

מיכל בן-נפתלי ליוטאר ו"היהודים"

1.

החלת מצאי המושגים של פסיכולוגיית המעמקים על התגובות האנושיות לשואה עלולה לעתים לטשטש הבחנות חשובות בין רוצחים, מתבוננים, משתפי פעולה וקורבנות. אנו מרבים לדבר על "הכחשה", "אשמה", "בושה", "מנגנוני הגנה" או "הרחקה". דיון מעין זה עלול, מבלי דעת, להמיט נזק נוסף על הקורבנות, ובה במידה לאפשר לרוצחים לרחוץ בנקיון כפיים. לא זו בלבד שנסיון ההיסטורי של קברוצות שונות היה כה קוטבי בכפוף לעמדה הטופוגרפית של כל קברצה ולחוויות האמוצינוליות והקוגניטיביות הנובעות ממנה; הקטגוריות גופן מתבססות על הנחות אנתרופולוגיות ביחס לטבע האנושי בתנאי התנהגות "נורמליים".

בטריטוריה הכאוטית של הזיכרון, הגבולות שבין הזיות, ערפול הדרגתי, השאה-עצמית (auto-suggestion) ומניפולציה פעילה אינם ברורים לגמרי. זיכרון ושכחה ממלאים תפקיד אמוצינולי ופוליטי מועצם במצבים בתר-טראומטיים בניסיון להשיג נורמליזציה ולעצב-מחדש זהות חיובית, אישית קביוצית. היחסים המורכבים עם העבר, הניסיון להימנע מעבודת-האבל (trauerarbeit), מנביעים דפוסים פסיכולוגיים דומים המצויים בעדויות שבעל-פה, ביומנים ובכתיבה היסטורית גם יחד. דומה ששוב כשלנו מלהבחין בין עמדות סובייקט שונות זו מזו; שוב כשלנו מלהקשות על המידה שבה עלינו להבין או להצדיק מנגנוני הדחקה אלו, אם אמנם שכחה היא כלל מן האפשר.

כתיבה היסטורית שונה אמנם מעדות מסדר ראשון. היא כפופה לקונבנציות דיסציפלינריות ומבקשת להעניק פרספקטיבה ומשמעות כוללת. ואף על פי כן, התנגדותו הרדיקלית של אירוע השואה לידיעה ניכרת בכתיבה ההיסטורית על אודותיו, כשהיא נכנעת לפיתויים מיתיים המקנים לאירוע מובנות וערך. ההיסטוריוגרפיה עלולה אפוא, במודע ושלא במודע, לבטא משאלה לחמוק מן הטראומה וליצור "פטישיזם נרטיבי". הפטיש ההיסטוריוגרפי הוא פנטזיה על מצב שלמות, הממקם את האובדן באתר שונה, כדי לשחרר אדם או אומה מעימות ישיר עם החרדה ועם עול האבל שהיא מטילה. במקרים מובהקים פחות, המפגינים לכאורה התמודדות ביקורתית עם העבר, ניתן גם כן לאבחן שימוש באסטרטגיות העברה (transference) ומיתולוגיזציה. באופן פרדוקסלי, בעצם המאמץ הקוגניטיבי להסבר, נוטלת ההיסטוריוגרפיה חלק בתהליך היסטורי של שכחה, פרט לאותם מקרים בלתי-שכיחים שבהם היא צוברת תובנות ביחס לאי-ידיעתה, ערה למגבלותיה ומוותרת על סמכותה האחרונה.

כתיבתו של ז'אן-פרנסואה ליוטאר משנות השמונים ואילך מטילה אור חדש ומקורי על הרהורים אלו. בשני חיבורים מרכזיים ושונים באופיים, הדיפרנד [Lyotard 1988] *Le Differend*) והייזג ו"היהודים" [Lyotard 1990] *Heidegger et "le juifs"*), עוסק ליוטאר בהיבטים שונים בזהות האישית והקביוצית "אחר אושוויץ".

לה דיפרנד מנסה להציע דרך להרחיב את השפה, לפתוח אותה בפני יקומי-שיח אידיומטיים שימנעו את השתקתם של אותם קולות שאין להם כל תהודה בשיח השולט. הדוגמה הפרדיגמטית המועילית בפתח הספר היא זו של ניצולי השואה הנאלצים להתעמת לא רק עם הטרגדיה הנוראה שפקדה אותם, אלא גם עם ניסיון נוסף לגזול מהם את קולם. לדעת ליוטאר, הכחשת השואה היא תוצר של הבאת השיח המשפטי-היסטוריוגרפי למסקניותו האבסורדית. במאבקו לטובת מתן ביטוי ל"דיפרנדים" בחללים שונים של הקיום התרבותי, מן הפילוסופיה ועד לפוליטיקה, מבתי-הדין ההיסטוריים ועד לבתי-הדין האקטואליים, ליוטאר מעבד את הטראומה של השואה לביקורת נוקבת על נורמות השיח והמחשבה הנהוגות במערב המודרני. היידגר ו"היהודים", שנכתב שנים ספורות אחר-כך, מטפל באותן בעיות, אם כי על בסיס מתודולוגי ושימוש רטורי שונים בתכלית. המפגש הראשון עם חיבור זה, על רקע הציפיות האפיסטמולוגיות שנטע בנו קודמו, עלול אכן להפתיע. במסגרת הדיון הנוכחי, נבצר ממני לפתח את כל ההצעות הרבות הטמונות בחיבור קצרי-יריעה זה. יש לציין שמועד הופעתו ב-1987 קשור במישורין ל"פרשת היידגר" שפרצה בצרפת בעקבות פרסום ספרו של ויקטור פריאס היידגר והנאציזם. מיידיות התגובה וחדותה מסבירות את הלאקוניות שבהצבת הטיעונים, ואפשר שגם את הנימה הפולמוסית וההכללות הגורפות, אולי אף גורפות מדי. אלא שאתגרי חיבור זה והשלכותיו עומדים במבחן הזמן. זאת, דווקא באותם חלקים שאינם עוסקים באונטולוגיה הפוליטית של היידגר, אלא במה שאונטולוגיה זו בפרט והאונטולוגיה המערבית בכלל מרחיקות. ליוטאר מכנה את המודחק "יהודים", בחירה הנשענת על שיקולים הקשורים בהיסטוריה של השיח האנטישמי בצרפת כמו גם בהיסטוריה של יהודי צרפת מן האמנספיציה ועד לווישי. במאמר זה לא אעסוק במערכת שיקולים זו. אבקש להתמקד, על-ידי "עיבוי" כתיבתו הסכימטית במידת-מה של ליוטאר, בשיקולים הפילוסופיים העומדים ביסוד הבחירה ב"יהודים", הן לאבחון הכשלים של הזהות המערבית, והן בהצעה כיצד לרפאה. בחלק הבא אנסה להציג את עמדתו בצורה נאמנה ככל שביכולתי. בחלק האחרון אציג ביקורת של הטיעון בכמה מישורים. הבעיה, כך יתברר, אינה נעוצה בשימוש לא-מודע או לא מפוכח דיו מצד ליוטאר בשיח הפסיכואנליטי. היא כרוכה יותר בגיוסה של קטגוריה אתנית ככלי רטורי אפקטיבי לנקיטת עמדה פילוסופית, היסטורית ופוליטית.

2.

ליוטאר עוסק בשאלת הזיכרון ועבודת האבל ביחס לאובדן ראשיתי (primal loss) ולהדחקה ראשיתית וביחס לאובדנים היסטוריים, בעיקר לטראומה של השואה. סוגיה זו נדונה באופנים שונים ביצירותיו. בהיידגר ו"היהודים" הוא פורש תיאור מעין-פנומנולוגי של בעיותיה וכשליה של המחשבה המערבית ומנגיד אותה לאתיקה היהודית או ה"יהודית". בהדיפרנד מנסח ליוטאר מחדש אותן בעיות במסגרת משחק-לשון אחר, כלומר, בפילוסופיה של ההיידגר (phrase). התקה זו ממשחק-לשון או מעולם היגדים אחד למשנהו היא הכרחית, לדידו, שכן היא מצביעה על המגבלות האינהרנטיות לכל דיון קוגניטיבי (היסטוריוגרפי כמשפטי, פילוסופי כפסיכולוגי) לנוכח הלא-ניתן-לייצוג.

הזיכרון של ליוטאר מתייחס לנשכח כאל משהו שאינו חדל להיות נשכח. הנשכח הוא ראשיתי ובלתי-הפיך. לא ניתן לגבשו לכלל מושג או ייצוג. כל עיצוב ייצוגי של ההדחקה הראשיתית מהווה סילוף, אפילו בגידה, בהדחקה זו. לדעת ליוטאר, אם אמנם היה אפשר לזכור את אושוויץ באופן נאות או מסקני באמצעות אמצעי-ייצוג היסטוריים, אפשר היה בה במידה לשכוח את זוועותיה. אושוויץ היתה מקבלת הנהרה ורציונליזציה מלאה כחלק ממצאי מושגי קיים שבכוחו להסתיר או לרכך את אסונה. אולם, הוא טוען, אושוויץ היא אירוע קיצוני המעמיד אמות-מידה חדשות להגדרת כל אירוע היסטורי: כל אירוע היסטורי הוא אפוא אירוע קיצוני. אין הוא ניתן לניכוס בכלי ההבנה ההרמנויטיים שלנו. בשביל ליוטאר, "אושוויץ" או "מעמד הר סיני" או "האפקט הלא-מודע" של פרויד – הם סימנים המורים על מצבים או אירועים חידתיים. לפיכך הם משמשים אתגר שווא של הזיכרון (אנמנזיה). אי-אפשר לשחזר את כובד משקלם, אלא במחיר צמצום, הטמעתם ואזי גם שכחתם.

לכאורה מנסה ליוטאר לתאר את שכחת המחשבה המערבית בדרך של חקר סיבות המחלה

(אטיולוגיה), על בסיס תורת ההדחקה הקדם-מקורית (originary) של פרויד. עם זאת, המקמקותו ואי-האפשרות של מאמץ מסוג זה נעוצות בלב טיעונו. לפי פרויד, ההדחקה הקדם-מקורית מתייחסת לגירוי מפורז, דיפוזי, של הלם קמאי, אירוע טראומטי שאינו ניתן לייצוג, גם לא בעקיפין או במסווה, במנגנון הנפשי. הלם זה נותר חיכוני למנגנון. אין לו מקום או זמן בטופוגרפיה ובכרונולוגיה של הנפש. בניגוד לאירועים הקשורים בהדחקה המשנית, אירועים שלגביהם יש למנגנון הנפשי דימוי של הסבר ולכן גם יכולת להדחיק את הסבל באמצעות ייצוגים, אין האדם הסובל מודע להלם הקמאי. חשיפת הלם זה כמו גם חשיפת הסימפטומים שהוא נושא הן אפוא תהליך מורכב ביותר. מאחר שההלם לא נכח מעולם בתודעה ולכן גם לא נשכח מעולם, האדם אינו מדחיק או שוכחו על-ידי הליכים חיכוניים. האפקט המשני, המושעה, של ההלם, הוא לברו נוכח. נוכחותו היא לכן פרדוקסלית: נוכחות של משהו שלא היה נוכח קודם בניסיון המודע של הסובייקט. משהו זה נחוה כחדש. הסובייקט מתנסה באפקט בלבד, בסימפטום (חרדה) ללא חוויית ההלם. דומה שאין לסימפטום מניע ממשי או מניע זכור. אף שאי-אפשר לשקם זמניות מושעית זו (nachtraglichkeit), הפסיכואנליזה, וליוטאר בעקבותיה, יוצרת שחזור התפתחותי, המבחין בהלם קמאי ובאפקט מאוחר כקשורים זה בזה באופן סיבתי. הפסיכואנליזה היא ניסיון, בין נסיונות נרטיביים אחרים (היסטוריה, סוציולוגיה וכו'), להיזכרות כרונולוגית. ניסיון זה ממלא תפקיד מגוון של ניכוס וארגון של אפקט א-כרוני, דהיינו, אפקט הנעדר סידור זמני. בכך מסייעת הפסיכואנליזה להתמודד עם החרדה שהאפקט מסב. אף על פי כן, לדעת ליוטאר קיים הבדל ניכר בין תהליכי ההדחקה המאפיינים את המחשבה המערבית, לבין התהליך הפסיכואנליטי. ליוטאר מבחין בין תגובה המעבדת את הנשכח כזיכרון הנשכח, לבין היטל המדחיק את כל הגירויים ומצבי ההלם העלולים לערער את תחושת הזהות של היחיד. ההאזנה הפסיכואנליטית אינה מנסה להשתיק את הלא-מודע, אלא מציעה דרך לעיבודו האינסופי. יעד התהליך – חירות מלאה – נותר תמיד בלתי-מושג.

בהיידו ו"היהודים" מבקש ליוטאר להבין את המחשבה המערבית, על כל תמורותיה וגוניה, באמצעות קטגוריות פסיכואנליטיות אלה. "המחשבה המערבית" היא שמתעמתת אפוא עם הלם קדם-היסטורי ונשכח, אך נוהגת באופן שמרני, דהיינו, מדחיקה אותו. היהודים ההיסטוריים כפופים אמנם לאותה נטייה או פיתוי מנטלי, השולטים בציוויליזציה המערבית ובאנושות בכלל, אולם תגובתם, שעוצבה במעמד הקמאי של הדת היהודית, הפוכה בתכלית. הזהות היהודית נוצרה מלכתחילה כזהות מבוקעת. בניגוד לחיפוש המערבי אחר אינדיבידואליזם אוטונומי, הסובייקטיביות היהודית כוננה, עוד טרם מעמד הר סיני, במצב הטרונומי רדיקלי. מאז ומעולם העם היהודי נעדר יחס קבוע כלפי היסטוריה או ארץ. אברהם עזב את ארצו בעקבות קריאה ששמע מאל לא-נראה. האל התגלה בפני האומה הנוודת במדבר כאחרות מוחלטת שאינה ניתנת לייצוג בדרך של עבודת האל. לאומה לא היה כל ניסיון גשמי באל. היה עליה רק להאזין ולצייט, להיענות לברית ולהבטחה הבלתי-מושגות. האל נתפס תמיד כמי שכבר צודק, אף שהצדק שלו אינו ניתן לאישוש של ידיעה או להסבר מטאפיסי. הוא דרש כבוד מוחלט ואינסופי, באין ריטואל או קורבן או תגמול שיכולים לספקו. לפיכך, הזיכרון היהודי כרוך מקרמת דנא באומללות ובחוסר סיפוק בלתי-נמנעים. הוא נע בעתיד אינסופי של הבטחה, שאינה ניתנת למימוש לעולם, שכן ידיעה או ניסיון מצטברים אינם עומדים לו.

ה"יהודים" וה"מערב", טוען ליוטאר, מסמנים שני עקרונות מטאפיסיים נפרדים – ליוטאר מוסיף נחרצות מן המטבע "הדודי-נצרות" – המתתייחסים זה לזה. הזיקה בין שתי התרבויות, חרף הניסיון העקבי של התרבות הדומיננטית לבלוע או לייתר את הורתה, לעולם אינה סימביוטית. הזהות היהודית המבוקעת היא פצע פתוח בתרבות המערבית, פצע המזכיר לתרבות המערבית את המודחק, דהיינו, את גבולות שליטתה הקוגניטיבית או הפוליטית במציאות. היומרות להפוך את כל הישויות לניתנות לייצוג ולניהול, יומרות החודרות לפרויקטים שונים (משפטיים, תרבותיים, כלכליים, פוליטיים או צבאיים), מופרעות על-ידי זכרון סופיותן. "כל ההיסטוריה החברתית, הפוליטית, הדתית והספקולטיבית של אירופה הנוצרית", כותב ליוטאר, "עדה למשימה מתמדת, המשתמשת באמצעים מגוונים (אינקוויזיציה, המרה, גירוש, צנזורה) לנטרל את המסר היהודי ולגרש את קהילת הלא-אמינים" (Lyotard 1993, 160-161).

כפילוסוף-פוליטיקאי לפי עדותו שלו, בוחן ליוטאר את הסוגיה העקרונית של צמצום האחרות במחשבה המערבית לבוררות (litigation), במטבע הדיון המשפטי או לידיעה, במטבע הדיון הפילוסופי. יריבויות אתניות ופוליטיות, כמו גם לוגוצנטריזם פילוסופי, הם גילויים שונים אך נשנים של אותה אי-מוכנות לקבלה של מקור אבוד. דיונו של ליוטאר מתנדד בין גורלם של היהודים ההיסטוריים לבין הגורל האונטולוגי של ה"יהודים". המערב מנסה שוב ושוב, לטענתו, להיאבק ביהודים, עימות המשקף את המאבק הפנימי עם ה"יהודים" שמחוץ להישג המחשבה. הבעיה היהודית/יהודית מניבה פתרונות שונים בשדה ההיסטורי-פוליטי. ליוטאר מציין את ההמשכיות העיקשת בנסיונות המערב לגרש ולשכוח את היהודים: "נוצרים דורשים את המרתם; מלכים מגרשים אותם; רפובליקנים מטמיעים אותם; נאצים משמידים אותם" (היידרן ו"היהודים", 3). הנאציזם הוא "הפתרון הסופי" במסורת היסטורית זו. זוהי שכחה מוחלטת שהיא קודם כל שכחה ה"יהודים". משום כך אין להסבירה רק במונחים פוליטיים, אידיאולוגיים או אתניים. המישור האידיאולוגי והמישור הפוליטי מתיקים חרדה קמאית על-ידי אובייקטיפיקציה של מקור, כלומר, יצירת דימוי הניתן לשליטה ולכן גם להשמדה. הנאציזם מכונן בכך סובייקטיביות שמאפשרת לרוצחים לבצע משימה "קדושה" מבלי להזדהות עם הקורבנות. המהוגנות והנורמליות של הראשונים – הרוצחים – תלויות בשלילת הסובייקטיביות של האחרונים – הקורבנות. אין הם אלא אובייקטים של סכנה קדם-מקורית, ותבוסתם מאפשרת למנצחים לחזור על עימותים קדם-מקוריים ולשלוט בהם. השמדת היהודים שונה מטביחות אחרות שערכו הנאצים, בכך שאינה פומבית. השמדה זו מבקשת למחוק את עצמה, לסלק את הנשכח. מטעם זה ממש, טוען ליוטאר, היא נידונה לתבוסה. שיבת היהודים להיסטוריה היא שיבת המודחק. אלא שבינתיים, הניסיון הנירוטי הנאצי צלח: בינתיים, בהרחבה בעייתית, הניסיון הנירוטי ה"מערבי" נושא פירות ופועל כנגד ריפוי לפי תפיסתם של ליוטאר ופרויד. הנירוטי "מרוויח" ממחלתו. בהקשרים שבטיים קיבוציים, כמו זה הנאצי, השתתפות בניירוזה קבוצתית מעין זו פוטר את היחיד מן העול הכרוך בפיתוח ניירוזה פרטית משלו. בניסוח ההולם את הדיפרנד עשוי ליוטאר לומר כי היחיד הנאצי משתתף ביקום שיח המקבע מוענים, נמענים, הוראות ומובנים, ומאפשר לו אפוא קברות במערכת מונוליתית, בעולם יציב ומנוהל היטב.

3.

ליוטאר מניח במובלע הכרה מערבית קבועה, המייצרת גילויים שונים הקשורים זה בזה. הצגה זו מעלה שלוש בעיות עיקריות: הראשונה כרוכה בעצם הפיכת המחשבה המערבית לסובייקט לפסיכואנליזה; השנייה כרוכה בעמדה לא-מובחנת ביחס למחשבה המערבית, עמדה התופסת את כל תוצריה כמנגנוני הגנה המתייחסים לאובדן קדם-מקורי. המחשבה המערבית מתוארת כפעולת התקה קיבוצית, המסווה את הלא-מודע שלה על-ידי ביטויים סמליים. ליוטאר אינו מבחין בין תקופות, סגנונות תרבותיים או מעמדות חברתיים. ה"מערב" מופיע בלבוש שטני אחיד, המפגין לסירוגין קונפורמיות ונרקיסיוז, אפיונים שניתן לדלותם מן הדיוקן (האינדיבידואלי) של האישיות הסמכותית. יתר על כן, הצגה זו של ה"מערב" הופכת את האנטישמיות למנגנון הגנה אגרסיבי, ומטשטשת את אשמתה המוסרית הספציפית. מדיבט זה, דומה שניתוחו של ליוטאר נמנע מן האילוצים המודעים המכוננים את הפרקטיקה הפסיכואנליטית. זו האחרונה מכירה בהיקבעות-יתר של סיבות וגורמים לפתולוגיות נפשיות, הניתנים לאיתור רק לאחר מעשה. ליוטאר מצמצם מרקם פיסיומנטלי עשיר ביותר לכלל דפוסים קבועים, ומתעלם משינויים הנובעים מנסיבות חברתיות היסטוריות. הבעיה השלישית ההופכת את ההצגה של ליוטאר לבעייתית כרוכה, למעשה, בשנייה שכן, גם ה"יהודים" הופכים לאלגוריה טרנס-היסטורית, למסמן של אחרות. דניאל ויונתן בוירין

1. שושנה פלמן, בחיבורה המרתק על הסרט שואה של קלוד לנצמן (פלמן 1991; Felman 1992), רואה בשואה התקפה היסטורית על הראייה. הנאצים משתמשים באסטרטגיות שונות לגרום לכך שהיהודים וההשמדה לא ייראו באופן מהותי: היהודים מורחקים באופן גיאוגרפי; מחנות המוות מוקפים עצים; גופות הנרצחים הופכות לעשן ולאפר ומכונות "פיגורות", ביטוי מילולי המקביל לרדוקציה שלהן לאפר, והמרוקן אותן מעצמיות ומספציפיות. הוצאת הראייה והוצאת האפשרות ליצור קהילת עדי ראייה הופכת את הדיבור על השואה במונחים לגליים ואו היסטוריוגרפיים של עדות והוכחה לבלתי-אפשרי ואף לאבסורדי.

עמדו כבר במאמר שהתפרסם בכתב-עת זה על האירוניה הנעוצה בפרקטיקה שנקודת-המוצא שלה היא שכחת היהודים בהיסטוריה ואחריתה – הכחשת קיומם הארצי בפילוסופיה.² התרבות המערבית לפי ליוטאר היא החולה האל-זמני השקול באופן פורמלי לריפוי ה"יהודי". ליוטאר נוטה לטול עמדה סוציו-פסיכולוגית מעין-דטרמיניסטית ולהתעלם מן האינדיבידואלי והשונה. כשל זה בהידגו ו"היהודים" מפתיע לנוכח התיחום הקפדני של יקומי השיח השונים שליוטאר עצמו עורך בהדיפונדו. בהידגו ו"היהודים" הוא משתמש בהרמנויטיקה פסיכואנליטית כלשון-על כדי לתאר את תנאי אפשרות המחשבה. תופעות מנטליות ונגזרותיהן הפיסיות נתפסות במונחים פתולוגיים ותרפויטיים. ה"מחשבה" יודעת, טוען ליוטאר, שמה שהושמד באושוויץ כרוך במקורה, כלומר, בחרדתה.

אף על פי כן, כידוע, הפך פרויד עצמו את הפסיכואנליזה למתודה להבנת העבר. תיאוריית הנירווח ותיאוריית ההיסטוריה קשורות זו בזו בדרכים רבות פנים. היחיד מושפע מן ההיסטוריה הקיבוצית של הקבוצות בהן הוא משתתף: ממצאי של פרקטיקות, סמלים וציוויים, המתוכים על-ידי משפחתו הגרעינית. היבטים שונים בתרבות האנושית משנים, בתורם, בעיות אמוציולניות לא-פתורות, ומאפשרים החלה של מטאפורות מן הפסיכולוגיה של האגו על התרבות בכלל (למשל, הגנה, פרנוידיה, נרקיסיזם). פרויד מקפיד אמנם להטעים: "הייתי דוחה את הסברה שאין טעם בניסיון כזה להעתיק את דרך הביורור הפסיכואנליטי לתחום חברת-התרבות, או שמן הנמנע שביורור כזה יישא פרי. אולם שומה עלינו להיזהר מאוד: אל נשכח, שככלות הכל אין לנו כאן עניין אלא באנלוגיות, ושלא רק בני אדם, אלא גם מושגים, יש משום סכנה בעקירתם מן הספירה שבתוכה עלו והתפתחו" (פרויד 1968, 182). קיימים דמיון והבדלים גם יחד ביחסים בין יחיד לבין תרבות במונחים ההתפתחותיים. היחיד מתפתח לפי עקרון העונג, שעה שהתרבות דוחקת עיקרון זה לרקע. על היחיד לסגל את האינסטינקטים האגויים שלו לסופר-אגו התרבותי. עצם מונח זה, הסופר-אגו, מצביע גם הוא על הדומה והשונה. שכן, הסופר-אגו של היחיד מורכב על-פירוב מציוויים לא-מודעים. זה של התרבות מקודד בצורה מפורשת.

יתר על כן, פרויד הורה על אנלוגיה בין נירווחות אובססיביות לבין מסורת דתית. הסמכתן של שתי תמונות קמאיות על-ידי ליוטאר, זו של היחיד חו של היהדות, מקבילה לפרויקט של משה והמונותיאזם (פרויד 1987). מסה מרגשת ומאלפת זו נכתבה במהלך שנות השלושים ושיקפה את תחושתו ההיסטורית העמוקה של פרויד, את הכרתו בתפקיד שהמצאת העבר עשויה למלא בהקשרים היסטוריים מסוימים. פרויד עצמו מתערב באמצעותה בעבר ובהווה. הוא מבקש להדגיש את מקורותיה הזרים של היהדות ולערער בכך את זהותה ההומוגנית. לדירוי, היהדות אינה מכילה עצמה. היא מורכבת משניויות יסודיות, למשל, משתי קבוצות עמים, שתי ממלכות, שני אבות מייסדים ושני אליים! פרויד מבחין בין היהודים לנוצרים דרך הודאתם של אלו האחרונים ברצח האב הקמאי באמצעות קורבן הבן. אולם, האלהת הבן היא גם שכחת האב. הבן מחליף את האב ומממש את התשוקה הנוצרית, תשוקה שבעבר הונחה על-ידי העדר הוראה אחרונה. היהודים,

2. "למרות הכוונות הטובות, כל ניסיון כזה [של אנשי שמאל בימינו, לרבות יהודים] לאליגורייזציה של ה"יהודי" הוא בעייתי ביותר, שכן הוא שולל מאלה שיש להם זהויות, שמבחינה היסטורית מעוגנות באותם סימנים חומריים, את הכוח לדבר בשם עצמם ואת הזכות להישאר שונים... גם כאשר מציגים את היהודים באות קטנה (juifs) וגם כאשר מתייחסים אליהם בראש ובראשונה כאל בעייתיה של אירופה, יש בכך משום הפסד וסכנה" (בוירין ובוירין 1994, 81, 83). המחברים עומדים על כך, שהיהדות מעלה ויכוח פנימי, החוזר לאורך תולדותיה מימי המלכים, בין שתי מגמות: "האודל מול הבית, נודים מול יושבי קבע... גלות לעומת שלמותה הפוליטית של מדינה מתוקנת... המאבק הוא בין שני סמלי סטטוס ושני דפוסים של ריבוד חברתי: זה המתארגן סביב הויקה הממשית למקום וזה המתארגן סביב ייחוס אבות, כלומר המקום באילן היוחסין" (שם, 97). במלים אחרות, היהדות עצמה מכילה יסודות מנוגדים הנעשים דומיננטיים בכפוף לנסיבות היסטוריות משתנות. הגם שהמחברים עוסקים בזהות היהודית ולא בזהות המערבית, הם רואים עין בעין עם ליוטאר ופילוסופים צרפתים אחרים את הגלותיות או ה"מדבריות" כאמבלמה ליהדות וכסכר פוליטי-מוסרי מפני הפיכת האתנוצנטריזם המוסרי כשלעצמו להגמוני, אוטובוטני ורבאני. גם הם נמנעים מלעסוק בתוכן הממשי של הזהות היהודית, כפי שטוען נכונה יואב פלד, ומתעלמים מאילוצים חברתיים ופוליטיים שסייעו בכינונם ובעיצובם של מרכיבים מסוימים בזהות זו. אחת הסוגיות הנראית לי חשובה לפיתוח אפוא היא הכיצד זה שדיוניהם של אינטלקטואלים יהודים בני זמננו, המתמודדים מחוץ לישראל עם שאלת הזהות היהודית הגלותית (דוגמת בוירין או לוינאס), מנביעים תפיסה א-היסטורית, אוטופית, שאין לה קשר עם חייהם הממשיים של היהודים.

לעומת זאת, לא הודו בפשע, אף הדחיקו אותו כליל. איימימוש התשוקה בקרב היהודים מנציח את השונות המוחלטת בין האב לבין הבן. ללא מחילה נוצרית, היהודים כפופים לתחושת אשם אינסופית, הגובה מהם תביעות אתיות חמורות. לפיכך, מצד אחד, מסמנת הנצרות קדמה ביחס ליהדות במונחי שיבת המודחק. מצד שני, הנצרות, המכילה מרכיבים טוטמיים ופוליתאיסטיים, מהווה נסיגה תרבותית. זהו אחד הטעמים לעמדת הדחייה האנטישמית. מעניין לציין, ששעה שבשביל פרויד החוק היהודי החמור צומח מתוך הדחקת אשמה קמאית, ליוטאר רואה בו גילוי מובהק של זכרון מה שאינרנית-לזיכרון. היהדות, לדידו, אינה תרבות של הדחקה או התקת אשמה.

את היידגר וה"היהודים" יש לבחון לדעתי ביחד עם חיבור שפורסם לפניו ב-1984 "פיגורה מעוקלת" ("Figure foreclosed" (Lyotard 1989), שכן שתי היצירות הללו משלימות זו את זו. יתרה מזאת, מנקודת מבט של היחסים בין פרויד לבין ליוטאר, דומני שהחיבור המוקדם מעודן ומורכב יותר. ליוטאר מפריד את קולו מזה של פרויד ומפתח תיזה עצמאית. בהיידגר ו"היהודים" פרויד משמש לקידום הטענות של ליוטאר עצמו, טיעון שבו לשיח הפסיכואנליטי ולשיח היהודי מוקנה מעמד אונטולוגי שווה. ככלי שרת גרידא, שמו של פרויד אכן מושמט מכותרת הספר. ב"פיגורה מעוקלת" מבקר ליוטאר את תפיסת היהדות אצל פרויד. לוח הביקורת שלו נעוץ במושג העיקול. לדעת ליוטאר, פרויד כושל מלהבחין בין "הדחקה" לבין "עיקול", ולכן הוא מתאר את היהדות כנוירוזה אובססיבית ומתעלם מן המימד הפסיכוטי שבנפש היהודית. אי-הבנה זו קשורה למעשה ביחסיו האמביוולנטיים של פרויד (ושל הפסיכואנליזה!) עם היהדות, המשפיעים כפי הנראה על יכולתו לאתר ולנתח את השאוויה האתיות. בעוד ש"הדחקה" קשורה בהתקפה של הנציג האינסטינקטואלי ללא-מודע, ה"עיקול" מכחיש אותו לחלוטין. ב"הדחקה" נכלל אפוא האובייקט במנגנון הנפשי בשינוי אופי, כלומר, הופך מדיסקורסיבי לפיגורטיבי. פרויד אמנם מציג חלק מן הפתולוגיה של היהדות. הוא עומד על הוויתור היהודי על סמלים, על תיווך טקסי, ולמעשה, על כל נוסחת פשרה בין האל לעמו. היהדות מנוגדת לדפוסיה ההתנהגות ההרמוניים, הנהוגים בדתות הטוטמיות ובנצרות, דפוסים המשקפים יישוב בין הליבירו לבין המציאות.

ליוטאר רומז כבר בחיבור זה על התוואי שישורטט באורח עקבי יותר בהיידגר ו"היהודים". הוא מקופל במשפט שבו הוא מורה על מעבר התרבות המערבית מ"פסיכוח" ל"ניורוח". מחד גיסא, מקבל ליוטאר כמה מן התווים שפרויד קושר ליהדות. הוא מאשר שאין היהדות מכילה יישוב בין האל לבני-האדם הרחוקים ממנו באופן מוחלט. היהדות מורכבת מאינטלקטואליות צרופה ללא דימויים וצלמים. היא מוותרת על חזויות ומרוממת את הסימון. יתר על כן, הסירוב לראייה ולספקולציה משחרר את הסימון מאתר מסוים כלשהו. היהדות היא דת הספר. נשמתה דרה בספר. אולם, הנישול מעצב את היהדות ברמה נוספת. זהו אחד המוטיבים המכריעים בניתוחו של ליוטאר. היהדות היא, לדידו, "פסיכוטית", משום שהיא כרוכה בניתוק מן המציאות. אישיות פסיכוטית אינה לגמרי מנותקת. היא מפוצלת לחלק שמביא את המציאות בחשבון ויכול לצפות בחלק האחר, ה"אבנורמלי". התמונה הופכת למורכבת יותר מוז שמציג פרויד. היהדות אמנם מכחישה את רצח האב: הבן אינו מגשים את האב כמו בדתות הטוטמיות ובנצרות. אולם, פרויד עצמו מצביע על כך שהיהדות מודה באשמתה המתמדת, אשמה הקשורה בהכרח ברצח האב. לשון אחר, היהדות מכירה ברצח האב, אך מבטאת את הכרתה בדרך שונה מזו של הנצרות. ה"אינטלקטואליות" או ה"טקסטואליות" ביהדות פונה לאל נעדר, הנוכח רק במלים. היהודי ה"פסיכוטי" מתמסר לאל דרך האזנה למלותיו. הוא מנושל מכל מקום, שכן הוא שוכן בשיח בלבד כנמענו של חוק האל. היהדות אינה מודה בשנאתה הרצחנית כלפי האל, מאחר שאין היא יכולה לרצוח אב עמו היא שרויה בברית של חסד. היהדות מסוגלת אפוא להציב אורח נפשי שונה לגמרי מן הנוצרי, אורח הנושא עמו השלכות אתיות, כגון אלו שליוטאר מפתח בהיידגר ו"היהודים". היהדות ה"פסיכוטית" מסרבת למציאות, מסרבת לכל פשרה דיאלקטית בין עיקרון העונג לבין עיקרון המציאות. הרגישות ההיסטוריות שלה אינה מתיישבת עם הדיאלקטיקה הנוצרית, מאחר שהיא חורגת מן המציאות ומתמסרת כליל לציווי האל. אך בהיענות זו לדרישות המוסריות של האל, יוצאת היהדות ממשק עיקרון העונג ותו לא. עיקול המציאות אין פירושו אימננטיזם! אדרבא, חשוב להדגיש כי ליוטאר מתאר את המצב הפסיכוטי בניגוד לפרויד, הרואה בו השתלטות של המציאות הנפשית הפנימית על האדם. ליוטאר מציע לראות "פנימיות" זו כהיענות לאחר או לחוק הטרנסצנדנטי. אפשרותה של

האתיקה נעוצה, אם כן, ביכולת לצאת דווקא מאילוצי המציאות כשזו נתפסת במונחים כלכליים או פוליטיים. ליוטאר מנסה למקם את טעותו של פרויד: "הפסיכואנליזה מלמדת אותנו כי עדיפות האוזן מעידה על העובדה שהאגו נתון תחת שליטת האיד, וכי הוא מצדד בצד הפנים כנגד החוץ. קדמה באינטלקטואליות אינה קדמה באמת" (Lyotard 1989, 96).

פרויד מאשר אמנם שהאזנה היא יותר "אינטלקטואלית" מראייה (ומודה בכך בהזדהותו [היהודית] שלו עצמו עם שם האב), אלא שהוא קושר אותה לאיד. במלים אחרות, האינטלקטואליות היהודית מנוכסת לגמרי על-ידי המודל האקונומי של הנפש. קריאתו של ליוטאר בפרויד ב"הידגרו" ו"היהודים" מנסה להתגבר על מודל זה.

שתי היצירות הללו – "פיגורה מעוקלת" והידגרו ו"היהודים" – קשורות באופן הדוק ומאפשרות לנו להעריך את דרישת המשמעות המאפיינת את יחסה של היהדות למערכת הנפשית. בחיבור המוקדם מדיש ליוטאר את הממדים הקליניים של היהדות, ובמאוחר הוא מתמקד בממדה האתי. שני הממדים הללו חשובים להבנת טיעונו הכולל. היהדות הנענית לחוק חושפת את אי-שוויון המשקל הרדיקלי שלה. היא מוצפת רגשות אשם וחוב. היהדות היא, בעת ובעונה אחת, בתוך המשק הנפשי ומחוצה לו, בתוך ה"היסטוריה" במובנה המערבי ומחוץ לה. הדרך לעקוב אחר הרעיון היהודי של הטראנסצנדנציה עוברת דרך הפתולוגיה היהודית המסוימת. זוהי לדעתי נקודת מפתח. דומה שהוגים פוסטמודרניסטים רבים (ביניהם לוינאס, רידה, קריסטבה) קושרים בין סובייקטיביות אתית לבין פתולוגיה. בניגוד למסורת בפילוסופיה של המוסר, הנמתחת מאפלטון ועד לפרויד, אפשרותם של החיים המוסריים אינה נשענת על בריאות הנפש! אפלטון ייחס את הצדק להרמוניה נפשית, כלומר למצב שבו התבונה שולטת בתשוקה באמצעות כוח הרצון. התנהגות אובססיבית או כפייתית ביטאה לדידו אי-יכולת להתייחס לצורכי האחר ולמציאות. מפרספקטיבה פוסטמודרניסטית הפוכה בתכלית, טומן בחובו המצב הפתולוגי סיכוי אתי, הגם שמרבית ההוגים (להוציא את לוינאס) מודעים בה במידה לסיכון הכרוך במצב זה. ממקום של הרמוניה ומסופקות עצמית אין אפשרות להבין ולתאר את האתיקה הנעוצה תמיד מעצם הגדרתה ביחס כלפי האחר. העצמי האתי מנושל בעודנו נענה לתביעה לצדק הבאה מן האחר. הסמכות האתית, המכונה לחלופין "חוק" בח' רבתי או "צדק" בצ' רבתי, אינה ניתנת לייצוג אמפירי. אין היא ניתנת ליהוי עם מוסדות משפחה, חברה או פוליטיקה. במובן זה, אין לזהותה גם עם הסופראגו. ההבטחה האתית, שמקורה ב"אחר" או ב"אחרים" (רידה מקדיש דיונים רחבים ל"מורשת" או ל"רוחות הרפאים" של העבר ושל העתיד הפוקדות אותנו בכל עת ומטילות עלינו עול מתמיד של תיקון וכפרה), חורגת מן המשק הנפשי כשם שהיא חורגת מן המשק הכלכלי. לא מדובר אפוא בעיקרון אימננטי לנפש, המזרים מחדש אנרגיה שמקורה באיד ומחילה על האגו בצורת אגרסיה עצמית. האתיקה היא "טרנסצנדנטית" משום שהיא מחוץ לעקרון העונג. אין לצמצמה לקונבנציות או לחוק הפוזיטיבי; אין היא ניתנת לחישוב או להטרמה במונחי ענישה ותגמול. הללו הם עקרונות משפטיים/כלכליים אינטרונונטליים, המבוססים על תפיסה סימטרית של האחר כברי-יצוג וכברי-השוואה לאחרים. העדר המתאם בין בריאות נפשית לבין התנהגות אתית דורש כמובן טיפול נפרד ומעמיק. טיפול זה נחוץ ביותר כמדומני משום שביכולתו להאיר את עינינו למקום שבו ההגות הפוסטמודרניסטית מבקרת בחריפות את האסתטיציזם המודרניסטי. ראוי לזכור שהאסתטיקה המודרניסטית נמשכה והושפעה גם היא מדיוניו של פרויד בתופעות אקסטטיות והיסטריות (מהופעתו-מחדש של ה"uncanny"). אולם, שימושיה בגילויי אי-השפיות תוחמו לאמנות. יתר על כן, הללו הפכו לביטוייה המובהק והמשוחרר, ובעת ובעונה אחת, האי-מוסרי של האמנות. האסתטיקה של בודליר או של הסוריאליסטים (הגם שהתמונה כאן מורכבת יותר) מצויה מעבר לטוב ולרע. אני מרשה לעצמי הערה מקדימה נוספת, שגם אותה יש לפתח בדיון אחר, הקשורה בתהליך מעניין המתרחש בהגותו של לוינאס: מצד אחד, יותר מהוגים פוסטמודרניסטים אחרים הוא מדבר על האתי במפורש במונחי "אובססיה", "טראומה", "מאזוכיזם" ו"פצע". מצד שני, דומה שכמעט אין הוא מודע – דבר שניכר מהוראותיו הספורות בלבד בהקשר זה – לניתוח הפרוידיאני של מצבים אלו, כשל שמביאו להציג ככלות הכל תמונה נאיבית וחד-ממדית של המצב האתי.

טעותו של פרויד נעוצה אם כן בכך שלא העריך די את מלוא המשקל וההשלכות של התגובות הנפשיות ביהדות. במאמץ לדה-מיתולוגיזציה של היהדות, כשל מלראות את מעורבותו שלו בדת זו

(כלומר, את הזדהותו עם אביו, את דחיית הפיגורלי בכתיבתו, את הבכורה שהעניק לשיח) ולהבין את האופן המובחן שבו היא מתעמתת עם רצח האב הקמאי. לפי הנרטיב הרדוקציוניסטי שהעמיד, בונה היהדות סופר-אגו חמור על-ידי התקת אנרגיה ליברינאלית גרידא. תחושת הגאווה או הבחירה ביהדות מבוססת על השעיית סיפוקים זו, דהיינו, על היכולת לרסן נטיות אינסטינקטואליות ארוטיות או אגרסיביות. היהדות אינה אלא גרסה מועצמת של משק נרקיסיסטי מוכר. ניתן כביכול להסבירה באופן ממצה על-ידי תהליכי הזדהות והפנמה של סמכות האב.

בהידור ו"היהודים", ליוטאר מציין שהנרטיב הפסיכואנליטי שהוא מציג אינו הסבר אלא אנלוגיה, מונח שהוא מקנה לו תוכן קאנטיאני בהדיפרנד. ליוטאר מודע, כפרויד, למגבלותיה של כל פנומנולוגיה הרמנויטית, לאי-יכולתה לבטא לגמרי את מושאה. אמת הלא-מודע חסינה מפני חזירה מלאה. מכאן שהנרטיב הפרוידיאני אינו טיעון אלא מצבור של היפותיזות ארעיות. הללו נבנות בדיעבד ואינן תואמות לעולם את הטבע המדויק של הניסיון המקורי. עם זאת, חשוב להטעים שגם אצל פרויד וגם אצל ליוטאר קיימת, חרף הזמן המושעה, תקווה שהריפוי יצלח, תקווה הנשענת על המשקל הדומיננטי שמוענק לזיכרון בדיאלקטיקה של הזיכרון והשכחה. הזיכרון נוכח גם בהדחקה או בסימפטומים נזירטיים. תופעות כגון העברה (טרנספרנס), כפייה לחזרה, acting out – אינן מעידות על שכחה סבילה. אדרבא, הן משקפות דפוסים שונים של הזכרות.

ליוטאר אינו מיישם אפוא את אוצר המלים של פרויד כפשוטו. מילון זה מאפשר לו להעניק את הניסוח הרדיקלי ביותר לבעיה שמעסיקה אותו בהדיפרנד באמצעות כלי ניתוח שונים. שתי היצירות מתרכזות בחיפוש המתמיד אחר מטבעות-לשון לביטוי הלא-אפשרי או למה שטרם נאמר: בהדיפרנד מקדיש ליוטאר דיון נוקב לשאלת הכחשת השואה בכתיבתו של ההיסטוריון המדומה פוריסון (Faurisson)³.

פוריסון הוא לדידו סרח טפילי בנטייה המערבית עתיקת היומין להשליט את עקרונות הז'אנר הקוגניטיבי על יקום השיח בכללותו. פוריסון מציג לכאורה עמדה היסטוריוגרפית הנשענת על קריטריונים של הוכחה ותקפות משפטיים: הכחשת השואה שלו מבוססת על העדר עדים לתאי-הגזים, כאשר כעד מהימין ייחשב עבורו הקורבן בלבד! התקת הנורמות המשפטיות לשרדה ההיסטוריה במקרה זה מניבה עוולה ולא צדק, ושבה להאיר באור חדש את שני תחומי הניסיון הללו גם יחד: ליוטאר עוסק בפוריסון כדוגמה קיצונית ואבסורדית של דיכוי קולות בבת-ימשפט היסטוריים ואקטואליים כאחד. לא זו בלבד שהאקט הקוגניטיבי כושל מלייצג נאמנה את האדם הניזוק, הוא עלול אף לשלול ממנו את הזכות לבטא את הנוק בלשונו. השתקת האדם הניזוק מכונה על-ידי ליוטאר עוולה (tort). היא שהופכת אותו לקורבן או שמקריבה אותו פעם נוספת. (ראו אופיר 1996). רגישותו של ליוטאר ל"דיפרנדים" נשענת על אירוע השואה כנקודת מוצא שדרכה הוא מבטא את חוסר האונים הגמור שלו בבואו לדבר על אחרות או בשמה, כשהוא שואף להימנע

3. פוריסון ממשך, למעשה, קו טיעון שפיתח מיד עם תום המלחמה מוריס ברדש (1948). ברדש הכחיש את ההשמדה, ואת המוות שאירע במחנות ייחס למלחמה, לרעב ולחולי. אחרים בצרפת המחזיקים בגרסה דומה ביחס לשואה הם פול רסינייה (Rassinier), כהן בנדיט (Cohn Bendit), אנרי רוק (Roques) ופייר גיום (Guillaume). עם זאת, רוב הספרות הנכתבת בז'אנר זה מתעטפת באיצטלה של "רביזיה" ולא הכחשה, איצטלה המיועדת להקנות לה נופך מדעי, רציני ומחוגן של "אמת היסטורית". השואה אינה מוכחשת. תחת זאת היא זוכה לצידוק. האשמה מוטלת על היהודים. כותבים אלו, הפועלים ברחבי העולם (צרפת, אנגליה, גרמניה, שבדיה, איטליה, הונגריה, סלובקיה, אוסטרליה, דרום אמריקה, קנדה ארצות-הברית ויפן) חותרים לשקם את הפאשיוזם על-ידי טיהור תמימתו. באופן מעניין משמש ה"רביזיוניזם" מטריה רחבה דיה כדי לאגד אנשים בעלי אידיאולוגיות שונות ולעתים סותרות זו את זו: החל מלאומנות ואנטישמיות נאצית וכלה במרקסיזם שנתמך באף בפציפוזם ליברטיאני, הנגוע לפרקים באנטי-ציונות.

4. ליוטאר משתמש באופן מפורש במינוח משפטי לכל אורך דיונו: "תובע", "עדות", "עד", "נאשם", "בוררות". הוא מבקש למקם את הפולמוס עם מכחיש השואה במגרש הביתי של הז'אנר הקוגניטיבי, בבית-המשפט, שכן הוא המגלם בחברה המערבית באופן מובהק את מידות הצדק, הרציונליות והעדר הפניות. ליוטאר מראה כיצד לעתים אמות-המידה המשפטיות ביחס לתפקוד נאות ומספק של הצדק לוקות בחסר ומסבות עוולה. בהקשר הצרפתי הספציפי, משלהי שנות השבעים ואילך, התרחשו אמנם כמה הליכים משפטיים שהניבו תוצאות מרשעות או אף בלתי-צודקות בעליל (ב"פרשת לגו [Leguay]), לדוגמה, הועמד לדין אדם ששירת במשטרה הצרפתית בשטח הכבוש ונמנה עם מארגני המצוד ב"Velodrome d'Hiver" ביולי 1942. הפרשה נפרסה על פני עשור ולגו נפטר).

מלשם מחיר של השתקה והסתת נזק נוסף.⁵ ליוטאר נע בין ביקורת השיח הקוגניטיבי המשפטי/היסטוריוגרפי ותנאי אפשרותו בספקולציה הדיאלקטית ההגליאנית לבין פריסת האפשרות הפילוסופית האנטי-טוטאליסטית, זו אשר עולה למשל ביצירתם של קאנט ולוינאס.

הדיאלקטיקה הפתוחה שהוא מציע בין "בוררות" לבין "דיפרנד" מקבילה ליחסי הגומלין ההכרחיים בין "אמירה" לבין "נאמר" אצל לוינאס. ליוטאר כלוינאס אינו מוותר לחלוטין על ה"נאמר" הקוגניטיבי, על קונבנציות הנהוגות בכתיבה ההיסטורית או על נורמות הנהוגות בבתי-משפט. אך הוא מבקר קשות את הצבת הז'אנר הקוגניטיבי כאמת-מידה בלבדית לשיפוט ערכים פוליטיים, משפטיים ומוסריים. שעה שהדיפרנד מתמקד בדרמה היסטורית, היידגר ו"היהודים" מציג דרמה קיבוצית קמאית, הקודמת לכל אירוע היסטורי ספציפי. זהו מעמד הר סיני של האנושות, הגם שהאנושות ביכרה ליצור עגלי זהב ולשבר את לחות הברית במקום לכבדם. אבחון מקורות מנגנוני ההגנה של הסובייקט המערבי אינו תיזה הסברית בשביל ליוטאר. הנרטיב הפרוידיאני הוא נרטיב נוסף בלבד החותר לייצג את הלא-ניתן-לייצוג. אין הוא מתיימר לספק ייצוגים אותנטיים שלו, אלא פירושים בלבד, המתייחסים לתשוקות בהווה. הוא אינו דטרמיניסטי, לא עבור פרויד ולא עבור ליוטאר. משק הנפש המערבית אינו חסר-אונים לנוכח כוחות החרדה. הדפוס הקבוע של המערב ניתן לתיקון, משעה שיוכר שהעצמיות שלו אינה לכידה. העובדה שהנפש חרדה לעקבות שאינם ניתנים לסניתיזה – אפקטים לא-מודעים – כבר מאפשרת לבקרה ולשנותה. ליוטאר, דומה, מתנווד בין תפיסה של מסירה "יהודית" פרטיקולרית, העוברת כתורשה פילוגנטית, לבין אידיאה אוניברסלית של ה"יהודים". "החוב שהינו גורלנו הבלעדי", הוא כותב, "גורל אי-השכחה שהנשכח קיים ואי-שכחת הזוועה שהרוח מסוגלת לה בשגעונה הפוחז הגורם לנו לשכוח עובדה זו. גורלנו? גורלו של מי? זהו הגורל של לא-עם זה של ניצולים, יהודים ולא-יהודים, המכונים כאן ה"יהודים" שהווייתם-יחדיו אינה תלויה באוטנטיות של שורשים ראשיתיים אלא באותה חובה יחידית של היזכרות ללא סוף" (היידגר ו"היהודים", 93–94).

הריפוי שמציע ליוטאר, המבוסס על הפירוש שהוא מקנה לנרטיב הפרוידיאני, אינו היחיד האפשרי בשביל חולי החברה המערבית. לנוכח הנחות יסוד דומות ועניין משותף בשחרור פוליטי ומוסרי, הציע מרקוזה ריפוי מנוגד בתכלית, שאין זה המקום להרחיב בו. הריפוי שמציע ליוטאר מבוסס, כפי שראינו לעיל, על תפיסה לא-פרוידיאנית, אפשר אנטי-פרוידיאנית, של האידיאה (החוק) והסופר-אגו. פרויד מערער את מושג החוק והאלטרואיזם בחושפו את שורשיהם הליבידינליים. המצפון, המבוסס על הסופר-אגו, מעוצב דרך הפנמה אגרסיבית של הסמכות ההורית, הקשורה במישורין בברוטליות של האיד שמבקש להחצין את האגרסיה שלו. האינסטינקט והסופר-אגו כרוכים זה בזה. התבגרות בריאה צריכה להביא בחשבון אמביוולנטיות זו המשוקעת בלב החוק. על היחיד להיענות באופן יצירתי לחוק ולא לחזור באופן גרסיבי על התנהגותו הילדותית הצעיתנית. מנקודת המבט של פרויד, הריפוי נוסח ליוטאר (כמו גם נוסח לוינאס או דרידה) עלול להעמיק נירוזות סוציו-תרבותית! שכן, ליוטאר מצביע את החוק בקוטב נגדי ללא-מודע. החוק אינו שקול לאיד ואינו אימננטי לאותו משק נפשי. החוק הוא טרנסצנדנטי. שלא כלוגוס, nomos אינו ניתן לדקונסטרוקציה. ליוטאר חושש שמא צמצום עיקרון מכריע זה לקטגוריות קוגניטיביות או פסיכולוגיות יביא על החברה שוב הרס גמור.

חרף כל הסייגים דלעיל, המעמידים את ההיפותיזה של ליוטאר כמאמץ המודע לעצמו כחלקי וכהצעה בלבד, נותרות שתי בעיות חריפות. בעיות אלה אינן חלות על ליוטאר בלבד. הן רלוונטיות במידה רבה לשיח הפוסטמודרניסטי בצרפת ואולי אף מחוצה לה. אחת הבעיות שלא אדרש לה בפירוט כעת קשורה בכך שניתוחו של ליוטאר מתמקד בתהליכים לא-מודעים, ומתעלם מתהליכים כלכליים, חברתיים ומוסריים, שהשפעתם על הרגישות הפילוסופית המערבית מרחיקת-לכת.

5. פלמן עומדת, מתוך תובנה עמוקה, על מודעותו של לנצמן לבעיה זו. העדים בשואה מדברים בעד עצמם. הבמאי נמנע מלספר עליהם ומסתפק בחזרה על מלותיהם. יתרה מזו, אין עד שיכול לייצג את זולתו. עובדה זו הולמת את חוקי האבלות היהודיים, נקודה שעומד עליה מייקל רות בדיונו ב"שואה כשבעה" (Ruth 1995). האבל, לפי "שולחן ערוך", הוא הפותח בשיחה. איוב מדבר על סבלו ואומללותו ראשון. לפיכך, שואה מורכב מפרגמנטים של עדויות, לשונות ופרספקטיבות שאינן מתחברות לכוליות. הפרגמנטציה הפרומה הזו בולטת בריבוי הלשוניות. השואה אינה ניתנת לביטוי בלשון אחת.

נשאלת השאלה מהו משקלם של השינויים המושגיים שהוא מציע? מהו משקלה של ההתערבות הדיסקורסיבית הפוסטמודרניסטית? האם אפשר לעסוק בשאלות היסטוריות-פוליטיות מן העבר הרחוק והקרוב (ובהקשר זה יש לראות את הדיון הפוסטמודרניסטי הצרפתי ביהודים כתגובה גם למשבר ההגירה מצפון אפריקה ולעלייה מחדש של הימין בשנות השבעים) מבלי להתמודד עם אתגרים מוסדיים, כלכליים ומנהליים ספציפיים? האם לרביזיה מעין זו – לפיגורציה-מחדש של היהודי – השפעה כלשהי במונחי הכרעות פוליטיות אמפיריות? שאלה זו מעניינת במיוחד כשהיא נסובה על הוגה שמשך כחמש-עשרה משנות חייו השתתף בקבוצת "סוציאליזם או ברבריוזם" וניהל חיים פוליטיים פעילים וערים.

על הבעיה השנייה ברצוני להתעכב ביתר הרחבה. היא מעלה, לדעתי, את אחד האתגרים העיקריים של המחשבה לאחר אושוויץ.

בניגוד להסתנייגותיו המפורשות של ליוטאר מדיון קונגיטיבי הנוטה לקבע את מושאו, ספרו הידוע "היהודים" מציב שני סוגי מנטליות מנוגדים וניתנים לזיהוי. עצם הניסיון לביטוי "היהודי" מעלה סוגיה פילוסופית קשה, וחבל שליוטאר איננו דן בה. סוגיה זו חשובה ביותר להערכת החשיבה-מחדש הפוסטמודרניסטית על "היהודי" גם אצל הוגים אחרים. במאמרו "האונטות-יאולוגיה של ההומניזם הלאומי" (Derrida 1992b) מציג דרידה את שאלת הלאומיות ביחס לפילוסופיה. ערכים לאומיים אינם מקריים, לטענתו, ביחס לפרויקטים פילוסופיים, ואין לראות בהם בעיה שקולה לבעיות אחרות. הלאומיות מציבה אתגר מרכזי לשיח הפילוסופי, אתגר שהוא בה בעת "שערווריה" ו"סיכוי". במלותיו של דרידה: אישוש לאומיות או אף טענת הלאומנות אינם קורים לפילוסופיה במקרה או מבחץ. אישוש זה הוא פילוסופי באופן מהותי לגמרי (שם, 10) הפילוסופיה היא אפוא בהכרח אידיומטית. אולם, באופן פרדוקסלי, היא מנסה להתגבר על אידיומטיות זו משהיא הופכת אותה לנושא פילוסופי. מתח זה שורר בפרט בדיסקורסים פילוסופיים המנסים לעסוק בלאומיות. סיפוק תשתית פילוסופית כרוך בחריגה מן הלאומיות ובאוניברסליזציה שלה. הפילוסופיה מנסה לדבוק ביומרתיה האוניברסליות גם כשהיא מגויסת להגן על יעדים פרטיקולריים. השאלה הניצבת היא מתי שיח פילוסופי, אידיומטי כמות שהינו, בהכרח, נעשה אקסלוסיבי או אימפריאליסטי? כיצד הופכת לאומיות פילוסופית (לגיטימית) ללאומנות (לא לגיטימית)?⁶

כיצד עלינו להבחין בין שתי האופציות הללו המופיעות לעתים תכופות באדרת דומה, הן בהנחותיהן והן בביטוייהן? שכן, "הלאומנות אינה מציגה עצמה לעולם כפרטיקולריות אלא כמודל פילוסופי אוניברסלי, כטלוס פילוסופי. לכן היא תמיד פילוסופית במהותה, אפילו בגלוייה המושחתים ביותר" (שם, 11). כמה תווים פורמליים מאפיינים כל שיח פילוסופי-לאומי, והם חלים, לפחות בהיבטים מסוימים, גם על העיסוק הפוסטמודרניסטי ב"יהודי". דרידה מציין ששיח זה מציג את האומה הפרטיקולרית כמייצגת את האנושות בכלל. הפרטיקולריות שלה היא פילוסופית ולכן אוניברסלית או קוסמופוליטית. היא מכוננת פילוסופיה אקזמפלרית! יתר על כן, השתתפות ב"אומה פילוסופית" אינה זכות-יתר ביולוגית או היסטורית. יש להבחין בין שייכות אמפירית לבין שייכות מהותית לאומה מסוימת. אפשר להשתייך לאומה כעניין שבעובדה גרידא, ועם זאת, לא להשתייך אליה מפרספקטיבה פילוסופית יסודנית.

ליוטאר, כמו ליונאס, עוסק במפורש בפרויקט פילוסופי אידיומטי מודע לעצמו. הדיפרנד מבטא עמדה

6. הבחנה במונחים דומים בין "לאומיות מוצדקת" לבין "לאומיות שרירותית" ניתן למצוא אצל בובר. בובר זיהה את הראשונה עם הצורך הלגיטימי של עם לממש את מהותו וייעודו, צורך הנובע מתחושת שייכות ספונטנית קדם-תודעתית. בניגוד לכך, "לאומיות שרירותית" ("כחבת") חורגת מתפקידה הנאות והחוקי כשהיא פורצת את תחומה ומפרה את אחריותה בפני האנושות. "לאומיות שרירותית" מפגינה "היסטריה של עצמה" והיבריס, המתבטאים באובדן מידה וגבולות. באופן פרדוקסלי, הופכת האומה לתכלית לעצמה, מעקרת ומכלה את עצמה. ברמה עמוקה יותר, בובר רואה בטרנסצנדנציה, כפי שעתידים לראות גם ליונאס, ליוטאר ודרידה, תנאי אפשרות למימוש הנורמטיבי של הלאומיות. דהיינו, דרך לחרוג מן האימנציה הלאומית: "מעל ומעבר לאין-ספור העמים השונים קיימת סמכות, בעלת שם או חסרת שם, שלה חייבים יחידים וקהילות למסור דין וחשבון פנימי... כל ריבונות סופה שקר וריק, אם בשעה שהיא נתונה במאבק לעוצמה היא נכשלת בשמירה על מעמדה כנתינה של ריבון העולם, שהוא ריבון יריבי וריבון אויבי כשם שהוא ריבון שלי" (בובר תשמ"ח, 56, 58).

התומכת בריבוי מטבעות לשון כציווי אתי עילאי. הברלים אידיומטיים אינם מחללים את ייעוד הפילוסופיה. אדרבא, ליוטאר, ליונאס ודרידה רואים באידיומטיות סיכוי, אולם רק כאשר היא כרוכה בתקשורת, בחליפין, בבריתות; באפשרות, אפילו רחוקה, של תרגום.

לנוכח בעיה זו, הפיתוח שעורך ליוטאר לפיגורה של ה"יהודי" אינו פטור מכשלים מטרידים. מצד אחד, ליוטאר אמנם מנסה להציג את ה"יהודי" כאתגר לשיח הפילוסופי האוניברסליסטי. ה"יהודי" הוא סינגולריות שאינה ניתנת-לצמצום. הוא מגלם אפוא את הלא-פילוסופי המובהק. בכך הוא הסיכוי היחיד של הפילוסופיה בעתיד. אולם, ליוטאר נאלץ לייצג את ה"יהודי". גם בהעדר המשגה מסקנית, ה"יהודי" מיוצג באופן מהותי כארכה (arche) וכטלוס (telos) של "פילוסופיה אמיתית". ליוטאר מודע לחידה הנעוצה בשני אופקי הזמן הללו, ובכל זאת מציבים כאידיאות. ה"יהודי" מוצא מתוך אילוציו האידיומטיים והופך להצעה אוניברסלית שאינה רחוקה, ככלות הכול, מפילוסופיות מסורתיות. בעיה טעונה זו מתגלה באופן מעניין מעצם בחירתו של ליוטאר לכתוב "יהודי" ללא אות גדולה ולשימו במרכאות כפולות. במחווה זו נוטל ליוטאר את השם הפרטי ומוחק את ייחודיותו. האפשרות של מסירת מסר "יהודי" תלויה באפשרות מחיקת הזהות היהודית הספציפית. ה"יהודי" נכנס לשיח הפילוסופי, אפילו אצל ליוטאר, רק כשם עצם כללי הנעדר כל סינגולריות. אין לשכוח, כמובן, את הטון הדאוג ואת המוטיבציות הכנות שבבסיס מפעלו של ליוטאר. הפיגורה של ה"יהודי" היא פיגורה-נגדית נחשבת היטב, הפונה לשיח היסטורי-פוליטי בעל מסורת ארוכה בצרפת. אולם דווקא משום כך, הפיתוח שפורס ליוטאר לבחירתו האידיומטית מעורר הפתעה וספקנות כאחד. הסמכתן של פילוסופיה ואתניות או לאומיות למטרות רפורמה כרוכה בסכנות אינהרנטיות, בעיקר במאה שבה הגבולות בין הפיכתה של הלאומיות לסוגיה פילוסופית לבין הלאמת הפילוסופיה טושטשו לגמרי. העובדה שליוטאר אינו מבטא בעיה זו במישרין מציבה ספקות ביחס למידת השכנוע המשתמעת ממאמצו. ה"יהודי" שלו ודאי שאינו דכאני באורח גס. אולם, בהקשרים דיסקורסיביים ופרגמטיים מסוימים עלולה מחווה זו להתפרש כך.

דרידה אינו טוען לפתרון המתח בין האידיומטי לאוניברסלי. בחיבור אחר שכתב בהקשר לאיחוד אירופה הוא דן בבעיה זו באריכות. הציטוט להלן, מן המאמר המוזכר דלעיל, מנסח את השאלה, הנתרת מרכזית להרהור הפוסטמודרניסטי לאחר אושוויץ:

אפשר לגנות לאומנות פילוסופית, לחשוך בה, להפחית בערכה ולהיאבק בה רק על-ידי הסתכנות בצמצום או במחיקת שונות לשונית או כוחו של מטבע-הלשון, בעשיית מחווה מטאפיסית-טכנית הכרוכה בהפיכת הלשון למכשיר... בהפיכתה למדיום נייטרלי, אדיש וחיצוני לאקט החשיבה הפילוסופי. כלום יש חשיבה על מטבע-הלשון החומקת מאלטרנטיבה זו? זוהי אחת משאלותינו. אין היא שייכת לעבר, זוהי שאלה של העתיד (עמ' 23).

החוג לספרות כללית והשוואתית, האוניברסיטה העברית בירושלים

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 1996. "נוק, סבל וגבולות השיח המוסרי: בעקבות ליוטאר", עיון, כרך מ"ה (אפריל): 149-190.
בויראין דניאל ויונתן בויראין, 1994. "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5: 79-104.
בובר, מרטיין, תשמ"ח. ארץ לשני עמים. ערך פול מנרס-פלור, שוקן, ירושלים ותל-אביב.
פלמן, שושנה, 1991. "בעידן העצות: שואה" של קלוד לנצמן", זמנים 39-40 (חורף): 4-28.
פריד, זיגמונד, 1968. "תרבות בלא-נחת", כתבי זיגמונד פריד, כרך חמישי, תרגם אריה בר, דביר, תל-אביב.
—, 1987. משה האיש ואמונת היחיד, תרגם משה אטר, דביר, תל-אביב.

Bardeche, Maurice Bardeche, 1948. *Nuremberg ou la terre promise*. Paris.

Derrida, J. 1992a *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.

— 1992b. "Onto-Theology of National Humanism," *Oxford Literary Review* 14, 1-2.

Felman, S., and D. Laub, 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York and London: Routledge.

- Lipstadt, D., 1994. *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*. London: Penguin.
- Lyotard, Jean-Francois, 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. G. Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1989. *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin. Oxford: Blackwell.
- 1990. *Heidegger and "the jews,"* trans. A. Michel, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1993. *Political Writings*, trans. B. Readings with K.P. Geiman. London: UCL Press.
- Ruth, Michael S., 1995. *The Ironist's Cage: Memory, Trauma, and the Construction of History*. New York: Columbia University Press.