

בושה שאולה

חיים דעואל לוסקי

הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב; מנשר; בצלאל; בית ברל; הפקולטה לאדריכלות ולבניין ערים בטכניון

בתא הגז נדחסו והומתו מרכיביו של משלוח שהגיע זה עתה, ו"הפלוגה" עומדת ועושה את עבודת הזוועה היומיומית: להתיר את סבך הגופות, לרחוץ אותן בזרנוקים ולהעבירן לקרמטוריום; אבל, על הרצפה הם מוצאים צעירה שחיה עדיין, מקרה יוצא דופן, יחיד במינו... אבל, עבדים אלה, שנתבהמו מכוהל ומטבח יומיומי, עוברים גלגול; כאן לפנייהם לא עומד המון אלמוני, לא נהר של בריות מפוחדות, לא המון מוכה טמטום שיורד מן הקרונות: כאן זאת בת-אדם.

(לוי 1991, 42)

וקיימת עוד בושה, רחבה יותר, הבושה של העולם.

(שם, 65)

אַל-הנער הַזֶּה הַתְּפִלְלִי וַיִּתֵּן יְהוָה לִי אֶת-שְׂאֵלְתִי אֲשֶׁר שְׂאֵלְתִי מֵעַמּוֹ: וְגַם אֲנִכִּי הִשְׂאֵלְתָהּוּ לִיְהוָה פְּלִי-הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שְׂאוּל לִיְהוָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לַיהוָה.

(שמואל א א, כז-כח)

הדיון הזה בבושה החל בזיל דלז, שכתב על הבושה בחיבור הקצר והמרגש "הספרות והחיים" שהתפרסם זמן לא רב לפני מותו בינואר 1995.¹ חשבתי את דלז, שנוכחותו כמעט נמוגה לחלוטין בסופו של דבר ונטמעה בטקסט, יחד עם חיבורו הראשון, המפתיע בתעוזתו, של עמנואל לוינס — "על ההישמטות" (Levinas 1982), חיבור אשר אותו קורא גם ג'ורג'ו אגמבן, המחבר את המושג "בושה" של לוינס להגותו של פרימו לוי; שניהם, אגמבן ולוי, עוסקים בדמותו האניגמטית של המוזלמן ובבושה להעיד על מה שהעדות אינה יכולה להכילו. בסופו של המסע שערכתי בבושה, הפכו כל הנושאים המרתקים הללו ללא יותר ממעין שלד פיזי ומטפיזי אשר עליו נתלו עלילות הגבורה של שאול המלך, הגיבור המקראי הטרגי המציב לפנינו חיים באַפּוֹרְיָה, עלילה חידתית העוסקת במהלך אתי שנכפה עליו בעקבות "זכייתו" בחירות קשה לעילא: מהרגע שנבחר שאול למלוכה, מותויות באמצעותו

¹ ראו דלז 2006. דלז, שהיה חולה סופני, קפץ אל מותו בליל רצח רבין, 4 בנובמבר 1995.

טרגדיה שאינה הטרגדיה של שאול או של המלוכה, אלא המבנה המטרים מושגית את הקתריס האריסטוטלי, מה שאני מכנה "עקרון הפעולה הפחותה"². עיקרון זה אמור לסייע למחשבה בכואה לחשוב מעבר לדיאלקטיקה את המסע שעושה ההיסטורי במציאות, מסע שבו העולם המבקש להשיג את העודפות המייתרת, את העכשווי בשם הווה (אחר) מועצם, נכשל ומסכל את המשימה, ובמקום להתעלות מעל, נופל מתחת. האמתי והלכאורה העליון והטוב יותר מעצמו, גם אם הוא נראה כזה לעיני ההיסטוריונים הבונים את הסיפור לאחור, יהיה תמיד, על פי פרדיגמה זו, פחות ונחות. הממד הטרגי הפועל בחייו האפואיטיים של שאול עומד כיסוד חסר יסוד המביע תנועה מדחי אל דחי: כשבורחים מהטבע המאיים (האריה) מתים במקום המוגן, הביתי (מהכשת הנחש המתחבא בקיר), רעיון המאפיין את הפילוסופיה העברית: הוויה המאתגרת את האירוע הטהור והחסר מובן, כהעצמת הידרדרותה המתמדת של המציאות, הנעה מן הפח אל הפחת; החל בראשית המסע ועד סופו נע שאול כדרדר ברוח, כסדרה רגרסיבית אינסופית המידרדרת באין מעצור; הטרגדיה אף מובלת אל סיומה ההכרחי בתמונת הסיום, כששאול נראה תלוי כרות ראש על החומות, ככתוב:

וְיִהְיֶה מִמְּחֶרֶת וַיָּבֹאוּ פְּלִשְׁתִּים לְפָשֵׁט אֶת-הַחֲלָלִים וַיִּמְצְאוּ אֶת-שְׂאוֹל וְאֶת-שְׁלֶשֶׁת בָּנָיו נִפְלִים בְּהַר הַגִּלְבָּעַ: וַיִּכְרְתוּ אֶת-רֵאשׁוֹ וַיִּפְשְׁטוּ אֶת-פְּלִי וַיִּשְׁלְחוּ בְּאֶרֶץ-פְּלִשְׁתִּים סָבִיב לְבֵשֶׁר בֵּית עֲצִיבֵיהֶם וְאֶת-הָעַם: וַיִּשְׂמֹוּ אֶת-פְּלִי בֵּית עֲשֵׁתָרוֹת וְאֶת-גֹּיְתוֹ תָקְעוּ בְּחֹמַת בֵּית שָׁן (שמואל א לא, ח-י).³

במסה הזאת אבקש אפוא לחבר בין שלושה קודקודים. הראשון הוא מחשבתו של לוינס על הבושה. שם מתחילה הסגה הלוינסיאנית המובילה אותו בסופו של דבר לשחרור מהמחשבה האונטית על הסובייקט כפנומנה-לוגיה, מהפנומנולוגיה ההוסרליאנית-היידגריאנית, ולהעמיד כגבולה הבלתי נתפס את האחריות ואת האתיקה כמקדימה וככובלת את האדם במקום. הקודקוד השני הוא עלילת שאול בספר שמואל א, המחשבה המופיעה אצל מי שמבקש להתאים את עצמו, להתקין, להיות מלך במלוכה שעדיין אין לה כל תוקף, שזכה בה ללא מוכנות וללא שהיתה מותקנת קודם לכן במרחב כלשהו, שכשל בהתמודדותו עמה. דרך סיפור כישלוננו רצוף הכאב של שאול מוצבת עמדתו האסתטית של המספר המקראי, העומדת בקרבה מטרידה למחשבת הנשגב הרומנטית, באופן שבו נעה, מובלת הדרמה דרך הרגע המעוצב הרווי עודפות חווייתית, רגע הבחירה שבו מתברר כי שאול, מתוך שלא לשמה, בא לשמה. גם אם שאול רחוק מלהיות "מודע" למעשיו, בושת ההיות-שם מתגלה לו, מופיעה שם לפניו כתופעה בעולם שהוא אינו מכיר, במציאות הנתונה בזמניות שבה

² "עקרון הפעולה הפחותה" מופיע בעמוס: "הוי המִתְאַוִּים אֶת-יוֹם יְהוָה לְמַהֲזָה לָכֶם יוֹם יְהוָה הוּא-חֹשֶׁךְ וְלֹא-אֹר: כְּאֹשֶׁר יָנוֹס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרִי וּפְגָעוּ הַדָּב וּבָא הַפִּית וְסָמַךְ יָדוֹ עַל-הַקִּיר וּנְשָׁכוּ הַנְּחָשׁ. הָלֹא-חֹשֶׁךְ יוֹם יְהוָה וְלֹא-אֹר וְאֶפֶל וְלֹא-נֶגֶה לוֹ" (עמוס ה, יח-כ).

³ אני מודה לפרופסור ישראל פינקלשטיין על תמונת התרבות החומרית של ממלכת ישראל בראשית האלף הראשון לפני הספירה, שעזרה לי לעצב את המחשבה על דמותו של שאול.

הנסתר והבלתי צפוי רב על הנגלה והצפוי; נחשפה הסבילות ששאלו נתון בה, גם בבטרם למלוכה וגם בסכנה שהוא נמצא בה כשהוא כבר נתון כשמופיעה המלוכה, שהיא תמיד מופע במרחב הלא פרטי, מופע שבו האני הופך מאני לאחר שייך, וזוכה בפשר חסר פשר: רואים אותו, מבחינים בפניו, במבנה גופו, מעניקים לו מעמד שאין מסוכן ממנו. ויתרה מזאת, מה שהיה עד כה הפרטי והאישי, נעשה מועד לבחינה ולטרדה מטפיזית, לשאלה חוצה ישות: המראה (גם החזותי), הופעתו עצמה היא ההופכת לנושא הדיבור, לשיחה בין האל לנביא: "הִנֵּה הָאִישׁ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֶיךָ זֶה יַעֲזַר בְּעַמִּי [...] וַיִּשְׁאַלְוּ עוֹד בִּיהוּה הֲבָא עוֹד הַלֵּם אִישׁ וַיֹּאמֶר יְהוָה הִנֵּה-הוּא נִחְבָּא אֶל-הַכְּלִים: וַיִּרְצוּ וַיִּקְחֵהוּ מִשָּׁם וַיִּתְנַצֵּב בְּתוֹךְ הָעָם וַיִּגְבֶּה מִכָּל-הָעָם מִשְׁכָּמוֹ וּמְעֵלָה" (שמואל א ט, יז; י, כב-כג).⁴ הסתר הפנים ששאלו נתון בו, החיפוש המושעה והשוהה שלו אחר מקור נוכחות הקדושה, מימוש שאינו חדל להציב עצמו בזמניות, כקטיעה וכניתוק מעצמו ומהסביבה שבתוכה הוא נמצא, כתוב כאן כעלילה, כחלק מהסכנה ששאלו נקלע אליה בתעייה ובטעייה הממושכת שלו הרחק מהסבילות שאין דומה לה, עד רגע המוות המסגיר שבו מוצא גופו מרגוע כשראשו נפרד מגופו על חומות בית שן. השעיית כישלון האפשרות לראות את התמונה המלאה המסגירה את מעמדו של האדם כנגד מעמד האל, חוויית הנתון כנגד מה שהוא מעבר לנתון, הנתינה חסרת הגבול של האחר (האל?), מעלה דווקא את הטרדה שבחלקיות הטרגית שממנה האדם מתבונן אל ההווה, לעולם מציב את כישלון הנתון ההופך לנוכח מולו כדמות: אם לדמות אחרת המסתירה אותו (שמואל), ואם לדמות אחרת המאירה אותו באור שונה (דוד).

העניין בשאלו נובע מהיותו אחר מהכול, מכך שאין הוא יכול אלא להיות חלק מושאל בלבד, חלק ממה שאליו פונים, שעבורו מחליטים, מי שהוא סביל מכל סבילות אפשרית ושאותו מעולם אין שואלים. לשאלו אין מקום משל עצמו, והוא מגיב מעבר למה שהוא מבין בעולם, מעבר למה שהוא — שאלו. במובן זה שאלו ושמואל נעשים מטונימיים, ככל שהם מרבים במשאים ומתנים ביניהם המביאים אותם להתבונן זה בזה משתי פרספקטיבות שונות; למרות הזוויות הנגדיות לכאורה, שניהם מגלים שוב ושוב את חוסר היכולת שלהם להיות אחראים על המצב היוצא מכלל שליטה כל הזמן. מצב שאלו יהיה תמיד במושאל, בזמני, בלא מתאים ובמרוחק מהדיוק הדרוש על מנת להתאים להווה, להיות מוכלל בייחוד במסגרת הישות, המחווה שבאמצעותה שאלו, כשם זמני, מסמן במסגרת הסיפור הנתון את הרגעיות שבמסירה, שברירות שלמות המציאות העולה כשאלת הזמן שלעולם אינו יכול לבוא על סיפוקו. המלך, האמור לייצג את השלמות האפשרית, את הרוח המוצאת עצמה

⁴ לאחר מכן, כששמואל מתבקש לבחור מלך אחר משאלו, עניין הגובה מתהפך והופך לרועץ. שמואל מבקש לבחור באחי דוד הבולט בממדיו, והאל סותר אותו ולועג לו על המשיכה שלו למראה החיצוני, שאינו מרמז כלל על האמת. המחבר מציב/קובע את ה-différence בין אדם, גם אם הוא נביא, לבין האל: "וַיְהִי בְּבוֹאָם וַיֵּרָא אֶת-אֱלִיָּאב וַיֹּאמֶר אֵף נִגַּד יְהוָה מְשִׁיחוֹ: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-שְׁמוּאֵל אֶל-תִּבֵּט אֶל-מְרָאֵהוּ וְאֶל-גִּבֵּה קוֹמְתוֹ-כִּי מֵאִסְתִּיהוּ כִּי לֹא אֲשֶׁר יֵרָאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יֵרָאֶה לְעֵינַיִם וַיְהוּה יֵרָאֶה לְלֵב" (שם טז, ו-ז).

מסוגרת, חומרית במובן עמוק, מופיע כשבר כלי, כהבנה המאחרת תמיד ביחס לעצמה, ומעורר את חוסר הוודאות של עולם הפשר המופיע במרחב הביניים, חורים שחורים שדרכם בלתי ניתן לתווכ את האחרות בתוך הזהות, בין התופעה — החיים הפשוטים שבהם המלך נדרש לעמוד כמה שמכריע, לבין הטרנסצנדנטי — המשגיח על הכול, הבלתי נראה המסומן כיחס שבין הנראה לנוכח, בין הסימן "מלך" המתווה קדימות, לבין המשמעות של "מלך". הזיהוי של האני לרגע כמי שיכול להיות אדון, מלך, הוא מעין התגלות למי שהוא לרגע העד לעבר הטרנסצנדנטי, שאול ששמר על מעמד של בטרם, שימור הלפני רגע של רועה צאן והוא לפתע סימן, מסומן מבחוץ באמצעות מה שמסתבר עבורו כבר חלוף. באמצעות העצמת ברות החלוף המשומרת כהפרעה שבמושג מלך, אשר לא האל ולא הנביא אינם מבקשים לכונן, מובעת הספקנות ביחס למלך, המתייחד בהיותו נתון בחוסר ודאות מתמדת, חוויית הנדידה של ה"מלך" היוצר את מצב ההיות שלו מתוך קשר-לא-קשר לאלוהות המקיימת את נראותה באמצעותו בתוך/מתוך מרחב של אובייקטים חסרי פשר. רוחו של שאול חודרת בלא זמן ונעה מהמצב של "מלך נבחר", שלהרף עין קצר הוא לכאורה אדון גמור, למצב של נרדף, מוקצה, בזוי. התקלה הנוכחת בהתכוונות האלוהית ההופכת את עצמה לפרדוקס באומרו "הִנֵּה הָאֵישׁ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלַיךְ", בלחישה אינטימית על אוזן שמואל (שמואל א ט, יז), ומיד לאחר מכן מצביע הפוך, מסיר את הִנְהָיִית (affirmation) משאול ומעביר אותה לאחר. השאלה מופיעה כפתרון נוכח, כפתרון נבואי, שהרי הוא, שאול, אינו יותר מִדְבָר, מאובייקט שהפעולה האלוהית נרקמת סביבו: כפו על האל הר כגיגית, והוא נענה ושם מלך על העם, "כִּי רָאִיתִי אֶת-עַמִּי כִּי בָאָה צַעֲקָתוֹ אֵלַי" (שמואל א ט, טז). האל אינו רואה את שאול אלא את העם, אינו רואה את העם אלא את עצמו, ורק "שְׂמוּאֵל רָאָה אֶת-שְׂאוּל" שנראה כ"זה" (שם), כמו מה שמרטין בובר היה מכנה "הלז". הלז הזה אינו ישות אלא מהות-לא-מהותית, מהות שישותה ספית באורח מסוכן — שכן הסכנה טמונה ברגע ההתגלות, שבו נאמר "זֶה יַעֲצֹר בְּעַמִּי" (שם) — הוויה הנכשלת במילוי ייעודה האפּוֹרִיָאָטִי: מי שלא רואים אותו מלמעלה אלא מלמטה, מי שאינו יותר מ"זה", ממקם עבורנו מכאן ואילך את הדיון בפער שבין עליונים לתחתונים כבעיה שהיא מעבר לסובייקט, מעבר לדמות המתוארת כ"בחור וטוב", והוא מצוי בתנועה, כנדודים בתוך ההיות-מושאל, רגעי, נודד להרף עין, נד מעמדת המוצא הטובה ביותר האפשרית, שהרי "אֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ" (שמואל א ט, ב), כשהוא יוצא מבית אביו בחיפוש אחר האתונות, בתחילת הטרגדיה. שם הוא נשמט מהחיפוש, מְשַׁאֲלֵת מקום האתונות שהיא מטונימיה לשאלת החיפוש אחר מקומה של התבוניות, של האמת,⁵ ונחטף לתוך סחרחורת של אירועים הנמשכים כמו בסרט מואץ קדימה מעבר לקצב הרגיל שלו, והוא כמו ממהר לקראת העתיד שעוד לא ולקראת הקץ המחריד הצפוי, המגיע בתיאורי הקרב המצמררים בהרי הגלבוע.⁶

⁵ כזכור מסיפור מקראי אחר, האתון, אתונו של בלעם, היא הרואה את האמת (במדבר כב, כג–לד).

⁶ כמתואר בפירוט לא אופייני בפרק ל"א בספר שמואל א.

הקודקוד השלישי לדיון בבושה השאלה נתון בספרות המבקשת להעיד ונכשלת, ובעיקר בספרי עדותו של פרימו לוי, המעלים באורח בהיר ומובהק את הבושה כאי-היכולת למסור עדות, בושת הקיום המודרני. אצל לוי המוזלמן מופיע כמהות ההופכת לרכיב העברה (vehicle) מרכזי שבאמצעותו מוצגים חוסר האונים והכישלון, ובתוך כך מצביעים על ההצלחה – שעליה המספר מודיע בכתיבתו, ההצלחה כהופעה של הממשי באימנטי אשר לוי הופך אותה למושג מטפיזי מיוחד במינו המוצב בין החי למת במרחב כלשהו. את המטפיזיקה של המוזלמן שניסח לוי, בוחן גם ג'ורג'ו אגמבן, הקורא אף הוא בפילוסופיה של לוינס, ובספרו *מה שנתר מאשוויץ* (אגמבן 2007), שהוקדש לשאלה זו ממש, ובו הוא מציע חיבור רב-עניין בין לוינס המוקדם ללוי: חקירת אי-האפשרות שבמתן עדות היא, באורח חלקי, האפשרות הנוראה העולה מהבושה וממעמד הסובייקט אחרי הטראומה שהיא מסירת העדות. אגמבן, בעקבות לוינס ולוי, מציב את הגילוי של התופעה בניינים המופיע בהיות-במתן-העדות: העד נולד ברגע שהוא עד לו, רגע המשנה את מצבו האונטולוגי ומעבירו ממצב קודם למצב שבו הווייתו נצבעת בהיות הזה של אי-האפשרות להעיד על מה שהיה עד לו. העודפות הנוצרת בשעת ההעברה היא סֶפָה הבלתי נמחק של הטראומה הלא בדויה של אירופה. את המושג בושה אגמבן מעלה למקום כללי, פוליטי, כשהוא מבקש להציב את אושוויץ לא כיוצא מן הכלל, אלא ככלל. בכך הוא מבטא עמדה עמוקה ורדיקלית ביותר, אשר נובע ממנה כי למרות ההבטחה היסודית להגן על הפרט, לשמור על ערכי האדם ולפרוש/להציע מרחב מדיני שהחיים בו ימומשו תוך כדי הגנה עליהם, המדינה היא האשמה, היא מקור הופעתו של אדם חסר הגנה החי חיים חשופים, המוצב במרחב שבו הפך ליצור פגיע באורח יוצא דופן, ללא קשר לגזעו, לדתו או למינו; וכל שכן כאשר מדובר בדמוקרטיה כמו מדינת ישראל, שבהן המדינה עצמה היא מיסודה משטר של דיכוי וכיבוש.

הבנתו של אגמבן את "המחנה" אינה מוצגת כביקורת על הרייך השלישי או על השלטון הקולוניאלי, אלא כביקורת על מצב המוצא של החיים שאחרי המלחמה, בתקופה שבה יותר מכול ביקשו באירופה להשתחרר לקראת חיים חדשים, שחרור המציב את השאלה על אודות בושת ההיות בתרבות, שימור ההווה הטקסטואלית והמילולית, כדיון בשתיקתה של אירופה ובבגידת האינטלקטואלים והמעצמות כאחד, שלא עצרו את הפשעים נגד האנושות שהתחוללו באותה תקופה. עבודתו של אגמבן חוזרת כבומרנג הפועל עתה נגד המעצמות האלה עצמן, נגד הפיכתן של המדינות מדמוקרטיה הומניסטיות לדכאניות, כשמתברר כי הדמוקרטיה דכאנית לא פחות מהמשטר המושמץ ההוא. מבחינתו של אגמבן אין הבדל בין גרמניה ההיא לאירופה או לארצות הברית של היום, והוא מציב את הרציפות הברורה בין המשטרים, כשההבדל אינו במהות, אלא בצורת הטיפול, ומבקש להרחיב את חוויית המחנה מעבר למחנה, להציב את אימת השכחה כמנוע לכוחה של המחשבה לאלץ את מי שמבקש לשכוח – לזכור.⁷ אגמבן נוקט מהלך מרחיק לכת וקשה ביותר לעיכול

⁷ אגמבן מעיר גם על עניין הבושה אצל היידגר, הקשורה ל"גועל" (הקרוב במידה רבה לבחילה), אגב

כשהוא הופך את המוזלמן המסכן – זה שהוצא מחוץ ל"כל חי" אך עדיין מנוע מלמות – למטפורה לכל אחד ואחד, להצעה מרחיקת לכת להבין את הצל המסתתר מאחורי השפע המטריאלי הציני שהתפתח בעקבות המלחמה ההיא באירופה.

עבור אגמבן המחנה הוא מצב הביניים האידיאלי מבחינת הבהירות התיאורטית שהוא מאפשר. דרך המצב הזה אגמבן מנתח את מצב האדם בשלהי המודרניות, שכן במחנה הסובייקט מצוי במחוז שבו הפגיעות שלו, כיחיד, נחשפת, מבנה שהוא מוצא המחשבה לחקר ההיבט החבוי של הסובייקטיביות ושל התודעה (שם, 147–148). יתרה מזאת, מתוך העיון במחנה ובשיטות שנוסדו שם, אגמבן מציע לִמחשבה אונטולוגיה חדשה, שמתוכה ניתן לחלץ תובנה כי הסובייקט אמור להבין כי מאז ומעולם הוא היה חי חיים חשופים, עוד בטרם המדינה המודרנית, ועוד יותר בתוכה וכנראה גם אחריה.⁸ בפרשנות רדיקלית לתהליכים היסטוריים רחבים יותר מצטיירת לפנינו תמונת המקום שהיום, בעת המודרנית, אין הוא שונה משהיה בתקופות קדומות יותר, דרך התבוננות בסיפורי הבריאה המיתיים, בחשיפתו של האדם הראשון העומד שם עירום, מבקש לשווא לכסות את מבושיו בעומדו מול האל הרואה הכול; אגמבן קורא את המקרא באופן מילולי ומנסח את הבנתו החדשה כעולה ממצבו של קין, הטוען לפני האל "וְהָיָה כָּל־מִצְאֵי יְהִי־גִי" (בראשית ד, יד) ומתחנן שישים לו את סימן הבושה, אות הקלון, האות השומר עליו מפני האחר/האויב.

אם כך, הבושה נקשרת למצב האנושי, להכרה בהיותי לכוד כאן בד' אמותיו של גופי החומרי, בידיעה שיש מישהו המתבונן בי על שום ומשום שאני חי, ישני, נוכח, משום שאני בעל תשוקה, מבקש בראש ובראשונה לשמור על עצמי במצבי החדש – מצב החיים המבטיח הנאה וסיפוק ללא עכבות, את הכך סתם, הסבילות שאין גדולה ממנה. מצב החיים מבטיח משהו כשנולדת ההתענגות (jouissance) והמבנים החברתיים של כוח/ידע (savoir/pouvoir) מוצאים באמצעותה את דרכם אל הכוח שאינו קיים אלא באמצעות מה שמאפשר לו להתקיים, הַעֲצָמָה המחלצת אותו מהסתרה, חשיפת תנאי האפשרות שלו להיות נוכח, להיות בגוף מסומן בפצע, כך גם הגוף הוא שמאפשר את גילויה של הבושה, בתקופה שעד מות הסובייקט היתה המקור שדרכו ובאמצעותו אימצו לעצמן הדתות הגדולות את אמצעי השליטה, הבקרה והדיכוי. הגילוי של האני את היותו מסוגל לקיום בנפרד מהאחר, מצב הסובייקט הראשוני, אינו יותר מאשר הבנתו שהוא חשוב, שיש לו ערך (דרך שלב המראה שבו, על פי לקאן המוקדם, הבושה מתגלה לתינוק בראשונה) – ערך המאפשר

קישור ללוינס. על פי היידגר, המונח "בושה", וביוונית *aidos*, היה ה"מילה היסודית של היוונית האותנטית" (אגמבן 2007, 124). הבושה אינה רגש, היא יותר מרגש, היא "הגוון הרגשי הצולח ומה שקובע את כלל הווייתו. הבושה היא מעין רגש אונטולוגי, הממוקם בדיוק במפגש בין אדם להווייה" (שם). דהיינו, כשקין מדבר היישר עם הבורא, הוא מגלה כך את הבושה כסנטימנט אונטולוגי, כמהות הקיום, כמה שנחשף מול ההווייה.

8 כפי שמציגים זאת אריאלה אזולאי ועדי אופיר בספרם *משטר זה שאינו אחד* (אזולאי ואופיר 2008); הספר מכיל דיון במשטר הכיבוש אשר מדינת ישראל אינה ממרת לסיימו, משטר שלעומתו הדמוקרטיה – על כל מחלותיה – היא אוטופיה. ראו למשל שם, 21–27.

להיידגר להציב את הבושה כמצב אונטולוגי ולא כעניין רגשי, בתוך הנמצאות שם של הסובייקט כשלעצמו. בשלב מוקדם הבושה היא כל מה שיש: היותי נתון (Dasein) לשליטת האדון המציע לי את היותי סובייקט ראוי בשבילו, ולכן גם מסוגל לשאת בבושה, בהיותי שם, בבלתי ניתן לדיבור, בבלתי ניתן להבעה וכזוה בלתי ניתן לרדוקציה, כלומר במעמד המציב את הכרחיותי עבורו ואת הסכנה הנשקפת לי בהיותי שם ניצב מולו. רק בקץ המודרניות, כאשר הסובייקט אינו יכול עוד להיות נשלט ישירות על ידי מוסדות הכוח אלא בדרך התיווך בלבד, הבושה נעלמת והופכת להיות מבנה אשר מתכונן עתה כמכונה טכנו-קפיטליסטית המופעלת מתוך עיצובם הראוי של השיקולים הכלכליים הטוריים, כלי שלטוני המוטל על תודעתן של אוכלוסיות מסוימות, שימוש באיום השוק המאפשר ללחוץ על הבושה על מנת לזכות בתוצאות כלכליות. ההיסטוריה של יחסי הסובייקט עם גופו מורכבת מהרשאות מגבילות ומתירניות, הקשורות להגברת המותר והאסור גם ביחס להנאה שהאני מרשה לעצמו ליהנות ממנה ולנהנות בה (את האחר) ללא תחושות אשמה, יחיד המתבקש שוב ושוב לבחון את עצמו על בסיס רצוי/דחוי ראוי/לא ראוי למבט התחינה המופיע בעיני האחר. יחסי המבט קושרים את הגוף אל הדימוי הנרקסיסטי שלו, אל אופני הראייה שאינם אדישים לדרכיה של המדיה הפופולרית המשתמשת בבושה כדי לסלק את שאריות הפרטי מפרטיותו, כשהיא אינה עוסקת בפרט אלא בהיותו חלק מהאוכלוסייה ההופכת ליעד, זו שעבורה מומצאים התחליפים של הדברים האמתיים לשעבר; כלומר היותו איבר בקבוצה כללית שבה התפקוד המשתלב של האני פועל כערך מסחרי ריק מכל משמעות נוספת.

עבודתו של הפילוסוף הצרפתי ז'יל דלז, הקודקוד השלישי במשולש, מתייחסת לפרובלמטיקה של העדות המופיעה במלוא חומרתה אצל פרימו לוי, ומעלה את הבושה למדרגה כללית מופשטת כחלק מהדיון במושג "היות אדם" (דלז 2006). המושג "היות אדם" הוא אירוע מחשבה, אירוע הנתון עבור המחשבה בספרות המבקשת להעיד ונכשלת, כיוון ש"כל יצירת אמנות היא מונומנט... שאינו מנציח את העבר אלא גוש של תחושות עכשוויות, שאינן חבות את שימורן העצמי אלא לעצמן ושמעניקות לארוע את התרכובות המהללת אותו", כפי שכותבים ז'יל דלז ופליקס גואטרי (דלז וגואטרי 2008, 185–186). לטענתם, המעשה של העדות אינו הזיכרון עצמו אלא הבדיה, הגלגול בהווה במילים ובמצלולים של הנכתב כאן, וכך גם הבושה אינה רגש שהוא מענה לאשמה במעשה שהאדם עשה, בעבר שלו, אלא דווקא מצב שדרכו אנחנו עדים למה שבא לידי ביטוי כאפשרות הנכחתה של אי-היכולת, של הכישלון ושל חוסר המעש, באי-האפשרות להיחלץ מהחוסר ומהאובדן, מהרצון לעשות שאינו יכול לזכות בביטוי חומרי בעולם הממשי.⁹ אובדן הכושר לפעול בממשי והכניעה לאובדן היכולת להגיב, מיקומה של המחשבה בין האנושי ללא

⁹ בהקשר זה ראוי להזכיר את רות לייס, הדנה במחשבה העכשווית על הבושה בהקדמה לספרה *From Guilt to Shame, Auschwitz and After* ואומרת על אירועי כלא אבר-גראייב שבושה היא היחס היחיד האפשרי הראוי להם (Leys 2007, 1–16).

אנושי המפקיע את עצם ההבחנה ביניהם כשוניים, הופכים את הבושה ליותר מרגש חזק המותיר רישום, לבעייתיות אשר דלז ממשיל אותה למונח הגלגול, שכמעט אינו מופיע לבד אלא מאויך והופך לשם תואר של משהו שהתרבות גלגלה לעבר אחר, כמו גלגול (ב)אשה (devenir, becoming-woman), גלגול (ב)חיה (devenir, becoming-animal) או גלגול (ב)מכונה (devenir, becoming-machine). כל אלו הן צורות מופשטות (ואולי אפילו פנטזמטיות) של מחשבה שהמחבר משליך לתוכה את הווייתו.¹⁰

כותב הקורות הבנימיני נחפז אל מחוז הכתיבה, אל רעיון המסירה והעדות כמעשה הספרות. להתגלגל, שבהמשך נחשב בעיני דלז וגואטרי לצורה של *résistance*, כחלק ממה שדרוש היה על מנת לשחרר מעט את אחיזת הדיאלקטיקה, איננו "התנגדות" אלא מה שנעמד מנגד, והוא חסין, אדון ולא עבד, מחזיק מעמד, מה שאומר שהוא נמצא בבלתי אפשרי, במה שאינו מאפשר לו לזנוח את המקור, שאיננו, או להיעשות (ל)אחר; להשתנות ממצב א' למצב ב', כפי שדלז אמר לא פעם, להגיע לגבול של עצמך ולא להיפך למשהו אחר (כפי שהמושג מובן בשגגה). בעוד אני מתגלגל באשה, במכונה, בחיה, אני גם נשאר/מממש, מחזיק מעמד בכל מה שהייתי קודם, וקודם, וקודם, כמו הקודם, אבל אני על גבול, באופק המחשבה שלי אשר אותה אני חושף בגלגולי כאשה, כחיה כמכונה, גבול המאפשר מגע ומשא עם מחשבת הריבוי בתוך האחדות. כך גם הכתיבה היא חלק מגלגול ה"אירוע" של לכתוב, של הספרות: מסכת של גלגולים שהם מרחב אימננטי של התהוות חלקית מתמדת בתוך הסינגולריות (*singularité*) אשר דלז מעמיד בעיקר כנגד המושג ההגליאני *becoming*, בגילוי ההסתרה, בפיתוח הכלים לגילוי מה שאין קשה ממנו לגילוי — העיוורון. מהותו של גילוי העיוורון מוצבת בייצור הזיקות אל עבר מה שנעלם, אל עבר מה שנמחק מהטריטוריה, אל עבר מה שניתן לגילוי הבא עתה אל המחשבה: שאול מופיע במחשבה מעבר ללא ברור ולבלתי ידוע, מעבר לטריטוריה שסומנה בהיעדרותה כזיקה אל מה שמסתתר מאחורי המציאות — ההודעה על הופעתו כעתיד מאפשרת לחזור לכל נקודה סינגולרית שכבר היתה — הנבואה כמשל — ולתת עליה את הדעת מחדש כקיום בצלה של שואה המגיעה מיד, המלוכה, אירוע קטסטרופיסטי המתהווה כסיפור בתוך הזמניות שבה נוצרה שואה זו וכל שואה אחרת, ללא שארית: מהות השואה היא בדיוק מה שאי-אפשר להשאיר ממנה.

הספרות היא הנקודה, מרחב חלק (זו מהות המונח "אימננטיות" בפילוסופיה הדלזיאנית) שממנו אי-אפשר להפציע לשום מקום/זמן אחר, היא אובדן כושר החדירה (כמו ברומן הפסיכולוגי או הריאליסטי) למרחב של האחר. הספרות היא מרחב ללא שארית, חלק לגמרי, והיא הופכת עצמה לפעולה כביטוי לקיומו של עם (ולא של לאום) כאירוע

¹⁰ תודה לדפנה רו על הרעיון ללכת בעקבות קפקא ולתרגם *devenir* ל"גלגול" (שהוא שם, מצב, ולא פועל, היעשות, כפי שתורגם עד כה) (Deleuze and Guattari 1972). בספר ההמשך של "קפיטליזם וסכיזופרניה" (כותרת המשנה של "אנטי-אדיפוס") מתגלגל המונח והופך למושג מרכזי (Deleuze and Guattari 1980). דלז וגואטרי מסבירים כי ב"גלגול-חיה" כל אחד הוא ריבוי, הוא קהילייה שלמה, ועניינם אינו באופי הקהילייה אלא באכלוס, הקשור לצורות של התפשטות והדבקה (שם, 292–293).

אונטולוגי החודר לסדר הסימבולי של השפה הפועלת כתנועת מטוטלת שם־כאן (fort-da). ובאותו האורח, הספרות מבקשת להיות חלק ממה שמשפיע על האירועים ההיסטוריים בלקיחתה את האחריות של היצירה שבה נשמעת המילה המתחוללת כנוכחות מרחבית מתוך ושל ה"בעצמו" של העבר, המשכתב בכל נקודה את הבעצמו ואת המשל העצמי שלו – כמה שמחוץ לו, טרנסצנדנטי. טרנסצנדנטיות זו אינה מה שמעבר, או מה שאמור להצביע על אופק המחשבה, אלא על מה שנוכח בכישלון, בשפת הספרות ביחס אל הדרך כמחיקה עצמית, זו הצומחת בקו המשווה שבין העולם כמילה לבין אי־העקיבה של המצב הלשוני, כשאלה שעמה ניתן לנו עתה להמשיך לחשוב על השפה, על השפה כסימפטום העבודה על העלילה המשקפת את החיים. ההבדל כאי־ודאות מתמדת מופיע כאן כתלוי בסובייקט־חי המשמש מנוף, כלי העברה ונשיאה, מעין אטלס ענקי הלוקח בכל רגע את העתיד ממקומו ש"שם" ומסיט אותו בכוח החיים שבקרבו. סופה של החזרה הוא האפשרות לעמוד במצב הסינגולריות, שאינה הופכת למצב כללי שונה בכל מעשה חתרני, בכל התנגדות וגלגול. האפשרות למציאתה של הסינגולריות משתנה בחוויית הנשיאה של העצמיות אל המקום שממנו תוכל להישנות כעצמיות אחרת, כשואת ההיפרדות אל עבר עצמיות אחרת, והיא מה שמופיע בפעם הראשונה באירוע המוות הפרטי הזוכה למשמעות מיוחדת במקרא. אבל לא רק בו. החזרה של הנשיאה העצמית, ובעצם, החזרה של הסובייקט כמכיר וכחי את גורלו, היא התנאי הטרנסצנדנטי להיווצרות ההתקדמות, התנועה הנוצרת בעלילה המושכת את הרעיונות הלאה, על בסיס גילוי מתמיד של כל ה"עתיד שיתמיד לבוא", של האירועים המסופרים קדימה ואחורה לסירוגין. בהמשך להלדרלין, שהעמיד את המפנה הריק בתוך כישלון הגדרת האני בעיוורון האדיפלי, הספרות נעה עתה לעבר הזיקה שלה אל מקומה של הסינגולריות כאונטולוגיה המציגה את עצמה כמי שנכנעת לרגע לקולו של החומר אך גם מעריצה אותו, שומעת אותו במה שהוא אינו, סינתזה השוללת כל מצב קודם.

הגלגול מייצג אפוא את מכלול רכיבי הגבול – טריטוריה, ד־טריטוריאליזציה וד־טריטוריאליזציה – הבונים את דמותו של הנווד ואת דמותה של הספרות על פי תפיסתו של דלז, שאינה תנועה נוודית ממקום למקום אלא ההישארות באותו המקום והאיסוף וההתקנה הצוברת של הכול. הכוונה לאופן שבו הספרות מדברת את, חושבת מתוך ויחד עם ההוויה בהווה של שפה שקשרה את עצמה למקום, לעם, לבני אדם שבחרו לחיות בארץ המקרינה לתוכם, באמצעותם. הספרות מדברת את ההוויה באמצעות המילים המיוחדות הצומחות במתאם הנוצר בין העם, הארץ והשפה, מתאם המתגלגל (agencement rhizomatic) דרך התנועה על סֶפֶה של טריטוריה. עבור דלז זו מכונת התשוקה, הוויות המבקשות לגעת בממשות באמצעות הספרות, שבסופו של דבר מספרת בעדותה על אי־האפשרות המתארת את כישלון המגע בכתב המסמן את הבושה שבהיות "אדם", את ההכרעה פְּמָחֵלָה. הבושה היא הנדידה שבהיות, הקו המפריד בהיות־שם (Dasein), שנוכחותו מתגלה לפרימו לוי מתוך מצב הזיכרון של המקום שבו נולד מחדש "אשוויץ", לא כמחוז של תעשיית המוות, אלא כמקום של הספרות, כמקום פרטי שלו כמחבר: פרימו לוי אינו מקבל עליו את האשמה

שביקשו להטיל בו, את הבושה שבהיות יהודי, שכן מעולם לא חש כיהודי קודם לכן, והוא חומק לא-חומק מהסימן שסומן בגוף על ידי האחרות הגרמנית. פרימו לוי נושא עמו את הבושה על הצלחתו לחמוק מהמוות, מעשה המתגלה לו כפרויקט המרכזי של חייו עד ההחלטה להתאבד, כשנוכח במלאות הכישלון למסור את העדות (לוי 1991).¹¹

פרימו לוי אינו נעמד משני עברי התופעה המתעוררת והמתחברת לגילוי האונטולוגי של ההיות-יהודי, לחיים בתוך העולם שלא הכיר עד שאשוויץ נחשף מולו כפנים של האחר שאותו אי-אפשר להכיר. לוי מצליח לעמוד בסירובו להכיר במה שעבר עליו כחלק ממערכת סיבתית גזענית כלשהי, מערכת שתבונה זרה לו, והוא משאיר את הבלתי מובן במקומו הבעייתי, ב-Un Heimisch, באי-ביתיות כמקום המבעית ביותר עבור הסובייקט והקורא כאחד, המתברר כמקום הכתיבה שאותו לא הכיר קודם, ושכל כולו מוקדש לסיפור של כישלון המסירה. פרימו לוי כסופר נולד לאחר שזכה להכיר את הבושה שבלהיות אדם, חרף ההקשר של ההיות-יהודי או האי-היות, והוא מעלה את הוויתור שלו על הידיעה למעלה פואטית. הספרות של לוי כמי שהתנגד למה שביקשו לסמן באמצעותו, היא מה שמאתגר את דלו המבקש לחשוב את החיוביות, את האפירמציה הניטשיאנית, ככוח השלילי דווקא המופיע כספרות, את האפירמציה של לוי למה שנכתב בו בכוח באשוויץ כמקום ג'נרי, כמקום שבו תמיד משהו נכתב בכוח בגופו של משהו. כתיבה ויהדות אינן עומדות שם כבקשת נחמה או כרעיון של סליחה, התנצלות של האדם המבוהל מרוחות הרפאים של היהדות הבלתי ידועה (לוי לא ידע מהי יהדות עד שהציבו אותה עבורו, וגם אחר כך לא). היהדות המתגלה ללוי, לא רק שאינה קשורה או דומה ל"יהדות", היא מה שמתגלה לו כשהיא עוברת ונמצאת שם עבורו וחושבת דרכו, כתנאי חייו החדשים, היא נכפית, ועתה גם כופה עליו להכיר בה ולהכיר אותה כטרדה קיומית, כטרדה של התופעה הנוכחת באמצעותו, במקום שממנו הוא עתה כותב את אירוע הספרות המפתיע את דלו, הנדהם מפרימו לוי אחרי שחזר מהקפריטה. הספרות של לוי אינה אלא ייצוג העמדה הסינגולרית שלו בגילוי חוסר המובן של היהדותיות הבאה אליו מבחוץ, אירוע המצביע עליו כעל מי שמצליח לשבש את עולם הרוחות הממשיכות לעלות מולו שוב ושוב, בסירובו לידיעה שנכפתה עליו מבחוץ על אודות היהודי שהוא; ולמרות הכול, גם כשהוא מצליח לחמוק מלהיות עוד קורבן של התעמולה בשנים שאחרי 1945, גם לוי (כמו אמרי) מחליט לקפוץ אל מותו בטרם עת, קודם שהושלמה העדות.¹²

כתשובה, גם אם מאוחרת, לעיסוק בשאלת האחריות שלוי מבקש להציג דרך הכתיבה,

¹¹ ראו גם את הספר של ז'אן אמרי, שקשה להפריז בערכו, העוסק בעניין קרוב לזה של פרימו לוי מנקודת ראות דומה אך שונה, בעניין העמידה מול "הכורח ואי האפשרות להיות יהודי", כפי שכותבת אילנה המרמן במאמרה "באשוויץ הנחילה המציאות לרוח תבוסה" – ז'אן אמרי, התודעות אל האיש ואל כתיבתו" (המרמן 2004, 13).

¹² ראו את "האירוניה הנוראה" שעליה מצביעה שושנה פלמן המספרת על העדים הקופצים אל מותם (פלמן 1993, 75, הערה 5).

בספרות, דרך האחריות שהוא לוקח על העדות הבלתי אפשרית, כותב דלז בחיבורו האחרון על ערש דווי: "הבושה שבהיות אדם – היש סיבה טובה מזו לכתובה?" (דלז 2006, 149). דלז בוחן את המושג אדם החייב בלי שהתחייב, שהעמיסו עליו חובות וזכויות מבלי שנכח שם כסובייקט אוטונומי – כאיש, כאדם (באשוויץ, הרי היה מוזלמן ולא בן אנוש), הוויה היכולה לקבל עליה אחריות. לוי כמוזלמן, כאוד עשן, הוא סובייקט הנבדל כמושא – והאחריות הוטלה עליו כמשימה פנימית של האחר המתגלה לו בעקבות האירועים ההיסטוריים שאליהם נקלע (שהרי לעומת מקומות אחרים, לא כל יהודי איטליה נשלחו למחנות); במקום הסובייקט/המחבר הפנומנולוגי אחדותי מעמיד דלז את הגלגול בקהילייה שבתוכה שוהה לוי המחבר, את הריבוי הנוכח במעשה המתגלגל שלו בתוך מצב הכתיבה המתמדת, קודם בגוף במחנה, בעולם, ועכשיו בספרות, התהוות העדות בשפה הנכשלת מתוך הכרח הדיבור בכתיבה של לוי. בעקבות האירוע ההיסטורי מגלה לוי את השפה ואת הספרות מתוך הגילוי של היותו חלק של עם מדומיין, וכותב לכן מתוך קשב אחר הנוצר אצלו לריבוי הקולות המסגיר גם את הפנייה אליו, אל הסופר, כמחבר המעמיד את הבושה לא כידיעה או כסוג של הטלת מום, אלא כאי-נשיאת האחריות העצמית. דלז, המעמיד עצמו כהולך בעקבות לוי, מבקש ללכת אף מעבר ליחסים אלה המותירים את המחבר במרחב של מיסלוק עצמי (מה שתורגם עד כה כשימה לעל/לא, *Aufhebung*), ההופך לפצע, למום (מה שמוביל אותו לאיבוד עצמי לדעת, וכפי שנטען, מתוך תחושה קיומית של מודעות לכישלון מסירת העדות), עניין הבא "לחלץ מתוך ההזיה את יצירת הבריאות הזאת, את ההמצאה הזאת, המצאה של עם, כלומר של אפשרות חיים", באי-האפשרות לעדות המתגלה בכתיבה (שם).

הטלת המום בגופו של קין, המום אשר אותו נושא גוף המחבר פרימו לוי, נודע כסימן מוסכם המעיד על מעמדו המיוחד של העד, סימן המצביע עליו כעל מי שהיתה לו הגנה, הגנת הריבון, ועתה היא ישנה ואיננה: קין נענש, וחלק מהעונש, שהנו הסרת החסות, הוא גם הטלת המום ההפוך, מום המגן על קין מפני עונשים נוספים, אנושיים, שהאל מודה, לאחר הטיעונים לעונש והמשא ומתן, שאינם חלק מהענישה. האל המעניש את קין על מעשה הרצח מוצא את עצמו כמי שמגן על קין מפני האחרים, אבל לא מפני העונש שלו עצמו, המתבטא בשני עניינים, השני הוא הנדודים, "נַעַ וְנָד תְּהִיָּה פְּאָרְץ", והראשון מופיע בביטוי המאתגר "וּמִפְּנֵיךְ אֶסְתָּר" (בראשית ד, יג-יד).¹³ בין ההסתתרות לסתירה עומד העונש שמשמעותו פרדוקסלית, לברוח מפני מי שאי-אפשר לברוח ממנו, ממי שאין מקום נסתר ממבטו של אל רואה ויודע. ולכן, מול מה שכבר הוזכר מפי קין הטוען "וְהָיָה כָּל-מֵצָאֵי יְהוֹרְגֵנִי" (החשש מאביו ומאמו, שאחרי רצח הבל נותרו לבד עמו בעולם), מציב האל בגופו את הסימן, כפעולה של שימה, תוספת, הסימן כשארית: "וַיִּשֶׂם יְהוָה לְקִין אוֹת, לְבִלְתִּי הַכּוֹת־אֹתוֹ כָּל-מֵצָאוֹ" (שם, טו), דהיינו, רק לאל בלבד מותר להכות

¹³ מושג הפנים, שכאן זו הופעתו השנייה במקרא, אחרי "וַיִּפְּלוּ פָּנָיו", המוזכר כבר בפסוק ה והחוזר בפסוק ו בפרק זה, מקדים כיחס בין האל לאדם את מכלול יחסי הפנים המופיעים בספר שמות ומכונן אותם במידה מסוימת, מה שנעלם לחלוטין ממחקריו של לוינס.

את קין ולא לאיש מלבדו, והאל אינו צריך למוצאו. היותו חסר הגנה ושלילת הכוח של מי שהיה עד לפני זמן קצר סמל לאלימות נוראה, הם שמעניקים מובן למשמעות הגלומה בהתגלות המחזורית של השמת כאב נשיאת הסימן שהתפתח בתרבות הנוצרית, הם הנותנים לחלשים את כוחם המניע את גילוי בושת הסופיות כעירום שהכנסייה מכסה עליו כמעטפת. קהיליית הבושה וקהיליית הכאב היכולות לשאת את המשמעות במשותף, מוצאות את עצמן מגולמות בנצרות כדת של גילוי (מימוש) האפשרות חסרת הפרש של האדם להיות יותר מגוף ופחות מאל, להיות בגוף הממשי לא ממשי, הגוף המדומיין כהתגלות נמשכת. הגילוי, שלא היה מיוחד לנצרות אך דווקא שם הפך את עצמו לדת, של הסופי באינסופי, של תודעת קיומו הזמני של הבשר ברוח הרציפה, האדם/הבן המתגלה כמרחב הליבידינלי שבין האנושי לאלוהי, הוא מה שזוכה למוכן כמחוז של קיום במקביל שבין החי למת. הנצרות המתעלמת מאיסור התמונה מממשת את האימה הנרקסיסטית המחזירה אותנו למקום של המוזלמן, גוף-עצם טהור, שישוע המעצים את שאלת העברה חושף בתוך שאלת השפה הנוכחת בגוף הסובל, שהוא סימן, באות קין שהוא גם הולדת המשמעות, גילוי האפשרות למשמע את החומריות באמצעות הפיכתה לנושא, לדגל של הרגע האתי, לקיחת האחריות על מעשיי (על הממד הפיזי-גופני) ביחס לאחר. הנומוס הזה נוכח בשפה, כטרנסגרסיה הנוכחת בגוף, כשפאולוס מבקש לגשר על פני הבלתי אפשרי: לחוקק את חוק האלוהות ולסמן את הטרנסצנדנטי בבשר, בחולף הנרקב ההופך לאימנטי בריקבון. בהפיכת הבשר לאימנטי מהדהדת הטענה המופיעה בספר הושע ביחס לשאלת העברה: "וְהָיָה פְּאֵדָם עֶבְרֵי בְרִית שָׁם בְּגִדוֹ בִי" (הושע ו, ז). מי שעובר עברה, הוא תמיד האדם — החל באדם הראשון שכבר הוא ידע שהוא בוגד באלוהים באמצעות הכושר שלו, בהתגלות של יכולתו וכוחו לעבור עברה, כוח ההתגלות בבשר הטמונה גם במושג היסוד העברי "כריתת ברית"¹⁴. העברה הנתונה באונטולוגיה של הסופיות היא תמיד כנגד ברית כמו ברית המילה שנחתמה בבשר בין אברהם לאל, ברית הנחתמת שוב ושוב בכל פעם כאן ועכשיו, לא בבשר אלא ברוח האידיאית של האהבה הנוצרית — אָהַב את כאבו ואת סבלו של אחיך, אהבת הבושה המבטלת את ברית הבשר. מתת האהבה ההדדית, אותה הדקונסטרוקציה חוקרת דרך מושג המתנה, טמונה בסגסוגת כלכלת האהבה המניחה הקרבה, מניחה ויתור, סוג של מתנה שאינה עבור תמורה, מניחה מערכת חדשה של חוקים שונים מחוקי הברית הקדומה הזיא, שבה נוסתה האהבה הנרקסיסטית שבין אב לבנו, בשני המקרים שבהם המקרא נדרש לשאלה,

¹⁴ "כריתת ברית" לעומת making a covenant או — כפי שתורגם הפסוק "כרתו לנו ברית" מספר הושע בתרגום המלך ג'יימס — make a league. לעשות ולא לכרות. ההבדל בין השפות חשוב, שכן העברית חושבת על הברית כעל עניין שיחסיו לעולם תופר בהם הסימטריה. כפי שמופיע במקרא ברוב הפעמים, הברית הכרותה בין האדם לאל היא אכן חד-צדדית: האל מבטיח, והאדם מקבל ואינו צריך להחזיר כמעט מאומה בתמורה. הברית הכרותה — או, בלשונו של בטאיי, מצב האספאליות (Acéphalie; מונח יווני שזורד' בטאיי גזר ממנו את שם כתב העת שערך והוציא ואת שם האגודה הסודית שהקים) — אין לה סיבה ומסובב, אין לה תנאים ואין לה מקום להיעשות, שכן היא איננה מציבה מחויבות זולת אחריותה לעצמה: כמו לקין, אין לה אונטולוגיה ואין לה אפיסטמולוגיה.

לשאלה הגדולה: מי הנמען הגדול של הברית האנושית, אותה ברית הנוכחת בין שני בני אדם בכל מקום ובכל זמן? שהרי הנמען של האהבה אינו האהוב, ונמען ההקרבה אינו הקורבן או מי שלפניו מניחים את הקורבן, יהוה, אלוהים, אל, בעל או עשתורת. ההקרבה טמונה באפשרות הבלתי אפשרית של להיות כרוך במילת האל; תכריך הברית עם האינסופי שהופך לאינטימי, שהופך לבשר מבשרי, משתתף אִתִּי בחגיגת הקורבן של הריקבון. הפיכת האינסופיות לקרובה. הקרוב והרקוב מציבים את המעשה הפאוליני, המנסח במילים את אי-האפשרות לאהבה אלוהית אינסופית, במקום שונה, אגב שימוש בתחביר חדש של יחסים העוברים דרך האחריות של הקורבן (האדם), שאינו מסוגל להגיע למתת האהבה, לקרבה אל המצוי בבלתי אפשריות שלי לקבל אחריות על מי שאיננו אני, להתקרב למי שקשר הברית בינינו מופר בכל רגע מחדש בנוכחות המשותפת שלנו בסעודה האחרונה, בהסכמה (שבשתיקה) על המסירה של האדון. האהבה העצמית הנרקיסיסטית, זו העומדת במקומו של מי שאינו יכול להגיע אל האחרות שבעצמו, שכן הוא דבק באחרות הנמוגה, אחרות שהיא בעיקרון חסרת ממשות ובלתי נגישה, מובאת למחשבה באמצעות הניסיון להבין את כלכלת המתנות שלי לקהילייה שהנני, נתונה כאפשרות לשיתוף לזכות בבלתי אפשרי, בכושר להעניק לאחר את המתת המיועדת לשמים, מתנה לאלוהים שהיא מַעֲבָר, תיווך, כמו שמשא מציג את עצמו בין האל לעם, העברה של הקורבן שעלה כריח קטורת ובשר עגלים שחוטים על מזבח. העיסוק של הנצרות בְּלִיק, במעטפת הבד ששמרה את סבלו של המושיע, מרפררת למעיל, לבגד, ובעברית — ללבוש המופיע כמה שמסתייר-לא-מסתיר, מה שמצביע על רגישותם של המבושים, של איברי הרבייה, המקום שבו מתנסים בהכרה הנאיבית הראשונית ביותר כשעומדים עירומים מול מי שחווה בגוף, מי שמסתכל. הכרת האחר המביט, הכרת הגוף שלי כמי שהאחר מביט בו, נשמרת בהכרה שמקורה ב"התבושות", והיא חצויה בין ההמתנה, שאינה ברורה גם כשמגיע הקץ, המוות המתגלה כמצב זמני (עד היום השלישי לפני שהגוף חוזר אל מצב הביניים העכשווי שלו), לבין הבושה. מרחב חצוי זה הוא ההתנסות במקום של האשה-חיה כהתנסות שאינה דורשת להיות שונה מעצמה, להיחלץ, לחולל בעצמה שיפורים אלא להיות בגלגול של מי שמתהווה אשה, כאן ועתה בחיה שבה. אובדן הערך הנרקיסיסטי מצד זה ותחושת הבושה ברגע העברה מצד זה, מעמידים את הסינגולריות במקום שבו היא נוכחת באין מסמן שונה משל עצמה, באין לה כל סימן המצביע ומורה לעברה. האונטולוגיה של גילוי האחר המתקומם תדיר שבי, מתקיימת אגב ייצוג פנימי מהופך של האלימות השוררת מתוך מרחב אונטי, פְּרָצוֹן להתבושש, להתבייש. הבושה היא המחברת בתוכי, היא הסימן לקיומי כחי, מרחב ההבנה שנוצר בין קין לבין משה לבין ישוע סביב הבשר הנרקב והמתכלה, בין מי שהסימן נצרב בגופו לבין מי שכבר צרב את הסימן בלוחות כחוק וכדיבור, ועתה הוא נושא אותו בגאון, כמי שמתוך שלא לשמה בא לשמה, מהרוח אל הגוף ולא להפך.

מצב הבושה הוא חוסר הפשר הזה שלוינס מתמקם בתוכו כשהוא בא לנסח מחדש את היחס בין הישות (existence) למהות (essence), דרך מושג הנוכחות — il y a, המה

שיש, להבדיל מ"יש" סתם שהוא שמור אולי לכוליות העולה בחיבור ה"בושה" (Rolland 1982, 32). עניין דומה מותווה אצל דלו, המתנגד התנגדות נחרצת לכל שארית פנומנולוגית שהוא מוצא במחשבתו ומעבירה לסתמיות המכנית של הרעיון הסובב את האפשרות הבלתי ניתנת לאידיאליזציה של הגלגול-חיה. בניגוד לסארטר, לוינס ממקם את המפגש של האדם והעולם מעבר להיות ומעל לסובייקט כפועל פרטי, אך לא הרחק מעל – מעבר לטרנסצנדנטי – אלא בסתירה הבלתי אפשרית של סובייקט שאינו עוסק כלל בדיון במעיק ובחסר התכלית, אך מבקש שתהא מוטלת עליו האחריות הקיומית, אחרת מקיומית, אחריות אחרת המקשה על האותנטי, על המקום של המחשבה שעד לוינס, המציבה את היחס אותנטי-לא אותנטי באורח פשטני. הסופיות והאינסופיות זוכות כאן להיסט משכנע, כשלווינס חושב כבר במאמרו הראשון, חושף את אי-האפשרות להגיע – לא אל האל אלא אל הגוף, אל הסופיות. הגילוי של האחריות האישית עבור לוינס אינו פועל יוצא של גילוי ההווה הסובייקטיבית במציאות, אלא פועל יוצא של רצון יסודי של המחשבה, רצון שאינו תלוי בסובייקט או בסובייקטיביות, אלא בסובייקטיבציה המבקשת למקם את עצמה בתוך מבנה של תפקיד ואחריות, בלא-איש, כמה שנחשב – גם על רקע כישלון הפילוסופיה של האותנטיות ועם הבנת מצב-העל של היחלשות הרצון ושל הבושה שבהיות אדם – לחלק מגילוי האפשרות של התחמקות שלו ממחשבת האבסורד לתוך קיום מביש ומכלים, תוך כדי הכרה בהכרחיותו הבלתי ניתנת להסבר. העולם חסר השליטה שהאדם פועל בתוכו ואינו יכול לחמוק ממנו, המושלכות האנושית לתוך עולם שבו אין לו כל אחיזה אפשרית, לא כל שכן שלטון אפשרי, העולם, המושלכות, ההפקרות – כל אלה הופכים אצל לוינס לכוח ולא לחולשה מטפיזית, דווקא דרך ההכרה של אי-האפשרות למלא כראוי את התפקיד המונח שם עבור הפרט במסגרת היחס אל הסוף. הפרט המכיר כבר את ההמתנה שבהיות, את החיים לקראת גילוי מקומו של המוות בגוף, עובר אל הנדידה שבהיות הנתונה בהבנה הרדיקלית של היהודי והיהדות כדת ההתגלות של הסופיות. הדת המתגלה כאן אינה תיאולוגיה אלא חוסר תוכן המוחלט, שלקראתו ניתן להתקדם תוך כדי מלאות במוכנות לקראת ה-*il y a*. במחשבתו של לוינס, לא המוות הוא ההופך את מצב האדם למביש, למעיק, וגורם לו לאדם להיות נודד נצחי שאינו מבקש היקבעות או חומריות, להמשיך את זרעו של קין, אלא היותו נתון בתוך ובחוץ ובעת ובעונה אחת, אסור למבט וככול לפנים, אסור ללקיחת אחריות בהיותו כבר חלק מההיות כוויתור אדיש על כל נטילת סמכות. הסובייקטיבציה היא העומדת בלבו של היחס הדינמי, יחס העשוי להשתנות מתוך ההיסטוריה והפעולה ההיסטורית שלו אם, ורק אם, ימצא האדם את המוצא לנטילת התפקיד (מה שהוא האתי שאין לו תוכן אחר מזה) על עצמו, מוצא בלתי אפשרי עבורו. שאלת החיים אינה מוצבת כנגד המוות, אלא מול האינסופיות האבסורדית המתגלה לאדם במחשבה על אירוע התארחותו במחוזו של האל הלא נוכח, בהבנתו כי אין לו הצדקה לחשוב על אודות הטעם והמשמעות. הרצון להעמיד במקום המחשבה על גורל האדם כמועקה מתמדת, להיות במחשבה, ולא לייצר מאמר (*enoncé*), היה אולי גם מה שגרם לסארטר להגיע לסובייקטיביות הפסיבית, מה

שגורם לבחילה בגין חדירתו הסופית למצבו האבסורדי של האדם ב־closure, בהפנמה הסגורה בתוך עצמה שבה מופיע עולמו שלו כמרחב אטום ובלתי מתפשר הניצב ממול.¹⁵ לוינס לעומתו מוצא את עצמו בין האדישות למרד, ואינו מוטרד כלל מחוסר המוצא, מאי־האפשרות לחוש את התחושות הקשות של גילוי הסופיות חסרת המשמעות הנתונה מראש (היוונית־נוצרית).¹⁶

אצל לוינס, המתכתב בנקודה עקרונית זו עם פילוסופיית הזהות של פרידריך וילהלם שלינג (Schelling), שאלת ההתנסות הבלתי אמצעית של האדם בטבע הזמניות האנושית ובהכרח לוותר, להתפשט מהגשמיות כחלק ממנעד הפסיכיות הגמורה של המועקה והבחילה, מומרת בהסכמה עם רעיון האחריות האנושית על הבריאה כולה, עם ההיבט החסידי של התגברות על בושת ההיות, על הרצון למרוד נגד הטבע ולהמירו באדישות הפועלת באמצעות הכרה לא נכלמת של המוות. הכרה דינמית ביחס המתמיד שהחיים והמוות שרויים בתוכו במצבם יוצא הדופן בעולם, בברית, היא המעניקה את האפשרות הלא אפשרית לזכות בהתגלות, לשקוע בתוך הבגידה הגמורה של החיים הפיזיים כדי להיות במעבר האינסופי של הייאוש, אשר לוינס, כמו ולטר בנימין אחריו כמעט מנבא אותו בטרם היותו: האפשרות הבלתי אפשרית של תעשיית המוות שצמחה מהניהיליזם הפסימי היא המעילה הגדולה של המעיל, הבגד השומר על הנפש מבחון, הנוכח כתנאי למצב האפשרות המופיע גם בספר הושע בטענה "וְהָיָה פְּאֶדָם עֲבָרוּ בְרִית" (הושע ו, ז). אך משהו חרג ברגע הזה של שנות השלושים בגרמניה גם מהחטא הקדמון, והפרת הברית בין האדם לאלוהיו מכילה לפתע אירוע אחר, את תעשיית המוות, שעליה אי־אפשר לקיים ברית, אלא רק לכרות את הברית שהתקיימה בין בני האדם. מכיוון שהמוות הזה אינו נכלל בעברות האפשריות, מה שלוינס מתריע עליו הוא שלמרות ההיסטוריות שבתוכה הוא נמצא כאן ועכשיו וכותב על אודותיה, הבושה בקיום היא הקבלה של הצורך לתת תמיד עדות בפני מי שאפשר את מה שעליו או כנגדו יש עתה להעיד. דהיינו, האירוע ההיסטורי המתקיים תמיד מעבר לטקסטים מנפק מתוכו את הבושה המייצרת עדות גם בנקודות קיצון מעין אלה שהתחוללו באושוויץ, גם באירועים אשר נראה כי הבושה אינה יכולה לכסות אותם. ניתן לומר כי אצל לוינס נוכח

¹⁵ ספרו של ז'אן פול סארטר *הבחילה* נכתב כשנתיים אחרי כתיבת מאמרו של לוינס שהמונח "בחילה" כבר הופיע בו כמונח יסודי. "תופעת הבושה מעצמי", כותב לוינס בין היתר, "מתאחדת עם הבחילה" (Levinas 1982, 91). וגם אם קשה להאמין כי סארטר הכיר את מאמרו של לוינס, הרי ברור שהם עוסקים בביטוי הפילוסופי הראשון של גילוי המפתיע של הגוף לעצמו, חשיפת הקשר בין סופיות זו לקץ המטפיזיקה, כשאין עוד כל אופק אוטופי לברוח אליו וחייבים להתבונן בחיה של הגוף בלא כחל וסרק. הבחילה היתה תגובה חלקית להלם שהופיע עם שאלת קריסת השפה ברגע הגילוי (סארטר 1978, 138).

¹⁶ ניתן לומר כי מחשבתו של לוינס הנוכחת במאמר זה והמקדימה־מנבאת את אירועי המלחמה, היא מה שמאפשר לו להגיע "מוכן" פילוסופית למחשבה הגדולה המתפתחת אצלו לאחריה, מה שאי־אפשר לומר על ההגות הסארטריאנית, שלא השכילה אחרי המלחמה להציב מחדש את המחשבה לרשות השבר האינסופי.

מחד גיסא פילוסופיה של אחריות על חוסר אחריות, אשר בה מתקשים להבחין בין היחס "לעצמי" ליחס "לזולתי", הזוכה ל"הארה" בלתי צפויה מהמוזלמן: המוזלמן אינו יכול להעיד על נכונותו לקבל את הווידוי מהאחר שהפך אותו למה שהוא עתה, מי שנמצא על סף הכיליון והוא לחלוטין מושקת. מאידך גיסא, הפילוסופיה של לוינס היתה הראשונה ששינתה את תוואי המחשבה שלה, בעקבות האירועים המדוכרים כאן, שינוי רדיקלי שהפך את מכלול הגותו להגות העוסקת בדיוק בקונפליקט האפוריאטי הזה של בין בושה, עדות ואחרות, עניין שהרחבתי עליו במקום אחר.

בניגוד גמור למהלכיה של הדיאלקטיקה ההגליאנית, בתעשיית המוות התברר כי האדם שאינו מסוגל ליצור את עצמו, החייב להתייחס אל שליטתו החלקית במוות כאל ריבונות שאינה מיושמת ביחסים שלו עם הזולת, עשה מעשה: קיבל עליו את האחריות על הוצאתם להורג של מיליוני בני אדם בטענה כי הוא פועל למען האנושות, למען "טוהר הגזע" והצלת המין (טענה שהיידגר תמך בה ככל הנראה בשנה המכרעת 1933). למען הזולת אני מקבל עלי אחריות על עצמי, על הזולת שבתוכי, שממנו אני מצליח להתבונן בטרנסצנדנטי, באלוהים הניחם על מעשיו בשל הכישלון האלוהי/אנושי, ככתוב: "וַיְהִי־הוּא נֶחֱם פֶּי־הַמֶּלֶךְ אֶת־שְׂאוֹל עַל־יִשְׂרָאֵל" (שמואל א טו, לה). הנחמה שהאדם מביא על/אל האל, או האי־נחמה (המונח העברי כולל to comfort/to regret), מופיעה במקום אשר לוינס מוצא בייחודיות, המקום הסינגולרי שממנו ניתן לחייב, להעמיס את המעמסה האתית על קיומו של היחיד, האדם שבו מוטחת האחריות לשאת את החופש, את האחריות שאי־אפשר לקבל בהשלמה. בעניין זה מעיר הנביא ישעיה: "אֶכְן אֶתָּה אֵל מְסַפֵּתֵר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ: בּוֹשֵׁוּ־וְגַם נִכְלְמוּ כָּל־מַלְאָכָיו וְיָחֲדוּ הִלְכוּ בְּכַלְמָה חֲרָשֵׁי צִירִים: יִשְׂרָאֵל נוֹשַׁע בְּיְהוָה תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים לֹא־תִבְשׁוּ וְלֹא־תִקְלְמוּ עַד־עוֹלָמֵי עַד" (ישעיה מה, טו-יז). הפרדוקס הטמון בפסוק הראשון — היותו של האל מסתתר ומושיע כאחד — בנוי כמרכבת השתי וערב, הרצוא ושוב של חרשי הצירים, של אלו החורשים מזימות הנכלמים והנושעים כשהתשועה מקורה ב"לא־תִבְשׁוּ", בהבטחה שלעולמים לא יעמדו עוד במקומם של "האנשים ההולכים בבושה ובכלימה". ישעיה מעמיד תקבולת ניגודית בין האל המסתתר לבין השחרור מהבושה, תקבולת שמשמעותה טמונה בהטחת הגילוי של הטרנסצנדנטלי, וגם לוינס מציג אותה בפרדוקס ההישמטות, המפלט שאני מבקש מאי־היכולת למצוא מפלט, במה שמסתתר מפני, "האל המסתתר" המופיע כישות דיאלוגית, כפי שהוא נוכח גם בדיאלוג עם ה"אתה" של מרטין בובר. ההבטחה הטמונה בדברי הנביא "לֹא־תִבְשׁוּ וְלֹא תִקְלְמוּ עַד־עוֹלָמֵי עַד" הופכת באל ומעמידה צורך, שאלה: כיצד ניתן יהיה למצוא מפלט שאינו תוצאה של מצב קיומי או של מחשבה לקראת המוות, אלא תוצאה של הגילוי שאין ביכולתו של האדם להגיע אל היסוד האחר, אל האחרות המצויה דווקא באי־היכולת להשתחרר, שלא להיות כבול? לתוך או בתוך il y a הנתון שם עבורי, הבררה היא להיפלט מהאני הדורש את הבלתי אפשרי, להישמט על מנת להתקרב אל האל ש"מפניו אסתר", כאידיאל הויתור האינסופי על אפשרותה של הנוכחות המשותפת. המשותף לשפינוזה ולסוקרטס, ליהודי וליווני, היה

אידיאל ההימנעות מרצון סופי — אידיאל הקשור גם למשפט שבו הנביא מצביע על מה שאי-אפשר להצביע עליו, על האל המסתתר במובן נוסף: "אֶכֶן אֶתָּה אֵל" ניצב מצד אחד של הנוסחה, ו"אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ" ניצב מצדה האחר, ובמרכז — "אֵל מְסֻתָּר" משניהם: הן מהאתה אלוהי ישראל, והן מישראל (המלאך-אל) המושיע, והן כציר נעלם של שני חצאי המשפט המתהפכים ביניהם. לוינס מגיע אל הבושה בדיוק מהמקום הזה שבו הנביא ישעיה מציב את אלה שיבושו "כְּלָם יִחְדָּו", ועם זאת, הגילוי של מה שמסתתר יאפשר לאותם נכלמים גם "פִּיהוּהוּ תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים", או שיאפשר את התשועה גם לאותם נכלמים, תשועה שמהותה אינה "לֹא-תִבְשׂוּ וְלֹא-תִכְלְמוּ". דווקא בקרבה הגדולה ביותר של האני לעצמו העירום, באינטימיות הגמורה של ההיות בתוך השפה שלי, דווקא שם לוינס — וישעיה הנביא בהקבלה אליו — מוצא את המקור לבושה, שאינה האיננות המתגלה אלא דווקא הישנות במלוא עוצמתה, הרוויה של עודפות ההוויה המגלה את עצמה במקום המסתור כהתנסות בקיום טהור.

שאול, כמו קין, הוא מי שהקורבן שלו לא התקבל, מי שעומד כדמות מלאה בחילה בבלתי אפשרי: כמו קין שמנחתו אינה מתקבלת כקורבן ראוי, שכן בהיותו הראשון באנושות המקריב קורבן ("וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה: וְהֶקֶל הָבִיא גַם-הוּא מִפְּכֹרוֹת צֹאֲנוּ וּמִחֻלְבֵּהֵן" [בראשית ד, ג]), אין הוא יודע כיצד עליו להקריב את הקורבן ללא צו ההקרבה, כיצד לוותר על המנחה כשהוא נמצא עירום, ללא מערך חוקי המציע את אפשרות קיומה של עברה כחטא החורץ בתוך מרחב המובן מאליו של העצמי, הפועל בבלתי ידוע. שאול קרוב מבחינה זו בעיניי רק לקין, כמי שמקריב קורבנות או בונה מזבח לאחר שהושהה והושעה שבעה ימים, ולמרות זאת נענש בעונש שאינו קשור כלל לאי-ידיעתו כיצד עליו לעשות את המעשה הנכון, להקריב "נכון" את הקורבן שאינו מתקבל, לא להעניק מנחה אלא להקריב קורבן. כדמות הקרובה רק לקין, שהקללה נחה עליו כאות וכסימן חיוני, שאול שואל את הצלב הנושא את הווייתו הטרגית: הטרגדיה בלהיות במקום שאינו אפשרי, המקום של הדחייה ושל הבושה — כמו הבושה שבנפילת גופתו של שאול לידי האויב וכריתת ראשו, כך גם הבושה האונטולוגית של לא לדעת את הסיבה לדחייה, והפיכת אי-הידיעה לסוג של האשמה עצמית, ביטוי לתחושת הפגום המלווה את שאול. כושר הקיום בלב הבושה, לחיות עם הקרע, הוא מה שעומד בלב לבו של הסיפור של שאול ואינו כנגד — או מול — שמואל או מול דוד ויהונתן, אף על פי שבכל שלב של הסיפור שאול מעומת עם אחת מהדמויות הכה מוצלחות הללו. עניין זה קשור למצב הקריעות, לפרשה שבה הכול סוּע וּלֹא דִיכּוּטוּמִי.¹⁷

¹⁷ לישעיה יש תוספת מרתקת המוסיפה עניין ליחס בין הקרע למלבוש: "תַּחַת בְּשֵׁתְכֶם מְשֻׁנָּה וְכִלְמָה יִרְנוּ חֻלְמֵם לְכֵן בְּאַרְצָם מְשֻׁנָּה יִרְשׁוּ שְׂמַחַת עוֹלָם תִּהְיֶה לָהֶם: ... שׁוֹשׁ אֲשֵׁישׁ בִּיהוּהוּ תִּגַּל נִפְשֵׁי בְּאַלְהֵי כִּי הִלְבִּישְׁנִי בְּגָדֵי-יֵשַׁע מְעִיל צְדָקָה יַעֲטֵנִי כְּחֹזֵן יִכְהֵן פָּאֵר וְכַפְלָה תַעֲדָה כְּלִיָּה" (ישעיה סא, ז, י). נפשו של ישעיה מתגלגלת באל, בתוכו, כשהיא עוטה כמעיל את צדקה(ה), וכעני בפתח הוא זוכה למתנה שאין דורשים עליה כל תמורה, צדקה, המתגלה כערך מתחת לבושה, כהעלאה/האלאה (Aufhebung), כמיסלוק הנתון ב"משנה וכלימה".

הפתרון שהמושג "שאול" מציע הוא הפתרון שנקטו אברהם ומשה לפניו, פתרון התורה העומד בניגוד לדיאלקטיקה ההגליאנית: לבחור בעבדות מחדש כמקום של עבדות-אדנות שלמה, עבדות שאינה מנוגדת לאדון אלא היא הוויה מלאה, אימננטית, הוויה של חולשה מועצמת בגלגול הקריעה ללא נחמה, שהחסד בה אינו מנחם אלא מעיק. מצב שאול הוא גם מצב הגלגול-כתיבה הדלזיאני הנוצר מתוך החביון, מתוך הרצון שלא לומר מאומה (בהמשך למוריס בלאנשו), לא להיות בחזית המעוררת את המחלוקת. זהו גם הגלגול של להיות- (ב)אשה, לעמוד במקום שבו התנועה אל עבר העבדותיות מוצהרת מראש העבריות המוקדמת הניצבת בעמדת התבושות מתוך הסתר הפנים בעת קבלת החוק: לקבל — עוד לא לקבל, להמתין.¹⁸ האם שאול הוא דמות מזוכיסטית? בסרבנותו, בכפייתו העצומה להתקרב אל מי שמבקש רק להתרחק — לשמואל, לאלוהים, ליהונתן, לדוד — מציב המחבר המקראי דרך שאול אונטולוגיה שדלו היה מגדיר אותה, במילותיו ובסיפורו של מזון, אונטולוגיה של העבד המוותר על עמדת האדון, בתפיסתו את העמדה העבדית ככוחנית וכבעלת משמעויות, כעמדה המאפשרת פעולה. כמו פרומתאוס, שהכין והבין את הסבל בדאגתו למין האנושי, כך שאול מכונן את עצמו כדמות שהסבל והכאב הם חוק לחמה, צורת קיום אתית יחידה שהיא אפשרית לו (דלז 2002, 24–30). מבחינת המחשבה של דלז, מזון עומד במרחב הוויתור על אפשרות המצאותו של חוק שֶׁמֵעֵבֵר לתנועה של הזה שכאן, העומד כהמרה לתנועה הטרנסצנדנטלית הסגורה בתוך מרחב אימננטי החף מכל אשמה, חף מכל תחושה של שאיפה לחוק. שאול שורר בחירות המזוכית המוזרה כוויתור מראש על כל רוח של חירות, וזוכה בכל כאב שבאפשר, בכל עלבון שבנמצא, בכל השפלה שאדם יכול לזכות בה מרצונו ושלא מרצונו, ומוצא את מקומה של ההיעדרות הגמורה של כל בושה בבואו במגע עם החלקיות, עם מה שהוא הקרוב ביותר, הכאן והעכשיו הגמורים של מצב האין מוצא, שכל חוויה של חסד או של אשמה אינה יכולה לצמוח ממנו.¹⁹

¹⁸ ו חשוב לי לומר כי איני קושר כלל וכלל את העבריות הקדם-היסטורית של המקרא עם היהדות הזאת, שהיא נוצרית לחלוטין, או עם הישראליות שכאן, שהיא אירופו-מודרניסטית. עבורי הציונות אינה יותר מהערת שוליים ב"פילוסופיה העברית" שאני מבקש להציג, בשלב הספרותי המוקדם, זה המסתיים עם חורבן הבית הראשון, ששם נעצרת העברית. כל מה שבא לאחר מכן אינו אלא מוטציות על ושל הזיכרון — וראויות ככל שיהיו, אין הן יותר מתהליכי היזכרות כאובים. העברית היא מצב של שמיעה ורגש שבתוכו אני מבקש לכתוב את הפילוסופיה הראשונה שקדמה לכל פילוסופיה ראשונה אחרת, כמו שלינג הטוען כי במיתולוגיה, בתעודות הראשונות של כל העמים, ובענייננו בסיפורי המקרא — "בהם מופיעה הפילוסופיה הקדומה ביותר של העם" (שוורץ 1978, 102).

¹⁹ לשיטתו של דלז, עלינו להפריד את שתי הפרוורסיות — הסדזים והמזוכיזם — שאוגדו בידי פרויד, ולא לראותן כתנועות משלימות, שכן ראוי לחשוב שוב, מחוץ לפרויד וכנגדו, על אודות הקשר בין כאב לעונג. לעומת המזוכיזם, שדלו תופס אותו כצורה של שליטה דרך הניסיון לראות את מה שנמצא מעבר, מאחור, הרי הסדזים הוא אסטרטגיה המבקשת לחשוף את השכר בטרנסצנדנטלי, דרך פריעת החוק האחד ומיסוד זמני של החוק האחר, דרך השלילה החלקית והשלילה האידיאית הבלתי ניתנת למימוש. התנועה בין שתי השלילות מחייבת את הכאב ואת ההרס העצמי של הגיבור הסאדי, הפוגע בראש ובראשונה בעצמו, בחוויה המבקשת לחזור ללא לאות אל/על המקום שבו הוכטח העונג

המזוכיסט, שאול, מגלה את המוות כשותף במשחק ולא כנקודת קצה, והסדיסט מבקש להתעלם מהמוות ולהתמקד בארוס הטהור. כישלון שניהם הביא לידי איחודם הזמני בתיאוריה הפרוידיאנית.²⁰ בלבה של הבושה השאולה, בלבה של חוויית הכאב המתוכננת והמבוזמת של שאול, קבלת האחריות שלו על מצב העולם שלו, על הכאב ועל הסבל שלו וההתאהבות הנרקסיסטית שלו בעצמי הסובל, מתעורר הצורך להגדיר את מיקום ההתנסות מחוץ למקום הפנומנולוגיה שבתוכה השגנו אותה עד כה. בהמשך לרפלקסיה הקנטיאנית, ניתן לתאר את הבושה שאינה יוצרת ניגוד אלא התכוננויות דרך ההיעדרות האונטולוגית של הסימן: קאנט הוא עתה בבחינת הקדם-מקור, העוד בטרם, המה שהוא עוד לא, שעדיין יכול להפציע, לעבור מהניסיון להופעה, מהניסיון האוניברסלי אל עבר ההתנסות הרגשית שנאטמה במודרניות, שהתגלתה אצל שלינג ואצל פרנץ רוזנצוויג ולוינס ממשיך אותם ב"בושה", רגש המלווה בתחושה מיתית אמתית של אירוע מסוים המתחבר עם הידיעה שרגש לעולם הוא ביטוי למצב של טהרה, של מעבר לחשיפה של ההתנסות, אירוע של הכרת הטהור. הבושה של שאול קשורה למצב ההיטהרות שבהתגלות, בקרבה הבלתי ניתנת להבעה אל האחרות הנוכחת, אל הבלתי מושג שעומד ושואל כסתירה לעמידה מול הגילוי שאינו יכול להיות משותף. גילוי שאול את האחר בדוד, את האחר ביהונתן, את האחר בשמואל, את האחר במיכל בתו, את האחר במי שבחר בו למלך, מציב את הבושה הן ביחס לאני והן ביחס ללא אני, כמה שעומד במקום הסירוב לוותר על ההכרה הנעמדת בקו התפר במקום שנוצרת בו התנסות חדשה שהיא טרום סובייקטיבית, שהיא מעבר לדיכאון שהמצב

כבעבר, ונכשלת תוך כדי הסדרת תנאי המציאות לשחרור בלתי אפשרי משלטונו של החוק בכלל. מוזן, המגלה את הכאב שבאי-האפשרות, מציג זאת כגילוי עניין המעבר: מעבר לעקרון העונג אין דבר, בהיות המעבר אך ורק צדו ההפוך של העיקרון הזה עצמו, והגילוי של הסבל כעונג הכרוך בבושה. העונג מבקש אחר סדר טהרני, אחר עיקרון טרנסצנדנטלי שלא יהיה ניתן לסתירה, אך הוא מגלה שוב ושוב כיצד השלטון הטוטלי של השדה האמפירי אינו יכול לערער על עצמו, אינו יכול שלא למלא את תפקידו כעיקרון מסדיר כול: ארוס ותנטוס קשורים כפי שהעיקרון הטרנסצנדנטלי קשור לחוק האמפירי, והאנרגיה התנטוטית, זו הטמונה בתוך המושג טבע, הנשלל שוב ושוב, חייבת את עצמתה ההרסנית לארוס, המוליד אותה מחדש (דלז 2002, 38–52).

הצורך להכיר בכך ש"הדקונסטרוקציה היא צדק", ולא אהבה, הוא תנועה במה שדרידה קורא "הליכה במסלולים אפּוֹרְטִיים", שהם דרך הדיבור על "מושגים של אהבה, משפט, צדק, שאין בתוכם אלא אפּוֹרְיָה, אפּוֹרְיָה שאינה אך ורק שיתוק, ליקוי, משהו שלילי, אלא אדרבא, תנאי לניסיון, להפעלות, בתור יחס לצדק ולאהבה" (בן-נפתלי 2005, 45). המחשבה המוכיחה את הבושה מעמידה צורה לאי-צורה, לאפּוֹרְיָה, הבושה כעכבה, התבוששות כמסמן של חוסר אונים במקום שהמתניו בו עד בּוֹש (עד היום). החוק הוא מה שלעולם מבושש לבוא, ביטוי לחוסר היכולת להגדיר את מה שאין לו גדר, מה שמופיע מהעבר ההוא. התבוששות הפכה לטרגית בבואה במגע עם אי-אפשרות של מוכן הנמצא קרוב מאוד, הוא הגוף, ולא הרחק כסתירה הלוגית או בפרדוקס השכלי. האתי קודם לאונטי, הבושה קודמת לאתי, והנבואה קודמת לשניהם, בחזקת הסירוב המתמיד של היהודי ליהדות, למה שמולבש עליו בדרך כלל מן החוץ ובאמצעותו מחזיר אותו אל בדיקת הקצוות, ההיקפים. מה שמרכיב את הבושה הוא הנתון בבסיס הרגש המבקש להיחשב כאירוע אונטולוגי כשלעצמו, שעומד שם ללא הפוגה כ"מבוא" לכל רגש שבאפשר.

הרגשי מהדהד בו. מה שנמצא בקודם, הוויתור האינסופי הנעמד מראשית האנושי, זה שידוע כי הוא סומן וצולק לבלי הכר, אינו בניגוד לבושה ולשאלה (של שאול העומד במצב מושאל) החורגת מהפסימי אל עבר העונג. העונג שבחויית הבושה מאפשר את התעוררות הממד הרפלקסיבי המלא-מחשבה. המחשבה היא שאינה יכולה להיות אלא מסומנת כדיעבד ככתיבה מלאה בהתבוננות עצמית שאינה אלא סוג של היזכרות, מעין חלום חוזר על עצמו בהיפוך הכפפה.

השליחותי, מה שנושא, הוא הנמצא המוצב עתה אצל שאול, המתגלה כבושה מ', זו שיעבור זמן עד שתתגלה לו כמי שצועד אל הרגע הטרומי, אל מה שכל הזמן מתבושש מבחינתו, והוא כל הזמן מאחר אליו. שאול נמצא באובדן ההתקנים המוצבים במציאות המאפשרים לה להתנהל במדויק, כפי שהיא, כפי שהיא מוצבת בסיפור, והוא מציג את מי שהוא, תמיד בטרם, תמיד אחרי, כמו המרדף שהוא מנהל אחרי דוד, אחרי רוחו של דוד, פסיביות יותר מכל פסיביות שהיא יחס טהור. זוהי ההימצאות על ספּה של הישות, במשיק ובמגוז, כעיקרון של פעולה הנמצא במה ששולח בהתמדה אל עבר משהו שאינו כאן, השליחות האחרת, האירוע הדוחף והמניע את הייסורים של דמות שהתגלתה כמי שהיא כבר תמיד מיוסרת מראש, חסרת מנוח, בעלת נפש שיש לה פנים כקליפתה של אישיות קונפליקטואלית.²¹ ואולם השליחותי, השאול לזמניות, אינו טובע כך סתם ואובד בשליחות האחרת, אלא הוא מייצר גם בה את הזמניות המהדהדת את כאב ההווה, על מנת להגות מתוכו במהותו של האירוע ההיסטורי כשליחה עצמית, כרצון של (שאול) לקחת אחריות על עצמו, אחריות המחליקה את האירוע. שאול מייצג את כישלון השליחותי המצוי שם בתוך ההתרחשות, כמתווך הגילוי של האדם במקום שלעולם הוא טרגי: שיר ההלל לדיוניסי המשתולל ללא הפוגה מתוך התרחשות האירועים. אצל שאול מתחילה השושלת (הממלכה), ומיד, עוד קודם שהחלה, כבר היא מסתיימת, ובכל זאת נוצרה שם היסטוריה: מציאות אחת נסוגה מפני מציאות אחרת, עליונה, ההיסטוריה כמחוז של התרחשות שהאל נוכח בו מ/בתוך הסופיות.

את הסופיות האלוהית הזאת אגמבן מבקש לחשוב מתוך היסטוריה והיסטוריות אחרת, שאינה שונה, ובין "מרחב המחיה/קיום" (Lebensraum) ל"מרחב הממית" (Todesraum), הוא מציב את העדות שאינה נשמעת מפיו הבלתי מסוגל לדיבור של המוזלמן, פרדוקס המייצר לשיטתו של אגמבן מרחב אתי חדש, ואותו הוא מציג בהמשך לדיון של ליוטאר ולוינס, כשהוא מתייחס בעיקר ל"חידוש" המופיע בספרו האחרון של פרימו לוי, *השוקעים והניצולים*.²² פרימו לוי חוזר אחרי ארבעים שנה לעדותו הראשונה שראתה אור בספרו *הזוו*

²¹ "כל עולם המצבים הפנימיים הקרויים 'נפש'", כותב ניטשה, "נשאר עד היום אף הוא בגדר מסתורין לכל אלו שאינם פילוסופים. במשך שנים אין-ספור רווחה האמונה שמקורה של הנפש אלוהי, והיא אינה ראויה לבוא במחיצתם של האלים: מכאן שהיא קודש הקודשים המעורר בושה" (ניטשה תשס"ח, 89).

²² ראו את הדיון של לוי בפרקים "האזור האפור" ו"הבושה", המעסיקים את אגמבן (לוי 1991, 27-67).

אדם (לוי 2000) ומעניק נקודת ראות חדשה על בושת העדות שאגמבן מבקש להעניק דרכה אפשרות כלשהי לאותם שיבואו בעתיד ויבקשו לחשוב את האירוע, את ה"אשוויץ", כשם פרטי. אבל יש לשאול קודם: מה פשר השימוש שאגמבן עושה במוזלמן ובעדותו הטרגית של לוי על מנת לנסח תזה, על מנת ללמוד לקח? האם אגמבן מתכוון אל עצמו כמי שמבקש ללמוד? האם הוא מתבייש? האם אגמבן מעמיד את עצמו במקום של המסירה הבעייתית של העדות על עדותו של לוי, המבין את המסירה המעידה על חוסר האפשרות להמשיך ולמסור, על עמידתה של לשונו עצמה ברזון הבלתי אפשרי, בצמצום הנורא, במוזלמניות שלה, כלומר במרחב הבלתי אפשרי שבו היא חייבת להעיד ולדבר אך יודעת כי דבריה אינם יותר מאשר עוד פירור שאינו מסוגל "לנסח תזה"? הסעיף הראשון בלימודו של אגמבן הוא דרך המוזלמן (ומעניין שהוא מתחבר למונח "האזור האפור" של לוי, כאילו אכן מדובר במרחב ניטרלי), והוא מציב את ההיגד על אודות הניתנות להצגת "האפשרות של הלא(בלתי)אנושי לשאת את האנושי" (אגמבן 2007, 148). נשיאה מיוחדת במינה זו נובעת מעמידתו של המוזלמן באזור הביר-כוח המיוחד במינו שנוצר בראשונה ברייך השלישי, השונה מהופעות קודמות בהיסטוריה של הרעבה ועינויים, בהיותו חלק מ"מדע המדינה" המפתיע והמצמר של המדינה הנאצית, עמדה אשר אגמבן מנכיח אותה בעיקר בטרילוגיה הומו סאקר, והיא אינה מוחזרת בחלקה השלישי — מה שנותן מאשוויץ (אגמבן 2007). אגמבן אינו משייך את תפיסת הביר-כוח ישירות אל המוזלמן, אולי משום שאינו מאמין בכוחה של האלימות ההפוכה, זו של המושקקים והקורבנות, ומשאר אותה כמהדהדת ברקע כשהוא מתייחס אל הניצול ומתאר/מציג את יכולתם של בני האדם לשאת [לשרוד] את המוזלמן כעד/אוד חי: בדיוק בלא מקום הזה של הארטיקולציה, הטביעה הדקונסטרוקציה את "עקבותיה" ואת ה-*différence* שלה, שבו הקול והאות, משמעות ונוכחות נבדלים עד אינסוף... בדיוק חוסר אפשרות זה לצרף יחדיו את החי ואת השפה, את ה-*phone* ואת ה-*logos*, את הלא אנושי והאנושי — רחוק מלהיות אישור לדחייה האינסופית של המשמעות — הוא בדיוק מה שמאפשר את העדות (שם, 148).

נדמה לי כי אפשר לשאול לפשרן של ההבחנות (שלו רובן גוון שעל גבול האסתטי) הנעשות אצל אגמבן ביחס לנוכח ולנוכחות שם או לאי-האפשרות של הנוכחות — שהרי מי שהיה מוזלמן לא נכח במוזלמניות שלו — והממשיכות היבט מסוים של ניסוח הבעיה הפרדוקסלית במחשבה של ליוטאר, ביחס לעדותו של מי שלא שרד בשרפה, המבקש להעיד על נוכחותו שם; נדמה כי לעתים המבנה הלוגי של הטיעון עולה כאן בחשיבותו על התוכן שלו: אם "רק האדם יכול לשרוד את האדם", טוען אגמבן, כי אז "אשוויץ" מעמיד בעיה (כדוגמה לבעיה) שאינה ניתנת לפתרון. אפשרות אחת היא שהמוזלמן הוא מה שנותן מאשוויץ (השארית), ואז הוא הוכחה לכך (שיש) קיים עולם אפשרי, למשל אושוויץ, שבו, למרות התכנון שביקש לשמור על האיזון הבלתי ניתן להאזנה בין האנושי ללא אנושי, זה אפשרי. מה שאפשרי הוא ההיפוך — מכיוון שלאדם אין אפשרות שלא להיות אנושי, הרי

גם כשאנחנו איננו מקבלים את החד־ממדיות ואת הרוע כ"אנושי", הרי מי שמסוגל לשרוד את האנושי החד־פעמי הזה, כלומר את אושוויץ, הוא בהכרח גם רק מי שנותר על מנת להעיד על מה שהאדם עשה בו:

בביטוי אני הייתי מוזלמן מגיע הפרדוקס של לוי לניסוחו הקיצוני ביותר. לא זאת בלבד שהמוזלמן הוא העד המלא, אלא שכעת הוא גם מדבר ומעיד בגוף ראשון. ראוי שיהיה נהיר באיזה מובן ניסוח קיצוני זה — אני, זה שמדבר, הייתי מוזלמן, כלומר מי שבשום אופן לא יכול לדבר — לא רק שאינו סותר את הפרדוקס, אלא אדרבה, מאשרו ומאמתו בדיוק רב (שם, 184; וראו גם לוי 1991, 9–16).

אפשר שכאן אגמבן מציע הסבר לשאלה המסקרנת ביחס לאי־האפשרות של המקרבנים להעיד, של מי שכעדים לא עברו בדיוק דרך מצב הביניים, דרך הייחוד שאגמבן מזהה במוזלמן, והוא אובדן כל כושר אנושי, ההופך מניה וביה לאפשרות אחרת לרוויה, לעדות מ/בתוך הגוף חסר האיברים שלי. או שישנה אפשרות אחרת, והיא שהניצול, כלומר לוי, המסוגל להצליח ולהשתחרר מאות המוזלמן, בנושאו אותו על עצמו כל הזמן, יודע לדמיין אותו בתודעתו ולכתוב את התזה המסכמת את כל האפשרות שלנו, כבני האדם חד־ממדיים, אלו שקיומם העכשווי מצביע על כושרם לשרוד את מצבם כ"מוזלמן", והבושה עצמה — לא כישלון העדות — הנוכחת אצל לוי כעודפות, היא האפשרות היחידה שדרכה הנכחת בעיית ההוויה הנעלמת של אושוויץ, כשם פרטי, נדמית כחמורה מהלקונה היסודית של העדות. אבל הבעיה החדשה שעולה כאן היא מה תפקידו של אגמבן כפילוסוף, כמי שמספר את סיפור ה"הצלחה" של כישלון המוזלמניות, הצלחה המחזירה את אגמבן שוב ושוב לרגע שבלתי ניתן לחזור אליו, להוויה שהעדים "דיברו" מתוכה את הבלתי אפשרי ושבתוכה נעמדו משני הצדדים שתי הבעיות הבלתי ניתנות לפתרון מבחינה לוגית: אם נרָאָה לליוטאר שהבעיה מחמירה כשנותרים מהמשרפות רק "ניצולים" שאינם יותר מאודים עשנים ואלו שנותרו חיים אינם יכולים להעיד, הרי עתה אגמבן מאפשר את השלב הבא: כאשר מבינים שגם מי שראו את האפר כבר אינם ולא נותרה אלא השפה המפוררת עוד ועוד את אפשרות העדות כפרדוקס הטמון בשם הפרטי "מוזלמן" — כאשר מבינים זאת ניתן להעיד למרות האפר. עיקר העיקרים הוא גילוי אימת האחרות הבלתי נשלטת של אירופה, שאושוויץ מציב בתוכה את האי־נצירה המשמעותית ביותר: הנה המקום שחרדת האחרות לא הצליחה לשמור בו על מידת הספק, והיא פורצת במלוא אלימותה המכוונת, במלוא כושר החשיפה שהמציאות מסוגלת לו.²³ מה מונע מהניצול להעיד על כך שהוא "ניצול", על כך שהוא

²³ לעניין חרדת האחרות, הקיום בנוכחותו המתמדת של האויב, ראו גם את הריאיון עם גיל אניג'אר (Shaikh 2008), שבו, באורח מפתיע ביותר, קשר את הדיון הנוכחי במוזלמן ובעדות לשאלות אנתרופולוגיות־היסטוריות ביקורתיות מרתקות. המוזלמן נקשר אצל אניג'אר למוסלמי, לחרדת אירופה לנוכח היהדות והאסלאם. אניג'אר הציג בריאיון את ספרו, שכלול בו דיון באגמבן. הציונות ואושוויץ הם חלק מהגילויים הפרטיים של יחסי אויב-ידיד הנבחנים אצל אניג'אר כתופעה

“היה שם” (לוי 1991, 76)? לשיטתו של אגמבן קיימת אפשרות שלישית, אחרת, מפתיעה, ואם מתבוננים מקרוב, הרי

גם הפרדוקס השני של לוי, קרי: “האדם הוא זה אשר יכול לשרוד את האדם”, מוצא כאן את מובנו. מוזלמן ועד, אנושי ובלתי אנושי, מתמוזגים, ואף על פי כן, הם אינם מתיישבים זה עם זה באופן מוחלט, מופרדים ועם זאת בלתי נפרדים. הפרדה בלתי ניתנת לחלוקה זו מתבטאת בהישרדות כפולה: הלא-אדם הוא מי שיכול לשרוד את האדם, והאדם הוא מה שיכול לשרוד את הלא-אדם. רק משום שניתן היה לבודד את המוזלמן שבאדם, רק משום שניתן להחריב ולחלק את החיים האנושיים, העד יכול לשרוד אותם. הישרדותו של העד את הלא-אנושי היא פונקציית הישרדותו של המוזלמן על האנושי. מה שניתן להחריב ללא סוף, הוא גם זה שיכול לשרוד עד אינסוף (אגמבן 2007, 170).

אבל אם לשיטת אגמבן מי שנהרסה בו האנושיות, הוא המוזלמן, הוא מי שנשמר בו ערך העודפות, כלומר הזיכרון, הרי נשאלת השאלה (אם נקבל את הטענה כי המוזלמן היה לב לבו של הניסיון — מעבר למשרפות — למחוק את הכושר לנשיאת ערות של הסובייקט), אם מה שמוגדר כאן כשארית אנושיותו, אינו בדיוק מה שמתגלה בסופו של דבר ובמבט לאחור כסימן, כזהות, והיא מה שמחזיק מעמד ואינו ניתן להסרה. האם זה פרדוקס העדות אשר אגמבן מנסח, חוסר אמת המידה המשותפת בין המקרבים, שלא הגיעו למחיקה הטוטלית, לבין הקורבנות שנמחקו מחיקה כה אלימה שיצרה את השארית? שכן הכושר לאי-העדות, למחיקתו של הסובייקט, נוצר על ידי השליט, על ידי הריבון שהעמיד את המוזלמן במקומם של החיים החשופים, ולכן גם כל השארית שנוצרה שם אינה מאובדן

אנתרופולוגית ופנומנולוגית מרתקת. אניג'אר קושר את הדיון בשאלת מקור השם מוזלמן בגמגום שהופיע במחנה, בשאלת הזהות המופיעה לרוב אצל דרידה, ומפתח דרכה מחשבה מצמררת, גם אם נכונה, שעלתה בראשונה במפורש אצל אגמבן, ולפיה היהודים שהוכנסו למשרפות כמוזלמים, משוללי העדות, לא מתו כיהודים, אלא כ“מוסלמים”: “בכל מקרה, מובן שבמידה של אירוניה עצמית אכזרית, ידעו האסירים היהודים כי באושוויץ לא ימותו כיהודים” (אגמבן 2007, 63). אניג'אר ממשיך בעיסוק המטפיזי הנובע משיתוף השם מוזלמן—מוסלמי ומציב לאשורה את השותפות הפנימית המרתקת, זו הנתונה במישור הלא מודע של ההיסטורי, בין היהודי למוסלמי, כעמדה מול אירופה — שהעמידה את עצמה מולם/כנגדם, מעמד שהתעצם ביותר ונחשף כמובן במלואו בעקבות אירועי 11 בספטמבר. הניכוס הכוחני של זיכרון השואה שנעשה במדינת ישראל על ידי הפוליטי, מעניק ממד מרתק לשותפות שעליה מדבר אניג'אר, המעמיד גם ביקורת פוסטקולוניאליסטית מכיוון אחר, ביחס לניסיונות הכושלים לטשטש את עקבות החברות ההיסטוריים. ראו גם את הדיון שלו בספרו יוצא הדופן ב“אויב” ובמוזלמן כ“מקור” למחשבה על האויב הערבי-יהודי, על אושוויץ ועל ה“גמגום” המיוחד (Anidjar 2003, 138–146). אני מוצא לנכון להעיר כאן, שגם אגמבן וגם אניג'אר מתעלמים מהערה מרתקת של לוי על הבדלה ג'נדרית: במחנה ראוונסבריק (שהיה המחנה היחיד לנשים בלבד), נשים שהיו במצב “מוזלמני” נקראו אחרת: “אותו מושג בא לידי ביטוי, כך אומרת לי לידיה רולפי, בשני שמות העצם המשתקפים זה בזה: Schmuckstück ו־Schmutzstück, שפרושים לפי הסדר: ‘אשפה’ ו‘אבן טובה’ וזהים כמעט בצלילים, אבל האחד מלגלג על האחר” (לוי 1991, 76).

או משימור שרידי הזהות של האדם שהיה בעבר נתון בגופו של מי שהוא עכשיו – בין האנושי ללא אנושי. אפשר לומר שמבחינה אונטולוגית, כיוון שהמהלכים לא היו ספונטניים או מקריים, וכפי שכבר רמזתי, תורת הגזע לא צמחה במרתפי הגסטפו, השטאזי או הקא-גה-בה, אלא במחשבה הפילוסופית שהבחינה בבעיה האנושית של המין האנושי, הרי עתה עמדתו של אגמבן נדמית כפוסחת באורח חשוד על שתי הסעיפים: בהביאו את "ניצחון" המוזלמן, הוא אמנם מעיד על העדות שאינה נמחקת למרות הכול, וכד כבוד הוא מעיד, מודיע, לא על זהותו של מי שהוא עכשיו מוזלמן מחוסר זהות, אלא על כך שהרעיון של הרייך השלישי למחוק את העדות הצליח למעלה מהמשוער. כלומר נדמה כי בסופו של המהלך המפותל של אגמבן נוצרה היררכיה של שאריות, שאגמבן מכנה אותה "פרדוקס", מושג מטפיזי חיובי המאיר את האירועים באור קלאסי, ואיני משוכנע שזה אכן מה שעומד כאן במרכז המאבק בין הרייך לבין מי שהיה בעבר בן אדם, ועתה הוא ניצב בין לבין, מבקש לדבר בשפה שאיננה מצויה ואינה יכולה להישמע. לאגמבן, כמו ללוי, ברור שרבים אף מהמוזלמנים שנותרו "חיים" (כלומר לא עברו למשפחות או מתו עוד קודם, חיים כמבטאים את "הצלחתם" להשאיר עדות), מצביעים על הניסיון שלהם – שהוא תמיד פרטי, מה שאינו מלמד על הכלל – לעשות בדיוק את זה: לעמוד על כך ולא לאפשר לשחזר את העדות המחוקה ובעצם למחוק את הכול וגם למחוק את העדות. לשיטתו של אגמבן, מצבו של המוזלמן הפך דומה לסימון המספר, סימן של "איכות" חיים שזוכה לה מי שאמנם חי במחנה שבו הכול הותר ונחשף, אך הוא נעשה מוגן על ידי סימן משפיל מאין כמותו, סימן שנהוג לסמן בו חיות בעדר. ערכו הכפול של הסימן, סימנו של לוי ויכולתו עתה לספר את הסיפור אינם פרדוקס אלא בושה, אך גם היא אינה ערך אלא חלק מהמשך תנועתו של מעגל הביורוכרטי/שממנו/באמצעותו פעלה המכונה הגרמנית כמכונת הרג, כמו כל מכונת שלטון ודיכוי אחרת. אגמבן אינו ער תמיד לפרדוקס הנוצר בדבריו ובעמדתו הפילוסופית.

האחר המוזלמני הוא אכן אותו אחר – האלוהי (הלא דתי) המסתתר ביסוד היסודות של כל האחרויות – *Tout autre est tout autre*: כל אחר הוא כל אחר (גם זהות, גם אובדן כל ערך ל"מעבר", אך גם כל אחד הוא עצמו וגם אחר לחלוטין/אחר גמור), האחר הגמור שנקבר תחת מות האל המסולף של המודרניות (חוסר ההבנה שפני האל הניבטים במבט האנושי אינם ניתנים למחיקה) ונוכח עתה במונחיה הדקונסטרוקטיביסטיים של השפה המתחדשת, שפת המוזלמן התחומה בסימוני תקווה לאמת מסומנת בלתי ניתנת למימוש. אבל נדמה כי המעגליות אשר אגמבן מבקש לחשוף אותה חוצה בשלבים שונים את הדיון הנקי, המטפיזי מוסרי, שלו, והיא משיקה למחוזות הנדמים כמחמיאים לכוחות הרייך, ה"מצליחים" בכל זאת, למרות הכול, לחלץ מהמוזלמן שאריות של "אנושיות-לא אנושית", לשמור על כוחו להצביע ולהעיד את העדות הבלתי נשמעת – כלומר לשתוק – כעד על מה שאי-אפשר להעיד עליו.²⁴

²⁴ במקום לדון בהאלהה/העלאה לאלימות הנוצרת כאן, אגמבן פונה בנקודה זו לעבר בלאנשו, בדיון האפוריזמי המאפשר תנועה ריזומטית לא ליניארית. אגמבן מתייחס לטענתו של בלאנשו ולפיה

עצמאות וחירות ההוויה שהמציאות פועלת בתוכה מעמידות את הבושה במקום שבו היא נחלצת ממעמדה הסובייקטיבי והופכת להיות בושה לעצמה, כמו אלימות התבונה או העוצמה (הדיוניסית) המוצאות את עצמן מותנות ולא מותנות גם יחד בהיסטוריה ובהיסטוריות. הבושה היא מה שנדבק אל האלימות כבלתי ניתנת לדיכוי משני צדי היחס הבלתי ניתן לרדוקציה בין מקרבן לקורבן שאינם מייצרים את הבושה בכל אירוע, אלא מוצאים אותה ומתמכרים לה. מגיעים אל הבושה אחרי, כשנוצרת ההשהיה/השעיה, כשנוצר différence של הזיכרון, כשמתחילה עבודת העדות. מתיאוריו המצמררים של פרימו לוי ברור כי בשעת מעשה לא הגרמנים ולא הקורבנות לא היו חסרי יכולת לחבר את שרידי הפיו, הגלגול- (ב)חיה שביקש לשחרר את העצמי מעצמיותו, את האני מאניותו, הן בקורבן והן במקרבן, שחרור האני מכורח עדותו לכישלון, מבושת א־היכולת שהתגלתה בסופו של דבר כיכולת גדולה, הן לשרוד (ושוב, בשני המובנים) והן להעיד. א־היכולת נוכחת ומגלה כי גם שם היא אינה יכולה לבקש יותר מלהיות נשענת על הזמניות ועל עצמה בלבד, נוכחות שהיא מעבר לאופן החיובי או השלילי של היחס הזה עצמו. בדואליות הרדוקטיבית של היחס לעצמי טמונה הבושה כהכנעת הרגש המניע והמזין את הכרת האחר והאחרות שבי, הכרה שהמוזלמן מאבד, כישלון היכולת להגיע לאחרות, המניע וחושף את הממד האונטולוגי של בושת ההיות מחד גיסא, ומאידך גיסא חושף את האנושיות כמה שא־אפשר להשתחרר ממנו, גם כשאתה מוזלמן; היחס אל הגוף הוא המקום המרכזי שהסכנה וא־הוודאות פועלים בו, מרחב ביניים הנוכח בקרפון ההדדי כמרחב הבגידה חסרת המנוח עבור שני הצדדים השותפים בנקודה הנעלמת הזאת. מרחב הביניים מיוצר שוב ושוב מחדש במרחבים היסטוריים שונים, נושא כותרות או צידוקים אחרים, אך בסופו של דבר הוא זהה לקודמו ושונה ממנו בחוסר השייכות שלו, בהעצמתו על ידי הכול, העצמה המונחת לפנינו דרך כישלון השפה והביטוי המוסתרים גם מפני מי שעומד בעמדה שממנה הוא מסוגל להיות מסור לחוסר האונים בייצוג חוסר יכולת לקבל את החולשה. כתיבתה של א־האפשרות לכתוב (היסטוריה, עלילה), בהיותה תמיד סיפור שאינו יכול להיות מסופר

"האדם הוא בלתי ניתן להריסה שיכול להיהרס לעד", והוא נמצא בין החיים לבין הלוגוס, בין ההעצמה האינסופית של האנושי ושל החי לבין המבנים הרציונליים ההורסים את העצמות הללו בכל רגע נתון, מבקשים להשתלט על מה שיוצא מכלל שליטה (אגמבן 2007, 152). אבל אם בלאנשו לעולם שומר על חולשתה של השפה, על הנוכח שהוא תמיד עדיין-לא, מושהה, מושאל, אגמבן אינו מתבושש, ובניגוד לצפוי מסיים את הפרק השלישי, "בושה, או על הסובייקט", בקרשנדו על אודות האדם: "ובכן, לעולם ימצא האדם מעל או מעבר לאנושי, הוא האסקופה המרכזית שדרכה חולפים ללא הרף זרמי האנושי והלא אנושי, זרמי הסובייקטיבציה והד־סובייקטיבציה של היעשות החי למדבר והיעשות ה־logos לחי. זרמים אלה מתפשטים במרחב יחדיו, אך הם אינם תואמים. העדר התואם ביניהם, קו הרכס הדקיק המחלק ביניהם, הוא מקור העדות" (שם, 153). אגמבן מאבד את ההתממהות שהיתה כה חשובה לבלאנשו, את החזרתיות שבהמתנה המחזורית, של שאול לשמואל למשל, את אותם שבעת הימים שאינם מסתיימים, את העתיד הנסוג, האירוע שיהיה אמתו, אם, ורק אם, לעולם ישמור על מעמדו כעדיין-לא.

אלא אחרי שהעמיד מגלה תמיד את אי־יכולת החיזוי, את תנועת ההליכה־נסיגה ביחס למה שעוד יבוא — הכתיבה הזאת היא שעומדת שם ומשאירה את הסובייקט בחוסר האונים. הבלתי צפוי המופיע מכיוונו של עתיד, זה הנצבע עבור שאול רגעים אחדים קודם לכן בצבעיה הזוהרים של המלוכה, מתהפך עם הצבת הנביא את פני המבוכה: הנביא האחראי על העתיד אחראי גם על השיבוש החל בכל זמן שהוא, והוא הפורש עתה לפני המלך ליום אחד את העבר ואת ההווה ואת העתיד אשר בתוכם שתולה הנבואה הכוללת את כל המחזות כולם. הזמניות שאין דומה לה עומדת ככיבוש השליחות, ההופך בתרבות האנושית לאי־הכיבוש של האלימות, זו הגלויה וזו הנסתרת, בהצבה שבה מצויה כל מציאות המתחוללת לקראת אפשרותה להיות מופרעת בכל עת מתוך הגעתה של שליחות אחרת, של מלבוש מבחון, מהעתיד שאינו ניתן לחישוב מראש באופן לוגי או היסטוריוגרפי. המלבוש מעיל ההווה העוטף את הזמניות, אינו ניתן לקונסטרוקציה, לא כהשתלשלות של תהליך בהיסטוריה ולא כאירועים המשבשים את התהליכים ההיסטוריים: הטענה המובעת מפי הנביא — “וְעַתָּה מִמְּלִכְתְּךָ לֹא־תִקּוּם” (שמואל א יג, יד) — אינה טענה ביחס למעש, לזמן או לפעולה, אלא טענה מטפיזית ביחס לזמניות המשוקעת בהיסטוריה, שהרי מעולם לא היתה כל כוונה לאפשר לשאול ממלכה, אלא התכוונות, אינטנציה הקובעת את השליחות, את ההתרחשות, המציגה את מה שיקים אותה מהסתרתה, את גילוי הדעת של המספר שאינו חרד מה־différence של הסיפור, מכישלון העדות, מזמניות כוחו לספר את מה שנכשל בהצגת הטמון בחביון. כוחה של האנושיות בהציבה בכל פעם מחדש את הגבולות מעבר לגבולות המוכרים, בהראותה כי היא מה שמאפשר לזמניות לעמוד במקום של השיבוש, אך היא גם מה שעומד במקום של ההתאחות בלבוש המקצה שוב את האפשרות האידיאלית ואולי אף האוטופית של האחדות. בסופו של דבר, שאול הוא הדמות המעניינת יותר מבחינה ספרותית, שכן שמואל שאול מהאל לבצע תפקיד דטרמיניסטי, תפקיד של מתווך: להעביר את דבר האל למלך העומד לבוא, ושואל חווה את החוויה, סובל את הסבל וחי את הבושה, זו החיה את המלוכה ומתגלגלת בגופה הערופה. העוד־לא, הנוכח כאפשרות עבור שאול, נסתר משמואל, היודע ואינו זוכה להכיר את העברה הנוגעת למחרת, לטמיר ולהופעת הבלתי צפוי כצפוי: שאול הממתין בגלגל המתנה שאין לה כל שחר מבחינתו, זוכה בבלתי צפוי:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל־שְׂאוּל נִסְפַלְתָּ לֹא שְׁמַרְתָּ אֶת־מִצְוַת יְהוָה אֲלֵהֶיךָ אֲשֶׁר צִוְּךָ כִּי עָתָה הֵכִין יְהוָה אֶת־מְמַלְכְּתְּךָ אֶל־יִשְׂרָאֵל עַד־עוֹלָם: וְעַתָּה מִמְּלִכְתְּךָ לֹא־תִקּוּם בְּקֶשׁ יְהוָה לוֹ אִישׁ כְּלָבְבוֹ וַיִּצְוֶהוּ יְהוָה לְנָגִיד עַל־עַמּוֹ כִּי לֹא שְׁמַרְתָּ אֶת־אֲשֶׁר־צִוְּךָ יְהוָה (שמואל א יג, טו).

הספר, הספרות, הכתיבה, כפי שפרש זאת דלו, הם הדיבור של הבושה, הבושה אשר לוי אינו מצליח לדבר בכתיבה שלו, זו שזכתה בעם משל עצמה, עם מיוחד במינו המוכן לומר בכל עת, אני שאול, אני מתמהמה בזמניות או, כפי שמציג זאת אגמבן, המסכם את מסעו בעקבות העדות:

ראוי שיהיה נהיר באיזה מובן ניסוח קיצוני זה – אני, זה שמדבר, הייתי מוזלמן, כלומר, מי שבשום מובן אינו יכול לדבר – לא רק שאינו סותר את הפרדוקס, אלא אדרבה, מאשרו ומאמתו בדיוק רב. נותר, אם כך להם, למוזלמנים, את המילה האחרונה (אגמבן 2007, 184).

ביבליוגרפיה

- אגמבן, ג'ורג'יו, 2007. *מה שנותר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III)*, בתרגום מאיה קציר, תל-אביב: רסלינג.
- אזולאי, אריאלה, ועדי אופיר, 2008. *משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-)*, תל-אביב: רסלינג.
- בן-נפתלי, מיכל, 2005. "המלנכוליה של אברהם: ראיון עם ז'ק דרידה", ארנה בן-נפתלי וחנה נוח (עורכות), *משפטים על אהבה*, תל-אביב: רמות, עמ' 43–69.
- דלוז, ז'יל, 2002. "הצגת זאכר-מוזך – שני פרקים נבחרים: 'אב ואם'/'החוק, ההומור והאירוניה'", בתרגום אריאלה אזולאי, בתוך יצחק בנימיני ועידן צבעוני (עורכים), *עבד, התענגות, אדון: על סאדיזם ומזוכיזם בפסיכואנליזה ובביקורת התרבות*, תל-אביב: רסלינג, עמ' 38–52.
- , 2006. "הספרות והחיים", בתרגום חיים דעואל לוסקי יואל רגב ודפנה רוז, *מטעם, כתב עת לספרות ולמחשבה רדיקלית* 5: 149–158.
- דלוז, ז'יל, פליקס גואטרי, 2008. *מהי פילוסופיה? בתרגום אבנר להב*, תל אביב: רסלינג.
- המרמן, אילנה, 2004. "באושוויץ הנחילה המציאות לרוח תבוסה" – ז'אן אמרי, התוודעות אל האיש ואל כתיבתו", בתוך ז'אן אמרי, *מעבר לאשמה ולכפרה: ניסיונותיו של אדם מובס לגבור על התבוסה*, בתרגום יונתן ניראד, תל-אביב: עם עובד, עמ' 7–14.
- לוי, פרימו, 1991. *השוקעים והניצולים*, בתרגום מרים שוסטרמן-פדובאנו, תל-אביב: עם עובד.
- , 2000. *הזהו אדם? בתרגום יצחק גרטי*, תל-אביב: עם עובד.
- ניטשה, פרידריך, תשס"ח. *אנושי אנושי מדי: ספר לחופשיים ברוח*, בתרגום יעקב גוטשלק ואדם טננבאום, ירושלים: מאגנס.
- סארטר, ז'אן-פול, 1978. *הבחילה*, בתרגום הדרה לזר, תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים: ספרי סימן קריאה.
- פלמן, שושנה, 1993. "שתיקת העד, בגידת ההיסטוריה, הנפילה", *זמנים* 45: 50–75.
- שוורץ, משה, 1978. *ממיתוס להתגלות*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד (אוניברסיטת בר-אילן).
- Anidjar, Gil, 2003. *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari 1972. *L'Anti-Édipe: capitalisme et schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- , (1980). "1730 — Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...", in idem, *Mille Plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 284–380.
- Levinas, Emmanuel, 1982. *De L'évasion*, Saint Clément-la-Rivière: Fata Morgana.

- Leys, Ruth, 2007. *From Guilt to Shame, Auschwitz and After*, New York: Princeton University Press.
- Rolland, Jacques, 1982. "Sortir de l'être par une nouvelle voie," in Emmanuel Levinas, *De L'évasion*, Saint Clément-la-Rivière: Fata Morgana, pp. 9–64.
- Shaikh, Nermeen, 2008. "The Jew, the Arab in Europe," an Interview with Gil Anidjar, http://www.asiasource.org/news/special_reports/anidjar4.cfm