

## בתים ומרקחות: חנה ארנדט, עדי אופיר, טן-דו

### מיכל בן-נפתלי

#### נקודת האפס

מישהי 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 (עדי אופיר, לשון לרע, 2000, 120, 4.343).

#### פרוזדור

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 (שם, 33, 1.321).

אחת היא לה אם אתה פונה אליה בלשון זכר או נקבה. אתה החברה שלה. קוראים לה חנה ארנדט. זו ההיסטורית. זו שסברה עוד ב-1945 שבעיית הרוע תהיה בעיית יסוד בחיים האינטלקטואליים לאחר מלחמת העולם השנייה. זו שלשון לרע מוען אליה כמה פעמים במישרין, מצטט, מבאר, משיג.<sup>1</sup> ניחא. היא ישנה ונעלמת כל העת, שבה ונתקלת בכן המקום, כדי לברר עמו בצוותא דבר-מה, לאו דווקא מושגי, לא רק מושגי, בשום פנים ואופן לא שיטתי, על הצירים או על הרשתות הסמויות הקושרות בין משק הבית לקריה, אולי גם בין מולדת לגלות. את ניתור הנמר שעשתה בין לבין, בין רחל פרנהאגן (Arendt 1959) לבין מקורות הטוטליטריזם (Arendt 1951), למשל, היא עשויה למצוא כאן, דחוס ומרוכז ביצירה אחת בריבוי אופנים. טקסטים הם הלוא יצורים נושמים. נדיר שיצליחו לחתוך, לנתק מגע, מבלי שנודע כי בא אל קרבם. והשובל הבלתי מחיק, אפילו נדד הרחק, להערת שוליים, הוא לעתים מופת של רוך וקבלה: "כל מה שניתן להשתקע בו יכול להיות מושא לדאגה ולבזבז, והרקע שממנו מתבחן העצמי ששם להם גבול" (אופיר 2000, 444, הערה 108).

<sup>1</sup> אופיר 2000. הספר אינו מרבה בציטוטים ישירים: מעט מרוסו, קאנט, ניטשה, הוסרל, היידגר, סימון וייל, פוקו, ליוטאר, בודריאר; מן המשנה ומן התפילה. המחבר נוקט חופש וגמישות ביחס לטקסטים הללו, פירושיו מתומצתים ועמוסים. הדברים חלים בעיקר על שני החלקים הראשונים, שמנעדם הקולי ומריים הלשוני מתרווחים מן הגופני אל המופשט, מן היומיומי אל הפיוטי.

## טרקלין

האבא הזה, הניצב על הלול, מעורר את דימוי הסבא הכביר ההוא, שצפה בנכדו ממפתן החדר. מבטו של אבא, גם כשהוא אפוף שינה וכבד מחלומות, רך יותר מזה של סבא אל מול בבת עינו, אך תצפיותיהם נושקות: "כמו ילד המגלה בפעם הראשונה בתדהמה שחפץ או דמות שכבר הכיר וזיהה נעלמים... לפעמים היעלמות והופעה הם תהליכים הפיכים ושקולים. ההיעלמות מבטלת את מה-שהופיע, ההופעה מחזירה את מה-שנעלם" (שם, 17, 1.050; 42, 1.501). בובת הפילוסוף או בובת ילדו של הפילוסוף היא אבן חכמים המפלסת לו דרך לדון בחווית האובדן, במעבר המועצם, גם כאשר הוא צפוי או הדרגתי, מ"ישנו" ל"אינו" של מה שייתכן שאין לו תחליף. זוהי חוויה מכוננת עבור התינוק-העד. הוא אינו מכנה עדיין בלשונו את מושא ההיעלמות, לא כל שכן מפרש מה שאירע. אף על פי כן, הוא בוכה מרה. ההיעלמות היא הבעיה שלו, המגדירה מחדש את הסובייקט הקרטזיאני כסובייקט חוויה, כסובייקט החווה שליליות, היינו, כמי שיש-לו-בעיה וכמי שמעוניין בבעיה שלו: "אני מאבד, לכן אני קיים" (שם, 57, 2.210). ההיעלמות עשויה להיות הפיכה או לכל הפחות להותיר עקבות מטושטשים שניתן להעלות מן הנשיה. אפשר שיימצא לה פיצוי שיתקבל על לבו או על דעתו של בעל העניין. אולם, יש שהיעלמות נדונה לכיליון, כמו לא היתה מעולם. "מה-שנעלם ואפשר להשיב אחר שיופיע תחתיו ויהיה בדיוק 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" (שם, 43, 1.504). סולם ההסתגלות הנפשית להיעלמות שעלולה להתגלגל לאובדן נפרש לפיכך, בהתאמה, בין שכחה לאבל פתולוגי: "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" (שם, 59, 2.224). לעתים קל להסב את תשומת לבו של ילד הכואב את אובדנה של הבובה על ידי משחקי פרצופים או מתן ממתקים או קניית בובה חדשה. לעתים חווית האובדן נשארת עמו, חרוטה, אפילו נמצאה האבדה. הוא עלול להפוך ממי שאבד לו משהו למי שמאבד את עצמו, שאינו מניח לתהליך הסובייקטיפיקציה שלו להבשיל. הוא דבק באובדן, מתמכר אליו, קפוא, ומבליט את ההעדר ללא בקשת נוחם, ללא תוחלת, ללא רצונות. "בובת הסמרטוטים שאיבד הילד איננה סמרטוט, גם אם יחוסל שוק הצעצועים... במובן זה היא אינה דומה לסתם סימן לשוני, אלא לסימן שמתפקד בבת אחת גם בתוך השפה וגם מחוצה לה"<sup>2</sup>. השאלה על ממשותו של הדבר שאבד, כלום אינו פרי טעות או דמיון, אינה מעלה ואינה מורידה ביחס לממשותה של החוויה הנרקמת במפגש עם משהו או עם מישהו שאבד לי. הידיעה שאיבדתי ודאית, גם אם ערפל כבד אופף את מה שאבד: "ההתפכחות שמאשרת את הספק אינה מוחקת בהכרח את

<sup>2</sup> שם, 77, 3.103; וראו גם, 45, 2.002; 147, 5.200.

תחושת האובדן — היא עלולה להעצים אותה כשמגלים את אובדן האשליה.<sup>3</sup> "האובדן עצמו תמיד ממש", אפוא, "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" (שם, 53, 2.132). בעקבות הפסיכואנליטיקאי-הסב שוזר הפילוסוף-האב תובנות אינטימיות, אוטוביוגרפיות, בגוף ראשון, בעבודה הרפלקסיבית, כמו התבוננויות שנאספו אחת לאחת, פתקאות שנערמו, משיחות קולמוס טריות, מראות שתיה מהפנטים, הבזקי חשיבה, תיעוד שזוכך. "מה שאני כותב נאמן ככל הניתן למה שאני מרגיש, מכיר, יודע".<sup>4</sup> רגעי למידה חשופים, פגיעים, מאבק בריגושים ועל ריגושים, התוודעות משתאה תמיד אל הסף האידיאליסטי שבו נטרפת הדעת, מוגדשת הסאה. "כמה פעמים ביקשתי לשמח את ליבם של אהובי ונכשלתי מפני שלא קלעתי למידה הנכונה, לזמן או למקום" (שם, 285, 8.115). דוח מכורן, מקופל, על המצב האנושי, כה קרוב אל עצמו ולכן ממש מופשט, מתפשט; מתעכב ממושכות על משק הבית, ללא נרטיב עלילתי או שיטתי, לפי היגיון אסוציאטיבי, טמיר, אנקדוטלי לכאורה, שיש להאזין לו בדריכות, כדרך שמאזינים לחלומות: "יש חפצים סתמיים שמרגשים באקראי משהו מסוים — ורק אותו, בנסיבות מסוימות מאד — ורק אז. נסיבות של היזכרות, למשל. כמו עוגיית המדלן המפורסמת של פרוסט, כמו תמונת אלכום 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" (שם, 137, 5.043). בחדרי חדרים, במורגל, בברור מאליו, אל מול המנעד האינסופי של הופעה והיעלמות, לעולם לא נוכחות קבועה, נלקחים השיעורים הראשונים על מה שיש ועל מה שהיה ואיננו, על העלמת עין, אדישות, נטילת אחריות. על מה שאפשר לזהותו לפתע גם בחוץ בתור אותו דבר או שמא גרסה על אותו נושא, או אולי על רצף המשבש את הגבולות בין פרטי לקיבוצי, מבלי לטעון לגזירה שווה, לאנלוגיה או לזהות ביניהם. מבלי לטעון דבר, לפי שעה, רק להסכית אוזן להשאה. "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" (שם, 186, 6.403). המשפחה היא אחת הדוגמאות הפרדיגמטיות למערכות סגורות המגבירות סבל, "בעיקר משפחה שאחד מבניה סובל בקביעות ממהו (תסכול, דיכאון, מחלה, פיגור) ... ויש דוגמאות אחרות: מחנה הסגר, כפר תחת עוצר, או נסיעה בקרון רכבת חתום בתנאי

<sup>3</sup> שם, 58, 2.213. ובניסוח המופיע בעקומה של "מה שיש": "בשעת הריגוש העד יכול לשאול את עצמו 'ההיו הדברים מעולם, אבל תמיד רק ביחס לדברים, אף פעם לא ביחס לחוויה', שם, 144, 5.141.

<sup>4</sup> שם, 203. "העצמיות איננה מהות אלא אוסף של תחומי עניין-עצמי, שאין להם בהכרח בסיס משותף, עיקרון מאחד ומבנה קוהרנטי, אבל יש ביניהם מקטעי רצפים שונים, המדומיינים בכל פעם מחדש על-פי האופן שבו האחרים ואני מייצגים אותי" (שם, 331, 8.503). על פרויד כאוטוביוגרף ראו Chiantaretto 1995; פרויד 1988, 88–102.

דוחק קשים".<sup>5</sup> "ראוי לזכור גם שמאבקי שחרור מסוימים מתרחשים בזירה מצומצמת מאד – הבית, המשפחה, מקום העבודה, ואילו אחרים בזירות שמקיפות את החברה כולה ואין גזירה שווה מן 'הזירה הקטנה' ל'זירה הגדולה'" (שם, 64, 2.324). על סף ההתפלספות, במקום שבו הפילוסוף עודנו מתרועע, מפויס, עם שיירי חלומותיו, בטרם יתנער ליטול עמדת סובייקט פעילה, שבו עדיין בגילוייו של התא הקטן, נכפה לכתוב עליו שוב ושוב, להעיר או לעדן הבחנה על מצבו של הילד. הילד מתעורר בקלילות, הוא כותב "ובשבילו כל העולם כבר מזמן במה" (שם, 113, 4.300). הקורא חש כי הסיפא של המשפט אינו חיוני להיגד, והוא מעיר למחבר על כך בלחש, נסחפת, ואז הפלא ופלא, גם הלה מקיץ, מתעשת מן התנומה המפתה, האובססיבית, מקרבת היתר, מתבונן על מה שהקליד זה לא כבר, הנשקף אליו כעת. משהחליט להשאירו בכל זאת, עליו להסביר, להעיד על עצמו: "גם האיש שתיאר לפני רגע את האיש שקם בבוקר אינו תופס עמדת סובייקט. הוא היה שבו 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" (שם, 113, 4.301). לישת הלשון, ההתמסרות המוצהרת ללשון כבר בכותרת הספר, לשון לרע, התופסת את מעשה ההתפלספות כמעשה הלשנה, ובהרחבה, כפנומנולוגיה של תופעות לשוניות (שם, 132–133, 5.013), על כל השאלות האונטולוגיות, האפיסטמולוגיות והאסתטיות הנובעות מעמדה זו, יש לה גילויים ייחודיים במשק הבית. שכן, שם היא נעשית לגמרי שפת אם, קשובה לנדודיה האינטרוספקטיביים של המחשבה אל עבר הסמינטי, הנחוזה, הריגושי. "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, בתשוה, מתקשה כמעטפת שמהו מבקש לפרוץ מתוכה החוצה, או מעיק בכבודו, או נדחס כבשר שמהו מבקש לאידו כדי להיבלע אל תוכו פנימה. כל היתקלות כזאת היא ראשית חווית הנוכחות ומקור התחדשותה המתמדת, סוד המשך שלה... החוויה נמשכת כל עוד נמשכת ההיתקלות, כל עוד מתקיים מפגש, עד ש'מנתקים מגע'" (שם, 107, 4.102).

כותבות הגל השני של התנועה הפמיניסטית, משלהי שנות השישים ואילך, נשענו למשל על מלני קליין, הלן דויטש, ג'ואן ריווייר ואחרים, כדי לדבר על יחסי אם-בת, על אמהות, לפרקים על אמהותן (סיירס 2000). נדיר הוא, עם זאת, שבתולדות הפסיכואנליזה והפילוסופיה תועמד האבהות כחוויה מכוננת,<sup>6</sup> הממקדת את מכלול הרגישויות; שהוגים

<sup>5</sup> אופיר 2000, 187, 6.410; וראו גם 189, 6.420.

<sup>6</sup> פעם אחת בלבד עולה סוגיית יחסי אם-בת בהקשר של אובדן. הדוגמה המאלפת שאופיר מביא נסבה לכאורה על בעיה פיזיולוגית בלבד: אובדן יכולת השמיעה של האם. הבת היא שתופסת את גודל האובדן ואילו האם, הסובייקט שזהו אובדנה, מבוששת להכיר בכך. חוסר הסימטריה בין הסובל לבין הנענה, החוויות השונות בתכלית שהשניים חווים, יעמדו בלב תיאור השיח המוסרי בספר. הזדהות, חמלה או אמפתיה לא יגשרו על כך. אין שני סובייקטים, גם לא בחיק המשפחה, שיש להם אותה בעיה בדיוק. "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

יידרשו לביתם, לא כל שכן לאבהותם, ויעשו כן לא דרך חווית השכול, גם אם דומה שהשכול הלא-נאמר חוצה את הספר בבחינת הדוגמה המובהקת, המזעזעת, לרוע מיותר. לצד ההיבטים המקומיים של "המצב הישראלי" – המזינים את הכתיבה כל העת באופן מודע, והנחושים לסירוגין מתוך עמדות סובייקט שונות שמאייש הפילוסוף הטעון בסביבתו, המנוכר ממנה, והביקורתי כלפיה – ניצב מימד פולש-כל זה, מבלי שיוכרז עליו דבר-מה, למרות ובגלל שהוא תמציתו של המצב הזה. "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 הפליטים הנתון תחת סגר או עוצר היא בעיה מיידית של הוריו וכמה בני משפחה קרובים; אחר-כך היא עשויה להפוך לבעיה של שכנים וידידים, פקידי 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 לפני 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 תנועתם 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" (שם, 248, 7.334).

"האב השכול ממאן להינחם, למרות שהוא יודע שאלמלא בנו וחבריו גיבורי החיל היתה העיר נופלת בידי האויב וכל תושביה נהרגים" (שם, 179, 6.311).

### קריאת ביניים

כשמה שאני כותב פוגע ברגישות שלך, לא כשאינך 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 מבחוץ את הגבול שלי ולהמשיך לשוטט בלעדי. למשל, אם את חושבת... שיש ריגושים הנגרמים כתוצאה מריקון נוכחות, לא מהעצמתה (שם, 203).

### פגישה ראשונה

לא קשה לדמיין אותך באה לפגישה עמו, קצרת-רוח, רוטנת תחת כובע הקש רחב התיטורת. ממש לא בשבילך החום התל-אביבי, לא בשבילך הלחות הזו. והרי זה בדיוק מה שאת בושח ואי-נוחות הגורמות מצדן לאובדן מכרים וחברים. הבת תחוה את אובדן האם הבריאה, תאבת החיים, שהיתה לה" (שם, 61, 2.250).

הולכת לומר לו בדרך זו או אחרת על שני החלקים הראשונים של הספר, בזהירות הפעם, כי כמה בני-ברית עוד נותרו לך כאן. לפני שאת פותחת, את מסבה את תשומת לבו למשפטים הבאים: "כך, למשל, שרה העקרה תופסת את עצמה כמיי-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)" (שם, 93, 3.511). אינך כותב על הנזק שנגרם לה, לשרה, את מציעה. ואפשר אמנם שלא נגרם לה כל נזק. אשר לאיוב, גם את הבחנת איך נמחקו ילדיו מפני רעיו. בזמן מן הזמנים תתפני לעיין גם במקרא, מרגנים אחרייך שאין לך מושג ביהדות.<sup>7</sup> האינטרוספקציה שלו מביכה אותך, למרות שהיא כל כך שונה ממה שהכרת, בשום פנים ואופן אינה רומנטית,<sup>8</sup> אינה ממיסה את המציאות למצב רוח גחמני, אינה מוחקת אותה כלל. אף על פי כן. בשיחה הראשונה עוד אינך יודעת לשים את האצבע, כמו תמיד את מרגישה מדי. "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 שמזנק אליו פתאום בתרועת משחק" (שם, 113, 4.300). זה לא רלוונטי, את אומרת לו. רלוונטי למה, הוא שואל, תִּמְהָ, הן אֵת אלופת השעטנזים וערעור הגבולות והשותפויות הסמויות לדבר עבירה, אֵת שמהתחלת לכתוב, נשאבת כולך אל המלנכוליה של אשה אחרת, רחל פרנהאגן, מספרת את חייה בשפת האם שלך, מתמסרת לסבלותיה עד לבלתי נסבל בלב ביתה, בסלון ביתה, כמו היתה ידידתך הטובה ביותר. אחר כך, בלשון אחרת, שאת סיפורי העם שלה, ריחותיה, ניביה, נופיה לא הכרת, חתכת אמנם, ניתקת מגע. הוא אינו נוטר לך על כך, אדרבה, מנסה להבין. "כשמה-שנוכח גורם למיי-שנוכחת בו צער, או סבל, או נזק, או כשמה שנוכח הוא הצער, הסבל, או הנזק עצמם, הזימון הדיסקרטי עדיף:

<sup>7</sup> אפשר לדמיין מה עשויה היתה ארנדט, המטה אוזן לקולות הצחוק, הקינה והשאגה, לכתוב על דמותה של שרה. שם העט המצחק, שהסופרת קארן בליקסן, הלוא היא איזק דינסן, בחרה לעצמה, מקסים את ארנדט בפתח מסה המוקדשת לכתיבתה. מארי בלמרי, המציעה קריאה מאלפת בפרקי בראשית, מתחקה אחר נישוליה של שרה אמנו, החל מהיותה "שרי", נסיכתו של אביה, ועד ליום היגמל יצחק, יום אובדן ופרידה עבור האם, שאינה עוד המזינה היחידה. אישה, אברהם, בוחר לציין את האירוע בעריכת משתה גדול. אשר לספר איוב, ארנדט מפנה אליו בתמצות רב במהלך דיונה במושג הרצון אצל פאולוס ואוגוסטינוס בחיי הרוח. ראו Balmary 1968; Arendt [1968] 1983b; [1971] 1978, 71, 72, 90.

<sup>8</sup> "שעה שמצבם החמור של האחרים עורר את לבו", כתבה ארנדט על רוסו בחיבורה "על המהפכה" ("The Social Question", Arendt 2000a, 267), "הוא נעשה מעורב בלבו יותר מאשר בסבלות אחרים, מכושף ממצבי רוחו ומגחמותיו כמות שחשפו עצמם בעונג המתוק של האינטימיות, שרוסו היה אחד מן הראשונים שגילו אותה, ושמאז ואילך החלה למלא את תפקידה החשוב בעיצוב הרגישות המודרנית. בספרה זו של אינטימיות הפכה החמלה לפטפטנית, כביכול, משִׁשְׁתת, יחד עם התשוקות ועם הסבל, כגירוי לחיוניות טווח הרגשות שנתגלה זה מקרוב".

מִי־שנוכחת מבקשת להיפטר מן הנוכחות המעיקה, היא מבקשת לעבור במישרין מנוכחות להעדר, לרגע סילוק הנוכחות... לפעמים, כשהמעבר בלתי אפשרי, היא תדמין לעצמה את מצב ההעדר כדי לדלג במישרין, אבל רק על כנפי הדמיון, מנוכחות לשלילתה... הכחשת סבל (מצד מִי־שסובלת) היא צורה של הפחתת סבל, ולפעמים היא הצורה היעילה ביותר שמצויה בהישג ידה של מִי־שסובלת".<sup>9</sup>

### עדה מן הצד

האם חנה ארנדט ניתקה מגע? הקורא בספרה על רחל פרנהאגן (Arendt 1959), שהחל להיכתב בגרמניה והושלם בגלותה בפריס, וביצירות שכתבה בארצות הברית כמו מקורות הטוטליטריזם (Arendt 1951) או המצב האנושי (Arendt [1958] 1998) עוד בשנות החמישים, לא הרבה שנים לאחר מכן, אינו יכול שלא להידהם לנוכח המוטציה שעברה, שינוי כה מופלג, עד שמונחים כגון תמורה או התפתחות או הבדלי דגש אינם יכולים לתארו. זו שנחשפה בספר על רחל, דרך מסע שהוא ספק הסיפור של הגיבורה הרומנטית שלה ספק אנליזה עצמית של המחברת, אוטמת מכאן ואילך את החלל הפרטי, חלל ההכרח, ההבל, הכושה והאהבה, מפני החוץ. יש דברים שראוי שיוסרתו, היא מטעימה, ואחרים שראוי לגלותם בפומבי. המקום העמוק שבו החיים מניצים ואליו הם כבים חתום, לא חדיר לידיעה. ובכל זאת, משהו מקדושת הפרטיות הזו נכח שם קודם. רחל פרנהאגן נמנע מלעסוק בדמויות הוריות וביחסי הגיבורה שלה עם אביה ואמה. הסיפור מתחיל, כמו תמיד אצל ארנדט — מבעד למושג ה"נטליות" שתפתח לימים — בין אחרים, בתוך ריבוי ולנכחו. מבוגרים ועולמיים מְנִיה וְכִיה הם ה"תינוקות" שלה, הנולדים-מחדש מיד אל הסדר הסימבולי, מבלי שייחשפו, ולו למשך-מה, להיעלמות או לאובדן.<sup>10</sup> "הנס המציל את העולם, תחום העניינים האנושיים, מן ההרס הנורמלי ה'טבעי' שלו, הוא בסופו של דבר עובדת הנטליות, שבה מושרשת יכולת הפעולה באופן אונטולוגי. במילים אחרות, זוהי הלידה של בני אדם חדשים וההתחלה החדשה, הפעולה שהם מסוגלים לה הודות להיוולדם. רק הניסיון המלא בסגולה זו יכול להעניק לעניינים האנושיים אמונה ותקווה... אמונה זו בעולם ותקווה בשבילו מצאו אולי את ביטויים המרומם ביותר והתמציתי ביותר במילים הספורות שעמן הודיעו ספרי הבשורה את 'בשורותיהם הטובות': 'נולד לנו ילד'" (Arendt [1958] 1993a, 247; [1977] 1998).

<sup>9</sup> אופיר 2000, 111, 4.212, 177; 6.230. "הלא-מודע הוא אותו חלק של המערכת הנפשית שמאפשר את המשך נוכחותו של מה שאין לו יותר נוכחות בשביל מִי־שסובל, 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" (שם, 177–178, 6.232).

<sup>10</sup> רק ב"Reflections on Little Rock" (Arendt 2000b, 242) (בהמשך) ובחיבורה על "המשבר בחינוך" (1993a [1977]) מתייחסת ארנדט במישרין אל הילד, בהטעימה את הקונפורמיות השברירית שלו, בבחינת "יצור חברתי טהור", מי שמחפש אחר סמכות שתדריכו בעולם שבו עודנו זר ואינו יכול לכוון עצמו לפי שיפוטו.

## (פסיכואנליזה)

לשון לרע מציע שתי הגדרות מובחנות של סובייקט, שאת האחת אפשר לכנות אסתטית או אתית ואת האחרת מוסרית. פעמים התייחסו ביניהן אינו אלא קרום דק וחדיר ופעמים, משנכנסנו לשיח המוסרי האוטונומי ולכללי המשחק הנוהגים בו, הדיכוטומיה מוחלטת. בשני חלקיו הראשונים של הספר, "זה שהיה ואיננו" ו"מה שיש", מושלת ההגדרה הראשונה: סובייקט הוא מי שיש לו בעיה. כדי להיות סובייקט, עליו להיות מסוגל לזהות את הבעיה, לכנותה בשם ולחרוג ממנה. "התרחשות של אובדן היא אופן של כינון סובייקט [שכן, "בעיה" אינה ניתנת לצמצום ל"אובדן"] 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" (אופיר 2000, 100, 0.720). עצמי המזדהה לגמרי עם הבעיה, נכבש ומתמצה בה בסבילות, איננו סובייקט. החריגה מן העצמי היא אפוא חלק מהותי במבנה הסובייקטיביות. אילוצים פורמליים אלו מכילים אכן את האפשרות שמישהו "מציא" לעצמו בעיה ויכונן עצמו כנגדה כסובייקט ובלבד שיענה אליה, יתמקד בה ויפעל: "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. הטיפול הרגשן לסוגיו, הטיפול הנירוטי, הטיפול הסנטימנטלי" (שם, 139, 5.055). הגדרה זו, בדומה למושג ה"נטליות" של ארנדט, מניחה שסובייקטיפיקציה מתרחשת כבר תמיד בתוך השדה הסימבולי, וכרוכה לכן ביכולת רפלקסיה-דיבור-סיפור-והכרה של העצמי. יתרה מזו, סובייקטיפיקציה אינה ממוקמת ברגע קדום אחד בלבד במהלך החיים, לא בפרידה מן הצמד אס-תינוק ולא בהתבחנות האדיפלית. הסובייקט שב לצמוח ולהוליד את עצמו, כשהוא מניב בכל פעם או בכל שלב פתרון אחר, ארעי תמיד, לדיאלקטיקה עצמי-אחר.<sup>11</sup> על אף הפולמוס הגלוי והמוסווה לסירוגין עם הפסיכואנליזה, המופיעה בדרך כלל בספר תחת הקטגוריה של שיח "טיפול", בצד רפואה, משפט או הוראה, ולוקה לפיכך בניות, באובייקטיפיקציה ולעתים קרובות בנרמול של מי-שיש-לו-בעיה,<sup>12</sup> פורש אופיר פנומנולוגיה

<sup>11</sup> "העצמיות מופיעה בתהליך מורכב של התבחנות הדרגתית מתוך משוקעות של מה שיהיה לעצמי במה שיעשה לאחר... אבל מדוע לייחס להתבחנות זו, ולמכלול היחסים הדיאלקטיים בין עצמי לאחר מקור אחד, זמן אחד, תכלית אחת, 'פתרון' או 'תוצאה' תקפה אחת? ... 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, שנקיסים 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" (אופיר 2000, 325, 8.435).

<sup>12</sup> "הז'אנרים השונים של השיח הפסיכואנליטי מציעים את הזיכרון עצמו כמרחב שמתוכו מתוכננת הזהות העצמית באמצעות פרקטיקות שונות של הזכרות, תחקור ותשאול, דיאלוג וסיפור. הסיפור הפסיכואנליטי בונה את הסובייקט בתור אותה פנימיות שלמה, גם אם מפוצלת ושסועה בתוך עצמה,

של סובייקט, וביתר דיוק, פנומנולוגיה של היחסים שבהם מוצבות עמדות סובייקט, בזיקה הדוקה לכתיבה הפסיכואנליטית, באופן שהופך את השיח הזה על זרמיו השונים, כמו בעל כורחו, למשחק הלשון השולט בפרקים האסתטיים של הספר. זאת, גם אם אין המחבר עומד, כדבריו, על מלוא מורכבותם של מנגנוני ההעתקה וההשלך שהוא מאזכר (שם, 188, 6.413). רק בחלק השלישי – שכותרתו "המיותר" – מהווה ההוצאה של הפסיכואנליזה, על הכלכלה הנרקיסיסטית המיוחסת לה, סוגיה מכרעת להבדלתו של משחק הלשון המוסרי, ושל עצם ניסיון הקיום בתוך המוסרי. רכות הניסוח בחלקים הראשונים, המבקשת לדחות למעשה את השאלה מה קודם למה, הדאגה לעצמי או הדאגה לאחר, מתוך טענה כי בין השניים "אין שום הבדל עקרוני בסולם המופשטות. הנוכחות העצמית הכרוכה בדאגה לעצמי וברגישות של אני גדוש בעצמו אינה ראשונית יותר מנוכחות של זולת (האם בשביל התינוק, האהוב לאהובו) או של חפץ (המים לצמא, הפטיש לפסיכוטי), הגודשת את האני וגורמת לו ריגוש" (שם, 132, 5.012), מתחלפת בחומרה מוציאה: "הדאגה לעצמי עיוורת לנוכחותו של הרוע, מפני שגם חמלה או התמסרות לאחר השרוי במצוקה, ובאופן כללי כל צורה של בזבוז, נשלטים על-ידי העצמי, ועל-ידי החריגה מן העצמי שאינה אלא מאמץ לברוא את העצמי מתוך עצמו" (שם, 406, 9.433). כל עוד אנו נשארים בגבולות המהלך הפנומנולוגי, מניחים לקולות הקודמים לשיח, הקדם-רפלקטיביים, הסמיוטיים של מי שחוזה להדהד, מכילים אותם ומכירים בהם, אין בין הפילוסוף לבין הפסיכואנליטיקאי דיפרנד. אדרבה, זה האחרון עשוי להיות הערכאה האחרונה שתעניק – ממניעים אסתטיים, מחוץ לתחום המוסרי – אותה הכרה בעצם התרחשותה של רעה, משהכרה מעין זו נמנעת או נגזלת ממי שנפגע על ידי מי שאחראי במישרין להסבת הרעה (שם, 237, 7.240). העובדה שההכרה הטיפולית מלווה בחליפין כלכליים אינה משנה כאן דבר. הכסף אינו מתרגם למונחיו את הבעיה של הניזוק או את ההכרה שבה הוא זוכה. החליפין נחוצים, עם זאת, כדי לאפשר את אינטימיות המפגש, מחד גיסא, ולחרוץ את גבולותיו, מאידך גיסא. במובן זה, אופיר מיטיב להטרים את הפוטנציאל הטרגי-פרנציאלי האמביוולנטי או השלילי העלול להוליך לכך ששחזור הסבל שהוכחש, "כדי לסלק עיוות בכלכלה הנפשית

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" (שם, 36, 1.335); "מטפל" בהקשר זה הוא מי-שמבקש לארגן מחדש את חוויית 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 אובדן בין מושאים מתחלפים, שתמשך עד שמטופל יהיה מסוגל להתמודד עם אובדן 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" (שם, 63, 2.320); "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" (שם, 251, 7.352).

שיצרה ההכחשה", אינו "אותו" סבל, אלא סבל שנעזר בתוך הסיטואציה הטיפולית, "כשאת הנוכחות המרגשת מחליפים עכשיו זיכרונות ודימויים של נוכחות מרגשת" (שם, 177, 6.231). הגדרת הסובייקטיביות בתוך השיח המוסרי נעוצה גם היא בזיהוי בעיה, אלא שכעת אין המדובר בבעיה של העצמי אלא בבעיה של האחר עמו העצמי מזדהה. הבעיה של האחר אינה יכולה להיות בהקשר זה פנטזמטית או מומצאת "ותו לא". עליה להיות בעיה מוחשית ואף יותר מכך, סבל מוחשי. בהצבת העצמי לנוכח הסובל, נענה לזעקתו השתוקה, קונה הוא לעצמו אישור ומשמעות. "הציווי הכללי להרחיק את סף העיוורון איננו חוק שהסובייקט מחוקק לעצמו, כשהוא מציב את עצמו בבת אחת כמקורו ואדונו של החוק וכנתינו הנאמן... 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" (שם, 246, 7.325). ובנוסף הקיצוני — או הטהור ביותר — של היות-בשביל-אחר: "במוכנות להיחלץ לעזרת מי-שסובלת יש מרכיב של אי-וודאות ביחס לתמורה, מועדה וערכה. ככל שמתחזק המרכיב הזה גדל משקלה של הנתינה ללא-תמורה וללא תנאי, של ההקרבה. ההקרבה למען הזולת, עד מוות, היא שיא של היות-בשביל-אחר" (שם, 199, 6.553).

בין הדיון בסובייקט במונחים אסתטיים או אתיים לבין הדיון בסובייקט במונחים מוסריים בולטות כמה תמורות מרחיקות לכת:

א. תחילה, כאמור, הסבל של הזולת אינו ניתן עוד להבנה או להכרה רק במונחי המשק הנפשי שלו, למשל, כפרי של תהליכי השלך או אינקורפורציה, שטלטלו את זהותו אימית ודנו אותו לחיי מצוקה. נזירות של אחרים, מזרזותיהם, מופרעותם, שדיהם, כל אלו ראויים להיענות של העצמי לא בשל החוויה הסובייקטיבית בלבד שבה שרוי הסובל, אלא אם ורק אם הם תוצר בר-הוכחה של העולם ההיסטורי-פוליטי. מי שמחפש לסבול, בוחר לסבול, מתאכזר לעצמו, מתענג על סבלו או ניזון ממנו באורח כלשהו כדי להיבנות ממנו אינו מושא להיענות מוסרית. אופיר אמנם רחוק מלהתעלם מן המימד החוויתי כדי להגדיר את סבלו המוחש של האחר: "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 שמייצרת ומעריכה אותה, ויחד עם זה גם בלתי נפרדת מן הפנומנולוגיה שלה ומן הביטוי הסובייקטיבי שלה (הריגוש גודש-הסאה, הבלתי-נסבל) כבעיה של מישהי, ששום הערכה אינה יכולה לבטא באורח הולם" (שם, 184, 6.342). יתר על כן, לחוסר ההלימה העקרוני בין המולשן לבין מה שחומק תמיד מההלשנה, שהעצמי חווה ממילא כלפי תשוקותיו, דחפיו, ריגושיו,<sup>13</sup> מיתוסף במקרה זה מימד פוליטי

<sup>13</sup> לכל אורך הספר אופיר מציג תובנות ביחס לפער שבין הנחווה לייצוג: "יש תמיד יותר חוויה מייצוג או תודעה של חוויה, יותר ישנות מישנות מולשנת, ויותר זה אי-אפשר לסלקו, לא רק בגלל סופיות האדם או מוגבלות ההכרה, אלא משום שעודפות זו, נסתרות זו, שייכת לישנותו של היש" (שם, 16, 1.031); "יש רגעים, מגע-גוף, תחושת נוף, ריח וזיכרון-ריח שלא ימצאו ביטוי ויחלפו כנוכחות

מניפולטיבי, הנעוץ באופן שבו תנאי השיח הרווחים בחברה מסוימת נותנים מקום לזיהוי הסבל שפוקד את פלוני, או דוחקים אותו לגמרי מאופק הנראה והנשמע. סובל שאינו יכול לבטא את בעייתו בשום ערכאה זמינה אינו מתמודד אפוא אך ורק עם הפחתת הקיום הנעוצה בכל מעשה ייצוג. לסבל חסר שם אין כלל מעמד של אירוע בעל נוכחות חברתית. הרוע הקיצוני, סבור אופיר, הוא רוע שאינו מולשן, רוע המערים על עצם האובדן האובייקטיבי ועל חוויית האובדן הסובייקטיבית גם את המשא הבלתי נסבל של אובדן האובדן. משקל החוויה בסבל אינו מוטל אם כן בספק. אבל משום כך ממש אין להטיל בספק את מצב העניינים האמפירי שהסב את הרעה הזאת על מכלול היבטיה ומורכבותה.

ב. העמדת הסבל של האחר בתוך מכלול אירועים סוציו-פוליטיים ממשיים, הניתנים לתיאור ולידיעה ולפיכך להתערבות ולשינוי, מוציאה בעת ובעונה אחת את הסבל הפנטזמטי – החולה המדומה – מן התחום המוסרי ואת הפילוסוף מביתו. הוא חורג מן הבית ומן הביתי במלוא מובן המילה: במושאי הדיון המעסיקים אותו, במושאי הלשנתו ובמושאי היענותו והתכוונותו המעשית. לגלגול מעין זה אי-אפשר שלא תהיה תהודה סגנונית-רטורית: הטקסט מלשין תרתי משמע את הקפיצה המוסרית. הוא מתארה ומפעילה בלשונו גם יחד. המשק הנפשי והביתי על מבעיו הסמיוטיים נסוגים, אפוא, נכלמים, מפני המחווה המוסרית הפומבית, התובעת מן הנמען לשכוח את עצמו, להפוך ממי שהיה – עד אינטימי של גופו, היפעלויותיו, אהוביו וקרוביו – למי שעליו להיעשות, העד של העד. הפרספקטיבה המוסרית, שלכאורה אינה אלא עוד משחק לשון אפשרי אחד מני רבים, או לחלופין דרך נוספת גרידא להתמודד עם הניסיון ברעות, שופטת למעשה בחומרה את ההתמסרות האתית. הכניסה לשיח המוסרי הופכת אזי להיות בלעדית וחסרת פשרות: "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 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 האלה" (שם, 321, 421). התיחום הארנדיטי הנחרץ שבין הפרטי לפומבי מכריע כאן, גם אם טעמיו של אופיר אינם טעמיה. שכן, מנקודת המבט הפנומנולוגית שנפרשה כאמור בהרחבה בשני החלקים הראשונים, הרוע הוא חלק ממה שיש. אין לנו מנוסה מפני כאב, סבל, אובדן ונזק. ואמנם, השיח המוסרי המקבל כאן ארטיקולציה אינו מועיד לעצמו למחוק את עצם הסבל או את חוויית הרוע. הוא מכוונן כלפי הרוע המיותר בלבד, שאת היקפו

שעוררה איזו רגשה. אותה רגשה עשויה אפילו להיחרט בזיכרון בלי מילים... השפה עצמה מותירה בי תחושה של נוכחות שגולשת מעבר למה שהיא יכולה לבטא" (שם, 104, 4032). וראו עוד, שם, 140, 5.110, 141, 5.111, 144, 5.142, 170–171, 6.112, 182, 6.331, 183, 6.333. עד לפרק האחרון עולה שאלת הייצוג מצדה האפיסטמולוגי והאונטולוגי ולא מצד האיסור על הייצוג ומעמד הנשגב, או בלשונו של אופיר, מצד בעיית קידוש השם וחילול השם.

הוא מבקש קודם כל לסמן ובתוך כך גם לנסות ולצמצם. רוע מיותר אינו מוגדר במונחים של תכונות נפשיות אלא במונחי התכונות של שדות השיח המייצרים אותו, ההתארגנות החברתית המניחה לו להתקיים. מאחר שמדובר במשק סוציו-פוליטי היסטורי ולא במשק נפשי אין השינוי תלוי במהפך אישי או גוררו. אנשים אינם צריכים להשתנות. איש אינו תובע או מצפה שישתנו. הסובייקט המוסרי מתרחק מן השיח התיאולוגי והאונטו-תיאולוגי על יצר האדם או על השטן, על שרירות הרצון או על תשוקת המוות, כדי להסתפק בהגדרה מערכתית של הרוע, כזו שספק אם תתקבל עם זאת על לבו וחרדותיו של הסובייקט האתי: "לרוע... אין מובן אחר זולת מכלול של רעות מיותרות והסדירות שבייצורן החברתי". אפשר משום כך לייחס "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 לחידתיות של החירות האנושית" (שם, פתח דבר, 2). בדרך זו אכן מתגלה חוסר הרלוונטיות של השיח הפסיכואנליטי לשיח המוסרי, הדיפרנד השורר ביניהם. אלא שלפרקים מבקש המחבר לומר יותר מכך. בסוגריים: "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 ההפך)" (שם, 294, 8.155; ההדגשה שלי). בהמשך מופיעה קביעה ברוח דומה המלווה עם זאת סייג או עידון חשוב: "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 בצוותא האנושית, בתחרות, בהבדלי ההתבחנות שבין יחיד ליחיד... 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, סדיום – 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" (שם, 317–318, 8.403).

אך התמורות הרדיקליות ביותר מתרחשות בשתי הערכאות, הסובל והנמען, הנתקלות כדי לכונן יחדיו את היחס המוסרי.

## קריאת ביניים

ההיעלמות נבחרה כאן כנקודת מוצא, כי צריך להתחיל מאנ־שהוא. הבחירה בנקודת המוצא היא עניין רטורי, או פוליטי, ונקודת המוצא תתחלף בבוא הזמן (שם, 23, 1.221).

## עדה מן הצד

ישנם הוגים שמקיפים עצמם בחברותא. זו עשויה למנות נפש אחת או נפשות אחדות. מושג ה"השפעה", המשמש את ההיסטוריה האינטלקטואלית, אינו מספק כדי להתוודע לצוותא הנרקמת, לא כל שכן לעוצמתה. החברותא עשויה להיות דמיונית לגמרי, גם בהופיעה תחת שמות היסטוריים, ולשמש בתוך כך צרכים שונים ומשונים. אפילו בקרב האינטנסיביים, העצמאיים והכפייטיים שבהוגים תכונן החברותא יתד ומשענת, חיק, אידיאל ומופת; אמהות או אבות, אחים או אחיות, דודות או דודים. תמיד ילדים. וגם ידידים או ידידות. או ידידה רחוקה. טובה. הכי טובה. כך קשרה חנה ארנדט תחילה גורלה ברחל פרנהאגן. לימים נפרדה ממנה לשלום, וכבני לווייה לעולם שאליו יצאה משוחררת, ספקנית, אירונית, צופה, מוגנת ומשולחת רסן בחרה בסוקרטס ובקאנט. אך מה שמפתיע ומאלף במהלך שערכה אינו מתמזה במה שייחסה להוגים הללו, בפילוסופיה הפוליטית שכתבה בהשראתם, תחתם, זו שהיה עליהם לכתוב, זו שמתבקש היה שיכתבו לשיטתם, לשיטתה. הוא נעוץ בכך שבבריאתם בראה לעצמה ארנדט עולם. למעשה, כל מה שתפסה ביחס לעולם הזה, כל האלימות והטרור והרס המובן המשותף וקריסת היכולת לפעולה פוליטית, אותם איתרה ותיארה בפרוטרוט הן בחברות טוטליטריות והן בחברות המכונות חופשיות ודמוקרטיות לאחר המלחמה, היה התשליל של העולם שרקחה. הוויכוח שלה עם ספרו של עדי אופיר אינו מוסב על מה שהשניים תופסים. וגם לא, ככלות הכול, על הקריאה המצווה עליהם לצאת ממשק הבית אל העולם. "הניתוח הגלובלי חושף את הגלובליות חסרת הגבולות של הפגיעות", הוא כותב, "של המועדות לאסון ושל האחריות למניעתו, את כלליות נוכחותו של החורבן הסופי... ואת כל עולמיותה של ההיקראות לעזרה". "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" (שם, 393, 9.324, ההדגשות במקור). ואילו היא: "העולם מונח בין אנשים, ומצב־ביניים זה... הוא היום מושאה של הדאגה הגדולה ביותר ושל הפגיעה המובהקת ביותר כמעט בכל ארצות תבל. נסיגה זו מן העולם אין בה כדי להזיק ליחיד... אך עם כל נסיגה מעין זו מתרחש אובדן כמעט ברה־הוכחה עבור העולם; מה שאובד הוא מצב־הביניים המסוים וחסר התחליף בדרך כלל שצריך היה להיווצר בין יחיד זה לבין בני האדם" (Arendt [1968] 1983a, 4–5). הוויכוח מוסב על המרקחת. היא מפנטזת על קהילת עונג. ואילו הוא על קהילת סבל.

## קורבן והקרבה

הפיגורה של הסובל, שאליה מתמסר הנמען בלשון לרע, אינה נושאת שם עצם פרטי או כללי בעל שדה קונטציות טעון ומוכר. להבדיל מחיבורו של ג'ורג'יו אגאמבן – המעצב מחדש על בסיס קריאה בפרימו לוי את ה"מוזלמאן" בתור איקון של סבל, המוצא מן החלל האנושי כדי לסמן את הגבול שבין האנושי ללא-אנושי – נמנע אופיר מכל פיתוי רטורי, אלגורי, קל-וחומר סנסציוני, הקשור במחנות ההשמדה (Agamben 1999). גם מושגים דחוסים אחרים כמו "ניצול" או "פליט" אינם מופיעים אלא בהקשרים מסוימים, ללא הפשטה פיגורטיבית. אלא שהמילה "סובל" בעצמה מקבלת בהדרגה, נוכח שימוש חוזר ונשנה, מעמד פיגורטיבי עז מבע. הסובל הוא מי שנתון לסבל עודף, מי שלא רק נגע בתהום אלא שרוי בה, עד לכלל אובדן נגישות לעמדת סובייקט. אנו רחוקים אפוא מגילויי הסבל (היחסיים) של הסובייקט האתי, המכונן עצמו כסובייקט אל מול הבעיה שלו. הלה, חרף מצוקותיו ומחסורו, אינו חדל להיות "הוא עצמו" ("הסובייקט יכולה לאבד עוד ועוד ממה ששייך לה בלי שתפגע הסובייקטיביות שלה. אפשר להצר את עמדת הסובייקט עוד ועוד, להטיל עליה אילוצים מאילוצים שונים, בפיתוי או בכפייה, לקבע 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" [אופיר 2000, 66, 2.41]). כאן, אל מול הנמען המוסרי, הסובל מאיום בדה-סובייקטיפיקציה. הוא הופך, בלשונו של ז'אן אמרי (2000, 80), כולו לבשר: "המעונה החשוף לאלימות והצורח מכאב, שאין לו כל תקווה לעזרה וכל יכולת להתגונן – האיש הזה אינו אלא גוף ותו לא". הוא אינו יכול לזהות את מה שאבד, לדבר על מה שאבד או על מה שאיבד. הוא מנוע מאינדיווידואציה ומחברות, הופעה בין אחרים, באחד. אין באפשרותו להינתק מסבלו גם אם הוא מייחל לכך. הוא נעוץ בו לגמרי ללא מרווח וללא רפלקסיה. נבצר ממנו או נאסר עליו להתנגד, להחליט, לפעול. נבצר ממנו לשמור על כבודו. "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 היעלמות שנותרו למי-שהיה סובייקט, אלה שכמעט רק הגוף עוד זוכר, הולכים ומתעמעמים, מפני שאי-אפשר להציבם ואי-אפשר לייצב את זהותם" (אופיר 2000, 42, 1.45); "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" (שם, 235, 7.230). היענותו של הסובייקט המוסרי לסובל או לקורבן יש בה שלושה מרכיבים מובחנים: מרכיב היפעלותי או ריגושי, מרכיב תיאורי ומרכיב פרסקיפטיבי. המפגש המיידי עם סבל קיצוני מעין זה עלול לחשוף את הנמען המזדהה, לפחות למשך-מה, להתמוטטות סימבולית דומה, לאילמות אי-ההכרה שנכפתה על הסובל. הריגוש עלול לשתקו כליל. בשלב זה עודנו מחוץ למוסרי. מה שמעורר תהודה בקרבו קשור כנראה

בחווייתו, בבעיותיו, בטראומות שבהן התנסה, בפצע נרקסיסטי חסר שם וחסר מזור; במשהו, כלשהו, שהוא מזהה או משליך, כמו החמצה אדירה, פוטנציאל אבוד, עבר נשלל ועתיד נשלל, המעוררים את חמתו ותסכולו. אך כל אלו אינם רלוונטיים מבחינה מוסרית, מטעים אופיר. עצם ההיענות הריגושת לאובדן של האחר אינה כשלעצמה מהלך מוסרי.<sup>14</sup> על הנמען להתגבר אפוא על נטייה לסומטיזציה של הסימפטומים של הסובל, להתרחק ממנו כדי להיכנס לתחום המוסרי: הן על מנת למצוא דרך לנצור את ההיעלמות שהסובל חווה כהיעלמות, "לחשוף את מנגנוני ההכחשה של סבל בחברה ולהציף את התודעה החברתית, כלומר את השיח הציבורי לסוגיו, בייצוגים של סבל שהוכחש" (שם, 192–193, 6.511), והן על מנת לחשב במישור המעשי את הפעולה ששומה עליו לנקוט, לשקול את השלכותיה ותוצאותיה ביחס לאחר המסוים וביחס לאחרים קונקרטיים.<sup>15</sup> לשון אחר, עליו לחרוג אחרי ככלות הכל מגבולותיה וממגבלותיה של החמלה, הפרטית באופייה. הארטיקולציה שהנמען מקנה לסבל של האחר אינה ניכוס.<sup>16</sup> היא אינה מתיימרת להבין. הדיפרנד שנפער בין הנמען לסובל (שם, 221, 050.7) אינו פחות עקרוני וחרף מזה שנפער בין הסובל לבין מי שמסב לו סבל! חשיבות העדות של הנמען על הסבל טמונה כאן בדיוק: בהיותה עדות על דיפרנד, הכרה בדיפרנד, מחד גיסא, וניסיון בד-בבד לזמן את הסבל, היינו להקנות לו זמן עבר וזמן עתיד, מחוץ להווה הלוחץ של הסובל, מאידך גיסא. העדות לא תבקש לשחזר או לאמץ את שפת האם האבודה של הסובל. היא תתרגם, בהכרח ובדין, כדי לספר, למסור, לתקשר, כחלק ממחויבותה המוסרית. אף על פי כן, הבאתה של מחוות ההיענות המוסרית למסקנתה אינה נעוצה, עבור אופיר, בהכללה המכוננת סולידריות שיחית ומעשית, כמות שאפשר היה לשער. אדרבה, בסתירה לארטיקולציה המדודה והמודעת של הדיבור-פעולה המוסריים, המחווה המוסרית האחרונה מתקפלת מחדש אל הריגוש, נכבשת אל הבוזז הלא-כלכלי מעבר לידיעה ולמילים. נצטט בהרחבה: "ההקרבה היא היענות לקריאה. מישוהו סובל, מישוהו נפגע, מישוהו 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,

<sup>14</sup> "אפשר לנמק את ההחלטה להיכנס אל התחום המוסרי או לצאת ממנו בנימוקים כלכליים, רגשיים, פוליטיים או דתיים. אבל מנקודת המבט המוסרית כל הנימוקים הללו אינם מעלים ואינם מורידים כלום" (שם, 381, 9.244).

<sup>15</sup> "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" (שם, 191, 6.44).

<sup>16</sup> "מי-שסובל אינו יכול להשלים עם ריגוש שגדש את סאתו; מי-שמתקומם לנוכח רעה בלתי-נסבלת אינו יכול להשלים עם רעה שגדשה את סאתה. במקרה האחד הסאה הנגדשת היא מידה של חווה, התנסות של פרט; במקרה השני הסאה הנגדשת היא מידה של רגישות לנוכח התנסותו של אחר" (שם, 225, 7.113); "לעולם אי-אפשר יהיה לנכס סבל של אחר (גם לא את שאר ריגושי...) ... 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" (שם, 166, 6.031).

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 שהזעקה 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 על הריבית וגם על הקרן. הקרבה זו היא פועל יוצא של תחושת הדחיפות העולה מן הקריאה לעזרה" (שם, 240, 7.255). "המוות, שהוא ההתמסרות הגמורה, הוא המופת של הבזבז המוסרי: למסירת החיים אין תמורה. המסירה הגמורה, של הכל, היא גם המסירה שגומרת, הכל" <sup>17</sup> בגילויה האחרון מוליכה ההקרבה עד מוות. "העצמיות מוצבת, מאשרת את עצמה, מעניקה לעצמה זהות ומשמעות מתוך האופן שבו מוצב הגבול להקרבה ועל-פי תחום-העניין שבו הוצב" (שם, 323–324, 8.430). אופיר מקפיד, כאמור, לכל אורך הדיון המוסרי, לנטרל את שאלת המניעים וההתכוונות, העשויה לעניין את השיח האנתרופולוגי או הפסיכואנליטי. ועם זאת, הנסיגה המפתיעה עד מוות, הרחק מאיפוק ומהשעיה, מריחוף ומרפלקסיה (שם, 258, 7.442), משיבה אותנו למורכבות הפנומנולוגית ששורטטה בשני חלקי הספר המוקדמים, וזאת לאו דווקא במונחי סיבות ואינטרסים, תועלת או הנאה, שתייחס להקרבה הרמנויטיקה של חשד. <sup>18</sup> התמסרות עד קץ מצויה גם היא על רצף תצורות

<sup>17</sup> שם, 336, 8.520. יש להטעים כי הקרבה עד מוות, מופת הבזבז המוסרי, מתמסרת לעולם לאחר מסוים, ולא לפיאור אידיאה או אחר מופשטים. התאבדות דתית, פוליטית או אידיאולוגית באופייה מוצאת לפיכך לאלתר מן התחום המוסרי, ומשהיא נוטלת חייהם של אחרים ומסבה מוות מיותר, היא מניה וביה אנטי-מוסרית. אופיר, הפוסע כאן על חבל דק ומיוסר, ומרבה להתווכח עם עצמו ועם רוחות הרפאים של קאנט ושל לוינס, אינו מהוסס בנקודה זו.

<sup>18</sup> פה ושם עולים ספקות מעין אלו: "... התעניינות אינטרסנטית או סדיסטית בסבלו של מישהו עשויה להיות חלק מהתעניינות מודרגת בסבלה של אחרת ומן הניסיון להושיט לה עזרה. וכן להפך – מהקרבה למען אחר אפשר להפיק גם הנאה וגם תועלת. אבל ישנם גם מקרי גבול, הטיפוסים האידיאליים – התאכזרות לשמה, תועלתנות צינית לשמה, הקרבה לשמה. כל התגובות האלה מצויות בתחום המוסרי מפני שהן מצויות בטווח ההתעניינות באחר כקרוב, למרות שרק האחרונה היא תגובה מוסרית ראויה" (שם, 244, 7.315). עם זאת, אין ביכולתנו להכריע בין לשמה ושלא לשמה: "אין מי שבוחן כליות ולב, אין מקום שממנו 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" (שם, 264–265, 7.531). ארנדט כותבת דברים קרובים על אפלטון הלב, מאבקיו הפנימיים, מצבי רוחו הבלתי פתורים, בחיבורה "על המהפכה" (Arendt 2000a, 275): "ללא ספק, לכל מעשה יש מניעים כשם שיש לו יעד ועיקרון; אך האקט עצמו, למרות שהוא מזהיר על יעדו ומפגין את עקרונו, אינו מגלה את המוטיבציה בתוך תוכו של הפועל. מניעיו

חוויה ועיבוד בעיות; ישנה חשיבות לדון ברציפות הפנומנולוגית, במגוון העמדות או המגרשים שמאייש הסובייקט בעת ובעונה אחת, ובעיקר בחדירותם זה לזה, כשם שישנה חשיבות לדון ברציפות הרעות באופן שאינו הופך רוע אחד וייחודי לסימן החורג מן העולם הישי והאנושי. בדומה לחנה ארנדט, וחרף הבדלי המרקחת שהם מתקנים, אופיר מבקע את כתיבתו בין דקונסטרוקציה נזילה ומכתימה במישור הדיאגנוסטי של תופעות שאותן הוא מנסה להבין ותובע להבין,<sup>19</sup> לבין קאנטיאניזם ממודר, אוטונומי ומזוכך במישור התרפויטי. כל מה שעלול לקלקל את השורה מוצא אזי ממשטר השיח המובחן כבלתי שייך. הוא מדגיש כי עצם הקפיצה לתוך השיח המוסרי אין לה צידוק תיאורטי מתוך השיח הזה. בראשיתה היא כאמור פגיעות לריגוש, נפעלות הקודמת לפעילות. והיא בעת ובעונה אחת רצון נחרץ, מוכנות נחרצת להיעשות לסובייקט דרך המפגש הזה, דרך ההתמקדות בסבלו של הסובל, בייסוריו הנוכחיים. כנמען, הוא אינו חייב כלפי אושרו של הסובל. זה לא עסקו. "באושר זה [של הרחוקים] אין שום קריאה, שום ציווי" (שם, 285, 8.115). שם גם ממילא אין לו סיכוי, הלוא גם בתוך שלו, בינו לבינו, הוא מתקשה "לייצר" אושר, קל וחומר בנוגע לאנשים שפקד אותם סבל איום, חסר תקנה, שעתיד לרדוף אחריהם ולחבל בכל קשר שיבקשו ליצור. הוא חש חובה לפעול, מתגייס לקשר לגמרי חד-סטרי, שבו הסובל אינו יודע על מעורבותו, אינו מתעניין בו, אינו נענה לו, למירב מגלה עניין בכך שהפך למושא לעניין של מישור, לא משנה מי. אלא ששם דווקא, מבין כל מקומות המפגש והאינטראקציה, הנמען חש שהוא הכי מי-שהוא, הכי "דבר-מי", ולא משום שהליכה אל מותו שלו היא תנאי לסובייקטיפיקציה. מתברר לו כי מצב ביניים זה, העובר לכאורה בין שניים ותו לא, בינו לבין הסובל, גובה ממנו, אפשר גוזל ממנו, מעורבות ואינטימיות, שאינן מזעזעות אותו פחות ממה שהוא עשוי לגלות על עצמו במשק ביתו. הסובל עלול לסמן לנמען אפשרות שלו עצמו, לגמרי פנטזמטית ולגמרי ממשית. משום כך הוא עלול לעורר תיעוב, כעס, שנאה, אלימות, דיכאון: שדים ורוחות.<sup>20</sup> וגם אשמה ובושה, קטגוריות שבאופן מפתיע

נותרים אפלים, אינם קורנים אלא חבויים לא רק מאחרים כי אם, רוב הזמן, מעצמו, מבחינתו העצמית בה-במידה. לכן, החיפוש אחר מניעים, התביעה שכל אחד יחשוף בפומבי את המוטיבציה בתוך תוכו, מאחר שהיא תובעת למעשה את הבלתי אפשרי, הופכת את השחקנים לצבועים; מרגע שמתחילה הצגת המניעים לראווה, מתחילה הצביעות להרעיל את כל היחסים האנושיים.

<sup>19</sup> "מי שמוותר על הניסיון להבין תורם לטשטוש קווי הדימיון; מי שמסרב להכיר בקווי הדימיון מפקיע את הקטטורופה ממרחב המשמעות שלו... כדי להבין את המשמעות מוכרחים מידה מסוימת של חילול השם" (שם, 351, 9.021–9.002); "הבנה אין פירושה הכחשת המחיר, גזירת חסר-התקדים מתקדימים, או הסבר תופעות על ידי אנלוגיות והכללות כאלו, שרושם המציאות והלם הניסיון אינם מורגשים יותר. פירושה אל נכון בחינה ונשיאה מודעת של העול שהמאה שלנו הטילה עלינו — לא הכחשת קיומו ולא כפיפות צייתנית למשקלו. הבנה, בקיצור, פירושה התמודדות קשובה, ללא שיפוט מוקדם והתנגדות, עם המציאות — תהא כאשר תהא" (Arendt 1951, p. viii).

<sup>20</sup> "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

נעדרות, בולטות בהעדרן מן הדיון, אשמת השורד, בושת הניצול, הנמסרות גם בין הדורות, מחלחלות לנפשותיהם של אלו שלא חוו את הגיהנום, מכוננות את עולמם הפנטזמטי על גווניו והתפצליותיו, היתריו ואיסוריו. נשרשר כאן סידרת ציטוטים המטעימה בהסמכתה נקודה זו: "תרבות מאופיינת בין השאר באמצעות רפרטואר הריגושים והתגובות לריגושים המאפיינים את מִשְׁשֵׁיךְ לֵה" (שם, 159, 5.430). "צירוף מקרים היסטורי הפך את חברתם [בני הקורבנות ונכדיהם], 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" (שם, 361–362, 9.125). "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 אחרים ברפרטואר. גם כשהיא ממציאה מחווה חדשה לגמרי של התנגדות, היא מחברת אותה בדרך כלל מרפרטואר קיים אחר של דיבור ופעולה" (שם, 314, 8.350). "גם בתנאים האיומים ביותר של הלאגר היו עוד מעטים שנותרה בידם צורה אחרת של המרה, הצורה הפשוטה וה'זולה' ביותר — מתן משמעות. הענקת משמעות קיבלה כאן את הביטוי הנעלה ביותר שלה, בדל חוט אחרון של קיום יחד-עם, ליד ולצד אחרים. בתנאי המחנה גם מתן משמעות הוא סוג של הקרבה. הקרבה היא השארית האחרונה של קשר חברתי, של 'הכרה הדדית', יחסי-גומלין ללא שום גמול" (שם, 358, 9.114). "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" (שם, 187, 6.405). "הפלסטינים לא המציאו את השימוש בסבלם של ילדים בזמן האינתיפאדה, אבל הם גם 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" (שם, 181, 6.321). ולבסוף: "הסבל מציב את מִשְׁשֵׁיךְ, אם הוא עוד מסוגל, בעמדת דובר בסיטואצית תקשורת כלשהי, ממשית או מדומה, עם נמען, ממשי או מדומה. 'חתול מעורב, קבל פרח ב־24, מבקש פיגוי דחוף'. 'אלי, אלי, למה עזבתני'. 'אמא'לה'. 'דוקטור, זה כואב. כאן'. 'איפה אתה ילד, למה אתה לא בא הביתה ילד, בוא הביתה ילד'. 'O Jesus'. 'אחים הצילו שריפה, עיירתנו בוערת כולה'" (שם, 164, 6.021).

### פגישה שנייה

זה ההישג הגדול שלך, אוויר, מרווח נשימה, בין השורות, ביזור הכובד, "שעה שמחה", לכי תסבירי את זה, את ההחלטה, את היכולת, את מה שאינך מוכנה לסבול מול כאב

יתרום לו מעיל ישן, ואחר-כך יתבע מנציגיו במועצת העיר לסלק אחת ולתמיד את חסרי-הבית מן הרובע שלו" (אופיר 2000, 179, 6.302).

חשוף, מתפרץ, נאנק, חסר איפוק, המועץ סמוך מדי לגוף, גורם לך להסב מבט (אתה אומר: "להתחמק מעמדת הנמען, לחסל אותה אם ניתן; אחר-כך אפשר להישאר בעמדת הצופה, העומד מן הצד, כל הלילה, כל החיים" [שם, 128, 4.543]), להקשיב רק למי שדילג כברת דרך, כמותך ממש. מספרת סיפורים. כך אפשר לשאת הכל, כך צריך לשאת הכל. ולשאול, לא לחדול מלשאול, לא לקפוא במחיצתם, לא להניח להולכים, לכואבים, למושפלים, לנרדפים, לפליטים, למיעוטים, מה היה להם, כלום היה להם חלק ונחלה במה שאירע אותם. לרגע אינך אומרת שהם מתחזים או מזייפים, מפקפקת באותנטיות של החוויה שלהם, או בכך שהיו ולפעמים עודם מוקעים, נדחים, לא נראים. את גם לא אומרת שהם סובלים בגלל משהו מסוים שעשו. אבל את דוחה בכל פה את מורך פרשנותם העצמית, את זמינות המגננה האפולוגטית של קורבן התמיד, חף התמיד, הסופג לתוכו ללא מרי עוינות, תוקפנות, אלימות מ"הם", מבכר לשקוע ביגון, דבק בתפקיד שהועד לו, חפץ אפילו למלאו כיאות, כי ככה, כי דרכו של עולם.<sup>21</sup> קורבן ורודף, וחלל אנושי אחד. את מאמינה שאת עושה להם שירות גדול, את באמת מאמינה בכך, שאת צריכה להגיד, להאיר באור נגהות את הסיכוי והאחריות והספונטניות והחופש, כי משנסתמו סיכוי ואחריות וספונטניות וחופש, ולא נותר אלא חוסר אונים בודד ומוחלט, את משתתקת. שום תיאור של סבל. שום פיגורה של סובל. לעולם לא. אינך יכולה לשאת את זה. מאותו מקום. רק עבודה מפורטת, מדוקדקת, על מה עשויה היתה להיות הפרספקטיבה, או מוטב הפרקטיקה של הרוצחים.<sup>22</sup>

### עדה מן הצד

הריחוף וההשהיה הן פריבילגיות של אנשים שזמנם בידם, ששום דבר אינו דחוף מדי לדידם. בדרך כלל לא די בטלטה, יש צורך במיומנות מסוימת, בכוח להסתגר, בעוצמה של התאפקות, בכושר התבוננות והאזנה (שם, 258, 7.442).

במונחי לשון לרע פורשת ארנדט אתיקה או אסתטיקה של העצמי. למרות שהעצמי בתפיסתה נעוץ ברשת של אחרים, פועל ומדבר, מספר ומשחק בקהלם והופך לדבר-מי לנכחם בלבד (כלומר, חורג מכל "עצמיות" במובנה האגוצנטרי, הרומנטי, המלנכולי או

<sup>21</sup> "בדרך כלל, גם לנפגעי הטלטלות הקשות ביותר יש עמדות סובייקט מוכנות שהם ממהרים לגלוש לתוכן, גם אם בבליידעת ובאין-אונים" (שם, 258, 7.442).

<sup>22</sup> הן ארנדט והן אופיר מתארים את ייצור הסבל תחת הטוטליטריזם במונחים מערכתניים; אין להסביר את ניהול הרצח היעיל במונחי כוונות הרודפים, מניעיהם, מצבם הנפשי והתודעתי, ייצרם ורצונותיהם. השמדה קולקטיבית יכולה להתנהל ללא פתולוגיה של שנאה, מחד גיסא, וללא תודעת אשמה, מאידך גיסא. השוואה מדוקדקת יותר של הניתוח שהם מציעים ביחס לרוע הטוטליטרי, ומשקל הדה-פרסונליזציה והדה-נטורליזציה של משטרים להבנת אפשרויות החריגה והמרי, מחייבים דיון נפרד. ראו שם, 189, 6.422; 219, 7.042; 249, 7.335; 359, 9.115; 375, 9.221; 394, 9.331.

המהותני), הקריאה החוזרת לפוליטיזציה של קיומו נושאת אפיונים אסתטיים בולטים.<sup>23</sup> הגוון החשוב, עם זאת, נעוץ בניסוח אסתטיקה המכוונת בראש ובראשונה לעולם. השיח האסתטי-פוליטי עבורה, להבדיל מן השיח המוסרי, אינו נמנען של האחר – הוא חורג מצרכיו של האחר באותה מידה שהוא שוכח את צרכיו של העצמי – אלא נמנען של העולם.<sup>24</sup> לפיכך, הניסיון האסתטי-פוליטי, המתואר מבעד להצעותיהם של סוקרטס<sup>25</sup> וקאנט, מכונן את העצמי כעד המתמסר להלשנתו של העולם ללא חפץ עניין: ללא שיקולים תועלתניים, מחד גיסא, וללא ריגוש מעורב, מאידך גיסא. "הניתוח של קאנט ב'אסתטיקה הטרנסצנדנטאלית'", כותב אופיר, "תלוי בריסון הנוכחיות ובפיזורן המדוד על-פני מרחב הסיטואציה הנחוות. הוא נקנה במחיר ביטול נוכחותו של העד לעצמו, הפשטה ואוניברסליזציה שלו, הרחקתו לנקודת המוקד שמעבר לגבולות הניסיון... בגלל דברים שכאלה נוטים בקלות כזו לייחס לריגוש פגיעה בסדר הטוב ובטעם הטוב" (שם, 151, 5.244). ארנדט, המחויבת להיסטוריות ולהיסטוריוזציה בעקבות קאנט, רחוקה אמנם מהפשטה מעין זו, ואף על פי כן אי-אפשר להתעלם מן המתח שריגוש מסב לה, מן החריגה הבהולה, ההחלטית, מן הטעם לרפלקסיה על הטעם, לשיפוט הטעם, לייצוג הטעם. העד-הצופה מועדף בהדרגה על פני העד-הנוכח-בחווייה:<sup>26</sup> סיפורו לא רק אפשרי יותר, כי אם אמין, תקשורתי ואפקטיבי יותר, דווקא משהוא נמנע מאמפתיה, משאיו

<sup>23</sup> לעניין זה ראו דיונו של דנה וילה, Villa 1999.

<sup>24</sup> Arendt [1977] 1993b, 210. מבחינה זו חורגת ארנדט מן הגניאלוגיה של השיח האסתטי שאופיר משרטט (2000, 332–333), בהציעה אסתטיזציה של הפוליטי, המתפלמסת עם העמדה המסורתית. יתר על כן, דומה שמנקודת מבטה, מבלי שהתמודדה אימתי עם משנתו של לוינס (המאוזכר בכתיבתה רק ביחס למסה קצרה שכתב על פרוסט), תהווה ההתמקדות המוסרית האקסקלוסיבית באחר עוד גילוי סימפטומטי של המלנכוליה הפילוסופית. אופיר מתגבר על כשל זה, לשיטתה, משהוא מטעים כי השיפוט המוסרי מחייב אימוץ עמדה אידיאלית של משקיף חסר פניות (שם, 342, 8.545).

<sup>25</sup> "ראוי לזכור כי כאשר סוקרטס מבקש להימנע מלעשות רע הוא דואג לעצמו, לנשמתו, למעלותיו, לאופן התקיימותו כאזרח 'נאה וטוב' של הפוליס. לא הדאגה לאחר מדריכה אותו אלא הדאגה לעצמו. ובמובן זה, הדאגה הסוקרטית לעצמי, שמדגישה את ההימנעות מעשיית רע היא בגדר גרסה אחת של אתיקה המבוססת על 'הדאגה לעצמי' ועל טיפוח העצמי כמופת" (שם, 286, 8.120); "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 וארוטיקה שבגללו כה אהבו אותו. אבל בניגוד לדעה הרווחת, סוקרטס דאג לעצמו... התמסרות לחיי עיון מעצבת אדם שמסוגל להסתפק בעצמו ואינו זקוק עוד לידידים (אם-כי נוכחותם של אלה עשויה תמיד להיטיב). הארכתו בעניין זה כי חשיבותו חורגת בהרבה מעבר לאתיקה הסוקרטית. הרי זה המודל הקנוני של הפעילות הפילוסופית כסוג של דאגה לעצמי, כלומר כפעילות המצויה בעיקרון מחוץ למוסרי" (שם, 332–333, 8.512). ואילו עבור ארנדט, סוקרטס הוא "הוגה שנשאר תמיד אדם בין בני אדם, שלא נמנע מן השוק, שהיה אזרח בין אזרחים, מבלי לעשות דבר, מבלי לטעון דבר אלא מה שלדעתו על כל אזרח להיות ומה שיש לו הזכות לעשות" (Arendt [1971] 1978, 167).

<sup>26</sup> בעניין זה ראו: אופיר 2000, 118, 4.331, 122, 4.422; 148–149, 5.230. רונלד ביינר דן בהרחבה בהעתקת הדגש אצל ארנדט מחשיבה ייצוגית ומנטליות מורחבת לשיפוט רטרופקטיבי של היסטוריונים ומספרים; מהקשר פוליטי הווי לרפלקציה על העבר (Beiner 1982).

מבקש לשכפל את נקודת המבט של השחקן המסוים, ומשחרר לדמיון את הסיטואציה מריבוי פרספקטיבות, ללא כחל ושרק והשלך.

תמונת העולם הפוליטי בתור חלל פומבי שווינו, חסר אלימות ושעבוד, אילוצים ודיפרנד, שבו שחקנים חופשיים להופיע, להישמע ולהתגלות זה בפני זה, אין לו, למעשה, לא תקדים, לא הווה ולא אחרית, גם לא עבור ארנדט. אבל אין לראות בו נוסטלגיה קדם-מודרנית, אנטי-מודרנית, מסורתנית ושמרנית, או לחלופין, מחשבות מיותרות של גברת, חלום של פריה (pariah), הנמצא על רצף חלומות הפרונוי (parvenu) של רחל פרנהאגן כדי להתנער מן הרגישות הרומנטית של הידידה ולצאת לבסוף מן הסלון לאגורה. מדובר בקוטב נגדי חיוני, בחלל מנטלי נוגד מציאות, שלא בכדי הותווה בשנים מקבילות למקורות הטוטליטריזם (1951), על מנת להבין את הקלקול והסכנה הנעוצים בהשבתו, דהיינו, בהשבתה הממשית של המימד הפוליטי. על דרך ההגזמה אפשר לומר, בעקבות אופיר (ומבלי לקבל את ההבחנה שהיא עורכת בין הפוליטי לחברתי), כי כל עבודתה מתחקה אחר התעתוע המקופל ב"הופעה" של שחקנים בחללים הפומביים בהיסטוריה המודרנית, משאופציות ההופעה נפרשות בין תמרון, תיעול והסתר לבין הוצאה ואיון של מה שעשוי להופיע, על קו הרצף המוליך מחברות לא טוטליטריות לחברות טוטליטריות.<sup>27</sup>

## מרי

ברגעים הספורים שבהם סיפר קובנר על העזרה שהגיש הסמל הגרמני השתררה דממה באולם בית המשפט; היה זה כאילו החליטו הנוכחים בספונטניות לכבד בשתי דקות הדומייה המקובלות את זכרו של אדם בשם אנטון שמידט. ובשתי הדקות האלה, שהיו כמו הבזק פתאומי של אור בלב חשכה אטומה, תהומית, מחשבה אחת כמו עלתה בהירה, ללא עוררין, ללא ספקות – כמה שונה היה הכל באולם בית המשפט הזה, בישראל, בגרמניה, בכל אירופה, ואולי בכל ארצות העולם, אילו רק אפשר היה לספר עוד סיפורים כאלו... מבחינה פוליטית, הלקח הוא שבתנאי טרור ילכו רוב האנשים בתלם, אבל יהיו אנשים שלא, והלקח מן הארצות השונות שה"פתרון הסופי" הוצע להן הוא שזה "היה יכול לקרות" ברוב המקומות

<sup>27</sup> "כשפרקים 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 המימדים הדמוקרטיים בעת הזאת ומיחסי הכוחות המופעלים בהם מבית ומחוץ... האינטרס המעשי יבקש להבין... כיצד מצליחים בעת הזאת כל-כך הרבה אנשים לחיות לצד רעות, שדפוסי ייצורן השיטתי הם מרכיבים שעשויים תמיד להצטרף למכלול מעין זה ששמו היה אושוויץ... כיצד אנשים ממשיכים להשתתף בייצורן של הרעות האלה בלי להיות שותפים לחווית ה'התגלות'... להבין את מנגנוני ייצור הרע, ששילוב חד-פעמי שלהם הופיע באושוויץ... מתוך תשומת-לב קפדנית לרצפים שמתקיימים בזכות המנגנונים האלה בין אזורי האסון לבין המחוזות הכי שלווים של הציביליזציה", אופיר 2000, 370, 385, 392. ראו גם, שם, 352, 353, 903. וראו Arendt 1951, 459.

אבל זה לא קרה בכל מקום. מבחינה אנושית אין צורך ביותר מכך, ואי אפשר לדרוש יותר כדי שהפלנטה הזאת תמשיך להיות מקום מתאים לחיים של בני אנוש (ארנדט 2000, 241, 243).

התפיסה המערכתית, כמעט-הוליסטית של ייצור הרוע, מטילה את כל האשמה על בני האדם אבל מותירה מעט מאד תקווה לשינוי. מנקודת מבט של הפעילות היזומה, 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 אימננטי, עקרוני של יכולת לשלוט ברשתות מורכבות מדי של יחסי-גומלין שאין בהם מרכזי שליטה ואי-אפשר להכיל את כל המתרחש בהן תחת תיאור אחד. לעתים קרובות אפשר רק להימנע משותפות במערכות שיח 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-היקבעות ולא במבנים קבועים ומקבעים אין לבטל את התקווה ואין להיבטל מן החובה להתנגד... 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... העניין המוסרי אינו יכול להיעצר בשום גבול, טריטוריאלי, דתי, שבטי או לאומי, הוא מוכרח להיות מכונן בעת ובעונה אחת לכלל בני המין האנושי, ולכל קבוצה בתוכו.<sup>28</sup>

### פגישה שבוטלה

יש עוד דבר שרצית לחלוק אתו. כל מה שדיברתם ושיתקתם עד כה, שאת עצמך שתקת או הלשנת לכל אורך הדרך, מקופל כאן. זה יחכה לפעם אחרת. משהו נוסף, שאינך יכולה לסבול, א-פריורי או אפוסטריורי, תלוי איך מסתכלים על זה, מן הבית או מן המרחק: הקרבה. הקרבת ילדים. מעל לכל. מעודך לא היית חשופה, ועל כן כה מסורבלת, כמו במאמר ההוא על "ליטל רוק" (Arendt 2000b), על תהליכי ביטול ההבדלה בין לבנים לשחורים בבתי ספר במדינות הדרום. אתה ודאי זוכר. את הגנת על תביעה לגיטימית לשוויון זכויות במישור הפוליטי וסברת שהתביעה למחיקת הבדלה, אף אפליה, במישור החברתי אינה מוצדקת. ואחר כך איזה פיאסקו, אללי! לא הרבה שנים לפני "אייכמן". מה לא הטיחו בך. אבל זאת לא הנקודה. הנקודה היא שלבד מן הראיון עם גינתר גוס (Arendt 2000c), לימים, תמיד בטון מינורי, היתה זו אחת הפעמים הספורות שדיברת על ילדים, שדיברת עליהם כך, על שבריריותם, על זכותם להיות ילדים. היתה זו גם הפעם היחידה שבה דמינת

28 אופיר 2000, 398–399, 9.344–9.345; וראו גם שם, 7.420, 255, 279, 8.053, 319, 8.410.

את עצמך כאם. לו הייתי, כתבת, מפנטזת כיצד היית נוהגת לו היית אם שחורה בדרום. מילא. כל זה שייך לעבר. אבל ביקורת אחת שווה, מטלטלת, מעטות יש מן הסוג הזה, המעמדות את עוורוננו ההרואי עם הרואיות אחרת, הרואיות של אחרים. את נשאת אמנם עם אותה אינטואיציה, מה לעשות, איתנה כמאז, ובכל זאת, לא מבינה, מבינה פחות ופחות, רפה, חסרת מילים. רלף אליסון, בראיון עם רוברט פן וורן, התבטא כך כלפי מה שכתבת: "על כל פנים, גם זה היה חלק מן הניסיון הכושי אמריקאי, ואני מאמין שאחד המפתחות החשובים ביותר למשמעות הניסיון הזה שוכן באידיאה, באידיאל ההקרבה. הכישלון של חנה ארנדט לתפוס את חשיבותו של האידיאל הזה בקרב כושים בדרום גרם לה לעוף הרחק למגרש השמאלי ב'רפלקציות על ליטל רוק' שלה, שבו האשימה את ההורים הכושים בניצול ילדיהם במהלך המאבקים על אינטגרציה של בתי הספר. אבל אין לה שום מושג ביחס למה שמתרחש במוחותיהם של הורים כושים כשהם שולחים את ילדיהם דרך החזיתות האלו של אנשים עוינים... ולפי השקפתם של רבים מבין ההורים הללו (שהיו רוצים שהבעיה לא תתקיים), הילד מצופה להתעמת עם החרדה ולהכיל את פחדו וכעסו בדיוק מפני שהוא כושי אמריקאי. לכן הוא נדרש לשלוט במתחים הפנימיים שנוצרו על ידי מצבו הגזעי, ואם הוא נפגע — אזי זהו קורבן אחד נוסף. זוהי דרישה אכזרית, אך אם הוא נכשל במבחן הבסיסי הזה, חייו יהיו אכזריים עוד יותר" (Benhabib 1996).

### ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 2000. לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, עם עובד ומכון ון ליר בירושלים, תל-אביב.
- אמרי, ז'אן, 2000. מעבר לאשמה ולכפרה, תרגם יונתן ניראד, עם עובד, תל-אביב.
- ארנדט, חנה, 2000. אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, תרגם אריה אוריאל, בבל, תל-אביב.
- סיירס, ג'נט, 2000. אימהות הפסיכואנליזה, תרגמה מרים קראוס, דביר, תל-אביב.
- פריד, זיגמונד, 1988. מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגם חיים איזק, דביר, תל-אביב.
- Agamben, Giorgio, 1999. *Ce qui reste d'Auschwitz*, trans. Pierre Alferi. Paris: Rivages.
- Arendt, Hannah, 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace.
- , 1959. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, trans. Richard and Clara Winston. London: East and West Library, Leo Baeck Institute.
- , [1971] 1978. *The Life of the Mind: Two/Willing*. New York: Harcourt Brace and Company.
- , [1968] 1983a. "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing," in *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and Company.
- , [1968] 1983b. "Isak Dinesen: 1885–1963," in *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and Company.

- , [1977] 1993a. "The Crisis in Education," in *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- , [1977] 1993b. "The Crisis in Culture," in *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- , [1958] 1998. *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- , 2000a. "The Social Question," in *The Portable Hannah Arendt*, ed. Peter Baehr. New York: Penguin Books.
- , 2000b. "Reflections on Little Rock," in *The Portable Hannah Arendt*, ed. Peter Baehr. New York: Penguin Books.
- , 2000c. "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Gunther Gaus," in *The Portable Hannah Arendt*, ed. Peter Baehr. New York: Penguin Books.
- Balmory, Marie, 1978. *Le sacrifice interdit: Freud et la Bible*. Paris: Grasset.
- Beiner, Ronald, 1982. "Hannah Arendt on Judging," in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Hannah Arendt. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chiantaretto, Jean-François, 1995. *De l'acte autobiographique: Le psychanalyste et l'écriture autobiographique*. Champ Vallon.
- Ellison, Ralph, 1996. "Who Speaks for the Negro?" in *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib. London: Sage Publications.
- Villa, Danna R., 1999. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.