

מהאחר אל הכפיל: הפילוסופיה הקונטיננטלית בין מטפיזיקת-חסר למטפיזיקת-יתר

עירן דורפמן

החוג לספרות, אוניברסיטת תל אביב

אביתר קופנהגן

החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב

רקע

"החיים האמיתיים אינם" אבל אנחנו בעולם" (לוינס 2010 [1961], 15).¹ במילים ידועות אלה נפתח ספרו של עמנואל לוינס **כוליות ואינסוף**. הן פרפרזה על מילותיו של ארתור רמבו, שכתב **בעונה בגיהנום**: "החיים האמיתיים אינם. איננו בעולם" (רמבו 2001 [1873], 20). לוינס מאמץ אפוא את קינתו של רמבו בדבר היעדרם של החיים האמיתיים, אך הוא מהפך את מסקנתו ומזהיר מפניה, שהרי אנחנו בעולם ואין בלתו. אנחנו הוזים על חיים אמיתיים, ומכיוון שאיננו מוצאים אותם כאן ועכשיו, אנו עלולים להתפתות ולחמוק בדמיון או בפעולה לעבר עולם אחר.

במאמר זה נציע שהפילוסופיה הקונטיננטלית במאה העשרים ובתחילת המאה העשרים ואחת פועלת בסימן החיפוש אחר "החיים האמיתיים". חיפוש זה אמנם מילא אותה תשוקה במשך זמן רב והקנה לה תנופה ותעוזה שהובילו אותה להישגים כבירים, אך רק כל עוד היא זכרה ש"אנחנו בעולם". נטען שמצבה הנוכחי, המדולדל, של הפילוסופיה האירופית נובע

* מחקר זה (מס' 872/17) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע. ברצוננו להודות לקורא האנונימי מטעם **תיאוריה וביקורת**; הערותיו תרמו רבות לבהירות הדברים.
1 התרגום שלנו. התרגום המקורי הוא: "החיים האמיתיים אינם עוד". עם זאת אנחנו בעולם.

מהתרופפות המתח שבין החיים והעולם, ולסיום נציע דרך להעצים את המתח ולהיחלץ מהמבוי הסתום שאליו נקלעה.

תחילה יש לשאול, בעקבות לוינס ורמבו – אבל גם בעקבות פרידריך ניטשה ולנוכח מסורת שלמה של ספרות ופילוסופיה – מהם אותם "חיים אמיתיים" והיכן הם מצויים. רמבו בן ה-18 התחיל את הפואמה הגדולה שלו בזיכרון עמום של אושר: "פעם, אם אני זוכר נכונה, היו חיי משתה בו נפתחו כל הלכבות וכל היינות ניגרו" (שם, 7). מדובר אפוא בראש ובראשונה בחוויה של מלאות רדיקלית, של היעדר גבולות ברורים בין פנים וחוץ, בין אני ואחר. מתי התרחשה, אם אכן התרחשה, ה"פעם" הזו – שמא אי-אז בילדות, כפי שהציע ט"ס אליוט בכותבו שאנו נולדים בבית, ומרגע זה ואילך הולכים ומתרחקים ממנו, הולכים ונוטשים?

ייתכן, אך אין לכך חשיבות, שכן אין מדובר בחוויה אמפירית שניתן להיזכר בה ולשחזר אותה. "החיים האמיתיים" אינם חלק מעולמנו, אלא אידיאל המעורר בנו תשוקה שתישאר לעד בלתי ממומשת. פער נקרע בין החיים בכאן ובעכשיו, חיים חלקיים מעצם הגדרתם, ובין פנטזיה של שלמות שהילדות משמשת עבורה לעיתים קרובות דגם מפתה אך מסוכן. ואכן, רמבו סיים את עונה בגיהנום בהודעה על פרידה, וכעבור זמן קצר חדל לכתוב שירה ויצא למסעות באירופה, באסיה ובאפריקה. רמבו סבר שיוכל למצוא את אותם "חיים אמיתיים" בעולמות רחוקים ואקזוטיים, אך גם שם לא מצא את מבוקשו, ולצד המילים "החיים האמיתיים" הוא הוסיף בשולי הטקסט: "אין דבר כזה". לפיכך אובדנו של רמבו כפול: אין חיים אמיתיים, אך גם איננו בעולם; נלך באשר נלך, תמיד ניתקל באותה אמת כואבת ומחרידה. אך האם טעותו של רמבו לא הייתה נעוצה בסברתו ש"החיים האמיתיים" עשויים להיות חלק בלתי נפרד מהחיים הממשיים, כלומר מהעולם הזה? האם רמבו אינו מבלבל בין תשוקתו הפואטית מטפיזית לבין חייו שלו, ובמקום להבין את היחס בין השניים הוא מבטל אותם גם יחד?

לטענתנו, זו הייתה עמדתו של לוינס: אמנם "החיים האמיתיים" אינם, אבל אנחנו בעולם. לוינס מבקש להעמיד אידאל של אין-סוף, של אחרות רדיקלית שאמנם אינה נגישה לנו כשלעצמה, אך היא שנותנת את הטעם להיותנו בעולם. תשוקה זו לאין-סוף עלולה להטיל צל כבד על חיינו, אך היא עשויה גם להעניק להם משמעות, ועל הפילוסופיה להבהיר אמת מכרעת זו. בבסיס המטפיזיקה, הוא אומר, עומדת התשוקה אל "החיים האמיתיים". גם אם הם אינם, אנו מחפשים אותם, אולם – וזהו סייג מכריע – על חיפוש זה להיערך בעולם עצמו ולא מחוץ לו. הפיתוי הניצב אל מול המטפיזיקה הוא לשרטט עולם דמיוני שבו ימצאו "החיים האמיתיים". התשוקה המטפיזית תמיד תצא מכאן, מהחיים האלה, המוכרים אך המאכזבים, ותפנה לעבר האחר: האחר הרדיקלי שרק הוא יכול להבטיח את השפע שהאני אינו מוצא בתוך העולם. במהלך זה אין כל פסול; אדרבה, רק התשוקה ל"חיים אמיתיים", חיים של אחרות, מאפשרת לחרוג מהסתמיות של הקיום. ללא התשוקה לאחר ולחיים האחרים, לא יהיו בנמצא דמיון, המצאה ורצון לשינוי שיוכלו להשיג חיים

מלאים וטובים יותר. עם זאת, חיים אלה, מזכיר לנו לוינס, לא יהיו אותם "חיים אמיתיים" מדומים, שכן עליהם להתרחש כאן, בעולם, ולהפוך גם אותו למלא וטוב ככל שניתן. שתי סכנות אורבות אפוא לפתחה של הפילוסופיה: הראשונה היא האמונה שניתן לאחזו ב"חיים האמיתיים" ולהכיר אותם תוך כדי התנתקות מהעולם לעבר הזיות מיסטיות או בריאה של יקום טרנסצנדנטי. זוהי הערפה של האי־סוף על פני העולם הנוכחי, שעלולה לשמוט את הקרקע תחת רגליה של חשיבות החיים האנושיים ובהם הפילוסופיה עצמה. הסכנה השנייה היא הכחשה של "החיים האמיתיים" כאידיאל של חיפוש ותשוקה וראיית הכאן והעכשיו כאופק היחיד של המחשבה. באופן זה מתרחקת האפשרות לשנות את העולם ואת החיים הנוכחיים, שכן התשוקה אל האחר ואל האי־סוף היא חיונית עבור השינוי הזה ולא ניתן לוותר עליה.

הפתרון שלוינס מוצא לשתי הסכנות גם יחד נעוץ באיתור שער לעבר "חיים אמיתיים" הממוקם בתוך העולם ולא מחוץ לו, וזאת מבעד למפגש עם הפנים של האחר. פנים אלה אינם הפנים החומרניים, הנראים, אלא דווקא אותו היבט בלתי נראה של האחר, היבט אי־סופי של נפרדות: התפיסה של האחר כמי שמוציא אותי מהעולם המואר של הראייה והשליטה לעבר עולם של אחרות רדיקלית, אי־סופית (לוינס 2010 [1961], 29–33; כנען 2008, 11–24). זוהי תופעה נגישה ויומיומית, פגישה עם אחר כלשהו, שאם מתבוננים בה כהלכה, היא שולחת אותנו אל מעבר לעולם, קרי לעבר האחרות הרדיקלית. לוינס מאפיין אחרות זו כאי־סוף, ולפיכך גם כגילום של "החיים האמיתיים". אמנם לא ניתן להכיר את האי־סוף הזה, אך יש לקבל את פניו ולהקצות לו מקום בחיינו דווקא כאחר שאינו נגיש. באופן זה אמנם לא נגיע ל"חיים אמיתיים" כשם שלא נגיע לאי־סוף, אולם קבלת פני האחר תאפשר את התשוקה לשינוי ולאחרות, וכך יתאפיינו חיינו בחריגה מתמדת ובהרפתקה, ולא בשליטה ובחזרתיות.

הפגישה עם האחר אינה נושא חדש בפילוסופיה האירופית. הוגי האידיאליזם הגרמני, ובראש ובראשונה הגל, עסקו רבות באחר, ובמאה העשרים אדמונד הוסרל, אבי התנועה הפנומנולוגית, ניסה ללא לאות למקם את המפגש עם האחר במסגרת שיטתו ולהצדיקו. עבור הוסרל הפגישה עם האחר היא בעיה פילוסופית שיש להתגבר עליה כדי לבסס את ודאותה של השיטה. נקודת המוצא הקרטזיאנית-קאנטיאנית של הפנומנולוגיה היא שכל התופעות שייכות לתודעה, וככאלה הן פנימיות לה גם אם מקורן בעולם. אולם הופעתו של האחר בשדה התפיסה שלי נושאת בחובה פרדוקס שכן האחר מופיע בשדה התפיסה הפנימי שלי בדיוק כאחר, כלומר דבר־מה שאינו שייך לי, מעין דמות היברידית של ודאות לא ודאית, של מכר המגדיר את עצמו כזר.

הוסרל השקיע מאמצים כבירים כדי להתגבר על הפרדוקס ולמצוא את החיבור בין לבין האחר, וזאת באמצעות מושגים כמו "זיווג" ו"ניכוח" שיעבירו את הזר לשדה של המוכר (הוסרל 1972 [1931], 97–165). לוינס, לעומת זאת, נוקט מהלך הפוך: הופעתו של האחר אינה בעיה לפתור אלא היא־היא הנקודה הארכימדית הן של הפנומנולוגיה

והן של המטפיזיקה. בניגוד לאני, המוכר לעיפה וככזה אינו יכול לשמש מושא לתשוקה מטפיזית, האחר מתווה מעצם הופעתו את גבולות הפילוסופיה, ויחד עימם הוא מעלה את הפיתוי לפרוץ אותם במחיר חיסולו כאחר. האחר עומד מולי כאן, בעולם, אך הוא פוער בו פצע בלתי ניתן לאיחוי. במילותיו של סרטור, הוא שטף דם פנימי, דבר-מה הגוזל ממני את העולם (סרטור 2006 [1943], 31-45). שוב, בניגוד להוסרל ולסרטור, לוינס אינו רואה בגולה זו בעיה; נהפוך הוא, זוהי נקודת המוצא הפילוסופית ונקודת המוצא של כל המבקש לכרות ממחצבי התשוקה את "החיים האמיתיים". רק האחר יכול לשמור על תשוקתי לאיין-סוף, על תשוקתי האיין-סופית, על חיים שייגעו-לא-ייגעו באיין-סוף, שיוכוונו ויונחו על ידי האיין-סוף, יקבלו את פניו, וכך יהיה בהם פן של אמת. מכאן ואילך גוזר לוינס מהמפגש עם פניו של האחר אונטולוגיה, אתיקה ואסתטיקה, כלומר מערכת פילוסופית מלאה שתהיה מושתתת על תשוקה בלתי ניתנת למימוש אך מחייבת: תשוקה לאיין-סוף מתוך העולם עצמו ובתוכו.

אין בכוננתנו להיכנס לעובי הקורה של תורת לוינס, אלא להשתמש בה כמקרה מבחן וקעין מצפן של ניסיון – הרואי ונואש גם יחד – להתוות פילוסופיה שתנוע מסביב לנקודת מתח מתמידה בין שני קצוות שנבקש לכנותם להלן מטפיזיקת-יתר ומטפיזיקת-חסר. נציין כי איננו משתמשים במושג "מטפיזיקה" באופן המקובל, כלומר כמה שמצוי מעבר לפיזיקה ולעולם התופעות. אדרבה, נבקש להצביע על מטפיזיקה הצומחת מתוך העולם כתשוקה לחרוג ממנו לעבר האיין-סוף. לפיכך נבקש לאתר את התשוקה המטפיזית גם אצל הוגים המצהירים שאינם עוסקים במטפיזיקה. מטפיזיקת-יתר תבקש לממש את התשוקה במקום להשאירה חסרה, ואילו מטפיזיקת-חסר תמקם את התשוקה בתוך העולם הזה כך שהיא תהפך לתשוקה איין-סופית במקום תשוקה לאיין-סוף. הראשונה תתיימר לגעת באיין-סוף והשנייה תתנכר לו או תמיר את צורתו, אך בשתייהן, כך נטען, התשוקה עצמה תצא נפגעת. ואמנם קשה מאוד להיוותר בנקודת המתח בין היתר והחסר, שכן התשוקה, מעצם ההגדרה, קוראת לסיפוקה, קל וחומר כאשר מדובר בתשוקה עצומה כל כך כמו התשוקה לאיין-סוף. נראה להלן כיצד משנתו של לוינס, על אף אזהרותיה מפני החמיקה מהעולם הזה, עומדת בבסיס "המפנה התיאולוגי של הפנומנולוגיה", כשם ספרו רב-ההשפעה של דומיניק ז'אניקו. למפנה זה מופעים רבים, והוא הביא עימו מטפיזיקת-יתר מפתה אך כזו החומקת מבעיות העולם הזה. לאחר מכן נראה כיצד הסטרוקטורליזם והפוסט-סטרוקטורליזם מתמודדים אף הם עם שאלת התשוקה המטפיזית לאיין-סוף ועם הצורך להשאירה בתוך העולם, ונוטים דווקא למטפיזיקת-חסר שבה התשוקה מתרחשת כמו מעצמה, אך באופן המסתיר לעיתים את החיצוניות של החוקרים או חיצוניות אחרת המניעה את התשוקה.

לא נתיימר לסקור את כל הזרמים השונים של הפילוסופיה הקונטיננטלית ולרדת לעומקם, אלא נצביע על מגמה, על תנועה עקשנית בין שני קטבים שבבסיסה עומדת תמיד שארית כלשהי: אחרות שמניעה את התשוקה, אך בדיוק בשל כך היא נוטה להתחסל כאחרות וכך גם לחסל את התשוקה עצמה. כיצד לשמור על השארית ולהימנע מהפיתוי

לחסלה? שאלה זו תוביל אותנו לחלקו האחרון של המאמר, ובו ננסה להציע דמות העומדת בבסיס המתח בין חוץ ופנים, בין העולם שלנו לעולם אחר. דמות זו היא הכפיל: יצור שהוא אני ולא אני, אני ואחר. הכפיל שומר על השארית מעצם הגדרתו, שכן מהצד האחד הוא אינו מאפשר הכלה מוחלטת בתוך האני, אך מהצד השני גם אינו מאפשר חמיקה לעבר חוץ מוחלט. העמידה אל מול המראה, אל מול הכפיל, אל מול הכפיל הפנימי והחיצוני גם יחד, עשויה – כך נטען – לשוב ולמלא את מצבריה המדולדלים של הפילוסופיה הקונטיננטלית ולאפשר לה לחזור בכוחות מחודשים לשאלות הוותיקות בדבר זהות, אחרות וחריגה.

המפנה התיאולוגי של הפנומנולוגיה

כאמור, אצל לוינס זכרו של המטפיזי נוכח בתופעה אחת בלבד, במפגש עם האחר, מפגש המתרחש בלב-ליבו של העולם, אך לטענת ז'אניקו אותו אחר הופך בהדרגה אצל לוינס לאחר אלוהי, וככזה אין הוא עוד חלק מהעולם שלנו (Janicaud 2000 [1991], 26–27). בעוד אצל לוינס גלישה זו לעבר "חיים אמיתיים" בעולם אחר היא איטית וסמויה, אצל הוגים אחרים שבאו בעקבותיו היא נעשית מפורשת. להלן נסקור בקצרה את משנתו של אחד מהם, שלא במקרה הוא הוגה מאמין: ז'אן-לוק מריון.

מריון מקבל על עצמו את עקרונות הפנומנולוגיה, קרי ההסתפקות בשדה התופעות כפי שהוא מופיע בפני התודעה, מה שאמור להבטיח את ההישארות בעולם הזה ולמנוע מהדיון להיעשות תיאולוגי או מיסטי. חלק עיקרי ממשנתו עוסק בהתוויית גבולות הדיון הפילוסופי תוך כדי ביטול אקטיבי של המטפיזיקה בדיוק על מנת להישאר במרחב הפנומנולוגי. עם זאת, נבקש להראות להלן כי מריון חורג מהכלל הבסיסי של הפנומנולוגיה – להתחיל בתופעה הנתפסת בתודעה – ופונה לעבר ראשית קדמונית יותר.

בדומה לקאנט בתיאורי הנשגב שלו, מריון טוען שהתודעה עשויה לעלות על גדותיה, שכן יש תופעות שאין היא מסוגלת להתמודד עם מצבור משמעויותיהן העולות בעת ובעונה אחת. כך עומדת התודעה מול תופעות אלה במבוכה (מריון 2007 [2001], 166). מבוכה זו היא תופעה כשלעצמה ולכן גם אותה יש לנתח בראי הפנומנולוגיה. לפיכך יש למתוח ציר שבקצהו האחד עומדות תופעות יומיומיות שהתודעה מכילה ללא כל קושי, ואילו בקצהו המנוגד ניצבת התופעה המערערת מכולן: ההתגלות האלוהית (שם, 102). מיקום התופעות על ציר מאפשר למריון לטעון כי עוד קודם להתגלות האלוהית נפגשת התודעה עם תופעות שאין היא יכולה להכיל במלואן, והוא קורא לתופעות אלה "רוויות" (saturés). העודפות, הרוויה, השארית החורגת מעבר לתפיסה שגרתית של תופעה – היא לדידו של מריון עדות ל"חוץ", לכוח החורג מהעולם כפי שאנו חווים אותו בשגרה.

לעודפות התופעות יש משמעות מרחיקת לכת, שכן היא מהפכת את סדר ההיראות: התופעות הרוויות אינן עוד תוצאת ההתכוונות, אלא ההתכוונות מכירה בהן את גבולה (Marion 2001, 176). הרוויה מצביעה אפוא על "הבלתי-נראה-לעין" ומאפשרת גישה

אליו, וככזו היא ראויה לכרכה (מריון 2007 [2001], 167). כפי שלוינס לא נרתע מהאחר, כך מריון מבקש שלא נירתע מהמבוכה העולה אל מול שלל התופעות הרוויות, שכן המציאות שזורה בהן, והפנים של האחר הם רק דוגמה אחת מני רבות. נוסף על הפנים אנו מוצאים אירועים (אישיים וקולקטיביים – לידה ומוות, אבל גם מלחמה ואסון טבע), את הציור ואפילו את הגוף האנושי עצמו. כל אלו מהדהדים ומצביעים על מה שחורג מהעולם המוכר והרווח – על שארית שלא ניתן להכילה בהתכוונות השגורה. כך הולך ומתקצר אצל מריון המרחק בין היומיומי לאלוהי ותשוקתו למטפיזי יכולה לבוא אט-אט על ביטויה המלא. אין להתפלא שהמהלך מוביל אותו לבסוף אל ההתגלות האלוהית עצמה, שהיא שיאן של התופעות הרוויות.

מריון נוקט אפוא מהלך מתוחכם, שכן על אף הצהרותיו, הוא משיב את המטפיזי אל העולם בלי לחרוג ממנו לחלוטין. הסובייקט של מריון מוכשר להכיר את האחר הרדיקלי דווקא משום שהוא רדיקלי, דווקא משום המרחק הנשמר בין המוכר לאחר, מרחק שהוא – הוא עצם ההכרה. במילים אחרות, היות שהתופעות הרוויות נותרות בלתי ניתנות לצמצום, משהו מעודפותן חודר אל הסובייקט ומצביע על האחרות המגולמת בהן (רגב 2013, 329). זהו מבחינתו תפקידו של הסובייקט: לאסוף מידע על אודות האחר הרדיקלי ולפרשו, אמנם לא מתוך ציפייה להבנה, אך מתוך הקרבה, אהבה ותשוקה אליו (Marion 2011, 89–90). מכאן גם נובע העניין הרב של מריון בדקארט ובהוכחותיו למציאות האל (Marion 2013). התשוקה לאחר הרדיקלי – אותה תשוקה שאפֵינו בעקבות לוינס כתשוקה מטפיזית – אינה נותנת לאדם מנוח. גם אם הוא מצוי בעולם, הוא מחפש כל העת את סיבת העולם, את המוען של העולם: מוען המצוי, כך נדמה, בעולם אחר.

אם כן, העולם רווי כל כך עד כדי התוספות של מישור עליון, מיסטי ומסתורי, שלסובייקט האנושי אין גישה של ממש אליו. ואמנם, השארית בין התפיסה והתופעה, הגודש הזה של העולם החורג מהעולם הנתפס, עוררו ביקורת על הוגי המפנה התיאולוגי. ז'אניקו (אך גם דרידה [Derrida and Marion 1999, 66]) טען כי מריון, כמו הוגים אחרים ובהם מישל הנרי, ז'אן-לואי קרטיין וז'אן-פרנסואה קורטיין, פשוט עוסקים בתיאולוגיה ולא בפנומנולוגיה, שכן תובנותיהם הגיוניות רק תחת ההנחה המוקדמת שיש אל. לפיכך, למרות ניסיונו המוצהר של מריון להישאר בתוך תחומה של המציאות האקטואלית ובגבולות הפנומנולוגיה, תשוקתו לאי־סוף מובילה אותו אל מטפיזיקת־יתר.

סטרוקטורליזם

שאלת השארית, כלומר הפער בין התפיסה והעולם, עמדה גם במוקד התנועה הסטרוקטורליסטית שהתגבשה במחצית המאה העשרים. תנועה זו אמנם איננה פילוסופית במקורה, אך השפעותיה על הפילוסופיה הקונטיננטלית ניכרות עד היום. להלן נראה שהשארית במקרה זה מוליכה דווקא למטפיזיקת־חסר, מה שכמובן גורר אפיון אחר של השארית עצמה.

ב-1916 התפרסם קורס בבלשנות כללית של פרדינן דה סוסיר (1916|2005), ובהדרגה התפשטה תורתו אל מעבר לשדה הצר של הבלשנות ותרמה הן לייסוד הסטרוקטורליזם והן למדע הסמיוולוגיה. דה סוסיר מצא כידוע כי הקשר מסמן-מסומן הוא שרירותי, וכך המסמנים בשפה מקבלים את משמעותם רק באמצעות היחס שלהם עם מסמנים אחרים. הוגים והוגות שונים ביקשו להרחיב תוכנה זו מהשפה אל המציאות האנושית בכללותה: המציאות האנושית תצא לפיכך מאטימותה ותיעשה מציאות של יחסים, התנהגויות, ריטואלים, רגשות ומחשבות הנובעים ומקבלים את משמעותם מכוח היחס הפנימי השורר ביניהם. הדגש יעבור אפוא מניתוח תופעות אנושיות מבודדות לעבר המבנים הכמו-לוגיים של קשרים ויחסים. ההתמקדות במבנה העניקה לתנועה זו את שמה – סטרוקטורליזם.

אחד ההוגים המשפיעים ביותר בזרם הסטרוקטורליסטי היה האנתרופולוג קלוד לוי-שטראוס. לוי-שטראוס מנתח את תופעת הטוטמיזם בחברות "פרימיטיביות" או "פראיות" ומוצא שקהילת השבט אינה נשמעת לעיקרון מרכזי אחד, אלא מבוססת על רשת מורכבת של חליפין. מושאי החליפין אינם נושאים משמעות או מהות כשלעצמם, אלא מקבלים את מובנם רק מבעד למעשה החליפין שהוא מעשה סימבולי המשתית את מערכת התקשורת של הקהילה (לוי-שטראוס 1973 [1962], 112). בדומה לדה סוסיר, גם אצל לוי-שטראוס תנאי האפשרות הבסיסי של חליפין הוא השוונות בין המסמנים, כלומר בין מושאי העסקה, ועל רקע זה ניתן להבין את מטרת הטוטמיזם: ייצור שוונות שרירותית כדי לבסס יחסי חליפין (שם, 87-88, 119). השוונות יוצרת תלות הדדית בין שבטים ובין יחידים ומכך נובע הכרח היחסים ביניהם. למרות פוטנציאל הזהות הגבוה בחברה הפרימיטיבית, ולמרות הציפייה כי חברה כזו תתבסס על כללים טבעיים לכאורה כגון יעילות, גם כאן, כמו בחברה המודרנית, שולטים החליפין הסימבוליים כרשת התקשורת החברתית, ואלה מבוססים על שוונות ועל אחרות.

אלא שלוי-שטראוס מוצא תנאי הכרחי נוסף, מלבד השוונות, כדי לקיים את המבנה: השארית, שאותה הוא מאפיין כחוסר איזון או כא-סימטריה מובנית בתוך העסקה. כדי לשמור על תנועה, על החליפין לכלול שארית אשר ממנה יתפתחו חליפין נוספים, שכן אם שני קצות החליפין יהיו סימטריים, הם יבטלו זה את זה לחלוטין ולכן המבנה המכוון אותם יהיה חלש וזמני. למבנה יש תנועה פנימית המבקשת להישמר ולכן דרוש חוסר איזון אשר יבטיח את העסקה הבאה (Levi-Strauss 1974 [1963], 31-54, 132-163). ברור אפוא כי חוסר האיזון שבו עוסק לוי-שטראוס אינו השארית כפי שהופיעה אצל מריון, שכן היא מופיעה כפנימית לעולם וכחלק ממנו. אף על פי כן, בשתי התיאוריות תפקידה של השארית הוא התנועה – אצל מריון תנועה אל מחוץ לעולם ואצל לוי-שטראוס תנועת העולם עצמו – ובשני המקרים השארית הזו נובעת מאחרות כלשהי.

יתר על כן, יש דמיון רב יותר, גם אם סמוי, בין מושגי השארית של מריון ובין אלה של לוי-שטראוס. ראינו שעבור מריון השארית היא העודפות בין התופעה לבין יכולת הקליטה של התודעה כך שהיא מביאה אותנו אל האיין-סוף, ולעומת זאת לוי-שטראוס

משרטט שארית פנימית שאולי מביאה לתנועה אין-סופית, אבל היא עצמה מוכלת במסגרת המערכת הסטרוקטורליסטית ומובנת היטב במסגרת מושגים סופיים. כאן מסתתר עניין מכריע הקשור לנקודת התצפית, שכן מי קובע את מושגי השארית ואת יחסה למושאי החליפין? הקובע אינו אלא ההוגה עצמו, כלומר לוי-שטראוס הממלא תפקיד של מעין אל יודע-כול, שהרי העוסקים בחליפין עצמם אינם מודעים למושגים הסופיים שבהם הם נתונים, וסבורים שמדובר בתנועה המונעת על ידי כוחות נסתרים ואין-סופיים. לוי-שטראוס שם את עצמו אפוא בתפקיד האל המניע את תורתו של מריון. אמנם אצל מריון האל עצמו הוא מקור השארית, ואילו עבור לוי-שטראוס השארית מצויה בתוך המבנה, אך האם אופייה של שארית זו אינו נקבע על ידי מיקומו של אותו "אל" יודע-כול?

עמדת המשקיף מבחוץ של לוי-שטראוס עוררה ביקורת בשל הפרדוקס המאפיין אותה (Norris 1982, 27–41). ניסיונו להתבוננות אובייקטיבית נדמה אפשרי כאשר המושא הוא החברה ה"פרימיטיבית" או ה"פראית", שכן הריחוק ממנה מאפשר לחוקר המצוי כאן ועכשיו לחשוף את המבנה הפנימי של ה"אז" או את ה"שם" הנתון למרותו. אך אם אנו מחילים על לוי-שטראוס את מסקנותיו שלו עצמו, גם תורתו שלו מקבלת את משמעותה רק לנוכח הקשרים שהיא מקיימת עם ערכים אחרים המקיפים אותה. במילים אחרות, גם את הכאן והעכשיו יש לראות רק כחלק בלתי נפרד ממערכת חליפין חברתיים, וכנטול ערך כשלעצמו. אם נעקוב אחרי טענותיו של לוי-שטראוס, ניאלץ להתבונן לא רק במה שכתב, אלא גם – ובעיקר – ביחס של כתיבתו אל הסביבה שבה היא נוצרה ואל השארית המניעה אותה אך מסתרת כשהיא נוגעת בה עצמה. זו הבעיה המשותפת לסטרוקטורליזם המוקדם כולו: על המבנה לכלול את מחשבותיה של התיאורטיקנית, העומדת באופן טרנסצנדנטי למושאייה ומניעה אותם, ובה בעת היא מונעת בידי כוחות עכשוויים.

לוי-שטראוס אמנם לא היה פילוסוף או מטפיזיקאי, אך טענתנו היא שתורתו, המאופיינת במטפיזיקת-חסר, אפשרית רק מכורח האין-סוף שהוא עצמו מאתר בלא לתת דין וחשבון על מקורו. לעומת מריון, המפגין צניעות ביחס למקור העודפות שכן הוא מייחס אותה לכוח נסתר ונעלה, לוי-שטראוס והסטרוקטורליסטים שבאו בעקבותיו מוצאים את התנועה האין-סופית בתוך המבנה, אך אינם נותנים את הדעת על כך שהם אלה שקבעו את מושגיה. הם עשויים אפוא להתבונן במבנים פשוטים או חיצוניים להם, אך לא במבנה שבו הם עצמם טבועים ובכוחות המניעים אותו. כוח השיח החברתי הופך פתאום למבוכה, להסתכנות ברדוקציה אין-סופית ולהידלדלות תיאורטית, שכן התיאוריה אינה עומדת על מקורה היא, כלומר על תשוקתה שלה לאין-סוף.

פוסט-סטרוקטורליזם ודקונסטרוקציה

מושג השארית של הסטרוקטורליזם, שנותר חלקי וסמוי לפרקים, הוא העומד גם בבסיס הזרם הפוסט-סטרוקטורליסטי. לצורך העניין נתמקד כאן באסכולת הדקונסטרוקציה של ז'אק דרידה, אך יכולנו להרחיב גם על רולאן בארת, ז'אק לאקאן, ז'וליה קריסטבה ורבים אחרים.

מטפיזיקת-חסר מסתכנת תמיד בקיבעון של המבנה, בחוסר תשוקה המביא לידי הידלדלות, שכן לא ניתן להעלות בדמיון עולם אחר ולהוסיף עליו. ההתנגדות לסטרוקטורליזם אינה היפוכה של מטפיזיקת-החסר אלא דווקא הקצנתה, כשהחלופה המוצעת היא גרסה "סימנית" יותר של הסימן עצמו. באופן מכליל, הפוסט-סטרוקטורליסטים הבחינו בין שתי אפשרויות לניתוח התנהגות הסימן: מהצד האחד הסימן כפועל באופן קונבנציונלי, כמצופה ממנו, בנוקשות; מן הצד השני, הסימן כפועל באופן לא קונבנציונלי, באופן יצירתי, אנרכיסטי וחסר אחריות (Harland 1987, 124), כשרק אפשרות זו, הפעולה האנרכיסטית של הסימן, מתאימה לישותו האמיתית.

באופן זה אנו מזהים את הסימן כגורם החותר תחת מערכת המשמעויות הנשלטת חברתית, ולמעשה תחת כל המערכות הנשלטות חברתית. לכן העניין הפוסט-סטרוקטורליסטי אינו מתמקד בעליונותו של הסימן על פני העולם, אלא בעליונותו של הסימן האנרכיסטי, המתפקע לאיין-סוף, על פני הסימן הקונפורמיסטי. הסימן אמנם אימננטי לעולם, אך האנרכיזם שבו מונע את האפשרות להשיגו במלואו. כך האיין-סוף מוגנב לעולם בדלת האחורית והופך בחשאי את מטפיזיקת-החסר למטפיזיקת-יתר, שכן בדומה לתופעה הרוויה של מריון, הסימן האנרכיסטי גודש את יכולת ההבנה שלנו וחורג ממנה.

האנרכיזם של הסימן מוכר במיוחד אצל דרידה בשיבוש המילה "הבדל" (*différence*) ההופכת אצלו לדיפראנס (*différance*). שיבוש זה מבכר את הסימן הכתוב על פני זה המדובר, שכן שתי המילים נהגות באותו האופן ורק הכתיבה חושפת את ההבדל ביניהן. כך מתגלה כוחו של הסימן הרדיקלי, המשבש-משובש, לחרוג אל מעבר למשמעות הקונבנציונלית שאליה מוגבל הסימן הקונפורמיסטי (Derrida 2005 [1967]). המילה המשובשת מכפילה את משמעות המושג ומוסיפה על ההבדל גם משמעות של עיכוב והשהיה, ובנוסף היא משנה את מערכת היחסים בין הקורא והכותב ומזמינה לתנועת היכפלות מתמשכת (Dorfman 2017). כך חוזרת לעולם התשוקה: תשוקת ההבדל המושהית תמיד, וכך אין היא מתכלה לעולם ומוצאת עוד ועוד משמעויות עד לאיין-סוף.

זירתו של הסימן האנרכיסטי היא הכתיבה. באופן מסורתי נתפסה הכתיבה כמשנית לדיבור – מבחינה היסטורית הדיבור האנושי מקדים את הכתב, וכך גם בתהליך התפתחותו של הילד: ראשית הוא לומד לדבר ורק לאחר מכן לכתוב. בגלל עובדות אלה קיווה לוי-שטראוס למצוא את מקור השפה בקהילות "פרימיטיביות" הנשענות על הדיבור (דרידה 2015 [1967], 58–62). דרידה, לעומתו, טוען כי ניתן למצוא את השפה האמיתית, החופשית והעצמאית ביותר דווקא בכתיבה, ובכל מה שהיא גונתה בעטיו: היעדר שקיפותה, הפצתה לכל עבר, ניתוק הסמכות בינה לבין מי שכתב אותה. כפי שלימד אותנו בארת, הכתיבה במהותה מסמנת את היעדר הכותבת, ולפיכך הסימן הכתוב אינו נשלח (על ידי איש), אלא רק מתקבל (אצל מישוהו, לרבות אצל הכותבת עצמה) (Harland 1987, 129–136). דרידה מבקש להעמיק עוד יותר את עצמאותה של הכתיבה: הוא אינו מסתפק בהעדפתו של דה סוסיר את המסמן על פני המסומן, אלא רוצה לנתק ביניהם לחלוטין, להיותו עם מסמן בלבד, ולטעון שפעולת

הסימון היא תנועה ממסמן אחד אל מסמן אחר, תנועה בין מסמנים. לא ניתן לעצור תנועה זו ולכן גם לא ניתן לקבע משמעות אחת ולבודדה. משמעות היא אך ורק תנועתם העצמאית במרחב של מסמנים, ממסמן-למסמן-למסמן ועד אין-סוף (Derrida 2005 [1967], 29). הנה כי כן, אי-אפשר לברוח עוד מתנועת המסמנים (Dosse 1997 [1992], 18–19). הסטרוקטורליסטים מנסים לחשוף מבנה רגולטורי המצוי בבסיס החברה; תחת זאת מבקש דרידה לכונן תנועה המבטלת אפשרות של כל מבנה מקובע שהוא. התשוקה לאין-סוף מתפרצת. הבעיה היא שבדומה לסטרוקטורליזם אמנם מדובר באין-סוף המצוי בתוך המערכת ולא מחוץ לה, אך אין-סוף זה נותר זר ואחר לתיאורטיקנית המנסה להבינו. דרידה עצמו הבין בעיה זו בהדרגה. בהגותו המוקדמת נדמה שתנועת הדיפראנס והתשוקה אימננטית לחלוטין, שהרי כל ניסיון להגיע ל"מטפיזיקת נוכחות לוגוצנטרית", כלומר למקור חיצוני שייתן משמעות יציבה, נידון לכישלון. לדברי דרידה, המניע את הדיפראנס הוא בדיוק החסר שאותו מתאמצים כל העת למלא ולהסתיר ללא הצלחה. החסר הוא השארית בין הנוכחות וההיעדר, בין המובן ושרירותו, והוא שמדרבן את דרידה לקרוא ולכתוב שוב ושוב טקסטים מחדש, להתמלא בתשוקה דקונסטרוקטיבית שתיתן תנופה מחודשת לתנועת המסמנים. עם זאת, בהגותו המאוחרת של דרידה חל מפנה אתי והיא מתקרבת למשנתו של לוינס, תוך התמקדות על האחריות לאחר כגורם שלא ניתן לעשות לו דקונסטרוקציה. במילים אחרות, דרידה הבין שאין די בתנועת הדיפראנס כשלעצמה – לא כדי להבין את הסימן ולא כדי להניע את תשוקתו של הפילוסוף עצמו.

אם כך, כדי להמשיך להניע את תנועת הדיפראנס, כדי למצוא עוד ועוד חוסרים ולייצר טקסטים החושפים אותם, אי-אפשר להישאר בשארית באופן שלילי בלבד ויש להעמיד לה גבולות חיצוניים, ברורים ובעלי שם. הפיתוי להגיע לעבר אין-סוף שיעמיד את השארית מבחוץ מתגלה כחזק מדי ואולי אף כהכרחי. הניסיון להימנע ממתפיזיקה ולדבר על חסר ודיפראנס בלבד הופך עד מהרה את תנועתו של הדיפראנס למכנית, וכך דרידה עצמו נאלץ להודות בגבולות הדקונסטרוקציה ובצורך שלה למצוא מקורות תשוקה חיצוניים.

ז'יל דלז: תשוקה אין-סופית במישור של אימננטיות

אחד המהלכים המרכזיים בתורתו של דלז הוא השימוש הרדיקלי שלו במונח "תשוקה". שלא כבתפיסה המקובלת, עבור דלז התשוקה איננה מבוססת על חסר העומד בין סובייקט משתוקק לבין מושא נחשק (Deleuze and Guattari 2009 [1972], 22–35). לכן גם תפקידה של התשוקה איננו "למלא את החסר", להוביל את הסובייקט אל מחוץ לעצמו לצורך סיפוק תשוקתו ובכך להביא אותו לידי עונג (Ross 2010, 65–67). בניגוד לתיאוריות פסיכואנליטיות (למשל זו של פרויד) או פוליטיות (למשל זו של מרקס), אצל דלז התשוקה אינה מוסדרת על פי חוק חיצוני (החוק האדיפלי או תודעת המעמד), העומד בין הסובייקט ובין מושא התשוקה, מגבילים ומנתבם (Smith 2012, 182–183). אדרבה, תשוקה עבור דלז (ולאחר מכן גם בעבודתו עם גואטרי) אינה אלא אין-סוף הדחפים והנטיות הלא מודעות,

הסותרים זה את זה אך מתקיימים במקביל, המתלכדים ונפרדים, נדחפים ונמתחים ברצפים שאינם נתונים מראש (שם, 186). זהו כוח פוזיטיבי במהותו, רווי מטבעו, הפועל כמכונה: מזין את עצמו בהתנסויות חדשות לאיין-סוף, ומתוך התנסויות אלו מייצר תוצרים לאיין-סוף (זגורי-אורלי ורון 2005, 9-10). כך גם לגבי המערך המאפשר את התשוקה: תשוקה אינה מופיעה ללא תשתית, ולתשוקה ולתשתית מבנה זהה (Scherer 1996, 448-469). היא אינה מורכבת מלא מודע סובייקטיבי וחברתי הנברלים זה מזה ומייצרים מבנה אנכי, אלא זוהי אותה תנועה איין-סופית של דחפים.

התשוקה היא אפוא מכונה והיא פועלת בתוך מכונת התשתית האקטואלית המאפשרת לה להתקיים (דלו וגואטרי 2005 [1975]; Smith 2012, 183). דלו מביט בקיום ורואה בו מערך של מכונות, מכונות גדולות המפעילות מכונות קטנות, וכל כוחות הקיום וכל תנועתו הם תנועות וכוחות המכונות. כך גם הסובייקט מתפרק במערך זה לריבוי של דחפים, לתת-מכונות, ושב ומתכוונן בה כתת-מכונה הפועלת, מתחברת ומתנתקת מסובייקטים ומדברים אחרים (Scherer 1996, 448-469). אמנם יש להיזהר מרדוקציה של המהלך ולהדגיש כי דלו מכיר בערכאת הסובייקט ואינו רואה בו מכונה חסרת ייחוד (ולא כאן המקום לדון בכך לעומק); אולם המונח "סובייקט" המוכר לנו מתפרק אצל דלו לאורגניזם בהתהוות מתמדת, לאו דווקא צפויה או עקיבה.

מהניתוח שעורך דלו למושג התשוקה ניתן להתחיל ולהבין את תפיסתו בדבר אימננטיות. משהישויות מתכוננות דרך תנועת הדחפים, המצויים כולם כמעמד זהה ופועלים באותו המישור, אפשר להבין שאין ישות המצויה בסדר היררכי שונה מעבר לקיום האימננטי. במילים אחרות, אין טרנסצנדנטיות; הכול מצוי באותו המישור: אנשים, חיות, דברים, תהליכים וכן הלאה. המשמעות של לחשוב היא לשהות בתוך המישור האימננטי בלא להיעצר ובלא לסטות לנוכח הזיות בדבר טרנסצנדנטיות או טרנסצנדנטליות של הסובייקט (שם, 466-467). כאמור, כל מחשבה שבאפשר כבר נתונה בתוך מערך דחפים של המכונה המשתוקקת, כלומר המישור כולו מקדים את מחשבת הסובייקט. הסובייקט אינו בורא בתוכו מחשבה אלא נכנס לתוך מערך של מחשבות, דחפים ותשוקה ומשתתף בהם. מכאן ששימתה של הפילוסופיה על פי דלו וגואטרי היא "להשיג עקיבות בלי לאבד את האיין-סוף שלתוכו צוללת המחשבה" (דלו וגואטרי 2008 [1991], 62). דלו מנסה לעשות זאת באמצעות בחינת העוצמה הממומשת של ההווים במישור, של האפקטיביות שלהם (Boundas 1996, 96-97). כזכור, הגדרנו לעיל את מטפיזיקת-היתר כרצון לחרוג מתוך העולם הזה אל עבר האיין-סוף, והנה אצל דלו הטרנסצנדנטיות אמנם התבטלה, אבל האיין-סוף נשאב כולו אל תוך העולם, והחשיבות לשומרו בתוך העולם מעוררת מתח אל מול העקיבות המאפיינת את המעשה הפילוסופי.

ניסיונו של דלו, עוד בספרו **הברל וחזרה** (Deleuze 1994 [1968]), לשחרר את דימוי המחשבה מהעקרונות הטרנסצנדנטיים שדבקו בה – עקרונות כגון שאיפת המחשבה לצדק ואמת – הובילו אותו אל מישור אימננטי של תשוקה, שבו כל ההווים עומדים יחד. אין

"אמת" הניצבת מעל המישור ולכן אין הפילוסופיה יכולה לשאוף לתכלית. הפילוסופיה יכולה לנסות להשיג עקיבות בלבד. לפיכך על הפילוסוף לבחור תמיד בין שתיים: כאוטיות או טרנסצנדנטיות (דלז וגואטרי 2008 [1991], 71). דלז בוחר בכאוטיות. זו גם הסיבה שהמודל המוצג בספרו שכתב עם גואטרי **אנטי-אדיפוס** (Deleuze and Guattari 2009 [1972]) הוא הסכיזואנליזה, קרי המודל של הסכיזופרן. הקיום האנושי בכאן ובעכשיו מאופיין באלמנטים פסיכוטיים ופרגמנטריים.

מן הצד השני, מישור האימננטיות במובנו הרחב, המאגד בחובו את הכול, ממילא מערער גם את ההבחנה בין אימננטי לטרנסצנדנטי, בין העולם הזה לעולם אחר: "הוא] חוץ רחוק יותר מכל עולם חיצוני, מפני שהוא פנים עמוק יותר מכל עולם פנימי [...]" (שם, 78). כך נאלץ דלז להודות בעקיפין כי חתימת המטפיזי מופיעה ככתם וכשארית על מפת העולם הזה, החוץ שפנינים, שאין הוא אלא "מה שיש לחשוב אותו ומה שאי-אפשר לחשוב אותו, [...] כשם שהמשיח התגלם פעם בישו [...]" (שם).

לעבר חיים אמיתיים בעולם הזה: הכפיל

יכולנו להמשיך ולסקור כאן זרמים עכשוויים נוספים בפילוסופיה הקונטיננטלית כגון הפוסט-הומניזם, הפוסט-פנומנולוגיה הטכנולוגית, הריאליזם הספקולטיבי, הפילוסופיה הפמיניסטית, התיאוריה הקווירית, התיאוריה הביקורתית ועוד, אבל אנו מקווים שהנקודה הובהרה: מטפיזיקת-יתר או מטפיזיקת-חסר מאפיינות את מחשבת ההווה – שקיעה בעולם ללא אופק חיצוני או חמיקה מהעולם לעבר ספרות חיצונית מדי.

כדי להציע כיוון אפשרי לחילוץ של הפילוסופיה הקונטיננטלית ממי האפסיים של האימננטיות ומהשמיים הבוהקים אך הריקים של הטרנסצנדנטיות, ניסינו להצביע על השארית העומדת כמוטיבציה סמויה או גלויה בתיאוריות השונות: מוטיבציה ותשוקה לחקירה ותנועה, המגיעות מאחרות כלשהי וחוזרות אליה. אך מהי אחרות זו? כיצד ניתן לשמר אותה ככוח מניע? כדי לשרטט תשובה לשאלות אלו ברצוננו להתמקד כעת בדמות ספרותית-תרבותית, כמעט אנטי-פילוסופית, אך כמי שליוותה בחשאי את הפילוסופיה הקונטיננטלית מהמאה התשע-עשרה ועד ימינו, הלוא היא **הכפיל**.

דמות הכפיל מופיעה במיתוסים הקדומים של האנושות, לרוב מבעד לאחים תאומים: יעקב ועשיו, רמוס ורומולוס, גילגמש ואנקידו ועוד רבים. תאומים אלה תמיד קינאו זה בזה במוקדם או במאוחר, הם ניסו – ולעיתים אף הצליחו – להרוג זה את זה, אך לעיתים רחוקות הם נעשו ידידים בלב ונפש. נראה כי השילוב בין זהות והבדל, בין חיבה ויריבות, הוא הכוח המניע מאחורי דמותו של הכפיל. הכפיל הוא כמעט אני אך לא בדיוק אני, ולפיכך אני נמשך אליו ונרתע ממנו בעת ובעונה אחת. שילוב זה של קרבה וריחוק הופך את הכפיל, לדידנו, לדמות מוצלחת לשימור המתח בין אימננטיות לטרנסצנדנטיות. שלא כאחר של לוינס או כשלל האחרויות שמצאנו בתורות השונות, הכפיל, מעצם הגדרתו, תמיד נשאר בכאן

ובעכשיו, אך בה בעת מאפשר לחרוג ממנו ולבדוק אפשרויות-אני ואפשרויות-עולם חדשות. הכפיל מאשר את הזהות תוך כדי כך שהוא מכונן בה שבר, וככזה הוא אינו מאפשר להסתפק במטפיזיקת-חסר אך גם לא להתנתק לעבר מטפיזיקת-יתר. אם ניתן לו להתקיים כמות שהוא, הרווח הפילוסופי יהיה כפול: לא זו בלבד שהיחסים בין החוץ והפנים במסגרת הפילוסופיה עצמה יתבהרו, אלא יתבהר גם יחסה של הפילוסופיה אל החוץ שלה, קרי עולמנו אנו.

מעניין לציין כי דמותו של הכפיל ידעה פריחה יוצאת דופן בתרבות המערב הרומנטית מסוף המאה השמונה-עשרה, וזאת בד בבד עם עלייתו של האידיאליזם הגרמני. אין זה צירוף מקרים, מכיוון ששאלת גבולות ההכרה של הסובייקט עלתה באופן מפורש אצל קאנט והמשיכה אצל פייכטה, שלינג והגל. השיטה הביקורתית של קאנט מושתתת על התלות ההדדית שבין סובייקט לאובייקט. לפי קאנט, האובייקט שניתן לדעת אותו, להכירו, מורכב על ידי הסובייקט עצמו. כך יצר קאנט דואליות שהותירה בצידה שארית, האופן שבו לא ניתן להכיר את האובייקט "כשלעצמו", כ"נאומנה": אותו תחום המצוי מעבר לגבולות הידע האנושי והמשמר פער מסתורי בין הסובייקט והעולם, פער שעבור לוינס עומד בבסיס התשוקה המטפיזית. והנה, האידיאליסטים הגרמנים ביקשו לבטל את הפער הזה באמצעות שיטה אחרותית שבה האני מקבל כוח מוחלט על עצמו ועל העולם.

לעומת פייכטה, שניסה לפרקים לבטל כליל את השארית, התמונה אצל שלינג ואצל הגל נעשית מורכבת יותר, שכן השארית מוצאת את מקומה בתוך המערכת עצמה תחת דמותו של ה"אחר" והתיווך הבלתי נמנע שהוא מביא עימו. אמנם תיווך זה נבלע בסופו של דבר בתוך המוחלט, אך התנועה הרומנטית, שפעלה במקביל לאידיאליזם, חוזרת שוב ושוב לתיווך הזה. אין מדובר כאן באחר סתמי כלשהו, אלא בכפיל כאילו היה הוא שובו של המודחק. זהו אחר זהה, אחר פנימי, אותה שארית בלתי נמנעת הרודפת את האדם ואינה מאפשרת לו לשלוט שליטה מלאה על חייו ועל עולמו, צל עקשן המלווה כל אור, צל שכל ניסיון להיפטר ממנו מביא מניה וביה להכחדת מקור האור עצמו.

כל הזרמים השונים שסקרנו נשענו על השארית ועל האחרות, אך לרוב הם עשו זאת מתוך שאיפה כמוסה או מוצהרת לחסלה מצד אחד או להאדירה מצד שני. כך השארית היא העודפות שעליה מדבר מריון, אך הוא אינו מסתפק בה ככזו שכן מטרתו היא להניע את תשוקתו לאלוהים, כלומר למה שיוצא מהעולם הזה. הסטרוקטורליזם, לעומת זאת, מנסה לבסס את השארית בתוך העולם, אך אינו נותן דין וחשבון על מעמדה של החוקרת המכוננת את השארית ואף לא על השאריות השונות המניעות אותה עצמה. לבסוף, הפוסט-סטרוקטורליזם על גרסותיו השונות מעמיד את השארית במרכז, אך נותר עם תשוקה ריקה או מכנית בלא לתת את הדעת על מקורה או על יעדה.

אכן, פילוסופים שונים עסקו במושג הכפיל במפורש או במובלע. לדוגמה, בספרו של סרטור הרהורים בשאלה היהודית משנת 1946, נקל לראות כיצד השמי והאנטישמי הם כפילים זה של זה, כפילים שביניהם יחס של היפעלות או של תשוקה (passion). את ההיפעלות הזו מתאר סרטור כשנאה יוקדת, תחושת איום וחשש עז, אך הוא מדבר על

התלות העזה בין שני היריבים, וכך מנסה לאלץ את השמי והאנטישמי להביט במראה ולראות כיצד זהותם כרוכה בזהות האחר שלהם (סרטר 1978 [1946]).

דוגמה זו ממחישה באיזו מידה הכפיל כרוך במושגיה של הפילוסופיה הקונטיננטלית, אך המקום השולי שניתן לו מונע מגע אמיתי ומעניין בין הפילוסופיה לבין העולם שבו היא פועלת. סרטר אינו מפתח באופן פילוסופי את היחס הכפילי בין השמי והאנטישמי ואינו משתמש בו בפנומנולוגיה או באונטולוגיה שלו. המושג שתופס את הבכורה אצל סרטר, כמו אצל לוינס, הוא דווקא האחר, זה שבינו לביני אין כל מיצוע אפשרי. אפילו הגל, שהמיצוע הוא רכיב מרכזי בדיאלקטיקה שלו, מייעד את הכפיל כמי שמוביל אל המוחלט. אנו רואים אפוא שגם כאשר הכפיל מופיע בפילוסופיה, הוא בעיה שיש לפתור ולא גורם בעל קיום עצמאי דווקא בהיותו מתווך וממצע.

מדוע קשה כל כך לשמור על דמותו של הכפיל כפי שהיא? הכפיל מעיד על פרצה בזהות, על חוסר יציבות, על היעדר גבולות ברורים. ככזה הוא מפתה ומושך אך גם מאיים ומחריד. להלן נביא שני הסברים חוץ-פילוסופיים – אנתרופולוגי ופסיכואנליטי – למקור האיום של הכפיל, אך גם לכוחו המכריע בפעילות האנושית. לאחר מכן נחזור אל הפילוסופיה ונציע לשלב בתוכה את הכפיל כגורם שישמור על המתח ועל התשוקה החיוניים לה.

בספרו משנת 1972 האלימות והקדושה, כמו בספרים רבים אחרים שכתב, מסביר האנתרופולוג רנה ז'יראר כי בניגוד לאינטואיציה הבסיסית שלנו, בני האדם אינם חרדים מההבדלים ביניהם אלא דווקא מזהותם זה לזה. זאת מכיוון שהתשוקה המניעה את הפרט ריקה בבסיסה, והיא מתכוונת למושאים רק על בסיס חיקוי. כך, בכל אחד מאיתנו מנקר החשש שאין הוא אלא מחקה אחרים ודבר אינו מגדירו מבפנים. החשש מפני שוויון הערך וריקותה של התשוקה מוליד בקרב בני האדם אלימות רבה, ואפשר לשכחה רק במציאת גורם שיבטיח את ההתבחנות ויערום לזהות האישית והקולקטיבית גם יחד (ז'יראר 2009 [1972]). במשך אלפי שנים, טוען ז'יראר, נמצא גורם זה בטקסים שונים של העלאת קורבן. הקורבן הוא לרוב חיה המגלמת תכונות של בני הקהילה, תכונות המתאשרות דווקא כאשר החיה מוקרבת לאל, שכן כך מושגות הן האחדות והן ההתבדלות. הקורבן הוא למעשה כפיל של בני הקהילה, וטקס העלאת הקורבן יוצר תמימות דעים בקרב בני הקהילה, אך זוהי "תמימות דעים פחות אחד" (שם, 185, תרגום שלנו), שכן הקורבן, הוזה מבחינה סמלית לבני הקהילה, מוחסר ממנה, ולפיכך מסמן בתוכה שינוי ושונויות, דהיינו את ה"פחות אחד". הקורבן מקבל על עצמו את חטא השוויון ומאפשר לחברי הקהילה להיבדל מהדבר המאיים. אחת הדוגמאות המרכזיות שמביא ז'יראר היא דמותו של אדיפוס, החוטא הגדול בחטא גילוי עריות, קרי חטא שוויון הערך המסוכן בין הורים לילדים.

לעומת החברות הקדומות שידעו למצוא קורבן לפתרון בעיות זהות פנימיות וחיזוניות, החברות המודרניות (בעיקר מהולדת הנצרות אך עוד קודם לכן) על פי תיאורו של ז'יראר מתאפיינות במשבר קורבני, כלומר באי-יכולת להסדיר את בעיית השוויון באמצעות העלאת קורבן. אז עולה האלימות ביתר שאת, תוך כדי הכחשת מקורה וחיפוש אחר סיבות חיזוניות

והבדלים לכאורה שיצדיקו אותה. אחת הדרכים העיקריות להתמודד עם אלימות זו היא "הכפיל המפלצתי", כלשונו של ז'יראר: דמות נתעבת ובזויה שלמעשה עוטה על עצמה את כל אשר מאיים על הזהות העצמית של הקהילה, וכך מסייעת לה להתבדל ממנה תוך הזדהות חשאית עימה. "הכפיל והמפלצת הם היינו הך", אומר ז'יראר (שם, 184), וקשה שלא לחשוב על האופנים שבהם נתפסו למשל ערפאת, חומייני או אחמדינג'אד בעיני החברה הישראלית: מפלצות שעליהן הועמס הרוע המודחק בחברה.

התיאוריה של ז'יראר משרטטת אפוא שני סוגי כפילים – כפיל זהה וכפיל הופכי (מפלצתי) – אך הפונקציה שלהם דומה, שכן שניהם מורחקים בסופו של דבר מהאני כדי להגדירו באופן מובהק יותר. אף שז'יראר אינו משתמש במונח "שארית", ניכר שהכפיל שהוא מתאר ניזון ממנה ומגלם אותה. השארית היא מה שיש להרחיק כדי להגיע לזהות עצמית; היא חלק ממני שאני מחציץ, וכך היא עומדת בתווך בין הפנים והחוץ, הזהות וההבדל. הכפיל כשארית חייב להיות מוקרב, מורחק, מוגלה דווקא מכיוון שהוא כפיל, כלומר נציג של שוויון ערך וזהות עצמית ריקה.

נחזור כעת לקשר בין הכפיל, השארית ומטפיזיקת-היתר או החסר. המעבר מהכפיל הזהה לכפיל המפלצתי, אותו מעבר המאפיין את משבר הזהות של תקופתנו, מנסה לשווא להרחיק את השארית ובה בעת להכחיש את היבט הכפילות שהיא מגלמת – כלומר את היותה חוץ שמקורו בפנים ופנים שמקורו בחוץ. כך אנו מגיעים לפיצול שמצאנו לאורך מאמר זה בין מטפיזיקת-חסר ומטפיזיקת-יתר המזינות זו את זו בניסיון להאדיר את השארית או לרמוס אותה.

דברים אלה עשויים להתבהר אם נתבונן בפוליטיקת הזהויות העכשוויות, שבה אנו מוצאים שילובים שונים של מטפיזיקת-חסר ומטפיזיקת-יתר. הרי דווקא ההישארות במרחב האימננטי של הזהות, מתוך סירוב להכיר בכל חוץ, עלולה להוביל לתיעוב קמאי כלפי השארית המושלכת במהרה לעבר האחר ("הכפיל המפלצתי") ההופך לחוץ מאיים ולא מוסבר. תיעוב זה מופיע במקרים מסוימים יחד עם תשוקה תיאולוגית-משיחית לעבר האל כמי שערב לייחודיות של קבוצת הלאום או קבוצת השיוך והעדפתה על פני כל היתר, וכך מטפיזיקת-היתר נעשית מפורשת יותר. לחלופין, וזוהי ביקורת על גוונים מסוימים של השמאל, הגבלתה של השארית לאימננטיות טהורה עלולה להוביל לאדישות בשל הטריטוריאליזציה של האחרות. כך התשוקה או ההיפעלות (החיובית והשלילית) שמעוררת השארית נותרת תלושה, חסרת מוצא ויעד, ובעיקר מופקרת לגחמותיו של הימין.

שיח הזהויות העכשווי מטשטש אפוא את התלות ההדדית של מזרחים ואשכנזים למשל או של ישראלים-יהודים ופלסטינים, מתוך עיוורון למשקל השארית והאחרות ברכיבי הזהות שלהם. אין מדובר פה אפוא בכפיל אחד בלבד אלא ברשת או בסדרה של כפילים המצטלבים בדרכים שונות; כדי לערער את פוליטיקת הזהויות עלינו לחשוף הכפלות והצטלבויות אלה. אחת הדיסציפלינות והפרקטיקות שעמלו להציב מראה לפני הכפילים השונים היא הפסיכואנליזה. נביא כאן בתמצית רק את הצעתו של חלוץ חקר הכפיל בפסיכואנליזה, הלוא

הוא אוטו ראנק. בספרו הכפיל מ־1914 ראנק סוקר את הספרות הרומנטית ואת דמויות הכפיל הרבות המופיעות בה, ומאתר שתי סיבות עיקריות להופעת הכפיל: פחד מאהבה ופחד ממוות. האהבה והמוות הם שני האיומים העיקריים על הנרקיסים הארכאי של האני, שכן ממש כמו המוות, גם האהבה מחייבת לצאת החוצה לעבר הלא נודע והמסוכן. הכפיל מופיע אפוא כפשרה בין ההכרח לאהוב ולמות לבין הסירוב לכך. מצד המוות הכפיל מסמך המשכיות של האני לאחר מותו (כפי שהיה בחברות קדומות, שבהן האדם קיבל על עצמו בטקס חניכה כפיל-טוטם שהיה לפניו וישרוד אחריו וכך יבטיח לו נצח); ואילו מצד האהבה הכפיל הוא התגלמות דמותו של נרקיס שהתגבר על חוסר יכולתו לאהוב באמצעות אהבתו להשתקפותו שלו באגם. על פי ראנק, הבעיה היא שהכפיל, בייחוד בחברה המודרנית, נוטה לצאת נגד מקורו ולבשר דווקא על המוות ועל היעדר האפשרות לאהבה. הכפיל בא לענות על חרדה מסוימת, אולם בסופו של דבר אין הוא פותר אותה אלא דווקא מגשים אותה, שהרי לא ניתן שלא למות כשם שלא ניתן לאהוב בלי לוותר על חלקים מסוימים של האני. הכפיל נוקם עד מהרה במי שמנסה להשתמש בו באופן עיוור כדי להכחיש את מבנה המציאות (Rank 2011 [1914]).

ראנק אינו מציע במפורש פרקטיקות "טיפוליות" בכפיל ובהרס שהוא מביא איתו, אך ניכר שעצם חשיפת המבנה והפונקציה של הכפיל משרטטת את הכיוון לפתרון המשבר הקיומי, החברתי והפוליטי שהוא מגלם, וכך גם ניסינו לעשות אנו. פתחנו מאמר זה בתשוקה לחיים "אמיתיים" כעומדת בבסיס התשוקה המטפיזית. הגדרנו חיים "אמיתיים" כחיים בסימן האיין-סוף, אך אלו הם חיים שניתן רק לשאוף אליהם, בלי להתיימר להגיע אל האיין-סוף עצמו מצד אחד, ובלי לוותר עליו לחלוטין מצד שני. השאיפה לאין-סוף היא שאיפה לפריצת הגבולות של האני, אך פריצה זו מסוכנת ביותר, ושתי הערכאות המגלמות סכנה זו הן המוות והאהבה, שכן בשתייהן האני מאבד את עצמו במשהו שאיננו הוא, באין-סוף שאין הוא מבין אותו.

הכפיל מבטא אפוא את הכמיהה לחיים "אמיתיים" אך גם את חוסר היכולת להגשימה, שהרי הגשמתה המלאה משמעה אובדן עצמי, התמזגות בקוסמוס. החרדה מפני שוויון הזהויות שמתאר ז'יראר נובעת מאותה תחושת אובדן הגבולות המושכת אל הכפיל והמרחיקה ממנו כאחת. ז'יראר מציע את הקורבן כפרקטיקה המפגינה חרדה זו, אך לנו, המודרניים, נותר רק הכפיל המפלצתי שאנו מבקשים להשמידו בדיוק כדי שנוכל להרגיש ייחודיים ומוגנים.

כיצד לשלב את הכפיל בתיאוריה פילוסופית בלי שיהפוך לכפיל מפלצתי? אחת הטענות המרכזיות המועלות נגד לוינס היא שלא ברור מדבריו כיצד לראות את האחר כאחר באמת: כיצד לקבל את פניו ולא לנסות להשמידו או לנכסו? מדוע אקבל את פניו של זר כלשהו? אך אם נראה את האחר לא כאחר סתמי או רדיקלי אלא ככפיל, נמצא מוטיבציה להתקרב אליו כאל מי שמחזיק במפתח של זהותי או של זהות קבוצתי דווקא מתוך כך שהוא איננו אני. הדגש יעבור אפוא לאמביוולנטיות שהכפיל מעורר, שהרי אני נוטה להסתייג ממנו ובה בעת נמשך אליו דווקא מבעד לשנאתי כלפיו.

מארג יציר זה הוא-הוא הבסיס לפילוסופיה שעלינו לפתח, פילוסופיה שתהיה עיונית ומעשית גם יחד. הרי הכפיל הוא טרנסצנדנטי ואימננטי כאחד, מבטיח חיים "אמיתיים"

ומאיים עליהם, פותח פתח לאיין-סוף אך גם מכריז על סופיותי. הוא השארית שאינה מצליחה להסתיר את עצמה ואינה מבקשת לעשות זאת; השארית שאינה מאפשרת לי לשלוט לא בעולם ולא בעצמי, אך היא נותנת לי, דווקא כשארית לא נגישה, גישה מסוימת לדבר כשלעצמו. ככזה הכפיל מתבקש לעמוד במרכזה של מטפיזיקה חדשה, העומדת בין היתר והחסר, בין הפנים והחוץ, בין הזוהה והאחר. אמנם אין זו מטפיזיקה יציבה, שכן בבסיסה ניצבת שארית חשופה, שארית המאלצת את המטפיזיקה לנוע כל העת, לשנות את עצמה ולהמציא לה עוד ועוד כפילים, עד לאיין-סוף. אך אין הדבר צריך להרתיענו, שהרי זהו בדיוק אותו האיין-סוף שאליה אננו משתוקקים: איין-סוף המבטיח – ולעולם אינו מקיים – חיים אמיתיים.

ביבליוגרפיה

- דה סוסיר, פרדינן, 2005 [1916]. קורס בבלשנות כללית, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
 דלז, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2005 [1975]. קפקא: לקראת ספרות מינורית, בתרגום רפאל זגורי-אורלי ויורם רון, תל אביב: רסלינג.
 ———, 2008 [1991]. מהי פילוסופיה? בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
 דרידה, ז'אק, 2015 [1967]. על הגרמטולוגיה, בתרגום משה רון, תל אביב: רסלינג.
 הוסרל, ארמונד, 1972 [1931]. הגיונות קארטזיאניים, בתרגום אברהם צבי בראון, ירושלים: מאגנס.
 זגורי-אורלי, רפאל, ויורם רון, 2005. "הקוף של קפקא: הקדמה לספר 'קפקא' – לקראת ספרות מינורית", קפקא – לקראת ספרות מינורית, תל אביב: רסלינג.
 ז'יראר, רנה, 2009 [1972]. האלימות והקדושה, בתרגום יותם ראובני, תל אביב: נמרוד.
 כנען, חגי, 2008. פנימדיבור: לראות אחרת בעקבות עמנואל לוינס, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
 לוינס, עמנואל, 2010 [1961]. כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות, בתרגום רמה איילון, ירושלים: מאגנס.
 לוי-שטראוס, קלוד, 1973 [1962]. החשיבה הפראית, בתרגום אליה גילדין, תל אביב: ספרית פועלים.
 מריון, ז'אן-לוק, 2007 [2001]. על העורפות, בתרגום סמדר בוסתן, תל אביב: רסלינג.
 סרטור, ז'אן-פול, 2006 [1943]. המבט, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
 ———, 1978 [1946]. הרהורים בשאלה היהודית, בתרגום מנחם ברינקר, תל אביב: ספרית פועלים.
 רגב, יואל, 2013. "עורפות אנכית ועורפות אופקית (התגלות כקולנוע והתגלות כצילום)", חיים דעואל לוסקי (עורך), Reality Trauma וההיגיון הפנימי של הצילום, תל אביב: מכון שפילמן לצילום.
 רמבו, ארתור, 2001 [1873]. עונה בגיהנום, בתרגום אורי ברנשטיין, תל אביב: קשב.

Boundas, Constantin V., 1996. "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual," in Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 81–106.
 Deleuze, Gilles, 1994 [1968]. *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press.

- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 2009 [1972]. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Seem Mark and Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques, 2005 [1967]. *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London and New York: Routledge Classics.
- Derrida, Jacques, and Jean-Luc Marion, 1999. "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney," in John D. Caputo and Michael J. Scanlon (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 54–78.
- Dorfman, Eran, 2017. "Titanic Times: Epimetheus and Prometheus between *Différance* and Deferred Action," *SubStance* 46(3), pp. 61–75.
- Dosse, François, 1997 [1992]. *History of Structuralism*, trans. Deborah Glassman, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harland, Richard, 1987. *Superstructuralism*, London and New York: Methuen.
- Janicaud, Dominique, 2000 [1991]. "The Theological Turn of French Phenomenology," in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, trans. Bernard G. Prusak, New York: Fordham University Press, pp. 3–103.
- Levi-Strauss, Claude, 1974 [1963]. *Structural Anthropology*, trans. Clair Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York: Basic Books.
- Marion, Jean-Luc, 2001. "The Saturated Phenomenon," in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, trans. Thomas A. Carlson, New York: Fordham University Press, pp. 176–216.
- , 2011. *The Reason of the Gift*, trans. Stephen E. Lewis, Charlottesville and London: University of Virginia Press.
- , 2013. "The Ambivalence of Cartesian Metaphysics," in Kevin Hart (ed.), *The Essential Writings*, New York: Fordham University Press, pp. 199–212.
- Norris, Christopher, 1982. *Deconstruction Theory & Practice*, London and New York: Methuen.
- Rank, Otto, 2011 [1914]. *The Double: A Psychoanalytic Study*, trans. Harry Tucker Jr., North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Ross, Alison, 2010. "Desire," in Adrian Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 65–67.
- Scherer, Rene, 1996. "On Four Formulas that Might Sum Up the Deleuzian Philosophy," in Gary Genosko (ed.), *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. I, London and New York: Routledge, pp. 466–472.
- Smith, Daniel W., 2012. "Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics," in *Essays on Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 175–188.