

# מיכל בן-נפתלי-ברקוביץ הפילוסופים הישראלים והשואה

## חלק א: הפילוסופיה הישראלית בעקבות השואה

אין אדם שאינו חייב בבדיקה מחודשת של השפת עולמו לאחר השואה. אין זה מאורע היסטורי נוסף, אשר אנו ממינינים אותו לתוך קטיגוריות מוכנות מראש של תפישת עולם נתונה. העולם שלאחר השואה אינו עולם שהיה לפני השואה. אופק האנושות נפרץ לפנינו. יש צורך לברוק מחדש כמה ממושגי היסוד, שאנו חיים אותם.

א.ב. יהושע

הפילוסופיה שלמענה אנו פועלים פילוסופיה מדעית היא הקשורה קשר תמיד בענפי התרבות בכלל והמדע בפרט.

סיני אוקן

## I.

השואה, אולי יותר מכל נושא אחר, מעמתת את מי שעוסק בה, היא היסטוריון, סוציולוג, סופר או פסיכולוג, עם קושי בסיסי. קושי הפענוח. גם אם האינטרסים של פלוני להתמודד עמה תיאוריים בלבד, שומה עליו להידרש לבעיה התיאורטית של הבנתה. שכן, מושג "האנושי" עצמו עבר בתקופת השואה טלטלה בלתי-הפיכה. הזיהוי ההומניסטי בין קדמה מדעית-טכנולוגית לבין כיבוש הדרגתי של שלמות וסדר מוסרי הוכח כחסר-ביסוס, וחמור מכך, כהונאה עצמית. בשלהי המאה ה-18, עם לידתה של אסכולת הרומנטיקה, ולאורך המאות ה-19 וה-20, נחשפה תפישת הסובייקט האנושי הנורמלי לביקורת מנקודות-מבט פילוסופיות, פסיכולוגיות וספרותיות. אף-על-פי-כן, יותר מכל אינטואיציה פילוסופית או תפישה למדנית, שיבשה תודעת השואה את הנחות היסוד של המחדרניות, את הציפיות ללכידות ולעקביות, לקדמה ולהתקדמות קווית, כיסודות עיוניים וככלים אינטלקטואליים הולמים לייצוג הניסיון האנושי. הימצאותם בצוותא של רגשות כה סותרים כחמלה ואדישות כלפי סבל נורא, תפקודו של איש משפחה "ממוצע", בעת ובעונה אחת, כנציגה המובהק של מהוגנות בורגנית וכרוצח אכזר וברוטלי, העמידו בספק את יכולתן של הקטיגוריות הרציונליות של ההומניזם לפענח את עולם מחנה ההשמדה כאפשרות הטמונה בהיסטוריה, וממילא גם בהיסטוריה של המחשבה. בצד מסכת שתיקות נוקבות על השואה, פרי של ציניות, אטימות, בורות או צביעות אנוכית, זעקה גם שתיקת מבוכה וחסר-אונים רגשי ושכלי, שרק בהדרגה, משלהי שנות ה-50, צרה את עצמה למלים. מבט לאחור אל התמורות שעברו ספרות השואה וההיסטוריוגרפיה הישראלית של השואה, תמורות הקשורות במובלע או במפורש בחילופי דורות או בצמתים היסטוריים מכריעים, מבלית בהרות את העדרה המוחלט של פילוסופיית שואה. משפט אייכמן, מלחמת ששת-הימים או מלחמת יום-הכיפורים, אירועים שחשפו מחדש את הטראומה, אפשרו להציב מחדש בסימן שאלה את הנורמות של תרבות המערב והביאו להדגשה מחדשת של פוטנציאל הדה-הומניזציה הטמון בהומניזם ההיסטורי, אבל הם הותירו את הקהילה הפילוסופית הישראלית בשתיקתה.

היעדרות זו היא מאלפת.

הגם שאין המדובר באסכולה מוצהרת של יוצרים, אלא בקבוצת אישים העוסקת בפילוסופיה בדרך אינדיבידואליסטית, כאורח-חיים מקצועי, נקטו הכול בגישה דומה. זיכרון האירוע ההיסטורי הטראומתי לא הפך לכוח מניע יוצר. חוויית הזיכרון נוטלה, ועמה שורה של סוגיות עיוניות-קיומיות. מימדיו העמוקים, בהיקף ובמשמעות, של הלא נאמר תיחמו בעקיפין את שדה הפילוסופיה הלגיטימית. לא ניתן, איפוא, להבין את הבחירות התימטיות, השיטתיות והסגנוניות של הפילוסופיה האקדמית, כמו-גם את התמדתן העיקשת בזמן, חפות מניסיונות של מרי בין-דורי או מוויכוחים אינטלקטואליים חתרניים, בלעדי השואה ככוח מניע שלילי.

ראיית השואה בתור כוח מניע שלילי אין בה כדי לנטרל קיומם של מניעים ומוקדי השפעה נוספים, שעיצבו את האקדמיה הישראלית בכלל, ואת החוגים לפילוסופיה בפרט. מחקר מפורט ועשיר יותר מכפי שמציע מאמר זה עשוי להאיר את משקלם היחסי של הגורמים השונים. גורם אחד כזה היה השפעת האקדמיה האמריקנית. עם זאת, גם אם נסכים שהפילוסופיה המקצועית בארץ הוטוטה במידה רבה בהשראת המחל האמריקני, הרי שניתן לראות במחל זה עצמו חלק ממגמה כוללת של דה-היסטוריוזיה בחינוך הגבוה באירופה ובארצות-הברית לאחר מלחמת העולם. ייחודיותה של התופעה הישראלית בולטת ביותר דווקא על רקע זה. שני זרמים עיקריים שלטו בפילוסופיה הישראלית מאז שנות ה-50: הזרם האנליטי של הפילוסופיה האנגלו-סכסית, והזרם האידיאליסטי הטרנסצנדנטלי של הפילוסופיה הקונטיננטלית. ההנחות הא-היסטוריות המובלעות בשני הזרמים האלה, (כמו-גם באידיאלים אוטונומיסטיים מקבילים בחקר הספרות, ב"ביקורת החדשה" [new criticism] או בסטרוקטורליזם) נחשפו מאז המחצית השנייה של שנות ה-60, נדונו באופן ביקורתי בזרמים שונים של המחשבה האירופית (הרמניטיקה, פוסט-סטרוקטורליזם, ניא-מרקסיזם) והאמריקנית (פרגמטיזם) ונרחו. משהרצו יחסיהן הפנימיים של הדיסציפלינות ההומניסטיות בתוך מערכים רחבים יותר של מבני שליטה, עורער ביטחונן העצמי בתור מצודות של שיח חף מאינטרסים. תופעה זו של ערעור ביקורתי, שדובריה באו מקרב קבוצות שוליים בחברה או שהתיימרו לייצגן (תנועות נשים, פעילים ומיעוטים מהגרים באנגליה, תנועות לזכויות האזרח, לשחרור נשים ומתנגדי מלחמת וייטנאם בארצות-הברית), כמעט לא מצאה לה הד בישראל. מגמות פילוסופיות כגון הניא-מרקסיזם, אסכולת פרנקפורט או הדקונסטרוקציה, שהקשו על מעמדם של מערכי-שיח תיאורטיים אורתודוקסיים בתוך האקדמיה, ועל הרלוונטיות שלהם לחברה בכלל, לא נקלטו על פי רוב (למעט הדקונסטרוקציה, בחוגים לספרות באוניברסיטה העברית בירושלים), גם לא כמושאים בפולמוס שמנסחים אותם כדי לשוב ולשש את העמדה המסורתית. עובדות אלה כרוכות, כמובן, בסיבות ובנסיבות החורגות מדיונו. אף-על-פי-כן, דומני שהן מורות גם על ערצמותו ונחישותו של האתוס שיצקו האבות-המייסדים בפילוסופיה, אתוס של ריחוק מן המציאות העכשווית, שעל מאפייניו אנסה לעמוד להלן.

האוטונומיה של העיסוק הפילוסופי היתה כרוכה ביצירת גבולות ממלכה מצומצמים, המנותקים באופן מוחלט מאילוצי המציאות. התעלמותם של פילוסופים מן "הלילה של האנשות", בלשונו של קאמי, ביקשה כביכול לומר, שאין באירועי ההיסטוריה הקונטיננטלית כדי לערער על מקדשה של התבונה, וכי כהני המקדש נכונים תמיד לוותר מראש על מחויבותם לתת דין וחשבון על אירועים אלה. הזהות הפילוסופית כמו נותקה מן הזהות האישית של העושים במלאכת ההתפלספות. הללו הסבו על עצמם לא אחת פיצול אישיות בגלל הקיטוב האוטולוגי שיצרו בין הקיום האקטואלי לבין המהות הפילוסופית. פילוסופים רבים הפרידו בין "פעילות באמת", כלומר התבצרות בתחומה האקס-טריטוריאלי של הפילוסופיה, לבין "פעילות בקונטיננטלי", הנדרשת לבעיות אד הוק בכתיבה פובליציסטית. כותרת קובץ מאמריו הסרציו-פוליטיים של נתן רוטנשטרייך (רוטנשטרייך 1991) בין הנחות-יסוד למציאות, מבטאת באופן אירוני משהו את פסיחתו על שתי הסעיפים, התלבטות המרמזת, בניגוד לברירה הפשטנית שהציע ג'ורג' שטיינר (Steiner [1959] 1984), כי אפשר אולי להתגבר על המתח בין ה"מולדת" לבין ה"טקסט" ולמצוא נתיב של "פילוסופיה מגויסת". אך הטון הפרוגרמטי בו בחר רוטנשטרייך לסיים את מאמרו "ייחודה של האנטישמיות הנציונל-סוציאליסטית", מאמר שנכתב מחוץ למסגרות השיח הפילוסופיות הנורמטיביות, לא מומש בפרקטיקה הפילוסופית, לא שלו ולא של אחרים בחוגו: "ענייני עכשיו אינו עוד בתגובה על הטראומה אלא בסובלימציה שלה. סובלימציה פירושה העלאת השואה לרמה של גורם בתודעה ההיסטורית, ביצירה היהודית, במחשבה היהודית החדשה, אותה מחשבה שתהיה ניונה מן הניסיון ההיסטורי ותשקף על ניסיון זה בתוך ההקשר המקיף של ההיסטוריה היהודית ושל זרמי המחשבה ביהדות" (רוטנשטרייך תשמ"ד, 50). במשך הזמן החליפה פילוסופיה "מקצועית" מסתגרת במגל השן את הפסיחה על שתי הסעיפים. בקרב הדור שאחרי רוטנשטרייך וברגמן באה התעלמות במקום התקווה לסובלימציה שמעולם לא התגשמה.

המאמר הזה מבקש להתחקות אחר פשר הדחקה השואה בפרט, והדחקה התודעה ההיסטורית בכלל, כגורמים מכוננים בפעילות הפילוסופית בארץ. באופן פרדוקסלי היוותה הכרעה אינטלקטואלית-אמטוציונלית זו תגובה לטרגדיה של המאה ה-20, על קשריה הפתלתלים והמורכבים עם מהלכים פילוסופיים דומיננטיים במאותיים השנים האחרונות. חרף ההבנה האפשרית לערכה התרפויטי של התגובה, אין להתעלם מכך שהיא הושתתה על מערכת אמונות דיכוטומיות מודרניסטיות, מבלי שתיתן את דעתה להצדקת המערכת הזאת או להשלכותיה. גם גישה אמפתית לעצם הדחקה השואה, המבקשת מתוך מאמץ נפשי והכרתי לעקוף כל מחיצה היסטורית מקומית ולהשתייך לקהילת הפילוסופים האוניברסליים המסורתית, אינה משוחררת מן הצורך להתייחס באופן ביקורתי למחיר ההדחקה. להוציא מיעוט של יוצאי-דופן (יוסף אגסי וישעיהו לייבוויץ), הפכה הפילוסופיה הישראלית לביטוי של אינטלקטואליזם צר, מנותק מילין מרגישותו של העולם בו הוא פועל. כל זאת, בנחרצות ובנחישות שאינן בודקות מחדש מהו תפקיד האינטלקטואל בחברה, ומהו מקומם של הערכים האפיסטמולוגיים והמסוריים המסורתיים המשוכתבים במילון הפילוסופי המעודכן.

בחלקו הראשון של המאמר אסקור בקצרה ובאופן לא שיטתי כמה מן הזרמים הפילוסופיים בצרפת, בגרמניה ובארצות-הברית לאחר 1945, אותם זרמים השרוגים באופן מודע ומפורש בהיסטוריה של המאה כחוויה מיידית ומחייבת, ושרישומם לא ניכר כלל על עיצובה של הפילוסופיה בישראל. אחר-כך אבקש לשרטט את השדה הפילוסופי בארץ ולעמוד על תגובתו לשואה. הניגוד בין "האופציה הישראלית" לבין אסכולות או תפישות עולם בעלות קשת דעות רחבה, החל בניאורמרקסיות וכלה בדקונסטרוקציה, נעוץ ביחסן הקוטבי להיסטוריוזיה של הניסיון ולעיגון המחשבה בהקשרים הפרקטיים והמטריאליים של הפעילות האינטלקטואלית: דחייתם המוחלטת של אילוצים היסטוריים הנתפשים כלא רלוונטיים לדיון הפילוסופי לעומת קבלתם כמצב אנושי שאין מנוס מפניו. אף-על-פי-כן, מבין התגובות הפילוסופיות השונות לזעזועי המלחמה, דומני שרק בדקונסטרוקציה ניתן לראות "פילוסופיית שואה". בחלקו השני של המאמר אנסה להתבונן בדקונסטרוקציה מפרספקטיבה זו, ואעמוד על הביקורתיות חסרת-הרחמים שבאמצעותה היא בוחנת את המטען הסמנטי של הפילוסופיה המסורתית.

## II

כנקודת-מוצא ישמש לי ספרה של הפילוסופית האמריקנית היהודייה אדית ויסקוגרוד *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger and Man Made Death* (Wyschogrod 1985). ויסקוגרוד טוענת שם שהפילוסופים, להבדיל מההיסטוריונים והאמנים, נותרו שותקים נוכח משמעותן של הירשימה ואשוויץ. לדעת ויסקוגרוד, "אירוע המוות", הניסיון להגיע להרס מרבי, להכחדה המסתעית בטכניקות ייחודיות וביצירת מחוות מוות עבור אוכלוסיות שלמות, כונן תנאים היסטוריים חדשים (א-פריורי היסטורי חדש, כלשונה). תנאים אלה מחייבים שידור מערכות ומשגים ביחס לאני, לזמן וללשון. בטענתה זו של ויסקוגרוד, המלווה בעיון ביקורתי בחיבוריהם של הגל והיידגר ובשרטוט הנחות יסוד לפילוסופיה של ה"נקרופוליס" המודרנית, יש משום נקישת עמדה נחרצת כלפי הפילוסופיה בכללותה. פרויקטים פילוסופיים אנליטיים, כמרגם קונטיננטליים, כשלו לדעתה בניסיונם להתעמת עם המציאות החדשה. האנליטיים כשלו משום שרוקנו את תחום הדיון מסוגיות ערכיות ופוליטיות, ואילו הקונטיננטליים – משום שהמשיכו להישען על נרטיבים הומניסטיים קלאסיים ומודרניסטיים. ההכללה שעושה ויסקוגרוד מפליגה והיא פוסחת, למעשה, על תפישות ביקורתיות אנטי-קולקטיביסטיות או אנטי-הומניסטיות שניסו להתייחס באופן מודע ומגובש למציאות הטראומטית במהלך המאה ה-20. אין ספק, למשל, שהגולאג הסטליניסטי מכאן, וכישלון הניבוי המרקסיסטי ביחס לנושאי המהפכה בחברות הקפיטליסטיות מכאן, הביאו לרוויזיה בהנחות היסוד של המרקסיות המערבי; אין ספק, שמלחמת העולם השנייה חרתה מוטיבים ומקורות השראה חדשים, ניטשיאניים-פסימיים, באסכולת פרנקפורט; ואילו בהקשר של המחשבה הצרפתית, אין ספק שהתמוטטות הקולוניאליזם הצרפתי באלג'יר ב-1962, יחד עם התפתחויות אחרות בעולם השלישי, והעתקת מושאי התקווה מן הפרולטריון הבינלאומי ללאומיות של קולוניות לשעבר, ערערו את מעמדם של תפישות מקרר-פוליטיות נוסח סרט, מרלו פונטי או דה-בובאר, והחישו את עלייתן של ריאקציות סטרוקטורליסטיות וסמיוולוגיות.

ויסקוגרוד עשויה כמובן לבקר את מידת הרדיקליות, הנתעזות או היושר האינטלקטואלי הגלומים בעמדות החדשות, או את נחרצות הנתק שיצרו ביחס לעברן. אבל אי-אפשר לדבר על ניכור מוחלט בין עמדות פילוסופיות לעמדות פוליטיות לאחר מלחמת העולם השנייה, גם בקרב פילוסופיות שלא

כללו בתוכן תיאוריה מדינית מפורשת. שומה עלי להרחיב בנקודה זו בליווי דוגמאות. דומני, שאחת הדרכים להתבונן באופציות הפילוסופיות שנתפחו לאחר השואה, בעיקר בגרמניה, כרוכה בעמידה על יחסן השונה אך המפורש לתודעה ההיסטורית או לבעיית הזיכרון. תפישת זוהות כהזיכרות מצטברת שאימצו כמה פילוסופים גרמנים קשורה באופן הדוק בהתמודדותם עם עברם הקרוב, מתוך מאמץ לרוויזיה או לנורמליזציה סוציו-תרבותית כתנאי להמשכיות קיומה הבריא של הרפובליקה. ההרמנויטיקה האונטולוגית של האנס-גיאורג גדרמר (Gadamer) עיבדה מחדש את המסורת הפילוסופית הקלאסית-אידיאליסטית ה"טובה", במעין פסאודו-דיאלוג, שנועד לשקם את הלגיטימיות של הדעות הקדומות המועברות עם המסורת והניסיון המצטבר של הדורות הקודמים, ואת מעמדם של כוהני התרבות המופקדים על המסירה הבין-דורית. בר-פלוגתא של גדרמר בסדרת ויכוחים שהתנהלה בשנות השישים, יורגן הברמאס (Habermas), ראה מצדו את הסכנה הטמונה בפילוסופיה של הבנה (verstehen) כגון זו. ההכשר שניתן כך למסורת, וההגבלה של המפעל הביקורתי לדפוסי פירוש הניסיון שהמסורת מקדשת, עלולים, לפי הברמאס, להצדיק חוליים שסייעו בעבר ליצירת אותה סביבה פסיכולוגית-משפחתית-מוסרית-פוליטית שאפשרה את אושוויץ. גם הוויכוח של הברמאס עם גדרמר מחד גיסא, וגם הפולמוס התוקפני יותר שניהל בשנות השמונים עם היסטוריונים רוויזיוניסטים כשטרמר (Sturmer), נולטה (Nolte) והילגרובר (Hillgruber) מאידך גיסא, נעוצים בעמדתו הפילוסופית, שמתרגמת את המשבר העמוק של המאה ה-20 לאקט של הזיכרות סלקטיבית בפילוסופיה של הנאורות (enlightenment). דחייתה של הרציונליות האינטטרומנטלית, על מחירה ההיסטורי הדכאני (כפי שעשו קודמיו, אדורנו והורקהיימר בדיאלקטיקה של הנאורות), אין פירושה התנערות מוחלטת מן המודרניות מתוך חיפוש מסורתי חדור נוסטלגיות, או מתוך ויתור ניהיליסטי. לדעת הברמאס, המודרניות אוצרת בחובה אפשרות לשיח רציונלי בין-סובייקטיבי כאלטרנטיבה לפילוסופיה של התודעה האובייקטיביסטית, הממוקרת בסובייקט הבודד (שאותה טיפחו גם הפילוסופים האנליטיים של הלשון וגם הפילוסופים הקונטיננטליים הניאו-קאנטיאנים). יחד עם זאת, על אף עמדתו הביקורתית העקבית, הברמאס אינו מצליח לפתור את המתח בין הפרטיקולרי לאוניברסלי. הוא אינו מצליח לגשר על הפער שבין נקודת-המוצא ההיסטורית המודעת שלו בגבולותיה הקרתניים של קהילה מקומית, כלומר, במה שהוא עצמו מכנה "עולם-חיים", לבין האידיאל הא-היסטורי והטראנס-לאומי, המחויב לרציונליות תקשורתית נורמטיבית ומוסכמת בתחום המוסרי ולליברליזם תחוקתי בתחום הפוליטי. המענה של הברמאס לבעיית הזיכרון, המקופל בנוסחה המעורפלת "זהות פוסט-קונונציונלית" (Maier 1988), כושל מלהתעמת עם המשברים של פילוסופיות הלשון והסובייקט הפוסט-מודרניות. גם אם עמדתו בלתי-מתפשרת ואחראית יותר מזו של גדרמר, מונעת ממנו המחויבות לזיכרון בררני של המודרניות רוויזיה מושגית ודיקלית.

הטיפולוגיה של העמדות הגרמניות ררך שאלת הזיכרון מביאה אותנו להתבונן באופציה נוספת, שהוטותה מחוץ לגבולותיה של גרמניה, עלידי מהגריה של אסכולת פרנקפורט בארצות-הברית. אמנם אין לעסוק בחבריה של האסכולה כמקשה אחת, גם לא ביחס לזיכרון, שמקבל מעמד שונה בהגותם של אדורנו והורקהיימר או בזו של מרקוזה, ויש לו זיקה אחרת לאוטופי. יחד עם זאת, הזיכרון מהווה מכנה משותף: הוא נתפש באופן רדיקלי יותר מן האופן שבו נתפש הזיכרון של המסורת אצל גדרמר או הזיכרון ההיסטורי הסלקטיבי אצל הברמאס. שכן, זיכרון היסטורי, אפילו הוא ביקורתי וסלקטיבי, כרוך בהכרח ביחס-יכוח בעבר והינו דכאני במהותו. הטיפול הניאו-מרקסיסטי של אסכולת פרנקפורט בבעיית הזיכרון מעתיק את שאלת הזיכרון מן ההווה ההיסטורי לשלב ארכאי קדם-תרבותי ומן הספירה הפוליטית למציאות הפסיכולוגית הפנימית לאדם. עבור מחברי הדיאלקטיקה של הנאורות, מושג "הנאורות" חל על המחשבה וההיסטוריה המערבית בכללותן ואינו מאפיין שלהן רק החל מן המאה ה-18 ואילך. חרף הוויתור הפסימי שהם נוקטים בתחום הפוליטי וההשלמה עם התיאוריה כצורת הפרקסיס היחידה שבאפשר, הדרך היחידה להשתחרר מעולה של הציוויליזציה המערבית כרוכה ביישוב פסיכולוגי בין האני של היחיד ובין הטבע, גם אם יישוב כזה אינו בר-מימוש לעולם. מרקוזה מפורש וישיר יותר בניסוחיו. הדיאגנוזה שלו, שרואה ברציונליזם הפילוסופי, בפשיטיביזם ובאמפיריציזם ביטויים עריצים של הדחקה, שהינם שווי-ערך למוסדות ולאידאולוגיות השונים של התרבות המערבית, מתחברת לאלטרנטיבה טיפולית מטא-היסטורית. מרקוזה אינו מוותר על הפוטנציאל המהפכני של המרקסיזם. הוא מבקש לסגול מחדש באופן דינמי למציאות ההיסטורית, שבה הסובייקט המהפכן אינו עוד מעמד הפועלים אלא כלל בני החברה הקפיטליסטית. בלב תעוקת הניסיון הקפיטליסטי מתודעים אלה לחסכים מוסריים ואסתטיים ראשוניים, ואותם חסכים לא חומריים ממלאים תפקיד של מניעים מהפכניים. מרקוזה חורג אפוא מנקודת-מוצא סוציו-פוליטית וכלכלית מפוכחת לזיכרון קולקטיבי יסודני קדם-

תרבותי וקדם-תודעתי. זיכרון זה מהווה לידו אמת-מידה טרנסצנדנטלית, א-היסטורית, המצויה במתח עם רגישותו ההיסטורית החריפה. כמו גדמר והברמאס, גם מרקוזה משלב טיעונים אונטולוגיים והיסטוריציסטיים. באופן פרדוקסלי, חרף היותו מחויב לפוליטיקה של השמאל החדש, העובדה שהזיכרון הלא מודע מתגלם לידו ביצירת האמנות או בהמשגה הפילוסופית, מחזירה את מרקוזה לחיק הרומנטיציזם, אל האידיאליזם של הרדר ושילר, ומקרבת אותו, לפחות בכוח, לשמרנות התרבותית של גדמר. האמנות והפילוסופיה מייצגות אצל מרקוזה את אפשרות השחרור, באשר הן מבטאות יקום הרמוני אשלייתי, הנידון להימצא במתח מתמיד עם עקרון המציאות. (איחוד ממשי בין האסתטי לבין המציאות, הכרוך במיסוד האסתטיקה ובאובדן האוטונומיה של מימד זה, פסול מעיקרו, שכן הוא עלול להביא לאסתטיזציה של הפוליטיקה, כלומר – על-פי ניתוחו של בנימין – לפשיזם.) לפי מרקוזה, מחשבה אמיתית היא תמיד נורמטיבית, נגטיבית וטרנסצנדנטית, ביחס למציאות ההיסטורית הקונקרטית.

הדיון הזה, שמציג את הזיכרון ככוח פועל בשיקולים הפילוסופיים הקוטביים של גדמר, הברמאס ומרקוזה, ודאי אינו עושה צדק עם מעורבותו של האחרון לאורך השנים במאבקים חרף-אקדמיים של סטודנטים, נשים, מיעוטים אתניים ותנועות אקולוגיות, ועם ביקורתו החריפה על הפילוסופיה האקדמית, הנטמעת בלוגיקה של הממסד ובאמת שלו. ברם, מרכיב הזיכרון מאפשר לחדד את הנקודה הבאה, העולה מטענתה של ויסקוגרוד. המחויבות ההיסטורית המשותפת לזרמים פילוסופיים שונים לאחר המלחמה, דוגמת הניארו-מרקסיזם, אסכולת פרנקפורט או ההרמנויטיקה האונטולוגית, לא הציבה אתגר חריף לתפישתם של אינטלקטואלים מסורתיים, משום שנקטה עמדה מפורשת א-היסטורית כלפי מושג הזיכרון – ויהא זה זיכרון תרבותי או ארכאי, גרמנצנטרי או אירופוצנטרי. בעזרת מושג הזיכרון (הפועל ככוח מכונן גם בפילוסופיות שלא הזכרתי, כגון הניארהגליאניזם הצרפתי של קוֹבֶ'ה [Kojève] או האקזיסטנציאליזם של סרטור), ששלט בפילוסופיה הקונטיננטלית משנות ה-30 ועד לשנות ה-60, ביקשו ההוגים השונים ליצור מחדש שיח אוניברסלי, וכפו על הלקסיקון הפילוסופי המסורתי, כולו או מקצתו, רלוונטיות טרנס-היסטורית. השקפת העולם המסורתית שוכפלה אפוא בשתי רמות: בכינון מסר אוניברסלי א-פריורי מצד אחד, ובחיבור בין דיאגנוזה ותרפיה מצד שני. בשתי הרמות הללו חורגת הדקונסטרוקציה, כפי שנראה בחלקו השני של המאמר, מזרמים אחרים.

הצגת מוטיב הזיכרון בהקשרים שונים אינה ממצה, כמובן, את האופציות הפילוסופיות שצמחו לאחר מלחמת העולם השנייה. ויסקוגרוד טוענת, כאמור, שהפילוסופים נכשלו בכך שלא חיטבו מחדש את מושג הזמן. ההיסטוריות של הקיום האנושי (historicity), גם משהיא נעשית מושא לתימטיזציה פילוסופית מפורשת, כמו בהגותם של היידגר או גדמר תלמידו, מופרת על-ידי הנחות ומסקנות אונטולוגיות-נטורליסטיות. בכשל זה נופל גם השיח הסטרוקטורליסטי שרווח בצרפת מסוף שנות ה-50, על-אף שיש בכליו, בשיטותיו ובהבחנותיו הסמיוטיות משום תרומה מכרעת לעמדה הפוסט-סטרוקטורליסטית או הדקונסטרוקטיביסטית. קביעת הלשון הפועלת באופן אנלוגי למערכות תקשורת חברתיות בכלל, כמושא לניתוח מבני ראשוני, אפשרה להעתיק את מקור המשמעות בהיסטוריה של התרבות המערבית מן הסובייקט למבנה השיח. בכך הושגה נקודת-מבט נוספת, מבנית, ממנה ניתן היה לקעקע את שביעות-הרצון המודרניסטית. מנקודת-מבט זו נתפשים הנרטיבים השונים של הפילוסופיה המודרנית – הליברלי או המרקסיסטי, למשל – כשקולים למיתוס הפרימיטיבי. גם במיתוס וגם בנרטיב המודרני קודם הקוד הלשוני למסר ומוסות עבורו אפשרויות והגבלות ליצירת משמעות וליחסי חליפין תקשורתיים. ברם, המודל הסטרוקטורליסטי, כפי שהראה ריידה בביקורת על קלוד לוי שטראוס (Derrida 1978, chap. 10), היה כרוך בצמצום שונות היסטורית ותרבותית לאחדות הטבע האנושי. הוא הוכפף לאתוס של לוגיקת הזהות, זו האחראית לרצף של ניגודים בינאריים, המקבעים "אנחנו" קיבוצי דרך הוצאה, חלוקה, ניטרול, הגליה, סילוק או הכחדה של אלה שחורגים מהגדרותיה. לטענתה של ויסקוגרוד, כושל הסטרוקטורליזם מבחינה נוספת, הקשורה בביקורתו של ריידה: הנחת קיומן של מערכות סמליות אנלוגיות לאורך ההיסטוריה של התרבות אינה לוקה רק משום שהיא מבוססת על מבנה עומק החוזר ונשנה כביכול בביטויים שונים, מבנה שהמנתח הסטרוקטורליסטי יכול לחשוף; הנחה זו לוקה שבעתים משעה שמחילים אותה על הנקרופוליס המודרנית, זאת שערערה את המערכות הסמליות מיסודן ויצרה במכוון מובלעות נטולות משמעות תרבותיות כדי להשיב אוכלוסיות שלמות לקיום חייית-גופני. את הסטרוקטורליזם אפשר לבחון באופן ענייני, לקולא או לחומרא, רק בעולם שמחשיב עדיין את נכסי התודעה. בעולם הנשלט על-ידי כוחות ששמים לעצמם מטרה לנטרל את נכסי התודעה ולהשמידם, הסטרוקטורליזם, בפשטות, אינו רלוונטי.

על-אף הבעייתיות של הפרוגרמות השונות שהציגו הזרמים הפילוסופיים הקונטיננטליים העיקריים שאחרי המלחמה, פרוגרמות שפרסתי עד כה על קצה המזלג, חשוב לציין את עצם קיומן בצד אסכולות מחשבה ותיקות יותר, כמו הניאורקאנטיאניזם או האמפיריציזם האנליטי. השדות הפילוסופיים שהתגבשו לאחר המלחמה בארצות-הברית, בצרפת או בגרמניה, בולטים – גם אם במידות שונות של אינטנסיביות ומגוון – בדינמיות יצירתית, בהטרוגניות וברוויזיוניזם. אותה הגמוניה חד-משמעית וממשכת, שהוענקה לאתוס פילוסופי יחיד ומסוים, כפי שאירע במדינת ישראל, נעדרה מארצות אלה, גם אם האלטרנטיבות החתרניות לאתוס הדומיננטי התמקמו תחילה, כפי שאירע בארצות-הברית, במחלקות לספרות או לפסיכולוגיה (מרקה, ראוי להזכיר, שימש כפרופסור לפוליטיקה ולפילוסופיה באוניברסיטאות ברנדייס וסן-דייגו). מודלים פילוסופיים אלה עמדו לא רק במבחן מתמיד של קוהרנטיות ועקביות, אלא גם במבחנם של חוויה היסטורית ומאבקים פוליטיים, ונדרשו להשיב על מצוקות קונקרטיות או, לכל הפחות, לצדק ולתרץ את התעלמותם מהן.

### III

אי-הרוח, האינטלקטואל הטהור נוסח ז'וליאן בנדה (Benda), המופקד על אוצר הנורמות והאמיתות העל-זמניות, והעורך ספקולציות פילוסופיות על בסיס התבונה בלבד, היווה מופת לתפישת מהות הפעילות הפילוסופית בארץ. באחת החוברות הראשונות של כתב-העת הפילוסופי הישראלי עיון מודה הפילוסוף מ. טורטל בשם בנדה, שהודות ל"משמרת קודשי הרוח" משך כאלפיים שנים, "עשו בני-אדם את הרע אבל כיבדו את הטוב" (טורטל 1951, 181), אולם לדידו אין עובדה זו אלא קוריוז טפל בתולדות המחשבה, מתאם שאין טעם לחקור את יחסי-הגומלין וההזנה ההדדית בתוכו. הזיקה בין טוריקת הטוב לבין עול פוליטי או סטטוס-קוו חברתי נדחית על הסף על בסיס דיכוטומיה מוחלטת בין הרוח הפילוסופית לחומר ההיסטורי. דיכוטומיה זו נתונה להפרה לפרקים על-ידי נביאי שקר פרטיקולריסטיים, המשתמשים בטרוריקה רוחנית כמסווה לביטויים של אינטרסים פוליטיים צרים. הללו, אישים כמו ניטשה וסורל, אפשר שינצחו את נביאי האמת בהיסטוריה אך יובסו במבחן פילוסופי אחרון (שם, 180–181).

אף אם היה בכוחה של ההיסטוריה ללמדנו שהפילוסופיה המדינית של העבר נחלה כישלון, כותב ליאו שטראוס, איש הפקולטה למדעי המדינה והחברה בניו-יורק, ששישה ממאמריו תורגמו לעיון בשנים 1946–1969, במאמרו "פילוסופיה מדינית והיסטוריה" הטוען לגישה פילוסופית אי-היסטורית: "הרי לא היתה מורה אותנו אלא דבר זה בלבד שעד עתה לא זכתה הפילוסופיה המדינית האי-היסטורית להצלחה. אך מה היה פירוש הדבר זולת מה שאין אנו יודעים ידיעת אמת את מהותם של העניינים המדיניים ושל הסדר המדיני המעולה או הצורך? אם 'מבוכת השיטות' שעליה מעידות תולדות הפילוסופיה יש בה בכלל להוכיח משהו, הרי מוכיחה היא את בורותנו בעניינים רבי החשיבות ביותר... ומתוך כך מוכיחה את הצורך ההכרחי בפילוסופיה" (שטראוס 1946, 133).

אותה דחייה מתעצמת וגמורה שחש בנדה כלפי המפגש בין העיוני לפרגמטי, מתוך אינטואיציה בהירה ביחס להשלכותיה הקטסטרופליות של הכלאה זו כבר בעשור השני למאה ה-20, מצאה בארץ ביטוי בשני הנתבים הפילוסופיים שזכו להכשר: ההיסטוריה של הפילוסופיה הקונטיננטלית, המתמקדת במסורת ההומניסטית והקלאסית של אירופה מכאן, והניאורפוזיטיביזם האנגלוסקסי האנליטי מכאן. חרף ההבדלים ביניהן שאבו הגישות השראה משותפת מהשיח הרציונליסטי של ההשכלה, זה המגוון מפני ערפול או פאתוס לשוני מניפולטיבי האורבים למסיגי הגבול בין הפילוסופי לפוליטי. "הלאמת" הפילוסופיה במסגרת מגמות ויטליסטיות או ניאורומנטיות במאות ה-19 וה-20, שהיו מזוהות עם אישים כווגנר, צ'מברליין, לאנגבהן (Langbehn) או קלאגס (Klages), כמו אותה על הסכנה הטמונה בהתגייסות הרוח לשירות ההיסטוריה, התגייסות המביאה להענקת מימד רוחני למדינת הערצמה הפרטיקולרית, זו שהפילוסוף מחויב כלפיה בקשרי דם וארמה. היענות הפילוסופיה לכמיהה עממית רחבה למשמעות, כמיהה הנובעת ממתחיה של תקופת התיעוש והמודרניזציה, הכפיפה את האינטלקט לאמציות מסוכנות ושיבשה את זיקתו הבלתי-תלויה לאמת. הידרדרות הפילוסופיה לאידיאלוגיה הקלה על תרגומה התועמלני לפוליטיקה טוטליטרית אפקטיבית, שהבטיחה לממש את האידיאלים לאלתר, ולנער את העולם הבורגני משרידי פלגנות, שחיתות וניון. תום המרד הדורי, העורג להתרגשות פיסית-רוחנית, הפך עד מהרה לשוביניזם אגרסיבי. גילוייו המאיימים ביותר, באיטליה הפשיסטית ובראש ובראשונה בגרמניה הנאצית, שימשו מעין התרעה מפני כל ניסיון עתידי להשלים הישגים מדיניים פורמליים

(איחוד מדיני או יצירת מדינה יש מאין) בהישגים תרבותיים-רוחניים. סירובה של הפילוסופיה הישראלית לעסוק בשאלות זהות נבע איפוא מחשש עמוק ורציני להפנות את העיון לייחודיות לאומית אמפירית, או להפוך את המדינה לסוגיה פילוסופית, אופציות הטומנות בחובן פוטנציאל גועני. הפילוסופים בחרו להתמקד בעיון לשמו, כשם כתב-העת שהעמיד במה לפעילותם החל מ-1945.

למעשה, התקבלות המינוח הפולקי (volkisch), המייחס לעם מהות טבעית-אורגנית, בקרב קבוצות בציונות האינטלקטואלית באוסטר-הונגריה ובגרמניה, כמרגם במרחב-אירופה (וללא השפעה גרמנית ישירה), העידה על דבקות בהומניות הליברלית של דור ההורים. הפולקיוז היהודי, שהתגדר באחדות אורגנית של נפש, רוח וגוף, נקי היה מרהב גועני אקסקלוסיבי. הסולידריות בין "נפשות יהודיות" שכוננה על-ידי אדמה/דם/גורל משותפים, נתפשה כשלב מקדים הכרחי לסולידריות אנושית כוללת. בקונגרס הציוני ה-12, שנערך בקרלסבאר, צ'כוסלובקיה, בספטמבר 1921, טען בובר בזכות המובחנות הלאומית הפעילה, המבטאת באופן פיסיו-רוחני דפוסי ניסיון, לשון ואורח-חיים משותפים. אף-על-פי-כן, גרס: "שומה על כל חבר שקול בתוך עם להבחין בין לאומיות לגיטימית לשרירותית... הקריטריון שצריך לשלוט בהטוויית הבחנה זו אינו מובלע בלאומיות עצמה. ניתן למצוא רק בידיעה שלאומה יש מחויבות מעבר ללאומיות גרידא. מי שרואה באומה את העיקרון העליון, המציאות האחרונה, השופט הסופי, ואינו מכיר בכך שמעל ומעבר לאינספור העמים השונים קיימת סמכות בעלת-שם או נעדרת שם, שכלפיה על קהילות כמו-גם על יחידים לתת דין וחשבון עצמי באופן פנימי, אינו יכול לדעת כלל כיצד להטות הבחנה זו, גם לו ניסה... אידיאולוגיה לאומית, רוח הלאומיות, פורה רק במידה שאינה הופכת את האומה תכלית לעצמה. משעה שאידיאולוגיה לאומית הופכת את האומה תכלית לעצמה, היא מבטלת את זכותה לחיות" (Mendes-Flohr 1983). אף-על-פי-כן, היה הפרטיקולריזם של בובר, ברגמן, וולטש (Waltsh) ואחרים (אנשי האגף הגרמני של "הפועל הצעיר", "בר-כוכבא" ו"כחול לבן") תופעה שולית בציונות הבורגנית. אותן הטעמות סגוליות, הכרוכות במיסטיציזם של דם, נותקו אצל ציונים אחרים מהקשרן הקוסמופוליטי והתגבשו למסר מיליטנטי אנטי-ערבי. אבן-הדרך לאנשות אוניברסלית הפכה לאבן-גוף היסטורית ולטאבו פילוסופי. שכנע זה, שקיבל תוקף חריף בהקשר התפתחותה של ההיסטוריה העולמית, (מהרדר עד היטלר, ממאציני עד מוסוליני) זכה לאישוש במינון מינורי יותר גם בדינמיקה האינטלקטואלית המקומית. לאחר מלחמת ששת-הימים נסחפו רבים, לנוכח מצב חירום ביטחוני ערב המלחמה, ותחושת רווחה עצומה אחריה, למזג בין הטרנסצנדנטי לארצי, ולפרש את המציאות הפוליטית פירוש מיתולוגי-משיחי. פיתוי הזמן ארבו, מסתמא, לכל אינטליגנציה, והקהילייה הפילוסופית, חשופה ופגיעה לא פחות לטומאה, עטפה עצמה מפניהם בתכריכי עברה ההירואי. בעצבו את תמונת העבר הרלוונטי שלו, ניער מעליו זרם הפילוסופיה הקונטננטלית מסורות חתרניות לקאנטיאניזם בפילוסופיה המערבית בכלל, והגרמנית בפרט, דהיינו, את הרומנטיציזם על גווניו ופיתוחיו, אותו גידול פרא המסיט את המהלך הטלאולוגי של ההיסטוריה של האידיאות. הרומנטיציזם נתפש, למעשה, בראי גלגולו המאוחר, הלאומני/או הקתולי-מדיבאלי, כביטוי חד-מימדי לתפישת טבע אי-רציונלית, הטפה לשנאת התבונה ולסבילות. מאמרו של י. פליישמן "בין פילוסופיה לרומנטיקה: לקביעת מקומו של היינה בתולדות המחשבה של המאה התשע-עשרה" מנגיד באופן דיכוטומי את אידיאל הסובייקט ברומנטיקה ובהשכלה בהתאמה: "מן האדם הרומנטי האידיאלי אינה נדרשת כל עשייה או פעולה, הוא כולו רגש, כולו התמסרות: הוא אינו שואף אלא להזדהות עם הטבע האלוהי הנסתר והעל-שכלי, הוא אינו עושה אלא נכנע לגורלו הבלתי-ידוע" (פליישמן 1957, 5). הסובייקטיביות בהשכלה, לעומת זאת, הינה "מודעת ומחותה בכך שהיא פועלת על-פי אידיאלים, כלומר על יסוד הרהורים קדמים למעשה" (שם). פליישמן מזכיר אמנם את הפרגמטיזם המוקדמים של פרידריך שלגל (אתניאום וליקיאום) אך מבכר לצטט ברוב המקרים מן הקובץ הגיונות (אידיאות). המסמן כבר נקודת-מפנה מן הסוגסטיביות הרומנטית בראשיתה. יתר על כן, הפוטנציאל האירוני-ביקורתי של הרומנטיציזם מתנון ומעומעם מבעד למשקפיו של הגל בהרצאות על האסתטיקה, מבלי שידון ברצינות ממקורות ראשוניים. פליישמן, דרך גיבורו היינריך היינה, נושא את מאבקה של ההשכלה ברומנטיקה, דווקא מתוך מחויבות אקזיסטנציאליסטית, המודעת להיותה תמיד מוצבת באופן קונקרטי (situe). המאבק הזה הינו, לאמתו של דבר, מאבקה של הפילוסופיה בספרות. לדעתו של פליישמן, היינה הפגין "שיפוט אובייקטיבי והערכה קולעת של הרומנטיקה", משהורידה "מן המרומים הפילוסופיים המדומים שלה והחזירה לחיק הספרות" (שם, 13). בדיאגנוזה חושפנית מהרהר פליישמן ספק על היינה, ספק על עצמו: "אפשר שהיה זה מוצאו היהודי, נוסף לשיפוטו הביקורתי השכלי, וזיכרונות האינקוויזיציה, שהזינו את זעמו ואת שאט-נפשו בשל חיפוש מודרני זה אחר תמימות ימי-ביניימית" (שם, 7).

מתוך האירועיה של ההיסטוריה שיקמו איפוא פילוסופים ישראלים מודל מזוהך של "גרמניות טובה" המורכבת מגיבורי תרבות וזהים או קרובים ברוחם לאלו של פילוסופים גרמנים לאחר השואה כגדמר וכהברמאס: קוזאנוס, לסינג, וינקלמן, קאנט, גיטה, היינה, הרמן כהן, קאסירר. העיצוב העצמי (bildung) הישראלי-גרמני, הכרוך בהצטברות רצופה וקווית של המפעל האינטלקטואלי, הדהד משאלות לב מקבילות בדבר חריגה מקרתנות אתנית לעבר זהות אוניברסלית. במאמרו "לשאלת הערכים בחינוך" פנה רוטנשטריך כנגד הנטייה לדחות את דפוסי העבר כתכלית לעצמה, דפוס שהינו אופייני לתרבות הטכנולוגית. זאת בשם "פתיחות הלב" המהווה את התנאי "היסודי", הנפשי והרעיוני לכל פגישה עם ערכים. במקרה כזה יהיה שימוש לרעה במלה "ערכים" (רוטנשטריך 1959, 154).

הנוסטלגיה התרבותית הליברלית-בורגנית ענתה על צורך עמוק להשתייך, דרך הישגים אינטלקטואליים, למסורת רחבה ומתמידה, מתוך הטלה כפויה של ערכים ללא סיגולם לתנאי המציאות החדשים. העבר תוהך באמצעות עיקרון היסטוריוגרפי נורמטיבי, שבחר בעובדות אמפיריות לפי מידת התאמתן לאידיאל הרציונלי-מוטרי. הסימביוזה בין הגרמני היהודי, בין judentum ל־deutschum, הבחינה שוב, כמו בימי רפובליקת ויימר ורחף ויימר, בין ההיסטוריה הפוליטית האקטואלית של גרמניה לבין ההיסטוריה של הפילוסופיה, אותה גרמניה שברוח, שלהוציא תקופה של ברית בלתי-כשרה עם גרמניה-שלי-מטה, התפתחה באופן אוטונומי וטהור. "יהודי גרמניה – ויהודי אירופה בכלל", מעיד שאול פרידלנדר על הדלוזיה שפקדה את היהדות המתבלבלת בשנות ה־20 וה־30, "לא היו מסוגלים להשלים עם העובדה כי הסימביוזה נכשלה, שכל מאמציהם ותקוותיהם היו לשווא. הם לא היו מוכנים להעריך הערכה ביקורתית את העבר ולהכיר שמעמדם המשפטי לא היה זהה עם מעמדם האמיתי. הוויתור על האשליה פירושו היה הסקת מסקנות מכאיבות ביותר לא רק במישור מופשט, אלא לגבי עצם טבעה של היהדות עצמה, ומה שגרע מזה, לגבי רבים, לגבי עצם קיומם הפיסי של היהודים באירופה. פירושו היה כריתת שורשים שהיו חזקים וממשיים וניסוי חדש שהיה למורת-רוח לרוב: נתיב העקירה... יתר על כן, בראותם את עצמם כשותפים גמורים לחברה המערבית ותפישותיה, התקשו היהודים עד שאיחרו את המועד להגיע למסקנות לגבי הנאציזם" (פרידלנדר תשמ"ד, 255).

אותו חוסר-ביקורת, אותה אמונה איתנה בשחרורה של הרוח, הביאו להשלמת הנורמליזציה במדינה הריבונית בנורמליזציה רוחנית קוסמופוליטית, דהיינו בתפישה אידיאלית של התרבות כקדם-מוסדית, אנטי-אידיאולוגית וא-פוליטית. "תודעת דור הניצולים לא השתחררה מן העבר הרחוק של טרם-שואה, ועבר זה הוא, הוא, אולי, בעל עוצמה מעצבת גדולה יותר מן השואה עצמה", מעריך גרשון שקד בחיבורו אין מקום אחר. "דומה... שהתודעה כלל אינה רוצה להיגאל מעברה, שנוח לה במצבה הנברוטי, שהטראומה לא גרמה בסופו של דבר מהפכה קיומית בדיוקנו של הניצול היהודי האינטלקטואלי, אלא מעין עמידה מתמדת בין בתריו האישיים" (שקד 1988, 57). שקד מבקש להטעים את קשת התמלוגים האישיים בקידום ובמוניטין המתלווים להתקבלות בחברה העילית האינטלקטואלית הבינלאומית. ברם, אין בריאל-פוליטיק אקדמי משום הסבר כולל לצורך האובססיבי להשיב את הגלגל לאחור לאירופה האבודה, ולטשטש ככל האפשר ייחודיות תרבותית ב"פילוסופיה של זהות", זהות אנתרופולוגית מהותית, אוניברסלית, שיש בה חלק לכל אדם כפרט רציונלי. הביטחון התקווה הגלומים בתפישת האני הטרנסצנדנטלי הקאנטי, בבחינת מבנה אוטונומי, ריבוני, שאינו תלוי בהתפתחות היסטורית והוא הבסיס לאפשרות ההכרה והשיפוט המוטרי, מסבירים במידה רבה את פשר המשיכה להומניזם האוניברסלי של קאנט, הן בקרב יהודי גרמניה והן בקהילה הישראלית. מכתבו המריר של הרמן כהן לפרופסור לאנגה, לנוכח קשייו למצוא עבודה אקדמית (פרט למרבורג, לא הצעה לו לימים משרה נוספת במהלך הקריירה שלו) מעיד כי אפילו ניצול המובהק של הניאורקאנטיאניזם לא שיער את עוצמת הדבקות באותו "אף-על-פי-כן" אופטימי, המתגר כל מצב עניינים היסטורי באידיאל רגולטיבי-נורמטיבי, שעתידי אימתי לנצח. "אם [החרמה אנטישמית זו] אפשרית ברייך החדש", רשם, "יהא עלי ללמוד משהו כדי להרוויח מחייתי. פילוסופיה קאנטיאנית לא תצלח בפלסטיונה" (Schwarzschild 1979, 138).

למרות הרמן כהן היתה הצלחתו של קאנט בפלסטיונה בלתי ניתנת לערעור, אך היא היתה קשורה, יותר מאשר בתוכן הגותו, בערכים הפילוסופיים הכרוכים בה: מוחלטות, חשיבה טהורה, הוכחה דדוקטיבית, תנאים אוניברסליים, ציווי קטיגורי, אני נומינלי. האמת חורגת מנסיבות אינדיבידואליות ומקורות, מנטרלת משאלות חברתיות לחצות ומתגברת על העולם הקונטינגנטי העלול לזמן לפרקים חוויות היסטוריות של ניכור ודחייה. השואה אמנם הביסה כליל את הניאורקאנטיאניזם בגרמניה, כמרגם את עצם היומרה האקטיביסטית של אישים ככהן, אייזנר (Eisner) או מקס אדלר



(Adler), לחבר פעילות אינטלקטואלית רפורמית למציאות. ואכן, ניסיון השוא של אישים אלה לפעול בקו התפר בין שני קוטבי הדיכוטומיה, כמורליסטים וכמוריר דרך, הנמנעים מכל צעד שעלול לפגום באידיאל, הביא פילוסופים בארץ לויתור כולל על מימד הפרקסיס, תוך קבלה שלמה של חוקי המשחק המתנהלים בו. הם הכירו בתפלותו של מאבקם הלא אפקטיבי של ניאורקאנטיאנים במפלגות ובפרגמטיזם הפוליטי, המרוחקים מעקרונ המוחלט הידוע מראש. אך הכרה זו לא גרמה לבחינה מחדש של האידיאל ביחסו הדיסקורסיבי המורכב לפרקסיס, אלא לשמירתו של האידיאל כמציאות מספיקה לעצמה. תיאוריית שני העולמות המובלעת בויתור זה העמידה זה מול זה מרכז ושוליים, מהות ומקריית, גובה ושפלות, טהרה וטומאה, אי-תלות ומגויסות, אוניברסליות ולאומיות – דיכוטומיות הנתועות היטב במוסדות התואמים של האקרמיה הפוליטיקה. גם הניסיונות המעטים לדון במסגרת השיח הפילוסופי בשאלות של זהות קיבוצית פרטיקולרית ובבעיות השעה והמקום נכנעו בדרך-כלל לכללי המבנה ההיררכי הדיכוטומי הזה. הפילוסוף התפצל למציאותו הפילוסופית ולמציאותו הלא-פילוסופית,<sup>1</sup> בתוך קהילות שיח שונות בתכלית.

השואה הביאה לקבלת הציונות הטריטוריאלית-מדינית כאילוץ פיסיו-ארצי, שמתנה את עצם ההישרדות בקיומה של קהילה פוליטית ריבונית. אולם כל ניסיון להפוך את העובדות הדיסטוריות לאידיאלוגיה טוטלית, הפולשת לכל רובדי החיים, עלול היה לקרקע את הפעילות הרוחנית הנוסקת מטבעה לחזונות נוגדי מציאות. השיבה להיסטוריה תוחמה למימד לא רוחני של קיום, ואחנה באמצעות דבקות בממלכת מוסר א-היסטורית שמתמדה להתקיים במימד הרוחני. "הטובים לטוב והטיישים לטיס", טען רוטנשטרייך בריאיון עיתונאי,<sup>2</sup> כמתרע מפני טומאת "הטובים לטיס", המכליאה בין התבוני לממשי, בין קאנט למציאות (קין 1991).

אירוניה נוספת של ההיסטוריה שכפלה בישראל בזעיר אנפין את המציאות האירופית המודרניסטית של המחצית הראשונה של המאה, שהציבה שתי אופציות פילוסופיות דומיננטיות: ויטאליזם אנטי-רציונליסטי מחד גיסא, וניאורקאנטיאניזם רציונליסטי מאידך גיסא. דחיית המוחלטת של האופציה הראשונה בפני השנייה ביקשה לאשש מחדש עמדה אינטלקטואלית רגולטיבית שאינה מתמסרת בקלות לפרפרות פופוליסטיות והיא חסינה יחסית בפני ניוון. אף-על-פי-כן, חוסר-יכולתה של העמדה הזאת לשמש סכר בפני התרחשותם של מהלכים פוליטיים טוטליטריים או פשיסטיים, ויתר על כן, הקשר הדיסקורסיבי בין ההנחות הטורנסצנדנטליות של הפילוסופיה של הנאורות על גלגוליה השונים (מקאנטיאניזם לניאורקאנטיאניזם, מהגליאניזם למרקסיזם) לבין הנדסת אנוש אקסקלוסיבית באותם משטרים טוטליטריים, לא הביאו לבחינה הביקורתית-דיאלקטית של העמדה האוניברסליסטית אלא לתיחומה במגדל שן.

הקיבעון השמרני בתוך מסגרות פילוסופיות מסורתיות בולט במיוחד בדיונים בתחלואיה של החברה המודרנית, שהופיעו לפרקים בכתיבה-עת עיון. הקטיגוריות הזמינות לניתוח תהליך המודרניזציה והשלכותיו על הסובייקט נלקחו מתוך רשימת מצאי נבריאנית, ולעתים, גם אם באורח מתון ולא מחייב, מן היצירה הניאורקסיסטית: אנתרופוצנטריזם כלכלי ומדעי, פונקציונליזם, פסיביות, צרכנות מפעפעת, שעמום, ניכור, שובע, אופורטוניזם נפשי וחברתי, אטומיזציה – ביטויים אלה ואחרים עלו בדיונים מבלי שיופגשו עם הברברים הנאצי ויערכו מחדש. האומנם יש בביוורקטיזציה כדי להסביר את התופעה אדולף איימן כתוצרה ההכרחי? האומנם, כפי שמשתמע, אין השואה אלא שלב, אפשר שיא ותמצית, של תהליכים מובנים בחברה המערבית? ואם קיימת זיקה בין הנאציזם לבין התרבות המערבית, כלום ניתן להתמיד בה בעקשנות מבלי לפענח את היחס בין האתוס של הלוגוס לבין אקסקלוסיביות גזענית, בין הרחקה מתודית של האחר בשיח הפילוסופי והאידיאלוגי לבין הכחדתו הפיסית במציאות ההיסטורית מתוך דחף דומה של האחר? כלום אין לבחון את סוג המרפא שמספקת פילוסופיה טוטליסטית של זהות לפתולוגיה המודרנית וליאוש התרבותי?

הותרת השואה מחוץ לדיון הפילוסופי הזמינה את ביאורה, לסירוגין, כחלק מטוטליטריות תקופתית

1. פרפרזה על ביטוי של א.ב. יהושע במאמרו "מציאותו הלא ספרותית של הסופר בישראל", מתוך הקיר וההר (יהושע 1985).
2. ריאיון ממארס 1981. מעורבותם של רוטנשטרייך וכמה מעמיתיו במרד האינטלקטואלים של "מן היסוד" מסבכת את התמונה הזאת, אך אינה מערערת על קו התייחסות המרכזי שחוצה אותה. בימן היסוד" ביקשו האינטלקטואלים לתרגם הן תרבותי להון פוליטי אך מעורבותם הפוליטית לא הביאה אותם לבחינה מחדש של הנחות-היסוד התיאורטיות שלהם והנחות-היסוד התיאורטיות שלהם לא הביאו אותם לפירוש מחדש של המצב הפוליטי אלא לשיפוט מוסרי של מהלכים בתוכו.

כוללת או כדרך גרמנית ייחודית (sonderweg). "טבעיותה" בפירוש הראשון או "על טבעיותה" בשני העניקו לה מעין הכשר ופטור מאחריות, אך סימלו בעיקר את התחמקותה והימנעותה של הפילוסופיה מכל מאמץ להעמיק חדור לסנסיביליות ההיסטורית המודרנית. החידוש חסר-התקדים בניסיון, בסוגי הפחדים, החרדות, אובדן תחושת ערך עצמי, העדר שורשים – אותו צרור חווייתי מעיק שהכשיר לבבות לקליטת מסרים טוטליטריים; העובדה שהציווי הקאנטיאני שירת באופן מסורס ומעוות את מעשי הרצח הנאציים בשם החובה, למען החובה ומתוך אוניברסליזציה של רצון הפיהרר; העובדה שאישושן של נורמות מוסריות בתחום העבודה – אחריות, יעילות ביצוע, ציות לסמכות – עלולה להשתלב בהתעלמות בלתי-מוסרית ואטומה ממושאה של אותה עבודה; העובדה שהציווי-ליזציה האירופית לא ביצרה מנגנונים משוכללים ואמינים דיים של איזון ובלמים להגנת עצמה – כל הדברים האלה לא הסיטו את הפילוסופיה מהנחות ליברליות-קלסיות לגבי הטבע האנושי ויחסי אני-חברה "נורמליים".<sup>3</sup> "לא נכון יהיה שלא לראות גם היום, אחרי האכזבות שהביאה לנו המאה שלנו, את הברכה הכבירה של ההומניזם שנולד בסוף המאה הי"ח", קבע ברגמן בהרצאתו "אלוהים ואדם במחשבה החדשה" וחתם: "כיום, נרמדה לי, נפתחה האפשרות של הקומוניקציה בין המזרח והמערב, ושל אקטואליזציה חדשה של רעיון הקמת מלכות שדי בעולם הזה אשר נשאה יהיה האנושות כולה" (ברגמן 1956, 158).

התפוקה הולדה יחסית מן הדיאגנזה התרבותית בורם הקונטיננטלי נמצאת בין הגורמים לגיבוש האלטרנטיבה האנגלו-סכסית. ברצוני לשוב ולהדגיש ששני הזרמים הפילוסופיים, על אף השונות בתכנים ובמתודות, הגיבו על משבר זהה, על השואה או על השתקפותה במשבר הדיבור הפילוסופי ההופך לפטפוט, וחמור מזה, לגדש קלישאות וסיסמאות אימתני. "המלים אולצו לומר דברים שפה אנושי מעולם לא אמר, ויד אדם מעולם לא רשמה על נייר... הלא-ניתן-להיאמר נאמר שוב ושוב במשך תריסר שנים... לשון ששימשה לנהל את הגיהנום רכשה אתה רגלי הגיהנום לתוך תחבירה... בהדרגה איבדו המלים את משמעותן המקורית ורכשו הגדרות סיוטיות" (Steiner [1959] 2012, 211–212).

הזרם הקונטיננטלי חש דחף ושליחות לשוב ולאשש את הלשון ההומניסטית, לנסות ולהוכיח שהלשון יכולה עדיין, כדברי שטיינר, למלא את תפקידיה העיקריים: "להוליך את הסדר האנושי שאנו מכנים בשם חוק, ולהעביר אותו זיק שברוח האדם שאנו מכנים בשם חסד" (שם). ואילו הזרם האנליטי ביקש להתנתק ככל האפשר מן המילולי, הלא מדויק, לתחבירים סימבוליים ולקונוונציות מתמטיות מאופקות, המבטיחים נאמנות רבה יותר למבנה העולם המיוצג. בדרך זו ניתן היה גם לעשות שימוש מינימלי בעברית כמעין מדיום שקוף שאינו שותף ליצירת תכני הפילוסופיה. ההכרעה האנליטית נמנעה בדרך-כלל מגיסיונות של הצרנה באתרי הפילוסופיה המסורתית, כגון המוסר והאסתטיקה, מפני שדחתה את השאפתנות הפילוסופית לתת תשובות כוללניות לניסיון האנושי. הפילוסופיה האנליטית הרציאה איפוא משפט חמור על הפילוסופיה הקונטיננטלית, אם כי מעולם לא עשתה כן מתוך פולמוס ישיר עמדה, גם לא מתוך ביקורת על השלכותיה הפוליטיות – השלכות שמעולם לא נבחנו – אלא מתוך הנימוק שאופני ההתפלספות הקונטיננטלית אינם הולמים את ערכי התקפות הפילוסופית המוחלטים.

אולם העיסוק המקוטע והסולדי במה שהינו "רלוונטי באופן פילוסופי", המנטרל מראש משאלות של השקפת עולם אתית וחברתית, יצר בתורו הומוגניזציה פשטנית, שניקונה דל מלבטא את טבע האני, העולם או השפה. משהפך המשפט "The cat is on the mat" (החתול נמצא על המחצלת) לדוגמה פרדיגמטית ליחסי הוראה (reference) – תהיינה הנחות היסוד של הדיון הפילוסופי ריאליסטיות או רלטיביסטיות – נעקפו שאלות מרחיקות-לכת הנוגעות להקשרו של השיח הפילוסופי ולאופיו. מה ייעשה ב"האיש נמצא בתא-הגז", משפט השומר על מבנה זהה, והנושא עמו עדיין, בניסיון ההבנה, מימד בלתי-אינטליגיבלי, שאינו ניתן לסילוק? מהי ההבחנה בתוך השיח בין שימוש לשימוש לרעה בשפה (language-in-use מול language-in-abuse), כשבכוחו של תחביר הומוגני לכוון עולמות ומסרים אנושיים סותרים, כשבכוחם של מסמנים לשוניים, כ"רופא" או כ"עבדה" לאצור באופן ציני משמעות כפולה או הפוכה? כיצד יש להבחין ולהבין את המציאות המסתתרת בביטויים סטריליים כמו "יישוב מחדש", "פתרון סופי" או "פינוי" (Arendt [1965] 1977)? כיצד ניתן להתיימר לחלחל ליסודותיו המוצקים של השיח מבלי להידרש לפוליטיזציה שלו,

3. "אירועי השואה ואקט רצח העם במרכזם מבטאים את העובדה שאינה יכולה להיעדר לעולם משיקולי קיום חברתי או מוסרי, יהיו האנשים כפרטים בלתי-מורענים או רגישים לאירועים אלה כאשר יהיו... לחשוב על העתיד פירושו להכיר בכך כאחד מיסודותינו בהווה".

פוליטיזציה שחלה כאחת על מונחים, קטיגוריות ואמות-מידה ארציים ואסתטיים-מדעיים? המצוקה שביטא שטיינר בנוגע לשפה, ששימשה לפתע לארגון ולצידוק של ברגן-בלזן, נבעה במידה רבה מיכולתם של הנאצים להרגיל אנשים למציאות החדשה באופן מסנוור ומסמא, המסמך את המוכר ללא מוכר, את הבנאלי לחריג, את הכאוס המוסרי לסדר השיח או, בלשונו של פרידלנדר, את אימת המוות למתק הקיטש. הדרך הפחיתביסטית, מרוסנת יומרות וזהירה, יצרה בעקיפין, כבת-לווייתה הקונטיננטלית, קיטש אליטיסטי מודע לעצמו, המכוון למיעוט אך קולע היטב לטעמו; קיטש המשכפל את עצמו על-ידי התמקצעות, הכשרת דורות לומדים בעלי מיומנות מחקרית וריבוי פרסומים; אסתטיזציה של תמונת עולם המעדת את הקצוות על-ידי התעלמות, הרחקה או סילוק; דעת שהיא הסחת דעת, סנטימנטליזם סתגלני, השב לתסמונת יהודית מן העבר הקרוב-רחוק. "הסירוב להודות בייחודיות של מצב היהודים", כותב פרידלנדר במאמרו, "התשוקה העזה להאמין כי אין קיימת ייחודיות מעין זו, הביאה את היהודים הללו למין מחשבה תיאורטית מופשטת שמעצם טבעה מבטלת כל גוון ודר-משמעות ומחפה על מורכבותן של התפתחויות חברתיות ומדיניות בשופי מלכתחילה של מבנים תיאורטיים" (פרידלנדר תשמ"ד, 255).

הדיון היחיד המוכר לי שניסה להתמודד עם לשון השואה דרך הנחותיה של פילוסופיית הלשון האנגלר-אמריקנית מצוי בספר *Le Différend*, פרי עטו של הפילוסוף הצרפתי ז'אן-פרנסואה ליוטאר (Lyotard 1988). עבור ליוטאר, "אחרי אושוויץ", המונח שטבע אדורנו, הינו נקודת-אפס למחשבה, הנידונה לעבר את אבלה ולהידרש תדיר לגבולות הזיכרון שלה. מנקדה זו והלאה דבקת באותם הנחות, טיעונים, מסקנות ותוחלות, אינה רק כשל אפיסטמולוגי, אלא גם ובעיקר עוול מוסרי. האירוע של אושוויץ, קבע אדורנו, הינו "מודל". אין הוא מומנט או דוגמה טיפוסית (אקזמפלר) שניתן לכלול ולבטא אותם – ומכאן גם להבין, לבסס ולהצדיק אותם – במסגרת מערכות-המושגים והארכיטיפים הנרטיביים של התרבות, וגם לא ניתן להטמיע אותו אל תוך הטוטאליות הפרוגרסיבית של ההיסטוריה. מתן פשר מעין זה הופך את פצעי ההיסטוריה, את מיתותיה, לאלמותיות, את הסופי לאינסופי. זהו "המוות היפה" בפילוסופיה ההגליאנית. לדעת אדורנו, אושוויץ מסמנת את מותו של המוות הזה. היא גרעה ממוות. אין היא הפיכה. אושוויץ היא סופו לא רק של הסופי, אלא גם של האינסופי. ליוטאר נטל את השראת/ציווי של אדורנו, ושאם לשני דיונים נוקבים (*Heidegger et les juifs; Le Différend*), שונים בתכלית באופיים, בדבר מצב המחשבה וייעודה "אחרי אושוויץ". *Le Différend* הוא, כאמור, ניסיון אנליטי לעסוק בשאלות זהות אינדיבידואלית וחברתית בעקבות השואה, ליוטאר ביקש לתאר באופן מטא-לשוני (כלומר, בהפיכת משפטים בלשון למושאי דיונו) את המצב הפוסט-מודרני, המצב של "différend", היבדלות, מצב שבו משפטים שונים מצייתים למערכות שונות של חוקים ויאגרים, שאינם ניתנים לתרגום זה לזה או לשיפוט על בסיס קריטריון משותף.

בעיה תיאורטית זו מקבלת המחשה טראגית בפולמוס בין ההיסטוריונים הצרפתים פוריסון (Faurisson) ווידאל נאקה (Vidal-Naquet) על אודות הכחשת השואה (וידאל נאקה 1991). הברמאס התעמת כאמור בשנות ה-80 עם היסטוריונים רויזיוניסטים, שקיבלו ללא-עוררין את אמת השואה, אבל ניסו ליחסה באופן השוואתי לתופעות נספות של רצח-עם במאה ה-20. סכנתה המרכזית של תפישה זו נעוצה לטענתו בטריזואליזציה של השואה ובהפחתת תחושת האשם והאחריות כלפיה. אף-על-פי-כן, היסטוריונים כשטירמר (Sturmer) או נולטה (Nolte), שנטלו חלק בפולמוס עם הברמאס, בוטים ואגרסיבים ככל שהיו, לא חרגו בכל מקרה מהקוד ההיסטוריוגרפי המקובל ביחס לשואה – אותו קוד המכריע מהי אמירה מוסמכת, לא גחמנית, ניתנת לאימות או להפרכה. ברם, אם מצטמצמים לעקרונות היבשים של "הקוד", ניתן לבסס לא רק רויזיוניזם "רך" נוסח שטירמר ונולטה, אלא הכחשה נראה ומפלצתית נוסח פוריסון, שטען כי רצח-העם באמצעות תאיי-הגזים לא התרחש מעולם אלא בתעמולה של בעלות-הברית, וכי אין לדבר על "פתרון סופי" של היהודים כי אם על "דחיקתם" למזרח-אירופה (וידאל נאקה 1991, 84-85). כשם שבשיח משפטי מוטל על ההוכחה על התובע, ודי לנתבע להסתפק בהפרכת הטיעון, שומה על השיח ההיסטוריוגרפי להקנות לגרסתו יסודות מוצקים, דהיינו, ביטוס ענף ומהימן במסמכים ובעדויות. שתיקת התובע תתפרש בשיח המשפטי כעדות לכך שהדבר לא אירע, הגם שהיא יכולה לציין באותה מידה שהנרון (הרפנט) אינו מעניינו של הנמען (חסר-יכולת או סמכות לשומעו, שאינו ראוי לשומעו) או שאין דבר שניתן לומר על המצב (שהינו חסר-מובן, אבסורדי או בלתי ניתן לביטוי). פוריסון מתבסס על שתיקת הקורבנות כעדות לאי-קיומם של תאיי-הגזים. המערכת המשפטית הקרה עלולה להתנגיט באופן פרדוקסלי לטובתו, אלא אם כן תמצא אפיק אחר, שיח אחר, שישמש פה לקורבנות, או במלים אחרות, תשבור את המונופול של המערכת הקוגניטיבית שלה עצמה לגבי משפטים וביטוסם. שתיקת הקורבנות חורגת מן השיח הקוגניטיבי (במשפט, בהיסטוריוגרפיה) ובכך חושפת

את בעיותיו העמוקות, לנוכח קיומה בכוח של יכולת ארטיקולטיבית שאינה יכולה למצוא ביטוייה במטבעות הזמינים של השיח.

ליוטאר מעניק איפוא גרסה לשוני-אנליטית לפרוייקט "ההיסטוריה של המנוצחים" של ולטר בנימין. קורבנם של המנוצחים כפול: הם סובלים מפגיעתם הרעה של המנוצחים ואין הם יכולים להוכיח כי נעשה להם עול. פרשת פוריסון טפילית, למעשה, על ניסיונות חוזרים ונשנים לאורך תולדות ההגות המערבית למונופוליציה של שדה-השיח על-ידי משחק הלשון הקוגניטיבי, ניסיונות בעלי זיקה ישירה או עקיפה לפוליטיקה של שליטה וכיבוש. הדיון הפסאודו-היסטורי של פוריסון הוא דוגמה בוטה במיוחד לשכינתם בצוותא של שיח קוגניטיבי ותתי-קטט לאומני-גזעני.

הפילוסופיה של הלשון מחויבת איפוא לעסוק באופן רפלקטיבי-ביקורתי בשיח שזכה לארטיקולציה, תוך מודעות למגבלותיו. היצמדות לניתוח לשוני נאיבי של "השפה הטבעית" כושלת בהתמודדותה הן עם שיח המנוצחים והן עם אלם המנוצחים. ניתן לנסח את הפרוייקט של ליוטאר במונחים השאלים מהגותו של עמנואל לוינאס (Levinas), שישוּב להעסיקנו בחלקו האחרון של הדיון. לוינאס מאפיין את הניסיון האתי הראשוני, המכוון את הסובייקטיביות האנושית, כאחריות כלפי האחר. האחר חומק מן הכוחות הקוגניטיביים של הסובייקט הידע (על-ידי הפנמה, הכללה, תפיסה, שליטה). כמומנט טרנסצנדנטי שמעבר לטווח ההכרה של הסובייקט, אין הוא ניתן להמשגה. לפיכך, כל דיבור שמביא בחשבון את האחר כרוך מניה וביה בשתיקה, כל היגד, פילוסופי או פוליטי – באמירה אתית.

במצב הפוסט-מודרני שליוטאר משרטט מתרצצים משחקי לשון (תיאוריים, ציוויים, אקספרסיביים) מתחרים, ללא אלימות הגמונית וללא מרכז ריבוני שמסוגל לשפוט ביניהם. למרות זאת, הפילוסוף שמבקר את ההגמוניה של השיח המדעני נוקט עמדה ברורה. הריבוי הפרגמטרי של המשחקים ניתן לצמצום ולהבחנה כמו-מניכאית בין שני אבות-טיפוס, בין "אמירה" ל"נאמר", בין "דיפרנד" (différend) שהוא מצב של השלמה עם ההבדל הבלתי ניתן לגישור בין דפוסי-שיח שונים, לבין מצב של ליטיגציה (בירור משפטי, דין) שמניח מנגנון לשוני-כוחני שאוכף על צדדים מתחרים נוהל של הסכמה, הכרעה הן באשר למצב העניינים המשותף והן באשר לפעולה הראויה במצב הזה. ליוטאר מנסה, הגם שלעולם אינו מצליח, לבטא באופן מושגי ניסיון מודחק, נשכח או גולה, להפר את האחדות הבלתי-מעורערת של הנאמר, לתת קוד לקורבנות. כמי שקורא להסכים שלא להסכים, בהעדר בסיס נורמטיבי לפסק-דין סופי, וכמי שרואה דווקא בעימות יסוד לשלמות הרמונית ולצדק, עליו להבטיח לפחות תחרות הוגנת בין הדיסקורסים השונים; עליו לשמש און ופה לעול המסומן על-ידי שתיקה, שאינו ניתן לייצוג תחת חוקי הידיעה; עליו למלא תפקיד אנלוגי לזה שמילאה מדינת ישראל, שלדעת ליוטאר שמה קץ לשתיקת הקורבנות משנכנסה לשיח המשותף של החוק הבינלאומי הפומבי. הפילוסוף של הלשון צריך איפוא להיות קשוב למצב החולשה הקיצוני ביותר, לאילמות, אותו מצב שבהנחות הלשוניות הקונוציונליות הינו חסר-משמעות. אין זה מתפקידו למצוא חוקי עיצוב וקישור מטא-לשוניים, משום ששאלת ההוראה או התיקוף הקוגניטיבי של משפטים צריכה להביא בחשבון את פתיחותו של העתיד לפירושים חדשים, והיא בבחינת פרוייקט אינסופי ובלתי ניתן לחיזוי. כשם שאין היסטוריה ללא "דיפרנד", כלומר היסטוריה השוברת את המונופול שיש למערכת הקוגניטיבית על משפטים, אין פילוסופיה של לשון, אלא זו המתגייסת, כספרות וכפוליטיקה(!), לשמש עדות ל"דיפרנדים", למיני השיח השונים, לתת מטבעות-לשון לסימונם.

#### IV

הנטייה האינטלקטואלית שניסיתי לתאר, המשותפת לשני כיווניה של הפילוסופיה הישראלית, לא היתה נטולת השלכות פוליטיות, חרף רצונה להיברל מן הפוליטי. בתקופת הקיום היהודי בגלות נבעה הא-פוליטיות ממצב אותנטי של נידוי וחיקה לשוליים, שבמונעם פעילות פומבית העניקו ליהודים בעקיפין את הכוח המוסרי (רגישות לאי-צדק, העדר דעה קדומה, יכולת לבקר את ערכי הרוב) ואת הפוריות היצירתית של המתבונן מבחוץ. סיטואציה היסטורית זו נענתה על-ידי רבים בחוויה פנימית של שמיעה מרצון, דהיינו, התגברות עצמית דרך שלילה עצמית, המגדירה את כלל המין האנושי בתור קבוצת השיוך הרלוונטית של היחיד. המשכיותה של התכוונות אוניברסלית זו כעת, משהשתנה המצב הקיומי וההיסטורי תכלית שינוי, סילפה את משמעות הכמיהה לעמידה על הסף, לא-ישיבות לקהילה היסטורית-פוליטית קונקרטית ולבידוד מרצון, וביטלה את תפקודם המוסרי. ארגון החיים היהודיים בהקשר לאומי-ריבוני הפך את מנהיגי העבר, מבלי משים, למנהיגים ההווה. אחד ההסברים לעיוורונה של קהילת האינטלקטואלים למצוקת הקיום הערבי קשור,

סבורתני, במערכת ציפיות המבוססת על השלך (פרוייקציה) של דפוס-התנהגות יהודי מסורת, שהתמחד בתנאי הגלות עם אחרותו של היהודי ביחס לסביבה החברתית הגויית על דרך ההכחשה האידיאליסטית. הערך העליון של העיצוב הרוחני הפנימי, הדגש על פעילות אינטלקטואלית חופשית, הותנו באובדן זהות פרטית, בתפישת הזרות כחולי שיש לרפאו, ובחתימה עדי הרמוניה מיוסדת מראש כמציאות אחרונה החורגת מכל שונות. מצאי התפישות הגלותי והגטייה האנרגטית להחיל את הפתרון האישי על הזולת, מתוך אמונה בהיותו הפתרון האופטימלי, הנכון, הראוי, אף הבלבדי, הביאו להערכה שגויה של המציאות ובעקבותיה לאדישות ולהתעלמות. מפרספקטיבה הומניסטית חסרת-הבחנות לא נתפשה הטענה לייחודית לאומית של הערבים-הפלסטינים במלוא משמעותה כמצוקה חריפה או כזעקה רבת-עוצמה. כך, באופן פרדוקסלי, נוצר בציבוריות הישראלית החוץ-אקדמית והאקדמית שיתוף-פעולה בין "תמונה" ו"תשליל" טוטליטריים, בין התבדלות לאומית אגרסיבית הטוענת לזכות מוסרית של היהודים על הארץ, לבין פתיחות קוסמופוליטית פציפיסטית כלפי אחר מופשט ואוניברסלי, שבפיתוליה המרים של המאה ה-20 לא הציבה ללאומנות מכשול ברהשפעה או משכנע. בניגוד לדימויה העצמי של קהילת הפילוסופים המורכבת מאינטלקטואלים אנטי-פולקיסטיים, היתה הגישה הפוליטית היראלית מנת-חלקו של החוג הבובריאני דווקא, שקיבל את השונות הלאומית וחייב אותה, גילה רגישות ואמפתיה לתופעת ההגירה הערבית ובעיית הפליטים, והעלה מלכתחילה את התביעה לפתרון דר-לאומי. הסולידריות העצמית, חיובה הקרתני של האחרות היהודית מבחינה היסטורית, תרבותית ופוליטית, נתגלתה כתנאי בסיסי לסולידריות כלפי קבוצות מדוכאות אחרות. הצהרת הכוונות הפילוסופית על אחווה אנושית אוניברסלית, המתעלמת ממקורות יניקתה, נתגלתה כעורבא פרח. המצב לא נשתנה בעיקרון גם כשנדרשו אישים בתוך הקהילה הפילוסופית לביקורת המצב האקטואלי ונתעוררו לדיון השתתפותי בבעיה הפלסטינית ולמעורבות במאבק הפוליטי סביבה. הקשרים הפוטנציאליים בין הפרוגרמה הפילוסופית היסודנית, המדכאת במישור האינטלקטואלי אופציות של ריבוי וסתירות, שונות וכאוטיות, לבין השלכותיה הפוליטיות הכרוכות בשעבוד, אי-סובלנות וצמצום של הבדלים, מעולם לא זכו לתמיציה או להנהרה. ראוי להדגיש כאן, כי אין המדובר בהטלת אשם על קהילת הפילוסופים, כאילו היא אחראית למצב הכיבוש, כשם שלהבדיל, אין התיאורטיקנים הפוליטיים במאתיים השנים האחרונות מוחזקים אחראיים ישירים לפשיום או לנאציום. יחד עם זאת, קיים קשר שיש לבררו בהעמקה בין ההוויה המוסרית של האקדמיה, מסריה החינוכיים המובלעים והמפורשים והרגישויות המוסריות שהיא מפתחת, לבין מערכות היחסים האידיאולוגיים והפוליטיים הרחבים. קשר זה עשוי לתרום לשעתוקם של יחסים אלה, או לחלופין לביקורת ולשינוי שלהם. במקרה שלפנינו, חיוק השיח הפילוסופי, חרף הבז שרחש למציאות ואולי דווקא בגינו, את הסדר החברתי.

למרות טילוקה של השואה מן הרפלקסיה הפילוסופית מתוך סירוב מדע ומכוון, השומר על מבע דיסקורסיבי קפוך, שאינו גולש לעולם לאקספרסיביות לירית; ולמרות טשטושה של השואה כאירת היסטורית מכונן, כטראומה הכופה עצמה שוב ושוב על הנפש ועל השכל – היא נוכחת בחשאי ומטילה אפילה על מבני הנאורות. כמו בשירו של מאיר ויזלטיר, "אבא ואמא הלכו לקולנוע, אילנה יושבת לבד. בכורסה ומעיינת בספר אפור":

היא מדפדפת, דודים ערמים  
 רצים ערמים ונזים קל קל,  
 וגם דודות עם הטוסיק בחוץ  
 ונאנשים קפינ'מות כמו בתיאטרון  
 ומגיני'ךך מדד.  
 וכלם קל קל מכערים ונזים,  
 ועינים גדולות כמו לעופות.  
 מאיר ויזלטיר

אין ההכחשה הרצונית של שליטת המת על החי בסרט או באידיליה, בחלום או במסה פילוסופית, מונעת את בחישתו הנברנית במעמקי התורעה.

והיא נוטלת את הצבעים, כהוריה, וכקהילה שלמה של פילוסופים, במאבק שווא לטשטש, להסיט את המבט, לא לראות. אך התמונה המשונה, המחרידה, הנחלצת בעל-כורחה מצבעיה של אילנה, היא, אפשר, הקריאה הברורה ביותר לרהיזיה.

## חלק ב: פילוסופיית שואה

כאן אין אבות, אחים, ידידים. כל אחד חי ומת עבור עצמו בלבד.  
אלי ויזל

### I.

הצגת הדקונסטרוקציה כפילוסופיית שואה עשויה להיראות מחרה לנוכח התארים שנהוג לייחס לה: משחקיות, אירציונות, ובפי המחמירים גם אנרכיזם וחוסר אחריות מוסרית. אולם דומני, שמי שיתבונן בדקונסטרוקציה מקרוב, בעולם הערכים שבחרה לשבר או לערער, בסגנון המיוחד שנקטה למטרותיה החתרניות, יגלה כי המפגש האיום בין אדם לאשוויץ הוא צירה של הרוויזה הדקונסטרוקטיביסטית הפילוסופית או מוטב, הרוויזה התרבותית-ביקורתית, בויקתו של האדם לעצמו, לזולתו ולעולמו.

שעת השפל האיומה שידעה החברה האנושית במאה ה-20 פחתה עד עפר את הרלוונטיות של מצאי החומרים המוכרים של הציוויליזציה: מסורת, חינוך, למדנות, אמונה. הזיכרון התרבותי לא עמד במבחן מחנה הריכוז. סמלי העבר כמו מוצו בתקופה של אין מוחלט. השואה שללה בהדרגה את כל התומכות של האדם, הותירה אותו בודד, ללא ערכאה גבוהה, ללא פיצוי או מפלט, ללא בית, משפחה, ידידים, ספרים. בכך טרפה את דימויה העצמי של האנושות, שהותירה לכוח הפיסי הפשוט בלבד להביס את האימה ולשרוד. אף-על-פי-כן, שבה הפילוסופיה המסורתית לאחר אשוויץ למקורותיה בנוסטלגיה. בהתרפקותה הרופסת על המזור הפילוסופי הנרשן, נתנה ביטוי להעדר כל מוכנות לשקול מחדש את ערך הזיכרון, גם אם זה אופס בעת האימה. הפילוסופיה המסורתית, כמרגם וזמים בתר-מלחמתיים ודיקליים ממנה, נענתה לפיתוי החריף להמשיך בחיים כמות שהיו לפני גיא ההריגה, להתמיד באשליות הרוח, הלשון, המוסר, לבל יתפורר המבנה הבין-סובייקטיבי המונומנטלי ויגרוף מן החיים את משמעותם. בחירה בחיים התפרשה לדידה, בגירסאות שונות, כחזרה נחושה לעולם המתורבת, עולם האבות, שהוא כיון שאך משתבח.

המענה התרפויטי לחוויית מציאות חולה ומבודדת שחזר למעשה את האופן שבו התמודדה הפילוסופיה עם מצוקות מודרניות בעבר. דפוס התגובה האסתטיציסטי-לוגוצנטרי, זה השבוי באתוס של פעילות אינטלקטואלית כמערכת אוטונומית מכילת-עצמה, והנשען על עקרון הלוגוס המערבי, זה האוטם עצמו מראות את תיבת פנדורה פעורה לפניו, והמצביע על הפער הבלתי ניתן לגישור בין הקונטינגנטי לנצחי, שב ונשנה. אלא שעתה נתוספו לחוסר הבשלות הפוליטית, לקוויטיזם (quietism) הסביל, חוסר-בשלות ועול מוסריים, המחליקים על מציאות קונקרטיה של סבל בשם מערכת חוק גבוהה יותר, או ידע בלתי-מותנה.

מי שהבין כי הוא פועל בתוך sensibilité concentrationnaire (רגישות או "אוניברסום" של מחנות ריכוז) כפרפרזה על סרט (Langer 1975), מי שמוכן היה לגעת בהשלכות מרחיקות-הלכת ביותר של הזוועה, חש באופן מועצם היאך חומקות ממנו תובנות אינטלקטואליות ומאבדות כאחת את תוקפן האונטולוגי והאפיסטמולוגי. קריסת העולם המוכר, שברון כל הקטיגוריות, נטלו עמם את הקבצים הטרוסצנטרליים ואת הזכות המוסרית לשוב ולשקמם.

הדקונסטרוקציה כתפישת עולם (אבל לא מתודה) – אדבר כאן בהכללה וכלי להתייחס להבדלים בין הזרמים השונים – מנעה מעצמה תרפיה. החוויה ההיסטורית של קץ הנורמליות לא הפכה לנקודת-מרוצא לנורמליזציה מחרש או לשליטה, אלא למסנת לבדיקת "נורמליות" מהי, כמרגם לבדיקת אחריותו של השיח, והשיח הפילוסופי בכלל זה, להגדרתה. הוטל עליה להבין מציאות שבה נורמליזציה של רכבת מוות היא מן האפשר, או לחלופין, דה-נורמליזציה של חמלה ואהבה. הוטל עליה לחשוב על שבריריותו של השיח, הכבול בניסיון הווה קונקרטי, המכיל את עצמו בלבד בלי זיכרון ומסורת שיאפשרו להשיב על זוועת ההווה ולפרש אותה. הוטל עליה להמחיש את הניכור בין הדורות, הניכור הפעור בין העבר להווה, הניכור שבתוך האני, באין ריתמוס אוניברסלי מעניק פשר. הוטל עליה לסגל את האדם הכלוא לטביבה היסטורית בת-זמנו מתוך פרספציה חדשה, פסימית ומפוכחת, שאין בה רקע מונח או מובן מאליו, מהות על-זמנית או סדר טבעי. זמן – אינו נתפס כיחידה סתמית בלתי מוגבלת; אלא כיחידה נפרדת בפני עצמה, שאינה מתקשרת עם אחרת ואינה יוצרת היסטוריה, אומרת יוהנה המשוגעת, אם המשפחה היושבת בסנטוריום בספרו של היינריך בל ביליאוד בתשע וחצי. "הזמן הוא תמיד היום" (בל 1978, 212). יחידות נפרדות, חסרות רצף וקישור. תמול ומחר זרים זה לזה, אינם נשזרים למשך אחד ואינם ניתנים לוויסות כרונולוגי או היסטורי.

הדקונסטרוקציה עשתה את הבלתי-אפשרי בתרגומה האינטלקטואלי של חוויית השמד, כדי לרכוש אוטונומיה כואבת, מינורית, לא בדרך של התחמקות טקסית מנחמת וחמקמת. בכך שברה את המיסטיפיקציה המסוכנת של השתיקה. בכך מנעה את הטלתה של תיאודיציאה מטא-היסטורית על שתיקת הקורבנות, בת-הלוויה האילמת של השיח הנאצי, החשופה לכל גחמה ורציונליזציה פרשנית. כניעה לשתיקה היתה לדידה קבלה של חוקי השיח והסכמה להם, שעה שביקשה להראות את מקירותם וארעיותם.

## II

בין הדקונסטרוקציה לבין הפילוסופיה המסורתית פעורה תהום רבה, החורגת מהבדלים, רחבים ככל שיהיו, בין שיטות בתוך המסורת הפילוסופית. הדקונסטרוקציה רואה בתולדות המטאפיזיקה מכניזם של בריחה, שעל כל תרומותיו הקונסטרוקטיביות לעיצוב השיח ומנגוני העוצמה המערביים הגיע למסקנותיו בטוטליטריזם המודרני. השינוי שהיא תובעת נוגע לעצם התפישה של היחיד את לשונו, לזיקה שהוא יוצר עם סביבתו הקרובה והרחוקה, להתנהגותו האתית ולציפיותיו. מכניזם הבריחה אינו מוחלף באחר. הקושי הגדול בעיכול "המסר" הדקונסטרוקטיביסטי, מטבע מוקשה כשלעצמו, כרוך בהמרת התרפיה בדיאגנוזה ותירלא, דיאגנוזה שהוודאות המרבית שביכולתה לספק היא ודאות אי-הוודאות.

הגם שהוגי הדקונסטרוקציה השונים יונקים במפורש ובאורח בלתי-נמנע מאוצר-המלים המסורתי, מהנחותיו ומטיעוניה, ומעצבים אותו, איש-איש לפי טעמו, לפסיפס ייחודי, אין התוצר המוגמר מתיימר לתת תשובה לשאלה הפילוסופית, או לחתור לאמת. האיום הדקונסטרוקטיבי הכולל על הפילוסופיה המסורתית מכוון על כן אל הנחותיה ויעדיה הבסיסיים, לאור אחלת היד שגילתה, או אפשר, ההסכמה שבשתיקה והמסווה שהעניקה, בצוק העתים.

אמרתי קודם כי בעיני הדקונסטרוקציה, הפילוסופיה שימשה מכניזם של בריחה. בריחה ממה, יש לשאול, ולהשיב במטבע מוקשה נוסף: מן המציאות כהווייתה. המציאות כהווייתה, בפרספקטיבה דקונסטרוקטיבית, אינה מהות טבעית אחת ובלתי-משתנה, הנחשפת באופן הולך ומתקדם מאו העידן הקלאסי. האימפריאליזם הפילוסופי, המצמצם עולם ומלואו לתפישה אנגושה פרשנית "אמיתית" אחת, מסמא עיניים מלחוזות את גבולות המצביות האנושית, מלקבל את העובדותיות המקרית של מושלכות בזמן, שכובלת את הפרט ללשון, לרגע היסטורי, לציפיות ולתוכניות ספציפיות. הכרה בסופיות היסטורית אינה מנוגדת ל"מהותה" של הפילוסופיה, משום שהינה מצבו הבלתי-נמנע של הפילוסוף. חתירתו לרציונליות נייטרלית, מתוך ניסיון לפתח מטא-גרייב על הקיים מנקודת-מבטו של דגם אידיאלי ולא של יצור בשר ודם בזמן ובמקום, הינה ביטוי להונאה עצמית בעלת מורשת תרבותית ותיקה. אולם, אותו צידוק שהיה לחתירה זו בעבר, כסטרטגיה היסטורית לכינון הדמוקרטיה הליברלית, שנוקקה לביסוס אסנציאליסטי-מדרעני, ניטל ממנה משייעה בעקיפין לדה-הומניזציה של בני-אדם.

ההתמחדות האינטלקטואלית עם העולם שלאחר השואה באמצעות שתי האסטרטגיות החלופיות שנקטה הפילוסופיה הישראלית, הן בכיוון הלוגי-מתמטי שקרא תיגר על מורשת השיח ההומניסטי עתיר המלל והן בחיבוקה מחדש של מורשת זו כמדיום שקוף ונצחי, שימרה איפוא, מנקודת-מבט דקונסטרוקטיביסטית, את האשליה הפחיתביסטית-יסודנית. חוויית משבר הלשון נענתה במאמצים לשיקומה של שפה פילוסופית מדויקת ובהירה – תוך נייעור אבק ההיסטוריה שהצטבר מעליה – והחייאתו העיקשת של הפרוייקט הלוגוצנטרי המתקרב בהדרגה לייצוג העולם האנו. חרף האפק האקרמי, הפעילות הפילוסופית האינדיבידואליסטית השמרנית וברירת הנשאים הקפדנית שמבקשת להסתפק רק במה שניתן להוכחה, המשיך לפעפע הרגלו המגלומני של הכהן-שלא-בגד לחשוב את הכוליות ולשמש פה לאמת. עד שלהי שנות ה-80 לפחות לא נשקלה האופציה הפילוסופית שהציעה הדקונסטרוקציה בין כותלי המחלקות לפילוסופיה באקדמיה הישראלית. ערעור הלגיטימיות של הדקונסטרוקציה ודחייתה העקבית נובעים מן האיום שהציבה על התיחומים הדיסציפלינריים המוצקים של הפילוסופיה המסורתית, עד כדי טשטוש הגבולות בינה לבין תוצריה האסתטיים האחרים של התרבות.

עבור הדקונסטרוקציה, קבלת המצב האנושי העובדתי ממתנת את השאפתנות הפילוסופית אל נקודת-מבט טרנסצנדנטית וכופה עליה הסתפקות במועט שבפעילות הפנים-דיסקורסיבית. לשון הכוללים והאמת אינה אלא זריגון קונוונציונלי, שפה משותפת המשרתת קהילה אנגושה היסטורית

מסוימת לארגון עולמה. הלשון אינה מבטאת או מגלה משמעויות לא לשוניות, בהיותה קשורה בזיקת גומלין הדוקה לתרבות, לפרקטיקות ולמוסדות ספציפיים נתונים.

הקריטריונים העל-זמניים של המסורת המטאפיסטית עוברים מבעד לקריאה הדקונסטרוקטיבית תהליך של היסטוריזציה והם מוצגים כתוצרים של נרטיבים מקומיים, שנוצרו והתקבלו לאור צרכים ואינטרסים המעוגנים בהקשר ייצורם. אין לזהות פרשנות פרספקטיבית הנעוצה בזמן היסטורי קונקרטי עם תמונת המציאות, באשר כל פרשנות היא אמצעי קונטינגנטי שמפתחת חברה מסוימת להפוך את עולמה מובן ונגיש עבורה. האמצעי המפרש אינו מייצג נאמנה, וגם לא מסלף בכונה את המציאות. מכאן שאינו בלעדי וגם אינו עדיף א-פריורי על אמצעים אחרים. נסיבות היסטוריות קונקרטיות הן ההופכות אמצעי אחד להגמוני ומייתרות את האחרים כבלתי-רלוונטיים. הקריאה הדקונסטרוקטיבית היא קריאה אירונית, שחורת באופן אקלקטי, מודע למסורות חתרניות או למורדים יחידים שקמו נגד האתוס הלוגוצנטרי מאז העת העתיקה, ומבקשת לתפוס את מקום הרטוריקה המטאפיסטית המקובעת. מעניין להיווכח כי העיונות שבה קריאה זו נתקלת אינה מוגבלת למסדרונות האקדמיה. היא גם נחלתו של השכל הישר הציבורי, המנסח את ציפיותיו בלשון המטאפיסיקה. בוויכוח על קלישותה המוסרית של הדקונסטרוקציה שוכחים המבקרים שמאות שנות מטאפיסיקה לא הוכיחו עצמן כהגנה מועילה ובת-סמכה מפני אכזריות. אף-על-פי-כן, המפגש עם הדקונסטרוקציה פוגע בכמיהות מושרשות היטב, ששנות מלחמה, אלימות וזוועה לא סילקו. השוטה הדקונסטרוקטיביסט או הפוסט-מודרניסט נדחה כמשבשה של ה"זרימה הטבעית" של "סדר הדברים", כבלם במקום שראוי להחליק, כקשוח היכן שראוי להרפות. למרות ניכורם של המטאפיסיקונים מעם, קרובים הם יותר לצרכיו ולתביעותיו מליצן חלש ומחליש זה (Rorty 1989). הדרישה התרבותית לעומק, המתגלמת באופן חיצוני בשימוש לשוני במטאפורות אנכיות ובמציאות חברתית הייררכית, שבראשה כוהני תרבות, מועדפת באופן פרדוקסלי על פני המבוכה שמשרה השויוניות או ההתכוונות לשויוניות בדקונסטרוקציה. מושגי הזמן הקווי, ה"קדמה", ה"טרנסצנדנטיה" או "נקודת-המבט הארכימדית", להבדיל ממטאפורות מרחביות כ"שדה", "רשת", "תחום" או "אופק" בדקונסטרוקציה, מעניקים נינוחות תחת אשליית הפרספקטיבה החובקת-כול והתקווה לעתיד טוב ונאור. התרבות המטאפיסטית הצליחה לשמר את עצמה מאות בשנים באורח כה מרשים הודות לרדיקליזציה ולמיסטיפיקציה של תכניה ושיטותיה. האמונה החודרת כי האמת מסתתרת, כי רק ביד מומחה לפענחה, העניקה בחברה המערבית אורך נשימה ממושך ולגיטימציה רבתי לחיפוש המטאפיסי. המתח האונטולוגי בין פני השטח לעומק שימש אתגר ליחיד החותר לחשוף, בתיווך הפסיכולוג, את מהותו, ולהוגה (מרען כפילוסוף) המבקש להקיף בעיונו את הממשי.

במכתבה לגרשם שלום, שביקר בחומרה את ספרה אייכמן בירושלים, טענה חנה ארנדט בנחישות לדהידמוניזציה של הרע. "רעתי היא כעת אכן שהרע אינו לעולם 'רדיקלי', שאין הוא אלא קיצוני, ושחסר הוא עומק או מימד דמוני כלשהו. יכול הוא לצמוח יתר על המידה ולהשמיד את כל העולם בדיוק משום שהוא מתפשט כפטרייה על פני השטח. הוא 'נוגד מחשבה', כפי שאמרתי, משום שמחשבה מנסה לחתור לעומק, להגיע לשורשים, וברגע שהיא עוסקת ברע היא מתוסכלת, שכן דבר אין. זוהי ה'בנליות שלו'" (Arendt [1965] 1987, 251). ארנדט עוררה תרעומת ואי-נחת מהשטח הרע, מהעתקתו של הדמוני לתחום הסתמי. עם זאת, ניכרת במכתבה מחויבות בסיסית להבחנה המודרניסטית בין שטח ועומק. הדהידמוניזציה של הרע מאוונת בהאלהה-מחדש של הטוב, אליו חותרת המחשבה. מכאן משתמע כביכול, בדרך הראייה האפלטונית, כי בעל סגולת המחשבה אינו יכול להיות רע, וכי רק אנשים "בנליים" נסחפים לעשיית הרע.

התקבלותה השנויה במחלוקת של התיזה של ארנדט סימנה, בדיעבד, מגמה אינטלקטואלית כללית, הדוחה בתקיפות את הניסיון לערוך בנליזציה לעולם המחשבה כעולם שיח. הקריאה הדקונסטרוקטיבית של מושגי העומק והשטח מדגישה את האופן בו שני הקטבים כבולים בהגדרה קונטינגנטית ומזינים זה את זה, ומסירה מן ה"עומק" את מעטה המסתורין, שמעלותיו החברתיות, הפוליטיות והפסיכולוגיות אינן מוטלות בספק. הדיסאורינטציה הערכית והזועזוע שקריאה כזאת מסבה, נגרמים בעטייה של אסטרטגיה כוללת, הניכרת בעצם העיצוב הסגנוני, המותאם גם הוא לכאוס הפיסי והמוסרי של מציאות האימה.

ספרות הזוועה ופילוסופיית הזוועה שהתפתחו בעקבות השואה הבינו כי גישות נטורליסטיות וריאליסטיות קונונציונליות במדעי החברה הרוחו עלולות להציב תרמית של פשר נרטיבי לסבל שברצונן להוקיע, ולספק לו בעל-כורחן צידוק. הקושי לייצג סבל בלי להעניק אישור לעולל, לתאר את עולם המחנות בלי לענג באופן אסתטי, הביא לטיפוחן של מגמות סגנון ייחודיות הנעודות לשבור ציפיות פילוסופיות ואסתטיות. החתירה הדקונסטרוקטיבית תחת ערכים ומשמעויות, הפירוק



העיקש של אמונות ודעות, הניכור המודע והמכוון מן העולם הרגיל והמוכר, מצטרפים לכדי הורה כוללת בכתיבה, שהיא אנטגוניסטית ובלתי-קומוניקטיבית במפגיע. דפוסי התחביר הקווי, ש"הולם" את הניסיון אך מאיים בניטרול תשומת-הלב מעולותיו ומסטייתו, נקרעים בניסיונות לשונית גמישה, בשימושים סיוטיים ובלתי-מוכרים בלקסיקון הפילוסופי, שמהפכים בנומלי ומציגים אותו כתוצר חיברות בשיח מקומי זה או אחר. אין ניסיון שאינו ניתן לתקשורת או שהינו קדם-תקשורתי. הניסיון מכוון בתוך התקשורת ודרכה לבלתי-הפרד. מנקודת-מבט זו ה"טעון" או ה"היגד" אינו אלא חלק מניסיון מובנה של הקהילה הפילוסופית המערבית לאורך ההיסטוריה, פריה של הטוהיה פעילה, המסווה את חידתיות העולם מאחורי מסך משמעויות לכיד ואחיד. המאבק במתודולוגיה מבוססת זו חייב להישמר מפני שימוש נאיבי בכליה, כלומר, מפני קבלת חוקי משחקה הלשוני כקבילים לעד.

הלקסיקון הפילוסופי נוטל אמנם חלק בלתי-נמנע בקולאו' הדקונסטרוקטיבי, אך הוא מצוי שם בסמיכות לקשת צורות ביטוי נוספות, שבתרבות הלוגוצנטרית זוהו עם הספרות או הפיוטי. המימרה, המיתוס, האיגרת והמטאפורה, הצמצום המאופק מחד גיסא, או הסנוור הקרנבלסקי העודף מאידך גיסא, מדגישים כי אין סגנון או אסטרטגיית דיון מועדפים לעיסוק בביקורת התרבות, זו הפתוחה להטמיע לתוכה את מערך ההצעות ההטרונגי של התרבות בעבר ובהווה.

נקודה זו שייכת להתכונות שקודם-לכן כיניתי "שויוניות". ההמרה של המטאפריקה האנכית של המטאפיסיקה במטאפריקה האופקית של הדקונסטרוקציה ונכונות הדקונסטרוקציה להתרשם מאוצרות-מלים חלופיים של דיסציפלינות שונות ולבנות מהם פסיפס אישי, הן שני צדדים של אותו מטבע. הדיסציפלינות השונות המזינות את ההגות הדקונסטרוקטיבית (פילוסופיה, ספרות, אנתרופולוגיה, אמנות) נתפשות כשונות זו מזו, דהיינו, ככרוכות בכללי עיצוב וקישור ייחודיים, בהתאם לקונבנציות ההיסטוריות הנהוגות. היחסים בין הדיסציפלינות הללו אינם הייררכיים. אין הפילוסופיה "אמיתית" מן הספרות וכן הלאה. ההיגדים הפילוסופיים שונים ממשפטי הספרות, משום שהם ממוענים למטרות אחרות (לאישוש מציאות מושא ההוראה בדיון הקונגיטיבי, לניסוח טיעונים בעלי-מובן בדיון הלוגי, וכו'). הדקונסטרוקציה מטעימה איפוא את ההטרונגיות של עולם השיח. אין היא מוחקת או משטחת אותו בשום אופן. אך, בהימדה, אין היא מכוונת יחסי עליונות ונחיתות על בסיס אמת הכרתית או ערך מוסרי. סיווגים מעין אלה הם, לדידה, הכרעות היסטוריות – כגון אלה שהתיקו את התואר "אם המדעים" בתולדות התרבות המערבית מן התיאולוגיה לפילוסופיה או מן הפילוסופיה למדעי הטבע.

העולם התרבותי החלופי שמציעה הדקונסטרוקציה מטעים, לכן, שונות ושיוויונות, הן בתחום האקדמי והן בעולם הפוליטי-חברתי הקשור בו. עמדה כוללת זו מצביעה על השלכותיה האתיות של הדקונסטרוקציה ביחס לדילמות המייסרות של המאה. לכאורה קשה לדבר על השלכות אתיות מתוך עמדה שצמחה במודע בחלל הריק של המוות והעדר התקווה, ואשר מצהירה על עצמה שאינה יודעת אמת ואמת מוסרית מה הן. יתר על כן, קיימת סכנה שעמדה דקונסטרוקטיבית, המפותחת בגבולותיו הסגוליים של יחיד החותר לשלמות אישית, תכפה עצמה על התחום הפומבי האסתטיזציה הדקונסטרוקטיבית, שראשיתה בעידון האנו, עלולה להסתיים בתיאוריה טוטליטרית, המזוהה את הקולקטיבי עם הפרטי. במלים אחרות, כשהאירוזיה הופכת להצהרת יתרון או ליומרה לעליונות, עלולה היא להיעשות – אנטי-תיאורטית ואירוזית ככל שהינה – לתיאוריה דוגמטית, ולסלול את הדרך למהפכה טוטלית. טענה זו קשורה בהבנת הטוטליטריות כמשטר המבקש לחיות לפי מבדה פרטי, ולהפוך את העולם הפוליטי לראי המבדה, ליצירת אמנות, מתוך סירוב ובו משותעים למציאות הנתונה. בספרו קיטש ומוות מצטט שאול פרידלנדר את הנס יורגן זילברברג, יוצר הסרט היסלר שלנו המעיד לאמור: "היטלר היה יוצר הסרטים הגדול ביותר בכל הזמנים ולפיכך יצר את מלחמת העולם השנייה" (פרידלנדר 1985, 17). אולם הדקונסטרוקציה הנאמנה לתפישתה מחוסנת מהתפתחות זו, שמנקודת-מבטה היא שייכת עדיין לחיבור המטאפיסי השקרי בין החיים הפרטיים לפומביים, כאילו משקפים שני התחומים מהות משותפת, כשהאתיקה המיקרו-קוסמית של היחיד משוכפלת באותיות גדולות במקרר-קוסמוס הפוליטי. הרקמה החוויתית המורכבת בדקונסטרוקציה מפגישה את הפרט עם גירוייה של מציאות אובייקטיבית קונקרטית ועם שיח קולקטיבי משותף. זהו מבנה ניסיון בן שלושה קטבים, יחיד-שפה-קולקטיבי, שאף אחד מהם אינו ניתן לרדוקציה אידיאליסטית או מטריאליסטית אל האחרים, ואשר במסגרתו לא ניתן לזהות את המושג עם היש. המלצותיה של הדקונסטרוקציה חלות איפוא על התחום הפרטי, על ה"הגמוניה של האני", שאין לה מעצם הגדרתה תוקף אוניברסלי מחייב.

אולם צניעות זו שבמטרתה, שאינה תובעת לעצמה סמכות אוניברסלית ואינה מגדירה יעדים

לאנשות, מה לה ולמוסר הציבורי? האם לא טמון איום אנרכיסטי בטיפוח האגרנטרי של האני שנותר אדיש לשאלות של צדק חברתי? האם אין בכך סיכון למערכות החינוך והמשפט המוסדות את סדר החיים האזרחי? הדיון בהשלכותיה ובתוצאותיה הפוליטיות של גישה זו מתרחש בשני מישורים מרכזיים: עקרוני ואקטואלי. במישור העקרוני מותקפת הדקונסטרוקציה על כך שהיא מציגה, בעיקר באמצעות ביקורת הספרות, האמנות והפוליטיקה, תמונת עולם חברתית פוליטית מניכאית ללא-תוחלת. לגרסתה, הניגודים הבינאריים או ההיררכיות הנתונים לדקונסטרוקציה, הינם ביטוי לנטייה היסטורית בלתי-נמנעת (המתגלמת בעת ובעונה אחת בתופעה הלשונית ובאסטרוגיה הפוליטית והכוחנית) להפגין אלימות כלפי שונות. השונות הזאת עשויה להיות ספרותית (עיצובו של קאנון), אתנית פוליטית (יחסי רוב ומיעוטים), כלכלית (שדרות או מעמדות) או אחרת. הדקונסטרוקציה מנתקת על-פי ביקורת זו את הניגודים מן המומנט ההיסטורי המסוים שבו כוננו, ומצרינה אותם בצמדים קוטביים שחוזרים ונשנים לכאורה לאורכה של ההיסטוריה המערבית (כגון שליטה/נשלטות, לבן/שחור, גבר/אשה, נוכחות/עקבה (trace) או השעיה, הומוגניות/הטרוגניות, אוניברסליות/לוקליות, טלאולוגיה/קרעים, ריכוזיות/פיזור). בכך מגלה הדקונסטרוקציה את אופיה הא-היסטורי ואת דלותה הפוליטית, שמוליכים אותה לאין-מוצא ולייאוש. הפוליטיקה מחייבת בנייה או תיקון של עקרונות ונורמות. הדקונסטרוקציה נמנעת במפגיע ממתן תרומה מעשית ומסתפקת בפירוק איקונוקלסטי ועקר של גופי תרבות ומסורת חיוניים.

במישור האקטואלי עולה הטענה שהדקונסטרוקציה, כבר בכתביו של דרידה, הנעדרים, לכאורה, ניתוח פוליטי לא כל שכן בהתקבלותה על-ידי המבקרים שפעלו בחוג ההשפעה של המחלקה לספרות באוניברסיטת ייל בארצות-הברית, הינה לאמיתו של דבר חתרנות המתוחמת לאוניברסיטה, תיאוריה המסתפקת ברטוריקה אידיאליסטית כתחליף לאופציות פוליטיות ממשיות. אין לדבר על הפוליטיקה של הדקונסטרוקציה אלא על דקונסטרוקציה של הפוליטיקה, המפצה את עצמה באסתטיקה עשירה, שנושאת – כרעת הציניקנים – פוטנציאל הרסני לשעתק את עצמה עד בלי סוף בגבולות האקדמיה.

שני מישורי הערעור הללו חשים אמנם בפסימיות העמוקה של הדקונסטרוקציה, אך מתעלמים לחלוטין מן הניסיון ההיסטורי שבצלו נולדה.<sup>4</sup> ניסיון זה העניק את הגילום הבוטה ביותר לתפישות טוטליסטיות ולטלאולוגיות דוגמטיות, הראה את המחיר המסכני האיום הנובע מנטורליזציה ומאוניברסליזציה של הגדרות וערכים היסטוריים, המנציחות את הזרות על-ידי תיחומה הטריטוריאלי, סילוקה או השמדתה הפיסית. לדידה של הדקונסטרוקציה, העמדתה של תיאוריה חלופית המתיימרת לנקודת-מבט טרנסצנדנטית כנבואת שחרור אנטי-אידיאולוגית, היא בלתי-אפשרית, ומחירה ההיסטורי טרי מכדי להתנער ממנו או להרחיקו. אין אמת חרף-אידיאולוגית נגישה, גם לא זו של הדקונסטרוקטיביסט, הדובר אמנם מתוך מודעות מפוכחת וביקורתית, ממקום קונקרטי בשיח. ברם, פעילותו זו אינה נשארת, כפי שנדמה, חויה פרטית של חתייה לשלמות עצמית שאין עמה השלכות על הפומבי. טענתו של רוטרי בספרו הנזכר לעיל (Rorty 1989) מפתיעות, לנוכח התבוננותו הדקה בהשקפת העולם הפרספקטיבית של הדקונסטרוקציה. קשה לדמיון, לדבריו, תרבות המחנכת את צעירה להטיל ספק אירוני מתמיד בתהליך החיברות שלהם. ניסוח זה מביע חשש המחמיץ למעשה את התמורה המרכזית שחוללה הדקונסטרוקציה בתפישת פשרה של מהפכה אינטלקטואלית. כחלק מרגישות כוללת, פוסט-מודרנית, מכילה גם הדקונסטרוקציה את "יריביה" בתוכה. אין היא הורסת כאמור, ואין ביכולתה להרוס, את כל מרקם המושגים והתיאוריות שיצרה המסורת. היא עורכת היסטוריוזציה מודעת שלהם במקום ליחס להם ערך מוחלט. עליה להשתמש בהכרח במושגי אמת והוראה, אך היא עושה כן מתוך שהיא מכירה במגבלות הדיונים הנורמטיביים, באופי המוסדי והפרגמטי שלהם. נכונותה לחבר ללא סינתזה לקסיקונים אלטרנטיביים שונים, להאזין לפוליפוניה בלי לברור רק אותם קולות שאפשר ללכדם להרמוניה מיוסדת מראש, היא פרי של תובנה זהירה לאחרות רדיקלית, שמחייבת ביקורת חזרת ונשנית של הנחות הדקונסטרוקציה. העיבוד הפרטי הקונטינגנטי, היוצר את עצמו, מניב תוצאות פוליטיות חשובות, דווקא משום שאינו הטפה לתוכנית אלא ביטוי אינטגרטיבי לאורח-חיים. הדקונסטרוקטיביסט זקוק לשיחה מתמדת עם האחרים, סקן ביחס למפגש היכול להתקיים ולהתמצות רק בהתירו לכל אחד אפשרות וזה ליצירה עצמית. הדיאלוג הדקונסטרוקטיבי נוקק איפוא לחברה המעניקה שוויון הזדמנויות ושלוש ומספקת מרחב היסטורי מקומי לקשירת יחסים. הדקונסטרוקטיביסט אינו נדרש להנחה בדבר קיומה של מהות אנשית משותפת כדי לחוש

4. איגלטון קושר את התקבלות הדקונסטרוקציה בייל עם מתאם היהודי של הרולד בלוס וג'פרי הרטמן, כבן למשפחה שבאה ממרכז אירופה (Eagleton 1984).

טולדיריות כלפי הזולת. בשאיפתו לשלמות פנימית הוא חרד מפני כל גילוי של אלימות או רוע, המצמצמים אנשים והורסים את ייחודם. צידוקו האתי של המשטר הליברלי, מנקודת-מבטו של הדקונסטרוקטיביסט, אינו מבוסס על יחסו של המשטר לתכלית אוניברסלית אלא על אופיו הפרגמטי שמאפשר את התפתחותם האסתטית של היחידים השותפים בו. הדקונסטרוקטיביסט מושהה, מנקודת-מבטו ההיסטורית, בין ארגונים חברתיים שונים, השוואה שבלעדיה לא תיתכן תפישת צדק. בניגוד לאמונה האסנציאליסטית-מטאפיזית, אין מושגי הצדק צומחים מאינטואיציה מופשטת לכלל עיקרון אוניברסלי, אלא דווקא מחויה קרתנית מיידית של רגש כלפי הזולת, בנסיבות מקומיות, חויה ההולכת ומתרחבת בהיקפה מתוך רצון להתודע לתיאורים עצמיים בלשונת אחרות. הדקונסטרוקציה מצביעה איפוא על ההיסטוריה ועל תרבויות אחרות, לא על המטאפיזיקה, כדרך לחיברות גדל והולך, שראשיתו אתגרצנטריות ואחריתו – תוצר של רפרטואר היכריות מצטבר. איש אינו מזדהה לדידה עם משהו משותף מראש, שהוגדר על-ידי המטאפיזיקה באופנים שונים, וגרר גם את הרטוריקה הליברלית למשחק מניפולטיבי ואכזרי של תיחום והוצאה. מכאן ש"תיאורים מפורטים של צורות פרטיקולריות של כאב והשפלה (למשל ברומנים או באתנוגרפיות) ולא מסות פילוסופיות או דתיות [הם] התרומות המרכזיות של האינטלקטואל המודרני לקדמה המוסרית" (Rorty 1989, 92).

המומנט האתי המובנה לתוך הדקונסטרוקציה נרמז בעקיפין בספרה של ויסקוגורד וח באפר ומפותח לכלל תפישתה מגובשת יותר, הממירה "תיאוריות מוסריות" ב"גריטיביזם", בחיבורה המאוחר קדושים ופוסט-מודרניזם (Wyschogord 1990). ברוח באפר מבקרת ויסקוגורד את היידגר, המציב את הויתת החפצים בתוך מצע ההתייחסות ראשוני ובעל קדימות שעליו וביחס אליו מתקיים ה-dasein, קיום מונאדי סגור בתוך עצמו. ויסקוגורד מבקשת להפוך את היחס של הויה-עם-אחרים לראשוני ולא לנגזר. קו לוינאסי זה, המשותף ברובד האונטולוגי גם לאקוויטניציאליזם נוסח סטרר וגם להרמוניטיקה הדיאלוגית של גדמר, הזוכה כאמור להרחבה ביצירתה המאוחרת, עולה גם בחיבורו של סיימון קריטצ'לי האתיקה של הדקונסטרוקציה – דרידה ולוינאס (Critchley 1992) שמתמודד במישורין עם ההשלכות האתיות והפוליטיות הנובעות מקריאה דקונסטרוקטיביסטית.

הפילוסופיה של לוינאס ניתקה את כושר השיפוט המוסרי האישי מן הכפייה שמפעילות מערכות מוסר חברתיות ומשפטיות. בניגוד לתפישת ההובסיאנית של מלחמת הכול בכול, כושר זה הינו חלק ממבנה ההויה האנושית, תואר ראשוני של הקיום האנושי כאחריות. לאחריות כלפי הזולת יש קיום קדם-רפלקטיבי וקדם-תיאורטי, והיא אינה מתווכת על-ידי חוזה או תחשיב, הסדר או שלטון, ואף אינה ממוענת אליו מתוך ציפייה להדדיות סימטרית. הסובייקטיביות, שאחריות כזאת מכוננת אותה, כרוכה בהיענות ספונטנית לנוכחות האחר. מנקודת-מבט זו תהליך החיברות, לא זו בלבד שאינו יוצר את המוסר, אלא שבהרחיקו את האחר מן המרחב הטריטוריאלי של האני הוא עלול גם לעמעם את הויה האתית האלמנטרית.<sup>5</sup> בתוך האנושות קיימת איפוא אפשרות של הויה עבור האחר כגשמי, ייחודי וטרנסצנדנטי. הקריאה הדקונסטרוקטיביסטית מערערת את יציבות הפרשנות הדומיננטית המוסמכת של הטקסט, ממקמת בתוכו נקודת-אחרות ומביאה אותו לכלל סתירה עצמית. הדקונסטרוקציה מגלה בטקסט מומנט של טרנסצנדנסיה אתית, אחרות שאינה ניתנת להמשגה. האחרות הזאת עשויה לכלול אותה אילמות קורבנות שמעסיקה את ליוטאר<sup>6</sup> או

5. אחד הטעמים להצלחתה של ההשמדה הנאצית נעוץ בהזרה מוחלטת שנכפתה על האוכלוסייה היהודית על-ידי ערעור קשרי השכנות והעבודה עם לא יהודים, ניתוק מרחבי ופעולה אידיאולוגית מאסיבית של דה-הומניזציה, ההופכת את האחר הקונקרטי לסטריאוטיפ.

6. ב"היידגר ו'היהודים'" עוסק ליוטאר בשאלת הצגת הלא-ניתן להצגה שהועלתה ב-*Le Différend*. "היהודים" במרכאות אינם בהכרח קהילה דתית-פוליטית היסטורית ספציפית, אלא מבנה עקרוני ראשוני (גם אם חסר זמן כרונולוגי) של אחרות. משטר השיח ביהדות, טען ליוטאר, מטעים את הנמען ("שמע ישראל") מבלי שזהותו של המוען (האל) ומשמעות המסר שלו ניתנים לידיעה, קל וחומר להבנה. "היהודים" הם פרדיגמה לאחר: אומה ללא טריטוריה, ללא קהילה או מסורת, המציבה, בעצם קיומה, אתגר להויה המערבית, הנזקקת לה באופן פרדוקסלי, כדי לדחותה ולהשפילה. ליוטאר מחפש, למעשה, בכל יצירתו (משנות ה-50 ואילך) מטבעות לשון (idions) שונים, מתקרבים ותור-לא, לפי הקשרי הידיון הרלוונטיים, לאחרות. מבין הפילוסופים הפוסט-מודרניים, דומה שהוא היחיד שעוסק באופן ישיר ומודע בעידן של "אחר אושוויץ", בהשראת "הדיאלקטיקה השלילית" של אדורנו. מעניין לציין שהגיגו של ליוטאר, כפי שפותחו ועובדו ב"דיפרנ" וב"היידגר ו'היהודים", הרשמעו לראשונה בקולוקויום של יצירתו של דרידה שנערך ב-Cerisy la-Salle ב-1980. ראה הרצאתו של ליוטאר "Discussions, or Phrasing 'after Auschwitz'" (Benjamin 1988).

אותה שתיקת משוגעים, שהארכיאולוגיה של פוקו נדרשת, להוותה, לבטא. הקריאה הדקונסטרוקטיביסטית נסבה על כל הטקסטים של התרבות, כלומר, היא פורסת פנומנולוגיה אתית של חיי היומיום כחיים המבוססים על הכרה בשונות של הזר, על העדר ואי-שלמות ועל דחיית המחלטה של הפיתוי האימננטיסטי (היפוכו של הטרנסצנדנטי) המפנים, להבין אחת ולתמיד את האחר.

בניגוד לדברי רורטי, הדקונסטרוקציה היא על כן פומבית. ברם, שאלת המעבר מאחריות אתית לפוליטיקה נותרת בעינה. קריטצ'לי דן בה בהרחבה בפרק האחרון של ספרו, בהציגו את הניגוד החריף בין אתוס האיניטונות-להכרעה בדקונסטרוקציה לבין הצורך הפוליטי בוויכוח ובהכרעה. מסקנותיו המעובדות, שוב, דרך הבחנותיו של לוינאס, משיבות אותנו ל"דיפרנד" של ליוטאר. האתיקה מוליכה חזרה לארגון מחדש של החלל הפוליטי כרשת פתוחה, פלורליסטית, של יחסים, שמפרה ניסיונות לטוטליזציה. הנאמר – במשפט, בחוק, בפוליטיקה – משמר את עקבות האמידה האתית, גם אם הוא הופך את היחס הלא סימטרי הראשוני לשוויוני, או את האחריות האינסופית לסופית.

הצדק הפוליטי כרוך בעת ובעונה אחת בקרבה כלפי האחר ובשכנות אליו, ובשמירה על הטרנסצנדנסיה שלו. הרחקת האחר (באופן גיאוגרפי או באופן פיסי; בשלילת מעמדו כסובייקט באמצעות סטריאוטיפים תרבותיים או אנונימיות מספריות) או גזילת הטרנסצנדנסיה שלו (הטמעתו בתוך "אני" קיבורצי המייצג "הומניטס", יהיו הגדרתו וצידוקו אשר יהיו) דינים תנאי האפשרות המכוננים עול פוליטי בכלל, וגילויים אלימים של אימפריאליזם ולאומנות גוענית בפרט. המעבר מן האתני לפוליטי עבור הדקונסטרוקציה מבקש לשמור את עקבות הייחודיות, המעשירים את השיח המשפטי הציבורי הקיים. אין היא שוללת את חיוניותו של השיח, אלא חותרת להרחיבו, בכפוף לנסיבות היסטוריות ולצרכי השעה. בהרחבת גבולות השיח, משמשת הדקונסטרוקציה פילגש של "האמידה". שומה עליה להתיק את תפקודה מן המישור הפרטי לפומבי, ולשלם את המחיר הפרדוקסלי של בנידה ב"אמידה" כדי לשמש לה פה. עליה לערוך תימטיזציה שלה, "ארכיאולוגיה" שלה בלשון פוקו, לחפש עבורה מטבעות לשון (idioms) בלשון ליוטאר, לבל תידחק לשולי התודעה היחידית והקיבוצית.

הדקונסטרוקטיביסט, בעיסוקו הפרטי-הספרותי-עיתונאי בסבל, מעמיד את הקונטינגנטי במרכז עיונו. הוא מסרב לסמל אידיאל כוהני, המדבר בשם כוח גדול יותר מאישיותו. התמדתו הכבירה, העיקשת, בניסיון לשלב לקסיקונים מן הים הכללי בשיח דיאלקטי פתוח, מבטיחה לו רוחב אך לא עומק, שאלות ללא מענה. צו הידיעה העצמית, היצירה העצמית, כמו תלוי מעליו ומנחה אותו לפעילות חסרת-מנוחה. אף-על-פי-כן, הרושם של משחקיות, ואף של עקרות אינטלקטואלית ופוליטית, שדבק בדקונסטרוקציה? אינו כל-כולו תוצאה של תפישה שגויה. הוא נערץ, לדעתו, במידה רבה בהשפעתה המאבנת של הרטוריקה הדקונסטרוקטיביסטית, הרוויה בוועות המאה, על יכולת תפקודה הפעיל והפרגמטי של האישיות היוצרת בעולם. באופן פרדוקסלי, דווקא התובנה המדויקת להקשר הנסיבתי, שאינה מאפשרת עוד לפילוסוף לנסוק אל אידיאל רגולטיבי מוחלט, מביאה את הכותב הדקונסטרוקטיביסט לכלל הסתגרות בעולם הרמטי מעין-מודרניסטי. אין הוא יכול להרשות לעצמו עוד מילוט ויפוי. אלא שתובענותו הרגשית בוגדת בהכרותו האינטלקטואליות והיא מעמידה את האישיות כולה במתח מתמיד של כמיהה וחוסר-סיפוק. הדקונסטרוקטיביסט חי את הפער שבין המודעות לסופיות ובין הכמיהה לטרנסצנדנסיה. זהו פער מרפה ידיים, העלול להביאו לפרקים לעמדה סבילה, להתכנסות של ייאוש. חלום הידיעה עליו ויתר לנוכח היסטוריה קטטרופולית תובע פיצוי נפשי מועצם, בקשת איזון בין השכלי לרגשי בתוך סך כולל של אנרגיה אנושית מוגבלת.

עמידה על הקרע הפנימי הפוסט-מודרניסטי, קרע שאינו בריישוב או הרמוניזציה, מערערת את אחת מהנחות היסוד של התרבות המודרנית כתרבות תירפוטית. תפישה זו גורסת למעשה שהכרה שיש עמה דיאגנוזה גוררת אחריה לאלתר שינוי בהתנהגות. הדיאגנוזה היא "חצי הדרך" לריפוי,

7. קיימות, עם זאת, כמה דוגמאות מפורשות בקרב תנועות השמאל החדש לקשר פורה בין האקדמיה לבין הפעילות הפוליטית, למשל, הטרונגניות התנועה לשחרור האשה בארצות-הברית (השתתפותן של פרעלות, שחורות, לסביות, צבעוניות, בעלות עמדות פוליטיות שונות). האינטואיציות הדקונסטרוקטיביות מתורגמות אפוא לאתוס פלורליסטי ולמאבקים אר הוק, המכוונים לשחרור מקומי, הישג שעם התממשותו יביא להיעלמותן. ראה Brantlinger 1990 ולובין 1993.

כשם שניסוי וטעייה הם ערובה למידה, והנכוה ברותחין נושב בפורים. מבוכתו הרגשית המתגברת והולכת של הדקונסטרוקטיביסט, הנחשף ככל שהוא למד, הנבעת ככל שהוא מכיר, ניצבת כנגד הרציונליות הלוגוצנטרית. דרכו הארוכה בינות לנרטיבים רבים מותירה אותו חסר הנמקות, סוליסט מבלבל, חסר-להט בלהיטותו, מקבל תוך כדי סירוב. "משום. ומכיוון. ובאשר". הכול הלא משם, והוא יודע.

לא אָני אָקבע גְּבולות המְּלָכָת.  
לא אָני אָני אָצא לְפָנַי.  
מְשום. ומְכַיֵּן. ובְּאֶשֶׁר. ומְפָנֵי זֶה.  
וְעַל כֵּן גַּם לֹא הוֹלֵם עוֹד.  
גַּם לֹא הוֹזָה.  
רַק הוֹלֵךְ וְרָזָה.  
רַק הוֹלֵךְ וְרָזָה.

אמיר גלבע

המחלקה לספרות אנגלית, אוניברסיטת אוקספורד

## ביבליוגרפיה

- בל, היינריך, 1978, ביליאוד בתשע חצי, מגרמנית ב. וכסלר, זמורה ביתן, תל-אביב.  
ברגמן, ש.ה., 1956. "אלוהים ואדם במחשבה החדשה", עיון כרך ה': 129-159.  
גלבע, אמיר, 1987. שירים ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.  
וידאל-נאקה, פייר, 1991. רוצחי היכרון, עם עובד, תל-אביב.  
ויזלטיר, מאיר, 1969. מאה שירים, ספרי גוג, תל-אביב.  
טורטל, מ., 1951. "המיתוס והמסבר הרוחני של תקופתנו", עיון כרך ב' (ג): 175-181.  
יהושע, א.ב., תשמ"ד. בזכות הנורמליות — חמש מסות בשאלות הציונות, שוקן, תל-אביב.  
\_\_\_\_\_, 1985. הקיר וההר, זמורה-ביתן, תל-אביב.  
לובין, אורלי, 1993. "אשה קוראת אשה", תיאוריה וביקורת 3: 65-78.  
פליישמן, י., 1957. "בין פילוסופיה לרומנטיזם. לקביעת מקומו של היינריך היינה בתולדות המחשבה של המאה התשע-עשרה", עיון כרך ח': 1-19.  
פרידלנדר, ש., תשמ"ד. "משמעותה ההיסטורית של השואה: עיונים בבחינת האחרות שלה", בתוך מאגסימיות מודרנית "לפתרון סופי", א.ד. קולקה וי. גוטמן עורכים, מרכז זלמן שזר, ירושלים.  
\_\_\_\_\_, 1985. קיטש ומוות — על השתקפות הנאציזם, כתר, ירושלים.  
קרן, מ., 1991. העט והחרב: לבסיה של האינסליגנציה הישראלית, רמות, ירושלים.  
רטנשטריין, נתן, 1959. "לשאלת הערכים בחינוך", עיון כרך י': 151-158.  
\_\_\_\_\_, תשמ"ד. "ייחודה של האנטישמיות הנאציונל-סוציאליסטית", בתוך מאגסימיות מודרנית "לפתרון סופי", א.ד. קולקה וי. גוטמן עורכים, מרכז זלמן שזר, ירושלים.  
\_\_\_\_\_, 1991. בין המחזיתסוד למציאות, עם עובד, תל-אביב.  
שטראוס, ליאן, 1946. "פילוסופיה מדינית והיסטוריה", עיון כרך א' (ב-ג): 129-146.  
שקד, גרשון, 1988. אין מקום אחר: על ספרות וחברה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

- Arendt, Hanna, [1957] 1977. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin.  
\_\_\_\_\_, 1978. *The Jew as Pariah, Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press.  
Bauman, L., 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.  
Benjamin, A., ed. 1988. *The Lyotard Reader*. New York: Basil Blackwell.  
Brantlinger, P., 1990. *Crusoe's Footprints*. New York and London: Routledge.  
Critchley, S., 1992. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell.  
Derrida, S., 1978. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.  
Eagleton, T., 1984. *The Function of Criticism from the Spectator to Post-Structuralism*. London: Verso.  
Langer, L. L., 1975. *The Holocaust and the Literary Imagination*. New Haven, Conn.: Yale University Press.  
Lyotard, J. F., 1988. *The Differend — Phrases in Dispute*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.  
\_\_\_\_\_, 1990. *Heidegger and "the Jews"*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.  
Maier, C. S., 1988. *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Mendes-Flohr, Paul R., 1983. *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*. New York: Oxford University Press.
- Rorty, R., 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwarzchild, S., 1979. "Germanism and Judaism: Herman Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis," in *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis*, ed. D. Bronse. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Steiner G., [1959] 1984. *George Steiner: A Reader*. Harmondsworth: Penguin.
- Wyschogrod, E., 1985. *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger and Man Made Death*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- , 1990. *Saints and Post-Modernism*. Chicago: University of Chicago Press.