

# אתיקה של זיכרון

## מיכל בן-נפתלי מראינת את ז'אק דרידה ביד ושם

### ייחודיות, התיישנות והאפשרות לסלוח

מ. ב: ברצוני להציג שאלות בשני מישורים שונים: הראשון קשור לתימה "אחרי אושוויץ" כנקודת מפנה מוכרת ומנוסחת במגמות מסוימות בפילוסופיה האירופית; השני קשור לעבודתך בהקשר זה, הקרויה לעתים קרובות "דקונסטרוקציה". למרות נבדלותם של שני מישורים אלה, נראה שאי-אפשר להם שלא ייפגשו במהלך שיחתנו. ב-5 בינואר 1999 נשאת סדרת הרצאות בירושלים, ובהן התעמתת עם רעיון הסליחה באמצעות דיאלוג עם עבודתו של יענקלביץ' (Vladimir Jankélévitch). האם אתה רואה את עבודתו כמאפיינת את העיסוק של הצרפתים או אולי של היהודים-הצרפתים בשואה מאז שנות השישים? האם היית מקשר את מושג הבלתי נסלח של יענקלביץ' עם חוויה או עם שלב כלשהם בעיבוד האבל היהודי או הצרפתי בעידן שלאחר וישי?

ז. ד: תודה לך. אלה שאלות קשות רבות. לפני שנתחיל בראיון זה, ברצוני לעמוד על דבר אחד או שניים. ראשית, הבעיות שבהן אנו עומדים לגעת הן בעיות המלוות אותנו בצמידות רבה. הן הטביעו חותם על זיכרונו, והן מטביעות חותם על תשומת הלב שלנו אפילו כאשר איננו שמים לב לכך, גם כאשר איננו חושבים עליהן במפורש. השואה הטביעה את חותמה על ניסיונו בכל אשר נפנה, ולכן קשה, קודם כל, לבודד אותה כנושא, ובראיון כזה לאסוף את כל ההגיגים שלא חדלו להצטבר מאז. מאוד לא נוח לי לבודד את נושא השואה בשיחה מאולתרת בירושלים, כאשר באופן כלשהו הזיכרון המודע או הלא-מודע של אירוע זה שורר בכל מקום בתרבותנו, בכל מקום בחיי שלי ואף בחיי בני דורי. הייתי רוצה אפוא להתוודות על אי-הנוחות שאני חש עוד בטרם נפתח בשיחה מעין זו. עם זאת, אנסה לא להתחמק מן השאלות ומן ההזמנה שקיבלתי.

ובכן, כמובן, אינני חושב שזוהי גישה רצינית, לצמצם את כל העבודה שהייתי מעורב בה תחת הכותרת "דקונסטרוקציה" – והרי לכך רמזת – לצמצמה למשהו שניתן להסבירו כ"אחרי אושוויץ". אני סבור שדבר זה לא יהיה נכון ואף לא רציני. ובכל זאת, במידה מסוימת אני סבור שעבודה זו, כפי שקיבלתי אותה על עצמי או כפי שכפתה את עצמה עלי, לא היתה לובשת אותה צורה או אותה דחיפות אלמלא הרצב סימן שאלה גדול מעל הסוגיות החשובות של הרציונליות המערבית, הפילוסופיה המערבית, המטפיסיקה המערבית של אירופה – ראשית בעקבות הטוטליטריות של המאה ה-20, אך באופן ייחודי יותר בעקבות השואה. מובן שהניסיון לעסוק בחשיבה על השואה הוא משימה קשה, וכדי לבצעה צריך לפחות שאדם ישאל את עצמו איך התרבות המערבית, שבה משלו בכיפה מה שקרוי פילוסופיה, מסורות יהודיות-נוצריות וכיוצא באלה, היתה יכולה לאפשר, או לא מנעה את האפשרות, שיתרחש אירוע כמו זה המכונה אושוויץ או השואה.

מובן שעם זה עלי להודות, כמו אחרים, אך באופן חריף ביותר, שהיו לי בעיות רבות לקרוא לדבר הזה בשם, רעיון השם למה שייקרא למען הנוחות: "שואה", "הולוקוסט", "אושוויץ". בעבורי, שאלת השם, כלומר היחידאיות (singularity) של האירוע הזה, נותרה תמיד תלויה ועומדת, פתוחה, ותמיד היתה ונשארה נושא לדיונים ואפילו למחלוקות עם רבים מהפילוסופים בני-דורי. אין ספק שנשוב לכך, אני מאמין שאירוע זה הוא ייחודי במובן מסוים. אך מה משמעות המלה "ייחודי" במקרה זה? כל

\* הראיון נערך במסגרת פרויקט מיוחד של יד ושם בירושלים, בחודש ינואר 1998. באדיבות יד ושם.

אירוע הוא ייחודי, כל פשע הוא ייחודי, כל מוות הוא ייחודי. אם כן, מה יכול להיות את הייחודיות הייחודית של השואה? לדידי, זה נושא להתבוננות חרדה וגם לוויכוחים עם פילוסופים רבים אחרים. שאלה זו אינה סגורה; אני רואה אותה, אפילו היום, מוטלת שוב אל חלל האוויר בדרך חדשה, בעיקר בצרפת. אינני יודע אם אני יכול, כאן ועכשיו, להבהיר את עצמי בנושא זה, במיוחד בתנאים הנוכחיים.

אך אם נחזור לאותו חלק בשאלתך, הנוגע להרצאה על הסליחה שנשאתי בירושלים לפני ימים אחדים, וחלק גדול ממנה היה קשור ליענקלביץ', ארצה להזכיר שניים-שלושה דברים. [ולדימיר] יענקלביץ', שהוא פילוסוף צרפתי ממוצא יהודי-רוסי, כתב ספר פילוסופי על הסליחה, על ההיסטוריה היהודית-נוצרית-יוונית של מושג זה (Jankélévitch 1986). הספר, שנכתב בתחילת שנות השישים, לא עסק בשואה. היה זה ספר פילוסופי על האתיקה של הסליחה, על מושג הסליחה, על המורשת של מושג זה. ספר חזק מאוד, שעיגן עצמו באופן מסוים במסורת היהודית-נוצרית והמליץ על מה שיענקלביץ' עצמו כינה אתיקה היפרבולית של סליחה, כלומר הציווי המוחלט לסלוח על רוע: אפילו אם הרוע חזק מן הסליחה, הסליחה חייבת להיות חזקה מן הרוע. הוא דגל אפוא בציווי מסוים על סליחה מוחלטת.

ואם מדובר בצרפת, ב-1964 קיבל הפרלמנט הצרפתי חוק המחיל אי-התיישנות [imprescriptibilité]; במשמעות מילולית, אי-אפשרות המחיקה] על פשעים נגד האנושות, ובכך התייחס למושג "פשע נגד האנושות", שהתפתח ונכנס לעולם המשפט במשפטי נירנברג ב-1945. זהו מושג מעורפל עד מאוד, שקשה לשרטט את גבולותיו או לעגן אותו. מכל מקום, הוא קיים כמושג משפטי. מובן שכל מה שאנו מדברים עליו נכנס לקטגוריה זו של פשע נגד האנושות. ובכן, ב-1964 קיבל הפרלמנט הצרפתי חוק שקובע, כי על כל פשע נגד האנושות לא יחול חוק ההתיישנות, כך שתמיד אפשר יהיה להעמיד לדין מבצעי פשעים נגד האנושות. משמעו של חוק ההתיישנות, la prescription בשפה המשפטית הצרפתית, הוא שלאחר תאריך מסוים, בדרך כלל עשרים שנה, אין מעמידים עוד לדין בגין פשע; כיוון שכך, חלה מעין שמיטת פשעים – לא סליחה אלא שמיטה, ביטול של ההליך השיפוטי.

ב-1964 היו ויכוחים סוערים בעיתונות הצרפתית ובחוגי האינטלקטואלים בצרפת על החוק הזה שאך נתקבל. זה היה הזמן שבו נקט יענקלביץ' עמדה: הוא כתב ספר קטן נוסף בשם *L'imprescriptible* עם כותרת המשנה *Pardonner?*, ובו אמר בהחלט במתכוון, בדיוק את ההפך ממה שאמר בספרו הקודם (Jankélévitch 1986). הוא גרס שאין לסלוח, שעל פשעים נגד האנושות שנעשו במהלך מה שקרוי השואה אי-אפשר לסלוח, בדיוק משום שהם חרגו מכל מידה של שיפוט אנושי, שהיו מחוץ לקנה המידה של כל חוק, של כל עונש אנושי, וכתוצאה מכך אין לדעת על מה לסלוח. יתרה מזאת, הוא טען שהגרמנים או הנאצים (הוא מדבר לעתים על העם הגרמני, לעתים על הגרמנים ולעתים על הנאצים) מעולם לא ביקשו שייסלח להם. בזאת הוא מציב את עצמו במסגרת לוגיקה, שבה סליחה למישהו מצריכה כי הלה יבקש לסלוח לו ויפגין מודעות לכך שעשה עוול; והוא הכריז בלהט רב שהסליחה מתה במחנות המוות, שכבר אין כל היגיון בסליחה.

זו הגישה שבחנתי בהרצאתי באותו ערב והראיתי היכן ניתן לערער עליה. לא הסכמתי עם יענקלביץ' ואף לא חלקתי עליו. אני מנסה לחשוב מה עשויה להיות משמעותה של הסליחה במובן זה, מהו היחס בין הסליחה להתיישנות. ואני חייב לומר שביחס שאני מנסה לקיים כלפי כל האירועים האלה, אין לי עמדות ברורות ומוחלטות. בעצם, זהו מקור בלתי נדלה לפתיחה מחודשת של כל הבעיות האלה. כאשר אני מדבר על סליחה, על הכנסת אורחים, ההקשר הוא תמיד התייחסות לאירוע זה, שעצם ייחודו בעייתי. אני יודע, כמובן, שהוא ייחודי. אולם באשר לידיעה אם ניתן להפוך ייחודיות זו לנקודת התייחסות יוצאת דופן, לדגם בסיסי, מבחינתי עניין זה נותר בעייתי ביותר על רקע אירועים אחרים של רצח עם.

לאחרונה, ממש לפני כמה שבועות, אחרי שהכנסייה בצרפת ביקשה מחילה מאלוהים על יחסה ליהודים במהלך המלחמה וקראה לקהילה היהודית להיות עדה לבקשת המחילה שלה מאלוהים, יצא גם הקרדינל לוסטיז'ה בהצהרה עזה ואניגמטית מאוד, ובה אמר למעשה שהשואה, לא זו בלבד שהייתה ייחודית והיא דגם בסיסי, אלא שבכל רצח עם בעולם יש משום חזרה על מה שנעשה בשואה. לדבריו השואה היתה פשע נגד העם שקיבל את התורה, או במילים אחרות נגד כל מי שהחזיק חל עליו, כל מי שמקבל את החוק. לא זו בלבד שהשואה היא ייחודית, אלא שלמעשה אי-אפשר לחשוב על שום רצח עם בעולם, בין אם בקמבוריה בין אם בכל מקום אחר, בלי לפרש אותו כפשע נגד האדם, האנשים או העם המופקדים על שמירת החוק, החוק המוסרי. זוהי עמדה נחרצת למדי. אינני יודע עד היכן אפשר להרחיק לכת בעקבות הקרדינל לוסטיז'ה, אבל תהיה בכך משום אמירה שלא זו בלבד שהשואה היא דגם בסיסי, אלא אף שאי-אפשר לחשוב על רצח עם אחר בלי לפרש אותו מתוך התייחסות להשמדה

המכוונת, במדויק, לחיסול או להריסה של הקשר לחוק, הקשר לתורה, לעם או לגוף, כפי שהיו על הר סיני. כל רצח עם מתרחש מתוך התייחסות להר סיני.

אם כן, מהי משמעותה של עמדה זו? האם משמעותה היא כי העם היהודי הוא עם נבחר אפילו במובן זה, כלומר שאפילו בשואה מאוששת בחירתו ומכאן גם זכות היתר המוחלטת שלו, בריתו עם אלוהים? או האם זה ניסיון לחשוב – באופן הגותי, אם ניתן לומר זאת, על כל רצח עם, על כל השמדה ולבסוף על כל פשע, על כל פשע נגד האנושות, כעל פשע נגד החוק, נגד התורה, נגד הדיבר "לא תרצח"? במלים אחרות, דבר זה הופך את השואה ליצאת דופן, ובה בעת כמוהו כאמירה שכל פשע, אפילו פשע בנאלי ואינדיבידואלי, אף שאינו רצח עם או השמדה (כגון פשע נגד אדם מסוים או נגד האנושות של אדם מסוים), אינו יכול להיות מוגדר כפשע, למעט ביחסו ל"לא תרצח" מן התורה, ועל כן הוא ניסיון לרצוח את ה"לא תרצח", להמית את הציווי המוסרי העיקרי, זה שלווינס רואה בו את הציווי העיקרי. מבחינת לוינס "לא תרצח" אינו רק עוד דיבר אחד מתוך סידרה של דיברות; זוהי התורה עצמה. כאן מתחילה ההתנסות האתית: ב"לא תרצח". הפשע נגד האנושות הוא התקפה על התורה, על "לא תרצח". אולם, בין אם הדבר הזה קורה בקמבודיה, בדרום אפריקה או בכל מקום אחר, תמיד, בסופו של דבר, ההתייחסות היא אחת – לתורה.

כאשר, הקרדינל לוסיטז'יה, כהן דת בכיר בכנסייה הקתולית של צרפת (שנולד יהודי, למעשה), אומר זאת, מה הוא בעצם עושה? האם הוא סתם מזכיר שוב משהו מובן מאליו? האם הוא מקדש את זכות היתר המוחלטת של העם היהודי, אפילו באסונו התהומי? או שמא הוא סתם מתאר את מה שמובן כחוק מוסרי? את טיבו של החוק המוסרי? אין לי תשובה חותכת לשאלה זו, אך זוהי השאלה שאני מנסה לשאול את עצמי, ושניסיתי בהרצאתי, באופן שונה, לשאול ביחס לסליחה. אולי שכחתי משהו משאלתי.

## הבדלים בין דורות

מ. ב: האם יש הבדלים משמעותיים כלשהם בין עבודותיך לעבודותיהם של קודמך, לוינס או יענקלביץ? מהו, לדעתך, הקשר בין התהליכים הציבוריים, השיפטיים, הפוליטיים והחברתיים, בצרפת שלאחר מלחמת העולם השנייה, שאותם ציינת בהרצאתך; כלומר, המעבר מן המיתוס הגוליסטי המנצח להכרה במעורבותה של צרפת ברוע, המתבטא בהכרה באחריותו של משטר וישי לפשעים נגד האנושות – מהו הקשר בין תהליכים אלה לבין הדינמיקה בפילוסופיה הצרפתית?

ז. ד: אני מאמין שישנם, לכל הפחות, הבדלים בין-דוריים בעמדה כלפי בעיות אלה. ברור שאלה שהיו מבוגרים בזמן השואה מתייחסים אליה בדרך שונה לחלוטין מזו של הדורות הבאים. אין זו שאלה על [היותם של אנשים] בני אותו זמן מבחינה כרונולוגית; טווח הזמן בין דור אחד לבא אחריו, כלומר, 25-30 שנה, הוא גם הזמן שבו מעבדים אָבֶל, זמן שבו התת-מודע האישי, הקיבוצי והפוליטי פועל, ואנו יודעים שלגבי טראומות מפלצתיות שכאלה, יש לזמן משמעות עצומה. באשר לשאלת הסליחה שעליה דיברנו קודם לכן – בלי שתישכח השואה, עשויה להיות תקופה של שיכון הסבל, הרחקה של הסבל שאינה שכחה, אך בכל אופן היא סוג של היחלשות הכאב, שמאפשר מְחוות אחרות.

למשל, כאשר יענקלביץ' כותב לאותו גרמני צעיר שהזכרתי בהרצאתי, שסיפר לו שמצפוננו מציק לו, אף על פי שלגבי דורו שלו הוא חש נקי מאשמת פשעי הנאצים. הוא עושה מְחוות כזו של פיוס כלפי יענקלביץ'. יענקלביץ' קיבל זאת יפה, אך אמר לו: לגבי דורי אין זה אפשרי, אי-אפשר לחרוג מעבר לגבול זה של מחילה; אך לגבי דורך, מאוחר יותר, הדבר יהיה אפשרי. כך שלדעתו, חלוף הזמן יכול לאפשר דבר שאינו סליחה – מכיוון שבאותו ערב ניסיתי להבחין בין סליחה טהורה וחסרת תנאים לבין כל הצורות האחרות של עשיית חשבונות, של תירוץ, של פיוס, שאינן סליחה כפשוטה. כך שאדם יכול לתאר לעצמו, שאמנם לדור שהיה עד והשתתף מקרוב בטראומה הזו הסליחה אינה אפשרית, אך לדור הבא, גם אם הסליחה עדיין בלתי אפשרית, צורות של פיוס, של ניכוס מחדש, של אָבֶל, הופכות לקלות יותר במידת מה.

הבדלים בין-דוריים אלה, מטיבם, מסומנים בשיח הציבורי והפילוסופי. בצרפת, לדוגמה, פירשו בני אדם כתופעה דורית את העובדה שפרנסואה מיטראן מעולם לא הסכים, כראש מדינה, להכיר רשמית באחריותה של צרפת לפשעי וישי. הוא אמר שווישי לא היתה הרפובליקה הצרפתית, שהרפובליקה התרסקה, ולכן צרפת כצרפת אינה יכולה ליטול על עצמה אחריות או אשמה לפשעים נגד היהודים, שנעשו תחת שלטון וישי. צרפתים רבים, אינטלקטואלים רבים, כולל אני עצמי, כתבו לו וביקשו ממנו להכיר באשמתה של צרפת. מיטראן התנגד, הציג את נימוקיו, והסביר מדוע סבר שלא נכון שצרפת

תאשים את עצמה בגין חטאים שכאלה, מכיוון שלא היתה זו צרפת, לא המדינה הצרפתית ולא הרפובליקה הצרפתית. זה מסובך מאוד, ומוכן שאינני מסכים עם העמדה הזאת, אך זו היתה עמדתו. בנוסף לעובדה שבעברו, בתחילת משטר וישי, היו למיטראן קשרים מסוימים עם משטר זה, אפשר למצוא הסבר לעמדתו גם בתופעת הדוריות; שהרי ז'אק שיראק, שאינו שייך לאותו דור, שהוא צעיר יותר והגיע לבגרות זמן רב לפני אחרי המלחמה, הצליח לעשות (מסיבות מסובכות ללא ספק, שלא ניכנס אליהן כעת), מה שמיטראן לא יכול היה לעשות, כלומר להכיר בפומבי, כראש מדינה, מיד כאשר נבחר, בכך שצרפת של וישי עשתה מעשים שהוא כינה "עוול שלא יתקן". זוהי הצהרה חזקה, שגם היום עודנה שנויה במחלוקת בצרפת, גם בין תומכיו של שיראק, בתוך מפלגתו שלו.

איי-אפשר לחלוק על כך שישנה כאן תופעה דורית, שאת סימניה ניתן למצוא לא רק בשיח הפוליטי הרשמי לסוגיו אלא אף בפילוסופיה. אם נישאר בצרפת, ודאי שפילוסופים צרפתיים דוגמת ז'אן ואל (Jean Wahl), יענקלביץ', לוינס, פילוסופים צרפתיים-יהודים בני אותו דור, לא חוו אותה התנסות, אותו יחס לשואה כמו צעירים יותר, כבני-דורי. כאשר לי, ישנו הבדל בין-דורי, וישנה גם העובדה שאני יהודי מאלג'יריה, שיש לי קשר רחוק יותר לעניין האירופי, שטבועה בי יותר האנטישמיות של אלג'יריה, שהיתה אכן אלימה מאוד, אך לא הביאה לשום מעשה רצח או גירוש. היו ללא ספק הרבה מקרי הרחקה, סילוקים מבתי ספר, אי-קבלה למקצועות מסוימים, היתה הרבה אלימות מינהלית ואזרחית, אך לא היו גירושים המוניים או פשעים מן הסוג שהתרחש באירופה. כך שאישית, עד כמה שאני מושפע מחיי האישיים, אפילו היום, אני יודע שאין לי אותו יחס לשואה כמו ליהודי צרפת, בעיקר לבני הדורות הקודמים. מובן שדרך חשיבה, דרך קריאה, דרך הארכיונים, דרך מידע היסטורי, יש לי יחס עז מאוד כלפי כל זה. אך מובן שאין הוא זהה ליחסם של מי שחיו באירופה, במיוחד בדור הקודם. לפני שבועות אחדים נסעתי לפולין, לאושוויץ, בפעם הראשונה, מסיבות שקשורות לכל זה. במשך זמן רב נסיעה לפולין היוותה בעיה בשבילי, אבל נסעתי בכל זאת ודיברתי הרבה על השאלות האלה. אבל אני מדבר יותר מדי. I speak too much.<sup>1</sup>

## חתימה, תאריך והסיכונים לארכיונים ולעדויות

מ.ב: השאלות שניסיתי להציג עד עתה יצאו מהנחה מוקדמת מסוימת, שצריך לבטאה ואף להצדיקה. הרי לא בכל זרם מחשבה פילוסופי התקבלה סוגיית ההיסטוריה וההיסטוריות כנתון פילוסופי או כאקסיומה פילוסופית. נהפוך הוא, כידוע לכולנו, עבודתך ועבודתם של הוגים אחרים לא מעטים, המסתופפים באותה סביבה אינטלקטואלית פלורליסטית כשלך, הדגישו את חתימתו של הפילוסוף, את שמו או את שמה, ובכך יצרו, במתכוון, הן פילוסופיה מתוארכת והן פילוסופיה של התאריך. כיצד אתה מיישב את התפיסות האלה, שנדמות כסותרות למדי זו את זו (ואולי את פרויקט ההתפלספות עצמו)? האם ניתן להגן על תפיסה שכזו כאשר נדמה, שפעם הפילוסופיה היתה ממש מעורה בתקופתה, בתקופה שבין המלחמות – היא נתנה תמיכה, לגיטימיות ואף עוצמה רוחנית, כפי שאתה עצמך ניסחת זאת, לפוליטיקה; מהי העמדה ההולמת שצריכה לנקוט הפילוסופיה "אחרי אושוויץ" כלפי הפוליטיקה וההיסטוריה?

ז'ד: מובן שלא נוכל בראיון מצולם בן שעה אחת להביא בחשבון או ליטול על עצמנו את מלוא הקושי הפילוסופי של הבעיות שאת מעלה. בתשובתי אנסה להחזיר את העניין לסוגיה הנוכחית שלנו, כלומר "יד ושם" והשואה. נכון הדבר שניסיתי תמיד לעבוד על שאלת החתימה בפילוסופיה, שאלת החתימה ושאלת התאריך.<sup>2</sup> למעשה, המחווה הקלאסית והעיקרית של הפילוסופים הקלאסיים היתה להציג את החתימה או את התאריך של השיח הפילוסופי כמקרי או כאמפירי, כאילו היה השיח הפילוסופי עשוי ממחיקה של החתימה, של השם הפרטי, של התאריך של הפילוסוף. הוגים דוגמת אפלטון, קאנטי, הגל, היו עושים הכל כדי ששיטתיות השיח שלהם תוכל להתקיים בלי כל התייחסות לשם הפרטי של החתום עליו, לתאריך יצירתו וכו'. אני ניסיתי להטיל ספק באקסיומה הזאת. עשיתי זאת תוך התייחסות לטקסטים רבים של הגל, ניטשה וכו'.

אולם, אם נחזור למקום שבו אנו עוסקים כאן, בכל פעם שרציתי להחזיר את החתימה ואת התאריך אל מרכז הבימה, עשיתי זאת [באחת משתי דרכים]: או ביחס למחברים שהיה להם קשר מאוד בולט למה שאנחנו מדברים עליו, כלומר, ניטשה, למשל, והמסורת המובילה מניטשה לנאציזם (באותו טקסט קטן שנקרא *Otobiographies*, בהקשר לחתימה של ניטשה, ניסיתי למקם את ההתבוננות הזאת

1 קטעים המופיעים באנגלית נאמרו במקור באנגלית ולא בצרפתית.

2 דרידה דן בשאלת החתימה והשם הפרטי בכמה מעבודותיו. ראו למשל: Derrida 1982; 1968a; 1987c; 1987d. דיון מעמיק בשאלת התאריך מוצג בהרחבה במאמר המוקדש לפול צלאן: Derrida 1986b.

בשם הפרטי החל מן ההתייחסות לנאציזם ולנושא שאנו מדברים עליו עכשיו; או לחילופין ביחס לצלאן, ב־*Shibboleth*, שם באמת כל הפואטיקה של התאריך ושל החתימה מקושרת להיסטוריה של משורר יהודי, ששפתו המקורית לא היתה גרמנית, אולם מאוחר יותר הפך לאחד המשוררים הגדולים ביותר בשפה הגרמנית בתקופה שלאחר המלחמה. צלאן איבד את כל משפחתו במחנות, ובעבודתו, יפרשוה כפי שיפרשו, ההתייחסות לשואה היא מכרעת. ללא ספק אין כל מקריות באשר להתעמקות בתאריך ובחתימה, שתמיד הטרידו אותי, משום שהם קשורים לאירוע שאנו מדברים עליו, במישורין או בעקיפין. כאשר הזדמן לי, במידה מתונה ובדרכי שלי, לשזור התייחסויות אוטוביוגרפיות בעבודתי הפילוסופית (ואני עושה זאת יותר ויותר ב־*Glas* [1974], ב־*La Carte postale* [1980], ב־*Shibboleth* [1986b]), ולאחרונה גם ב־*Circumfession* [1991b]), מובן שהדבר נובע מן השאלה היהודית, משאלת המילה ומן היחס שלי ליהדות וממה שקורה או קרה ליהדות במאה הזו... גם אם, שוב, הייחודיות של הווייחוסות זו היא בעיה עבורי, היא עדיין מטרידה ללא הרף, כמו גם השאלה אם יש לעסוק רק בשואה בה"א הידיעה או בכל שואה, עם כל הבעיות של מטונימיה ודגם בסיסי שדיברנו עליהן בהתחלה. מכל מקום, כאשר אדם שואל את עצמו מהו תאריך, מהי חתימה, כאשר מדובר בשואה יש לנו, למרבה הצער, מקור בלתי נדלה למחשבות. עם זה, אם מדברים על חתימה, השואה היתה במקרים רבים ניסיון למחוק את השמות, למחוק את השמות הפרטיים, לא רק להמית [בני אדם] אלא להשמיד את הארכיון. "יד ושם" הוא בראש ובראשונה זיכרון השמות, שהוא כמובן הדבר המרגש והמרשים ביותר, הייתי אומר אף מטריד, כאשר נכנסים ל"יד ושם": המעשה הראשון היה לשחזר את השמות, לאספם ולשמרם. כאילו השמות היו באמת עצם הדבר שההשמדה היתה מכוונת כנגדו. וכך גם, בעת ובעונה אחת, זהות וזיכרון, האפשרות לקרוא [בשם]. המעשה של "יד ושם" הורכב משמירת השמות והתאריכים, שככלות הכול – אין להפריד ביניהם. כי מהו תאריך? תאריך הוא רגע, אך הוא גם מקום. הוא היותו של האירוע חסר תחליף. ולכן, באופן זה או אחר, אף על פי שכל אירוע, פעוט ככל שיהיה, נושא קשר לשם ולתאריך, בכל זאת מנקודת מבט זו, אושוויץ היא ככל הנראה חוויה עמוקה כההומו, שבני-דורי ובני הדור שקדם לשלי אינם יכולים לעקוף. מה היא תהיה בעתיד? אינני יודע. שאלתך על התאריך, על החתימה והדור, מביאה אותי לחשוב, בוועת-מה, שאולי בעוד שניים או שלושה דורות כל זה יהפוך ליחסי, אם לא יישכח, והשואה תמצא את מקומה כאפיזודה אחת מני רבות של האלימות הרצחנית בקרב המין האנושי: היו אירועים של רצח עם לפניו או אחריה. התנ"ך מלא באלימות מחרידה של אומות המחריבות אלו את אלו. לכן יודעים שאולי, בעתיד, אם לא יימחק או יישכח העניין הזה, לפחות יסווג, יהפוך ליחסי באמצעות סיווג.

כאשר ארכיון דוגמת "יד ושם" מוקם ומתנהל, נעשה מעשה של חסידות ושל זיכרון, כדי למנוע ש[העניין] הזה יימחק. אך בה בעת, ויש כאן שניות מחרידה, עצם מעשה הגניזה הוא זה התורם באופן כלשהו לסיווג, להפיכה ליחסי ולשכחה. הגניזה משמרת, אך היא גם מתחילה את תהליך השכחה. ואפשר שיום אחד, והמחשבה הזו מזועזעת, "יד ושם" ייחשב לעוד אנדרטה אחת ותו לא; משום שהוא מוחזק, תחום באותו "מחוז לתחום" המאפיין ארכיונים, משום שהוא כאן בין קירות, הכל הוקלט, הוכן תקליטור מחשב, השמות נמצאים על לוחיות, ולכן משום שהוא שמור, בעצם אפשר לאבד אותו, אפשר לשכוח אותו. תמיד קיים הסיכון הזה, וזהו השניות במושג הארכיון, שעסקתי בה במקום אחר. תמיד קיים הסיכון לאבד דווקא את מה ששומרים ולשכוח בדיוק במקום שבו הזיכרון הופך לאובייקטיבי בפעולות של חתימה, במקומות אובייקטיביים (Derrida 1995).

זה סיכון מבהיל, סיכון מבהיל שהיה חלק סמוי מעצם פעולת ההשמדה, שם נעשה ניסיון למחוק עקבות ועדויות, עד לנקודה שאחר כך פתחה פתח לכל [ההיסטוריונים] הרוויזיוניסטים. או בעצם, ישנו ארכיון שנתר, ארכיון חומרי. מובן שכאשר הייתי באושוויץ, הייתי המום כמו כל אחד אחר למראה טונות השיער, טונות הנעליים והחדרים המלאים במשקפיים. זה מבהיל, מזועזע, מדהים. אבל עם זאת, מכיוון שאלה רק עדויות פיזיות, הרוויזיוניסטים יכולים תמיד לומר, שכל זה הוכן לצורך העניין, שאין זה מוכיח דבר. מה שהיה יכול להוכיח אינן עדויות פיזיות או ארכיונים, אלא עדויות חיות. אולם בהגדרה, אין עדות חיה, אם משום שאלה שחוזו זאת נעלמו במשפחה, אם משום שתמיד אפשר יהיה לחשוב, שאולי העד משקר – הרי אלה עדויות הפונות אל האמונה, אל הסברה. לפיכך תמיד קיימת האפשרות של הרס הארכיון ואפילו הרס העדות, או של קריאת תיגר עליהם. מכאן תהום הבעיות שנפתרת תמיד לנוכח ההכחשה והרוויזיוניזם. והדבר הזה חקוק בעצם מבנה ההשמדה.

## היידגר, הרוח והתרבות האירופית

מ. ב: כשאתה מתבונן בנוף האינטלקטואלי הצרפתי ומשווה אותו לנוף הגרמני שלאחר השואה, האם

אתה מזהה הבדלים משמעותיים? איך ניתן להסבירם? מדוע העסיקה התגובה לפילוסופיה של היידגר את ההוגים הצרפתים יותר מאשר את הגרמנים? האם זו אשליה אופטית? האם שני הצדדים היו מעורבים בה אך באופנים שונים? ובאלו דרכים? האם אתה מזהה התפתחות בהגותך שלך, הקשורה קשר קרוב לזו של היידגר, בעיקר בכל הנוגע לאונטולוגיה הפוליטית של היידגר? האם ספרך על הרוח (Derrida 1987a) יכול היה להיכתב לפני כן? האם היית כותב אותו שוב ועדיין גורס, שהטעות של היידגר נעוצה ב"ספיריטואליזציה של הנאציזם"? והאם אין בשיפוט הזה משום סליחה?

ז. ד: אם לענות על השאלה האחרונה, לא הייתי אומר שגישתו של היידגר ניתנת לסליחה ואף לא בלתי-ניתנת לסליחה. אינני רואה כיצד אני, למשל, יכול לנסח את השאלה במונחים כאלה. מי יצטרך לסלוח להיידגר? בואי נתחיל בהיפותיזה, שגישתו של היידגר טעונה אשמה עד אין קץ. לפי היפותיזה זו, מיהו זה שיש לו הזכות לומר "אני סולח" או "איני סולח"? אינני יודע. בכל מקרה, זה לא אני. היחס שלי לעניין מעולם לא היה יחס של שופט, של מישוה שאף לסיים ספר או נאום במלים "היידגר אשם ואינני סולח לו". קשה לי מדי לעשות זאת.

אם נחזור לשאלותייך הראשונות – כמובן, יש הבדלים ניכרים בין גישת הצרפתים, ובמיוחד הפילוסופים הצרפתים לשואה, לבין גישתם של הגרמנים והפילוסופים הגרמנים. ראשית, מסיבות מובנות: הצרפתים הם צרפתים, הגרמנים הם גרמנים. האשמה הגרמנית, כאשר חשו בה אורחי גרמניה או הפילוסופים הגרמנים אחרי המלחמה, היתה תחושה שכזו; לפעמים לא היתה תחושת אשמה, אך כאשר כן היתה תחושה כזו, היא היתה כבדה ואלימה למדי: למעשה הם שוב התחילו לאסור קריאת טקסטים מסוימים, בעיקר של ניטשה ושל היידגר, שעליהם הוטל חרם של ממש אחרי המלחמה. היידגר אכן הועמד למשפט, ו – איך אומר זאת? הוצא מתוכנית הלימודים; היה פסק דין. במובן זה, הגישה הרשמית של הפילוסופים הגרמנים, בפומבי לפחות, היתה גישה של פסילה רבת, [פסילה] קיצונית של עבודת כמו אלה של ניטשה והיידגר, ועניין זה נמשך זמן רב. רק כעת מתחילים להסיר את הצנזורה הזו, את אות הקלון הזה, או את הפסילה הזאת.

בצרפת, לעומת זאת, היו הדברים מסובכים יותר ובאופן מסוים קלים יותר. השפעתו של היידגר החלה בצעדים מהוססים לפני המלחמה. אחרי המלחמה, פילוסופים דוגמת סארטר, מרל-פונטי (Merleau-Ponty) ואחרים, כולל לווינס, שהתעניינו בהיידגר, המשיכו להתעניין בו. היה ויכוח פוליטי בשלב מוקדם מאוד על עמדתו של היידגר לפני המלחמה, במהלך המלחמה, תחת שלטון הנאצים. בשלב מוקדם מאוד היה בכתב-העת *Les Temps modernes* גל ראשון [של ביקורת על היידגר], שלאחר מכן שכך, ואז נעשתה עבודה פילוסופית רבה מאוד על היידגר במהלך שנות החמישים, השישים והשבעים, בלי שהשאלה הפוליטית תפגע בהתפתחות זו. ואז – שאלה של תקופה, של דור, של הזמן הנחוץ להשתחרר מן ההרחקה וכו' וכו' (את כל זה צריך לנתח ביתר דיוק), וכידוע לך, באמצע שנות השמונים שוב היה דיון על היידגר.

אני נקטתי את העמדה המוכרת לך, בעל הרוח (1987a), שם לא ניסיתי רק לייחס בפשטות את כל מעשיו של היידגר למה שכינית "ספיריטואליזציה", להומניזם רוחני מסוים, להתייחסות לרוח. לא. אני סבור שהאחריות להחלטותיו של היידגר בכל אחת מן הנסיבות גופה, כאשר עשה כך או אחרת כרקטור, כאשר אמר כך, כאשר חתם על טקסט מסוים ועוד, היא אחריות שצריכה להיבחן בפני עצמה. הוא נשפט בשל כך, ובאשר לי, אין לי עניין לנכות אותו מאחריות זו. מה שניסיתי לעשות היה להסביר, במידה מסוימת, את ההתאמה הפילוסופית בשיח שלו בין מה שכתב או לימד לבין מה שאמר כרקטור בנאום כניסתו לתפקיד.

קו המחשבה שעקבתי אחריו היה, למעשה, ההתייחסות לרוח. אינני יכול לשחזר את העבודה הזו באן. אולם, העיקר מבחינתי לא היה להסביר כל אחד ממעשיו של היידגר באמצעות התייחסות זו לרוח, אלא לנסות להסביר חוקיות מסוימת, לא אומר לכידות, אלא חוקיות במסע הפילוסופי שלו, שהפכה את מחויבותו הנאצית לאפשריות, או שלא הפכה אותה לבלתי אפשריות. אני סבור שהצלחתי למצוא את החוקיות הזו בדרך שבה טיפל, ממש מן ההתחלה ולאורך זמן, בהתייחסות לרוח ולרוחני. אני חושב שאילו היה בעמדה שממנה ניתן לעשות דקונסטרוקציה, אם אפשר לומר כך, של השלכות הספיריטואליזם הזה, יכול היה לפענח בשיח ובסיטואציה הנאציים את הדבר, שלמרבית הצער לא פענח.

זהו צער שלא היתה בו משום האשמה של היידגר [במעשה] בלתי-ניתן לסליחה ואף לא זיכוי מעוונותיו, אלא תחילתו של ניסיון להבין מה התחולל בהתייחסות לרוח; לא רק אצל היידגר אלא

גם אצל פילוסופים רבים אחרים בני אותה תקופה. וכך, בראש האחד (1991a) או בעל הרוח קישורת את ההתייחסות הזו לרוח להתייחסות דומה, להיגיון דומה שניתן למצוא אצל הוסרל (Husserl), אצל ולרי (Valery). כך שלא מדובר רק במקרה של היידגר. ניסיתי לשחזר, לא אומר מעין רוח של תקופה או Zeitgeist, אלא מעין מגבלה כללית שהשפיעה על כל התרבות האירופית, כדי להסביר לא רק את עיונותיו של היידגר אלא גם את המעורבות הכללית של אירופה בפשעי הנאצים. הנאציזם, כפי שאני אומר בעל הרוח, לא צמח לו סתם כך כפטרייה. ככלות הכול, במשך עשור או תריסר שנים עשו הדיפלומטיות האירופיות, הכנסיות האירופיות והאוניברסיטאות האירופיות יד אחת, בדרכן שלהן, עם הנאציזם. את זה חייבים להסביר. הדבר קרה מתוך שיח, מתוך הסכמים דיפלומטיים, מתוך שתיקה, העלמת עין, חוסר תום לב. איך יכולה הכנסייה להתנהג כך? איך יכולה הדיפלומטיה האנגלית והצרפתית להמשיך בשלה (אני מתכוון לתקופה שלפני המלחמה)? מדוע העמידו פנים, שאינם מבינים או אינם רואים מה שקורה באותה תקופה ליהודים? כל הדברים האלה נוגעים לתרבות האירופית בכללותה. ואם נחזור לרגע למה שאמרנו בהתחלה, זו הסיבה לכך שעבודת דקונסטרוקציה היא עבודה על ההיסטוריה של אירופה ועל התרבות האירופית, והיא לא יכולה ללוש את הצורות שלבשה בלי להתייחס לאותו מומנט אירופי, שהיה המומנט של המאה הזאת או של התקופה שבין המלחמות. לכן, הספרון שלי על היידגר, בעצם כל הטקסטים שהקדשתי להיידגר, טובבים לא רק סביב עבודתו, שעודנה, בעבורי, חזקה מאוד וגם פרובוקטיבית מאוד, אלא סביב המחשבה האירופית בכללותה, שבה היידגר תופס מקום שהוא כל כך בולט לעין, ואיך לומר זאת, גם כזה שכל כך בלתי אפשרי לעקוף אותו.<sup>3</sup>

## הסליחה? ביד הקורבנות

מ. ב: השאלה האחרונה יכולה באמת להוביל אותנו לסוגיית דה מאן (de Man), ידיד קרוב שלך, "יבואן" הדקונסטרוקציה לזירה האמריקנית, ולשאלת היידרות והמחילה. נגיע לכך מאוחר יותר. אבל עלי לשאול אותך כעת, אם תוכל להסכים לאמירה הבאה או לקבל אותה: "הדקונסטרוקציה" היא מחויבות מתמשכת לרעיון היידרות; זאת באמצעות עיסוקה בטקסטים, מכיוון שהיא בין-טקסטואלית וגם מבטאת בין-טקסטואליות, הן באמירה המפורשת שלה והן בפרקסיס הנוהג שלה.<sup>4</sup> זהו, אכן, רעיון אבסולוטי. הוא בלתי אפשרי וקיצוני, משרד הן תחושה של בדידות בלתי נסבלת (היידר לעולם אינו "מנוכס מחדש", תמיד הוא כבר-כמעט עומד להיעלם, להיפרד, לעזוב) והן של הנאה בלתי נסבלת (אהבה, מגע). והצו המוחלט הזה – להתיידד, להיות ידיד – מרמז בצרפתית הן על ה"don" (מתנה) והן על ה"pardon" (סליחה). ברור לי שהניסוח שלי אינו מגובש מספיק. למרות זאת, האם סליחה – pardon – היא צו? האם זהו צו שקיים "אחרי אושוויץ"? מדוע? כיצד היית מגן על הרעיון הזה? האם יש שוני בין עמדתך לבין עמדת לווינס, שגם הוא, כך נדמה, כה קיצוני בקביעת חובתו של הנדרף כלפי רודפו? איך אפשר להסביר אפוא את התגובה הקשה של לווינס כלפי היידגר? נחזור לסוגיות האלה שוב מאוחר יותר.

ז. ד: מובן שאצטרך לדבר שעות כדי להשיב על השאלות האלה. אני סבור שהפעם היחידה בחיי שבה כתבתי או פרסמתי את הביטוי "בלתי-ניתן-לסליחה", היתה בהקשר של דה מאן, בטקסט שכתבתי עליו אחרי שהתגלתי אותה אפיזודה קצרה מאוד בחייו, כשהתגלה שהוא כתב מאמרים בעיתונים משתפי פעולה [עם הנאצים] בבלגיה, כשהיה בן עשרים (164–127, 1989b). כאשר הטקסטים התגלו, היו ויכוחים עצומים בארצות הברית. כתבתי שני טקסטים ארוכים על הנושא הזה, אך בטקסט הראשון כתבתי ואמרתי, שבכל מקרה מה שעשה דה מאן באותו רגע היה בלתי-ניתן-לסליחה. זהו הביטוי שהשתמשתי בו. אינני בטוח שאני סולח לעצמי על שהשתמשתי בביטוי הזה.

ובכל זאת, אני כתבתי אותו. מדוע כתבתי אותו, בצדק או שלא בצדק? משתי סיבות לפחות. הראשונה היא שרציתי להבהיר, בוויכוח שהחל להתעורר אז – זה היה ויכוח לוהט, מלווה בחשדות נלוזים – שבכל מקרה לא התכוונתי להמעיט בחומרת עוונו של דה מאן, שהייתי מודע לו בדיוק כמו אחרים,

3 דרידה מתייחס לסוגיות שסביב האונטולוגיה הפוליטית של היידגר בכמה טקסטים עיקריים, כגון: Derrida 1993b, 163-218; Derrida 1987b, 161-196.

4 ב"אמירה מפורשת" אני מתייחסת לטקסטים של דרידה שעניינם רעיון היידרות: Derrida 1986a; Derrida 1994. אלא שלטענתי, הדקונסטרוקציה אינה נסבה רק על ידידות; לנוכח הבנתה (המלנכולית) ידידות מהי, היא מפעילה בעצם כתיבתה פסיכודינמיקה ארוטית או "ידידותית" ביחס לטקסטים שעמם היא נפגשת. מטעם זה קיימת זיקה הדוקה אצל דרידה בין "ידידות", "כתיבה", "הסטוריות", "מסורת" ו"יררשה".

ושלא התכוונתי במה שעשיתי, במה שניסיתי לעשות באותו הרגע, ובאותו רגע רציתי ליטול על עצמי אחריות, לא רציתי שיאשימו אותי בעצימת עיניים לנוכח חומרת עוונותי של דה מאן. לכן אמרתי, שהיה זה נכון וכדאי מבחינה אסטרטגית לציין קודם כל, למרות הידירות שרחשתי לדה מאן, למרות כל מה שעמדתי לומר באותו מאמר מסובך, שאיני יכול לסכמו כאן, שיש להבהיר, כי בעיני גישתו של דה מאן היתה בלתי-ניתנת-לסליחה.

הסיבה השנייה: אני חושב שזה בלתי-ניתן-לסליחה פשוט משום שעל כל פשע, למשל הפשע שאנחנו מדברים עליו, אין לאדם הזכות לסלוח אלא אם הוא הקורבן הישיר של אותו פשע. דה מאן לא היה אשם בפשעים נגד האנושות, הוא לא היה בין הטובחים, לא [היה] נאצי; ובכל זאת, הוא פרסם מאמרים ספרותיים בעיתון שהיה משתף פעולה. אני עצמי איני יכול לסלוח על העוון של דה מאן או של כל משתף פעולה, משום שהדבר נתון בידי הקורבנות של העוונות הללו, כלומר אלה שמתו במחנות או אלה שנרדפו על ידי הנאצים הגרמניים או הבלגיים – להם הסליחה, אם ברצונם לסלוח. אך באשר לי, הדבר [הוא] בלתי-ניתן-לסליחה, אין לי זכות לסלוח. זה מה שרציתי לומר, לפחות שני הדברים האלה. ולמרות הדברים האלה, מצפוני אינו שקט על שכתבתי זאת, כי זוהי גם דרך לומר באופן מוחלט, שמה שעשה דה מאן הוא בלתי-ניתן-לסליחה, ואת זה איני יכול לומר על שום דבר או על אף אחד. בפעם היחידה בחיי שכתבתי את הביטוי הזה, כתבתי אותו כדי לאפיין את התנהגותו של מישהו שהיה ידיד, שתמיד האמנתי בו לחלוטין, ובנוסף לזה כבר היה אז מת. אני מאשים את עצמי גם היום על שכתבתי את הביטוי הזה, ואני צריך איכשהו לבקש סליחה.

ואחרי כל זה, שאלתך היתה "האם צריך לסלוח אחרי אושוויץ"? הייתי אומר שבשום מקרה אין אף לאחד זכות לומר, שצריך לסלוח או שלא צריך לסלוח. סליחה – זה מה שניסיתי להראות בהרצאתי באוניברסיטה [העברית] בירושלים – סליחה טהורה או ללא תנאי הייבת להיות אירוע או מעשה של חסד, שאי-אפשר לצוות עליו. לא צריכה להיות חובה לסלוח או חובה לא לסלוח. במלים אחרות, אם הסליחה הטהורה, באשר לאושוויץ או לכל דבר אחר, אכן תתרחש, הרי שכל אדם אמור להגיע אליה בעצמו, ליטול אחריות ביחס אליה באופן חד-פעמי בלי להיכנס לחישובי השיפוט, העונש, הענישה וכו'. הסליחה היא ברשותנו; לכן אני מבדיל בין סליחה לבין התיישנות, לבין הגבלה [של ענישה]. איני מאמין שניסיון הסליחה, אם ישנו כזה, יכול להיות נתון לשיפוט מן הסוג של "עכשיו צריך לסלוח" או "אסור לסלוח". שאלת התיישנות, השאלה החוקית והפוליטית, שונה לחלוטין משאלת הסליחה; באשר לסליחה, רק לקורבנות הזכות לסלוח. לסלוח למי, בעצם? מי סולח למי? הקורבנות עצמם יחליטו אם לסלוח או לא לסלוח לטובחים. היום אנו יורשיהם של הקורבנות או יורשיהם של הטובחים, ושאלת הסליחה אינה יכולה להישאל היום כמות שהיא, בצורתה הטהורה.

מצד שני, עצם הקושי הזה יכול לרחוף אותנו לחשוב על משמעות הסליחה. מאין מגיע הערך הזה של הציווי לסלוח? האם הסליחה אפשרית? כל השאלות האלה, שניסיתי לשאול באותו ערב, מתעוררות בנו שוב ושוב מחדש בשל ההתייחסות המכרעת לשואה. ולא בכדי דיברתי עליה בהרצאתי ביחס ליענקלביץ' ולדוגמה הזאת של השואה, שלא היתה סתם דוגמה אחת מני רבות. היינו יכולים לבחור דוגמאות אחרות. אולם התייחסות זו לשואה מאלצת אותנו לשאול את עצמנו מה משמעותה של סליחה, אם היא אפשרית, אם היא נחוצה, מאין היא באה, מהי התרבות שנושאת את תפיסת הסליחה, האם יש סליחה בתרבויות שבהן התורה אינה המקור באופן זה או אחר? לדידי שאלות אלה אינן רק שאלות ספקולטיביות, אלא באמת שאלות הקיום ההיסטורי שבו אנו מצויים.

## פילוסופיה אנגלו-אנליטית של השואה

מ. ב: אם נחזור לשאלת ההיסטוריות והאי-היסטוריות. מדוע אתה סבור שהרגישות הפילוסופית האנגלו-אמריקנית בחרה לשים בסוגריים את ההיסטוריה ואת ההיסטוריות אחרי השואה? האם אתה סבור שהתגובה המוטרת, המובעת לעתים בתוקפנות כנגד הגותך, נגד הֶקְוֵנסְטְרוֹקְצִיָה, קשורה למחלוקת הזאת? – הרי, גם אם מוזר הדבר, הֶקְוֵנסְטְרוֹקְצִיָה התקבלה לעתים תכופות כ"א-היסטורית", "א-פוליטית" וכו'. האם אתה סבור שתגובות אלה הן גם רלוונטיות ואולי אף נחוצות לדין בשואה – כלומר, לתחום בסוגריים את ההיסטוריה כולה, להימנע מעצם הסכנה של פוליטיזציה של הרוח, או לחילופין לערב אותה שוב, אך אז רק מתוך זהירות, קפדנות, פחות יומרנות?

ז. ד: את יודעת, יידרשו לנו יותר מדקות אחרות להתמודד עם בעיית הפילוסופיה האנגלו-אמריקנית (ובעצם יש הרבה כאלה), יחסה להיסטוריה והמרחק שלה מעבודה כמו שלי, למשל. אולי טעיתי בכך, אך מעולם לא עלה בדעתי, שההתנגדות של סוג מסוים של פילוסופיה אנגלו-אמריקנית לעבודות מסוימות, דוגמת זו שלי, קשורה קשר ישיר או עקיף לשואה. אולם, אחרי כמה שלבי תיווך,



אפשר שמה שאת אומרת נכון הוא. כלומר, למשל, נזופים בנו או נזופים בי בשל היותי קשוב יותר מדי להיסטוריות, ומכאן נובעת לעתים הנזיפה, לגמרי שלא בצדק, כלומר, הנזיפה בגין רלטיביזם, היסטורייזם וכו'. זה אפשרי.

בפילוסופיה האנליטית, או לפחות בחתך העיקרי של הפילוסופיה האנליטית, אל נא נפשט את הדברים – שורר למעשה חוסר עניין גמור, מדדדים, בהיסטוריה הפוליטית של אירופה במאה הזו, וזה נכון. הם עוסקים בפילוסופיה כאילו דבר לא קרה. לכן, בנטירת האיבה שלהם כלפי הֶדְקוֹנסְטְרוֹקְצִיָה ישנן אולי מעין נקיפות מצפון ביחס לפילוסופיה ששואלת את השאלה על אירופה, ששואלת את שאלת ההיסטוריה וכו'. זה נראה כפרדוקס, ואכן כך הוא לפעמים, שחלק מן הפילוסופים האנגלו-אמריקנים האלה מאשימים אותי, למשל, או מאשימים את מה שהם קוראים "הֶדְקוֹנסְטְרוֹקְצִיָה" בהיותה א-היסטורית, א-פוליטית. שהרי ברובמן רווחת באתה מידה ההאשמה ההפוכה, שהֶדְקוֹנסְטְרוֹקְצִיָה היא קיצוניות פוליטית, שהיא פוליטית מדי. ושם, כדי להסביר את אי-ההתאמה בין שתי האשמות אלה, זה יהיה הכרחי, כמובן, לנתח את השדה [הפילוסופי] מתוך שימת לב מדוקדקת. את זאת איננו יכולים לעשות עכשיו בחיפזון.

מכל מקום, מכיוון שהזכרת את הנושא האנגלו-אמריקני, אני סבור שבזמן הקצר העומד לרשותנו צריך להדגיש לפחות שני עניינים. האחד קשור באותו אופי א-היסטורי או באותו עניין דל בקרב הפילוסופים האנגלו-אמריקנים בהיסטוריה, בהיסטוריה פוליטית ובהיסטוריה הפוליטית של אירופה. לאו דווקא פילוסופים הנמצאים בארצות הברית, שכן ישנם [שם] אחרי הכל רבים המתעניינים בפילוסופיה קונטיננטלית. כידוע לך, ישנם בארצות הברית כמה מרכזים, כמה אוניברסיטאות, שבהם עובדים ברצינות רבה מאוד – אני מאמין שברצינות רבה יותר מאשר בכל מקום אחר, על הוסטרל, על היידגר וכו'. אבל אם נביא בחשבון את חלק הארי של הטריטוריה הפילוסופית האמריקנית, העובדה היא שהיא נשלטת בידי מה שקרוי "פילוסופיה אנליטית", אם כי עכשיו זו נתונה בשלב משברי למדי. מה שמתבלט לרוב, אפילו כאשר יש עניין בשאלות של מוסר, הוא השתקה עקרונית, כפי שאמרת, של כל האירועים, של כל הטראומות שאנו דנים בהן כעת, הכנסתם לסוגריים. יש להדגיש שחוסר עניין פילוסופי בשואה או אדישות פילוסופית לשואה (ואני מתכוון למישור הפילוסופי, לשיח הפילוסופי, משום שישנם בני אדם שעשויים להתעניין בשואה כבני אדם, אך הם אינם משלבים את אותו עניין בשואה בשיח הפילוסופי שלהם) מתקיימים בתרבות האקדמית האמריקנית, מן הסתם בגלל נקיפות מצפון, בכפיפה אחת עם הנטייה להעמיד למשפט את האינטלקטואלים האירופיים בגין כל עוון פעוט ביותר שביצעו, כפי שעלה במקרה של דה מאן או היידגר. האמריקנים, שהיו בעיקרם זרים למה שהתרחש באירופה ובעצם רחוקים [ממנה], האינטלקטואלים והפרופסורים האמריקנים הם לעתים קרובות חפים מפוליטיקה. שלא כמו רבים מן האינטלקטואלים האירופיים, הם ספונים להם במוסדות האקדמיה שלהם, ואין להם שום מרחב להתערבות פוליטית, ולעתים קרובות מאוד, לעתים קרובות מדי, הם אינם מתעניינים אפילו בפוליטיקה של ארצם שלהם: הם מעסיקים את עצמם מעט מאוד בגזענות בארצות הברית, בקיפוח הכלכלי, בחסרי הבית וכו', אך הם נחפזים מאוד לשפוט משפט בכל הנוגע לפשיזם הספרותי בצרפת: פרשת דה מאן, בלנשו (Blanchot), וכו'. אני סבור שצריך לראות בכך אות לנקיפות מצפון של אינטלקטואלים מופשטים, חסרי אונים, שלעתים קרובות, איך אומר זאת, אינם פעילים במיוחד בארצם שלהם. אני מדבר, כמובן, בהכללה טיפוסית. ישנם אינטלקטואלים אקדמאיים אמריקנים שהם פעילים או אקטיביסטים; אך רבים מהם, ומכל מקום אלה שערכו את המשפטים האלה לדה מאן, הם אנשים שבארצם שלהם הם עיוורים וחירשים לחלוטין בכל הנוגע לבעיות חמורות אחרות של היום. ובכן, יהיה צורך לבנות מחדש את הסצינה הזאת, שאני מונה רק תכונות סכימטיות אחדות שלה.

### "אושוויץ" כשם עצם פרטי

מ. ב: עד עתה שאלתי את שאלתי כאילו הֶדְקוֹנסְטְרוֹקְצִיָה, הפילוסופיה של ההיסטוריה וההיסטוריות שלך הן באמת תגובה לאושוויץ. האומנם כך הדבר? האם זהו רק אושוויץ? האם זוהי פילוסופיה של ניצול? באיזה אופן אתה כמו אומר "יכולתי להיות שם", כמו בחלום שאתה מספר עליו באוטוביוגרפיה שלך?<sup>5</sup> מדוע נמנעת משימוש בשם פרטי זה (הרי השתמשת באחרים, כגון "שיכולתי" ו"ברית מילה")?

ז. ד: ראשית, הֶדְקוֹנסְטְרוֹקְצִיָה אינה פילוסופיה של ההיסטוריה. אינני יודע אם את מתכוונת לביטוי

5 כוונתי לאותו קטע ב־*Circumfession* שבו דרידה מספר, בין השאר, על הפנטזיה הלא-ממומשת שלו להיות לוחם רויסטאנס (Derrida 1991b, 208).

הזה כלשונו, אך אין היא פילוסופיה, וחוץ מזה המושג היסטוריה הוא פרובלמטי מדי בעבורי, מכדי שאוכל לומר שהדקונסטרוקציה היא פילוסופיה של ההיסטוריה. שאלתך היתה מדוע אינני נוקב בשם אושוויץ? האם היו שאלות אחרות לפני כן?

מ. ב: האם הדקונסטרוקציה היא באמת תגובה לאושוויץ? האם רק לאושוויץ? האם זוהי פילוסופיה של ניצול?

ז. ד: יכולתי לנסות להדגים (אך שוב, אינני יכול לעשות זאת כאן, לא בתנאים האלה), שמושג ההינצלות תופס מקום מסוים מאוד בעבודתי. ישנו טקסט שכותרתו "Survivre", ובו אני מנסה להראות שהישרדות אינה חיים או מוות ומדגים באיזה אופן מושג מסוים של הישרדות מתנגד, אינו מאפשר שיצמצמו אותו לניגוד שבין חיים ומוות. ושהעקבה [trace] יש בה תמיד משום הישרדות.

הכל מתחיל בהישרדות, אנו נמצאים בתחום ההישרדות, האלמנט שבו כל השיח הזה מעוגן הוא אלמנט של הישרדות. ויש כאן קשר למצב הירושה ולמצב הרפאים, להיגיון של רוח הרפאים ששזור בכל עבודתי מזה עשרים וחמש שנה לפחות (בי-La Carte postale, Spectres de Marx). בהיגיון של רוח הרפאים יש רמיזה לעוד קשר לרוח שעליה דיברנו קודם לכן, במובן של רוח הרפאים כ-Ghost ר-ghost.

מובן שאין צורך בהכרח לחשוב על ניצולי אושוויץ כדי לחשוב על הישרדות. בעיקרון, מבחינה לוגית, שיח זה שאני מקיים על ההישרדות אינו מחייב התייחסות לשואה. אולם צריך להיות עיוור וחירש כדי לא לראות ולשמוע, שבכל פעם שמוזכרים היום ניצולים, זה הדבר שחושבים עליו. וכמובן, אינני חושב על כך פחות מאשר כל אדם אחר. אך בה בעת, אני עומד על כך, שהמלה הזו או לוגיקה זו של הישרדות מורה על אושוויץ – אבל לא רק על אושוויץ, זה נכון. אני רוצה לציין, שהשיח הזה יכול היה להתנהל במאה ה-19, או אפילו אם אושוויץ לא היתה מתרחשת מעולם.

וזה מוביל אותי אפוא לשאלתך, מדוע לא נקבתי בשם "אושוויץ" בטקסט הזה (אם כי בעצם נקבתי בשם במקום אחר). כפי שאמרת בתחילת דבריי, היה זה משום שלא הייתי רוצה לתת שם פרטי אחד ויחיד לכל הנושא של רצח עם, לכל השמדה אפשרית, ואפילו להשמדת היהודים על ידי הנאצים, ואינני מרגיש שיש לי הזכות לכך. אושוויץ, לשם נסעתי לפני שבועות אחדים, אושוויץ היא מקום אחד, זה נורא, אושוויץ, זה משהו מפלצתי, כמובן. אולם אפילו במהלך חוויית ההשמדה היה זה רק מקום אחד מני רבים. אך מדוע המטונימיה הזאת? ידוע היטב שכאשר אומרים היום אושוויץ, לא חושבים רק על העיר שעדיין קיימת: יש עדיין מסעדות באושוויץ – יש מקום מאוד מסוים.

איני חש שיש לי זכות, הן מסיבות של הקפדה רטורית והן מתוך כבוד לקורבנות, להשתמש בשם אושוויץ, כדי לסמן כל מקום שבו יכלו להתרחש דברים דומים. זוהי מלה שמנצלים אותה לעתים קרובות שלא כראוי. בני אדם משתמשים במלה הזו לעתים קרובות כסיסמה, כתווית: "לפחות אמרתי את המלה אושוויץ, מילאתי את חובתי, מצפוני נקי". אני מתנגד לקלות הזאת. בעבורי, הדבר גם קשה מדי וגם קל מדי. אינני משתמש במלה הזו למעט באופן רציני, כאשר אני חושב שהדבר נחוץ.

## "שואה" כשם עצם כללי

מ. ב: מעניין מאוד שדווקא המושגים "קטסטרופה" ו"שואה" הופיעו פעם אחר פעם בכתביך: ב-La carte postale, Glas, Feu la cendre ועוד; אך כאשר הופיעו, לא הופיעו באות רבתי! אתה מדגיש בעוצמה רבה כל כך ובדייקנות רבה כל כך את משמעות האידיומטיות, אך נראה כאילו הפכת את המונחים הטעונים האלה למונחים כוללים. מדוע?

ז. ד: ניסחת זאת יפה מאוד. אך מה השאלה? אמרת נכון מה שצריך להיאמר ומה שאפשר לפתח. אינני רואה מהי השאלה, שאוכל לנסות לענות עליה עכשיו.

מ. ב: מנקודת ראיתי כישראלית, מעשה זו נראה דומה למעשה של משכתבי ההיסטוריה. אני יודעת שזה נשמע אולי חמור מדי. עם זאת, בעצם ההכללה, יוצרים אנלוגיות. זוהי עצם הבעיה שאנו מתעמתים עמה: איך לומר על השואה בלי לעשות טריוויאליזציה, הומוגניזציה וכיו"ב כיצד לבטא את הזוועת? האם הכללה מרמזת על סליחה?

ז. ד: [משמעות המלה] שואה תלויה בהקשר, כמובן. זהו שם כללי. "הולוקוסט" היא מלה יוונית, שפירושה "שרפת הכל". קראתי למלה "bréle tout" בצרפתית, וזהו שם נרדף ל"הולוקוסט" (ב-La Carte Postale); "שרפת כל הדברים", "שרפת הכל", זהו הפירוש של "הולוקוסט". לפעמים משתמשים ב"הולוקוסט" כתרגום למלה העברית "קורבן", לשרפה וכיו"ב. לכן זהו שם כללי. או אני מנסה לפעמים

לדבר על שואה שיש בה, למשל, שרפה של מכתבי אהבה כלשהם, "שרפת הכל". מדוע יהיה זה אסור, ל...?

מ. ב: לא אסור, כמוכן, אבל אני מוצאת שזה מטריד, פוגע.

ז. ד: כמוכן, אני יודע מה אני עושה כאשר אני אומר, למשל ב-"*La Carte postale*", שצריך להתאמן בשואה של זה או של אחר, שצריך לשרוף וכן הלאה. אחרי הכל אני איש בן-זמני, ואני יודע כמוכן מהם ההדים המשתמעים. אני סבור שהיום אי-אפשר לשרוף שום דבר בכלל, אפילו לא מכתב אהבה, בלי לחשוב על השואה הגדולה, השרפה הגדולה של העידן הזה, לא רק על תאי הגזים והמשרפות אלא גם על הספרים השרופים, בתחילת ההיטלריזם, כאשר השליכו את כל ספרי פרויד וקפקא ושרפו אותם בכיכר העיר, גם זה היה שייך לסדר של שואה. כלומר, הם שרפו את הכל. כאשר אני משתמש במלה "הולוקוסט" אני משתמש בה כשם עצם כללי, אך יש לפחות התייחסות צדדית או מובלעת באוזני או במוחי ההולוקוסט שעליו דיברנו הבוקר, קרי "השואה" [בעברית]. אך האם רע הדבר? האם מאשימים אותי בשימוש במלה "שואה" כשם עצם כללי? האם את סבורה שהשימוש במלה "שואה" בהקשר זה כדי להתייחס לשרפת גלויות או מכתבי אהבה הוא בלתי ראוי?

מ. ב: אכן כן.

ז. ד: כן, צריך לחשוב על זה.

מ. ב: נגענו בבעיה שאני רואה בפילוסופיות אחדות אחרי אושוויץ, כלומר, הפיכתם של אילוצים היסטוריים מסוימים בתכלית לקטגוריות כמרטנסצנדנטליות, היוצרות או את תנאי האפשרות לסובייקטיביות בכלל. יתרה מזאת, קטגוריות אלה מצביעות על הרעיון של האפשרות לשיפור, של אנושות טובה יותר. במלים אחרות, נראה לי שהן לוינס והן אתה עצמך הפכתם כמה טראומות ואובססיות ספציפיות, שנגרמו בעטיה של השואה, לנתון תיאורי של הניסיון, ומתוך הנחת יסוד זו עצמה פיתחתם כמה פתולוגיות, שללתם את האסתטיקה שלהן, הפכתם אותן ל"עניין האתי" בה"א הידיעה: אדם צריך, כבר-תמיד, להתאבל; אדם צריך, כבר-תמיד, לסלוח. וכי.

ז. ד: זה משהו שתמיד קורה. כל הזמן. ברגע שתנסי לדבר על בחירה, למשל, כל מלה שתשתמש בה לדבר על כך, לדבר על הדבר הייחודי הזה, כל מלה תהיה לקוחה מן השפה הכללית, שם עצם כללי שיעגן אותך מחדש בתוך שפה כללית, ולפיכך יעגן מחדש את השואה בתוך שפה כללית. השאלה ששאלת אותי יכולה להישאל, ואכן שאלת אותה, לגבי לוינס. נניח שנאמר שהשואה היתה טראומה גדולה, שאין שווה לה, ייחודית בהיסטוריה של המין האנושי, שזה הפצע של זמננו, הפצע של מצפוננו, של זיכרוןנו. אם נשתמש במלה "טראומה" כדי לומר, בכלליות מסוימת, שהתרחשה טראומה, ולמשל, שהיחס המוסרי לזולת עובר, כדברי לוינס, דרך טראומה מסוימת, האם אז היית מגנה את לוינס על שהשתמש במלה "טראומה" כאשר היה עליו להחליפה ב"שואה"? האם תגני אותו על שעשה את הטראומה ואת הפצע, שעשה את הפגיעות לעצם התנאי של מוסריות, לתנאי מרטנסצנדנטלי, ובכל מקרה לתנאי כללי, של מוסריות? ברור שכאשר לוינס עצמו אומר "טראומה", "רדיפה", "בן ערובה", "רודף וטורד מנוחה" הוא חושב, כמוכן, על השואה, אין עוררין על כך. אך הוא היה אומר את הדבר באותו אופן גם אילו לא היתה שואה. השואה גם עוזרת לנו לחשוב על מוסריות ופשע; אך אינני חושב שיש למישהו הזכות לחשוך במישהו [בגין שימוש במלים האלה] או לאסור עליו להשתמש בהן, בגלל העובדה שמלים אלה תקפות אך ורק לציון השואה. אחרת אי-אפשר יהיה לדבר על שום דבר כלל. להפך, אני מאמין שמתוך כבוד לשואה וזהו דרך לחשוב מחדש על אתיקה, על פוליטיקה, שיח פילוסופי על בסיס קטגוריות שנראות לנו ההולמות ביותר את השואה. למשל, הקטגוריות של טראומות, של רדיפות ואכן גם של "לא תרצח". כאשר לוינס אומר "לא תרצח", הוא חושב על השואה. אך אין לו צורך בשואה אף לא לשם כך. כאן, המצב הוא תמיד אותו מצב שדיברנו עליו מן ההתחלה. אפשר אולי להפסיק כאן.

## קונסטרוקציה והדחקה האלימות

מ. ב: נסיים בקבלת הפנים החמה שזכית לה בישראל. לפני זמן מה נערך, לראשונה בירושלים, כנס על חנה ארנדט, שהתעמת עם רעיונותיה על השואה ועל משפט אייכמן. האם אתה סבור שפתיחות זו, המופגנת כלפי הוגת דעות שנדחקה לשוליים במשך זמן רב, קשורה במידת מה לתגובה שהופנתה אליך?

ז'. ד: גם אם נכון הדבר, האם את חושבת שיש לכך קשר עם "יד ושם"? לא, כאשר אני אומר "יד ושם" אני מתכוון לבעיות שאנו עוסקים בהן כעת. איננו צריכים לדבר בראיון זה על שום דבר אחר.

מ. ב: הכנס שדיברתי עליו זה עתה הוא חלק אחד מתוך מגמה רחבה יותר, אולי שלב נחוץ, בחשבון הנפש של הציבור הישראלי עם זיכרון השואה. למשל, מוזיאון ישראל היה מוכן, בחודשיים האחרונים, להציג תערוכה של אמן צעיר, רועי רוזן, שבה הצופה אמור להתקרב לתחושתיה של אווה בראון כמאהבתו של היטלר. התערוכה עוררה מחלוקת גדולה, כמוכן, מכיוון שמשמעותה היתה עימות ראשון בהקשר הישראלי לא עם עמדת הסובייקט של הקורבן אלא עם הקסם שמהלכים האלימות, הרוע או המעורבות בהם.

ז'. ד: האם את אומרת לי, שבדיוק כפי שיש עניין כעת ברודפים, כמו אווה בראון, ולא רק בנרדפים, לאחר התפתחות מסוימת, אפשר כעת להתעניין ב? בזמנים שבהם סוף-סוף אפשר לדבר על אווה בראון, מקבלים אותי? לא, זו בדיחה, אני צוחק, זו בדיחה.

אני חושב שכפי שאמרנו לפני כמה דקות על התרבות הצרפתית, גם לתרבות הישראלית יש זמן התפתחותי משלה. והיא רשמה על מצפונה ובתודעתה או בלא-מודע שלה סוגים שונים של אלימות. כמוכן, האלימות של השואה, שהיתה קרובה מאוד לרגע הקמת מדינת ישראל, לא הניחה להעלות בזירה הציבורית דברים שנראו פוגעים מדי או מאיימים מדי, מנעה מלהביא אותם למצפון הציבורי, לתודעה או לידי איזושהי התייחסות (אפילו על שפינוזה לא יכלו לדבר בימים הראשונים של מדינת ישראל). עמדתה של חנה ארנדט במהלך משפט אייכמן הביאה לדחייתה של ארנדט. ואז, טיפין-טיפין, כאן, כמו בצרפת, מה שהודחק יכול היה להשתחרר. המצב הפוליטי משתנה, ואני מאמין שהיום, למעשה, ישראל יכולה לדבר ביתר חופשיות מבעבר על הדברים הקשורים לאלימות הנאצית או לאלימות נגד יהודים בכלל, מעניינים הקשורים לגרמנים ועד לשפינוזה (שבעצם היה מוחרם, או לפחות הוצא מחוץ למחנה).

אולם באותה מידה היא יכולה, באותו רגע, להכיר באלימותה שלה, כלומר באלימות שהתלוותה להקמת מדינת ישראל. בזה אי-אפשר לדון סמוך כל כך לאחר מעשה; אך עם חלוף הדורות והתפתחות השדה הפוליטי, ישנם הדחקות ודיכויים שנפרצים. וכך נעשה אפשרי, שוב, או בעצם בפעם הראשונה, להתעניין בבני אדם, במחשבות, בדרכי שיח שהיו חבויים לפני כן. כזה הוא גם המקרה של חנה ארנדט, למשל.

אינני רוצה להשוות את מצבי שלי אף לא לאחד מאלה שציניתי, כל השמות הגדולים האלה משפינוזה לאווה בראון, לחנה ארנדט. בכל זאת, אני סבור שהאסוציאציה לעבודתי כאן היתה לעתים קרובות דימוי קריקטורי במקצת של הֶקְוֵנסְטְרוֹקְצִיָה, שנטו לשייך אותה, במידת מה כמו בכל מקום בעולם, להיידגר ולניטשה, להגות הגרמנית ולהגות צרפתית קצת יותר מדי מתוחכמת. וכמו כן, גם זה נכון, לצד השינוי הכללי הזה בתרבות הישראלית, לצד המעטת הכללי הזה, היתה במחלקות האקדמיות לפילוסופיה שליטה אנגלו-אנליטית מן הסוג שדיברנו עליו קודם לכן, שלא נעלמה לחלוטין, אך התחילה לאבד משלטונה המוחלט, להידחק קמעה הצדה. ישנה הגמוניה אמריקנית מסוימת בתרבות הפילוסופית האקדמית הישראלית (אם כי מה שנכון בפילוסופיה אינו נכון בהכרח בדיסציפלינות אחרות, אך בפילוסופיה היו זכויות יתר לפילוסופיה האמריקנית). זהו תהליך של השתנות איטית, מעט-מעט משתנה תוואי הקרקע ולובש צורה חדשה. שמת לי לב, ואינני היחיד, גם ידידי שמו לב להבדל גדול בין היחס לעבודתי לפני עשרים שנה ולאחר מכן לפני עשר שנים לבין היחס כיום. השינוי גדול. אני סבור שאפשר להסביר זאת לא רק בעובדה שבני אדם מסוימים קראו את כתביי, אלא בסוג של תמורה כללית העוברת על שדה התרבות הישראלית.

תמורה זו בתרבות הישראלית הכללית, אם נחזור לנושא שלנו, קשורה לפחות לשני סוגים עיקריים של אלימות שעד עתה הודחקו, או נאמר הוסו, הן בגלל סיבות ברורות מאליהן של אלימות השואה והן בשל העובדה, שהשואה היתה אחת ההצדקות להקמתה של מדינת ישראל. כל מה שאיים, רדף, עינה, היכה, השמיד את היהודים – הפך, איך נאמר זאת, לבלתי קביל. מצד אחד היתה הדחקה של האלימות כלפי היהודים לפני המלחמה ובמהלכה, [ומצד שני היתה] האלימות האחרת, כלומר הקמתה של מדינת ישראל, שהיתה (כפי שהזכרתי בערב שבו הרציתי בתל-אביב), כמו [האלימות שב] הקמתה של כל מדינה, אך באופן מסוים מאוד, מבחינת הישראלים, אלימות עצומה כלפי הפלסטינים וגם אלימות פנימית. היווצרות מדינת ישראל היא אירוע שבאופן כלשהו טרם נסתיים, ושגם הוא מאוד אלים. ומתוך התייחסות לאלימות בסיסית, מייסדת זו, משתנה הזיכרון. באשר לשתי אלימויות אלה, היתה במהלך שנות החמישים, השבעים, השמונים, הדחקה, סילוק מרחיק, אם אפשר

לומר כך, שכמו כל הדחקה במונחים פסיכואנליטיים היא גם עיבוד של אָבֶל. והיום הדברים משתנים, ואפשר שוב, כפי שציינת, לדבר על עניינים גרמניים, על הטובחים, אפשר לדבר עליהם; אבל מצד שני אפשר גם לדבר על האלימות הישראלית. אינני רוצה להשוות, אך בסופו של דבר אלה הם שני מקרים של אלימות. ואז אנחנו רשאים לדבר על שיח מסוג מסוים, שעד אז נחשב ישירות או בעקיפין לבלתי ניתן להבנה, או לבלתי נחוץ, או למאיים. הֶדְקוֹנסְטְרוֹקְצִיָה, למרבה הצער, נחשבת לעתים קרובות למאיימת, לא רק בישראל, אלא גם במקומות אחרים. לכן עלינו לנסות ולהסביר זאת, אנחנו מוכרחים לנסות להסביר מדוע חשים שהֶדְקוֹנסְטְרוֹקְצִיָה מאיימת. אך זהו נושא אחר. תודה לך.

ירושלים. פריס

## ביבליוגרפיה

- Derrida, J., 1974. *Glas* (Paris: Galilée); *Glas*, trans. J.P. Leavey, Jr and R. Rand. Lincoln: The University of Nebraska Press.
- , 1980. *La Carte Postale: de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Aubier — Flammarion); *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. A. Baas. Chicago: The University of Chicago Press. 1987a.
- , 1982. *L'Oreille de L'autre: Otobiographies, transferts, traductions; Textes et débats avec Jacques Derrida* (Sous La direction de Claude Lévesque et Christie Vance McDonald) (Montréal VLB; *The Ear of the Other*, trans. P. Kamuf and others. New York: Schocken 1985.
- , 1986a. *Memories: for Paul de Man*, trans. C. Lindsay, J. Culler and E. Cadava. Columbia: Columbia University Press. *Mémoires: pour Paul de Man* (Paris: Galilée 1988);
- , 1986b. *Shibboleth: pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986); "Schibboleth": for Paul Celan," in *Midrash and Literature*, eds. G. Hartman and S. Budick. New Haven: Yale The University Press 1986b.
- , 1987a. *De L'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée). *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. G. Bennington and R. Bowlby. Chicago: The University of Chicago Press 1989a.
- , 1987b. "Geschlecht II: Heidegger's Hand," trans. J.P. Leavy, in *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, ed. J. Sallis. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1987c. *Feu la cendre* (Paris: éditions des femmes; *Cinders*, trans. N. Lukacher. Lincoln: The University of Nebraska Press 1991a.
- , 1987d. "L'aphorisme ? contre temps," in *Psyché: Invention de L'autre* (Paris: Galilée); "Aphorism Countertime," in *Acts of Literature*, ed. D. Attridge. New York and London: Routledge 1992.
- , 1989b. "Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War," in *Responses : On Paul de Man's Wartime Journalism*, ed. W. Hamacher, N. Hertz and T. Keenan, trans. P. Kamuf. Lincoln and London: The University of Nebraska Press.
- , 1991a. *L'Autre cap* (Paris: éditions de Minuit); *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. P.A. Brault and M. B. Naas. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1991b.
- , 1991b. *Circumfession* (Paris: Éditions du Seuil); *Circumfession*, trans. G. Bennington. Chicago and London: The University of Chicago Press., 1991.
- , 1993a. *Spectres de Marx: L'état de la dette, la travaille du deuil et la nouvelle internationale* (Paris: Galilée); *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. P. Kamuf. New York and London: Routledge 1994.
- , 1993b. "Heidegger's Ear: philopolemology," (Geschlecht IV), trans. J.P. Leavey, Jr, in *Reading Heidegger: Commemorations*, ed. J. Sallis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- , 1994. *Politique de l'amitié*. Paris: Galilée; *Politics of Friendship*, trans. George Collins. London and New York: Verso 1997.
- , 1995. *Mal d'archive*. Paris: Galilée; *Archive Fever*, trans. Eric Prenowitz. Chicago and London: The University of Chicago Press 1996.
- Valdimir, Jankélévitch, 1967. *Faut-il pardonner?*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- , 1986. *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Éditions du Seuil.