

"קול קורא במדבר": אינטרפלציה, אידיאולוגיה ומקריות

אייל דותן

החוג לתורת הספרות הכללית, אוניברסיטת תל-אביב

אדם הולך לתומו ברחוב, בדרך הביתה, לקולנוע או לחברים. הוא חולף על פני האנשים שבדרך. מזכה אותם במבט חטוף. אדיש. התנועה דלילה אמנם, אבל הרחוב בפירוש לא נטוש. גם החנויות החדשות שנפתחו בו בחודשים האחרונים רחוקות מלהוות אטרקציה. זה עתה עבר גם על פני שוטר, וכמעט שלא הבחין בו. ככלל, הוא עסוק במחשבותיו. הוא מביט בשעון. הזמן רץ. החיים חולפים. אני מאחר... והנה, לפתע, מאחוריו, נשמעת קריאה חזקה וברורה: "היי, אתה שם!". הוא עוצר במקום, כמעט מיד. ללא שליטה, עניו מתגלגלות מעלה, כשואלות "מי, אני?" אך תוך כדי סיבוב הגוף אל כיוון הקול הן כבר חוזרות לתנוחתן הטבעית. הוא מנסה עתה ללכוד את הדובר, ושם לב שאיננו לבד בחיפוש הזה. אנשים נוספים ברחוב נעצרו. מבטי כולם מופנים לשוטר...

הפגישה המתוארת כאן יכולה היתה לקרות לכל אחד, בכל מקום, בכל זמן. לכאורה, הכל בה צפוי, שלא לומר סתמי, בנאלי. אך למעשה, לפחות בעבור הפסיכו-מרקסיזם, אחד הזרמים המרכזיים בחקר התרבות, תיאטרון קטן זה של חיי היומיום הפך עם השנים למעין "סצנה ראשונית", שגרעינה הוא תגובת האזרח לקריאת השוטר. לואי אלטוסר וממשיכיו רצו להבין מדוע רוב האנשים מסתובבים כאשר מישו צועק "היי, אתה שם!" בייחוד אם רגע קודם חלפו על פני שוטר. או בהכללה, מהו פשר המוכנות הזאת של הסובייקט להיענות לקריאה מצד מישו אחר? הם ניסו להתחקות אחר התוצאות האפשריות של פגישה שכזאת, ולשאול את עצמם עד כמה משפיעה זהותו הנוכחית של ההלך על תגובתו לקריאה. הם הסתכלו סביב ותמחו כיצד "הרחוב" עצמו השתתף באירוע. והם השוו את הסצנה לפגישות אחרות, למשל זו של אדיפוס על פרשת הדרכים, או של צופה בקולנוע. בעיניהם, הדרמה האמיתית, הקובעת, התחוללה מתחת לפני השטח, במה שלא נאמר או נחשב, בשפת הגוף, בלא-מודע — ואותה הם כינו "אינטרפלציה".

המופע הראשון של המילה אינטרפלציה (interpellation) הוא במאה ה-14 ומובנה היה אז "הפרעה, הפסקת הדיבור". אבל כבר בראשית המאה ה-17 היא מתאזרחת בשיח של החוק ומציינת אז תביעה לאמירת אמת, הפרעה או התערבות בהליכים משפטיים, ושאלתה המופנית לנציג הממשל. בגירסתה ה"רזה", כמעט אפשר לומר התמימה, אינטרפלציה

מוגדרת כקריאה או כהזמנה להזדהות — עם דימוי, עם מסמן, עם פנטזיה. קריאה זו, במופעה הגולמי ביותר, ניתנת להעמדה על ההיגד "אתה הוא X", "את היא Y", "אתם Z", שאותו משמיע גורם סמכותי כלשהו (הורה המשדל את ילדו להתנהג כמו "ילד טוב"; אלוהים המדבר אל רועה צאן מתוך שיח בוער; או נשיא מדינה הפונה אל האומה על גבי מסך הטלוויזיה). הקריאה הזאת מבקשת להציב את הנמען שלה בעמדת סובייקט מסוימת, משדלת אותו לקבל על עצמו רכיב זהות מסוים. לאינטרפלציות יש הכוח לגרום לסובייקט להאמין שהן פונות בדיוק אליו, מבטאות את האינדיבידואליות והייחודיות שלו, גם אם באותו רגע הוא לא יותר מאיבר בקבוצה של נמענים. "כן, זה באמת אני", אומר לעצמו הסובייקט למשמע הקול האינטרפלטיבי; "זה ממש נכון. זה פשוט מובן מאליו". באותה מידה, אינטרפלציות עשויות לייצר בסובייקט דווקא את האפקט ההפוך: הסובייקט חש, מאמין, יודע כי הקריאה החמיצה אותו לחלוטין, אפילו כלל לא נגעה בו. עם זאת, לשתי האינטרפלציות הללו, המוצלחת והמוחמצת, אפקט זהה של אשורר האינדיבידואליות והסינגולריות של הסובייקט.

בעבור רבים, הפילוסוף המרקסיסטי לואי אלתוסר הוא שנתן את הדחיפה הראשונה למחקר הביקורתי של האינטרפלציה, בכך שהעמיד אותה כמנגנון האידיאולוגי האלמנטרי ביותר של יצירת נתינות. הוא עשה זאת במאמרו פורץ הדרך מ-1969, "אידיאולוגיה והמנגנונים האידיאולוגיים של המדינה", שהיה הגרעין שממנו התפתח אחר כך הפסיכר-מרקסיזם הצרפתי (Althusser [1969] 1971). אך "אינטרפלציות" נדונו כמובן עוד קודם אצל רוזנצווייג, לאקאן, סארטר ולוינס; הן נדונו תחת כינויים אחרים גם בכתבי הקודש, בתפילות, בהגדרות הקדומות, בטרגדיות, באפוסים וברומן. כל אלו שימשו למעשה תשתית טקסטואלית שממנה הרכיבו אחר כך הפילוסופיה וביקורת התרבות את המושג "אינטרפלציה". משנות התשעים של המאה ה-20 ואילך מתחילה התעניינות מחודשת במושג. סלבו ז'יז'ק (Žižek) והחוג הסלובני מפתחים את "האינטרפלציה הממשית" על בסיס לאקאן וקפקא; ז'אן לוק מאריון (Marion), ז'אן לוק נָנְסִי (Nancy), פרנסואה ליוטאר (Lyotard), אֶלֶן בָּאדִיו (Badiou) ואחרים מציעים הבנות חדשות של "האינטרפלציה האלוהית" שמתבססות על היידגר, לוינס ודרידה; בד בבד, מוקמות לתחייה תיאוריית ההיפנוזה ותיאוריית הפיתוי של המאה ה-19, המדברות על "האדם בהמון" או על "האיש ללא תכונות", ובאמצעותן נבחנות אינטרפלציות "לא אורתודוקסיות", כאלו הפועלות על סוגסטיה, חיקוי, פיתוי ויצירת פאניקה.¹

מעניין כי למרות המחלוקות התיאורטיות הרבות, אפשר בכל זאת לחלץ מן המודלים השונים מעין פלטפורמה משותפת של אינטרפלציה, שורה של הסכמות עקרוניות בדבר הבעייתיות של ההתרחשות הזאת. כך, למשל, כולם מניחים כי הסובייקט זקוק עקרונית לקריאת זהות כלשהי, למעין "היי, אתה שם!" שיחדור מאיזשהו "חוץ" או "אחרות",

¹ הזרם השלישי של חקר האינטרפלציה, הקשור בהיפנוזה ובסוגסטיה, לא יידון כאן בשל חריגותו בשדה ובשל קוצר היריעה. נציגו הבולטים הם מיקל בורך-יקובסן (Borch-Jacobsen 1994) וז'אן בודריאר (Baudrillard 1982; 1990).

ושבתגובה לו תתנסח לפחות שאלת זהות כלשהי ("מי, אני?"). במילים אחרות, לא משנה בעצם מהו הסובייקט שלך, מפוצל או מרוכב, בעל גרעין או חסר גרעין, אקסטטי או מופתע, מאוים או אשם (וכאן אפשר לחשוב על כל הטווח המשתרע בין לאקאן ללוינס, או בין אלתוסר לדרידה), תמיד תידרש אינטרפלציה בשביל לגרום לו לנוע, לזוז, לדבר עם סובייקטים אחרים. תיאורטיקנים אלו מסכימים עוד כי אינטרפלציות אינן מופיעות לרוב בצורה גולמית, מפורשת, אלא מתרחשות בדרך כלל בסתר, מקופלות בהיגדים אחרים מסוגים שונים ונחוות בדיעבד. הן יכולות להתרחש בעת שיחת טלפון תמימה עם חבר; כשמישהו מבקש מאתנו להעביר את המלח; או בשעת הרצאה העוסקת במכניקת הקוואנטים. לא רק שפענוחן דורש תמיד קריאה סימפטומטית, זהירה, רב-ממדית; גם קליטתן הממשית על ידי הסובייקט איננה סבילה במובן הפשוט של המילה. אינטרפלציה היא תמיד עניין של בנייה פעילה, של שחזור, של מחויבות מצד הסובייקט, גם אם בתחילה היא עשויה להציף אותו ולהותירו חסר יכולת להתנגד, כמו שקורה לדוגמה בתוך המון משולהב או בעת פגישה עם סימן משמיי. האסכולות השונות במחקר שותפות גם למאמץ שאפשר לכנותו "זיקוק האינטרפלציה היחידאית". אינטרפלציה כמעט אינה מופיעה במבודד, אלא תמיד בקבוצות. למעשה, מרחב הקיום של הסובייקט — הגמוני ככל שיהיה — מכיל שטפים של אינטרפלציות, שאינם בהכרח מתיישבים זה עם זה. יתרה מזו, אינטרפלציות אלו אינן עושות את דרכן אל "לוח ריק", אלא אל נמען מצולק שפני השטח שלו, יש להניח, ספגו במרוצת השנים אינספור אינטרפלציות אחרות. הבעיה איננה אפוא רק איך לבדוד אינטרפלציה, אלא גם, ואולי בעיקר, כיצד לחשוב עליה כמתקיימת לצד אינטרפלציות אחרות מסוגים, מעוצמות ומכיוונים שונים.

עם זאת, גם הסכמות עקרוניות אלו אינן יכולות להסתיר את שורש המחלוקת העיקרי: מיהו בדיוק אותו נמען הקריאה, האמור לקלוט אינטרפלציות, לעבדן ולעתים אף להפיצן; מיהו אותו "מישהו" שכונה כאן סובייקט. כידוע, עם השנים התרבו מאוד הנוסחים של הסובייקט.² בחוק הרומי היה רק מושג אחד, משפטי, של סובייקט, שעסק בנתין המציית לשליט ולאל מתוך רצונות-הוא; תפיסה זו נמשכה למעשה עד התמוטטות האבסולוטיזם והמונרכיה. בתחילת המאה ה-21, לעומת זאת, מסתובבים בשוק הרעיונות עשרות מודלים של סובייקט. יש הבאים בגירסאות לוגיות, כדוגמת הקוגניטיו של דקארט, הוסרל או לאקאן, ויש הבאים בגירסאות "מלאות" יותר, כמו הסובייקטים שמוצאים ברומנים, בסרטים או בביקורת התרבות. ישנו האדם הסביר ששופטים נעזרים בו בבואם לחרוץ דין; ישנו הצרכן, שכלכלנים משתמשים בו בבואם לחזות את התנהגות המשק — הרציונליות החסומה (bounded rationality) של מקבלי החלטות, כפי שמתארים זאת חוקרי ניהול וכלכלנים; וישנו הסובייקט החסום

² יהיה זה כמובן בלתי אפשרי לסקור את התגלגלות "הסובייקט" מהגירסאות המוקדמות, של ה-*hupokeimenon* היווני וה-*Subjectum* הלטיני, ועד לריבוי הפנטסטי הקיים היום. פרטים מלאים יותר אפשר למצוא במבואות המצוינים של אטיין בליבר (Balibar 1991) ושל סיימון קריצ'לי (Crichtley, 1996).

שבו משתמשים פסיכו-מרקסיסטים בבואם להסביר, למשל, טבח עם או טקס דתי. לכל אחד מהמודלים מצורף כמובן גיבור אלגורי, האמור להדגים את הסובייקט או להפעילו: המשוטט, הזר, האזרח, איש-ההמון, המוכפף, ההיסטרי, המהמר, המשורר, הרוצח הסדרתי, הטננס-ג'נדר, הסייבורג והטרוריסט — אלה מהידועים שבהם. לעומת זאת, יש הוגים כמו דלז וגואטרי הטוענים כי כל ניסיון לפרסונליזציה של הסובייקט, אפילו זה הנשען על ביקורת ההומניזם, מטעה, וכי על סובייקטיביות יש לחשוב במונחים אחרים של אינדיבידואציה — אימפרסונליים, סינגולריים, כמו שחושבים למשל על אירועים בעולם: על רוח, על קרב, על השעה חמש, על ערפל או על ערפד שעף מחלון ביתו בחצות.

הקושי הטמון בפענוח אינטרפלציה או בזיקוק שלה מתוך היגדים, פעולות דיבור וטקסטים אחרים איננו אפוא בלתי קשור למודל הסובייקט ולאונטולוגיה הספציפית הנרקמת סביבו. ניתוח לוינסי של פגישה עם זר, של הפעלת "נוהל שכן", של התגלות אלוהית או של קריאה ברומן ייראה אחרת לגמרי מניתוח לאקאניאני או אלתוסריאני של אותן סיטואציות, למרות שכולם יעמידו במרכז את ההתרחשות האינטרפלטיבית. משום כך, כל מי שרצה להבין התרחשויות אינטרפלטיביות יאלץ להתחייב לאסכולה תיאורטית מסוימת, למילון מונחים ספציפי ואולי אף למסקנות ידועות מראש. כיצד אפשר לדבר בתנאים אלו על "אינטרפלציה" ולחשוב את הפרובלמטיקה שלה במנותק ממחנה זה או אחר? כיצד מתגברים על הבעיה של ריבוי הקריאות ו/או ריבוי הנמענים הפוטנציאליים שלהן? האם אפשר בכלל, בתנאים אלו, להפוך את האינטרפלציה למעין פרוטוקול התקשרות משותף, "קריאה" קולקטיבית לכל הסובייקטים באשר הם, בלי הבדלי דת, גזע, מין או פרופיל תיאורטי?

כדי להצביע על כיווני תשובה אפשריים לשאלות עקרוניות אלו, אערוך בעמודים הבאים עימות בין שתי הגירסאות המרכזיות ביותר בשדה. הגירסה הראשונה, ואולי הקאנונית, התפתחה בשדה הפסיכו-מרקסיסטי סביב כמה תיאורמות בסיסיות של אלתוסר ולאקאן, וכוללת רכיבים חברתיים ופוליטיים מובהקים. לעומתה, הגירסה השנייה איננה אלא סינתיזה של קבוצה אקלקטית יותר של תיאורטיקנים, שפונים אל התיאולוגיה, אל תורת המוסר ואל זרמים מסוימים בפילוסופיה בחפשמ אחר הבנות חדשות של אינטרפלציה. בסוף המאמר תיערך פגישה ישירה בין שני זרמים אלו, פגישה מתוכננת מצד אחד, מקרית מצד אחר, שתחשוף, כך אני מקווה, מוקד עניין חדש, נקודת מוצא אחרת לגמרי, לכל דיון עתידי באינטרפלציה ובסובייקטיביות.

האזרח, השוטר ו"היי, אתה שם!"

ברקע של הגירסה האלתוסריאנית (הקאנונית) לאינטרפלציה עומד בברור המיתוס של אדיפוס, או ליתר דיוק, שתי הפגישות המפורסמות של הגיבור — האחת עם לאיוס, בצומת הדרכים, שבה הורג אדיפוס מבלי דעת את אביו; השנייה נערכת בפתחה של תביי, ובה

הוא פותר אניגמה שמציג לו הספינקס. פגישות אלו, השונות באופיין, מותכות בידי אלטוסר לכדי פגישה מקרית אחת, טיפוסית, יומיומית, בין שוטר לאזרח, המתרחשת ברחוב: אידיאולוגיה "פועלת" או "מתפקדת" כ"מגייסת" סובייקטים מבין האינדיבידואלים (היא מגייסת את כולם) או שהיא "הופכת" [transforme] את היחידים לסובייקטים (היא הופכת את כולם) באמצעות הפעולה שכינינו אינטרפלציה, שאנחנו יכולים להציגה כאותו טיפוס כשל האינטרפלציה המשטרית הבנאלית יותר (או לא) והיומיומית: "היי, אתה שם!" אם הסצנה התיאורטית שאני מדמיין כאן היתה מתרחשת ברחוב, האינדיבידואל הנקרא היה מסתובב. בסיבוב פיזי פשוט זה של 180 מעלות הוא נעשה סובייקט. מדוע? משום שהוא הכיר מחדש שהאינטרפלציה "אכן" הופנתה אליו, ושזה "אכן" הוא שקראו אליו" (ולא למישהו אחר)...

באופן טבעי, לשם הנוחות והבהירות של התיאטרון הקטן שלי, הצגתי את הדברים בצורה של מהלך, עם לפני ואחרי, ומכאן בצורה של רציפות זמנית. ישנם יחידים ההולכים לתומם. מהיכן שהוא (בדרך כלל מאחוריהם) נשמעת האינטרפלציה: "היי, אתה שם!" אינדיבידואל אחד (ב-90% מהמקרים זה היחיד הנכון) מסתובב, מאמין/חושד/יודע שהיא מופנית אליו, כלומר מכיר בכך ש"זה אכן הוא" אשר התכוונו אליו בקריאה. אבל במציאות, הדברים האלה מתרחשים שלא בסדר עוקב. קיומה של אידיאולוגיה והקריאה או האינטרפלציה של היחידים כסובייקטים הם דבר אחד ויחיד (1971, 175; [1969] 1995, 306; Althusser; אלטוסר 2003).

את סצנת ההיתקלות בשוטר כינה אלטוסר בהומור "התיאטרון הקטן שלי", אך במרוצת השנים היא הפכה בפסיכו-מרקסיזם ל"סצנה הראשונית" של האזרח, זו שמהדהדת בכל פגישה ופגישה שלו עם סובייקטים מוחלטים שונים. כוחה של הדוגמה הזאת היה טמון בקונקרטיות שלה, הסתמית לכאורה. כביכול, זוהי פיסת מציאות, טריוויאלית, מאיימת, אך טבעית ומובנת מאליה. למעשה, זוהי דרמה סמויה וסוערת של כינון זהות, שאת שורשיה אפשר למצוא כבר במיתוס. כאן מדובר באזרח ובשוטר, במקומות אחרים במאמר של אלטוסר היו אלו רועה צאן וקול אלוהי, כומר ופרח כמורה, מורה ותלמידיו.

במקרה של ההלך והשוטר, הקריאה, אותו "היי, אתה שם!" מכוננת נמען פוטנציאלי אחד (ה"אזרח"), שאתו כל השומעים שבסביבה מעוניינים להתלכד. מדוע? משום שהוא מהווה בשבילם צ'אנס להכרה הדדית; מפני שכדי לומר "אני", חייב היכן שהוא להיות "אתה" או "הוא". ואכן, אותו הלך הנעצר מיד בשומעו את הקריאה ומסתובב לעבר השוטר מראה בכך, אומר אלטוסר, מוכנות להזדהות עם האופן המדומיין, המשוער, שבו השוטר זיהה אותו כביכול. ההסתובבות היא הביטוי המטריאלי של הנמען לתפיסת עמדת האזרח, שכן, אזרח שומר חוק מסתובב כאשר שוטר קורא לו. הכוריאוגרפיה של האזרחות ושל הסובייקטיות בכללותה היא כוריאוגרפיה של הסתובבות במקום, או של עמידה במקום, כתגובה לאינטרפלציה מצד המדינה. קל לדמיין גם כוריאוגרפיה קצת אחרת,

אפשרויות נוספות של תגובה. למשל, כאלו שיברחו לשמע הקריאה או כאלו שישומו עצמם כלא־שומעים וימשיכו ללכת, שהרי "הקריאה לא באמת נוגעת אליהם. הם לא באמת זקוקים לה. בטח לא כשהיא באה מפי שוטר". אלא שגם האזרח, הפושע ו"זה שלא יודע לענות" — כולם הופכים לסובייקטים לשמע הקריאה. כל אחד מהם אנוס לכונן יחסים כלשהם עם החוק — יחסים של שלילה, של התעלמות או של אשור נלהב. החוק כובל את הנמען להזדקק לדימוי או למסמן זהות מסוים. אין מפלט מן החוק. אין מפלט מסובייקטיות. המשחק מכור מראש (הסיכוי שתתחמק הוא אחד לעשר, מעיר אלתוסר בחיך): היחיד נזרק לתוך אידיאולוגיה ולכן הוא תמיד כבר סובייקט, עוד לפני לידתו, נתן שחושב את עצמו לאדון.

בצורה הרחבה ביותר, אינטרפלציה היא סיטואציה דרמטית, עם שני משתתפים לפחות, המקיימים ביניהם מעין חליפין של זהויות. חליפין זה מתחיל מפנייה, מקריאה להזדהות (היי, אתה שם!), הנענית בפנייה, בקריאה נגדית להזדהות (הסתובבות במקום) של הצד השני. בכל חליפין שכזה האידיאולוגיה אמורה לספק באמצעות אחד מנציגיה מסמן של זהות או דימוי כלשהו; ואילו האינדיבידואל מצדו אמור להזדהות ברמה כלשהי עם אותו דימוי או מסמן של זהות, הזדהות שיש לה תמיד ביטוי מטריאלי כלשהו. כל דרמה של אינטרפלציה כוללת רגע שבו מועמד בסימן שאלה חלק מסוים בזהותו של הנמען, במקרים קיצוניים תהיה זו הזהות כולה. היא יכולה להתרחש בעיקרון בכל מקום, בכל זמן ולקרות לכל אחד, אם כי יש מקומות מועדים יותר לפורענות, אתרים שבהם האינטרפלציה שוכנת דרך קבע, שבהם היא חלק מהעניין עצמו. מה שמוחלף בין הצדדים יכול לנוע ממסמנים־שליטים ועד עמדות סובייקט. אשכול המסמנים ההגמוניים בישראל העכשווית כולל ודאי מסמנים כמו יהודי, ישראלי, גבר, אזרח, אשכנזי, ציוני — לא בהכרח בסדר הזה. תמיד, בכל חליפין, תהיה רמה מסוימת של התכחות לעצם קיומו של המפגש או להשלכותיו האפשריות. סובייקט תקני מדחיק או מטשטש את עקבות ייצורו על ידי האחר. אלתוסר מציע לפרש את הלא־מודע, הפעם בפונקציה האידיאולוגית שלו, כאחר של הכרה הדדית מוכחשת. כלומר, גם אם המודע, האגו, העצמי, עשויים לחשוב כי לא התרחש בפגישה שום דבר מיוחד, או שהיא עסקה בעניינים אחרים, הרי למעשה מימד שלם בה כלל חליפין סמוי של זהויות.

למרות הכוח הרב שהיה גלום בהצעה הראשונית של אלתוסר, מודל האינטרפלציה שלו סבל משתי בעיות מרכזיות לפחות. הוא היה רזה מדי ופסימי לחלוטין, משום שהבסיס התיאורטי שעליו נשען — הכלאה מהפכנית או בין מרקסיזם לפסיכואנליזה לאקאניאנית — היה לא רק מלא חורים, אי־התאמות וסתירות, אלא גם הציג תפיסה מצומצמת מדי של סובייקטיות, שלא הותירה לסובייקטים יכולת תמרון משמעותית.³ למעשה, ממשיכו

³ ביקורות מסוג זה אפשר למצוא אצל וורן מונטאג (Montag 1984; 1991), דייוויד מאקי (Macey 1994), פול ריקר (Ricoeur 1994) ואולריק קיסטנר (Kistner 1998). ככל שחלף הזמן, נראה כי אלתוסר הפך לפחות ופחות רלוונטי לפסיכו־מרקסיזם, והדיון נשלט רובו ככולו בידי אוצר מילים

של אלתוסר משנות השבעים ואילך שיפצו כמעט כל מרכיב בסיטואציה האינטרפלטיבית; המפתח היה עיבוי הסצנה, הגדלת הרזולוציה שלה, הכללת מנגנונים חברתיים ונפשיים נוספים בה. הנתין, הסובייקט המוחלט, המיונסצנה, הקריאה, המנגנונים הנפשיים והאידיאולוגיים המשתתפים בה – כולם עברו ארטיקולציה מחודשת. כך, למשל, הסובייקט המוחלט, שאצל אלתוסר היה נציג האידיאולוגיה והמפעיל המקומי של האינטרפלציה (אבא, מנהיג, אלוהים), הפך עם השנים לעוד בורג באפרטוס סימוני שלם. במילים אחרות, זה לא כוכב הקולנוע, אלא האפרטוס הקולנועי; זה לא גיבור הרומן, אלא האפרטוס הספרותי; זה לא ההורה, אלא "שם האב" – שמבצעים מעתה את האינטרפלציה. ומה עם הנמען? בעוד שאצל אלתוסר היה הנמען לא יותר מאגור-חברתי מפוצל, הרי אצל התיאורטיקנים הפסיכו-מרקסיסטים הוא צויד בכל הרשויות הנפשיות והחל להשתתף בכל שלושת הסדרים הלאקאניאניים: בסימבולי, במדומה ובממשי. למעשה, הוא נעשה למכונה מורכבת מאוד לעיבוד, לייצור ולהפקה של אינטרפלציות, המשתנה בהתאם לעמדת הסובייקט שבה היא נמצאת, והיכולה גם להתנגד לסמכות אינטרפלטיבית.

המעבדה הראשונה שבה נבדקו המודלים החדשים של הסובייקט ושל האינטרפלציה שכנה בבית הקולנוע, אך עם הזמן הקיפה את כל האפרטוסים האמנותיים. קבוצה של תיאורטיקנים שהתקבצו סביב כתב-העת *Screen* שמה לה למטרה לערוך אנליזה מקיפה ככל האפשר של הקולנוע ההוליוודי ושל הריאליזם הקלאסי. המפגש האינטרפלטיבי שריתק אותם התחולל לא ברחוב, בין שוטר לאזרח, אלא בין צופה לסרט או בין קורא לרומן, במרחב בדיוני של הזדהות הנשלט בידי גירסה מסוימת של ריאליזם. הסובייקט המוחלט התחיל מהגיבור, אך זה היה רק קצה החוט שהוביל לגילוי אפרטוס שלם שהסתתר מאחוריו. עבודת המצלמה, התפאורה, התאורה, העריכה, הקול, הטקסט – כולם היוו אנסמבל שלם של אינטרפלציות, שעבודתו החלוצית של *Screen* עזרה למפות.⁴

האנליזה המדוקדקת של הקולנוע ושל מכשיריו השונים הורחבה עם הזמן לזירות אידיאולוגיות אחרות, וההבנה החדשה שהתגבשה בחנה את האינטרפלציה כ"עסקת זהות" שאינה דורשת בהכרח את נוכחותו הפיזית של סובייקט אבסולוטי זה או אחר, אלא יכולה להסתייע ב"מכשירים שונים". אחרי הכל, לא צריך שוטר כדי שאזרח יתעמת עם השאלה אם הוא סובייקט טוב או רע. בהקשר הישראלי ישנו מכשיר ייחודי שכזה, שנכנס לשימוש

לאקאניאני. בגירסאות האמפתיות, אלתוסר נתפס כמעין "מתווך נעלם" (*vanishing mediator*) בשיח האידיאולוגיה, חוליה שנטמעה בשרשרת האבולוציה לאחר שמילאה את התפקיד החשוב של מי שמיזג לראשונה מיזוג משמעותי בין הפסיכו-אנליזה הסטרוקטורלית למרקסיזם הסטרוקטורלי, או כמי ש"עלה על משהו מביך (או אפילו uncanny), שכולם העדיפו להיפטר ממנו מהר ככל האפשר", כדברי מלאדן דולאר (Dolar 1993, 75).

בכתב-העת *Screen* בשנות השבעים והשמונים כתבו על האינטרפלציה תיאורטיקנים שונים, וביניהם דניאל דיין, לורה מאלווי, כריסטיאן מץ, קתרין בלזי, קאיה סילברמן, קולין מקייב, סטפן הית' ואחרים. להערכה מחודשת של הפרויקט שלהם, ראו סילברמן (Silverman 1983); אנתוני איסטופ (Easthope 1988; 1994); וסטפן הית' (Heath 1991).

בראשית שנות החמישים: צפירת הזיכרון. כמה פעמים בשנה, בימים קבועים מראש ובשעה יעודה, פולח צליל גבוה וחודרני מרמקולים שהוצבו במקומות גבוהים ונשמע בכל מקום במדינה. קול זה הוא קריאה להזדהות לאומית ופרטית כאחת עם הקורבנות והגיבורים המתים (אך גם עם עמדת הסובייקט של הישראלי התקני). ההיענות לקריאה איננה דורשת ברוב המקרים אפילו את נוכחותו הפיזית של האחר כמייצר המבט (כידוע, ישראלים רבים עומדים בשעת הצפירה גם בדלת אמותיהם). זו קריאה שמבקשת מכל מי שתופס עצמו כנמען של הקול הספציפי הזה – השופר הישראלי – שיעשה את אחת המחוות האידיאולוגית האלמנטרית ביותר: עצירה, עמידת דום, הרכנת הראש. נמעני הקריאה יכולים כמובן לחשוב בעת קיום המנהג ככל העולה על רוחם – את האידיאולוגיה מעניינת רק התנהגותם בפועל. הנראות, המעשים, הם שחשובים לסדר הקיים, ולא הכוונה האמיתית של הסובייקט. סובייקטים רבים במדינה דוחים כידוע את האינטרפלציה של הצפירה: חרדים ופולסטינים תושבי ישראל כאחד, אנטי-ציונים או א-ציונים, אנשים ששנתם כבדה עליהם במיוחד, או כאלה שמצפונם לא מייסר אותם עוד וגם, כפי שראיתי מחלוני, פועלי בניין סינים שבהעדר מתווך תרבותי מתאים עשויים לא לשמוע כלל את הקול ולהמשיך בעבודתם כאילו לא קורה בחוץ דבר. אלו גם אלו ימצאו עצמם למחרת מככים בעמוד הראשון של העיתון.⁵

קול ומבט נחשבו תמיד לשני הביטויים המובהקים ביותר של האינטרפלציה. עם זאת, לאידיאולוגיה ובייחוד לאפרטוסים דתיים יש שורה ארוכה של מכונות אינטרפלציה שאינן פועלות בדרכים של קול או מבט: החל מגלגל התפילות הטיבטי העתיק שאליו מכניסים את התפילה מקופלת בפתק ומסובכים כך שהגלגל מתפלל בשבילי, דרך הכספומט המזהה אותי על פי קוד אישי, וכלה ברולטה המצביעה עליי כעל הזוכה האניגמתי המאושר. כל המכונות האלה מבצעות – לצד תפקידיהן האחרים, הרשמיים – גם פונקציות אינטרפלטיביות. הן מייצרות "היי, אתה שם!" בעבור כל משתמש. הן מציעות ובודקות זהות, מאשרות או דוחות אותה, תלוי במקרה. אנחנו כלל לא שמים לב אליהן. הן עובדות בשקט, כמו רוב מכונות האינטרפלציה, אבל ייצור של סובייקטיביות היה תמיד חלק ממאגר התכונות שלהן. עם זאת, ממרחק של שנים נראה כי התובנה המרכזית של קבוצת Screen טמונה בהכרה כי אינטרפלציה עשויה להניע את הסובייקט ביתר קלות ואפקטיביות אם היא תעודד דווקא משבר מתוזמר של זהות במקום סיפוקים נרקיסיסטיים אוטומטיים, כפי שהיה נהוג לחשוב עד אז. במילים אחרות, הפגישה האידיאולוגית לא נועדה לספק לסובייקט תשובה

⁵ מעניין להשוות את מגדלי הצפירה למכונה אינטרפלטיבית אחרת מימי הפרעונים. מכונה זו היתה למעשה פסל קדוש שנהג להשמיע קול מהדהד חזק ברגע שקרני השמש הראשונות היו נוגעות בו. אותו אובייקט דומם המשמיע קול, המתעורר כביכול עם הזריחה, הילך קסם על המצרים הקדמונים, משום שהוא ייצר בעבורם את הסובייקט המוחלט הקדום. לא היה זה סובייקט חי, המביע עצמו בדיבור, כפי שמוצאים בדתות המונותאיסטיות, אלא סלע שסותת בידי אדם, אבן המשמיעה קול רפאים המנכיח את הריק שבהעדרו של סובייקט כלשהו (וראו עוד בעניין זה, Žižek 2001, 57).

(חלקית, מקומית) באשר לזהותו, כמו בדוגמת השוטר, אלא דווקא להעמיד אותו בפני שאלה על אודות זהותו, ואז, ברגע הרגיש הזה, להציע לו מוצא אפשרי. אינטרפלציות פועלות בדרך של יצירת משבר הזדהות חדש והבטחת מוצא מדומה ממנו, או על ידי "תפיסת טרמפ" על משבר קיים. בשדה הראייה, למשל, המבט (של האחר) מייצג את ההפרעה. מבט זה יופיע תמיד ויעמיד בשאלה את זהות הצופה, אבל קולנוע הוליוודי ידאג להחליק ולשלול את הנוכחות שלו, ובכך לייצר הנאה וכפיפות. הקולנוע משחק בקשר האינטימי הזה שבין הסובייקט למסמני הזהות שלו, ממש כאילו היו קשורים זה לזה במעין גומייה הזדהותית. הסרט מרחיק את הצופה מחלק ממסמניו בכך שהוא מספק לו הצצה אל חוסר האפשרויות של הקשר הזה, ואז, לקראת הסוף, ברגע פתאומי אחד או בסדרה של אירועים (שלמעשה היו כלולים מראש באופן הציפיות של הצופה) יציע לסובייקט חזרה "הביתה", אל מנדט סימבולי מועדף.

משה, הסנה הבוער ואהיה-אשר-אהיה

המשבר של האינטרפלציה, הרגע שבו הזהות נסדקת או קורסת, עומד גם במרכז המאמצים של סלבו ז'יז'ק ושל "החוג הסלובני" (מלארן דולאר [Dolar], הנרי קריפס [Krips]) לחפש אחר מודלים אלטרנטיביים של אינטרפלציה.⁶ ז'יז'ק מסכים עם קודמיו כי ציות, אך גם חתרנות, צומחים ממשבר של הזדהות וכי אינטרפלציה היא האפקט המרכזי שלו, אבל הוא טוען נגדם כי לא העריכו נכון את מיקומו, את ממדיו ואת השלכותיו. לא מדובר בתפירה מחדש לסדר הסימבולי, מטעים ז'יז'ק, אלא בכניסה לפנטזיה חברתית. זהו לא משבר של הזדהות, אלא פריצה של הממשי. הנמען איננו נתין של עמדת סובייקט, אלא נתין של אניגמה. המוען איננו סובייקט מוחלט או אפרטוס כלשהו, אלא האחר הגדול בכללותו, ברגע של קריסה או התעצמות. מושג המפתח במהפכה המושגית של ז'יז'ק היה "הממשי" (Reél) על נגזרותיו השונות (הפנטזיה, האנטגוניזם, *objet petit a*, הדחף, *jouissance*, המבט והסֶנְתוֹם). ממשי זה איננו קאנטיאני, הוא איננו איזו ישות טרנסצנדנטית פוזיטיבית המתקיימת בדרך כלשהי מעבר לסדר הסימבולי, מעין "העולם כשלעצמו". הממשי הוא "שום דבר בעצם, לא יותר מאשר ריק, ריקנות בסטרוקטורה הסימבולית המסמנת את חוסר האפשרות שלו להתלכד עם עצמו" (Žižek 1989, 173); "הממשי הוא בדיוק מה שמתנגד לסימבולי ומתחמק מאחיותו, משום כך הוא ניתן לגילוי רק על ידי ההפרעות שהוא גורם" (Žižek 1996). הממשי הוא מה שעומד מאחורי הפרדוקס, האניגמה, הפנטזיה, הנשגב, המקרי, התאונה, הבלתי יאומן, המוות; כל אלו הם ביטויים, הפרעות, עקבות שונים של אותו ממשי בתוך הסדר הסימבולי. הממשי הוא

⁶ המודל הסלובני של האינטרפלציה, מודל שהם מכנים "מעבר לאינטרפלציה", ראשיתו בספרו פורץ הדרך של ז'יז'ק, האובייקט הנשגב של האידיאולוגיה (Žižek 1989), והמשכו אצל דולאר (Dolar 1993; 1998) ואצל קריפס (Krips 1999). לאפיון של הפסיכו-מרקסיזם שהתפתח מאלתוסר ולאקאן, ראו מיקליטש' (Miklitsch 1998a; 1998b).

הלוגיקה של פעולתם והאפקט שנוצר במפגש עמם.⁷ כשהוא מצויד בממשי חמקמק זה, ז'יז'ק חוזר להבחנה בין עמדות סובייקט לבין הסובייקט הנושא אותן, ומנסח את ההבחנה מחדש, הפעם כהבדל שבין הסובייקט של האגו לסובייקט השסוע, המפוצל. סובייקט זה הוא בעצם מה שנשאר אחרי שמקלפים מן הסובייקט את כל החוויות, ההתנסויות וההזדהויות שלו. אין לו תוכן או פתולוגיה קונקרטיים, אבל הוא עדיין מהווה מצע שעליו יונחו ההזדהויות האחרות, הוא עדיין הגוף שיתמקם בעמדות סובייקט שונות. במסורת הקארטיזיאנית שאליה לאקאן משתייך, חייבים להניח שגם הקילוף הדרסטי ביותר של הסובייקטיביות משאיר משהו, איזה דבר-מה, שארית סינגולרית. בניגוד לתרגיל המפורסם של דייוויד יום, היעלמות מוחלטת של הסובייקט איננה אפשרית. הסובייקט בפסיכו-מרקסיזם הוא לכל הפחות קבוצה ריקה, חסרת איברים, שהדבר היחיד שהופך אותה לקבוצה הוא המסמן שלה. ככזה הוא כלום, אבל קצת יותר מסתם כלום, מאחר שלכלום או לִחְסֹר יש עכשיו מסמן. והסובייקט הזה, טוען ז'יז'ק, הוא האוצר, האובייקט הנשגב של כל אידיאולוגיה. אותו היא מבקשת לנצל, להפעיל, ללכוד בתוך פנטזיה חברתית.

באחת הסצנות הידועות במקרא (שמות ג, 4), אנו מוצאים את משה מהלך במדבר עם צאנו כאשר לפתע, ללא כל הכנה מוקדמת, מתלקח שיח סנה, וקול רם בוקע ממנו: "משה משה", מרעים הקול; "הנני", משיב הנמען. קול זה, שמזהה את עצמו כ"אהיה-אשר-אהיה", אך גם כאלוהי אברהם, יצחק ויעקב, מצווה עליו לעזוב הכל, לקבל על עצמו שליחות הנראית במבט ראשון כמעט חסרת סיכוי — והנה, משה מסכים. הוא אמנם מהסס, מתלבט, מקשה קושיות, והקול מן השיח הבורע מספק תשובות מעורפלות וגם נס אחד או שניים, אבל בסיומה של הפגישה משה הוא כבר אדם אחר. רבע שעה קודם הוא היה רועה צאן. עכשיו הוא הולך לשחרר עם שלם. מדוע נענה משה לקריאה של אותו "אהיה-אשר-אהיה"? מה גרם לו לומר כן להצעה השערורייתית, המופלאה והמסוכנת הזאת? האם יש לחפש את הסיבות לכך בביוגרפיה של משה (ילדותו המיוחדת והסצנה המכוננת עם מפקח העבודה המצרי, המובילות למעין התגלות פסיכוטית)? האם יש לבקש רמזים ב"תוכנית האלוהית" הגדולה שבה עלילות משה הן רק חוליה? ואולי המפתח טמון בסיטואציה עצמה, במפגש הפלאי שהיא זימנה לנמענה?

כך סבר אלתוסר, ובצדק מסוים. בעיניו, הסנה הבורע איננו רק התגלות במובנה התיאולוגי, אלא גם סיטואציה מקסימלית וטהורה של אינטרפלציה, שכמותה מוצאים רבות

⁷ בעזרת ממשי זה מנגח ז'יז'ק את התיזה המקובלת הגורסת שמאבקים פרוטקולריים בחברה אינם ניתנים לרדוקציה (כך למשל, לפי תיזה זו, אינך יכול לראות בלאומנות תוצא מוחלט של הקפיטליזם). נגד תיזה זו הוא טוען כי כל הפרקטיקות, האפרטוסים והמנגנונים הסימבוליים שנוצרים בחברה הם בגדר ניסיונות שונים להתמודד עם אותה גרעין ממשי בלתי אפשרי, בלתי ניתן לאינטגרציה או להטמעה, המכונה אצלו "אנטגוניזם טהור". ומכיוון מקביל, ז'יז'ק מצביע בעזרת ממשי זה על הגרעין הפרדוקסלי של הסובייקט, המאפשר לו לנדוד בין עמדות סובייקט ושדות שיח שונים, שאליהם הוא מחובר בממשקים של אינטרפלציות והזדהויות.

בכתבי הקודש של הזמן העתיק. אינטרפלציות אלוהיות, שהמובהקת והנדירה שבהן היא ה"התגלות", תווכו באמצעות האידיאולוגיה הקדומה שהיתה בעלת מרכז כוח אחד, דתי, ומספר מצומצם יחסית של סובייקטים מוחלטים. הכוח שבקריאת ההזדהות האלוהית היה טמון בדימוי הנרקסיסטי שהיא הציעה למשה: הקול האלוהי כונן אותו כנבחר, כמנהיג וכמייסד דת חדשה; ואילו הסנה הבורע הציע לו דימוי עצמי פלאי, היפרבולי, גדוש בסתירות. "אתה הוא הסנה הבורע", אומרת לו האינטרפלציה. אתה הוא מי ששומר על זהותו או מגלה את זהותו תחת אש. בנקודה הזאת עוצר אלתוסר את ההסבר, וחבל, משום שעדיין נותרים כמה קצוות פתוחים. כך, למשל, אלתוסר מפספס את המפגש כמפגש, כהיתקלות מפתיעה, לא מתוכננת (לפחות מנקודת מבטו של הנמען); הוא מתעלם מהפנטזמותיות של הסיטואציה ומהמטריאליות המיוחדת של הסנה הבורע; ובעיקר, הוא מדחיק לחלוטין את כל אמצע הדיאלוג המפורסם בין אלוהים למשה, שמספר סיפור אחר לגמרי על מה שקרה שם. ואכן, אפילו עיון קצר במקרא מעלה כי המפגש של משה רחוק מלהיות מפגש נרקסיסטי משמח. בזכור, במהלך הפגישה שואל משה את השאלות הבאות:

1. "מי אנכי כי אלך אל-פרעה וכי אוציא את-בני ישראל ממצרים" (ג, 11) (מי אני? למה דווקא אני?)
2. "הנה אנכי בא אל-בני ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמר-לי מה-שמו מה אמר אליהם" (ג, 13) (מה שמך? מי אתה?)
3. "והן לא-יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא-נראה אליך ה'" (ד, 1) (כיצד אוכיח את קיומך?)
4. "בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול וגם משלשם גם מאז דברך אל-עבדך כי כבד-פה וכבד לשון אנכי" (ד, 10) (האם אוכל לייצג, לתווך אותך? לעצמי? לאחרים?)

אפשר לטעון כי תשובותיו של אלוהים על ארבע השאלות מסתירות יותר משהן מגלות; מטרידות יותר משהן מרגיעות. השיא הוא כמובן בתשובה לשאלה השנייה של משה (מי אתה?), שעליה עונה אלוהים ב"אהיה-אשר-אהיה" האניגמטי, אשר דורות של פרשנים התחבטו בפירושו, וסביר להניח שכך גם משה המשתומם, המאויס, המתחנן למשמעות. עם זאת, מבחינה לאקאניאנית, אפשר להמיר את ארבע השאלות בשאלה אחת — או נכון יותר, באניגמה אחת — העוסקת באיווי הטהור של המשתתפים בסיטואציה. "כאשר הסובייקט מתעמת עם האניגמה של האיווי, הוא מנסה נואשות למקם את הסיבה האמיתית להתאוות שלו, וכך הוא מייצר פרשנויות חדשות של מה שהוא באמת רוצה; והחיפוש הבלתי פוסק הזה, סימן השאלה המטריד המלווה כל פרשנות של איווי, זהו האיווי עצמו" (Žižek, 1996, 186). אניגמה זו, המתבטאת בנוסחה הקומפקטית של "מה רצונך?" (che vuoi?), היא למעשה השאלה ההיסטרית שמפנה כל סובייקט לאחר הגדול, באותו רגע שבו תהליך האינטרפלציה נתקע, נכשל, הופך מסצנה של קבלת תשובות לסצנה של שאלת שאלות על אודות זהותו. ואכן, אניגמת האיווי מובילה את הסובייקט ללא הרף לחיפוש אחר משמעות

יציבה ולתהליך של היסטריזציה. האחר הגדול אינו יכול לענות על אניגמת האיווי, גם אם הסובייקט המוחלט ינסח את האיווי שלו במפורש ויאמר לסובייקט "אני רוצה ממך כך וכך", מאחר שמדובר במילים. מילים. מילים. תמיד ייתכן שהמובן והכוונה המקורית יוחמזו. "אתה אומר לי כך וכך, אבל למה אתה בעצם מתכוון, לאן אתה חותר?" "נוירוזזה", אומר לאקאן, "היא שאלה שהקיום מציב לסובייקט" (Lacan 1977, 168, 272).⁸ להיות סובייקט של שאלה פירושו להיות סובייקט מאוים, המבקש לעצור את האיווי שלו באמצעות הזדהות עם איווי אחר, רק כדי לגלות לחרדתו שגם הסובייקט המוחלט חסר, שגם הוא מתאוה. שגם הוא זקוק למילים.

במודל של ז'יז'ק, הסובייקט נתפס בצורתו הגולמית ביותר – או ליתר דיוק, כאחת ההפשטות האפשריות שלו – כמערך של שאלות ותשובות, שבמרכזו אניגמה של זהות שנוצרת ונפתרת באופן חלקי במפגשים עם סובייקטים מוחלטים. כל אימת שנציג של האחר הגדול, בדרך כלל סובייקט מוחלט כלשהו, פונה לסובייקט, מצביע עליו או מבודד אותו – קריאתו תסתיר בתוכה שאלה מסוימת המופנית אל הסובייקט (מלבד מקרים שבהם קריאתו תובלט בכוונה, או תיחשף "במקרה"). שאלה זו עוסקת באיווי של הסובייקט, ב"מה שהוא מתאוה לו" שמיד מומר על ידי הסובייקט, לפי הלוגיקה של ההכרה, בשאלה "מה הוא רוצה ממני?". במרכז של האינטרפלציה הזאת עומדת אפוא שאלה, ויותר מזה – עומד אירוע של שאלה. ז'יז'ק מחזיר לאינטרפלציה את מובניה הראשוניים, את היותה הפרעה או שאלתה, וגורס כי קיומו של הסובייקט מצטמצם במומנט הזה למצב של שאלה. הוא כולו שאלה אחת גדולה בדבר האיווי של הסובייקט המוחלט העומד מולו. זוהי האינטרפלציה הממשית.

בניגוד לאינטרפלציה נוסח אלתוסר, שאינה מאיימת על הסובייקט אלא מאשררת את המובן מאליו שלו, אינטרפלציה ממשית אינה עוברת בשקט, בצורה חלקה. היא יוצרת משבר אצל הסובייקט, המכונה אנטגוניזם, הופעתו של הממשי או סירוס סימבולי, העשוי לשנותו מן הקצה אל הקצה. ואכן, כמו כל מודחק המחפש לעצמו מוצא החוצה, גם אינטרפלציות ממשיות מבקשות לבטא את עצמן. הן מתקיימות בסתר בכל אינטרפלציה תקנית, אבל אפשר לתפוס אותן מגיחות החוצה בסיטואציות מסוימות מאוד, שכאילו כולאות את המומנט הזה ומאפשרות לסובייקט להתנסות בו לאורך זמן בצורה מוחשית ואף מודעת. בעיני ז'יז'ק, קפקא השכיל להציג את המומנט הזה ולמתוח אותו על פני שבועות ושנים. האזרח ק. הוא מישהו שכבר מראשית הסיפור נמצא בהווה מתמשך של אניגמת איווי בעלת עוצמות אדירות. ישות כלשהי בעלת תווי פנים מדינתיים-ביורוקרטיים קוראת לו, מסמנת אותו, קוראת אותו בכל מיני דרכים ואופנים הנשארים אניגמטיים בשביל האזרח (ובשביל הקוראים). ק. אינו מבין מה רוצים ממנו, אינו יודע למה דווקא הוא, לשם מה כל זה נערך.

⁸ לפי לאקאן, ההיסטרי מוגדר כסובייקט שאינו מסוגל לענות על השאלה "האם אני גבר או אשה?" והאובססיבי טרוד בשאלה "האם אני חי או מת?" וכל הסימפטומים הנוירוטיים מתפרשים בסופו של דבר כניסיון חלקי לענות על שאלת האיווי. ראו, למשל, את התייחסותו לסוגיה של "שאלת הסובייקט" בסמינר השלישי על הפסיכוזות (Lacan 1993, 174).

בעולם של קפקא, הסמכות המדינתית היא שעושה לך אינטרפלציה טוטאלית, המקיפה הכל, יודעת כל (גם אם לא מספרת הכל), ובעיקר מאיימת בכוחה (הייצוגי והערום כאחד). בעולם של המקרא מדובר בסמכות אלוהית שכוחה עצום בהרבה. המקרה של איוב, אולי האינטרפלציה האלוהית החזקה ביותר, מעיד על כך. בחיי היומיום, לעומת זאת, משבר שכזה יכול להיגרם אפילו ממפגש מקרי עם שוטר, כפי שגורס הנרי קריפס (Krips 1999). שוטר צועק לאזרח מופתע, "היי, אתה שם!". צעקה כזאת עשויה לחשוף אנטגוניזם בעמדת האזרח, בין תפיסת האזרח החופשי הבורגני לבין תפיסת האזרח כנתין של החוק. "אל מול התפיסה שלי את משמעות ההליכה התמימה – 'אני הולך לתומי ברחוב, נהנה מהאוויר הצח לאחר הארוחה, לא מזיק ולא פוגע באיש' – עומדת פניית השוטר ששואבת את סמכותה מסוג אחר של עמדת סובייקט, שגם אותה אני מקבל כלגיטימית: העובדה, אם ללכת אד-אבסורדום, שבעיני החוק אני תמיד אשם" (שם, 87–88). חשוב להדגיש כי אותה "חפוט" איננה תפיסה שהמצאתי, אלא עמדה המוענקת לי מתוך שיח החוק שקובע מה בורגני-נורמלי רשאי לעשות ומהי משמעות מעשיו; ואילו האשמה המופשטת שמתעוררת בי בעקבות קריאת השוטר, התחושה שאיכשהו אני אשם במשהו למרות שלא ברור לי מהו בדיוק, נובעת מן העובדה שלשוטר (כזרוע, כמטונימיה של החוק) מיוחס התפקיד של קובע החפות והאשמה. כך שאותו שיח הוא שמבטיח, מצד אחד, את חפותי ואת זכותי להלך בחופשיות בשכונה שלי לעת ערב, ומצד אחר הוא שמפר זכות זו בקריאה השרירותית, המאשימה והפוגעת של נציגו. במונחים אלטוסריאניים, לא התוכן של פניית השוטר מייצר את החרדה הכל, יכול להיות שהשוטר רק רצה להזהיר אותי מפני משהו), אלא זהו המתח הבלתי פתיר בין הייצוגים הנחווים, המטריאליים, אשר מבנים את עמדת האזרח שלי. מישל בארט מתארת תסריט אחר שבו הנמענת היא אשה, ולכן עשויה להיחשף לאנטגוניזם שקיים בין עמדת הסובייקט של השוטר כנציג החוק ובין עמדת הסובייקט שלו כגבר, הפונה עכשיו לאשה ומשתמש בסמכותו כדי לעשות לה אינטרפלציה כאזרחית (?) כאשה (?). העמימות – האם הוא קורא לה כשוטר, כנציג של החוק או כגבר – אינה ניתנת כמובן למחיקה או לבירור מוחלט. ייתכן בהחלט שהיא תראה את כל הסיטואציה הזאת לא כאינטרפלציה שלה כנתינה של החוק, אלא כנתינה של המשטר הגברי, כהצקה גברית (לגיטימית בעיני המדינה), שאולי אינה שונה בעיניה משריקות, ממבטים ומהתגררויות שלהן היא חשופה בעוברה ברחוב מצד גברים שאינם לובשי מדים. גם אם יתברר לנמענת כי השוטר רק רצה להזהירה מפני משהו, גם אז היא לא תוכל למקם את האיווי שלו במסגרת עמדת הסובייקט של החוק בלי להדחיק את האפשרות שהוא קרא לה כגבר (Barrett 1994, 101).

מאחר שאניגמת האיווי כרוכה בהיחשפות לאנטגוניזם ובקרבה יתרה לאובייקט הקטן המייצר חרדה, היא דוחפת את הסובייקט לנסח לה תשובה (Soler 1996, 57). תשובה זו כוללת לא רק הזדהות מיידית או מושהית, מלאה או חלקית, רגעית או תמידית של הסובייקט, אלא גם אימוץ של פנטזיה קולקטיבית. המוצא היחיד מאניגמת האיווי, מוצא

חלקי, רגעי, אך עם זאת רב-עוצמה, הוא הילכדות בפנטזיה חברתית. כל חברה, בעצמה לא יותר מאשר "פרויקציה מטריאלית משותפת של סובייקטים", מייצרת לעצמה פנטזיות קולקטיביות שנועדו בדיוק לרגעים כאלו, שבהם מתרחשות אינטרפלציות ממשיות ואניגמת האיווי פורצת. תפקיד הפנטזיות הללו הוא להסתיר בדרכים מדומיינות שונות את הסירוס המיוחד של כל קהילה ולפתות בכך את הסובייקט למצוא בהן מקלט, להשתמש בהן כמסך שיסתיר את אניגמת האיווי. הסירוס הבסיסי ביותר של כל קולקטיב או חברה הוא כמובן חוסר יכולתו להיות מאוחד, אורגני, שלם; היותו חסר, פגום, מפוצל, תלוי רדיקלית במסמנים. פנטזיה מספקת פתרון לאניגמה הזאת, לחוסר הוודאות, פתרון שהוא תמיד בגדר פשרה. היא אמנם לא תגלה לי מה רוצה ממני האחר, או היכן מסתתר התענוג הלאומי האבוד שלי, אבל היא לפחות תראה לי כיצד אפשר לפצות על כך. כמובן זה היא מפחיתה את החרדה ויצרת מראית עין של הרמוניה. עם זאת, ההרמוניה הזאת מבוססת לפעמים על תמונה של האחר הגדול כדורש משהו איום, מבעית או לא נעים, כמו בפנטזיות אנטישמיות או פשיסטיות. בשביל הנורוטי, וכל אורח הוא בהכרח נורוטי, אפילו דרישה מאימת זו עדיפה על פני אי-הוודאות הגלומה בחוסר ההבנה שלו לגבי מקור החסר של האחר. דרך הפנטזיה כמטריצה ליבדינלית ספציפית משלים הסובייקט את ההזדהות שלו עם האחר הגדול.⁹

הפנטזיה הקולקטיבית היא אפוא הנוסחה שבאמצעותה חברה מארגנת את התענוגות שלה ומכסה על האנטגוניזמים שלה.¹⁰ הכפיפות לאידיאולוגיה מתבטאת בעוצמה הגבוהה ביותר – זו המובילה לאלימות ולעוולות הגדולות ביותר כנגד האחר – באופן שבו היא מתמרנת את הפנטזיה של הסובייקט. התפרצות הלאומיות במהלך המאה ה-20 לוותה תמיד בסכסוכים עקובים מדם, משום שלאום חייב לארגן את עצמו בפנטזיה אלימה אל מול אחר המאיים לגנוב ממנו את האוצר שלו. האוצר יכול להיות בעצם כל דבר: מנהגים, שפה, בתולות, משאבים, אדמה. ז'יז'ק מביא כדוגמאות את מחנות הריכוז, הגולגים והמלחמה בפוסט-יוגוסלביה – מצבים פוליטיים מוקצנים שבהם המימד הפנטזמתי מתגלה במלוא

⁹ "בעיני לאקאן, הפנטזיה מספקת תשובה מוחלטת לשאלה 'מה האחר רוצה ממני?'. אם לומר זאת בפשטות, הפנטזיה מצהירה 'אני יודעת מה האחר רוצה, אני יכולה לספק זאת'... הפנטזיה גורמת לצורה של אינרציה שמובילה את הסובייקט לפרש את מה שקורה לו או אפילו לצפות זאת במונטונויות שחוזרת על עצמה. היא מכניסה את הסובייקט לתוך תבנית שמפעילה עליו כוח מיוחד, משום שמה שלכוד בתוך המבנה הפנטזמתי הוא האובייקט של התענוג, שמאפשר לסובייקט להזדהות עם ה־[substance] — מה שלא מאפשר לו המסמן [של הזהות] המחליק ברשת הסימבולית" (Malmo 1994), 87.

¹⁰ בשנות התשעים המאוחרות, צמד המונחים "אנטגוניזם-אידיאולוגיה" מתחלף בצמד "הפוליטי והפוליטיקה", שינוי שהובילו ארנסטו לאקלו, שנטאל מוף וקלוד לֶפֹר. כאשר הפוליטיקה (politics) קורסת (הפוליטיקה כאסטרטגיה סמלית שנועדה לכסות על הממשי), מופיע במקומה הפוליטי (political). והפוליטי הוא שסביבו תתארגן פנטזיה חברתית חדשה, שתתחרה בפנטזיות האחרות הקיימות ב"מרחב" (ראו Stavrakakis 1999).

הדרו, אבל הוא גורס כי כלכלות ליבידינליות אלו מתקיימות בכל רמה, בכל אקט אידיאולוגי, בכל טקס יומיומי פרטי. מכאן עולה, כי גם אם ברגע היסטורי מסוים נראה שפנטזיה לאומית אחת משתלטת (כמו במקרה של הפנטזיה האנטישמית בגרמניה הנאצית), עדיין כל חברה עושה שימוש ב־בזמן בכמה פנטזיות הגמוניות, ביניהן כאלו שאינן נמצאות בזיקה ישירה לאיזשהו אחר פוליטי. פנטזיית החיזורים — שאיננה אלא גלגול מאוחר ומעודכן של פנטזיית ההתגלות האלוהית — אינה מתחשבת כידוע בגבולות מדינתיים ואינה מוגבלת עוד לאיום הקומוניסטי; ואילו פנטזיית "15 הדקות" האמריקאית — הכוח המניע מאחורי תוכניות טלוויזיה רבות ומאחורי סובייקטים רבים, כולל אלו שנראה תחילה כי אינם כשירים למשימה (חשבו על ניצולי פיגוע המתראיינים למהדורת חדשות או לתוכנית בידור) — רק התעצמה עם המעבר לשידור לווייני ולטלוויזיה גלובלית.

סובייקט מול סובייקט מוחלט. הזדהות נרקסיסטית מדומיינת או אימוץ של פנטזיה קולקטיבית. רגע של קבלת תשובה נרקסיסטית או רגע של הופעת אניגמה, של חשיפת אנטגוניזם מעורר חרדה. ובתוכם, האינטרפלציה כממשק שמאפשר את הדיבור ההדדי של כל המשתתפים. אבל האם אפשרית דרמה אינטרפלטיבית אחרת מזו שמציע גוף התיאוריה של הפסיכומרקסיזם? האם אינטרפלציות ממשיות, כלומר אלו שניתן להעמידן על ההיגד "מה אתה רוצה ממני, בדיוק?" עומדות מאחורי כל אינטרפלציה, או שמא קיימות גם אינטרפלציות מסוג אחר לגמרי?

קזנובה ומעגל הקסם

לילה אחד עוטה קזנובה את תלבושת הקוסם שלו, הכוללת גלימה, כתר ושיער פזור, יורד לכיכר העיר ונכנס למעגל הקסמים הגדול שהכינה בשבילו נערתו מבעוד מועד, לפי הוראותיו המדויקות, מ־30 גיליונות נייר גדולים שעליהם צוירו סמלים ונכתבו השבעות. קזנובה עורך את ההצגה הזאת, כך הוא מספר ביומנו, משום שהוא מבקש לגרום לנערה ולאביה, הצופים בו כעת מרחוק, לחשוב כי הוא רב־מג, בקיא היטב ברזי העל־טבעי. סמוך לחצות, קזנובה מתחיל להשמיע השבעות כלפי השמייים, והנה, להפתעתו הגמורה, לא עוברות שתי דקות וסערת ברקים ורעמים אדירה פורצת. קזנובה, שעשה את כל ההכנות לטקס מתוך ציניות גמורה, מגלה לפתע כי הקסם היה "מוצלח מדי":

מאחר שהכל היה טבעי לחלוטין, לא היתה לי שום סיבה להיות מופתע מההתרחשות. עם זאת, האימה החלה אוחת בי, רציתי כל כך לחזור לחדרי, רעדתי בכל גופי למשמע הרעמים ולמראה הברקים שרדפו זה אחר זה במהירות עצומה. הניצוצות שהקיפו אותי מכל עבר הקפואו את דמי. באימה שאחזה בי, שכנעתי את עצמי שאם ניצוצות הברקים שראיתי לא הכו בי, זה משום שאינם יכולים לחדור למעגל. לכן לא העזתי לצאת מהמעגל ולנוס על נפשי (Casanova [1748] 1997, 4).

מדוע העדיף קזנובה להישאר במעגל במקום למצוא מקלט מתחת לגג הרעפים הקרוב? מה הפחיד אותו כל כך? קזנובה, אומר ז'יז'ק בפרשנותו לקטע, חווה "פגישה עם הממשי" והתעמת עם אניגמת איווי עזה (Žižek 1991, 248). מובן שלא כל סערה הפורצת פתאום היא פגישה עם הממשי, ולא כל צירוף מקרים נתפס כשדר אלוהי כלשהו, כסימן משמייס הפוקד עליך לעשות משהו. אבל במקרה של נוכל כמו קזנובה, זה בהחלט ייתכן. כמו כל הנוכלים, גם קזנובה האמין בסתר בתרמיות שלו וביכולתו לבצע קסמים ולעורר את האלים. אמונה זו, שלא יכלה לקבל ביטוי ישיר, התגלגלה לסימפטום של הפלת אנשים אחרים בפח, כדי שתמיד יהיו אלה הם – ולא הוא – שייפלו קורבן. אבל באותו לילה, המניפולציה היתה מוצלחת מדי, "השמיים" באמת ענו לו, וקזנובה גילה לחרדתו שגם הוא נפל בפח, שגם הוא "מאמין". עובדה: הוא לא העז לעזוב את מעגל הקסם אלא נותר שם עומד, מרעיד מאימה. במילים אחרות, היתה זו "ההרמוניה הממוזלת", אותו צירוף מקרים בלתי ייאמן בין פעולותיו לעולם, שסדקו את שריון ההתכחשות שלו, את התרמית שסביבה התארגנה זהותו, וגרמו לו להזדהות בעל-כורחו כמאמין.

בפרשנות זו למפגש של קזנובה, לצירוף המקרים שהוא היה נמענו, ז'יז'ק אינו מתעכב לנתח מהי אותה "הרמוניה ממוזלת", או מהי בדיוק "התשובה של הממשי". צירוף המקרים גרם לקריסה של האמונה הרשמית וה"מהוגנת" בסדר הטבעי של העולם ולחשיפתה של האמונה האחרת, המודחקת. מדוע? משום שצירוף מקרים הוא טראומתי, כמו כל ההופעות של הממשי, וככזה גרם לקזנובה זעזוע עצום, זעזוע שדחף אותו לאמץ בגלוי את אמונתו התמימה בכוחות עליונים. האינטרפלציה האלוהית, שהיתה אחד האפקטים הבולטים של צירוף המקרים הדרמטי הזה, לא היתה אלא פרויקציה של הלא-מודע על התרחשות טבעית לחלוטין אך בעלת ממדים פנטזמטיים מוכרים (סערת ברקים פתאומית; התלכדות בלתי מוסברת בין מחשבה או פעולה לבין התנהגות העולם), שסיפקה צ'אנס לפריצתה של האמונה הטפלה המוכחשת. השיתוק והאימה שאחזו בקזנובה בתוך המעגל מעידים לכן על סובייקט חסום שכל הגנותיו נפרצו, ושהצטמצם לכלל שאלה אחת – מה רוצים ממנו האלים. אם כן, אינטרפלציות מהסוג שחוו קזנובה, משה (או כל אחד אחר המוצא עצמו נפגש עם הממשי) אינן אלא הזיה רגעית של קריאה שהגיעה כביכול מבחוץ, מסובייקט מוחלט כלשהו, אבל בעצם מקורן בסובייקט לא מודע העושה אינטרפלציה לעצמו, ה"תופס טרמפ" על הממשי כדי להוליד את עצמו בקריאה.

במבט ראשון, עמדה זו נראית משכנעת. אחרי הכל, האין אינטרפלציה מתחילה בדיעה שמישהו קורא? סביר להניח שהיא בקעה מפיו של השוטר שזה עתה חלפתי על פניו, או מאותו שיח פלאי שבוער ואינו אוכל, או מתוך סערת הברקים שפרצה לפתע ושנדמה לי כי היא מכוונת אליי. ובכלל, האם ייתכנו קריאה או קול ללא סובייקט? הרי את "היי, אתה שם!" צריך להשמיע משהו. ואכן, במסורת הלאקאניאנית, הצבת האחר היא האקט הראשון של הסובייקט, הזעקה הראשונה שלו כשהוא יוצא מרחם האינדיבידואליות המדומה. ואם לא, הוא בבחינת סובייקט פגום שיש להחזירו למפעל. לכן, לכל אינטרפלציה יש כתובת

וכל מכתב מגיע ליעדו. אך האם דרמטורגיה זו כוללת את כל אפשרויות הסיטואציה? אולי יש כאן סובייקט אחר, עם שאלה או אפילו אג'נדה שונה לגמרי? מדוע להניח אוטומטית שפגישות עם הממשי מאופיינות אך ורק באניגמה של איווי? מדוע שצירוף המקרים לא יחולל בקזנובה אניגמה אחרת לגמרי כמו, למשל, זו שטורדת סובייקט אובססיווי — "האם אני חי או מת?" (ובניסוח ליוטארי: "האם זה קורה?")

ואמנם, אם חוזרים וקוראים את הטקסט של קזנובה מחדש, הפעם בלי הנחות מטאפיזיות מוקדמות, מבחינים ברגע אינטרפלטיבי מוקדם המתרחש כהרף עין ומיד מודחק. זהו הרגע שמתרחש לפני שקזנובה מחליט כי עדיף לו להישאר במעגל; לפני שהוא תופס עצמו כמושא של אינטרפלציה אלוהית אניגמטית, לפני שהוא הזדהה כמאמין, לפני ה"הנני" המפוחד שלו. ברגע הספציפי הזה, שקזנובה משחזר בדיעבד בזיכרונותיו, הוא לא ידע בעצם מי קורא לו, או יותר נכון, אם בכלל קוראים לו. "ידעתי היטב שהסערה הזאת היא סערה טבעית, ושאינ לי סיבה להיות מופתע ממנה", אבל גם "הייתי משוכנע שהברק לא יכה בי מאחר שהוא לא יכול להיכנס למעגל". קזנובה מהמר על האפשרות השנייה, המפתה והסוגסטיבית יותר מבחינתו. לא רק משום שהיא מכוננת אותו כנמען של האלים (פנטזיה כמוסה של קזנובה, לטענת ז'יז'ק), אלא גם משום שהיא עונה לו על שאלה מאיימת לא פחות: "באיזה אירוע 'אני' נמצא?" "מה עומד מאחורי צירוף המקרים המוזר הזה?" במילים אחרות, זהו האירוע — ולא סובייקט מוחלט זה או אחר, אפילו לא האחר הגדול — שבפניו ניצב עתה קזנובה, או מה שנותר ממנו לאחר ההפתעה הראשונית. זהו צירוף המקרים שמציע אפשרויות קריאה רבות (לפחות שתיים), אבל לא בסיס אחד יציב לעמוד עליו. זהו המפגש הבלתי צפוי של ההשבעות הריקות עם הסערה שבשמיים, שמחולל סדרה ארוכה ואחרת לגמרי של שאלות — האם כל זה קורה? האם זה ייתכן? האם יש איזו סיבה להתרחשות? האם אפשר בכלל לקרוא אותה? ולבסוף, האם שמעת "היי, אתה שם?" לפי הקו הזה, בחר קזנובה להשליך את יהבו על המעגל לא רק משום שהוא הגן עליו מפני סובייקט מוחלט, חצץ בינו ובין זעם האלים, אלא משום שהוא ייצר עבורו יש מאין את הסובייקט המוחלט מתוך הכאוס של הממשי. זהו מעגל קסם, שמחוצה לו קזנובה איננו אלא נמען אחוז פאניקה, נטול כל משענת, זרוק אל העולם, ללא שום הגנות נפשיות או מטאפיזיות, אפילו ללא הזכות המינימלית השמורה לכל סובייקט באשר הוא לאקאניאני לשאול את האחר הגדול מה הוא רוצה.

מה אפוא יוותר מקזנובה כסובייקט כאשר זכות האיווי תישלל ממנו? לאיזו אינטרפלציה, אם בכלל, הוא ייחשף? במרחב האירוע, באותו הרף עין של הפגישה הראשונית בין נמען להתרחשות, מתקיימות אינטרפלציות שאפשר לכנותן "מהבהבות". כזו היתה למשל האינטרפלציה הראשונה שפגש קזנובה: קריאת זהות בעלת סטטוס מעורפל למדי, שעליה הנמען שואל קודם כל אם היא מתרחשת או לא. קריאה שאינה מאפשרת לזהות מוען מוגדר כלשהו; שאינה אלא מסמן אניגמטי המופיע ונעלם חליפות. ממצמץ, רוטט, מהבהב, אפילו ביחס לקיומו שלו עצמו; מסמן שנדמה כאילו פרץ מתוך צירוף

המקרים, מתוך ההרמוניה שנוצרה בין המילים של קזנובה לתגובה הדרמטית להן, ולא מתוך איווי זה או אחר. אינטרפלציה מהבהבת זו מחוללת סינגולריזציה פתאומית של נמען בכך שהיא חושפת אותו לאנלוגיה חדשה בעולם – במקרה שלפנינו, בין השבועותיו כלפי השמיים ובין הופעת סערת ברקים אדירה, שאותה הוא תופס כקשורה בו בדרך כלשהי. הנמען מוצא "עצמו" במרכז של התרחשות הקוראת לו בצורה שאפשר לכנותה מהבהבת; התרחשות שנראית מתוכננת אך גם חסרת סיבה לגמרי; המבקשת להיקרא בצורה מקסימלית, כאילו היתה רק דוגמה לסדר נסתר הגדול ממנה בהרבה, אך גם מאיצה בנמענה שיחדל לקרוא אותה משום שהיא איננה ולא כלום, אפילו לא תעתוע. בפני הנמען אולי עומדת הכרעה של קיום (להיות או לא להיות), אבל במונחים של קריאה, עליו להחליט בין שתי מחוות סימוניות שונות: בין קריאה מקסימלית – שתקשור את צירוף המקרים בעוד מקרים ובכך תהפוך אותו ממסמן אניגמטי למסמן "נורמלי" – לבין קריאה סתמית, שתנתק את צירוף המקרים לשני מקרים לא קשורים ותשולל מצירוף המקרים את המעמד הסימוני שלו. האינטרפלציה המוחלטת שייכת לאחר הגדול המסמן לך לעצור, להסתובב, והיא מייצרת אניגמה של איווי. האינטרפלציה המהבהבת שייכת לצירוף המקרים ומייצרת אניגמה של קריאה. לכן, ברגע שקזנובה ענה על האניגמה של האירוע, ברגע שהחליט להמר על מי שהוא תופס כבעליו האמיתיים של צירוף המקרים הזה, ברגע שמצא את הכתובת הנכונה שלו – הוא עבר מצירוף המקרים אל התרחשות מסוג אחר, אל אינטרפלציה אלוהית סטנדרטית.

ואולי כך קרה גם למשה, אם מוותרים על הפרשנויות המסורתיות והאדיפליות.¹¹ אולי גם הוא, כקזנובה, היה נמען של אינטרפלציה מהבהבת, לפחות ברגעים שעברו מאותה היתקלות ראשונית בסנה הבורע ועד שנשמעה הקריאה "משה משה"? אולי עד להתגלותו המשולבת של האל, עד לכחכות הראשון שלו בגרוננו הלוהט, פגש משה משה או מישהו אחר? במילים אחרות, האם הסנה הבורע הוא פיגורה של איווי, או של אירוע? לוינס אומר: אלוהים התגלה על ההר, או בסנה הבורע, או בכתבי הקודש. ומה אם היתה זו רק סערה! ומה אם כתבי הקודש נכתבו בידי חולמים! מחקו את הקריאה המדומיינת ממוחותינו... לאופן הזה שבו האחר מחפש את הכרתי בעוד שהוא נותר אינקוגניטו, מבטא עצמו מבלי לבטא את עצמו, אנחנו קוראים אניגמה ומנגידים זאת לפנומנה... ברגע שאנחנו מנסים לדמיין אותו, לצקת אותו במילים, בפיגורות ובמטאפורות, האלוהות של האל מתפוגגת כמו העננים שמשמשים להודיע על נוכחותו (Levinas 1996, 70).

¹¹ ר' יהושע הכהן בר נחמיה אומר: בשעה שנגלה הקדוש־ברוך־הוא על משה – טירון היה משה לנבואה. אמר הקדוש־ברוך־הוא: אם נגלה אני עליו בקול גדול – אני מבעתו, בקול נמוך – בוסר הוא על הנבואה. מה עשה? נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה: 'הנני' – מה אבא מבקש? אמר הקדוש־ברוך־הוא: אינני אביך, אלא אלוהי אביך, בפיתוי באתי אליך, כדי שלא תתירא" (שמות רבה ג).

"אניגמה של מועץ", "אינטרפלציה מהבהבת, רוטטת", כמו זו שהתחוללה בצירוף המקרים של קזנובה, יכולה למעשה לאפיין משפחה אחרת לגמרי של אינטרפלציות, עוינת במקצת לפסיכו-מרקסיזם ובעלת טונים פילוסופיים ותיאולוגיים מובהקים. ההבדלים בין המודלים השונים בקבוצה זו רבים ומגוונים מכדי שאפשר יהיה לפרטם כאן, אך כדרך קיצור אפשר לאפיין אותם כעוסקים באניגמות אחרות לגמרי מזו של האיווי, הנמצאות לדעתם בתשתית פעולת האינטרפלציה.¹² את שורש המחלוקת בינם ובין הפסיכו-מרקסיזם אפשר לאתר קודם כל בתפיסת הסובייקט. הנה גירסה אחת שלה, מייצגת למדי, שהציג דרידה בתמציתיות בשיחה שקיים עם ז'אן לוק ננסי, ושכונסה בספר מי בא אחרי הסובייקט? (Derrida 1991):

[סובייקט הוא] סינגולריות שמתפזרת או מתפצלת בניסיון לאסוף את עצמה כדי לענות לאחר, שהקריאה שלו הקדימה איכשהו את זיהויו עם עצמו, ולקריאה הזאת אני יכול רק לענות, כבר עניתי, גם אם אני חושב שאמרתי "לא"... ההתנסות הסופית של חוסר זהות עצמית, אינטרפלציה חסרת בסיס [de l'interpellation indéterminable] המגיעה מאחר, מעקבה של האחר, עם כל הפרדוקסים והאפוריות של הימצאות לפני החוק וכו' (שם, 100, 103).

בעוד אצל לאקאן האינטרפלציה חודרת אל הסובייקט ומעוררת את אניגמת האיווי מרבצה, אצל דרידה (בהשפעה לוינסית מובהקת), הסובייקט מתהווה סביב אינטרפלציה. היא זו שמספקת לו את הגרעין, את הניצוץ הראשון. אותו נמען של הקריאה לא יחווה אותה כהתבוננות עצמית ולא כהתבוננות חיצונית מנוכרת או כהתקפלות לתוך עצמו, אלא כמשהו שנתקל בו, שפונה אליו, שקורא לו — תחת מעטה של אנונימיות מטאפיזית מוחלטת. כך שבמקום הסובייקט המוחלט, יש לנו את "האנונימי המוחלט", זה שאינו מזהה אפילו את עצמו. לקריאה מסוג זה אפשר רק לענות "כן" של נמענות, גם אם אנחנו חושבים שאמרנו "לא", וגם אם אנחנו חושבים שהיא מהבהבת. למעשה, כשהיא מהבהבת, כשעצם קיומה הוא עניין של הימור טהור, כשהיא קרובה ביותר לשפה במצבה הראשוני ביותר, כמו זו הנקלטת על ידי תינוק — הכן של "הנני" הוא החזק ביותר והנמען "הולך על כל הקופה". וכך, מה שבפסיכו-מרקסיזם איננו אלא רפלקס של איווי — הסובייקט אומר "הנני" אוטומטית משום שהוא במצב תמידי של חסר, של רעב לזהות — ייחשב בעיני הקבוצה השנייה דווקא כאחריות, כמחויבות, כדאגה לאינטרפלציה, מהבהבת ואניגמטית ככל שתהיה.

ומי יכול להפיק אינטרפלציה שכזאת? האם זה אלוהים, האחר, העולם, הממשי, הלא-מודע, הקיים-כאן (Dasein), הרוח, המצפון, האומה, האידיאולוגיה? כפי שטוען התיאולוג ז'אן לוק מאריון, כל בחירה במועץ תכתיב תפיסת סובייקט מסוימת ותחסל את השאלה המקורית שצמחה מתוך הסיטואציה: "מי/מה קורא לי?" (Marion 1991, 110–118).

¹² במשפחת "המועץ האניגמתי" אפשר למצוא את ז'אן לוק ננסי (2002; 1993b; 1993a; 1991; Nancy); פרנסואה ליוטאר (1988, 110–118); ז'אן לוק מאריון (1996; Marion 1991).

244). לאתר את הכתובת של האינטרפלציה המהבהבת, למצוא לה מוען, פירושו להתנגד לה, לפספס אותה, להתכחש לאניגמה המקורית שעמדה במרכזה. ואכן, מאחר שהלוגיקה הפנומנולוגית מאפשרת לנו להותיר מוען באניגמות שלו בלי לחשוש לזהות הנמען – שכן הסדר שלה קובע כי קודם כל יש חוויה של נמענות ורק אחר כך המוען מזוהה, הקריאה מתפרשת וכו' – הרי אין שום סיבה שלא נשאיר את המוען בסימן שאלה.¹³ למעשה, יש לראות את הצבת סימן השאלה במקום שבו אמור להיות המוען, יצרן הקריאה, כסימן ההיכר המובהק של אינטרפלציה זו; דווקא כאשר העולם שבו אתה נמצא מכיל עמדת מוען ריקה, ואולי לא מסומנת לחלוטין, אפילו לא באמצעות שתיקה, זוהי הסיטואציה האינטרפלטיבית היסודית (Lyotard 1988, 115).¹⁴ עוד לפני שאני נקרא על ידי אלוהים או על ידי השכן המבוהל או הזר במצוקה, אני נמען של קריאה חסרת יסוד, ובעצם אילמת, שעשתה דרכה אליי, שחטפה אותי מהסיטואציה שבה הייתי והעבירה אותי אל סיטואציה אחרת, של אחריות, של דאגה, של תקשורת, של ציות, והפכה אותי בכך ל"סינגולריות המתפזרת בניסיון לאסוף את עצמה". "בכול יתקיים הדבר הבא", אומר ננסי (2002, 26), "שהישות איננה סובייקט, אלא קיום פתוח הכרוך בפליטה, קיום הנפלט אל העולם. קולי הוא, מעל לכל, זה המשליך אותי לעולם".

אפילוג: המפגש

ההתרחשויות האינטרפלטיביות שהוצגו עד כה השתייכו, ולא במקרה, גם לקטגוריה של ה"מפגש" (encounter). לא המפגש שנקבע מראש ונרשם ביומן, אלא הבלתי מתוכנן, הבלתי צפוי, המקרי; המפגש שמכה את הנמען שלו בתדהמה; שתופס את הנמען שלו לא מוכן; המפגש שנופל עליך, שנתקל בך, שמפתיע אותך.¹⁵ על לוינס חביבים המפגשים עם השכן הדופק בדלת באמצע הלילה, עם הזר הבא מאי-שם ומבקש מחסה או, כפי שראינו, עם קול אלוהי. הדיונים הראשונים של לאקאן על אודות אינטרפלציה בסמינר השלישי על הפסיכוזות יוצאים כולם מתוך המקרה של השופט שרבר (Schreber) וסדרת מפגשיו המפונטזים עם אלוהים. אלתוסר הציב כאמור את המפגש עם הסנה הבוער ועם השוטר כדוגמאות מובהקות של אינטרפלציה, וממשיכו הבולטים, וביניהם ז'יז'ק והחוג הסלובני, בחנו עד כה עשרות סיטואציות אינטרפלטיביות שונות, שרובן המכריע בנויות כמפגש. תיאוריית הטראומה המתמקדת ב"תאונות" – כלומר באותן היתקלויות הפוצעות את הנמען או

¹³ והשוו עם דבריו של עדי אופיר (2000, 115). ככלל, האונטולוגיה והפנומנולוגיה שאופיר פורס בספרו לשון לרע, הכוללות מושגים כמו "דבר-מה", "דבר-מי", "ריגוש", "היתקלות", "נוכחות" ו"מאורע", מצטלבות בלא מעט נקודות מפגש עם מה שמכונה כאן, בעיקר לצורכי נוחות ופשטות, "אניגמת המוען".

¹⁴ לכן "אהיה-אשר-אהיה" הוא שם מוצלח כל כך, המרחיק את אלוהים מהפתולוגיה של הסובייקט ושל האיווי וממקם אותו במישורים אימפרסונליים של התהוות, התארעות ואניגמה טהורה.

¹⁵ על ההפתעה ראו דרידה (Derrida 1984, 6) ננסי (Nancy 1993a; 1993b) ומאריין (Marion 1991; 1996).

הופכות אותו לעד לאסון – מייחסת משקל רב לקריאה האניגמטית שהאירוע נושא עמו.¹⁶ ומי שמתעקש יכול תמיד לחזור לפרויד, לפסיכופתולוגיה של חיי היומיום (Freud 1953–1974 [1901]) או ל"מאויים" (Freud [1919] 1953–1974), למשל, ולהיווכח כיצד אינטרפלציות מנותחות כסימפטום מובהק של מפגשים מקריים מסוגים שונים. ואכן, גם אם השדה רחוק מאוד מלהסכים על משהו או על משהו; גם אם הפרשנים חלוקים ביניהם על סוג האניגמה, על זהותם של המשתתפים, על אפשרויות הקריאה, ולמעשה על כמעט כל מרכיב בתהליך המכונה סובייקטיביזציה – עדיין קיימת הסכמה רחבה על כך שהמקום לברר את השאלות הללו הוא המפגש, עם האפקטים המיוחדים שלו. מה אפוא מבדיל את המפגש מסיטואציות אחרות בחיים? כיצד הבדל זה משפיע על מעמד האינטרפלציה שהוא מחולל, או שהוא מאפשר לחשוב? במה שונה הכוח האינטרפלטיבי שלו מהכוח המיוחס, למשל, למוסדות מדינתיים או לסובייקטים מוחלטים כמו הורים ומנהיגים? בקיצור, מהם "האפקטים המיוחדים" שלו?

סימן ההיכר הבולט ביותר של המפגש, לצד ההפתעה כמובן, הוא פריצתה של אניגמה. מפגש טראומתי, למשל, מאופיין בכך שהוא מעמת את נמענו עם אניגמת ההישרדות (למה שרדתי?); מפגש עם סמכות בירוקרטית מאופיין באניגמת איווי (מה רצונך?); מפגש עם צירוף מקרים מחולל אניגמת סיבה (מה עומד מאחוריו?). אלו דוגמאות טיפוסיות, אבל למעשה לכל מפגש יש פוטנציאל בלתי נדלה להצבת אניגמות, כלומר לשאלות החורגות מכל תשובה שעשויה להינתן להן, שאלות המודעות לעצמן, המביאות בחשבון את הבעייתיות של מוסד השאלה. מוריס בלנשו גורס כי היכולת המופלאה הזאת של המפגש ליצור אניגמות נעוצה בהיותו "זיקה ללא זיקה"; "יחס ללא יחס" (Blanchot 1993, 414–421). נתבונן לדוגמה בצירוף המקרים הבא: שני אנשים נפגשו, פתאום, במקרה. הפגישה יוצרת ביניהם יחס, זיקה. הנה, עכשיו, הם מביטים זה בזה בתימהון. הם שואלים את עצמם, "למה נפגשנו?" "למה דווקא כאן?" או "למה זה מגיע לי?". אך הפגישה כפגישה אינה מספקת להם שום קרקע ודאית או לפחות מוסכמת להיאחז בה, היא מסרבת להחזיר את הפגישה המקרית לממדים של פגישה מתוכננת; בלשונו של בלנשו, היא מסרבת להסביר את היחס. ברוב המקרים, מאחר שכך הדבר, יבטלו הצדדים את הפגישה ויכריזו עליה כסתמית, כמקרית, כחסרת סיבה. אבל יש מקרים שבהם הצדדים ירצו לשתף פעולה עם הפגישה, יענו לאתגר שהיא מציבה, וישתמשו ב"יחס ללא יחס" כמקפצה אל נקודה, שפה או זהות אחרת.¹⁷ מקרים אלו הולכים נגד העמדה האריסטוטלית או ה"מדעית" של המפגש,

¹⁶ לדיון מרתק בטראומה ובקריאה שלה, ראו ספרו של אייל פרץ (Peretz 2002).

¹⁷ אני משתמש כאן בניתוח של מוריס בלנשו את המפגש, שאיננו אלא קריאה של הרומן הסוריאליסטי הגדול נאדז'ה לאנדרה ברטון. הסוריאליזם, טוען בלנשו, השתמש בפגישות המקריות, באותו "יחס ללא יחס", כמקפצה פואטית אל אנלוגיה חדשה, מטאפורה ספונטנית שסיפק העולם. מאחר שפגישות אלו נדירות, נאלצו הסוריאליסטים להיעזר לעתים בפגישות מתוכננות למחצה, כמו אלו שעליהן מספר ברטון בנאדז'ה: "אינני יודע מדוע רגליי מוליכות אותי דווקא לכאן [בולבאר סן נובל], לכאן שאני כמעט תמיד הולך בלי תכלית מוגדרת ובלי שום דבר שינחה אותי פרט לרמז העמום: כלומר,

התופסת אותו כהתלכדות אקראית של שתי שרשרות סיבה עצמאיות, ובכך הופכת את צירופי המקרים לרעש הלבן של הטבע, לחסרי סיבה במובן הסתמי והלא-מעניין; הם הולכים גם נגד האמונה הטפלה, הגורסת כי סובייקטיביות מסוימת עומדת מאחורי גילוייו של המקרי. אל מול שתי הפרשנויות הקאנוניות הללו אפשר להציב פרשנות נוספת, לוקרציאנית, הגורסת כי הפגישות (בין האטומים או הסובייקטים) הן שמניעות את העולם והן שמייצרות את החידוש ואת הריבוי; וכי לכל מפגש יש את הקלינמן (clinamen) שלו – הסטייה, הסחרור, העווית הבלתי נשלטת – האחראי לכך שהאטומים לא תמיד ייפלו בקו ישר, אלא יסטו לפעמים מדרכם, ברגע שלא ניתן לצפייה או לשקלול, ויחדרו למסלולו של אטום אחר. גישה הטוענת שאי-אפשר לדעת אף פעם עם מי או עם מה בדיוק נפגשת.

מאחר שמדובר במפגש לא מתוכנן, שני הצדדים אינם יכולים להציג ברגע ההיתקלות את זהותם המוסכמת. המפגש עשוי לקלף אותם באחת ממסמני הזהות שלהם ולהותירם, לפחות לרגע קט – לפעמים כזה שאפשר רק להניח כמתקיים לוגית – חשופים לגמרי. תהליך שארץ אצל דקארט ערב שלם יכול להיות מושג בן-רגע, בזריקת קובייה אחת. הכל תלוי בסוג המפגש ובעוצמתו. ואכן, התפרקות הזהויות ההדדית היא מומנט חשוב בכל הפרשנויות של המפגש. מצד אחד, התפרקות זו איננה בלתי קשורה כמובן לחוסר יכולתה של השפה לכסות את המפגש, לענות על השאלות שהוא מציב, לעגן את המסמן האניגמטי שלו (לאפלנש) בשרשרת יציבה של סימון. מן הצד האחר, בדיוק אותה התפרקות הדדית עומדת מאחורי התפיסה התרפויטית של המפגש – האמונה שהמפגש איננו תלוי עקרונית בשום אוצר מילים ספציפי, שהוא ההזדמנות של השפה להיפתח לעצמה, שהוא האתר שבו נוצרים התנסויות, קטגוריות, מילים ומושגים חדשים.

עם זאת, המאפיין המשמעותי ביותר של המפגש, לפחות לענייננו, הוא יכולתו לחולל קשת רחבה של אינטרפלציות חד-פעמיות רבות עוצמה, שספק אם יש אפרטוס אידיאולוגי כלשהו שמסוגל להתחרות בהן. כזכור, במקרה של משה, מה שהחל באש האוכלת שיח שקראתה מהבהבת המשיך בחידות שהציג לו קול השייך ל"היה-אשר-אהיה", ונגמר בשורה של קריאות זהות אידיאולוגיות המופנות אליו כסובייקט מוחלט שזה עתה נולד, ואל המוני נתינים חדשים לעתיד. התקפה דומה עברה על קזנובה המופתע. מעגל הקסם שלו שימש תחילה מכשיר אינטרפלטיבי-עממי, בדומה לקמענות ולמזלות, והיה אמור לספק תמיכה חומרית לזהותו המדומינת של הנוכל המפתה. אלא שהאינטרפלציות הפיקטיביות כביכול שהופנו כלפי השמיים נענו בתשובה מפתיעה בדמות סערת ברקים ששינתה את התמונה כולה. ה"התגלות", בעצמה פנטזיה אידיאולוגית עתיקת יומין (גם כיום, אחרי "מות האלוהים"), שרכבה על גבו של צירוף המקרים, לא אפשרה עוד לקריאה האידיאולוגית להתקיים וקרעה את הנמען שלה מכל ודאיותיו הקודמות. לקזנובה כבר לא היה ברור לא

לכך שזה יקרה כאן" (Breton [1928] 1960, 32). אריאלה אזולאי (1997) מאתרת פרובלמטיקה דומה בניתוח שלה למפגש המקרי בין יגאל עמיר למצלמתו של רוני קמפלר והאינטרפלציה שהוא חולל.

רק מה רוצים ממנו, אלא גם מי רוצה ממנו, אם בכלל. המפגש המקרי, הבלתי צפוי, חסר הסיבה, כלל אפוא שטף של אינטרפלציות ממשיות ומהבהבות, שהופיע מאישם וסחף אתו נמען מופתע, מאוים, פצוע, אקסטטי, אל דרמות אחרות לגמרי של זהות. וכך, בין שאלו אינטרפלציות אידיאולוגיות (אלתוסר), ממשיות (זיז'ק) או מהבהבות (לוינס), נראה שהמפגש עם האפקטים המיוחדים לו הוא הזירה המאפשרת ואולי אף המחוללת את כולן, ברמות שונות ובממדים שונים. ההפתעה הרדיקלית, אניגמת הסיבה, היחס ללא יחס, הסינגולריזציה, ההיפתחות הטראומתית — כל אלו מאפשרים לעמת את האינטרפלציה עם האחר שלה, עם הגבול שלה, עם החידה שלה עצמה. בהחלט ייתכן אפוא, שהמפגש נעשה לזירה הקאנונית של קריאת הזהות משום שכל הזירות האחרות כבר תפוסות — על ידי נמען חסום מדי, על ידי מוען מוחלט מדי או על ידי משטר קריאה דומיננטי. אבל יש אפשרות אחרת, שעליה חושב השדה זה שנים רבות, אך מוכן להכיר בה במוצהר רק עתה, עם תחילת המאה ה-21. עמדה זו גורסת כי החשיבה על המפגש קודמת לחשיבה על סובייקטיביות; כי במקום לפתח קונפיגורציות משוכללות יותר של סובייקטיביות, יש לפתח שפה חדשה של מפגש; כי מפגשים הם האתרים שבהם נולדות אינטרפלציות, ולכן כל האינטרפלציות (המוסדיות) שבאות אחר כך אינן אלא ניסיון לרסן או לאפק את ההשפעה של האינטרפלציות הראשוניות; וכי במקום לחפש אחר "הנתין המשוחרר" במרתפי מוסדות, במערכות חינוך או בטקסי היומיום, יש לתפוס אותו "על-חם" באותם רגעים נדירים שבהם הוא הופתע עד לשד עצמותיו, חרג מעצמו ללא הכר, הוטח באניגמה, חיפש אחר המילים המתאימות, אולי אפילו התפוגג להרף עין; באותם רגעים נדירים שבהם היתה למישהו פגישה עם פגישה.

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 2000. לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר. עם עובד ומכון ון ליר בירושלים, תל-אביב וירושלים.
- אזולאי, אריאלה, 1997. "סימן משמים: רצח בזירה שטופת אור", תיאוריה וביקורת 9 (חורף): 241–274.
- אלתוסר, לואי, 2003 [ברפוס]. על האידיאולוגיה, תרגמה אריאלה אזולאי, רסלינג, תל-אביב.
- זיז'ק, סלברי, 1995. "רפובליקת הגלעד של מזרח אירופה", תיאוריה וביקורת 6 (אביב): 117–126.
- ננסי, ז'אן לוק, 2002. "קול קורא במדבר", פלסטיקה 4: 3–31.
- Althusser, Louis, [1969] 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses," in *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York and London: Monthly Review Press, pp. 162–183.
- , 1995. "Idéologie et appareils idéologiques d'état (notes pour une recherche)," *sur la reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 269–314.
- Balibar, Etienne, 1991. "Citizen Subject," in *Who Comes After the Subject*, eds. E. Cadava, P. Connor and Jean-Luc Nancy. New York and London: Routledge, pp. 33–57.

- Barrett, Michèle, 1994. "Althusser's Marx, Althusser's Lacan," in *The Althusserian Legacy*, eds. Ann Kaplan and Michael Sprinker. London and New York: Verso, pp. 169–182.
- Baudrillard, Jean, 1982. "Fatality or Reversible Imminence: Beyond the Uncertainty Principle," *Social Research* 49 (2) (Summer): 272–293.
- , 1990. *Seduction*, trans. Brian Singer. New York: St. Martin's Press.
- Blanchot, Maurice, 1993. *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. 1994. "Who's Who? Introducing Multiple Personality," in *Supposing the Subject*, ed. Joan Copjec. London and New York: Routledge.
- Breton, André, [1928] 1960. *Nadja*, trans. Richard Howard. New York: Grove Press.
- Casanova, Giacomo, [1748] 1997. *History of My Life*, vol. 3–4, trans. Willard R. Trask. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Critchley, Simon, 1996. "Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity," in *Deconstructive Subjectivities*, eds. Simon Critchley and Peter Dews. New York: State University of New York Press, pp. 13–45.
- Derrida, Jacques, 1984. "My Chances / Mes Chances: A Rendezvous with some Epicurean Strephonies," in *Taking Chances*, eds. Joseph H. Smith and William Kerrigan. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, pp. 1–32.
- , 1991. "Eating Well, or the Calculation of the Subject," [an Interview] in *Who Comes After the Subject*, ed. E. Cadava, P. Connor and Jean-Luc Nancy. New York and London: Routledge, pp. 96–119.
- Dolar, Mladen, 1993. "Beyond Interpellation," *Qui Parle* 6 (2) (Spring/Summer): 75–96.
- , 1998. "Cogito as the Subject of the Unconscious," in *Cogito and the Unconscious*, ed. Slavoj Žižek. Durham and London: Duke University Press, pp. 11–40.
- Easthope, Anthony, 1988. *British Post-Structuralism since 1968*. London: Routledge.
- . 1994. "Text and Subject Position after Althusser," *Studies in 20th Century Literature* 18 (1) (Winter): 83–97.
- Freud, Sigmund, [1901] 1953–1974. *The Psychopathology of Everyday Life. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth Press, vol 6.
- , [1919] 1953–74. "The Uncanny," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth Press, vol. 17, pp. 219–256.
- Heath, Stephen, 1991. "The Turn of the Subject," in *Explorations in Film Theory*, ed. Ron Burnett. Bloomington and Indianapolis, pp. 26–45.

- Kistner, Ulrike, 1998. "Freud versus Lacan in Althusser's Theory of Ideology," *Pretext: Studies in Writing and Culture* 7 (2): 172–190.
- Krips, Henry, 1999. *Fetish: An Erotic of Culture*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques, 1977. *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. New York and London: W.W.Norton and Company.
- , 1993. *The Psychoses. The Seminar of Jacques Lacan: Book III (1955–1956)*, trans. Russel Grigg. London and New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto, and Mouffe Chantal, 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso.
- Levinas, Emmanuel, 1996. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Liotard, Jean-François, 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Macey, David, 1994. "Althusser and Lacan," in *Althusser: A Critical Reader*, ed. Gregory Elliott. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Malmo, Jane, B., 1994. "Towards a Limitless Love: From Symptom to Sinthom in Milton's 'Samson Agonistes'," *New Formations* 23 (Summer): 81–95.
- Marion, Jean-Luc, 1991. "L'Interloqué," in: *Who Comes After the Subject*, eds. E. Cadava, P. Connor and Jean-Luc Nancy. Routledge: New York and London.
- , 1996. "The Final Appeal of the Subject," in *Deconstructive Subjectivities*, eds. Simon Critchley and Peter Dews. New York: State University of New York Press, pp. 85–104.
- Metz, Christian, 1975. *The Imaginary Signifier*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 69–79.
- Miklitsch, Robert, 1998a. "Introduction," *The South Atlantic Quarterly* 97 (2): 227–234.
- , 1998b. "Going through the Fantasy: Screening Slavoj Žižek," *The South Atlantic Quarterly* 97 (2): 475–508.
- Montag, Warren, 1984. "Marxism and Psychoanalysis: The Impossible Encounter," *The Minnesota Review* 24 (Fall): 70–83.
- , 1991. "The Emptiness of the Distance Taken: Freud, Althusser, Lacan," *Rethinking Marxism* 4 (1): 31–38.
- Nancy, Jean-Luc, 1991. "Introduction," in *Who Comes After the Subject*, eds. E. Cadava, P. Connor and Jean-Luc Nancy. New York and London: Routledge.
- , 1993a. *The Birth to Presence*, trans. Brian Holmes. Stanford: Stanford University Press.
- , 1993b. *The Experience of Freedom*, trans. Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press.
- Peretz, Eyal, 2002. *Literature, Disaster and the Enigma of Power: a Reading of "Moby Dick"*. Stanford: Stanford University Press.

- Ricoeur, Paul, 1994. "Althusser's Theory of Ideology," in *Althusser: A Critical Reader*, ed. Gregory Elliott. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Silverman, Kaja, 1983. *The Subject of Semiotics*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Soler, Colette, 1996. "Transference," in *Reading Seminar I and II: Lacan's Return to Freud*, eds. Richard Feldstein, Bruce Fink and Maire Jaanus. Albany: State University of New York, pp. 56–60.
- Stavrakakis, Yannis, 1999. *Lacan and the Political*. London and New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj, 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London and New York: Verso.
- , 1991. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London and New York: Verso.
- , 1996. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London and New York: Verso.
- , 1997. *The Plague of Fantasies*. London and New York: Verso.
- , 2001. *On Belief*. London and New York: Routledge.