

"לאחר אושוויץ": הרגע שבו הפילוסופיה של המוסר הוסטה מצירה

רונית פלג

החוג למדע המדינה, אוניברסיטת תל-אביב

"השאלה של 'אשוויץ' היא גם השאלה של 'לאחר אושוויץ'" (Lyotard 1983, 101).

"אשוויץ אינו נענה להנצחות. לא יכול להיות זיכרון כשפנים האוזן נהרס. אין לחלוק כבוד ל'נוכחות' של הקול; הולם יותר להרהר בהיעלמותו בנטישה של לילה אפל" (Lyotard and Gruber 1999, 83).

התמה של "לאחר אושוויץ", שטבע תיאודור אדורנו, הפכה לרעיון מרכזי בהגותו של ז'אן-פרנסואה ליוטר. בניסיון להבין את הסיבות לכך אפתח במאמר זה את הטענה שמדובר ברגע של מפנה מכונן בפילוסופיה של המוסר — נקודה שבה הפילוסופיה של המוסר הוסטה מצירה. גלי ההדף של מפנה קיצוני זה התפשטו גם אל השיח הפוליטי הרפובליקני של המערב. לפיכך רגע זה מחייב את הפילוסופיה, קודם כול, לתת דין וחשבון פילוסופי-מוסרי מקיף על כל מה שבא אל קצו ב"אשוויץ" ולארגן מחדש את שדה השיח המוסרי לאחר הקצים (הפילוסופיים) הללו.¹ הרגע הזה נוגע בראש ובראשונה, כך אטען, לחובה המוסרית של הפילוסופיה של המוסר להתנתק מן המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית — אותה מחשבה שבאה אל קצה באשוויץ, כפי שטוען אדורנו — ממושגיה העיקריים, מהבחנות היסוד שלה ומן האופרציות הפילוסופיות והמוסריות שלה.²

* מאמר זה הוא פיתוח של חיבור שכתבתי לספר *Marking Evil: Holocaust Remembrance and Globalization* העתידי לראות אור בהוצאת Berghahn Books.

1 המילה "אשוויץ" משמשת בדיוניהם של אדורנו ושל ליוטר, כמו גם בדיון הזה, מטונימיה לשואה בכלל ולא רק שמו של מחנה המוות המסוים הזה. לכן היא מופיעה במאמר במירכאות.

2 הטענה מתייחסת למחשבה הספקולטיבית שהאופרציה המרכזית שלה מכונה *Aufhebung* — סילוק-שימור-והעלאה (exclusion-preservation-elevation). המושגים העומדים במרכז אופרציה זו הם הסובייקט או העצמי הספקולטיבי, התוצאה הספקולטיבית, הקהילה הספקולטיבית, המוות הספקולטיבי או "המוות היפה" ומושגי הפיוס, ההתגברות וההשלמה. משמעותם של מושגים אלה תתברר במהלך הדיון.

את כישלונה המוחלט של המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית אל מול האסון של "אושוויץ" אדורנו מאפיין כחוויה של שוק של הפילוסופיה — היינו החשד המתגבר שהיא מרחיקה אותנו מן הדברים כפי שהם. ואולם שלא כמו אדורנו אטען כי לא מדובר רק בחוסר האפשרות של הפילוסופיה להוסיף ולדבוק בשיח שבא אל קצו, אלא גם בחובה המוסרית שלה — שהתקיימה כל העת (מאפלטון ועד ימינו) — להתנתק ניתוק מוחלט מן המחשבה הספקולטיבית ולסרב להקים לתחייה (ספקולטיבית) את מה שבא אל קצו.³ בהמשך המאמר אבחן ואפתח את השלכותיה הפילוסופיות והמוסריות של חובה זו.

במאמר זה שני חלקים. בחלקו הראשון, ובעקבות ליזטר המפתח את טענתו של אדורנו, אבסס את הטענה שהמוות ששמו "אושוויץ" הוא גם האירוע המסמן את קץ השיח הספקולטיבי ההגליאני, ואדון במשמעויות הפילוסופיות, המוסריות והפוליטיות של הקץ הזה. במרכז הדיון בחלק זה יעמדו שתי סוגיות מקיפות, הקשורות זו אל זו והמתפתחות זו מזו. הסוגיה הראשונה היא האופנים שבהם הפילוסופיה של המוסר מגיבה לאסון — כל אסון שהוא, לא רק זה של "אושוויץ". אטען כי מנקודת המבט המוסרית, הפילוסופיה של המוסר מחויבת להתנתק מכלכלת החיים והמוות הספקולטיבית ומן המושגים המרכזיים התומכים בכלכלה זו והמניעים אותה: "המוות הספקולטיבי" (או "המוות היפה"), ה"אנחנו" (הספקולטיבי והרפובליקני) ו"התוצאה הספקולטיבית". מה שעומד על הפרק איננו ההפרכה של הדיאלקטיקה הספקולטיבית ההגליאנית או עצירתה הזמנית, גם לא הניסיון לפרש מחדש את הגל כנגד עצמו או להפנות את הדיאלקטיקה הספקולטיבית כנגד עצמה — ניסיונות הנדונים כולם להילכד מחדש ברשתה של הפילוסופיה הספקולטיבית ההגליאנית. אדרבה, העניין הוא בדחייה מוסרית של הדיאלקטיקה הספקולטיבית. הפילוסופיה נתבעת לחדול ממחשבה משקמת, מתווכת, מנחמת, מפייסת, מאחה או משחזרת — להתנתק מן החיבור (הספקולטיבי) שבין אסון להבטחה. מיותר לציין שהקריאה להתנתק ממושג "המוות היפה" ומכלכלת החיים והמוות הספקולטיבית מבקשת לקדש את החיים, או לכל הפחות לא לספק מצע מרכזי או מנחם — ובדיעבד מצדיק — לאסון הבא שיעוד עלול להתחולל.

הסוגיה השנייה שבה יעסוק חלק זה במאמר היא החשיבה מחדש על הסיבה המכוננת את הקשר "אנחנו" — של קבוצה, של קהילה או של אומה — או במילים אחרות מבחן ההשתתפות (communion) בקהילה באשר היא. חשיבה מחודשת זו מתחייבת, כך אטען, לנוכח קצם של "המוות הספקולטיבי" ושל ה"אנחנו" הספקולטיבי ההגליאני ב"אושוויץ", ולנוכח החובה של הפילוסופיה של המוסר להוסיף להתנתק מן המושגים הללו גם "לאחר אושוויץ". מדובר

³ "לאחר אושוויץ", קובע אדורנו, "התחושה היא שאין לחלץ משמעות כלשהי מגורל הקורבנות, או להפיק חיוב כלשהו מן הקיום. הכושר המטפיזי שלנו משותק, כיוון שהאירועים הממשיים ניפצו את הבסיס שעליו הייתה יכולה המחשבה המטפיזית הספקולטיבית להתבסס עם המציאות". האופן שבו האירוע ניצב אל מול ההוגה מפרק את המחשבה הספקולטיבית, והדבר יוצר, לדברי אדורנו, מצב חדש במחשבה הפילוסופית. "לאחר אושוויץ", הוא אומר, "לשום מילה המופקת מלמעלה, אפילו לא למילה תיאולוגית, אין זכות, אלא אם עברה שינוי צורה" ("unless it underwent" (Adorno 2000, 85–86) (a transformation)

בחובתה המוסרית לחשוב מחדש גם על המושג "אנחנו" הרפובליקני המעניק ל"מוות היפה" את הלגיטימציה המוסרית והפוליטית שלו.

בהקשר זה אבקש להבהיר את המעמד המורכב והמתוח של "אשוויץ" במאמר זה, גם כאירוע ייחודי וגם כנקודת קצה ברצף. ראשית, הדיון מסמן את הייחודיות של "אשוויץ" – של האסון המסוים הזה – או ליתר דיוק, של השסע שנפער במחשבה המערבית לאחריו, ניפץ את ההיגיון הספקולטיבי ושיתק את התנועה של הדיאלקטיקה הספקולטיבית. שנית, ובו בזמן, "אשוויץ" משמש בדיון הזה גם מודל במובן של אדורנו. המודל, כפי שמסביר אדורנו, מכיל בתוכו את הפרטיקולרי ואף יותר ממנו, בלי להניח לו להיבלע בתוך מושג-על כללי יותר שלו. ככזה, הוא אינו יכול לשמש רכיב במערכת; הוא אינו מדגים דבר, אבל הדברים נמדדים לעומתו (Adorno 1973 [1966], 29).

אולם אם התמה של "לאחר אשוויץ" מסמנת מבחינת אדורנו זמן (ועולם) שנחצה לשניים – "לפני אשוויץ" ו"אחרי אשוויץ" – בדיון שלפנינו (ולטענתי גם בדיון של ליוטר) תמה זו אינה מכוונת לחישוב של הזמן. ההשפעה הרדיקלית והמתפשטת של "אשוויץ" איננה רק על העולם ועל המחשבה ש"לאחריו", אלא גם על העבר שקדם לו; גם העולם ש"לפני אשוויץ" טבוע בהכרח בחותמה. כיוון שכך כל מה שמתפרק או בא אל קצו ב"אשוויץ" הופך למודל של התפרקות, ולכן הוא חל לא רק על האסון המסוים הזה, אלא על כל אסון שהוא, זה שקרה לפני "אשוויץ" וזה שקרה או עתיד לקרות אחריו.⁴

שלישית, ובה בעת, "אשוויץ" מוצב כאמור במאמר זה (בהשפעת הדיון של ליוטר בספרו *Le Différend* 1983; Lyotard) כאירוע מכונן שהביא את השיח הספקולטיבי אל קצו וגרם שסע רדיקלי במחשבה המערבית. אולם הוא מוצג גם בתור הקצה – המבעית והמרוחק ביותר – של רצפים מושגיים, אפיסטמולוגיים ואונטולוגיים הנמתחים ממנו ועד הרעיונות המרכזיים של השיח הרפובליקני של המערב; עד מושגים כמו נורמה, הוראה, מחוקק, לגיטימציה, אזרחות, ריבונות ואוטונומיה (מוסרית ופוליטית). מנקודת המבט הליוטרית, החובה לחקור את "אשוויץ" על ייחודו חסר התקדים, ובו בזמן על פני רצפים אפשריים הנמתחים בין "שם" ל"כאן" (ובחזרה), היא חובה מוסרית ראשונה במעלה של כל מהלך פילוסופי המבקש לחשוב על מחויבות "לאחר אשוויץ", שהרי "אשוויץ" הוא המציאות הממשית ביותר, "בלשונו" ("La plus réelle des réalités"; שם, 92).⁵

4 זוהי המשמעות של האסון על פי מוריס בלנשו (Blanchot 1986).

5 זהו, לטענתי, גם המעמד המורכב של אשוויץ ב-*Le Différend* (1983; Lyotard). אך על פי שאשוויץ הוא הפרדיגמה של המושג "דיפרנד" ליוטר אינו מבודד או מרחיק אותו כאירוע ייחודי – כאירוע שאולי עדיין אין לנו שיח מתאים כדי לכתוב עליו – אלא מתמודד אתו שוב ושוב, מניח לו, שב אליו ויוצר זיקות כלפיו באופנים ובהקשרים שונים של הדיון הלשוני והפילוסופי שלו. עמדה עקרונית דומה באשר לשואה תובעים, למשל, גם זיגמונט באומן, דומיניק לה-קפרה ועדי אופיר. בספרו *לשון לרע* טוען אופיר כי עלינו לשקם כל העת רצפים מושגיים ולאתר קווי הבדל מכריעים, לזהות מדרונות כדי לסמן את מקומנו על פני המדרון. "אסור לחדול מלמדוד את המרחק. [...] זהו מרחק בין עקבות של עבר לעקבות של עתיד המופיע תמיד רק על דרך ההטרמה ועל דרך ההשערה מתוך מה שישנו ומתוך מה שאיננו, מתוך מה שנעלם ומתוך מה שמופיע. זה מרחק שאין לחדול מן המאמץ לאמוד אותו במחשבה ולהגדיל אותו במעשה" (אופיר 2000, 419).

במסגרת המאמץ הבו זמני הזה, ובעקבות ליוטר, המאמר יבחן את השיח של המחוקק הנאצי, המבסס את הלגיטימציה של ההוראות המשלחות למוות במחנות, אל מול מה שנראה כהיפוכו המוחלט, קרי השיח של המחוקק הרפובליקני, המבסס את הלגיטימציה המוסרית והפוליטית של "המוות היפה" במודל הרפובליקני של המערב. ואולם המאמר יבחן מחדש גם את המודל הרפובליקני ויציב אותו על פני מדרון העלול להוביל — גם אם בקצהו המרוחק והמוחרף ביותר — אל השיח המשלח למוות במחנות. בתוך התנועה הדו-כיוונית הזאת נמתח, כך אטען, קו רצף (גם אם ארוך כמעט עד אין-סוף) בין מוות משולח (או מוות שבהוראה) אחד לאחר, ובין דמויות שונות של משלחים ושל משולחים (בין החייל המשולח — האתונאי, הצרפתי, הישראלי — ובין המשולח למחנות; בין אתונה ל"אושוויץ", דרך שדות הקרב של ימינו; בין "שם" ל"כאן"). "אושוויץ" משמש במעמדו זה כאירוע מוחרף ומזעיק היוצר צורך דחוף בחשיבה מחודשת על המושגים "מוות יפה", "אנחנו" ו"מחויבות", כפי שאלה נתפסים בשיח הרפובליקני. גם במובן זה "אושוויץ" מסמן, לטענתי, נקודת מפנה מכוננת בפילוסופיה של המוסר ובפילוסופיה הפוליטית.

בחלקו השני של המאמר אתווה את קווי המתאר האפשריים של הגות אתית שעוסקת במחויבות "לאחר אושוויץ", ובעיקר לנוכח קצה של המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית ב"אושוויץ". טענה שארצה לאשש היא שעל הפילוסופיה חלה חובה מוסרית להוסיף ולבסס את קצה של מחשבה זו גם "לאחר אושוויץ". חובה זו מחייבת, לטענתי, שינוי קיצוני בקווי המתאר של כל הגות אתית המבקשת לעסוק במחויבות של "לאחר אושוויץ". בהקשר זה אבחן, בין היתר, מה בא במקום מושג העצמי הספקולטיבי, מה בא במקום המושג "מוות ספקולטיבי" או "מוות יפה", ומה בא לאחר המושגים "תוצאה" (ספקולטיבית), "אנחנו" ו"קהילה" (במובן הספקולטיבי ההגליאני ובמובן הרפובליקני).⁶ אפתח את קווי המתאר הללו בעקבות הגותו של ליוטר ואנמק את טענתי שמדובר בהגות אתית שאכן התנתקה מן המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית, וכי זו האחרונה אינה יכולה לחזור ולהכיל אותה בתוכה. היא אינה יכולה להכיל לא את המחוות הפילוסופיות-מוסריות של ההגות האתית הזאת, לא את המושגים האתיים העומדים במרכז ולא את הפיגורות האתיות שלה. לפיכך זוהי הגות אתית שאינה יכולה להיות

6 התחושה שמדובר בשינוי רדיקלי מתחזקת לנוכח תהיותיו של מישל פוקו, בעקבות ז'אן היפוליט (Hyppolite), אם הפילוסופיה עשויה להוסיף ולהתקיים בלי שתהיה עוד ספקולטיבית. לדברי עמנואל לוינס, הגותו של הגל ממלאת עבור הפילוסוף את אותו תפקיד שממלאת מכות האריגה עבור האורג קודם שהונחה עליה מלאכתו. ואם אמנם כך, הוא שואל, מה קורה לפילוסופיה כשהיא מאבדת כלי עבודה עיקרי שלה? ליוטר מוסיף על שאלתו של לוינס ותוהה: מה תהא דמותה האפשרית של הפילוסופיה שאיבדה את המחווה (המודרנית) המובהקת ביותר שלה — את ההיגד הספקולטיבי? מכל מקום, חשוב להבהיר, לא כל מי שמכריז על "קץ המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית" אכן מצליח להשתחרר מכבליה. מושגי הפריצה, ההפרכה והניגוד הם מנוע מרכזי בדיאלקטיקה של הגל עצמו, ועל כן האפשרות להפריך את הדיאלקטיקה הספקולטיבית היא כשלעצמה חלק מההתנהלות של דיאלקטיקה זו, חלק שאף מפעיל אותה ביתר שאת. הדיאלקטיקה הספקולטיבית סופגת מחדש, ובקלות, את ניגודה — בבחינת תמרון דיאלקטי כשלעצמו — ו"הופכת" את המטה-לשון (של הפילוסוף) למונט רפלקטיבי באופן שהוא עצמו בבחינת חלק מן המהלך הספקולטיבי.

התוצאה⁷ הספקולטיבית של "אשוויץ", או להיתפס כהמשך של המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית "לאחר אושוויץ".

אם המחשבה הספקולטיבית המודרנית מגלמת, לתפיסתו של ליוטר, את המהות של הפילוסופיה המערבית ואת השיא שאליה אירופה הייתה מסוגלת להגיע (Lyotard and Gruber 1999) ההתנתקות מן המחשבה הזאת מסמנת מפנה עמוק בדמותה האפשרית ומזמנת אותו.⁸

התפרקות המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית ב"אשוויץ"

חריגותו וקיצוניותו של המוות ששמו "אשוויץ" מתבררות באמצעות העמדתו אל מול מושג המוות הספקולטיבי, או מה שליוטר מכנה, בעקבות אפלטון, "המוות היפה" (belle mort) או "המוות הפלאי" (magique mort), שבא אל קצו ב"אשוויץ", כפי שטוענים אדורנו וליוטר. "המוות הספקולטיבי" הוא מוות שניתן לצידוק, להנמקה ולסילוק-שימור-העלאה (Aufhebung) פילוסופית; מוות שמשמר את התנועה הספקולטיבית ותומך בה. בתוך הכלכלה הפילוסופית הספקולטיבית — או כלכלת החיים והמוות הספקולטיבית, כפי שמכנה זאת דרידה — אין דבר שאי-אפשר להקנות לו משמעות, ובכלל זה, ואולי קודם כול, המוות. המוות חייב להיות פרודוקטיבי, לפעול ולהניב "רווחים" ספקולטיביים או לחולל את "הצעד שמעבר" (במונחיו של מוריס בלנשו (Blanchot; בלאנשו 2009), הוא אינו יכול להיות אובדן מוחלט ובלתי הפיך — אובדן שאיננו פועל בשירות של משמעות (Derrida 1978, 327–328).

תאווה הבצע של השיח הספקולטיבי איננה מאפשרת בזבז מוחלט, כלומר הקרבה, הרס ומוות ללא שייר, ללא שימור, ללא שארית. התהליך הדיאלקטי חייב שימור כדי להוסיף ולהתקיים, וכיוון שכך חייבים להבטיח כל העת את האפשרות לעבוד עם המוות. המוות אינו יכול להיתפס כקץ פשוט. הוא חייב להיות מנוכס מחדש, להיתפס כהופעה של ממד השלילה שהוא חיוני בתהליך הדיאלקטי, וכחלק מהעבודה של השלילה, כלומר כשלילה בתוך תהליך — שלילה שלעולם איננה מובילה להרס פשוט אלא מכוונת הוויה מסדר גבוה יותר. באמצעות אופרציית Aufhebung (סילוק-שימור-העלאה) — האופרציה המרכזית של השיח הספקולטיבי ההגליאני — סיכונים הופכים להשקעות, שלילה הופכת למשאב. וכך מובטח מהלכה הרצוף של התנועה הספקולטיבית, ובלשונו של הגל:

המוות, אם נרצה לכנות כך אותה אי ממשות, הוא הדבר האיום מכול; וכדי להחזיק ולתמוך במת דרוש הכוח הגדול ביותר. היופי חסר האונים שונא את השכל, מפני שהשכל מבקשו לעשות דבר שנבצר ממנו.

⁷ יש להבחין בין תוצאה ובין תוצאה ספקולטיבית. משמעותה של ההבחנה תתברר בהמשך הדיון. מכאן והלאה תסומן תוצאה ספקולטיבית במילה תוצאה (באות גדולה).

⁸ הצירוף "הפילוסופיה המערבית" (באות גדולה) מסמן את המחשבה הפילוסופית המערבית מאז אפלטון ועד להגות המודרנית בת זמננו. לעיתים ליוטר מחליף את הביטוי הזה גם במסמן אירופה (באות גדולה).

אולם חיי הרוח אינם [חיים] הנרתעים מפני המוות ונשמרים מפני ההרס לבל יגע בהם; אלא הם חיים הנושאים את המוות ומקיימים את עצמם בתוכו. הרוח רוכש את האמת שלו רק מתוך כך, שהוא מוצא את עצמו בתוך ההיקרעות המוחלטת. הרוח הוא עוצמה זו לא בתור חיובי המפנה עורף לשלילי – כמו שאומרים על משהו שהוא שקר או לא-כלום, וכך גומרים אותו וסרים ועוברים אל משהו אחר – אלא רק מתוך שהוא, הרוח, מישיר מבט אל השלילי ושוכן בקרבו. שכינה זו היא כוח הקסם ההופך את השלילי להוריה (היגל תשנ"ו, 112–113).

במונחי הדיון של ליוטר, המוות הספקולטיבי, או "המוות היפה", הוא אותו מוות שבהוראה, או מוות משולח (בהבחנה ממוות טבעי), המספק לנמענו-קורבנו המיועד (למשל החייל הנשלח אל הקרב) "הזדמנות" להמיר באמצעות מותו את סופיותו (כבן תמותה) באין-סופיותו (כמי ששייך לשם הקולקטיבי – של העם או של הקבוצה – שהוא נצחי). הנכונות להקריב את חיך מוצגת במסגרת כלכלת החיים והמוות הספקולטיבית כביטוי לשיא מחויבות היחיד לקהילה, של השתתפותו בה ושייכותו אליה, זכות יתר שאיננה שמורה ל"אחרים" שאינם שייכים לקהילה.⁹ הנכונות לפרוץ את חוב ההקרבה הזה – העומד ביסוד הגדרת הקהילתיות במובנה הספקולטיבי ההגליאני והרפובליקני – מקנה ליחיד את כרטיס הכניסה לחיי הנצח של השם הקולקטיבי (עם מותו הוא ראוי להיכנס לפנתאון שמות גיבורי הקהילה, שהוא נצחי). בכך אמור הקורבן להימלט לכאורה מן הגורל העלוב של מוות "רגיל" ולזכות, תמורת מותו, בחיי נצח – זכות יתר השמורה ליצור האנושי. "יופיו" של המוות הספקולטיבי נעוץ בחריגה הדיאלקטית הזאת של האדם ממותו: הקץ הסופי הוא ההתגלות של האין-סופי, והקרבת האני האמפירי מזכה באני טרנסצנדנטלי, ובלשונו של ליוטר: "כזהו 'המוות היפה', הַמּוֹת כדי שלא תמות" (Lyotard 1983, 149).¹⁰

ליוטר מרחיב את משמעות המושג "מוות יפה" ומפתח את הממד הפוליטי והמוסרי של "יופיו" של המוות הזה, כפי שהוא עולה מהשיח הרפובליקני של המערב מאז אפלטון ועד ימינו. על פי ליוטר, המוות היפה הוא יפה משום שהוא לעולם מאפשר לנמענו להצטרף

9 למושג communion (השתתפות) יש בנצרות משמעויות ערכיות רבות. הוא קשור קודם כול לטקס הנוצרי שבו מתקבצים המאמינים כדי לזכור את הקרבתו של ישו ולבחון את לבבותיהם שלהם. אותו קשר עקרוני שבין השתתפות, קהילתיות והקרבה נוכח גם בתפיסת המחויבות הפוליטית של השיח הרפובליקני המערבי. או בניסוח הפוך: לתפיסת הקהילתיות ולהשתתפות הרפובליקנית יש לעולם חוב להקרבה. "הנימוק מדוע למות מכונן תמיד", כך מזכיר-מטריד ליוטר, "את הקשר 'אנו'" (Lyotard 1983, 149).

10 יש להדגיש כי רעיון "המוות היפה", כרעיון המגדיר את המבחן האולטימטיבי של ההשתייכות לקהילה (במובנה הספקולטיבי) והמבטא את שיאה של המחויבות של היחיד כלפיה, אינו רעיון שמקורו בהגל או בפילוסופיה הספקולטיבית ההגליאנית. בדיאלוג האפלטוני "מנכסוס" (Menexos), למשל, כותב אפלטון סטירה לכאורה על מושג "המוות היפה", כפי שהוא מוצג בנאומו ההספדים המהללים את הגיבורים שנפלו בשדה הקרב, אבל למעשה הוא מבקש לחזק עוד יותר את המושג ואת מעמדו כמה שקובע באופן בלעדי את ההשתייכות לקהילת האזרחים האתונאים "הנעלים". סוקרטס מתקומם נגד התכתם של הגיבורים המתים והאזרחים החיים (המאזינים להספדים ולדברי ההלל) לתוך זהות אחת: "אנו האתונאים". המאזינים החיים, הוא טוען, עדיין לא הוכיחו שהם ראויים להיקרא "אתונאים" (במובן הנעלה של המילה). רק אם יעדיפו את חוק העיר על פני כל דבר אחר, אפילו על פני חייהם שלהם, יוכלו להיחשב כמי שמתו "מוות יפה" ולהגיע אל "הארץ המובטחת" שבה חיים כל הגיבורים הנצחיים (אפלטון 1969, 397).

אל השם הקולקטיבי של הסמכות המחוקקת, המורה הגנה או לחימה עד מוות. סמכות זו אף מכוננת את ההוראה הזאת כחוק נורמטיבי של הקהילה או האומה. הצטרפות זו מותנית, בראש ובראשונה, בהצבת בִּרְרָה לפני נמען ההוראה הזאת: לבחור להיענות לחובה המורה את מותו האפשרי, בשם המחויבות שלו לתכלית שחורגת מן המוות הפרטי שלו, או לבחור שלא להיענות לחובה הזו (לברוח, לבגוד, להיכנע, לסרב) בשם מחויבויות חלופיות. הבחירה מאפשרת לנמען ההוראה לזהות את עצמו בשני תפקידים: גם כמי שמוציא אל הפועל את ההוראה או את החובה, וגם כמי שכוֹנֵן אותה כחוק, קרי מי שמחוקק אותה. "המוות היפה" איננו אפוא רק מוות שיש לו מובן הקשור לתכלית שחורגת ממנו, אלא הוא גם מוות מועדף — מוות הנבחר-נחקק בידי נמענו-קורבנו.

השימוש של השיח הפוליטי הרפובליקני המערבי בכינוי הגוף "אנחנו" — "אנחנו האתונאים", "אנחנו בני האומה הצרפתית", "אנחנו הישראלים" וכו' — הוא שמאפשר את הזיהוי הכפול הזה, כיוון שהוא מאחד את נמען ההוראה ואת מוען החוק לכדי ישות משותפת אחת ויוצר ביניהם יחסים סימטריים ובני המרה הדדית, לפחות עקרונית. החוק הנורמטיבי וההוראה הנגזרת מדברים שניהם בלשון "אנחנו". המרה זו מבטיחה שמי שקובע את הנורמה, למשל זו שקובעת כי הנכונות להקריב את חייו למען האומה היא ביטוי שיא של מחויבות לקהילה, לא יוכל להוציא את עצמו אל מחוץ לחובה שהוא מכונן כנורמה. אכן מוות "יפה"...

הואיל וכך השאלות הנשאלות הן: מדוע קובע המוות המסוים ששמו "אשוויץ" את מותו של "המוות הספקולטיבי" ואת קץ האפשרות של המוות להיות "יפה"? מדוע דווקא "אשוויץ"? ומהן ההשלכות הפילוסופיות, המוסריות והפוליטיות של הקץ הזה?

השיח הספקולטיבי ההגליאני — שיכול עקרונית להכיל בתוכו הכול ולהפוך כל דבר למומנט שלו — מתפרק לנוכח המוות ששמו "אשוויץ", כיוון שהוא איננו יכול להכיל בתוכו את המוות ה"אשוויצי", או ליתר דיוק, את השסע שנפער במחשבה המערבית בעקבות המוות הזה. השסע הזה מנפץ — ולא מפריך — את ההיגיון הספקולטיבי עצמו ומשתק את האופרטור המרכזי של הדיאלקטיקה הספקולטיבית: מנגנון הסילוק-שימור-העלאה (Aufhebung).

המוות ה"אשוויצי" כוֹנֵן מלכתחילה לחסל כל אפשרות של "מוות יפה" (הטענה מתייחסת ליהודים ולקורבנות אחרים, כלומר למשולחים למוות במחנות ולא לחיילים הגרמנים) ולמחוקק ללא שייר הכול, אפילו את המוות ואת עקבותיו. מול החתירה הדיאלקטית לבטל-לשמר-להעלות את המוות, ביקש המוות ב"אשוויץ" לחסל לחלוטין לא רק את קורבנותיו הממשיים, ולא רק את ערדיו האפשריים, אלא גם את עקבות החיסול עצמו, את עקבות העדים (הצד השלישי), את שמות הקורבנות (השמות הפרטיים וגם השם הקולקטיבי), את המוות עצמו או את מתיו ואת כל סוגי השיח שהיו יכולים לדבר על המוות הזה, להעיד עליו, להנציח אותו או לסלק-לשמר-לרומם-להקל ולשכך אותו.

במונחיו של אדורנו, "אשוויץ" הוא מודל של מחיקה מוחלטת ושל מחיקת המחיקה, אפילו מחיקה של הרוע ושל הסבל. במונחיו של השיח הנאצי מדובר במודל של "פתרון סופי". מה שעומד על הפרק הוא הנתק המוחלט שבין הגיון "המוות היפה", או המוות

הספקולטיבי, השואף לחלץ מן המוות שייר או תוצאות חיוביות, לבין הגיון המוות ששמו "הפתרון הסופי", או "המוות הלא יפה" — אותו הגיון ששואף לסופיות במובן של מחיקה מוחלטת וללא שארית. יש להדגיש כי הנתק המוחלט הזה איננו נוגע לפער שבין האכזריות של המוות ב"אושוויץ" לבין היעדרה בכל מה שקשור ל"מוות היפה", וגם לא לסתמיות המוות ה"אושוויצי" ולחוסר התוחלת שלו, לעומת המשמעות של "המוות היפה", שהרי האכזריות, הסתמיות וחוסר התוחלת של המוות נטענו גם בנוגע לזוועות אחרות בהיסטוריה (ודאי בנוגע למלחמת העולם הראשונה). העניין המרכזי כאן הוא ההיבט החריג והחדש שמוכל במוות ה"אושוויצי": השאיפה לסופיות במובן של מחיקה מוחלטת, גם של הרוע והסבל, ולאובדן מוחלט ובכלל זה אובדן היכולת לאבד.

קץ האפשרות של המוות להיות "יפה" נובע גם מכך שב"אושוויץ" התפורר בהתמדה המושג "אנחנו" — אותו ציר חיוני שמאפשר את המשך התנועה הדיאלקטית הספקולטיבית והמכונן כאמור את המסד של שיח הלגיטימציה הרפובליקני של "המוות היפה". במונחיו של ליוטר, "אושוויץ" הוא השם של מערך משולש של פערים (או נתקים) היגדיים המנפץ כל אפשרות לכונן "אנחנו" משותף כלשהו: לא זה שמאחד בין המחקקים-המשלחים לבין המחויבים-המשולחים — קרי "אנחנו" של הקהילה הפוליטית הרפובליקנית; לא זה שמאחד בין המשולחים למוות לבין עצמם — קרי "אנחנו" של הקורבנות; ולא זה שמאחד את המתים והחיים של הקהילה, זה שמאפשר לספר, בדיעבד, סיפור שמגשר בין נקודת המבט של הקורבן לבין זו של המקרבן וליצור מרחב משותף של משמעות — קרי "אנחנו" של הקהילה הספקולטיבית. הפערים הללו מבססים את אי-האפשרות של המשולחים למוות ב"אושוויץ" למות "מוות יפה", ואת העובדה שמרחב המוות של "אושוויץ" לא היה מרחב של הקרבה. הם מבססים גם את אי-האפשרות של המוות לשוב ולהיות "יפה" בעולם ש"לאחר אושוויץ". חשוב להדגיש כי אלה הם פערים מובחנים: הפערים הנפערים בין המשלחים לבין המשולחים ובין המשולחים לבין עצמם נוגעים לאירוע עצמו; הפער הנפער בין המשלחים והמשולחים לבין מי שחיים "לאחר אושוויץ" נוגע לעולם שלאחר האירוע (קרי לעולם שמבקש לאחות את הקרע, בדיעבד, וליצור מעבר לשלב הבא). אמנם הפערים הללו קשורים זה לזה, אך לכל אחד מהם השתמעויות והשלכות פילוסופיות, מוסריות ופוליטיות רדיקליות מובחנות. במרכז הדיון כאן עומד לטענתי, קודם כול, החוב המונח ביסוד הגדרת הקהילתיות (הספקולטיבית והרפובליקנית) ומבחן ההשתתפות בקהילה.

אפתח את הדברים ואבחן את השתמעויותיהם. מנקודת מבטו של ליוטר, המוות ה"אושוויצי" כרוך בסיטואציה דיסקורסיבית מינימלית המנכיחה יחד שני היגדים של מחויבות מרבית, הנתונים במצב של ניתוק רדיקלי זה מזה (או במצב שאיננו ניתן לשרשור דיאלקטי): ההיגד הנאצי, או ההיגד המשלח למוות, המורה: "עליו למות" — זה החוק שלי; וההיגד היהודי, או ההיגד של המשולח למוות (deportee), המורה: "עליו למות" — זה החוק שלו. במצב הניתוק הרדיקלי הזה לא הייתה אפשרות לכונן "אנחנו" משותף שיכלול את המשלחים למוות (הנאצים) ואת משולחיו (היהודים), ואף לא "אנחנו" של הקורבנות (מחיקת השם הקולקטיבי

"יהודים"). בהיעדר "אנחנו" משותף כזה לא היה יכול המשולח למוות ב"אשוויץ" לנוע מעמדתו, כמי שאליו ממוענת ההוראה למות, אל עמדת המוען-המחוקק של היגד הנורמה כדי לכונן את ההוראה "מות" כחוק נורמטיבי ובכך לזכות ב"מוות יפה".

כך נוצר מצב שבו מי שמיען את הוראת המוות של "אשוויץ" וכונן אותה כחוק, הוציא את עצמו אל מחוץ לחובה הן להצדיק אותה לפני קורבנה הן להוציא אותה בעצמו אל הפועל, ומי שנשא את החובה על עצמו הוצא אל מחוץ לגבולות הלגיטימציה. "אשוויץ" הוא אפוא השם של הנתק הרדיקלי שבין הנורמה לבין ההוראה — המשלח אינו נכלל במחויבות, המשולח אינו נכלל בלגיטימציה: "החוק שלי הורג אותם, ואין להם כל רלוונטיות בעניינינו". "מותי הוא תוצאה של החוק שלהם שאינני חב לו דבר" (Lyotard 1983, 150).

בניסוח אחר, שיח המוות ה"אשוויצי" לא היה שיח של מחויבות ושל הקרבה: בשיח הזה לא הוצבו לפני המשולח למוות במחנות מחויבויות חלופיות שמתוכן היה יכול לבחור את מותו — ומרחב המוות ששמו "אשוויץ" היה מרחב שמנע מהמשולחים למוות (במחנות) שיח כזה — ולפיכך נמנעה ממנו גם כל כניסה אפשרית לשם קולקטיבי נצחי (לא זה של הקהילה הלאומית שממנה הוצאו המשולחים למחנות עוד בטרם נשלחו אליהם, לא זה של השם הקולקטיבי "יהודים", ואפילו לא זה של השם הקולקטיבי "קורבנות"). ב"אשוויץ" לא התקיים למעשה כל שיח של מחויבות עם המשולח. הוא לא נתבע להיות מחויב כלפי ההוראה ששילחה אותו אל מותו. הוא היה יכול להיות רק קורבנה.

ראוי לציין כי כאן נעוץ ההבדל בין המוות ה"לא יפה" שהתקיים במרוצת כל תולדות המערב בצד המוות "היפה", לבין המוות ה"לא יפה" ששמו "אשוויץ". המוות ה"לא יפה" שהתקיים למשל ביוון העתיקה התייחס למי שהוגדרו מלכתחילה כ"אחרים" של הקהילה הפוליטית, כמי שנמצאים מחוצה לה (הברברים), ובתור שכאלה אין צורך להחיל עליהם את התפיסה של "מוות יפה". לא כך בגרמניה ובארצות שכבשה. שם נגזר המוות ה"לא יפה" על מי שמלכתחילה השתייכו לקהילות הפוליטיות. הרחקתם מתחום הקהילות הפוליטיות הללו והגדרתם כברברים וכאחרים לעומת הקהילה הפוליטית — שהוגדרה מחדש מתוכה פנימה, על בסיס ההפרשה שלהם כזרים וכטפילים — כבר הייתה חלק מן התהליך המתגלגל של "המוות הלא יפה", אותו מוות שלא יאפשר להם להקריב את עצמם למען הקהילה, וחלק מן ההיגיון של "הפתרון הסופי".¹¹ כחלק מן התהליך הזה היה "המוות היפה" בגרמניה שמור אך ורק לחברי הקהילה שהם בעלי שמות אריים. גבולות עולם השמות הזה נחסמו לפני כל ניסיון לחדור אליו מבחוץ בידי מי שאינו ארי.¹²

המשולח למוות ב"אשוויץ" לא היה יכול אפוא להפוך את ההוצאה לפועל של היגד ההוראה: "מות!" לאקט של הקרבה. כך הוא נדון למוות סופי, חסר כל צידוק או פשר,

11 כפי שמסביר עדי אופיר, מדובר במיתוס של כינון ובריאה עצמית מחדש, שעל פי הגיונו חייב היבדלות רדיקלית מבפנים, כלומר היבדלות מאחר פנימי. לכן שיוכם הקודם של היהודים לקהילה חיוני לבריאה העצמית הזאת מחדש, ראו אופיר 2000, 367, 377.

12 השיח הארי טיפח בעצמו את ההבחנה שבין "המוות היפה", שנועד לחיילים הארים שנשלחו לחזית, לבין "המוות הלא יפה", שנועד למשולחים למחנות, שהוצאו מתוך הקהילה ומתוך עולם החוק הארי.

ולשכחה מוחלטת.¹³ המושג "האזור האפור", שטבע פרימו לוי כסמל למרחב המוות של עולם המחנות, מאיר היבט נוסף של הטענה שהמוות ששמו "אושוויץ" מנע מקורבנותיו כל אפשרות למות "מוות יפה". מדובר בהתפוררות האפשרות ליצור "אנחנו" משותף ויציב גם בקרב הקורבנות — "אנחנו" שבשם הרצון להגן עליו יכלו הקורבנות להקריב את חייהם. במרחב המוות הזה שאוכלס בידי הקורבנות נטולי השם, הכללי והפרטי, של עולם החוק הארי, קרסו, לפי לוי, אחת לאחת כל הבחנות היסוד האתיות שבין האויב שבחוץ והקורבן שבפנים, בין אשם לחפות, או בין אדם ללא אדם, במונחיו של ג'ורג'יו אגמבן. מנגד, הוקמו אין-ספור גבולות מבלבלים שחצצו בין אדם לרעהו. הקריסות והגדרות הללו, שהתחוללו והוקמו לא רק בין משולח למוות אחד לאחר אלא גם בתוך המשולח למוות פנימה, ביטלו כל שייר של אפשרות או רצון להעדיף את המוות על פני החיים בשם המחויבות לערכים כמו "קידוש השם" (בכפל המשמעות של הביטוי) או היות בן אנוש, בהבחנה מן הלא אנושי. כל הערכים וההבחנות הללו התמוטטו (לוי 1991, 28).

הדיאלקטיקה הספקולטיבית נתקלת אפוא באירוע שהגיון החיסול שלו סיכל כל שריד של אפשרות למוות "יפה" ושחתר לאיון מוחלט לא רק של מושאי, אלא גם של האיון עצמו — מוות ללא שארית וללא מידה. מנקודת המבט של הזים הספקולטיבי ההגליאני זהו מוות שאי-אפשר "לעבוד" אתו (ספקולטיבית), לעשות לו "סילוק-שימור-העלאה" (Aufhebung), להפיק ממנו "רווח" — זהו אובדן אבוד. במונחיו של ליוטר זהו המוות שפוער במחשבה המערבית שסע חסר תקדים.

"אושוויץ" הוא אם כן השם של מוות מסוג חדש שמעורר גם פחד מוות מסוג חדש: "מאז אושוויץ", קובע אדורנו, "לפחד ממוות משמעותו לפחד ממהו גרוע ממוות". זהו פחד מהרג המוות עצמו, מהתוכנה שאפשר לחסל גם את המוות. העולם ש"לאחר אושוויץ" יודע באימה כי יש גרוע ממוות — מוות שאיננו עובד בשירות של משמעות, מוות מת שאין לו פרודוקטיביות ואין לו תנועה — קץ מוחלט, ובכללו הקץ של האין-סופי. ובלשונו של ליוטר: ב"אושוויץ" ולאחריו לא "יודעים" כיצד למות. זהו המוות של המוות 'היפה', האין-סופי: מוות סופי" (Lyotard 1995, 163).¹⁴

אולם בנקודה זו של הדיון יש לתהות: האומנם קצו של המוות הספקולטיבי או "המוות היפה" ב"אושוויץ" הוא מה ש"גרוע ממוות", בלשונו של אדורנו? לטענתי, התפרקות השיח הספקולטיבי ההגליאני לנוכח המוות של "אושוויץ" איננה ביטוי לרוע הרדיקלי של המוות הזה שאיננו מאפשר לקורבנותיו אפילו "מוות יפה", אלא ביטוי להיגיון הרדיקלי והחדש

¹³ ז'אן-לוק ננסי טוען אף הוא כי מחנות המוות היו אתרים של מוות נעדר טקסים ומזבחות של הקרבה. המשולח למוות במחנות (הקורבן היהודי) — להבדיל מן הארי — הוא, לטענתו, פיגורה של הלא ניתן להקרבה, unsacrificeable, זה שאין מה לשמר או לנכס ממנו, אלא רק לחסל אותו או להיפטר ולהתנקות ממנו באופן מוחלט וסופי. ראו Nancy 1991.

¹⁴ המילה Holocaust היא ניסיון ספקולטיבי מובהק לנכס מחדש את המוות הזה, לתת לו משמעות ותכלית, להפוך אותו ל"מוות יפה". אולם כיוון שבאסון הזה אין דבר מן ההקרבה, מתן השם Holocaust (מחיר מקודש) למה שהיהודים קוראים "שואה" הוא אבסורדי, לטענת ליוטר. מה שנשרף בתנורי החיסול לא היה טוב כלשהו (או טובין) שניתן לאל (Lyotard and Gruber 1999, 10).

של המוות הזה. אם כן, אבחן ואפתח את ההשפעות המוסריות והפוליטיות האפשריות של היגיון כזה ואבסס את טענתי שלא מדובר רק בשיח שבא אל קצו ב"אשוויץ", אלא בחובה מוסרית — שהייתה שם מראשית הפילוסופיה המערבית ועד ימינו — להוסיף ולהתנתק מן המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית גם "לאחר אושוויץ" (אדגיש כי העניין אינו באכזריות של המוות ששמו "אשוויץ" והשוואתה עם אכזריותן של מלחמות אחרות, קשות ככל שהיו, אלא בהיגיון הרדיקלי וחסר התקדים של "המוות הלא יפה" ה"אשוויצי").

החובה המוסרית להתנתק מן השיח הספקולטיבי ההגליאני ולא לנסות לשקם או להחיות אותו "לאחר אושוויץ" משמעותה שלא נוכל יותר "לעבוד" באופן פומבי עם המוות. משמעותה שלא נוכל "לכלכל" אותו, "להתגבר" עליו או על סופיותו, ולהעניק לו משמעות ותכלית קולקטיבית החורגת ממנו, ובכך להפוך אותו לאצילי ולבעל ערך של הקרבה — לא בעיני המשולח למוות (או להגן עד מוות) אפשרי ולא בעיני המשלח למוות אפשרי. ההתנתקות המוחלטת מן המחשבה הספקולטיבית קובעת גם את היות מותו של המשולח למוות (או המוות שבהוראה) בלתי ניתן לסילוק-שימור-העלאה (Aufhebung) פילוסופית או פוליטית, ובכך היא שמה קץ לאפשרות להמיר את השם הפרטי בשם הקולקטיבי, או את הסופי באין-סופי. קץ האפשרות לדבר בלשון "אנחנו" (הספקולטיבי) משמעותו גם קץ הפיתוי המתעתע לחליפין כזה.¹⁵

בניסוח אחר, ההכרעה המוסרית לשים קץ לאפשרות של המוות לשוב ולהיות "יפה", משמעותה קץ האפשרות לתרגם את ההוראות המשלחות אנשים אל מותם האפשרי (או המורות להם להגן עד מוות) ללשון של מחויבות למושג או לערך מופשט כלשהם, או לשם נצחי קולקטיבי של הקבוצה או של האומה, ולהציג כביטויים של מחויבות בשיאה לקהילה (הספקולטיבית). קץ "המוות הפלאי" משמעותו גם שלא נוכל "להינצל" לאחר האסון על ידי מהלך דיאלקטי ספקולטיבי. לא יתרחש שום דבר "פלאי" לאחריו. לא תהיה תקומה מן השואה (לא ברמה האישית ולא ברמה הקולקטיבית).

זאת ועוד, החובה המוסרית של הפילוסופיה של המוסר להוסיף ולהתנתק מהמושג "מוות יפה" גם "לאחר אושוויץ", איננה נוגעת, לטענתי, רק לחובה לשים קץ לכלכלת החיים והמוות הספקולטיבית ולמושג "אנחנו" (הספקולטיבי) העומד ביסודה. מדובר גם בחובה המוסרית לבחון מחדש את המושג "אנחנו" הרפובליקני (התומך בכלכלה הזאת והמעניק ל"מוות היפה" את הלגיטימציה המוסרית והפוליטית שלו). "אשוויץ" מחדד את הרחיפות שבעשייה זו, מאחר שהוא משמש, בהקשר הזה, דוגמה מוקצנת (ותזכורת מבעיתה) לכשלים מבניים, מוסריים ופוליטיים, המוכלים, באופן פוטנציאלי, במושג "אנחנו", שכאמור עומד ביסוד המודל הפוליטי הרפובליקני של המערב.

¹⁵ חשוב להדגיש שלא מדובר כאן בבעייתיות המוסרית של ההכרעה הפרטית של היחיד להקריב את חייו כדי להציל את זולתו או כדי להגן על הקהילה שאליה הוא שייך, או על כל קבוצה אחרת, אלא בבעייתיות המוסרית של מערך ההסמכה הפילוסופי והפוליטי הרפובליקני של ההוראות המשלחות להגן עד מוות אפשרי. מערך זה מעניק להוראות הללו מעמד של חוק נורמטיבי מחייב, ומגדיר את הנכונות לבחור להיענות לחוק כזה (על פני מחויבויות חלופיות) כביטוי של המחויבות האולטימטיבית של היחיד לקהילה וכביטוי של שייכותו ל"אנחנו" שלה.

מסקנה זו עולה מן הניתוח הלשוני שעושה ליוטר ב-*Le Différend* (Lyotard 1983) לאותם הליכים המבססים את הלגיטימציה של היגדי ההוראה בשיח הפוליטי הרפובליקני המודרני והופכים אותם לנורמות מחייבות או לחוקים מחייבים. העניין המרכזי שעומד לדיון הוא הבעייתיות המוסרית של עצם הניסיון של השיח הפוליטי הרפובליקני המודרני להסמך פומבית היגדי הוראות ולהעניק להם מעמד של חוק נורמטיבי מחייב. בכלל זה, או בראש ובראשונה, מדובר בהוראות המשלחות להגן עד מוות אפשרי ובניסיון להגדיר את הנכונות לבחור להיענות לחוק כזה (מתוך מחויבויות חלופיות) כביטוי של המחויבות האולטימטיבית של היחיד לקהילה ושל שייכותו ל"אנחנו" שלה.

השאלה העולה מן הניתוח הלשוני של ליוטר היא האומנם מתקיימת בהכרח חפיפה מלאה בין משולחי הוראת המוות ה"יפה" הרפובליקני, או מי שמוציאים אל הפועל את ההוראה הזאת, לבין מי שמכוננים אותה כחוק (המחוקקים שלה), כפי שעולה מן המצג הפילוסופי והפוליטי של השיח הרפובליקני (חפיפה המוסיפה כאמור נדבך נוסף ל"יופיו" של המוות ה"יפה" והמעניקה לו את הלגיטימציה שלו). "אושוויץ" ניצב בהקשר הזה כדוגמה מוחרפת לאי-התכנסות מוחלטת בין ההוראה לבין הנורמה, או בין המשלח למוות אפשרי לבין המשולח אל מותו — אי-התכנסות המקנת פוטנציאלית גם במושג המוות ה"יפה" הרפובליקני.

כאמור, בשיח הרפובליקני הציר המרכזי של הלגיטימציה להוראות הוא השימוש בכינוי הגוף אנחנו. בהקשר זה השימוש בכינוי הגוף הזה מבטיח שכל מי שמשלח להגן עד מוות אפשרי הוא גם משולח (בפועל או פוטנציאלית), ולהפך. אולם ניתוח לשוני של מבנה העמדות הלשוניות של ההיגד ההוראתי, או של היגד המחויבות, ושל ההיגד הנורמטיבי חושף הצגה של הומוגניות כוזבת. הצגה זו מסווה את העובדה הלשונית שה"אנחנו" של ההיגד ההוראתי איננו בהכרח ה"אנחנו" של ההיגד הנורמטיבי; אין התלכדות או חפיפה הכרחית בין רכיבי ה"אנחנו", שהרי הם מוצבים בעמדות לשוניות שונות. בהיגד ההוראה או המחויבות מי שאליו ממוענת ההוראה הוא לעולם בעמדת הנמען ולא בעמדת המוען — זהו התו המבחין של היגד מחויבות. היגד זה מורה לנמעניו (בהקשר של ענייננו): "עליכם להגן על המדינה או הקהילה ואף להקריב את חייכם למענה". בהיגד הנורמה מדובר ב"אנחנו" המוצב בעמדת המוען. היגד זה קובע: "אנחנו פוסקים בזאת שזוהי נורמה מחייבת להגן וללחום עד מוות למען האומה או המדינה ורואים בנכונות למות את ביטויה של המחויבות בשיאה".

הרטוריקה של השיח הפוליטי הרפובליקני מוחקת את ההטרוגניות הזאת ומפעילה אלימות של הומוגניזציה ברגע שהיא מאחדת את מה שהוא בעצם אנחנו (המחוקקים, מי שמפיצים את החוק) ואתם (נמעני ההוראה, או מי שעליהם החוק מיושם) לישות אחת משותפת של "אנחנו". בכך היא יוצרת אצל כולנו הנחה כוזבת, אוטומטית כמעט, שמי שקובע את הנורמה הוא בהכרח גם מי שמציית לה, או שמי שנמצא בעמדת המחוקק הוא גם מי שנמצא בעמדת המחויב, ולהפך. במונחיו של ליוטר מדובר באשליה מבנית, שלפיה בשתי ההצבות הלשוניות השונות (השייכות לשתי חטיבות שיח הטרוגניות: הוראה, נורמה) עומדת בה בעת ישות אחת. לפיכך ה"אתה חייב" (נמען ההוראה) הוא בהכרח גם "האני יכול" (המחוקק), ולהפך (זהו רעיון היסוד של מושג

האוטונומיה במחשבה המודרנית). הבעייתיות המוסרית מתרחבת לנוכח האפשרות העקרונית שה"אנחנו" הרפובליקני מכיל בתוכו גם עמדה של צד שלישי (קרי ה"אנחנו" מורכב מ"אני", "אתה" ו"הוא"), המטושטשת ומודחקת אף היא באמצעות השימוש בכינוי הגוף בלשון רבים.

מצג החפיפה הזה של השיח הרפובליקני מעמיד את מי שמסרבים להיכלל ב"אנחנו" ומתעקשים להישאר בעמדת הצד השלישי, או בעמדה של "הם" לעומת ה"אנחנו" הזה, או את מי שמערערים על הגדרת הקהילתיות העומדת ביסודו — זו הקושרת כאמור בין הנכונות להגן עד מוות לבין השייכות לקהילה והמחויבות אליה — בעמדה של חריגים ושל יוצאים מן הכלל ומן הקונסנזוס הנורמטיבי. העמדה כזאת קובעת גם את היחס הפוליטי והמוסרי אליהם. יחס זה נע, ודאי כשמדובר בשאלת הנכונות להקריב את החיים כביטוי למחויבות אולטימטיבית לקהילה, בין תגובות של אי-נחת לבין הרואים בעמדות הללו סכנה לקיום הקהילה. זאת ועוד, הרטוריקה של השיח הפילוסופי והפוליטי הליברלי, המדבר בלשון של "אנחנו" (המאחד לכאורה בין המחקק לבין המחויב ומכונן ביניהם יחסי המרה הדדית), מאפשר בשל כך לתבוע מן הנמען-המשולח להזדהות עם המחקק ולחוש מחויבות כלפי החוק הנורמטיבי. אי-הנכונות שלו להיענות לתביעה הזאת מוצגת כביטוי של אי-המחויבות שלו ל"אנחנו" של הקהילה.

הניתוח הלשוני הליוטרי חותר קודם כול לנסח במדויק את ההליך הזה, לסמן את הפער הפוטנציאלי שבין מועני החוק לבין נמעני ההוראות ובכך לערער את מצג החפיפה. הליך ביסוס הלגיטימציה (בנוסחו המדויק) מורכב אפוא למעשה משני ההיגדים האלה: ההיגר "אני מכריז וקובע כחוק מחייב שאתה חייב...", וההיגר "אתה חייב...". באופן פוטנציאלי נוכח בתוכו במובלע גם היגר שלישי: "ההוראה המחייבת אותי נובעת מהחוק שלהם".

המשמעות של הפערים הללו — שאינם כמובן רק עובדות לשוניות-פילוסופיות אלא גם עובדות פוליטיות ומוסריות — היא שהזיקה המשמשת בשיח הרפובליקני המודרני כדי להסמך הוראות המשלחות למוות אפשרי ולהציגן כביטוי של מחויבות בשיאה — של המשולח — לקבוצה או לאומה, היא בעייתית מלכתחילה מנקודת המבט המוסרית. הבעייתיות נעוצה בכך שזיקה זו מכילה בתוכה, באופן מהותי, פיצול או פער פוטנציאלי מאיים ולא גלוי בין רכיבי ה"אנחנו" (הרפובליקני) — פיצול שמקנן לפיכך בתוך המושג "מוות יפה" בקביעות. הבעייתיות המוסרית הזאת איננה נוגעת רק להוראות הללו אלא לכלל המודל הפוליטי הרפובליקני, אולם היא מתחדדת (במקרה שבו אנו דנים) כאשר היא משמשת כדי להסמך הוראות המשלחות להגן עד מוות אפשרי. קיצוניות המחיר מבליטה את הבעייתיות המוסרית של הזיקה המתקיימת בשיח הרפובליקני המודרני בין שני ההיגדים (הנורמטיבי וההוראתי) או את חיפזון היתר בכינונה. "אושוויץ" הוא דוגמה מוחרפת לפיצול הקבוע הזה שמתקיים בשיח הרפובליקני בין המחקקים לבין המחויבים.

יש להבהיר כי מה שעומד על הפרק איננו רק היעדר הלגיטימציה שעליה מתיימר מושג "המוות היפה" להישען. הפיצול הפוטנציאלי בלב מערך השיח הנורמטיבי המודרני מזין, כפי שטוען ליוטר, מאמצים בלתי פוסקים לצמצם או לדחוק אותו. שאיפה זו מונעת על ידי שתי לוגיקות מודרניות הפוכות: לוגיקת ההכלה (הרפובליקנית) ולוגיקת ההרחקה (הנאצית).

הראשונה שואפת ליצור מבני תקשורת של "אנחנו" המורכבים מריבוי של "אני" ו"אתה" הניתנים להחלפה זה בזה (ולא כאלה שהם ריבוי של "אני" ושל "הם"), ולפיכך תובעת ממי שנמצאים בעמדת הצד השלישי "להתנרמל" ולהיבלע בתוך ה"אנחנו" הנורמטיבי. הכללתם יחדיו מתפרשת כצעד מוסרי ראוי. האחרונה, הבאה לביטוי הקיצוני ביותר בנאציזם, יוצרת דיכטומיה וחיץ בלתי עביר בין עמדת הצד השלישי (היהודים) לבין מועני ונמעני החוק (הנאצי), קרי ה"אנחנו" הארים. לוגיקת ההרחקה הזאת מתרחבת בהדרגה לכלל האנושות. אולם על אף המרחק העצום שבין שתי הלוגיקות הללו מדובר, לטענתי, בשתי אפשרויות המתקיימות על פני רצף אחד, גם אם בשני הקצוות המרוחקים ביותר של הרצף הזה. מה שקושר ביניהן הוא עצם התביעה (המודרנית) להסמך בפומבי הוראות וליצור מראש הליך משותף וקבוע לכינון כחוקים נורמטיביים מחייבים. תביעה זו גובה מחיר מוסרי ופוליטי בלתי נמנע בשני הכיוונים.

קבלת המסקנות הללו מערערת את הלגיטימציה המוסרית של הניסיון הרפובליקני לתרגם את ההוראות המשלחות להגן עד מוות אפשרי ללשון של מחויבות נורמטיבית (לקהילה), ובוודאי של האפשרות להציג כביטויים של מחויבות מרבית של המשולח לקהילה (היא מערערת גם את האפשרות לתבוע מן המשולחים לחוש מחויבות כלפי ההוראות הללו).

מנקודת מבט זו סיטואציית המוות ה"אשוויצית", שהתנתקה באופן קיצוני מן המנגנונים ההיגדיים הללו וחסמה כל אפשרות לכונן "אנחנו" המאחד, לכאורה, בין מי שמשלחים למוות אפשרי לבין מי שמשולחים אליו (כדוגמת ה"אנחנו" של הקהילה הרפובליקנית), ובין המתים לבין החיים (ה"אנחנו" של הקהילה הספקולטיבית), היא עדות מוקצנת ומבעיתה למהותן האפשרית של כל ההוראות המשלחות למוות (שבהוראה). זוהי עדות לאפשרות שאין להן הלגיטימציה המוסרית והפוליטית שעליה הן מתיימרות להישען, ולאפשרות שהן משלחות למוות "לא יפה" (במשמעות הרפובליקנית והספקולטיבית של המושג הזה). במונחים דרידיאניים מדובר בסכנה אפשרית וקבועה שהמוות ה"יפה" מוכתם במוות "לא יפה", או בלשונו של ליוטר: "ומה אם הטירוף הנתעב של ג'נוסייד שנוהל אדמיניסטרטיבית, כפי שקורא לזה דוד רוסה [Rousset], התקיים על דרך השלילה כדי להזכיר לנו שרק על ידי הונאה דיאלקטית אפשר לכונן 'אנחנו' שמסוגל לקשור את המחוקק והמחויב?"¹⁶ (Lyotard 1995, 164).

לטענתי, קבלת המסקנות הללו מחייבת את הפילוסופיה של המוסר להוסיף ולהתנתק מן השיח הספקולטיבי ההגליאני גם "לאחר אושוויץ". היא מחייבת (מוסרית) להתייחס לכל ההוראות המשלחות למוות (או להגן עד מוות) אפשרי כאל הוראות המשלחות למוות סופי ופרטי, ולפיכך למוות "לא יפה". היעדר הלגיטימציה המוסרית והפוליטית שעליה מתיימרים להישען מושגי "המוות היפה" וה"אנחנו" בשיח הרפובליקני מחייב (מוסרית) גם להתייחס לכל מי שמשולח אל מותו האפשרי כאל קורבן אפשרי של הוראות המשלחות אותו למוות סופי וחסר לגיטימציה, קרי למוות "לא יפה" (גם במובן הרפובליקני). המסקנות הללו גם מצמצמות

16 לא מדובר לפיכך בהפרכת המושג "מוות יפה" — מהלך שהשיח הספקולטיבי ההגליאני יוכל להכיל אותו בלא קושי — אלא בהכתמה שמתלווה למושג דרך קבע.

את המרחק העצום לכאורה שבין שיח המוות "היפה" השמור, למשל, לחיילים הנשלחים לשדה הקרב, כמי ששייכים לקהילת המחקקים והנמענים של אותו חוק המשלח אותם להילחם עד מוות, לבין שיח המוות "הלא יפה", הנגזר על מי שאינם שייכים לקהילה כזו או מוצאים ממנה, והופכים בשל כך לקורבנותיו של החוק.

ניסוח הפוך יטען כי אפשר להוסיף "לעבוד" עם המוות באופן ספקולטיבי הגליאני ולכונן זיקות דיאלקטיות בין ההיגד של המשלח למוות אפשרי לבין ההיגד של המשולח למוות כזה (ובין המתים לבין החיים) רק במחיר של התעלמות ממה שבא אל קצו לנוכח המוות של "אשוויץ", ובמחיר של הרחקה או מחיקה של מה שנחשף במלוא קיצוניותו המבעיתה ב"אשוויץ", קרי במחיר ההתעלמות מן המשמעויות הרדיקליות של האירוע הזה.

מפרספקטיבה זו אפשר לטעון שרק המוות ששמו "אשוויץ", או ליתר דיוק, ההיגיון שעמד ביסוד המוות הזה, הצליח לשרש את התפיסה — האוטומטית כמעט בקהילות השיח הרפובליקניות — הרואה בהוצאתן לפועל של הוראות אלה ביטוי של מחויבות מרבית לקהילה. במובן זה המוות ב"אשוויץ" מחולל נקודת מפנה מכוננת בפילוסופיה של המוסר.

בהקשר של הדיון הזה אפשר, לטענתי, לראות ב"אשוויץ", או יותר נכון בהיגיון הרדיקלי והאחר של הפתרון הסופי, מניע שמחייב אותנו לחשוב מחדש על התפיסה שלנו בנוגע לסוגיות של הקרבה, של מחויבות ושל קהילתיות (כאן ועכשיו); לחשוב אם מחויבות ושייכות ל"אנחנו" של הקהילה צריכות בסופו של דבר, או בצדם הקיצוני של הדברים, להיות מבוססות על הזיקה שבין אחריות (כלפי המדינה או הקהילה) לבין הרעיון של "מתת מוות" או "המתת עצמך באחריות" — תפיסה הרואה ב"מתת המוות" ביטוי שאין שני לו לאחריות של האני לקהילה. מדובר כאן בנקודת מפנה שמחייבת את הפילוסופיה של המוסר ואת הפילוסופיה הפוליטית לחשוב מחדש על אותה זיקה שבין אחריות לבין "מוות ניתן" הנוכחת בפילוסופיה (דרך אופנויות שונות) בכל תולדותיה, כפי שטוען דרידה (דרידה 2008). זיקה זו — שז'אן-לוק ננסי רואה בה את היסוד של המערב — מצמיחה בתולדות הפילוסופיה פיגורות שונות של "מוות ניתן", שהן גם פיגורות שונות של אחריות, שכל אחת מהן מגלמת הבנה אחרת של המוות, התייחסות אחרת למוות והתנסות אחרת במוות. חרף ההבדלים שבין התפיסה האפלטונית של המוות לבין זו של היידגר, של ז'ורז' באטיי (Bataille) או של עמנואל לוינס, ובין ההתייחסויות השונות למוות (שלי או של האחר), ביסוד כולן עומד דרך קבע אותו קשב של הפילוסופיה לאפשרות היסודית והמייסדת של ההקרבה, יאמר דרידה (שם, 19, 50), ואותה היקסמות של הפילוסופיה מן האפשרות הזאת, יוסיף ננסי (Nancy 1991).

המחסום הבלתי עביר שמציב המוות של "אשוויץ" לפני הפילוסופיה הספקולטיבית ההגליאנית, וקודם כול לפני רעיון "המוות היפה", מזמין אולי את הפילוסופיה של המוסר לחדול מלעסוק במוות; לחדול מלנסות להיכנס למרחב שלו, מלהיישיר אליו מבט ומ"להתאמן בו", בלשונו של אפלטון. לטענתי, העניין הוא בחובה המוסרית של הפילוסופיה לנתק את אותו קשר (גורדי) שבין מושג האחריות לבין תרבות של מוות ופיגורות שונות של "המוות הניתן", ולשים קץ לאותה הבנה יסודית ומייסדת של האחריות כאופנויות של "לתת לעצמי מוות".

אמנם חשוב להדגיש שיש הבדל מבני ומהותי בין ההיגד האתי לבין ההיגד הפוליטי בהקשר הזה, או בין האחריות האתית לבין האחריות הפוליטית, אף ששתיהן מעורבות בכלכלה של ההקרבה. ההקרבה האתית, כפי שלוינס מבין אותה למשל, היא לעולם בשביל אחר מסוים, ולא למען שם מופשט קולקטיבי, והיא תמיד תוצאה של תחושת חוב כלפי מישהו אחר שהופקר הפקרה שעורריתית, או תוצאה של ההרגשה שמותו של האחר הוא סקנדל (Levinas 2000). אמנם גם האחריות האתית מעורבת באופן בלתי נמנע בכלכלה של ההקרבה, ואף מכלכלת את ההקרבה, במילותיו של דרידה (למשל בעת שאנו בוחרים להיענות לחובה המוחלטת כלפי אחר מסוים ולפיכך מקריבים בה בעת, ובאופן בלתי נמנע, את כל האחרים ממנו, שגם הם אחרים מוחלטים). אך האחריות האתית היא תמיד גם מרחב של אפוריה שלא מקבלת את ההקרבה הזאת כנתון אלא טרודה בה כל העת.¹⁷ לא כך באשר לאחריות הפוליטית. בכלכלת החיים והמוות הפוליטית אין דחייה של הגיון ההקרבה או ערעור עליו.¹⁸

כך או אחרת, הזיקה הפילוסופית שבין מושג האחריות לבין המושג "מתת מוות" היא זיקה מטרידה. ואפשר לחשוב על רצפים בין השיח האתי לבין השיח הפוליטי. הקרבה, גם אם למען אחר מסוים השרוי במצוקה, חייבת, לתפיסתי, להיות אירוע או פעולה שאי-אפשר להורות אותה. לאף אחד אין הזכות להורות על חובה כזו, גם לא לפילוסוף של המוסר (כפי שעושה למשל לוינס; Levinas 1998). לא צריכה להיות מחויבות "לבוא במקומו של אחר", גם לא מחויבות אתית. זוהי הכרעה שכל אחד צריך להגיע אליה בעצמו ולקבל עליה אחריות יחידנית. להקרבה (לבוא במקום אחר) אין ולא יכולה להיות שפה פומבית (לא פוליטית, לא דתית ולא פילוסופית-מוסרית). שפתה צריכה להיות לעולם סודית ושתיקה.

לתפיסתי, בנקודת המפנה הזאת הפילוסופיה של המוסר והפילוסופיה הפוליטית נתבעות לחשוב על עיקרון אחר שמגדיר את השייכות לקהילה או לאומה — ובכך לערב את הקהילה בהתנסות אחרת ובשייכות ובהיגיון פוליטי אחרים, בהשאלה מלשונו של דרידה (Derrida 1998, 14–15). החובה המוסרית הזאת מתרחבת גם אל חובתה המוסרית של הפילוסופיה לשים קץ לחיבור המכונן במחשבה הדיאלקטית הספקולטיבית שבין אסון להבטחה. מדובר לא רק בקצו של "המוות הספקולטיבי" ב"אושוויץ", ובחובה המוסרית להוסיף ולבסס את הקץ הזה "לאחר אושוויץ", אלא גם בקצו של מושג התוצאה הספקולטיבית ב"אושוויץ" — שגם הוא מסמן את אותו מפנה מכונן בפילוסופיה של המוסר. להלן אפתח את השלכותיו המוסריות והפוליטיות. כאמור, המוות ששמו "אושוויץ" מציב לפני המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית מחסום בלתי עביר כיוון שהוא משתק את אופרציית הסילוק-שימור-העלאה (Aufhebung) — אותה אופרציה שמבטיחה את המשך התנועה של הדיאלקטיקה הספקולטיבית. מוות זה מאכל כל ניסיון להגיב אליו באמצעות מחשבה שמוליכה אותו אל תוצאה (ספקולטיבית) או שמנסה להכיל אותו בתוך כוליות כלשהי.

¹⁷ הטרגדיה הזאת עומדת במרכז הדיון של דרידה בחיבורו *מתת מוות* (דרידה 2008) ובאופנים אחרים גם במרכז הדיון של ליוטאר ב"מחויבות" בספרו *Le Différend* (Lyotard 1983).

¹⁸ אני מודה למיכל גבעוני שהיטיבה לחדד לפני את הרעיון הזה בהערותיה החשובות לטקסט.

ההיגיון הדיאלקטי ההגליאני חייב להפנים לתוכו אירוע כמו "אשוויץ", לחלץ ממנו תוצאות חיוביות ולהפוך אותו למומנט בתוך תהליך רחב יותר. הוא איננו יכול פשוט להתעלם מן האירוע או להזיזו הצדה כאירוע ייחודי או כ"פלנטה אחרת". אולם השיח הספקולטיבי איננו מצליח לעשות זאת, כיוון ש"אשוויץ" חסר תוצאה (ספקולטיבית), כפי שטוען ליוטר. הדברים אמורים שוב באירוע שההיגיון שלו זר לחלוטין להיגיון הספקולטיבי; אירוע שבנוי על עיקרון של החרגה, הרחקה, הדברה, סניטציה וחיסול מוחלט (ללא שיירים). ההיגיון הזה חייב לחסל גם כל שייר של "אנחנו" (כצד השלישי) שיכול להעיד על המוות, לדבר עליו, לקבל אותו על עצמו ובכך להנציח אותו. מדובר בחיסול האפשרות של "אנחנו" כלשהו לאחות את הקרע וליצור מעבר לשלב הבא, ובלשונו של ליוטר: "במחנות ההשמדה לא היה אף סובייקט בגוף ראשון רבים. בהיעדר סובייקט כזה לא נותר 'לאחר אשוויץ' אף 'עצמי' אשר יכול לגבור על עצמו כדי להעניק לעצמו שם בהענקתו שם לאשוויץ. אף היגר שמוטה בגוף ראשון כזה איננו אפשרי יותר: 'אנחנו' עשינו זאת, חשנו זאת" (Lyotard 1983, 146).

במונחים של אדורנו, כפי שליוטר מנסח אותם, הדיאלקטיקה הספקולטיבית נתקלת כאן בשלילה שאיננה ניתנת לשלילה, ולפיכך היא נעצרת במצב של חוסר אפשרות להפיק מן השלילה תוצאה ספקולטיבית. בניסוח הפוך, הדיאלקטיקה השוללת הפועלת בשם "אשוויץ" חסרה את האופרטור החיובי-רציונלי של הדיאלקטיקה הספקולטיבית (שם, 133). כיוון שכך אין כל אפשרות לחשוב על האסון הזה, להסביר אותו או להצדיק אותו באופן ספקולטיבי הגליאני; כלומר לנתח אותו כאסון הנובע באופן אימננטי והכרחי ממהלכים קודמים, או כמומנט בלתי נמנע בתהליך רחב יותר. אין גם אפשרות לנסות למקם את האסון הזה בתוך כוליות כלשהי, להציג אותו כחלק מהיסטוריה של משמעות שמפתחת את עצמה, מייצרת את עצמה ומגשימה את עצמה באופן לינארי, פרוגרסיבי, רגרסיבי, טרגי או מעגלי. מכאן שהמוות ב"אשוויץ" הוא התכלית הסופית והיחידה.¹⁹ בניסוח הפוך, הדיאלקטיקה הספקולטיבית יכולה לטפל ב"אשוויץ" טיפול ספקולטיבי ולהפוך אותו לעוד אסון בשרשרת אסונות שהיו לפניו והיו אחריו רק במחיר מחיקת הייחודיות של "אשוויץ" ואי-הבנה של ההיגיון הרדיקלי והחריג שעמד ביסודו – היגיון של מחיקת הכול, ובכלל זה עקבות המוות עצמו.

המוות ה"אשוויצי" מפרק אפוא את אותו מהלך דיאלקטי-ספקולטיבי שמטמיע ומבליע את האסון הקונקרטי, כל אסון, בתוך מבנה של סיפור גדול, או בתוך כוליות כלשהי, מוליך אותו אל תוצאה ומפיק ממנו רווח ספקולטיבי. מדובר כאן, לטענתי, בנקודת מפנה המחייבת את הפילוסופיה לגייס אופני מחשבה אחרים על האסון (ועל כל אסון) וגם אופני תגובה אחרים כלפיו. הפילוסופיה של המוסר נתבעת, ראשית כול, לחדול ממחשבה משקמת, מתווכת, מנחמת, מפייסת, מאחה או משחזרת ולהתנתק סופית מן החיבור שבין אסון להבטחה. אין

19 בלשונו של בלנשו: "האסון הופך את המוות למוות ריק. [...] האסון שולל מאתנו את אותו מחסה שהוא המחשבה על המוות, מסיט אותנו מהקטסטרופלי או מהטרגי, מפרק את העניין שלנו ברצון ובתנועה פיזית כלשהי, ואף אינו מאפשר לנו לשקול את השאלה מה עשינו כדי להשיג ידע על האסון" (Blanchot 1986, 2-3).

מדובר כאן רק בחובה לחדול ממחשבה המגיבה לאסון — שהוא שם פרטי ואירוע קונקרטי ויחידני — ומבארת את משמעותו באמצעות הטמעתו (בסופו של דבר) כמומנט בתוך נרטיב של טוטליות מתפתחת (מסוג הסיפור ההיסטורי הגדול של מרקס, של הגל או של קאנט) ובאמצעות הפנמתו כמושג. העניין המרכזי כאן הוא החובה של הפילוסופיה של המוסר להתפרק מתשוקתה למשמעות ולהכיר בכך שתשוקה כזאת משתפת פעולה באופן לא גלוי עם האסון, אולי אפילו שותפה לפשע.

על הפילוסופיה להתייבב אפוא מול האסון ולשקול את יחסה אליו (אל כל אסון) מתוך סירוב מוחלט להפוך את הייחודי לתחנה בדרך ובכך לאחות את הקרע ולהשלים עם המוות והסבל לטובת פיוס המתרחש במחשבה. עליה להשגיח במשמעות הנעדרת של האסון, בלשונו של בלנשו, ולראות במוות אך ורק את מה שהוא: שלילה בלא שייר ולא שלילה בתוך תהליך. רק כך תוכל הפילוסופיה להתייבב מול מלוא "אסונות" של האסון, מול האובדן המוחלט, או "המוות הלא יפה" שהוא לעולם מחולל, ומול השתיקות שהוא מותיר — "שתיקות במקום תוצאות (ספקולטיביות)".²⁰ השתיקות הנותרות "לאחר האסון" אינן השתיקות המוכרות — היכן שהדיבור חסר — אלא שתיקות נבדלות, מופרדות.²¹

"האסון", אומר בלנשו, "חושף אותנו לרעיון מסוים של פסיביות, פסיביות שאיננה רספטיביות פשוטה, אלא משימה בלשון אחרת — לשון של דחף לא דיאלקטי" (Blanchot 1986, 27). נדרשת, קודם כול, מחשבה בעלת אורך רוח שמרסנת את עצמה — מחשבה שוויתרה על החוסן שבפערות, על ראייה בהירה של העולם, על אדנות חדת תפיסה, על צורה של לוגוס. נדרשת פילוסופיה לא להוטה, לא תאוה, לא מתענגת, לא מכלכלת. נדרשת לשון אחרת — לא של השתקקות, לא של טיעונים וטיעוני נגר, לא של אישור ושלילה, לא של שתיקה ודיבור. לא על הכול צריך להתגבר, לא את הכול אפשר ורצוי לאחות.

קווי המתאר של הגות אתית שעוסקת במחויבות לאחר התפרקות המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית ב"אושוויץ"

מהו אם כן תפקידה של המחשבה הפילוסופית בנקודה זו, לאחר שהכול כבר נאמר, או אולי לפני שהכול מתחיל להיאמר; לפני מילים ומושגים ולנוכח השתיקות המקיפות את האסון (כל אסון שהוא)? מה קורה למחשבה פילוסופית שאיבדה את המכניזם המאפשר לה להפיק רווח ספקולטיבי ממה שקורה — אותו עונג בשיאו של המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית — ואת יכולתה להקל, לרומם, לשכך, לבוא במקום, לפייס, לשחרר מסבל — הכול בתנועה אחת

²⁰ "ממשולחים למוות בעבר נותרה רק שתיקה. רבים מהם חשים אך ורק בושה לנוכח עדויות של משולחים למוות אחרים לשעבר וזעם בשל הסברים ופרשנויות — מתוחכמים ככל שיהיו — שנתנו הוגים הסבורים כי מצאו איזשהו מובן לסחי הזה. [...] שתיקות במקום תוצאה (resultat). הדממות הללו קוטעות את השרשרת ההולכת מהם, המשולחים, ומהם, אנשי האס-אס, אל האנחנו המדברים על אודותיהם" (Lyotard 1983, 157–158).

²¹ השתיקות הללו, שהן שייר זניח מנקודת המבט של המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית, הן המצע שעליו מתכוננת ההגות האתית של ליוטר "לאחר אושוויץ" (אדון בכך בחלקו השני של הטקסט).

של מחשבה? איך מגיבים לאסון בלי *rélever* ("להעלות"), כפי שמנסח זאת דרידה (Derrida 1982, 88); בלי לשאול על מקור, על משמעות, על דיאלקטיקה חיובית או שלילית? איך מתקדמים לאחר אובדן "כוכב המזל המנחה" (*des-astre*, בפירוק היפה של בלנשו למונח "אסון"), ללא אופקים פילוסופיים שנפרסים בלילה אפל נטול כוכבים? (Blanchot 1980, 88). אנסה להציע מענה אפשרי לשאלות הללו על בסיס הגותו של ליוטר ולהתוות את קווי המתאר של השיח האתי הליוטרי. שיח זה מתקיים, לתפיסתי, בתנאים הדיסקורסיביים והפילוסופיים שלאחר ההתנתקות מן המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית, המגלמים, על פי הפרשנות המוסרית שהוצעה כאן, את העולם ש"לאחר אושוויץ". השאלה שתלווה את הדיון בחלק הזה היא מיהם ה"אנחנו" שחיים בעולם ש"לאחר אושוויץ"; לאחר ההתפרקות של ה"אנחנו" הספקולטיבי ולנוכח הדחיפות לשקול מחדש גם את המושג "אנחנו" הרפובליקני? או בניסוח החד של דרידה: מי יכול להסתכן ולומר "אנחנו" בלי לרעוד? (Derrida 2007, 1). אטען כי ניסיונו של ליוטר לחשוב על מחויבות בעולם ש"לאחר אושוויץ", בד בבד עם מה שאני מפרשת כחתיירה שלו לניתוק פילוסופי-מוסרי-לשוני מן המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית, מן הכלכלה שלה, מן התאוות שלה, מן ההתענגויות שלה, מן היוהרה שלה ומן הכוחות והכיבושים שלה, מוביל בהגותו להתעצבותה של אתיקה של קשב מוסרי ושל היענות מוסרית. אתיקה זו מעמידה במרכז את התמות של היות הנמען האתי של הקול האתי (הקול) התובע את מחויבותנו ושל החוב האין-סופי כלפי הקול הזה.²²

בחלק זה של הדיון אסרטט את דמותו של הנמען האתי הליוטרי — זה שבא במקום העצמי של המחשבה הספקולטיבית (שהתפרק סופית ב"אשוויץ") — ואנסה לחדד את הקריאה האתית שאליה הוא נענה. לשם כך אבחן את מבנה הקשב המוכל בחוויה האתית של הקול ואנסה לזקק את לשונו של הקול — את מה שהקול אינו יכול לומר לנמענו (האתי), את הכוחות והיכולות שאין הוא יכול לעורר בו, את ההתגברויות וההימנעויות שאין הוא יכול לתבוע ממנו, ואת ההרשאות שאין הוא יכול לתת להן לגיטימציה. אנסה לחדד את תנאי המיעון האתיים, ובעיקר את לשונו הריקה של הקול. כל זאת כדי לאתר סימנים שמאפשרים למי שמוצא את עצמו אחוז (כנמען) בקול התובע את מחויבותו, להבחין בין הקול האתי לבין קולות אפשריים אחרים התובעים אף הם את המחויבות של נמענם; בהם הקול (הרפובליקני) המשלח את נמעניו להגן עד "מוות יפה", או הקול (של התליין) המורה לנמעניו לשלח "למוות לא יפה". במרכז הדיון יעמדו היושרה, או הדיוק, וההגינות של ההקשבה לקול.

זאת ועוד, במסגרת ניסיון זה אבחן גם את האפשרות של הנמען האתי של הקול להסתופף בחיקה של קהילה אתית, או במסגרת של "אנחנו" אתי כלשהו המסומן מראש, או באפשרות שלו לכוון "אנחנו" כזה ולהיסמך עליו כאשר הוא נתבע על ידי הקול למחויבות. הבחינה הזאת תאפשר לסמן את גבולותיו של המרחב האתי של הקול, בהבחנה מן המרחב הפוליטי של הקול, ולחדד את ההבחנה שבין אחריות אתית לבין אחריות פוליטית. אטען כי הריקות

22 מכאן והלאה יסומן הקול האתי (להבדיל מקולות אחרים) כקול (באות גדולה).

המכוננת של הקול האתי מותירה את שאלת התוכן האפשרי של קול כזה, ואת שאלת ההיענות לו, באחריותו הבלעדית של נמענו, והיא מפקיעה את השאלות הללו מידי הפילוסוף המוסרי או הקהילה המוסרית (או הפוליטית).

בסיום אהרהר גם באופייה האפשרי של קהילה פוליטית שמתכוננת במסגרת התנאים הפילוסופיים והדיסקורסיביים הללו ש"לאחר אושוויץ". אבחן את האפשרות לחשוב על "אנחנו" אחר (מזה הרפובליקני), המתנתק מן הקשר הגורדי (הספקולטיבי והפוליטי) שבין שייכות לקהילה לבין הרעיון של "מתת מוות", והנותן מענה אפשרי לבעייתיות המוסרית של המודל הפוליטי הרפובליקני שנדונה בחלק הראשון של המאמר.

בעולם ש"לאחר האסון", שבו המחשבה הפילוסופית נתקלת בשתיקות הבאות במקום תוצאות (ספקולטיביות) ושבו היא נדרשת, מבחינה מוסרית, שלא לנסות לחשוב חשיבה מושגית בכל הנוגע לשתיקות הללו; בעולם שבו היא נתבעת לסגת – "לדעת לא לדעת", בלשונו של דרידה – במקומות שבהם היא מגיעה, או מובלת, אל ספן של לא־דרכים – תהומות, לקונות, אנטינומיות ודמעות, ושבו היא ניצבת מול גבולות האפשרות שלה – בעולם זה ליותר מזמין את המחשבה הפילוסופית להקשיב. הגותו האתית היא קודם כול אימון בקשב: "אי־אפשר לבנות דבר על עיי החרבות הללו. כל שאפשר לעשות הוא לגשש את דרכך דרכם, להחליק ולמעות ביניהם ולהאזין ליבבות הבוקעות מהם. פסיביליות (passible) וחמלה [...] הפילוסופיה כאדריכלות [של טיעונים] נחרבה" (Lyotard 1990, 43).

ליותר מפרש את השתיקות המקיפות את השם של האסון (של "אושוויץ") כסימנים המעידים על התארועות של מה שהוא מכנה "כמו־היגדים" (phrase-affect) של רגשות וסנטימנטים, היוצרים מצב של קשב המחייב האזנה. בעולם שלאחר האסון, מחויבות היא לתפיסתו עניין של היפעלות על ידי כמו־היגדים כאלה ושל החובה המוסרית כלפיהם. עיקר הדיון כאן הוא המעמד הלשוני־פילוסופי־מוסרי של הסנטימנטים הללו, שאינם ניתנים, אינם ממוענים לכתובת מסוימת ואי־אפשר לפענח אותם או לטעון טענה סמכותית באשר למובן זה או אחר שלהם. סנטימנטים אלה מאותתים על מצב אָפקטיבי של האני, או על תחושה של היותו נָגַע (being touched) ואחוז על ידי קול פנימי שמקורו הטרואטונימי; קול שאי־אפשר להבין מראש, להיות מוכן אליו או להיערך אליו בעזרת סכמה מושגית. מדובר בשאלת החובה המוסרית כלפי הקולות הלא מובעים הללו, שהשתיקות המסמנות אותם אינן שתיקות שממתינות לניסוחן בהיגד – לכשימצא האידיוס המתאים – וכל ניסיון לייחס להם מובן ולכפות עליהם הנמקה מחולל עול קיצוני, לטענתו של ליותר (Lyotard 2000).

ליותר עוסק במחויבות ש"לאחר אושוויץ" מתוך מצב הקשב הזה, כמי שחש כל העת שהסימנים מטיביעים בו את חותמם, שהוא נתבע להאזין, ושהוא נפעל. מתוך ההתמודדות עם "אושוויץ" נטווה בהגותו ציר מוסרי שמחבר בין שתיקה, קול, בן ערובה, האזנה, סימן, סנטימנט וחוב. מושגים אלה הם נדבכים מרכזיים בהגות האתית של ליותר.²³

23 למחשבה הספקולטיבית אין צורך בסימנים. מנקודת מבטה, כפי שטוען אדורנו, יש מציאות ויש מושגים, והמציאות משמשת רק מאגר של דוגמאות עבור המושגים.

מצע הרגישות הזה מבאר את הופעתו ואת מעמדו של הקול בדיוניו של ליוטר על מחויבות ומכונן את סדר היום המוסרי של ההגות האתית שלו (לא רק ב-*Le Différend*). סדר יום זה סובב סביב סוגיות הנוגעות לקליטתה של הקריאה האתית, להקשבה לה ולהבחנה בין הקול האתי לבין קולות אחרים התובעים אף הם את מחויבותו של נמענם — למן הקול המורה לאברהם להקריב את בנו ועד הקול המצווה על הנאצי לשלח את היהודי אל מותו — ולניתוח המאפיינים הלשוניים-מוסריים המאפשרים להבחין בין הקולות הללו.

כדרכו של ליוטר, ההבחנות המוסריות עולות בהדרגה מתוך ניתוח לשוני-מוסרי של התארעות היגד המחויבות. ניתוח זה מתמקד בהבנה של המבנה הלשוני של חוויית ההיתבעות למחויבות ובמיפוי הגבולות הלשוניים-מוסריים שלה. כל זאת כדי לאתר את הסימנים היכולים לאותת על התכונות של יחס אתי אל הקול (להבדיל מאופני יחס אפשריים אחרים אל הקול), או על היאחזות אתית בקול, ולחדד את מבנה הקשב המוכל בחוויה האתית של הקול. אט אט מסתמנים תנאי המיעון האתיים ומסתמנת דמותו (הבודדת) של האני המחויב הליוטרי — זה שבא לאחר התפרקותו של העצמי הספקולטיבי.

כבר בפתח הדיון ב-*Le Différend* (Lyotard 1983), בפרק "מחויבות" (Obligation) — שהוא במידה רבה שיאו של הדיון המוסרי בספר — קובע ליוטר, בעקבות לוינס, כי האני המחויב אתית הוא נמען של קריאה שמוכלת בה הוראה, או פיגורה של אתה נקרא המוצא את עצמו אחוז כבן ערובה בקול הטרור-אוטונומי, שהוא אינו יכול להבינו או להיענות לו במלואו אך גם לא לפטור את עצמו ממנו. קול זה תובע את מחויבותו של הנמען אליו, ואת היותו ניתן להיפעלות על ידו (שם, 160). לחישתו של הקול ריקה; היא אינה מורה מהי החובה אלא רק שהאני חייב להיענות, שהוא בעל חוב. החוב העומד על הפרק איננו רק החוב לזכור ולהעיד על מה שהיה "שם", או החוב "לשם":

הקול, שאפילו אם אינו בר שמיעה, מחייב את מעשיך להיות ישרים ואת שיפוטך להיות צודק. הנך שומעת אותו מבלי לשמעו, אינך מבינה אותו, הוא אינו מנסח שום דבר ברור, מלבד שהנך חייבת ושהנך חייבת להקשיב. להקשיב פירושו: לומר לעצמך את מה שהקול רוצה לומר, לתעתקו ולעשות לו פומבי בשיפוטם צודקים ומעשים ישרים (ליוטר 1998–1999, 30).

הריקות המכוננת של הקול עולה מהניתוח הלשוני של חוויית ההיקראות על ידי הקול, או של התארעות היגד המחויבות. ניתוח זה מעלה כי בעת הזימון למחויבות האני המחויב מוצא את עצמו מושלך אל עמדת האתה של היגד המחויבות. עמדת המוען של ההיגד הזה נותרת ריקה לחלוטין (Lyotard 1983, 170).

התנאים הלשוניים-מבניים הללו, כפי שמדגיש ליוטר, הם הסימנים הראשוניים היכולים לאותת לנמען האתי של הקול על התכונות סיטואציה של מחויבות, להבדיל מסיטואציה קוגניטיבית. הנמען האתי אינו יכול אפוא לבסס את ההכרעה האתית שלו אם להיענות לקול או להיאטם לקריאתו על המקור שממנו מגיע הקול, שהרי עמדת המוען ריקה, וגם לא על תוכנו של הקול, שהרי לחישתו הריקה אומרת לנמענו רק: "אתה חייב... אתה חייב להאזין... אתה חב חוב..."

בניגוד לסובייקט ההגליאני, המתמלא בהדרגה בתנועת המסע של "הרוח" ותופח עד לטוטליות מלאה, הנמען האתי הליוטרי הוא פיגורה שניצבת בעת הזימון המוסרי כשהיא חסרת כל שיוכים ופרידיקטים — כאתה או את בלבד. היא מעורטלת, בלשונו של ליוטר, מכל זוהר התרבות שלה, מנותקת או מרוששת מכל נכסיה, כושריה התבוניים ועמדות הכוח והסמכות שלה ומכל התכליות שלה "למען עצמה", והיא מפורקת מן ההגנות שלה — מודחת מעצמה.

מנקודת המבט האתית, מצב ההתפרקות וההתערטלות הזה למול הזימון האתי הוא חיוני, כיוון שהוא מכונן את הנמען האתי כמצע של היחשפות ללא הגנה לקולות התובעים את מחויבותו ושל ניתנות להיפעלות על ידי הקול (יש להדגיש כי מדובר על העמדה של האני למול הקול רק בעת הזימון ולא על עמדתו ברגע הבא, כלומר ברגע ההיענות).

הנמען האתי הליוטרי נדרש למאמץ מסוג אחר מן השליטה המודעת וההכרה המושגית הנתבעת במחשבה הספקולטיבית. לא מדובר בתשומת לב ממוקדת יותר: נדרשת התכווננות לאופן (mode) אחר מזה הספקולטיבי; לא של יכולת, לא של עוצמה ולא של סיבתיות. עליו לגשת אל הקול באופן סגפני, וקודם כול להתערטל ממושגי — להתערטל כמי שנכנס למסדר נזירי — להיות פסיבילי (מעבר לניגוד: פסיבי-אקטיבי) ולאפשר לעצמו להיות ננגע ומנוחה על ידי איתותים של רגשות (התערטלות כדי להיות חשוף וניתן למגע על ידי הקול). אין מדובר במצב של חופש, וזהו בבירור אינו מצב שאפשר להפיק ממנו רווח (ספקולטיבי). מדובר במצב שיוצר סנטימנט בלתי מרפה של חוב, של מחויבות. ספקולנטים בוודאי ידירו את רגליהם מן המצב הזה.

מול האטימולוגיה ההגליאנית של לסלק-לשמר-להעלות (Aufhebung) — שהיא אולי המיצוי של הפילוסופיה המודרנית — ייתכן שמתנסחת כאן אטימולוגיה אחרת של התערטלות-הינגעות (על ידי הקול)-הקשבה. יש להדגיש כי אין מדובר בויתור על חשיבה ועל הכרעה, אלא, לטענתי, על ניסוח (ליוטרי) של תנאי האפשרות לחשיבה אתית ולשיפוט אתי.

מי שבא לאחר ההתנתקות מן הסובייקט הספקולטיבי ההגליאני הוא אפוא, ראשית, פיגורה מושפעת (affected), מעורטלת, ננגעת, אחוזה, רספטיבית, המתכווננת בתנאי קשב מסוימים. זוהי פיגורה של "אתה" שהוא בראש ובראשונה נמען סנטימנטלי, ולא פיגורה של "אני חושב", או חזו, מנכס, צובר, מסלק-משמר-מעלה, משכך, מפייס ומקל. הפיגורה הזאת ניצבת לעולם למול הקול בבדידות (אתית) תהומית, ולא כמי ששייכת לקהילה של נמענים ומוענים המסומנים מראש, ל"אנחנו" מסומן מראש כלשהו. קריאת הקול (ההטרור-אוטונומי) אוהזת בה בלבד באמצעות תחושה חידתית של "את חייבת", "אתה חייב", והיא אינה יכולה לחלוק את התחושה הזאת עם נמענים אחרים. יחידנות המיעון האתי גם איננה מאפשרת לפיגורה הזאת להסתופף בחיקה של קהילה אתית או לנסות ליצור קהילה כזו. היא אינה יכולה לכנס את היחס הא-סימטרי של אני-אתה לתוך "אנחנו" המורכב מקהילה של מחויבים ושל מחייבים שאפשר להחליף אותם זה בזה (לעבור מ"אני" ל"אנחנו") אלא במחיר של דריסת היחס האתי.

ליוטר מעמיק את הבדידות הזאת של הנמען האתי של הקול, ומבצר אותה, כאשר הוא קובע, בהשפעת הגותו של ויטגנשטיין, כי מחויבות היא סיטואציה לשונית אידיולקטית, ולפיכך לצד שלישי (הפילוסוף או הקהילה הפוליטית או המוסרית) אין נגישות אליה (Lyotard 1983, 160). המהלך הזה מנתק למעשה את שאלת המחויבות האתית משאלת הלגיטימציה הפומבית שלה ומוטיר אותה נתונה להכרעתו ולאחריותו הבלעדית של נמענה: "לא תדע/י. לא תחליט/י מתוך איתור, מתוך התאמה למה שכבר נאמר, מתוך שתתיישר/י על פי חוק מפורש. הצדק והיושר באים לעולם בעצם שיפוטך ומעשיך" (ליוטר 1990-1998, 30). המשמעות של ההתנתקות הזאת היא שהעמדה של ההוראה האתית איננה יכולה להיבחן כעמדה מוסרית שמקבלת את תוקפה המוסרי באמצעות הנמקה קוגניטיבית-פומבית וכחלק מהליך משותף וקבוע מראש לביסוס הלגיטימציה שלה — היא איננה יכולה להיתבע להצדקה כזאת ואיננה יכולה להיסמך עליה.

כאן נעוץ הפער המכונן שבין ההיגד האתי לבין ההיגד הפוליטי, או בין ההוראה האתית לבין ההוראה הפוליטית "המנורמלת" (normed) — זו המתנסחת כחוק נורמטיבי — ובין האחריות האתית לבין האחריות הפוליטית. כנמען החוק הנורמטיבי, האני המחויב יכול להיות חבר בקהילה פוליטית אך לא בקהילה אתית — אין קהילה כזאת.

ה"אנחנו" (האתי) המתכונן בתנאי המיעון הללו הוא לפיכך לעולם "אנחנו" יחידני, חסר זהות מסומנת מראש ו"לא אנושי" (קרי אחר מהאנושיות במובנה הקאנטיאני). הוא מורכב מהקול החידתי המורה (prescribe) ומה"אני" שהוא בן ערובה של הקול הזה. "והרי הקול האומר רק 'היה/היי צודקת' ותו-לא, נוטש אותך אף הוא לבדך במדבר, מטיל אותך אל חרדה אכזרית" (ליוטר 1998-1999, 32).

הנמען האתי הליוטרי נותר אפוא כְּעַד היחיד של האירוע. הוא יכול להעיד על התכונות סיטואציה של מחויבות רק בעת שהוא אחוז בקול התובע את מחויבותו כנמען. עליו לשפוט את מחויבותו אל הקול בבדידות, "משום מקום ובשם אף אחד", ולדעת שכל קישור של הקול אל מקור מסוים, אל מוען מסוים או אל תוכן מסוים הוא כבר פרשנות שלו בנוגע לקול (לאחר ששב אל עמדת המוען). שהרי לחישה הריקה של הקול אומרת לו רק: "אתה חייב" (ולא למשל "אתה חייב לתת מוות" לקהילתך כביטוי לשייכותך אליה", או "אתה חייב לשלח את מי שאינו שייך לקהילה שלך אל מותו כדי להגן עליה"). הפרשנות הזאת איננה חלק מהסיטואציה של המחויבות עצמה אלא כבר שייכת לשיח אחר, זה של הפרשנות (שנתון כל כולו באחריותו), והיא כבר הכרעה אתית שלו בדבר אופן היענותו לקול.

עם זאת, ובדיוק בשל כך, חוויית ההיתבעות למחויבות מחייבת דריכות מוסרית של האני ויכולת שיפוט שלו; כאמור, לא כל זימון למחויבות הוא זימון מוסרי, לא כל היגד מחויבות הוא היגד אתי, לא כל תחושת מחויבות היא תחושה אתית. שהרי ברומה לנמען האתי המוצא את עצמו אחוז בקול המורה לו "אתה חייב", גם אברהם שומע קול המורה לו "אתה חייב" (להקריב את בנך), וגם הנאצי-התליין שומע קול המורה לו "אתה חייב" (להרוג את היהודי).

כנמען אתי, על האני המוצא את עצמו אחוז בקול התובע את מחויבותו להשעות אפוא את מידיות היענותו לקול הזה ולהתמודד, קודם כול, עם טבעו החמקמק והמתעתע של הקול. איש לא יוכל לעשות זאת במקומו או לצדו (גם לא הפילוסוף המוסרי הכותב על היחס הזה), שהרי הוא הנמען היחיד של הקול האוחז בו. חוויית ההינשנות שלו לנוכח הקול ותחושת ההתפרקות שלו (בעת הזימון המוסרי) מן היכולת לדעת ולנמק את רגש המחויבות האוחז בו, או לסמן את מקורו, יכולה לאותת לו על התכונות של תנאי מיעון אתיים בכל הנוגע לקול.

אם האני המחויב מבקש להימצא במרחב האתי של הקול, עליו לעמוד בפיתוי לגרום לקול עצמו לדבר ישירות ובאופן גלוי. עליו לעמוד גם בפיתוי לתת לקול דימוי. לקול אין התגלמות לא בדמות האל ולא בדמות שליח כזה או אחר: מנהיג, מפקד או מחוקק. עליו גם לדעת שלא יוכל לעבור מ"אתה חייב" של היגד המחויבות ל"אני יודע" של היגד הידע, אלא במחיר של דריסת ההיגד האתי והפיכתו להיגד קוגניטיבי. הקשבה איננה עניין של ידיעה — אין אפשרות לדעת איך להקשיב לקול נכונה (גם אין אפשרות להורות איך להקשיב לקול). היחס האתי אל הקול איננו יחס של פענוח, של יישום, של התיישרות על פי חוק מפורש. הוא לא יוכל גם להפוך את ה"אתה חייב" ל"אני יכול" של היגד החופש (אותו מהלך של קאנט שמבסס את מושג האוטונומיה המוסרית). הקול אוסר על נמענו ואף מונע ממנו להזדהות אתו או להרוויח ממנו. במרחב האתי של הקול לא ייתכן כיבוש (לא ממש ולא ספקולטיבי), לא תיכנה בו אימפריה, לא יקום בו רייך שלישי, לא תתכונן בו נחלת אבות מהים עד הירדן. "ההאזנה מכוונת רק לגישה של מי שנמען, ולא למשמעות כלשהי. את מה שצריך להיעשות צריך עדיין להמציא" (Lyotard and Gruber 1999, 80).

הנמען האתי יכול לשמוע רק שהקול רוצה ממנו משהו — לחוות את העיקשות הזאת שלו. האתיקה מתקיימת ומתאפשרת כל עוד הוא יִשְׁמַר את הזרות של הקול ובמחיר השימור הזה. כל כך הרבה סיכונים, כל כך הרבה פיתויים, כל כך הרבה דאגות...

מרגע שהתכונן יחס אתי אל הקול, הוא משסע את הביוגרפיה של האני המחויב לשניים — לפני ההקשבה ולאחריה. לחישה הריקה של הקול, או הנסיגה המכוונת שלו, מאפשרת אמנם דרכים שונות ורבות להגשים את החובה, או להיענות לקול, אך בו בזמן היא קושרת את ההיענות, תהא אשר תהא, אל ספק שהוא חלק בלתי נפרד ממנה, או אל אי־ודאות חודרת — לעולם אין הנמען יכול לדעת אם נותר בו עדיין חוב מוסרי כלפי הקול. הספק מחייב אותו לנסות להיענות לקריאתו שוב ושוב, אך אוסר עליו לחשוב שהצליח בכך. תחושת הכישלון הזאת, שאיננה ליקוי בהקשבה אלא היושרה שלה, מהותית לחוויית ההיבטעות האתית הליוטרית: "להיענות, כלומר, להתגאות בכך שענית, פירושו לחנוק את הקול, להאמין שמילאת אחר התביעה, להיות נקי מחוב, ולהימלט מן המצב האתי" (ליוטר 1998–1999, 30).

מכאן והלאה הופך הנמען האתי הליוטרי לבן ערובה של הקול, שנתון כל העת לאחיותו ולתביעתו האפשרית לפרוע את שארית החוב, או למי שקיומו (כבעל חוב) רדוף על ידי

דיבוק הקול. מרגע ששמע את הקריאה האתית בפעם הראשונה והפך לנמענו של הקול, הוא מחויב — הוא איננו יכול עוד למסך לחלוטין את הקריאה ואיננו חופשי להתפנות ממנה. אם ייאטם, ייסוג, יוריד מסך ויתעלם, יגיח הקול לפתע, יקום מרבצו, יטריד אותו, ינשה בו וידחק בו להוסיף ולנסות לפרוע את שיירי החוב שנתרו. גם אם יחשוב הנמען שחיסל את החוב הזה, או שהתנקה ממנו, ייסוג הקול מהאחיזה המכרתת אותו וילחש לו שוב ושוב את לחישתו הריקה, אך הטורדת: "לא תוכל, לא תדע, לא תכבוש, לא תתגבר, לא תגיע לפיוס ולהשלמה, אינך יכול, אך את/ה חייב/ת (tu es obligée) להתאמץ להקשיב" — ובכך יחזור וימשוך אותו אל תחום חלותו.

כפי שעולה מהדברים, מדובר בחיבור של הנמען האתי אל הקול בקשר קיומי. מבחנו המוסרי של האני המחויב הזה נוגע, בראש ובראשונה, לכוחו לשאת ולקיים את מצבו כבעל חוב שאינו ניתן לפירעון סופי, או למוכנותו המוסרית לקיים בחייו זיקה מתמדת אל החוב וליכולתו לראות בכך חלק מההיענות האתית שלו לקול. חוב זה קושר אליו, בסופו של דבר, את מכלול פעולותיו, שיפוטיו והיענותיו של האני בחייו, ומכפיף אותם אל הקול. החוב המוסרי הופך, לכן, לחוב חיים, וחייו של האני המחויב הופכים לחיים שמשמעותם להיות אחוז באופן קיומי בחוב שאינו ניתן לפירעון מוחלט. מחויבותו העיקרית של האני המחויב היא להגן על אופק הקריאה, לקבל את היותו אחוז בקול ובמובן זה להדוף כל פיתוי להשתחרר מן הקול.

קווי המתאר הללו של ההגות האתית הליוטרית מגלמים, לטענתי, מפנה עמוק במחשבה האתית ש"לאחר אושוויץ"; בהתעניינות שלה, במחווות הפילוסופיות שלה, במושגים האתיים העומדים במרכז וגם בפיגורות האתיות-לשוניות שלה. הם מגלמים גם את עומק ההתנתקות של ההגות האתית של ליוטר מן המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית ואת ניסיונו לבסס את המעצור הסופי שלה בעולם ש"לאחר אושוויץ". מדובר בהגות אתית שהמחשבה הספקולטיבית איננה יכולה לשוב ולהכיל אותה. במחשבה הספקולטיבית שמקורה בהגל אין ולא יכולים להיות נמענים שהם "בני ערובה" הכבולים אל קולות שאי-אפשר להבין אותם לחלוטין, להשיג ולפייס אותם; במחשבה הזאת אין ולא יכול להיות מקום להיגר אתי התובע מנמענו האזנה בלתי מסתיימת ואוסר עליו לחשוב שהצליח לפענח את מובנו ולפרוע את חובו אליו; אין ולא יכול להיות בה גם מקום לנמען אתי שיחסו אל הקול איננו יחס של הבנה אלא יחס של היות ניתן להפקעה ולבעלות על ידו (שיש לו מאפיינים של אחרות מוחלטת).

המחשבה הספקולטיבית הזאת גם איננה יכולה לשמר-לסלק-להעלות פיגורות אתיות (סנטימנטליות) שחסרות כל שיוכים ואישורים ושאינן מאפשרות לעצמן להיות מוטות בגוף ראשון או בגוף שלישי (יחיד או רבים), כיוון שעליהן להיות אך ורק בקוטב הניתן להינגעות של מען או של קריאה. היא איננה יכולה לעשות זאת מאחר שבמצב זה נחסמות לפניה (ולפני הפילוסוף) האפשרויות (הלשוניות, הפילוסופיות והמוסריות) להטות חזרה את כיוון התנועה או להפוך אותה, לכל היותר, למומנט של אובדן — לרגע — ושל התאוששות וצמיחה

(Aufhebung) של העצמי, קרי לתנועה של העצמי "עבור עצמו".²⁴ מדובר לפיכך בהגות אתית שאיננה יכולה להיות התוצאה הספקולטיבית של "אושוויץ" או להיתפס כהמשך המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית "לאחר אושוויץ".

הפילוסופיה של המוסר ניצבת אפוא בנקודת תפנית מכוננת שגלי ההדף שלה מתפשטים בהכרח גם אל השיח הפוליטי הרפובליקני. לפיכך ראוי לדון גם בחובה המוסרית לחשוב מחדש על ה"אנחנו" הפוליטי החי בעולם ש"לאחר אושוויץ", וקודם כול, לטענת, לחשוב על שימוש זהיר, דרוך ושברירי יותר בלשון ה"אנחנו". מדובר בצורך לחשוב על "אנחנו" המודע באופן קבוע ובולתי מרפה לא־היציבות שלו ולהיותו מופצל פוטנציאלית. "אנחנו" כזה יזהה את עצמו על בסיס אי־הזדהות שבין המוחק לבין המחויב, או על בסיס הפער הפוטנציאלי שביניהם, ויחזור להגן על אי־הזדהות הזאת ולא לנסות להתגבר עליה או למחוק אותה (על ידי הכללתם של אלה המבקשים להישאר בעמדת הצד השלישי ולא להיות חלק מה"אנחנו" הזה או על ידי הרחקתם). לא מדובר רק ב"אנחנו" שמקבל את אי־הוודאות הקבועה השוררת בכל הקשור לזהותו האפשרית (בשל הפער הפוטנציאלי הזה), אלא גם ב"אנחנו" הרואה בה רכיב מכונן (וראוי) בזהותו.

ובהבחנה מן ה"אנחנו" הרפובליקני, התופס את "מתת המוות" כביטוי האולטימטיבי של שייכות לקהילה, ייתכן שאפשר להעלות על הדעת בנקודת המפנה הזאת "אנחנו" פוליטי (פוסט־רפובליקני) המתכונן על בסיס התנסות אחרת של שייכות לקהילה — כזו המחויבת לקול המורה לנמענו: "אל תמות" ... "שהוא לא ימות" ... "אתה חייב..."²⁵.

לסיום

ניסיונו של ליוטר לחשוב על מחויבות בעולם ש"לאחר אושוויץ", אגב ניתוק פילוסופי־מוסרי מן המחשבה הספקולטיבית ההגליאנית, משמש בהגותו מצע חיוני להתעצבותה של אתיקה של קשב מוסרי ושל היענות — אתיקה שמציבה סנטימנטים כמדדים חיוניים להכרעה האתית ולפעולה האתית. אופייה הרדיקלי וההטרונומי של הקריאה האתית הליוטרית, שלעולם חורגת מן הסיטואציות הקונקרטיות שמעוררות אותה, ואי־האפשרות להיענות לה באופן מלא וסופי, מבארות את דמותה הדרוכה, הטרודה והרועדת — עקרונית — של ההגות האתית הזאת,

²⁴ בטקסט רוח הנצרות וגורלה מנתח הגל הצעיר את מצבם של היהודים ואת אחרותם ומעמיד ביסוד היחס המתאכזר אל האחר (היהודי) את גורלם "המקורי" של היהודים, קרי את יחס הכניעות וההכפפה האין־סופיות שלהם אל קול שאינו ניתן להשגה. ובמילים אחרות, את נדונותם להיות בני ערובה של אחר שאינו ניתן לפיוס או לכיבוש ושאינו מאפשר להם להשתחרר מאחיזתו: "כלל המצבים שהעם היהודי עתיד היה להיות נתון בהם, לרבות המצב העלוב, השפל והנקלה שהוא נתון בו עד ימינו, אינם אלא תולדות והתפתחויות של גורלם המקורי — עוצמה אין־סופית שהעמידו מולם כך שלא ניתן לגבור עליה, גורל שהתעלל בהם ויוסיף להתעלל בהם עד שיפייסו אותו באמצעות רוח היופי, ובאמצעות הפיוס יבטלו אותו" (היגל 2005, 22). אותם היבטים של יחס אל הקול שהגל מבקר בחריפות נוכחים (במכוון לטענתי) ביחס האתי הליוטרי אל הקול.

²⁵ אני שואלת את ההיגד הזה מן הטקסט "Lyotard and Us", שכתב דרידה לאחר מותו של ליוטר. בטקסט זה הוא מנסה להגיב (כנמען) להיגד חידתי וחסר נמען או מוען מפורשים, המופיע בטקסט של ליוטר *Translator's Notes* והמורה: "לא יאה אבל" (Lyotard 1997). דרידה חש, לפי עדותו, כי ההיגד הזה ממוען גם אליו, והוא מפרש אותו כמענה או כהד אפשרי לציווי המורה: "אל תמות" או "שהוא לא ימות" [...] "לא יאה כל אבל" (Derrida 2007, 23).

את חוסר המנוח התמידי שלה ואת אי-יכולתה להגיע לתוצאה ולסיום לעולם. הן מבארות גם את הפיגורות האתיות של ההגות הזאת — אלו שבאות במקום הסובייקט הספקולטיבי — פיגורות סנטימנטליות, בודדות, פסיביליות, אחוזות, נגזרות, רדופות, מהססות, דאוגות, חסרות מנוח. פיגורות של נמענויות נקראות שהן אך ורק "את נקראת" או "אתה נקרא" — המכוונות לחיים של קשב אין-סופי לקולות שאי-אפשר להבין אותם או להיות מוכן אליהם, קולות שתובעים את מחויבותן אליהם. הקשבה כזאת היא הדרך היחידה להימנע מלשחזר את הלוגיקה הספקולטיבית, ומאליה — גם לא להתייחס ל"אשוויץ" התייחסות ספקולטיבית. חשוב להדגיש כי אין זו הטרדה משתקת, אלא להפך, הממד האתי טמון בדיוק בהיסוס או בספק שלעולם יחצוב בכל הכרעה שיקבל האני באשר לאופן היענותו לקול, או באותה מחשבה שלעולם תרעד — רעד כאופק פילוסופי-מוסרי. הרעד האתי הזה (שאיננו הרעד שעליו דיבר קירקגור) הוא רעד שמתעורר בשל הדריכות המתמדת המתחייבת לנוכח טבעו המתעתע של הקול ובשל הידיעה שכל הכרעה בדבר הקול מתרחשת לעולם במרחב שבין אפשרות עצומה לבין סכנה איומה.

מנקודת המבט הספקולטיבית ההגליאנית החותרת להתבהרות מוחלטת של המחשבה לעצמה, מדובר בשיתוק שלילי. מנקודת המבט של האתיקה הליוטרית, הטרדה הזאת היא ביטוי של הגינות, של כנות ושל צניעות. זהו כוחם של החלשים, יאמר ליוטר. בסיום אבקש לחזור פעם נוספת אל החובה שמוטלת, לטענתי, על הפילוסופיה של המוסר ועל הפילוסופיה הפוליטית עם קצו המוחלט של "המוות היפה" באשוויץ — לחשוב מחדש על המושג "אנחנו" ועל הסיבה המכוונת את הקשר "אנחנו" של קבוצה, של קהילה או של אומה. אציע את המענה שלי באמצעות מילותיו היפות של דרידה, שנכתבו בעקבות שירו של פול צלאן *Grosse, Glühende Wölbung*, וברוח הגותו האתית של ליוטר:

לאחר קטיעה אין-סופית, או משך תהומי של דממה ריקה, משפט בודד, מוקף תהום מכל עבריו ומופרד מכל הבתים שלפניו, נושא את עצמו לגמרי לבד, וחותר את השיר, כמו הנשיפה האחרונה שלו [...] בקצה העולם — היכן שהעולם כבר לא נמצא בינינו, כבר אינו מבטיח לנו פיוס או תוהו או פיצוי — משפט שבין חובה להבטחה, כמו פסק דין של זמן אחר: "העולם חלף, עליי לשאת אותו" (Derrida 2005, 148, 158; ההדגשה שלי).

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 2000. לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, תל אביב וירושלים: עם עובד ומכון ון ליר בירושלים.
- אפלטון, 1969. "מנכסוס", כתבי אפלטון, כרך ראשון, בתרגום יוסף ג' ליבס, תל אביב: שוקן.
- בלאנשו, מוריס, 2009. הצעד (שלא) מעבר, בתרגום סמדר בוסתן, תל אביב: רסלינג.

דרידה, ז'אק, 2008. מתת מוות, בתרגום מיכל בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג.
היגל, גיאורג וילהלם פרידריך, תשנ"ו. הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, בתרגום ירמיהו יובל, ירושלים:
מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים.
_____, 2005. רוח הנצרות וגורלה, בתרגום גדי גולדברג, תל אביב: רסלינג.
לוי, פרימו, 1991. השוקעים והניצולים, בתרגום מרים שוסטרמן-פרדבאנו, תל אביב: ספרית אפקים,
עם עובד.
ליוטר, ז'אן-פרנסואה, 1998–1999. "אנמנוזה של הנראה", בתרגום גבי אש, סטודיו 99, עמ' 26–35.

- Adorno, Theodor, 1973 (1966). *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, London and New York: Routledge.
- _____, 2000. *The Adorno Reader*, Brian O'Connor (ed.), Oxford: Blackwell Publishers.
- Blanchot, Maurice, 1980. *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard.
- _____, 1986. *The Writing of the Disaster*, trans. Ann Smock, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques, 1978. "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve," *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 317–351.
- _____, 1982. "The Pit and the Pyramid," *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 69–109.
- _____, 1998. *Monolingualism of the Other, or the Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah, Calif.: Stanford University Press.
- _____, 2005. "Rams: Uninterrupted Dialogues — Between Two Infinities, the Poem," in Thomas Dutoit and Outi Pasanen (eds.), *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, New York: Fordham University Press, pp. 135–164.
- _____, 2007. "Lyotard and Us," in Claire Nouvet, Zrinka Stahuljak and Kent Still (eds.), *Minima Memoria: In the Wake of Jean-Francois Lyotard*, California: Stanford University Press, pp. 1–27.
- Levinas, Emmanuel, 1998. *Entre nous: Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press.
- _____, 2000. *God, Death and Time*, Jacques Rolland (ed.), trans. Bettina Bergo, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Lyotard, Jean-Francois, 1983. *Le Différend*, Paris: Les Editions de Minuit.
- _____, 1990. *Heidegger and "the jews"*, trans. David Carrol, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- _____, 1995. "Discussions, or Phrasing 'After Auschwitz,'" in Lawrence D. Kritzman (ed.), *Auschwitz and After: Race, Culture and "the Jewish Question" in France*, New York: Routledge.
- _____, 1997. "Translator's Notes," trans. Roland-Francois Lack, *The Warwick Journal of Philosophy* 6, pp. 51–57.
- _____, 2000. "La Phrase-affect (D'un supplement au Différend)," *Misère de La Philosophie*, Paris: Galilee, pp. 43–55.
- Lyotard, Jean-Francois, and Eberhard Gruber, 1999. *The Hyphen between Judaism and Christianity*, trans. Pascale-Anne Brault, New York: Humanity Books.
- Nancy, Jean-Luc, 1991. "The Unsacrificeable," *Yale French Studies* 79, pp. 20–38.