הדינמי שדרידה וריקר מייחסים למסורת יש תקדים בהגותו של היידגר. היידגר תפס את ה-dasein כהוויה פרויקטיבית, אקס-סטטית, המשליכה עצמה מעבר לאפשרויות. היא תמיד יותר ממה שהנה באופן עובדתי. היא אינה שלמה לעולם. dasein מלקט את אפשרויות מורשתו ומכיר בהן כאפשרויות אותנטיות. במלותיו של דרידה, "היסטוריה... כרוכה בלוגיקה חדשה של חזרה ועקבה, שכן קשה לראות כיצד יכולה להיות היסטוריה בלעדית" (Derrida 1981, 57).

7. בספרו *Speech and Phenomena* מצטט דרידה קטע מתוך הכרך הראשון של האידאות של הוסרל: "מאחר שמשמעות התודעה הטרנסצנדנטלית אינה מושפעת על-ידי ההיפותזה של הרס העולם, ניתן להעלות על הדעת תודעה לא-גופנית, ופרדוקסלי ככל שישמע, אף דומתה... ולא-אישית". (Derrida 1973, 13).

8. ראו ביקורתו של לה קפרא (La Capra 1994); וכן הדיון המעניין בשאלה זו בין היידן וייט וקרלו גינצבורג בקובץ שערך שאול פרידלנדר (Friedlander 1992).

ריקר מדבר על פעולה משותפת של חזרה, המהווה ברבזמן פעולת ייסוד והתחלה מחדש של מה שכבר נוסד. פעולה זו מאפשרת כאחת היסטוריה והיסטוריוגרפיה. חזרות נרטיביות מפעילות מחדש מקורות שאבדו. אם אמנם, כפי שראינו, קרובים דרידה וריקר לאונטולוגיה הרמניטית, אוניברסלית, חשוב להעריך גם את גודל המרחק בין התפיסות. נקודת המוצא של דרידה אינה קונסנוואלית ונקודת הסיום אינה "מזיוג אופקים". ביקורת המטאפיזיקה של הנוכחות, המהווה חוט מקשר בין כל כתביו, הופכת את הקטגוריה המעין-טרנסצנדנטלית של "עקבה" לתנאי אפשרות לכל לוגוס בהווה. "נוכחותם" של טקסטים מסמנת אפוא, כבר תמיד, היעדר, או, בניסוח אחר, היא מקפלת בתוכה זמנים הטרוגניים. נפח הזמן מוכל בעצם מושג ההווה של הוסרל עצמו, ההורה את זיכרון העבר ואת הטרמת העתיד. חשוב מכך, הזמניות שלנו הופכת אותנו לבעלי חוב. הן ריקר והן דרידה משתמשים במטבע זה. להיסטוריון, שליח הזיכרון שלנו, כותב ריקר, יש חוב אינסופי כלפי המתים. הוא זוכר עבור כולנו זיכרון שחורג מהזיכרות אינדיוידואלית. ההיסטוריוגרפיה נשענת על עקבות שאינן ניתנות לשיקום מלא. מצד שני, ריקר ודרידה, רחוקים ככל שהנם מהרמניטיקה קונסנוואלית, אינם מקבלים את תפיסת האחרות הרדיקלית של העבר, זו שמניח פוקו. ריקר חושב על ההיסטוריה במונחים טרופולוגיים או אנלוגיים, כיוון שהיא חושפת את תחום הווריאציות הדמיוניות הסובבות את ההווה. הרגישות המשותפת ל"בעלי החוב" מקשרת בין דרידה לריקר בדרך נוספת. שניהם עוסקים בשאלות הקיום האנושי בתיווך טקסטואלי. ריקר מבחין בין הפרויקט של היידגר ושל עצמו במונחים אלו ממש: בין בחינה ישירה של האדם לבין ניתוח ברמת הנרטיב. לדעתו, היידגר נעדר מתודה לשונית וספרותית. הוא ערך קפנדריה לאונטולוגיה ישירה, אוונטולוגיה שאינה אפשרית, למעשה, אלא בתיווך סמנטי דרך סמלים או נרטיבים. כתוצאה מכך, היידגר אינו מחשיב ברצינות מספקת את המימד החברתי של ההיסטוריות. ניתוחו אינדיוידואליסטי, פרטני: הוא מקשר אותנטיות עם ההתמודדות המבודדת עם המוות. איש אינו יכול לחלוף עם *dasein* את העימות האולטימטיבי עם אפשרות אי-הקיום שלו. ההווה לקראת המוות היא על כן האפשרות העצמאית ביותר של *dasein*. גם אם קריאתו של ריקר בהיידגר שנויה במחלוקת באשר למשקל שהיידגר מעניק למורשת ולהיסטוריות בהשלך (פרויקציה) של *dasein* לעתיד, עלינו להתמקד בפואנטה, כמות שמנסה ריקר. צורות נרטיביות תלויות במשאבים חברתיים-היסטוריים. מובנו של הנרטיב נערך בכך שהוא חורג מגורל אישי. ההישענות על הנרטיביות מאפשרת לריקר ולדרידה גם יחד להתגבר על האובססיה של מאבק יחיד מול המוות, הגם שמאבק זה מעסיק את דרידה בדיונים חוזרים ונשנים על האבל, הידידות או השם הפרטי. המסגרת הנרטיבית מאפשרת לדבר על החיים מבעד למוות. היא מאפשרת להתייחס לתקשורת בממדי זמן ודורות שונים ולטפל במצב המיעון (*postal condition*) לזולת כיחס עתידי, שלעולם אינו בעתו.

1.

הזכרנו זה לא כבר כי בספרו *The Other Heading* (1992) עסק דרידה בניתוח השיח המשברי באירופה בין שתי מלחמות העולם: החיבור מנתח את הלוגיקה של שיח זה ברמה העקרונית, כשיח שמבטא את הלוגיקה של המודרניות בכלל – טענה החוזרת להיידגר – ומטפל ביתר הרחבה במופע ספציפי של השיח במסה מאת פול ולרי מ-1939. "משבר" מסמן אועקה ומשרה פחד ותקווה גם יחד. תחושת הסכנה וחוסר הוודאות מורים גם על סיכוי מהפכני להתחלה חדשה. אינטלקטואלים בני התקופה, שתפסו את עצמם כשומרי הזיכרון והתרבות האירופית, נרתמו להגבר את המשבר ולמצוא לו פתרון טוטלי. הם הניחו את קיומו של סובייקט קיברצי מוגדר בעל זהות תרבותית: קהילה טרנסצנדנטלית, המהווה ראש, מקור, מרכז (אמפירי וסמלי), מטרופוליס ותכלית גם יחד. בין אם ביטאו האדרה עצמית ובין אם האשמה עצמית, בין אם פיתחו דיאלקטיקה או אנטי-דיאלקטיקה, הלוגיקה שביסוד כתיבתם וזהה. מצד אחד, זהות אידיומטית, המודעת לגבולותיה; ומצד שני, זהות העוברת התקה לשיח טלאולוגי אוניברסלי. ה"גרמני", "צרפתי", או ה"ים תיכוני" חורגים ממובן אמפירי-פרטיקולרי למובן אוונטולוגי. הם הופכים לפיכך לראש-גשר או למופת על-לאומי של האנושי בכלל, לעמוד האש של הציוויליזציה העולמית.

השיח הפוסטמודרניסטי שרוג בשיח המודרניסטי בדרכים רבות. קודם לכן הערנו בקצרה על הזיקה לבנימין ולסארטר. לזיקה זו פנים מורכבות. אם אמנם מחלחלת שאלת המשבר או הקטסטרופה אל

הפוסטמודרניזם לפני ולפנים, מופיעה שונים לחלוטין. הוגים פוסטמודרניסטים מוצאים תהודה לאבחונייהם בטקסטים מודרניסטיים, אך מתרחקים כמו מאש מצדו השני של המטבע הדיאגנוסטי, דהיינו, מתרפיות טוטליסטיות. להבדיל מהמודרניזם הקלאסי, המתגלה בטקסטים בני התקופה של ולרי, הוסרל, היידגר, הרמן כהן ופול דה מאן המוקדם, טקסטים נבדלים, המאחדים בכל זאת בלוגיקה המשברית של המודרניות, מפנה הקטטרופיום הפוסטמודרניסטי גב לכל הכרעה פרוגרמטית. המחלה, האפידמיה ה"קריטית", אינה שלב לקראת מזור ואינה מוליכה למוות. ההסמכה בין הטקסטים של ולרי, הוסרל, היידגר, דה מאן, בנימין ואחרים, זיכתה את דרידה בביקורות חריפות כלפי מה שנתפרש כניחוח פורמלי ובלתי מבחין ביחס לעמדות ששורר ביניהן "כל ההבדל שבעולם". ואכן, הדיון בויקה ההרדית בין השיח הליברלי, הסוציאליסטי, הפשיסטי והטוטליטרי, נושא שנושב אליו לקראת סוף דיונו, מהווה את אחד מאתגרי הרקונסטרוקציה של דרידה. הקריאה העיקשת למורכבות (ציטטנו לעיל מראיון שהעניק בצלה של מחלוקת היידגר מ-1987) נתקלת בסרבנות, בחוסר שביעות רצון ובספקנות, בין אם מקורם ברצון למשפטי שדה ובין אם מקורם בחשש בלתי אימפולסיבי מפני השעיית השיפוט. שאלת המסורת והיחס ההטרוגני והביקורתי כלפיה עולה מחדש. לכאורה, היה זה פוקו שהטיל על מושאי קריאתו קול אחיד. אך כלום דרידה, בריבוי שהוא מוצא בטקסט, בכל טקסט שהוא קורא, אינו יוצר באופן פרדוקסלי טשטוש הבחנה בין עמדות הסובייקט השונות שמתוכן טקסטים נכתבים? האם בתוך העולם מרובה ההבחנות והניואנסים אין הבחנות קריטיות יותר מאחרות?

לה קפרה, החולק על דרידה בהקשר זה, כותב:

אפשר להצביע על טבעם המפוקפק של ניסיונות מסוימים להקשות הלאה על ההבחנות בין פושעים (או משתפי פעולה) לבין קורבנות השואה. אין פירושו של דבר שאנשים רגילים, בתנאים נתונים או בהקשרים מסוימים, אינם עלולים להפוך לפושעים, הם עלולים בברור. אין פירושו גם לטעון שהפושעים יועדו למלא תפקיד זה בשל סוג אישיותם הפנימית או בשל הסגולות הייחודיות להיסטוריה הלאומית שלהם. הכוונה היא לומר, שמשעה שאנשים הופכים לפושעים, קיימת הבחנה חשובה ביניהם לבין אלו שהם הופכים לקורבן... קיים הבדל חשוב בין אלו שנזרקים למצב בלתי אפשרי... לבין אלו שזורקים אותם לשם (La Capra 1994, 167-168).

ז.

ביקורת עבודת האבל, במונחי הפסיכולוגיה של האגו והפסיכולוגיה הקיבוצית, שנעשתה מרכזית כל כך משנות השבעים ואילך, יכולה לספק לנו ערוץ חיוני נוסף להידרש לעמדה הפוסטמודרניסטית בגירסותיהם של ליוטאר, לוינס, דרידה וריקר. זוהי עוד דרך להבין את מה שנדמה לעתים כקיעון טראומטי של הפוסטמודרניזם, כהשתקעות בחווית האובדן וטיפוחה, המקופלים בהנחה שאין אבל בריא, שאבל מצליח הוא, מעצם הגדרתו, אבל שנכשל.

השימוש בפסיכואנליזה אינו מוגבל להקשר הקליני. הוא ישים, ולו גם באורח אנלוגי ובעייתי, ליחסים בין תרבויות, ליחסים פנים תרבותיים והיסטוריים. השיח הפוסטמודרניסטי על האבל נסב, למעשה, על תהליכי אינדיוידואציה, וליתר דיוק, על הוויתור הנרקסיסטי כתנאי ל"סובייקטיפיקציה", בלשונו של לוינס. גם אצל פרויד כרוכים התהליכים ברמת הפרט בתהליכים חברתיים-פוליטיים ותרבותיים רחבים, באופן שהופך את עצם ההבחנה בין יחיד וחברה לנזילה. עם זאת, בהגותם של דרידה, ליוטאר ולוינס נתפסת הסובייקטיביות כמחויבת באופן קדם-מקורי, עוד בטרם ניתן לדבר על אודותיה במונחים של אוטונומיה וחופש. במלים אחרות, הגם שלוינס עצמו אינו מתייחס כמעט בכלל לתיזות של פרויד, ה"אבל הבריא" מהווה לידים נסיגה ל"אינדיוידואלים" אקונומי. דרידה וליוטאר מערערים במפורש על הנחותיו של פרויד. ב"אבל ומנכלוליה", שנכתב ב-1915 ופורסם מקץ שנתיים, דן פרויד בשני אופנים שבהם מעבדים אזהבים את אובדנו של אובייקט חשוב. האבל הבריא הוא מנת חלקו של היחיד, המודע לאחרות של האתה, והנכון לקבל ויתור נרקסיסטי. האזהב מגיב על האובדן באופן מציאותי. הוא מוותר בהדרגה על העמדה הליברלית ביחס לאובייקט, ונענה בכך לגור הדין של החיים שהתרוקנו. בסופו של התהליך, נכון הוא למזג את מציאות האובדן ולשרוד חרף הפירוד. הוא הופך אז לחופשי ויכול להפנות את הליבדו שלו לאובייקטים חדשים.

ליוטאר, לוינס ודרידה טוענים כי סובייקטיביות אתית, להבדיל מאינדיבידואליות פוליטית-חברתית משפטית, כרוכה בכניעה, בויתור על עצמאות במונחי קניין, דיאלקטיקה והישרדות. העצמי האבל הוא מהגדרתו פרום, פצוע, ניצול, מי שנידון לעבד את עבודת האבל והזיכרון. הוא מאשש את על ההיענות המוטל עליו. הוא אינו יחיד, החופשי להגדיר את עצמו ולחוקק לעצמו, שכן תהליך האינדיבידואציה, השייך לסדר האונטולוגי, כרוך בתהליך סובייקטיביזציה, השייך לסדר האתי. אמנם, בחיבוריו של לוינס, סובייקטיביות אינה אופן הקיום הראשון. השלב האגואי של האינדיבידואציה, הפירוד של "ההווה בבית" ("אוטוכטוניזם", "פסיכזם"), קודם לה, ומתואר כמצב קונקרטי של עונג, המבוסס על יחסי צורך כלפי הזולת והעולם. האגו משתמש בזולת לצרכיו. הפרידגמה של מצב זה היא אוכל: הזולת נבלע בעצמי כאנגייה אנונימית. למעשה, מצב זה מלווה את העצמי גם משעה שהוא מייחס עצמו לזולת. אין יחס לזולת שיכול להוות מרפא לפירוד קמאי יסודי זה. יתר על כן, אין יחס לזולת שמיתר את המימד המשקי של הקיום. התשוקה האתית תלויה בחיים מספקים של האני. הביקורת של לוינס על המסורת הפילוסופית מקופלת בנקודה זו. לדיו, למרות שהשאלה הפילוסופית ממענת לזולת (בן-שיח, מורה) ומניחה מראש חברות, היא משכפלת, באופן פרדוקסלי, את שלב הקיום האנוכי בלבד. הרוח כמו נסוגה לשלב הקדם-רפלקטיבי של החיים הגופניים, המתורגמים ללשון האידיאליסטית של התבונה, ומתעלמת מרגע מכריע בקיום, מן הטרנסצנדנציה של האני ממצב של צורך למצב של תשוקה בלתי ממומשת לזולת (Levinas [1974] 1981, 72). האתיקה הפוכה, אפוא, לאתוס המלאות, הטוטליות, הטוהר, האחדות, השליטה וההומוגניות השורר במודרניות. לשון אחר, קיים קשר ישיר בין הדיון באבל לבין השיח הביקורתי של המודרניות. הסובייקט הפוסטמודרניסטי אינו מפנה את הליברידו שלו לאובייקט אחר. האדרת הפתולוגי או המלנכולי, כתנאי אפשרות להוויה האתית, מהווה ביטוי לכך. זהו סובייקט השרוי באבל, סובייקט ההופך את האבל לאידיאה, לאורח חיים. הוא מסרב להרפות מן הזיכרונות שלו, מסרב ללכת הלאה. אבל מדוע? האם זה קשור בחוסר היכולת להיפרד, ואם כן, ממה בדיוק? האם זה קשור בפחד מלשכוח? האם לפנינו הכרעה אקטיבית לדבוק באובייקט האבוד גם כשיכולת השכחה קיימת, אולי דווקא משום שהיא קיימת? מהו מקור העכבה מפני כל פעילות שאינה קשורה במחשבה על האהוב? אכן, המפעל הכוחני של המודרניות עמד בסימן ברוטליות השכחה. האתוס הקרטזיאני הוא אתוס מובהק של שכחה: התעלמות מדעות קדומות, דחיית מסורת למדנית, מרד בין דורי. לנכחו של האתוס הזה, צומח ניסיון לפלס דרך בין שמירת מסורת נוסטלגית ובלתי ביקורתית לבין אנרכיזם הגובל במתירנות מוחלטת. אך בכך לא סגי. יש בפוסטמודרניזם ביטוי לחשש מ"להישאר בלבד", המתלווה לחוויית יסוד של בדידות, שגילוייה הטקסטואליים, המובלעים והתימטיים גם יחד, רבים.

האם עיצוב העצמי כזוכר, כבעל חוב, כתלמיד, כאוהב, לעתים כאוהב בלתי אהוב, כאוהב שאינו נענה, כאוהב גם את רודפו ואינו משכים להרגו (אצל לוינס)<sup>9</sup> האם הללו משקפים בריחה מאחריות? ההתבטאויות של דרידה בנושא בשנים האחרונות שכיחות. זיקתן לניתוח שהעניק לוינס לספירה האתית – ולכן הקדושה – של הסובייקטיביות, ולאפיון המקביל של ליוטאר את האפקט הלא-מודע ואת מעמד הר סיני כתמונות טרנסצנדנטיות קמאיות, קדם מקוריות, שאינן נבחרות, אינן נשלטות ומורות על עתיד אינסופי, אינה מוטלת בספק. שלושתם סבורים ש"מושג" של אחריות קשור בסדר האקונומי, התחשיבי, של המוסר הפומבי, סדר שבו ידידות ועסקים הם מונחים נרדפים. לדידם, הסובייקט אחראי כלפי הזולת לפני שהוא אחראי כלפי עצמו. אחריות אינה ניתנת לצמצום למוסר; היא אינה משהו שבחרים בו: היא מטילה עצמה עלינו.

ארהיב עוז אפילו לומר שאתיקה, פוליטיקה ואחריות, אם הן ישנן בכלל, לעולם מתחילות רק בניסיון ובניסוי של האפוריה. כשהשביל ברור ונתון, כשידע מסוים מגלה את הדרך מראש, ההכרעה כבר נערכת, ואפשר אף לומר שאין ליטול כל הכרעה: אדם מחיל תוכנית או מממשות ותו לא באופן חסר אחריות ובמצפן טוב... תנאי האפשרות של הדבר המכונה אחריות הם ניסיון וניסוי מסוים באפשרות הבלתי אפשרי... (Derrida 1992, 41).

9. על האסימטריה בין עצמי לאחר אצל לוינס ראו, למשל, Levinas 1979, 75, 78; 1981, 105–106; 1982, 145, 250, 265. למעשה, המוטיבים הללו נשנים בכל כתיבתו. ביקורת על תפיסה זו עולה בספרו של באומן על האתיקה הפוסטמודרנית.

ובראיון עם ז'אן לוק ננסי:

האחריות נושאת בחובה, והיא חייבת לשאת בחובה, גודש מהותי. ... ואם אני מדבר לעתים קרובות כל כך על הבלתי ניתן לחישוב ועל הבלתי ניתן להכרעה אין זה מתוך נטייה פשוטה למשחק וגם לא כדי לנטרל הכרעה: להפך, אני מאמין שאין אחריות, אין הכרעה אתית פוליטית שאינה צריכה לעבור דרך מבחן הבלתי ניתן לחישוב והבלתי ניתן להכרעה. אחרת אפשר יהיה לעצמם הכל לחישוב, לתוכנית, לסיבתיות, ולכלל היותר ל"ציווי המותנה" (Derrida, 1991, 108).

ההנגדה בין האקונומי לבין הלא-אקונומי, במונחי המשק הנפשי, הכלכלי והפוליטי, מעובדת על-ידי ליוטאר בהידגור ו"היהודים" באמצעות הנגדה לשונית בין ה"אמנה החברתית" שהציעה הפילוסופיה הפוליטית המסורתית, לבין הברית היהודית נטולת האינטרס עם האל, החורגת מעקרון העונג:<sup>10</sup>

הבטחה וברית שאינם החוזה והאמנה, הבטחה שהוצעה לעם שלא רצה בה ושלא היה לו צורך בה, ברית שלא היתה נתונה למשא ומתן, הנוגדת את האינטרס של העם, היודע שאיננו ראוי לה. עם זה, אזי, מנגנון קהילתי ותיק ואמיד כבר זה, על דרך ההנחה, בעל מנגנוני הגנה שלא ניווקו ותקנות לשוניות וכלכליות דינמיות שאלמלא היו לא היה עם, עם פשוט זה נלקח כבן ערובה על-ידי קול שאינו אומר לו דבר, אלא שהוא (קול זה) הנו, ושכל ייצוג וכינוי שלו אסורים, ושהוא, עם זה, צריך רק להאזין לטון שלו, להיות צייתן לגון הקול (Lyotard 1990, 21).

ושבו השאלה כופה את עצמה. מדוע חוששת הסובייקטיביות בגילומה הפוסטמודרניסטי מפני החיים, או מפני בגידה במתים בשם החיים? מה יוצר את תחושת האשמה הזו? השאלות הללו אינן פשוטות. המבוכה אף גוברת לנוכח העובדה שפריסת ה"סימפטומים" הפוסטמודרניסטיים, במופיעיהם הטקסטואליים, חושפת קרבה לסימפטומטולוגיה המלנכולית שהציג פרויד. פרויד מדבר על תהליך דלדול העצמי, על התרוקנות העצמי, חוויה השונה מהתרוקנות העולם שחוזה האבל הבריא. יותר משמדובר באובדן האובייקט, כותב פרויד, המדובר באובדן האגו, שיחסו השולל לשינה או לאכילה הם אך גילויים של סירובו לחיים. מה גורם לכך שצורת האבל כה שונה? פרויד מייחס זאת לסוג האובייקט המהווה מושא לפרידה. הוא מדבר לחלופין, בהקשר האבלות בכלל, על אובדן אובייקט אנושי או הפשטה, אידיאה, ובמקרה המובהק של המלנכוליה, על אובדן אידיאל האני.

האם ניתן לתאר באמצעות מונחים אלו את תולדות אובדן המפעל המודרני, לאור יחסיו האינטימיים, יחסי האהבה-שנאה עם המודרניזם ועם הפוסטמודרניזם? ניתן להחיל תיאור זה על כתיבתו של ליוטאר משלהי שנות השבעים ואילך. בחיבור מ-1987, היידגור ו"היהודים", הוא מדבר על החוב הבלתי מוכר עדיין והמושעה תמיד, החוב שאינו בר-פדיון, שחייב ה"מערב" (ליוטאר, אגב, אינו נותן את המלה "מערב" במרכאות) ל"יהודים". האחרונים מסמנים, למעשה, את כולנו, יהודים ולא יהודים, ניצולי הקטסטרופה האבלים על עצמנו, על אחלת ידינו, על מה שהפכנו להיות. רבים הם מושאי האבל בחיבור קצר ומתומצת זה. ליוטאר, שהיה מעורב בראשית דרכו הפוליטית-פילוסופית בקבוצה הרדיקלית של "סוציאליזם או ברברזם", אבל, בין היתר, על פשיטת הרגל של האידיאל המערבי, יהיו אשר יהיו יעדיו הפרוגרמטיים, אידיאל שנחשף בפגמיו, בעיוורונו לקולות אחרים, אידיאל אשר זנח את מחויבותו למה שאינו ניתן לייצוג במונחיו. היפוך סדר היום הפרוידיאני ניכר בכמה מחיבוריו הנסובים על היבטים אמפיריים ופיגורטיביים של שאלת היהודים:<sup>11</sup> ליוטאר מאפיין את האגו הנרקסיסטי כאגו המנכס, הדיאלקטי, האימפריאליסטי והאמנוני של ה"מערב". אגו זה מוציא את "היהודים", שכן אינו יכול לחשוב עליהם. מאחר שדרכם הוא נאלץ להתעמת עם גבולותיו, שומה עליו להדחיקם, לכללם במחווה דיאלקטית או למחקם. ליוטאר פורס מעין אופציה מלנכולית מודעת לעצמה לאופציה ה"מערבית", שאינה נענית לכוחות האקונומיים של הנורמליות, אך גם אינה מבטאת נסיגה לתלות אינפנטילית בסמכות. יש ערך אתי לזיכרון הנשכח כנשכח. יש ערך אתי, סבורים ליוטאר, דרידה ולינס, להיעדר החלמה.

10. אני מודה לחנן אלשטיין, שהסב את תשומת לבי לנקודה זו.

11. ראו Lyotard 1984, 1989.

לדעת פרויד, הביקורת הקשה שהמלנכולי מפנה כלפי עצמו ישימה לאובייקט האהבה, אלא שהיא מעולם לא מוענה כלפיו במישרין. רגשות העוינות והדיר-ערכיות שלא בוטאו מופנים כעת באופן פרדוקסלי לעצמו, כאילו היה האובייקט. הקרע בין האהוב והופך לקרע עצמי, לפגיעה עצמית, להרס עצמי. ניקולאס אברהם ומריה טורוק העירו על ניתוחו של פרויד. לדעתם, אהבת הסובייקט המלנכולי כלפי האובייקט היתה בתחילה משוחררת מדיר-ערכיות. סיבה ממשית, טראומטית, שמה לה קץ. הנזק הסב בושה או אכזבה או שנאה, ושינה צורה לאבל שאינו ניתן לחשיפה. לנוכח המציאות הבלתי נסבלת, האגו נסוג לשלב התפתחות קדם-מלולי, ונוטל לתוך פיו מה שאין הוא יכול לכנות, את ה"דבר" עצמו. הוא מכחיש את האובדן על-ידי הכנסת האובייקט לגופו (אינקורפורציה). כמו משאיל את גופו לאובייקט האהבה, ההופך למעין כוך סתרים, ל"קריפטת" בלתי נגישה. במלים אחרות, קריפטות נבנות כאשר הסוד המביש היה מנת חלקו של אובייקט האהבה, ושעה שאובייקט האהבה היה אני-אידיאלי עבור הסובייקט.

לפנינו רמות שונות של דיון, שראוי להבחין ביניהן חרף קשריהן הפנימיים: שאלת האובדן הקולקטיבי בהקשר הקונקרטי של השואה; שאלת האובדן ביחס לאידיאה של המודרניות; ובמקרה הספציפי, והחשוב יותר, של דרידה, אובדן ידד – פול דה מאן – בנסיבות טראומטיות, וחוויות הדיר-ערכיות המפורשת בחלקה והמודחקת ברובה, המוצאת את ביטוייה הנסער והמפותל בתשוקה להתלכדות קולות.

ישנם רגעים סימביוטיים בטקסט של דרידה על דה מאן, כמו השתאות על עצם עובדת האחרות. הם דרים בצד רגעים אחרים של ערירות. טקסט זה מהווה בעיני ביטוי מוגזם של הדקונסטרוקציה, הפועלת תמיד ברגיסטר מועצם ומוגבר. כאמור, המלנכוליה פורצת כשהאובייקט הנאהב נחווה לא כנפרד מן העצמי, אלא כמראה לתחושת העצמיות ואונותה; כשהסובייקט אינו יכול לספוג או לסבול קיומן של מציאויות מובחנות הימנו. אולם, כבר אצל פרויד יש אינדיקציות לכך שאבל ומלנכוליה קשורים אהרדי. דרידה מפעיל, מצד אחד, את יחסי הגומלין הללו, ומתיקם למישור דיון תיאורטי, מצד שני. המתח הקונגיטיבי שבין ידיעה עצמית אכזרית ובין פעולה אינו נידון על-ידי פרויד בהקשר זה. כלום ניתן כלל להכחיש כי השיח הפוסטמודרניסטי בכלל וזה של דרידה בפרט מכיר הכרה חדה בפירוד ובאחרות? דומני שאין דבר מובהק בטקסטים פוסטמודרניסטיים מוורבליזציה ותימטיזציה של גבולות ופרידה. מה שמאלף הוא אפוא הפער העצום בין ההכרה האינטלקטואלית לחוסר הקבלה. ברמה האינטלקטואלית אנו פוגשים בלקסיקון שלם של "דיפרנס" לסוגיו – לקסיקון סמיוטי, סטרוקטורליסטי, פוסט-סטרוקטורליסטי ולפרקים מעין אקזיסטנציאליסטי, המורה על אי-התלכדות עצמית, על אובדן החלום המודרני של מימוש וזהות עצמית. העיסוק של דרידה במשבר קשור בכך, כפי שרמזנו. דרידה אינו מכריע בין מוות למזור. הוא מת חי. מעניין שב"אכילה היטב", בקטע משעשע במיוחד (יש אנשים שדרידה מצחיק אותם עד מאוד!), הוא מתייחס אך ורק לפן החיוני של הזכריות הטורפת (carnivorous) המערבית. דרידה מדבר באוזני ז'אן-לוק ננסי על ההקרבה המהותית לשיח המערבי (sacrificial structure). התרבות המערבית מעניקה מקום, מתוך עצם המבנה שלה, להמתה לא פלילית, אולי לבלעיה ולהפנמה, ממשית או סמלית, של גופות. הסובייקטיביות המכוננת בדרך זו ככרוכה כבר תמיד באלומות ("בכל מקרה מדובר בזיהוי של מקום, בתוך עצם המבנה של סוגי שיח אלה, שהם גם 'תרבויות', שנותן פנוי להמתה הלא-עבריינית" [Derrida 1991, 108]). הסובייקט הקניבלי (גבר בוגר, ולא: אשה, הומוסקסואל, נזיר, ילד) אוכל או נאכל באופן סמלי; מלים ויין ולחם ושדיים ושפתיים מדוברים, מתעבלים, נטמעים או מופנמים דרך פיו. דרידה אינו כותב על רעב, או על הקאה או על אכילת עצמו. הטקסטים של הדקונסטרוקציה נרמים לעתים כעומדים על סף פיצוץ. הם בולעים הכל, כלומר את מה שנתפס אצלם כמעדנים, ויש בהם גם נדיבות שדרידה מכנה, בהקשר של קורבנות, הכנסת אורחים. שכן, אכילה אינה פעולה מבודדת. יש בה גם מתן לזולת, המהווה תנאי אפשרות לאירוח. כבוד והזדהות, תשוקה וצמא, אחוזים אהרדי.

אין זה מקרי שבספרים ערוכים, המקבצים יחד מאמרים מפרי עטם של כותבים שונים, חורגים מאמריו של דרידה הרבה מעבר לאורך הממוצע של שכניו. הוא באמת נודניק מקצועי, מורעב, מתוך כוונת מכון, בשום לב. "יש לאכול", בכל מקרה, ו"היטב" (bien manger), הוא אומר בראיון עם ננסי. "זה טעים לאכול", או לבלוע, למזג ולהתמזג. אך בהקשרים אחרים, ללא טיפול תימטי נאות, מיתוסף לכולמוס הרעב הזה מימד אחר, של הקרבה עצמית. כלום יצירה שמטרימה את מות

מחברה, שם פרטי המתמיד אחר מות נושא, אינם קשורים בתרבות של הקרבה עצמית? שוב: לפנינו ניסיון למצוא דרך חיים, שההולכים בה אינם חווים אותה כבגידה הדוניסטית, בעזרת עיצוב החיים כזיכרון. המוות מנומל והופך לתנאי אפשרות של החיים ושל הפילוסופיה של החיים.<sup>12</sup> פוסטמודרניזם הוא עבודת אבל נמשכת וציווי על אבל, ציווי על ייצוג וזיכרון, אבל וביקורת על הסירוב לאבל, או על הסירוב להיפגש עם האובדן, למשל בהיסטוריוזם המסורתי.

האם העיסוק הזה המועצם באבל הוא תגובה "הולמת" לעול המוסרי והפסיכולוגי לאחר השואה?<sup>13</sup> קודם לכן ראינו, כי שאלת הידידות והטרמת אובדנו של הידיד מהווה אחת הקטגוריות המעין טרנסצנדנטליות החשובות ביותר בדקונסטרוקציה, ודאי משנות השמונים ואילך. היא נידונה במאמר "הפוליטיקה של הידידות" (Derrida 1988b) שהתעבה לימים לכלל ספר, בזיכרונות לפול דה מאן לאחר פטירתו ובמאמר על עיתונות המלחמה של דה מאן המוקדם, או במסה "מגע" שהוקדשה לז'אן-ליק ננסי. למעשה, כל התימות שהעלינו עד כה, ביחס לגירסה הספציפית שמעניק דרידה לפוסטמודרניזם – היסטוריות, אבל, זיכרון ואחריות – קשורות באידיאת הידידות. ככלל, הוא נוטה בשנים הללו להחליף את המינוח הטכני משהו, ששימשו בשנות השישים והשבעים, במינוח מסדר אקזיסטנציאלי יותר, סדר הפאטוס, גם אם המינוח השונה מבצע "עבודה" דומה מבחינה טקסטואלית. במילים אחרות, אם "דיפרנס", "כתיבה", "עקבה" וכיוצא בזה הורו בשעתו על תנאי האפשרות ותנאי אי-האפשרות של הלוגוס הפילוסופי, או של זמן הנוכחות האקסקלוסיבי במטאפיסיקה המערבית, מאמץ דרידה המאוחר לקסיקון אישי יותר, הכולל לעתים שמות פרטיים, או שמות עצם כלליים בעלי אפקט בר-זמני של אידיומטיות ואוניברסליות: כך, למשל, "תאריך", "אפר", "שיבולת", "מילהודאה"<sup>14</sup> – Circumfession – "מגע" ו"ידידות". "מגע" בעל טקט, כותב דרידה לננסי, על ננסי, הוא מגע אסימטרי, מגע ששובר מידידות, הודות לזולת, בגלל הזולת. הוא מערער את תחביר הנרקיסים והאוטונומיה העצמית בעזרת פעולה לא-רכושנית שבה האני והזולת נפגשים ולא נפגשים. תמיד יוותר חלל שאינו ניתן למגע, חלל שההכרה בו עלולה להיות חריפה במיוחד דווקא באותם רגעים נדירים של מפגש: "לגעת בעצמו, לחוות מגע בלתי אמצעי בעצמו, מחוץ לעצמו, בלא דבר המייחד את עצמו. זו כתיבה, אהבה ומוכּן" (Derrida 1993, 135).

ההיסטוריות, ההיענות שתיארנו במונחי זיכרון ובין-טקסטואליות, היא הפעלה אקטיבית של אהבה וידידות. דרידה מטעים שהוא כותב מעמדות סובייקט שונות ודומות גם יחד כידיד, אוהב, תלמיד. החוויה האינטלקטואלית שרוגה בחוויה הארוטית, וכפופה לאפשרויות המגע ולגבולותיו.

אני אוהב מאוד את כל מה שאני עורך לו דקונסטרוקציה כמנהגי, הטקסטים שאני רוצה לקרוא מנקודת המבט הדקונסטרוקטיבית הם טקסטים שאני אוהב, עם דחף הזדהות שאין לו תחליף לקריאה. הללו הם טקסטים שעתיים לא ימוצה, סבורני, למשך זמן ארוך... יחסי לטקסטים הללו מתאפיין באהבה, קנאה, וכלל לא בזעם ניהיליסטי (Derrida 1988a, 87).

היחס האינטימי לטקסטים כרוך באינטנסיביות, בסיכונים, במעורבות, בהעזה, לעתים גם בעיוורון. הטקסט הדרידאני, המונע על-ידי הרצון לגעת, גולש לא אחת לשכחת עצמו או לשכחת הזולת, לדלויה סימביוטית, לטשטוש קולות. הגילויים לכך מעורבים או בוטים, בציטוט, בפרפרזה, בחיקוי. בשל האסימטריה הבנויה לתוך הידידות, חווה הפרשן/התלמיד/האוהב את הטקסט או המורה או הידיד כשופעים מדי, נדיבים מדי. דרידה חפץ להתגבר על רגשות האשמה שלו מבלי להופכם לאדישות, לנסיגה או להתחפרות. הוא שואל, בכל פעם מחדש, מה מהווה טקט או חוסר טקט או חוסר מגע? מה בין ארוס לפורנוגרפיה, בין אינטימיות לוולגריות, בין כבוד כלפי מרחק לבין חילול גבול? שומה על כל מחווה פרשנית לשאול את עצמה באיזו מידה היא מגססת או מפשטת, הגונה או סובלנית. הדקונסטרוקציה עורכת תימטיזציה של בעיות הקשורות בטקט ובמגע בדרכים שונות.

12. דרידה דן בנקודה זו בשתי יצירותיו המוקדמות על הוסרל ובזיכרונות לפול דה מאן. הוא מסכם את עמדתו של הוסרל בלשון הבאה: "זוהי פילוסופיית חיים, לא רק משום שהמוות מוכר במרכזה כמשמעות אמפירית וחיצונית, כמקרה ארצי בלבד, אלא משום שמקור המוכן בכלל מוגדר תמיד כאקט חיים, כאקט של יצור חי..." (Derrida 1973, 10). דרידה מנסה להראות שהמוות חיוני לפילוסופיה של חיים, שקיים קשר הכרחי בין משמעות ובין מוות.

13. השאלה עולה בספרו של סנטנר בפרק הראשון (Santner 1990).

14. אני מודה לעדיט זרטל על תרגום זה.

שנות השמונים בכתיבתו של דרידה מסמנות גם מגמה לטפל בהשלכות הפוליטיות של מרכז ופריפריה, אפרטהייד, "שיבולת", טוהר (intactness) "דרכון". כשם שטוהר מעורב בחוסר טוהר, טקט וחוסר טקט קשורים זה בזה. נדרשת הכרעה מתמדת ביחס אליהם בנסיבות שונות, והגדרה דינמית של המידה הנאותה, שהיא תמיד יותר מדי ולעולם אינה מספקת. חוסר טקט אינו נעוץ רק בחציית גבולות. הוא עלול דווקא להתגלות ברתיעה, בהימנעות ממגע. הדילמות הללו חודרות לכל יחס:

כיצד לגעת בו תוך דיבור על מגע, בדרך שאינה, ברבזמן, חצופה וגם לא נטולת טקט, ואקראית אך לא שרירותית...? מעבר לחיקוי או לפרשנות, מעבר לחזרה פשוטה, איזו צורת... הכתמה בלתי נתפסת עלי לדמיין? וכיצד לעשות זאת באופן נכון, כשאני נוגע בזה מבלי לגעת יותר מדי, תוך שמירה על גבולות ההגינות, החובה, הנימוס – או הידידות? (Derrida 1993, 146).

כל טקסט של דרידה מפגין אתיקה של ידידות במונחים הללו, אך דומה שאין טקסט העושה כן בדבקות נחושה כל כך וטרגית כל כך כמו הטקסט על דה מאן. רבות נכתב על הטקסט הזה, במהלך הפרשה ולאחריה.<sup>15</sup> במונחי הפוליטיקה הפנימית והחיצונית של הדקונסטרוקציה. אינני רוצה להידרש להיבטים הללו בהקשר הנוכחי. אני סבורה שרוב הסוגיות שעלו בוויכוח עלו גם קודם לכן וגם לימים שלא בעידן דרידה, וחכו לדיון מעמיק יותר. פרשת דה מאן מעניינת בשל המימד האפקטיבי השרוג בעמדות האקדמיות שננקטו כלפיה, ופחות ברמת הוויכוח האינטלקטואלי שעוררה. בסוף המאמר אחזור ואצטט קטע העומד, לדעתי, בלב הוויכוח. אולם, אבסורד הוא לטעון שדרידה התגייס לטובת דה מאן מטעמים של אופורטוניזם אקדמי או חשש לגורלה של הדקונסטרוקציה באוניברסיטאות אמריקניות. המאמר שכתב, הטען בבעיות מתודולוגיות (אנלוגיות מופרכות בין "מלחמתו של דה מאן" למלחמת העולם, בין עיתונותו של דה מאן לעיתונות הבאה לשופטו כיום וכו') ותוכניות (הצעת האפשרות לקרוא בדה מאן המוקדם גם כעוסק ב"פעילות חשאית" בתורת סוכן שתול של ה"רייסטנס" התרבותי), גם אם הוא מכיל בכל זאת תמצית חיונית להבנת כוחה הדיאגנוסטי העשיר של הדקונסטרוקציה ביחס לשיח המודרני, ודאי שלא קנה לדרידה או לדקונסטרוקציה ידידים. ספק אם קוראים "מתנדנדים" יכולים היו לשנות עמדתם דווקא בעטיו. אך הגלים השוטפים את המשפט (השאל ממונטרלן) "כצליל הים עמוק בתוך צדף", הממליץ לאינטלקטואלים שלא לעסוק בענייני דיומא, משפט שדה מאן המוקדם מאמץ כאני מאמין, מטביעים את דרידה. מדוע בחר דווקא בכותרת טעונה זו, של סופר ימני בתקופה שבין המלחמות, שציטט עיתונאי ימני? מדוע היא דווקא מהווה השראה לדיונו? ושמא אינה השראה לדיונו? שמא היא אירונית? טשטוש הקולות שדיברנו בו עולה אפוא עוד לפני שדרידה פותח בדברים, לפני שהוא מהבר את אידיאת הידידות, הזועקת לאורך היריעה כולה: "אני רוצה לומר שיהא אשר יהא –

15. "פרשת פול דה מאן" הסעירה את רוחות האקדמאים בארצות-הברית בין השנים 1987–1988, כשלוש שנים לאחר פטירתו של מי שהיה באחרית ימיו אחת הדמויות המרכזיות בתיאוריה הספרותית האמריקאית וזוהה כאבי האסכולה הדקונסטרוקטיבית בייל. משך שנתיים, בין 1941–1942, בשנות העשרים המוקדמות לחייו, שימש דה מאן כעיתונאי הכותב ביקורת ספרותית ותרבותית ביומון משתף הפעולה הגדול ביותר בבריסל, *Le Soir*. דה מאן שרבב מעט קטעים אנטישמיים בין כמאתיים המאמרים שכתב, קטעים חמורים, אך לא אקזומפלריים. מאמרו המנאץ ביותר על היהודים בספרות האירופית האקטואלית עמד במוקד הסערה האקדמית. האם פעל מתוך הזדהות עם הפאשיזם והקסמות מהבטחת השייכות שהיתה בו? האם מתוך קונפורמיזם או משיקולים קרייטיים-אופורטוניסטיים? האומנם האמין שהוא מצוי בלב שינוי רוחני מהפכני? האם כנותו מהווה גורם רלוונטי להערכת בחירותיו? כלום אין לצמצם את השאלה לאפקט הפוליטי של כתיבתו ולתרומתו לנרמול הנאציזם על-ידי פרסום בפורום שבו בחר לפרסם? בפולמוס הער והבוטה סביב הפרשה השתתפו תיאורטיקנים, פילוסופים והיסטוריונים. יותר משנסב על דה מאן האיש, נסב הוויכוח על הדקונסטרוקציה כ"מתודה" או כ"השקפת עולם", על הדרכים לזיהוי של חשיבה טוטליטית או טוטליטרית, על מצבם של מדעי הרוח ועל הזיקה שבין תיאוריה, היסטוריה, ספרות ואידיאולוגיה. הוויכוח משך אליו אש כה עזה, שכן היה על משתתפיו לקשור את ההיסטוריה האינטלקטואלית והמקצועית שלהם לשואה. האם ניתן לגזור מן הדקונסטרוקציה היגדים פוליטיים "הכרחיים"? האם יכול דה מאן לספק "מפתח" לפוליטיקה של הדקונסטרוקציה? מה שנתפס כ"חתרני" על-ידי צד אחד בוויכוח, נחשב כאסקיפיסטי או אפולוגטי על-ידי הזולת. משני עברי ה"מחנות" רבו הסילופים וההטיות ואף הסבו, מנקודת מבט ציבורית (דרך אמצעי התקשורת) נוק לדיון אחראי קיצוניות וצדקנות, מכאן, ונאמנות אישית, מכאן, גררו קריאה סלקטיבית במאמרים וגינוי סוחף של יריבים לדיעה.

כיצד לומר – הפצע שהטקסטים האלו מהווים לגבי, הם לא שינו דבר בידידות ובהערצה שלי לדה מאן (Derrida 1989, 149). זהו מאמר של ידיד, הכרעותיו, רגשותיו, רגישויותיו של ידיד. בקטע חזק במיוחד מתחקה דרידה אחר התהליך שחוזה – כיצד למד על קיום המאמרים, איזה רושם קיבל משהחל לקרוא בהם, הפצע, התדהמה, העצב שחש נוכח הברית של דה מאן עם הרע ביותר ולנוכח עצם הגילוי על מי שהיה ידידו במשך כעשרים שנה. אף-על-פי-כן, קורה כאן דבר מוזר, מטלטל בעוצמתו, גם עבור הקורא. שכן כל העברה והזעם המקופלים במאמר הזה בשפע, החריגים כשלעצמם בכתיבתו של דרידה הכותב באהבה על מושאי אהבתו, מופנים כלפי "כולם" כמעט, להוציא את דה מאן, כולם, להוציא את החבר שלו שבגד, לא רק, אבל גם בו. דרידה מצהיר כי גם עבור מעריציו וידידיו היו יצירתו ואישיותו של דה מאן בבחינת חידה, וכי אין בידידות או בהערצה כדי לצמצמה. אדרבא, הזולת או הידיד הוא תמיד חידה עבור העצמי, הלמד מתוך היחס את גבולותיו שלו עצמו. "במחשבה מחדש על הענין כולו בדרך אובססיבית, וכיצד לומר, בדאגה רבה, בתימהון, הרגש המנצח את כל האחרים הוא ידידותי השכולה, שכולה פירושו שוב, עלי לומר זאת, רגש חמלה עצומה" (שם, 149).

דרידה הקדיש, כאמור, לדה מאן, שנה לאחר מותו ב-1983, "ממוארים" העוסקים בשאלת עבודת האבל. הטרנסצננדציה של הזולת, הטרמת האובדן או ההיעדר של הזולת, החוויה של העצמי כבר תמיד כאבל, כבר תמיד כער לחסר האינהרנטי של הזולת, בחייו כבמותו, לשיבתו הספקטרלית בויכרון, מביאים אותו להקשות על מושג האבל הבריאי של פריד. "אבל בריא" מניח מטאפיסיקה של נוכחות, קניין וזרות (being-present; étant present) נקודת המוצא של פריד היא עצמי אוטונומי, מספיק לעצמו, היכול לבלוע את הזולת על-ידי הפנמה, כלומר לתרגם את החסר למלים ולהתיק את המטען הליבידינלי לאובייקט אחר. דרידה מערער על המטאפיסיקה הזו. אין אבל בריא. יתר על כן, האבל הבלתי בריא מהווה גורם קבוע, מבני, המכונן את האתיקה של הסובייקטיביות. נישולה העצמי, כישלון אבלותה, הוא לכן "הצלחה" במונחים לא-אקונומיים.

הוא מדבר אלינו בינינו. הוא גורם לנו או מאפשר לנו לדבר על עצמנו, לדבר לעצמנו (שם, 128-129). אשר לנאשם עצמו, הוא מת. הוא באפר, אין לו בסיס ולא אמצעים, ופחות מכל בחירה או תשוקה להשיב. אנו לבד עם עצמנו. אנו נושאים את זיכרו ושמו בתוכנו. במיוחד אנו נושאים אחריות אתית-פוליטית כלפי העתיד (שם, 157).

מותו של אדם הוא ציווי לעתיד, קל וחומר כששמו ומורשתו בסכנה ("אני יודע שבכוונתי לקרוא מחדש ושיש עוד עתיד הממתין לנו כאן" [שם, 156]). הבטחה אמיתית היא הבטחה שכרוכה באי-ידיעה. זוהי הבטחה בלתי אפשרית, שלא ניתן לקיימה, כשם שאחריות אינה ניתנת למימוש מלא וכשם שאין אנו לעולם ידידים מוחלטים של זולתנו. אנחנו תמיד בלתי מספיקים. וההכרה הזו מלווה את כתיבתו של דרידה ואת תחושת העורפות, הגודש, ה"יותר מדי", שהוא, בה במידה, ותמיד, "פחות מדי", שהיא לעתים מעבירה. הבטחה, אחריות, ידידות, הן קטגוריות מכוונות בחיים האינטלקטואליים, המונעות מבעדם לגלוש לעסקות השוק. חובנו כלפי התרבות אינו ניתן לפדיון. הדיון בדה מאן הוא דיון בנו, סבור דרידה, בזהותנו. מחוות של השפלה, משפטי שדה, האשמה ומצפוניות טובה מהוות, מפרספקטיבה זו, בריחה מאחריות.

אז הוא נהג כשורה, אני אומר לעצמי, משהותיר לנו גם חלק כבד ואפל זה בירושה. אנו חבים לו זאת, ונחיה חבים לו אף יותר, מאחר שמה שהוא משאיר לנו הוא גם מתת ניסיון קשה, צו לעבודת קריאה, פרשנות היסטורית, הגות אתית-פוליטית, ניתוח שאין לו סוף (שם, 151).

ואולי אחד המשפטים המעניינים, מפי מי שעסק ב"פרמאקון" של אפלטון או ב"משבר" האירופי, כרגע דו-ערכי (המקופל באטימולוגיה של ה"משבר"), הנוצר בתוכו את אפשרויות המוות והמזור: "המורשת של פול דה מאן אינה מורעלת, או על כל פנים, לא יותר מן המורשות הטובות ביותר, אם אמנם יש בכלל מורשת נטולת ארס מסוים" (שם, 156).

למיטב הכרתי, הפרשן היחיד שעמד באופן ביקורתי ובכלים פסיכואנליטיים על הזיקה בין פוסטמודרני ופוסט-שואה הוא דומיניק לה קפרה. באיזו מידה, שואל הוא, מהוות יוזמות פוסטמודרניסטיות העצמות של לחצים פוסט-טראומטיים? באיזו מידה הן סימפטומים המחמירים,

בכוונה או שלא בכוונה, את הטראומה? האם יש להבין הגות זו במונחים פטליסטיים של חזרה כפייתית או כעיבוד אחראי של בעיות? ניתן להבין שהשואה היא פצע המסרב להגלית. אולם, ההתפוררות הפוסטמודרניסטית שקרית כמו הטוטליזציה שאותה היא דוחה. תהליך אובדן הכיוון, ערעור היציבות, ההתפוררות, הפירוק, הנחווה במישורים הלשוני, האישי והספרותי, מוביל למבוי סתום, להיעדר שיקום. החתירה שלנו אחר חשיבה פוליטית וחברתית רלוונטית עלולה להיות קל בעכבות חזקות, במידה שיש לנו זיקה עזה לסימפטומים שלנו. לה קפרה מייחד דיון ללורנס לנגר, כמי שמייצג לרידו עמדה קיצונית המנגידה בין משמעות טוטלית וגואלת לבין שהייה סימפטומטית בטראומה, ומבכרת באורח אתי את זו האחרונה. לנגר, ובאותו מובן גם ליוטאר, תופסים את ההיסטוריה המודרנית כולה כשואה או כטראומה. לדברי לנגר, "עבור הקורבנות לשעבר, השואה היא פצע משותף שאינו ניתן לריפוי... משעה שתת-הטקסט של סיפורם יהדהד כפצע משותף גם עבורנו, אזי נוכל להאזין למורשת הזיכרון הלא-הירואי שלהם, ונתפוס את המשמעות שיש לעצמי חלוש עבור תקופתנו" (La Capra 1994, 195).

המודרניות מזוהה עם מהות אותנטית. לנגר דוחה, חרף העיקרון ההרמנויטי שלו עצמו, המורה על האזנה קשובה, עדות המבקשת לשקם חיים. המומנטים החזקים בכתיבתו הם אלו שבהם העד משותק לנוכח טראומה בלתי צפויה. אזי הוא עצמו לא רק מאזין, אלא דומה כמי שנוטל את מקומו של הזולת. הוא הופך לקורבן חלופי. אך שעה שהעד מגלה סימני התנגדות ומאמץ לעבר את הבעיות, דומה שלנגר עצמו מתקשה לקבל זאת, בהבחינו בין רמת השטח והעומק, בין האונטי לאונטולוגי. באופן פרדוקסלי, הוא כליטאר עורכים הומוגניזציה של ניסיון הניצולים ושל ניסיונו בכלל, בבחינת כולנו ניצולים. שניהם לוקים בהכללות מסיביות על המודרניות. מהביקורת הנאותה, לפיה ערכים הומניסטיים-הירואיים אינם רלוונטיים לעבר, אין להסיק שהערכים הללו אינם עשויים לשרת בכל זאת את העתיד. אין להכחיש את תפקיד הטראומה בהיסטוריה או את משקלו של האובדן, אך יש לשאול כלום אין להתנגד לנרטיבים של גאולה שלא במסגרת אסטרטגיה של היפוך. לה קפרה מציע "דרך שלישית" המשלבת התנגדות לטוטליזציה וביקורת עצמית. היא אינה מכחישה את מקום האובדן, אך גם אינה מקובעת בהם באופן כפייתי ללא מוצא. היא כרוכה בתהליך אבל המנסה לייחד את האובייקטים הרודפים אותו ולהעניק להם קבורה הולמת, אם גם סמלית בלבד, כדי לחדש את החיים. הנרטיב הלא פטישיסטי, המתנגד לאידאולוגיה, כרוך בהכרה פעילה בטראומה, ובניסיון בד בבד לשקם היבטים רצויים בעבר, החיוניים לבניית חיי הפרט והחברה.

## ח.

ראינו באיזו מידה הוויכוח בין דרידה ופוקו, המיושן-משהו, טעון במרחק המרתק שבין שתי רגישויות בתוך הפוסטמודרניזם הצרפתי. לא בכדי נמנע פוקו כליל מעיסוק בשואה או בוישי. הקטסטרופיזם שלו, שאולי קשור גם כן לחוויית המלחמה, לובש ביטויים מסדר שונה בתכלית. ההתייחסות של פוקו למלחמת העולם השנייה – לא ל"שואה" – חריגה. על כן אני מבקשת לצטט קטע מתוך ראיון עם סטיבן ריגיס (Riggis) במלואו:

איום המלחמה היה הרקע שלנו, מסגרת קיומנו. אז הגיעה המלחמה. אירועים אלו ביחס לעולם, הרבה יותר מפעילויות חיי המשפחה, הם לשד הזיכרון שלנו. חיינו הפרטיים היו באמת מאוימים. אולי זו הסיבה שבגללה אני מוקסם מן ההיסטוריה ומן היחסים בין ניסיון אישי לבין האירועים הללו שאנו משתתפים בהם...

ס.ר.: התקופה עדיין מקסימה אותך, למרות שאינך כותב עליה.  
פוקו: כן, כמובן... לא ידענו, כשהייתי בן עשר או אחת-עשרה, אם נהפוך לגרמנים או נישאר צרפתים. לא ידענו אם נמות או לא בהפצצות, וכן הלאה. כשהייתי בן שש-עשרה או שבע-עשרה ידעתי דבר אחד בלבד: חיי בית הספר היו סביבה מוגנת מאיומים חיצוניים, מפוליטיקה. ותמיד הוקסמתי מחיים מוגנים בסביבה למדנית במיליה אינטלקטואלי. עבורי ידיעה צריכה לתפקד כהגנה על קיום היחיד וכהבנה של העולם החיצוני (Foucault 1988, 7).

מה רב המרחק בין חוויית המוגנות של פוקו בעולמה של תורה, לבין העולם החשוף שתיאר דרידה

בראיון על נעוריו באלג'יר, גירושו מבית הספר, המתח הבין-דתי, האנטישמיות.<sup>16</sup> מה רב המרחק בין המושג הטהור של הידע, שמציג כאן פוקו, שנה לפני מותו, ידע כרויסטאנס, לפחות ברובד אסתטי, בפני הכוח, לבין ההצהרות המיליטנטיות שליוו את כל שנות פוריותו האינטלקטואלית. מה רב המרחק בין האקונומיה האסתטית לבין האתיקה של האחרים. הידרשוותם של הוגים כליוטאר, לאקו-לברת, לוינס, או דרידה, בשנות השבעים והשמונים, אם גם מתוך עמדות סובייקט שונות ובאופנים שונים, ליהדות וליהודים, לא הותירה את חותמה בכתביו. גם אם פוקו שותף למגמה כוללת בחשיבה הצרפתית הפוסט-סטרוקטורליסטית של "החשכת (דניגרציה של) העין" (Jay 1994), אין הוא נשען על איקונוקלסטיקה יהודית. אני כורכת את ההכרעה הזו של פוקו בכפיפה אחת עם היעדר הטיפול בשואה, מאחר שכמדומני לא ניתן להעמיד את המעין-פילושמיות הצרפתית הפוסטמודרניסטית על עניין אסתטי-פילוסופי באיסור היהודי על דימויים ותו לא. ההיקסמות מטקסטים יהודיים ומן האנטי-אוקולריזם היהודי, מאישים יהודים או מטופוסים יהודים (נרדדים, מדבר, "ברית" והיחס לטרנסצנדנטי), ניזונה גם מרוויזיה בתפקיד שמילאו אישים וטופוסים אלו ממש באנטישמיות המודרנית בצרפת מתקופת האמנסיפציה ואילך.

## ט.

מפת הפוסטמודרניזם בצרפת שניסיתי לשרטט התעלמה מאזורים רבים בתופעה תרבותית זו, מאזורים שאינם מתייחסים במישרין לשאלת ההיסטוריה והזיכרון, ומאישים נוספים שנטלו את ההנחות הביקורתיות הפוסטמודרניסטיות לכיוונים אחרים. מפת הדרך הסלקטיבית הזו מאפשרת לראות באיזו מידה, גם ללא מחויבות להיסטוריה במובן הדיסציפלינרי המקובל של המלה, רחוקים הוגים אלו מלערוך טריוויאליזציה של מימד זה. אדרבא, זהו מימד יסודי באונטולוגיה ההרמנויטית, המשותפת לריקר, לוינס, ליוטאר ודרידה, כתנאי אפשרות לחיים האתיים, ובהרחבה גם הפוליטיים. בצורה שונה לחלוטין, ההיסטוריה מהווה הנחת יסוד באפיסטמולוגיה של פוקו. ההבחנה בין הנטייה להיידגר של הראשונים לבין הניטשיאניזם המובהק יותר של האחרון מסייעת להבין את הרגישות המובהקת שבבסיס כתיבתם.

## י.

ארבע קושיות:

1. מהי הרלוונטיות של ההגות המשברית של הוגים אירופיים בין שתי המלחמות ושל הוגים "אחר אושוויץ" להגדרה העצמית של הישראליות כיום? האם שיח משברי נוכח בדרך כלשהי בהווה הישראלית ואם כן, מאיזה טיפוס? האם הוא מאפיין מגמות פוליטיות ואינטלקטואליות מסוימות יותר מאחרות?
2. מדוע הכיוון הארכיאולוגי של פוקו נמצא בכל זאת קרוב יותר להיסטוריונים החדשים או לפרקסיס ביקורתי סוציולוגי או אחר? מדוע הפנומנולוגיה של הזיכרון נוסח דרידה, ריקר ואחרים, המעובדת במינוח פסיכואנליטי ופילוסופי, אינה מהדהדת כלל באקדמיה, אלא למירב כתורת ספרות מכורצת בין אחרות? מדוע לא נמצא מקום לשאלה מובהקת זו על הפואטיקה של ההיסטוריה, המחויבת לעבר אינסופי ולעתיד פתוח, מעל ומעבר לאילוצים הדיסציפלינריים של ההיסטוריוגרפיה? דומני שדיאלוג עם האופציה הזו אינו דומה לסיגול או להחלה פשוטה של מתודולוגיה מבחוץ להקשר מקומי. הוא כרוך בדיאלוג בין-טקסטואלי שונה עם ההווה הישראלית ביחסיה לעצמה ולאחרים שבתוכה ובסביבתה, שנערך עד כה במשורה בלבד.
3. הכיצד לא קיבל העיסוק האירופי או המערבי הפוסטמודרניסטי ביהדות וביהודים תהודה בחוגים לפילוסופיה או למחשבת ישראל? אמנם, בשנים האחרונות ובעיקר מאז פטירתו, ניכר טיפול מסוים במשנתו של לוינס, ואף עניין ביהדותו של דרידה. אך יש לעיסוק הזה, בקרב הוגים יהודים ולא יהודים כאחד (ליוטאר, לאקו-לברת, מריון), איכויות שלא נבחנו, הקשורות

16. ראו ראיון עם דרידה שהוענק ל-*Nouvel Observateur* ותורגם, Wood and Bernasconi 1988.

הן בפנים האתיות ההומוגניות של היהדות המוצגת בטקסטים הללו, והן בהעזה ובכנות שבהפניית שאלות קשות כלפי הזהות האירופית, עד לכלל ערעור גמור של ביטחונה.

4. האם על אקדמיה הפועלת בחברה כה רוויה בשכול ומפולשת בחדשות, לשמר בקנאות את מרחבה או מפלטה האיטופי? האם מצדיקה העובדה שחינו האינטימיים הם כה פומביים, ומקשים על הפרדה בין הפרטי לפומבי, הגדרה עצמית מעין זו? והאם השמירה אמנם מתקיימת באותו אופן בדיסציפלינות שונות? מהן השלכותיה של אידיאת האוטונומיה על האתיקה של העוסקים במחקר ובהוראה? זוהי שאלה מרכזית על קו התפר שבין פואטיקה להיסטוריה או בהיסטוריה הפילוסופית שרושם הפוסטמודרניזם הצרפתי. התשובות עליה תמיד תעוררנה אינחת וחוסר ביטחון.

## י"א.

לקראת סוף המאמר על עיתונות המלחמה של דה מאן, מציג דרידה תקנות, המלוות למעשה מתמיד את מחוות הפרשנות שלו. אני מבקשת לצטטן כלשונן:

תקנה ראשונה: כבוד כלפי הזולת, כלומר, כלפי זכותו לשונות, ביחסו לאחרים אך גם ביחס לעצמו... לא רק כבוד כלפי הזכות לטעות, אף לסטייה...; לא רק כבוד כלפי זכותו של הזולת להיות בעל היסטוריה, הזכות לשינוי עצמי ולשינוי המחשבה, שאינה ניתן לטוטליזציה או לצמצום למשהו הומוגני...; זהו גם כבוד למה שנותר הטרוגני בכל טקסט.

התקנה השנייה היא אף תובענית יותר ובלתי נגישה, כמה שמכונה "אידיאל מנחה" (regulating)... מאחר שאנו דנים ברגע זה בשיח טוטליטרי, פשיסטי, נאצי, גזעני, אנטישמי וכו', על כל המחוות, דיסקורסביות ולא דיסקורסיביות, החשודות בשותפות לדבר עבירה עם שיח זה, אני רוצה לעשות כל שבאפשר, ומזמין אחרים לעשות כן, כדי למנוע מלשכפל, ולו להלכה, את הלוגיקה של השיח המורשע. האם יש לנו גישה לפורמליזציה שלמה של לוגיקה זו וחיצוניות מוחלטת ביחס למכלול? האם קיימת מערכת שיטתית של תימות, מושגים, פילוסופיות, צורות מבע, אקסיומות, היררכיות, המכוננת לכידות סגורה וניתנת לזיהוי של מה שאנו מכנים טוטליטריזם, פשיזם, נאציזם, גזענות, אנטישמיות, ולכן אינה מופיעה לעולם מחוץ לפורמציות הללו, ובמיוחד לא בצד הנגדי? והאם קיימת לכידות שיטתית נאותה למי מהם, שכן אין לבלבל ביניהם באורח חפוז מדי? האם קיימת תכונה מסוימת, כה סגורה וכה טהורה, עד שלא ניתן למצוא כל מרכיב של המערכות הללו בדיסקורסים שבנוהג מנוגדים אליהן? לומר שאיני מאמין שקיימת [תכונה מעין זו], לא בצורה מוחלטת, פירושו שני דברים לפחות:

1. טוטליזציה מעצבת ומרווה מעין זו נראית לי בדיוק בעלת האופי המהותי של לוגיקה זו שהפריקט שלה, לפחות, ותוצאתה האתית-פוליטית עלולים להיות מפחידים. אחת מתקנותי היא שלא לקבל לעולם פרויקט ותוצאה אלו, יהא המחיר אשר יהא. 2. מטעם זה ממש, יש לנתח ככל שאפשר את תהליך הפורמליזציה ותוכניתו, כדי לחשוף את האמירות, ההתנהגויות הפילוסופיות, האידיאולוגיות, או הפוליטיות הנובעות ממנו, היכן שרק תימצאנה. הייעוד נראה לי דחוף ואינסופי כאחד (Derrida 1989, 154).

## י"ב.

ללא פואנטה

החוג לספרות כללית והשוואתית, האוניברסיטה העברית בירושלים

- אופיר, עדי, 1986. "על מישל פוקו ועל ספרו 'תולדות השיגעון בעידן התבונה'", בתוך תולדות השיגעון בעידן התבונה, תרגם אהרן אמיר, כתר, ירושלים.
- אתר, תרצה, תשל"ב. בין סוף לבין סתו, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- בנימין, וולטר, תשנ"ו. "המספר", בתוך מבחר כתבים, כרך ב': הרהורים, תרגם ד. זינגר, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- סארטר, ז'אן-פול, 1978. הבחילה, תרגם ה. לור, ספרי סימן קריאה, תל-אביב.
- Abraham, N., and M. Torok, 1994. *The Shell and the Kernel*, trans. N. Rand. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bauman, Z., 1994. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Derrida, J., 1973. *Speech and Phenomena*, trans. D. Allison. Evanston: Northwestern University Press.
- , 1978a. *Introduction to the Origin of Geometry*, trans. J.P. Leavey, Jr. Brighton: Harvester.
- , 1978b. "Cogito and the History of Madness," in *Writing and Difference*, trans. A. Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1981. *Positions: Jacques Derrida*, trans. A. Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1982. "Sending: On Representation," trans. P. and M. A. Caws, *Social Research* 49(2): 294–326.
- , 1986. *Memoires: For Paul De Man*, trans. C. Lindsay, J. Culler and E. Cadava. New York: Columbia University Press.
- , 1988a. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, ed. C. McDonald, trans. P. Kamuf. Lincoln and London: The University of Nebraska Press.
- , 1988b. "The Politics of Friendship," tran. S. G. Motzkin, *The Journal of Philosophy*.
- , 1989. "Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War," in *Responses on Paul De Man's Wartime Journalism*, trans. P. Kamuf, ed. W. Hamacher, N. Hertz, and T. Keenan. Lincoln and London: The University of Nebraska Press.
- , 1991. "'Eating Well', or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida," in *Who Comes After the Subject*, eds. Edvardo Cadava, Peter Connor and Jean Luc Nancy. New York and London: Routledge.
- , 1992. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- , 1993. "Le Toucher: Touch/to touch him," *Paragraph* 16 (2).
- , 1994. "Shibboleth: For Paul Celan," in *Wordtraces: Reading of Paul Celan*, ed. A. Fioretos. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- , 1995. *Points: Interviews, 1974–1994*, trans. P. Kamuf and others. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, M., 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. C. Gordon. Brighton: Harvester Press.
- , 1983. "An Interview with Foucault," *Telos* 55 (Spring): 195–211.
- , 1987. "Postscript: An Interview with Michel Foucault by Charles Raus," *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*, trans. C. Raus. London: Athlone Press.
- , 1988. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and other Writings 1977–1984*, trans. A. Sheridan and others. New York and London: Routledge.
- Felman, S., and D. Laub, 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York and London: Routledge.
- Freud, S., 1984. "Mourning and Melancholia," *On Netapsychology*, trans. J. Strachey. London: Penguin Books.
- Friedlander, S. ed., 1992. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the 'Final Solution'*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jay, M., 1994. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century France*. Berkeley: The University of California Press.
- La Capra, D., 1994. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press.
- Langer, L. L., 1995. *Admitting the Holocaust: Collected Essays*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, E., 1979. *Le Temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana.
- , [1974] 1981. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. Le Haye: Nijhoff.
- , 1982. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- Lyotard, J.F., 1990. *Heidegger and "The Jews"*, trans. A. Michel. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- , 1984. "Jewish Oedipus," *Driftworks*, ed. R. Mckeon. New York.
- , 1989. "Figure Foreclosed," in *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin. Oxford: Blackwell.
- Montefiore, A., ed., 1983. *French Philosophy Today*. Cambridge: Cambridge University Press.



עודד ידעיה, כמו במערבון (עבודת הכנה)

- Ricoeur, P., 1978. *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, ed. C. E. Reagan and D. Stewart. Boston: Beacon Press.
- Santner, E., 1990. *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Wood, D., and R. Bernasconi, eds., 1988. *Derrida and Difference*. Evanston: Northwestern University Press.