

## ”צריך לאכול טוב”, או החישוב של הסובייקט

### ז'אן-לוק ננסי מראיין את ז'אק דרידה

ז'אק דרידה: בשאלה שפותחת את הדיון הזה אפשר למצוא שני ניסוחים:

1. “מי בא אחרי הסובייקט?” ה”מי” כבר מצביע, אולי, על דקדוק שאינו מוכפף עוד ל”סובייקט”.
2. “שיח רווח בזמן האחרון קובע שהסובייקט פשוט חוסל.”  
(נוסח מכתב ההזמנה שלך)

האם לא ראוי לנקוט אמצעי זהירות ראשוני בנוגע לדוקסה, שבמובן כלשהו מכתובה את עצם ניסוח השאלה? אמצעי זהירות זה אינו ביקורת. אין ספק שמן ההכרח להתייחס לדוקסה כזאת, ולו רק כדי לנתח אותה ואולי לפסול אותה. השאלה “מי בא אחרי הסובייקט?” (הפעם אני מדגיש את “אחרי”) מניחה שלפי דעה פילוסופית עכשווית מסוימת, בתצורתה הגלויה ביותר, אפשר לזהות משהו המכונה “סובייקט”, כשם שאת החריגה ממנו לכאורה אפשר לזהות במחשבות או בשיחים שגם הם ניתנים לזיהוי. ה”דעה” הזאת מבולבלת. הבלבול נעוץ, לכל הפחות, בערוב גס של אסטרטגיות שיח רבות. אם אמנם בצרפת, ב-25 השנים האחרונות, החלו הידועות שבאסטרטגיות האלה לתת מעין הסבר ל”שאלת הסובייקט”, אף אחת מהן לא ניסתה “לחסל” דבר-מה (יתר על כן, אינני יודע לאיזה מושג פילוסופי יכולה להתאים המילה הזאת, שאני מיטיב להבינה בקודים אחרים: פיננסים, פשע, טרור, עבריינות אזרחית או פוליטית; על “חיסול” מדברים אפוא רק מעמדת החוק או אפילו המשטרה). בדרך כלל אבחנת “החיסול” חושפת אשליה ועבירה. היא מאשימה: היו מי שרצו “לחסל”, חשבו שיוכלו לעשות זאת, אנחנו לא ניתן לזה לקרות. האבחנה כרוכה אפוא בהבטחה: אנחנו נעשה צדק, אנחנו נציל את הסובייקט או נשקם אותו. מכאן הסיסמה: שיבה לסובייקט, שיבת הסובייקט. יתרה מזאת, בקיצור נמרץ, יש לשאול אם המבנה של כל

\* Jacques Derrida, 1992. “Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet,” *Points de suspension*, Paris: Galilée, pp. 269–301. תרגם מצרפתית: שירן בק. עריכה מדעית: יואב קני. הערות השוליים הופיעו במקור אלא אם כן מצוין אחרת.

סובייקט אינו מתכונן באפשרות של צורת חזרה זו, המכונה שיבה [retour], וביתר רצינות, אם אין הוא במהותו לפני החוק, הזיקה לחוק ועצם ההתנסות בחוק, אם קיים דבר כזה, אבל נניח לכך. נביא כמה דוגמאות לבלבול הזה בעזרת שמות פרטיים שישמשו לנו רמזים. האם לאקאן "חיסול" את הסובייקט? לא. אין ספק שה"סובייקט" המבוזר שהוא מדבר עליו חסר את התכונות של הסובייקט הקלאסי (אם כי יש לבחון זאת מקרוב), ובכל זאת הוא נשאר הכרחי לכלכלה של התיאוריה הלאקאניאנית. הוא גם תואם לחוק ומקביל לו.

ז'אן-לוק ננסי: אבל לאקאן הוא אולי היחיד שהתעקש לשמור על השם...

דרידה: למעשה, אולי לא היחיד. מאוחר יותר נדבר על פיליפ לאקו-לבארט, אבל כבר עכשיו נעיר שהתיאוריה האלתוסריאנית, למשל, מנסה לערער על סמכות כלשהי של הסובייקט רק מתוך הכרה בכך שערכאת ה"סובייקט" תופסת מקום בלתי ניתן לצמצום בתיאוריה של האידיאולוגיה, אידיאולוגיה שהיא עצמה, בשינויים המתחייבים, בלתי ניתנת לצמצום, ממש כמו האשליה הטרנסצנדנטלית בדיאלקטיקה הקאנטיאנית. זה מקומו של סובייקט המכונן באמצעות אינטרפלציה, באמצעות היותו נמען לאינטרפלציה (שוב היות-לפני-החוק, הסובייקט כסובייקט מוכפף לחוק ואחראי בפניו). על השיח של פוקו אפשר לומר כל מיני דברים לפי שלבי התפתחותו. כאן מדובר אולי בהיסטוריה של הסובייקטיביות, שלמרות כמה הצהרות כבודות משקל על מחיקת דמות האדם, ודאי לא היה בה משום "חיסול" הסובייקט. ובפאזה האחרונה שלו שוב יש שיבה של המוסר ושל סובייקט אתי כלשהו. בשלושת השיחים האלה (לאקאן, אלתוסר, פוקו) ואצל אחדים מההוגים שהם מעדיפים (פרויד, מרקס, ניטשה), הסובייקט אולי מפורש מחדש, ממקום מחדש, נרשם מחדש; הוא בוודאי אינו "מחוסל". השאלה "מי?", בייחוד אצל ניטשה, נוכחת ביתר שאת. זה נכון גם לגבי היידגר, שהוא נקודת ייחוס או מטרה עיקרית של הדוקסה שאנו מדברים עליה. השאלות האונטולוגיות הנוגעות ל-subjectum בצורתו הקרטזיאנית ובצורתו הפוסט-קרטזיאנית הן כל דבר מלבד חיסול.

ננסי: בכל זאת, לפי היידגר, התקופה הנחתמת כתקופת המטפיזיקה, שאולי חותמת את התקופתיות ככזאת, היא תקופת המטפיזיקה של הסובייקטיביות, וקץ הפילוסופיה הוא היציאה מהמטפיזיקה של הסובייקטיביות...

דרידה: אבל "היציאה" הזאת אינה יציאה. אי אפשר לרמות אותה למעבר הלאה, להתיישנות, ועוד פחות מכך ל"חיסול".

**ננסי:** לא, אבל אינני רואה אצל היידגר איזה חוט עוד אפשר למשוך מהתמטיקה של הסובייקט או מהבעייתיות שלו על דרך החיוב או האישור, ולעומת זאת אני יכול לראות חוט כזה אם מדובר באמת, אם מדובר במניפסטציה, אם מדובר בתופעה...

**דרידה:** כן. אבל שני דברים: ההצגה התמציתית של הדברים שהעזתי להציע הייתה תשובה מהירה בדיוק לתמציתיות שאפשר למצוא בדוקסה הזאת, שאינה טורחת לנתח מקרוב, בדרך של הברלה, את האסטרטגיות הנברלות של כל הטיפולים האלה ב"סובייקט". יכולנו להביא דוגמאות קרובות יותר אלינו, אבל נניח לכך. האפקט של הדוקסה מתמצה באמירה: כל הפילוסופים האלה סבורים שהשאירו את הסובייקט מאחוריהם...

**ננסי:** כלומר, כעת מדובר בחזרה אליו, וזו רק סיסמה.

**דרידה:** לאפקט הסיסמה הזה כיוונתי. דבר שני: מה שכינית "החוט שאפשר למשוך", אצל היידגר, אולי נמתח, בין השאר, לאורך שבילי אנלוגיה (שיש לטפל בה במשנה זהירות) בין הפונקציה של ה־Dasein בהוויה וזמן ובין הפונקציה של הסובייקט במערך אונטולוגי־טרנסצנדנטלי ואפילו אתי־משפטי. מן הסתם, אי־אפשר לצמצם את ה־Dasein לסובייקטיביות, אבל האנליטיקה האקזיסטנציאלית עדיין משמרת את התכונות הפורמליות של כל אנליטיקה טרנסצנדנטלית. ה־Dasein ומה שמשיב בו על השאלה "מי?", ודאי דרך הסטת דברים רבים, בא לתפוס את מקום ה"סובייקט", הקוגיטו או ה־Ich denke הקלאסי. הוא שומר על אחדות מתכונותיהם המהותיות (חירות, החלטה נחרצת, אם להשתמש בתרגום הישן הזה,<sup>1</sup> זיקה או נוכחות לעצמו, "קריאה" [Ruf] למצפון מוסרי, אחריות, נאשמות או אשמה בראשיתית [Schuldigkeit] וכולי). והיו אשר היו תנועות המחשבה של היידגר אחרי הוויה וזמן ו"אחרי" האנליטיקה האקזיסטנציאלית, הן לא השאירו דבר "מאחור", לא "חיסלו" דבר.

**ננסי:** אתה מכוון אפוא אל ה"לבוא אחרי" בשאלה שלי כמה שמוליך אל משהו שגוי או מסוכן...

**דרידה:** השאלה שלך, מסיבות אסטרטגיות לגיטימיות, מצטטת שיח של "דעות", שתחילה, כך נראה לי, יש להעמיד אותו לביקורת או לדקונסטרוקציה. לא אסכים להיכנס לדיון שמניחים בו שידוע מהו הסובייקט, אותה "דמות" שמובן מאליו שהיא זהה אצל מרקס,

1 הכוונה לתרגום הראשון של היידגר לצרפתית על ידי אנרי קורבן (Corbin). הביטוי "החלטה נחרצת" (décision-résolue) הוא תרגום המונח Entschloessenheit (הערת המתרגם).

ניטשה, פרויד, היידגר, לאקאן, פוקו, אלתוסר ועוד כמה אחרים, שכולם מתמחים ב"חיסולה". הדיון יחל לעניין אותי ברגע שמעבר לבלבול האינטרסנטי של הדוקסה הזאת נגיע לשאלה רצינית יותר, נחוצה יותר. למשל, אם באמצעות כל האסטרטגיות הנבדלות האלה לא "חוסל" ה"סובייקט", אלא פוּרש מחדש, הוסט, בוזר, נרשם מחדש – (1) מה עשוי לקרות לפרובלמטיקות שנראה שהניחו מראש היקבעות קלאסית של הסובייקט (אובייקטיביות מדעית או אחרת, אתית, משפטית, פוליטית וכו'?) ו-(2) מי או מה "משיב" על השאלה "מי"?

**ננסי:** "מי" ציין עבורי מקום, המקום "של הסובייקט" המופיע בדיוק מעצם הדקונסטרוקציה שלו. מהו המקום שה-Dasein, למשל, בא לתפוס?

**דרידה:** כדי לפתח את השאלה הזאת, שנראית טופולוגית ("מהו המקום של הסובייקט?"), אולי כדאי לוותר על הבלתי אפשרי, כלומר על כינון מחדש או על שיקום של מה שעבר דקונסטרוקציה (ועבר דקונסטרוקציה "מעצמו", שכן מאז ומעולם הוא עומד לדקונסטרוקציה "מעצמו", ביטוי המקפל בתוכו את הקושי כולו), ולשאול שאלה אחרת: במסגרת מסורת שיש לזהות בדקדקנות (לעת עתה, נאמר שראשיתה בדקארט והמשכה בקאנט ובהוסרל), מה מציין מושג הסובייקט באופן שגורם לכך שדקונסטרוקציה של פרדיקטים כלשהם פוגעת פגיעה רדיקלית באחדות המושג והשם? הפרדיקטים האלה עשויים להיות, למשל, המבנה הסובייקטיבי כהיות-מושלך – או כמונח-מתחת – של הסובסטנציה או ה-*substratum*, של ה-*hypokeimenon*, עם תכונות העמידה או היציבות, הנוכחות הקבועה ושימור הזיקה לעצמו, שקושרות את ה"סובייקט" אל התודעה, אל האנושות, אל ההיסטוריה... ובעיקר אל החוק, כסובייקט מוכפף לחוק, סובייקט כפוף לחוק בעצם האוטונומיה שלו, לחוק האתי או המשפטי, לחוק או לכוח הפוליטי, לסדר (הסימבולי או לא)...

**ננסי:** האם אתה מציע לנסח מחדש את השאלה ולשמור על השם "סובייקט" במובן פוזיטיבי?

**דרידה:** לאו דווקא. לפי שעה אני שומר על השם כסימן בשיחה, אבל אינני רואה הכרח לשמור בכל מחיר על המילה "סובייקט", בעיקר אם ההקשר והמוסכמות של השיח עלולים להחזיר בדיוק את מה שעומד לדיון.

**ננסי:** אני מתקשה לראות איך אפשר לשמור על השם הזה בלי לגרום לאי-הבנות אדירות. אבל במקום ה"סובייקט" יש מעין מקום, נקודת מעבר יחידה. כמו הסופר אצל בלאנשו: מקום מעבר, מקום של קול הלוכד את "הרחש" ומתנתק ממנו, אבל לא "מחבר" [auteur] במובן הקלאסי. כיצד לכנות את המקום הזה? נראה שהשאלה "מי?" שומרת על משהו מהסובייקט, אולי...

דרידה: כן.

ננסי: אבל ה"מה" אינו מוצלח יותר – למשל, ה"תהליך", ה"תפקוד", ה"טקסט"?

דרידה: בנוגע לטקסט, לא הייתי אומר "מה"...

ננסי: תוכל לפרט?

דרידה: כן, עוד מעט, זה יכול לחכות. הנחתי בתמימות שעלינו להימנע מלדבר על ה"סובייקט" כפי שעשינו או כפי שנעשה, אתה או אני, אבל זה אידיאלי. נתייחס לכך בהמשך. כן, זה אידיאלי. למעשה, אפשר להעלות את הסובייקט על הבמה, לכפוף את הסובייקט למרותה של הבמה בסובייקטיביות שלו בתור האידיאלי (החף מפשע, הטהור, הבתול, הבראשיתי, הילידי, התמים, הטירון הגמור: גדול, נישא, אוטונומי ובה במידה כפוף למרות וכולי).

בטקסט או בכתיבה, לפחות כפי שניסיתי לבחון אותם, יש, לא הייתי אומר מקום (ויש כאן שאלה שלמה, הטופולוגיה של לא-מקום מסוים הניתן לזיהוי, שהוא בה בעת הכרחי ובלתי ניתן לאיתור), אלא ערכאה [instance] (בלי עמדה [stance], "בלי" ללא שליליות) עבור "מי", "מי" הנתון במצור של הבעייתיות של העקבה והדיפרנס, של האישור והחיוב, של החתימה והשם המכונה "פרטי", של ההשלכה [jet] (לפני כל סובייקט, אובייקט, פרו-יקט) כתעיה-ליעד [destinerrance] של השליחה. ניסיתי לפתח את הפרובלמטיקה הזאת סביב דוגמאות רבות.

נחזור מעט אחורה ונתחיל שוב בשאלה "מי?" (אציין תחילה, במאמר מוסגר, שאולי לא די להחליף "סובייקט", עמוס לעייפה היקבעויות מטפיזיות, ב"מי" לא-מוגדר עד מאוד, לשם ביצוע התקנה מכרעת. בביטוי "השאלה 'מי'?" אפשר גם להדגיש בהמשך את המילה "שאלה". לא רק כדי לשאול מי שואל את השאלה או בנוגע למי נשאלת השאלה (כל המבנים התחביריים האלה כבר קובעים את התשובה), אלא כדי לשאול אם יש סובייקט, ולא אם יש "מי" לפני היכולת לשאול שאלות. עדיין אינני יודע מי יכול לשאול זאת וכיצד. אבל כבר אנו רואים שנפתחות כמה אפשרויות: ה"מי" יכול להיות כאן לפני ובתור היכולת לשאול (בסופו של דבר, כך היידגר מזהה את ה-Dasein ובוחר בו כקו מנחה מופתי בשאלת ההווה) או אולי הוא יכול להיות – וזה אותו דבר – מה שמתאפשר הודות ליכולת לשאול על אודותיו (מיהו מי? מי זה?). אבל ישנה אפשרות נוספת, שמעניינת אותי יותר בנקודה הזאת: היא חורגת מעצם השאלה, כותבת אותה מחדש בהתנסות ב"אישור וחיוב", ב"כן" או ב"התחייבות" [en-gage] (זו המילה שאני משתמש בה בספרי על הרוח כדי לתאר את ה-Zusage, את ההסכמה לשפה, לסימן, שמניחה השאלה הבראשיתית ביותר), אותו

"כן, כן",<sup>2</sup> המשיב אפילו לפני היכולת לנסח שאלה, האחראי ללא אוטונומיה, לפני ולקראת כל אוטונומיה אפשרית של המי-הסובייקט וכולי. במצב זה, הזיקה לעצמי אינה יכולה להיות אלא זיקה של דיפרנס, כלומר של אחרות או של עקבה. לא זו בלבד שהמחויבות אינה פוחתת, אלא שדווקא כאן היא מוצאת את האפשרות היחידה שלה, שאינה סובייקטיבית ואינה אנושית. אין פירוש הדבר שהיא לא-אנושית או ללא סובייקט, אלא שמן האישור והחיוב המותקים האלה (כלומר ללא "נוקשות" או "סגירות"), משהו מעין הסובייקט, האדם או מי שזה לא יהיה יכול ללבוש צורה. אני סוגר את המאמר המוסגר הארוך הזה). נחזור אחורה. מה אנחנו מבקשים להשיג באמצעות הדקונסטרוקציות של ה"סובייקט", כשאנחנו שואלים מה במבנה הסובייקט הקלאסי ממשיך להיות נדרש על ידי השאלה "מי?"? על מה שנתנו לו שם כעת (שם פרטי בניכוס-חוך [exappropriation], חתימה או אישור וחיוב ללא נוקשות, עקבה, דיפרנס עצמי, תעייה-ליעד וכולי) אוסיף את מה שעוד נדרש הן על פי הגדרת הסובייקט הקלאסי הן על פי המוטיבים הלא-קלאסיים שהזכרנו לעיל, כלומר אחריות כלשהי. הייחודיות של ה"מי" אינה האינדיבידואליות של דבר זהה לעצמו, היא אינה אטום. היא מתיקה את עצמה או מחלקת את עצמה כשהיא מתקבצת כדי להשיב לאחר, שקריאתו קודמת במוכן מה להזדהותה עם עצמה, משום שלקריאה זו אינני יכול אלא להשיב, כבר השכתי, גם אם אני חושב שאני משיב "לא" (ניסיתי להסביר זאת במקום אחר, בייחוד בספרי יוליסס גרמופון). הרי, בלי ספק, זה הקשר אל השאלות הגדולות בדבר אחריות אתית, משפטית ופוליטית, שסביבן התגבשה המטפיזיקה של הסובייקטיביות. אבל אם ברצוננו להימנע מלשחזר מהר מדי את התוכנית של המטפיזיקה הזאת ולקבל את אילווציה החשאיים, מוטב להתקדם לאט יותר ולא להיחפז אל המילים האלה...

ננסי: בעיניי, הסובייקט הוא לפני הכול, כמו אצל הגל, "מה שיכול להכיל בעצמו את סתירתו". בדקונסטרוקציה של "התכונה" הזאת נראה לי שה"מה ש", ה"מה" של ה"עצמו", מעלה את המקום, ואת השאלה, של מי שלא יהיה עוד "לעצמו" באופן הזה. מי שכבר חסר את התכונה הזאת, ובכל זאת – מי. "אותו" אני בוחן.

דרידה: עדיין בתור הקדמה, בל נשכח את האזהרות של ניטשה בנוגע למה שעשוי לקשור את המטפיזיקה אל הדקדוק. האזהרות האלה מצריכות התאמה ופרובלמטיזציה, אבל עדיין הן הכרחיות. מה שאנחנו מחפשים באמצעות "השאלה 'מי?'" אולי כבר אינו שייך לתחום הדקדוק, גם לא לכינוי זיקה או לכינוי שאלה, המפנה תמיד אל תפקיד הנושא הדקדוקי. כיצד להשתחרר מהחווה הזה בין הדקדוק של הנושא [sujet] או של שם העצם [substantif] ובין האונטולוגיה של החומר [substance] או של הסובייקט? הייחודיות הנבדלת [différente]

שהזכרתי אולי אף אינה מתאימה לצורה הדקדוקית "מי" במשפט שלפיו "מי" הוא נושא של פועל, הבא אחרי הסובייקט וכולי. מנגד, אם למחשבה הפרוידיאנית נודעה השפעה על ביזור הסובייקט, שדובר בו רבות בשנים האחרונות, האם ה"אני" הוא היחיד ממרכיבי הטופיקה [הפרוידיאנית] או בחלוקת העמדות של הלא-מודע, המשיב על השאלה "מי?" ואם כן, מהן ההשלכות הנובעות מכך?

לפיכך, אם ה"ייחודיות" היא מוטיב שלעת עתה אנחנו שומרים עליו, לא בטוח ואין הכרח אפריורי ש"ייחודיות" תיתרגם ל"מי" או תישאר פריבילגיה של "מי". בה בשעה שניטשה והיידגר הפגינו מה שנוכל לכנות חשדנות כלפי המטפיזיקה הסובסטינציאליסטית או הסובייקטיביסטית, שניהם המשיכו, יהיו אשר יהיו ההבדלים העמוקים ביותר ביניהם, לסמוך את ידם על השאלה "מי?" ולהגן על ה"מי" מפני הדקונסטרוקציה של הסובייקט. אבל אנחנו יכולים להוסיף ולשאול עד כמה זה לגיטימי. מנגד, וכדי להוסיף עוד אמצעי זהירות מקדימים ולא להזניח את התסבוכת המהותית של ההיסטוריה המשונה הזאת, כיצד אפשר לשכוח שאפילו באידיאליזם הטרנסצנדנטלי המובהק ביותר, זה של הוסרל, אפילו במקום שבו מקור העולם מתואר, בעקבות הרדוקציה הפנומנולוגית, כתודעה בראשיתית בצורת האגו, אפילו בפנומנולוגיה הקובעת את הוויית היש כאובייקט באופן כללי בשביל סובייקט באופן כללי, אפילו בפילוסופיה הגדולה הזאת של הסובייקט הטרנסצנדנטלי, הניתוחים הגנטיים (המכונים סבילים) הלא-נגמרים של האגו, של הזמן ושל האלטר אגו מוליכים חזרה אל אזור קדם-אגולוגי וקדם-סובייקטיבי. אם כן, בלב מה שנתפס ומוצג כאידיאליזם טרנסצנדנטלי, ישנו אופק של שאלות שאיננו מוכתב עוד על ידי הצורה האגולוגית של הסובייקטיביות או של הבין-סובייקטיביות.

בזירת הפילוסופיה הצרפתית, בשנות השישים, כשהפנומנולוגיה עדיין הייתה נוכחת מאוד, הרגע שבו הועמדה בסימן שאלה הגמוניה מרכזית כלשהי של הסובייקט היה גם הרגע שבו החלה התעניינות באותם מקומות בשיח ההוסרליאני שבהם הצורה האגולוגית, ובאופן כללי יותר הסובייקטיבית, של ההתנסות הטרנסצנדנטלית, נראתה מכוננת יותר ממכוננת, בקיצור – מבוססת ורעועה כאחת. שאלת הזמן והאחר נכרכה בשאלה של אותה היווצרות בראשיתית טרנסצנדנטלית סבילה...

**ננסי:** ובכל זאת, עבודתך שלך התחילה באמצעות חדירה לתוך הכינון ההוסרליאני, באמצעות "אינוסו"...

**דרידה:** ה"בתוך" הזה, אם אפשר לכנותו כך (אף שמדובר דווקא בפריצת התוך), ההווה החי, ה-Urform של ההתנסות הטרנסצנדנטלית, הוא המקום שבו הסובייקט מתלכד עם לא-סובייקט או שבו האגו מסומן על ידי הלא-אגו ובעיקר על ידי האלטר אגו, בלי שיוכל להתנסות בכך באופן בראשיתי ולהנכיח כך את עצמו. האלטר אגו אינו יכול להנכיח את עצמו, להיעשות לנוכחות בראשיתית עבור האגו. ישנה רק הא-נוכחות האגולוגית של האלטר

אגו. הוא לעולם אינו יכול להינתן "בכבודו ובעצמו", הוא עומד בפני עקרון העקרונות של הפנומנולוגיה, כלומר ההינתנות האינטואיטיבית של הנוכחות הבראשיתית. ההתקה הזאת של הסובייקט האבסולוטי מהאחר ומהזמן אינה מתקיימת מעבר לפנומנולוגיה ואינה מוליכה לשם, אלא מתרחשת, אם לא בתוך הפנומנולוגיה, אז לכל הפחות על גבולה, על עצם קו אפשרותה. בשנות החמישים והשישים, כשהחלה ההתעניינות בקשיים האלה, בצורה שונה מאוד (לוינס, טראן דוק טאו ואני עצמי<sup>3</sup>), וגם במסלולים אחרים (מרקס, ניטשה, פרויד, היידגר), החלו להסיט את מרכזיות הסובייקט ולפתח במקומו את שיח "החשר", כפי שכינו זאת אז אחרים. אבל אם הנחות כלשהן נמצאות "בתוך" הוסרל, אני בטוח שאפשר להראות את קיומן של הנחות דומות אצל דקארט, אצל קאנט, אצל הגל. בנוגע לדקארט, אפשר לגלות, למשל בכיוון של עבודתך (Nancy 1979), פרדוקסים, אפוריות, בדיונות או המצאות דומות. לא זהות אלא דומות. זה יאפשר לפחות להימנע מפישוט יתר, מ"הומוגניזציה" של ההתייחסות למשהו כמו הסובייקט. הסובייקט מעולם לא היה קיים עבור איש, זה מה שרצייתי לומר תחילה. הסובייקט הוא סיפור מעשה, אתה היטבת להראות זאת, אך העיסוק ברכיבי הדיבור ובבדיה המוסכמת שסיפור מעשה כזה מניח אינו מונע את ההתייחסות הרצינית אליו (הוא הרצינות עצמה)...

**ננסי:** כל מה שהזכרת נועד להדגיש שאין, ומעולם לא הייתה, נוכחות-לעצמי שאינה מערבת את הפער מהעצמי, שהנוכחות הזאת דורשת. בקיצור, "לבצע דקונסטרוקציה" פירושו כאן להראות את הפער הזה בתוך הנוכחות, ובה בעת הדבר מונע הפרדה פשוטה בין "מטפיזיקה של הסובייקט" שעבר זמנה ובין מחשבה אחרת, שתהיה פתאום במקום אחר. עם זאת, משהו קרה, יש היסטוריה הן של החשיבה על הסובייקט הן של הדקונסטרוקציה שלו. מה שהיידגר מגדיר כ"תקופת" הסובייקטיביות – האם זה התרחש? או האם היה "הסובייקט" תמיד רק תוצא על פני השטח, נשורת שאי אפשר להאשים בה את ההוגים? אבל אם כך, על מה היידגר מדבר?

**דרידה:** זו שאלה עצומה. אינני בטוח שאני מסוגל להתמודד איתה במישרין. עד כמה שאני יכול לקבל את השיח ההיידגריאני בנושא הסובייקט, תמיד הפריע לי במקצת התיחום

3 ראו למשל Derrida 1967, 94, n. 1. ההערה הארוכה הזאת דנה בהשתמעויות של משפט אחד של הוסרל: "אנו יכולים לבטא זאת רק כך: זרימה זו היא משהו שאנו מכנים כך בהתאם למה שמכונן, אך אין בה שום דבר 'אובייקטיבי' מבחינה טמפורלית. היא הסובייקטיביות האבסולוטית, ויש לה התכונות האבסולוטיות של משהו שיש לציין באופן מטפורי בתור 'זרימה', משהו שמתפרץ 'עכשיר', בנקודה של אקטואליות, בנקודת-מקור בראשיתית וכדומה. בחוויית האקטואליות ישנם נקודת-המקור הבראשיתית ורצף של רגעי הדהודים. לכל אלו חסרים לנו שמות". המשך ההערה מתאר את ההיות-מחוצץ-לעצמו של הזמן כריווח, ואני מסכם כך: "אין סובייקטיביות מכוננת. ויש לערוך דקונסטרוקציה אף למושג הכינון".



ההיידגריאני של התקופה של הסובייקטיביות. שאלותיו על האי-מספיקות האונטולוגיות של העמדה הקרטזיאנית ביחס לסובייקטיביות נראות לי בהחלט הכרחיות אבל בלתי מספיקות, בעיקר בנוגע למה שקושר את הסובייקטיביות אל הייצוג ואת הצמד סובייקט-אובייקט אל הקדם-הנחות של עקרון התבונה בניסוחו הלייבניציאני. ניסיתי להסביר זאת במקום אחר. הדחייה [forclusion] של שפינוזה נראית לי משמעותית. הרי לנו רציונליזם גדול שאינו נשען על עקרון התבונה (עד כמה שאצל לייבניץ העיקרון הזה מקנה מעמד מועדף הן לסיבה התכליתית הן לייצוג). הסובסטנציאליזם הרציונליסטי של שפינוזה מבקר באופן רדיקלי את התכליתיות וגם את הדטרמיניזם הייצוגי (הקרטזיאני) של האידיאה; אין זו אפוא מטפיזיקה של הקוגיטו או של הסובייקטיביות המוחלטת. חשיבות הדחייה הזאת רבה ומשמעותית עוד יותר מכיוון שתקופת הסובייקטיביות שהגדיר היידגר היא גם תקופת הרציונליות או הרציונליזם הטכנו-מדעי של המטפיזיקה המודרנית...

**ננסי:** אבל אם הדחייה של שפינוזה נובעת דווקא מכך ששפינוזה מתרחק ממה ששולט במקום אחר, האם אין בכך אישור לשליטה הזאת?

**דרידה:** לא רק המקרה של שפינוזה חשוב לי כאן. היידגר מגדיר הגמוניה מודרנית של סובייקט הייצוג ושל עקרון התבונה. אלא שאם התיחום שלו מתבצע באמצעות דחייה בלתי מוצדקת, הפרשנות לתקופה עלולה להפוך לבעייתית. אז הכול הופך לבעייתי בשיח הזה. ואוסיף כאן עוד הערה. דיברנו על התפקעות, על התקה מהותית, על דיפרנס, על תעייה-ליעד וכולי. יש שיאמרו: אדרבה, מה שאנחנו מכנים "סובייקט" אינו המקור המוחלט, הרצון הטהור, הזהות לעצמה או הנוכחות לעצמה של תודעה, אלא אי-התלכדותה עם עצמה. זו תגובה שנצטרך לחזור אליה. באיזו זכות נקרא לזה סובייקט? ומנגד, באיזו זכות נאסור לקרוא לזה "סובייקט"? אני חושב על מי שמבקשים כיום להבנות מחדש שיח על הסובייקט שלא יהיה קדם-דקונסטרוקטיבי, על סובייקט שכבר לא ילבש צורה של שליטה עצמית, של הלימה לעצמו, מרכז העולם ומקורו וכולי, אלא יגדיר את הסובייקט כהתנסות סופית באי-זהות לעצמו, באינטרפלציה שאינה פועל יוצא ככל שמקורה באחר, בעקבה של האחר, על הפרדוקסים או האפוריות של היות-לפני-החוק וכולי. אולי נשוב לכך בהמשך. לעת עתה, מכיוון שאנחנו מדברים על היידגר, הרשה לי להוסיף משהו. אני מאמין בכוח ובהכרחיות (ולכן גם באי-הפיכות כלשהי) של המחווה שבה היידגר מעמיד מושג מסוים של Dasein במקום מושג של סובייקט שעודנו מאופיין מדי בתכונות של היש המצוי על יד, vorhanden, ולכן בפרשנות לזמן, ושאינו מתברר די הצורך מבחינת מבנהו האונטולוגי. ההשלכות של ההסטה הזאת אדירות. בלי ספק, עדיין לא עמדנו על מלוא היקפן. לא כאן המקום להציג אותן על דרך האלתור, אבל רציתי רק לציין זאת: הזמן והמרחב של ההסטה הזאת בקעו בקע, סימנו פער, הותירו בשבריריותם או הזכירו את השבריריות האונטולוגית המהותית של היסודות האתיים, המשפטיים, הפוליטיים של הדמוקרטיה ושל כל שיח שאפשר

להעמיד כנגד הנציונל-סוציאליזם בכל צורותיו ("הגרועות ביותר" או אלו שהיידגר ואחרים יכלו לחלום להעמיד כנגדן). היסודות האלה היו ועודם טבועים בעיקרם בפילוסופיה של הסובייקט. אפשר לזהות מהר מאוד את השאלה, שעשויה גם להיות המשימה: האם אפשר להביא בחשבון את ההכרחיות של האנליטיקה האקזיסטנציאלית מבחינת מה שהיא מערערת ב"סובייקט" ולפנות לעבר אתיקה, משפט, פוליטיקה (האם המילים האלה עדיין מתאימות?) ואפילו דמוקרטיה "אחרת" (האם זו עדיין תהיה דמוקרטיה?), מכל מקום לעבר סוג אחר של אחריות המגינה מפני מה שכיניתי לפני רגע בחופזה "הגרוע ביותר"? אל תצפה ממני לתשובה בצורת נוסחה. אני חושב שכמה מאיתנו עובדים רק על הדבר הזה, נותנים לו לעבוד עלינו, וזה יכול לקרות רק במסלול ארוך ואיטי. אין זה תלוי בצו ספקולטיבי, עוד פחות מכך בדעה. אולי אפילו לא רק בדיסקורסיביות הפילוסופית. עם זאת, יהיו אשר יהיו כוחה, הכרחיותה או אי-הפיכותה של המחווה ההיידגריאנית, נקודת המוצא של האנליטיקה האקזיסטנציאלית נשארת תלויה בעצם הדבר שהיא מעמידה בספק. תלויה מבחינה אחת, שאני מבודד מרשת הקשיים שבה שילבתי אותה בתחילת הספר על הרוח (על שאלת השאלה, טכנולוגיה, חייתיות ותקופתיות) ואשר קשורה קשר הדוק יותר לאקסיומטיקה של הסובייקט: נקודת המוצא שנבחרה – היש המופתי, המשמש לצורך "קריאה" של מובן ההווה, הוא היש שאנחנו הננו, אנחנו הישיות השואלות, אנחנו, שבהיותנו פתוחים לשאלת ההווה והוויית היש שהננו, מקיימים את אותה זיקה של נוכחות או של קרבה, את אותה זיקה לעצמי, מכל מקום, החסרה לכל מה שאינו Dasein. אפילו אם ה-Dasein אינו הסובייקט, נקודת המוצא הזאת (שהיידגר מניח שהיא אונטולוגיקו-פנומנולוגית) נשארת דומה, ב"היגיון" שלה, למה שהיא יורשת כשהיא ניגשת לעשות לו דקונסטרוקציה; זו אינה טעות, בלי ספק זה שלב הכרחי, אבל כעת...

ננסי: אני רוצה להסב את תשומת ליבך למשהו: קודם עשית הכול כדי לסלק, להרוף את הרעיון של בעייתיות "קלאסית" אחת של הסובייקט. כעת אתה ממקד את הביקורת שלך על היידגר במה שנשאר משועבד למחשבה או לעמדה הקלאסית של הסובייקט. נראה לי שיש כאן מעין סתירה.

דרידה: לא אמרתי "אין בעייתיות של הסובייקט", אלא "אי אפשר לצמצם אותה להומוגניות". אין בכך כדי למנוע את הניסיון להגדיר, נהפוך הוא, בתנאי שנביא בחשבון הברלים, אנלוגיות כלשהן או מקורות משותפים. למשל, נקודת המוצא במבנה של זיקה לעצמי בתור כזאת ושל ניכוס מחדש נראית לי משותפת באותה מידה לאידיאליזם הטרנסצנדנטלי, לאידיאליזם הספקולטיבי כמחשבה על הסובייקטיביות האבסולוטית, ולאנליטיקה האקזיסטנציאלית, שמציעה לעשות לה דקונסטרוקציה. הוויה וזמן עוסק בלא הרף באפשרויות הסגוליות ביותר של ה-Dasein בתוך האותנטיות שלו, ה-Eigentlichkeit שלו, תהא אשר תהא הייחודיות של

"ההתנכסות" [appropriation] הזאת, שלמעשה אינה סובייקטיבציה. יתרה מכך, נקודת המוצא של האנליטיקה האקזיסטנציאלית ב־Dasein מקנה מעמד מועדף לא רק לזיקה לעצמי אלא ליכולת לשאול. ניסיתי להראות אילו הנחות מובלעות כאן ומה יכול לקרות, אצל היידגר עצמו, כשהמעמד המועדף של השאלה מסתבך או מוסט (Derrida 1987a, 147, n. 1 sq.). אומר בקצרה שבזיקה ל"כֹּן" או להתחייבות, ל־Zusage, שכל שאלה מניחה מראש, יש לחפש היקבעות חדשה (פוסט־דקונסטרוקטיבית) של אחריות ה"סובייקט". אבל תמיד חשבתי שלאחר שנסללה הדרך הזאת, מוטב לשכוח מעט את המילה. לא לשכוח אותה, היא אינה ניתנת לשכחה, אלא להזיז אותה הצידה, להכפיף אותה לחוקי הקָשֶׁר שהיא כבר אינה שולטת בו מהמרכז. במילים אחרות, לא לדבר עליה עוד, אלא לכתוב אותה, לכתוב "עליה", כמו על המצע [subjectile], למשל (Derrida 1986).

כשאני שם דגש על בתור כזאת, אני מצביע מרחוק על השיבה הבלתי נמנעת של ההבחנה הדוגמטית בין הזיקה האנושית לעצמי, כלומר של יש שניחן בתודעה, בשפה, בזיקה למוות בתור כזה וכולי, ובין זיקה לא־אנושית לעצמי, שאינה מסוגלת לבתור כזה הפנומנולוגי – ושוב חוזרת ועולה שאלת החיה.<sup>4</sup> ההבחנה בין החיה (שאינן לה או שאינה Dasein) ובין האדם מעולם לא הייתה רדיקלית או חמורה כל כך, במסורת הפילוסופית המערבית, כמו אצל היידגר. לעולם לא תהיה החיה סובייקט ולא Dasein. גם אין לה לא־מודע (פרויד) וזיקה לאחר בתור אחר, כשם שאין פנים חייתיות (לוינס). היידגר קובע את אנושיותו של האדם על יסוד ה־Dasein.

מדוע דיברתי על "סובייקט" או על "סובייקטיביות" רק לעיתים נדירות ועל "אפקט של סובייקטיביות" רק פה ושם? משום שהשיח על הסובייקט, אף שהוא מכיר בהבדל, באי־הלימה, בהתפקעות בתוך היפעלות עצמית [auto-affection] וכולי, ממשיך לקשור את הסובייקטיביות אל האדם. גם אם הוא מכיר בכך שה"חיה" מסוגלת להיפעלות עצמית (וכולי), מן הסתם, השיח הזה אינו מקנה לה סובייקטיביות – והמושג נשאר מאופייין על ידי כל ההנחות המוקדמות שהזכרתי. הדבר נכון, כמובן, גם בנוגע לאחריות, לחירות, לאמת, לאתיקה ולמשפט.

"ההיגיון" של העקבה או של הדיפרנס קובע את הניכוס מחדש כניכוס־חוץ. הניכוס מחדש יוצר בהכרח את ההפך ממה שהוא מבקש להשיג לכאורה. ניכוס־חוץ אינו סגולי לאדם. אפשר לזהות את צורותיו הנבדלות מרגע שישנה זיקה לעצמי בצורתה ה"אלמנטרית" ביותר (אבל מסיבה זו ממש אלמנטריות אינה קיימת).

ננסי: מאחר שאינך רוצה להגביל "סובייקטיביות" אפשרית לאדם, למה להגביל את עצמך לחיה?

דרידה: אין להוציא דבר מכלל אפשרות. אמרתי "חיה" בשל נוחות וכדי להיעזר בסימן שהוא קלאסי בה במידה שהוא דוגמטי. ההבדל בין ה"חי" ל"צומח" נשאר בעייתי באותה מידה. כמובן, כאשר מדובר במה שמכונה ה"לא-חי", ה"צומח", ה"חיה", ה"אדם" או "אלוהים", הזיקה לעצמי בניכוס-חוץ שונה באופן רדיקלי (ולכן מדובר במחשבת הדיפרנס ולא הניגוד). השאלה חוזרת תמיד להבדל בין החי ללא-חי. ניסיתי לסמן את הקושי שהיא מציבה אצל הגל ואצל הוסרל וגם אצל פרויד או היידגר...

ננסי: אני מצירי, כשעבדתי על נושא החירות, נדרשתי לשאלה אם החלוקה ההיידגריאנית בין Dasein מצד אחד ובין ההיות על יד, Vorhandensein, או ההיות ביד, Zuhandensein, מצד אחר, אינה מכוננת מחדש, עבור מכלול היש, סוג של הבחנה בין סובייקט לאובייקט.

דרידה: הקטגוריות של Vorhandenheit ושל Zuhandenheit נועדו גם כדי לאפשר להימנע מהקטגוריות של אובייקט (תואמו של הסובייקט) ושל מכשיר. ה-Dasein קודם כול מושלך. מה שקושר את האנליטיקה של ה-Dasein אל ירושת הסובייקט הוא אולי יותר היקבעות ה-Dasein כ-Geworfenheit, ההיות-מושלך הבראשיתי שלו: לא ההיקבעות של סובייקט העומד להיות מושלך, אלא היות-מושלך בראשיתי יותר מהסובייקטיביות, ולכן גם מהאובייקטיביות. סבילות בראשיתית יותר מהסבילות המסורתית ומהאובייקט, ה-Gegenstand (Gegenwurf), המילה הגרמנית העתיקה לאובייקט, שומרת על ההתייחסות הזאת להשלכה ועדיין אינה מייצבת אותה בעמידה של (stehen). אני מרשה לעצמי להפנות כאן למה שאני אומר על ההסתלקות [désistance] של הסובייקט לפי פיליפ לאקר-לבארת, בספרי פסיכה (Derrida 2003a). אני מנסה לחשוב את ההתנסות הזאת בהשלכה/בהיות-מושלך של המצע מחוץ לפרוטוקולים ההיידגריאניים שדיברתי עליהם קודם ולקשור אותה לחשיבה אחרת על היעד, על המקריות ועל התעייה-ליעד (ראה שוב, למשל, את המסה "הסיכויים שלי" [Derrida 1998], שבה אני ממקם יחס מוכחש בין היידגר ובין חשיבה מן הסוג של דמוקרטיטוס).

ננסי: למה הופך המי של השאלה, בתוך ההיות-מושלך הזה?

דרידה: למן ה"לידה", ואולי אף לפני, ההיות-מושלך מנכס את עצמו מחדש או ליתר דיוק מנכס את עצמו ניכוס-חוץ בצורות שעדיין אינן צורות הסובייקט או הפרויקט. השאלה "מי? הופכת אפוא ל"מי מושלך?", "מי?" הופך ל"מי מתוך התעייה-ליעד של ההיות-מושלך?". עדיין מדובר בעקבה, אבל גם בהישניות [itérabilité] (Derrida 1990), מה שמלמד שניכוס-החוץ הזה אינו יכול לייצב את עצמו לחלוטין בצורת הסובייקט. הסובייקט מניח נוכחות, כלומר סובסטנציה, עמידה, עמדה. אייכולתו לייצב את עצמו לחלוטין

פירושה שהוא יכול רק לייצב את עצמו: ייצוב יחסי של מה שנשאר לא-ייציב או ליתר דיוק אל-ייציב [non stable]. ניכוס-החוץ כבר אינו נסגר, לעולם אינו מסתכם. אין לראות בפיגורות האלה מטפורות (מטפוריות מניחה ניכוס-חוץ) ואין להגדיר אותן לפי הניגוד הדקדוקי פעיל/סביל. בין המושלך ובין הנפילה (Verfallen) יש גם מקום מעבר אפשרי. מדוע ההיות-מושלך, ה-Geworfenheit, בלי שמוטל בו ספק, נדחק אחר כך לשוליים בהגותו של היידגר? זו שאלה שיש להמשיך לברר. וניכוס-החוץ אינו גבול, אם הכוונה במילה הזאת לסגירה או לשלילה. הוא מניח את האי-ניתנות לצמצום של הזיקה לאחר. האחר עומד בפני כל סובייקטיבציה, ואפילו בפני ההפנמה-אידיאליזציה של מה שמכונה עבודת האבל. מה שאינו ניתן לסובייקטיבציה בהתנסות באבל הוא מה שניסיתי לתאר בספר פעמון אבל (Derrida 1974) או בספר זיכרונות (לפול דה מאן) (Derrida 1988a). במה שאתה מתאר כהתנסות בחירות, בספרך האחרון (Nancy 1988), ישנה פתיחות העומדת גם היא בפני הסובייקטיבציה, כלומר בפני מושג החירות המורדני בחירות סובייקטיבית. אני חושב שנצטרך לחזור לכך.

ננסי: במה שאתה מכנה ניכוס-חוץ, עד כמה שאינו נסגר ואף על פי שאינו נסגר (כלומר בתוך ולמרות ה"סבילות"), האם אין בהכרח גם משהו ממין הייחודיות? מכל מקום, בשאלה מי כיוונתי אל משהו ייחודי.

דרידה: תחת כותרת השלילות, ה-Jemeinigkeit, מעבר ל"אני" הסובייקטיבי או לאישיות, או מאחוריהם, יש אצל היידגר ייחודיות, אי-ניתנות להחלפה, של מה שאינו בר-המרה במכנה ה-Dasein.

ייחודיות או בדידות שאינה ניתנת לצמצום ב"היות-יחד", Mitsein (היא גם תנאי ל-Mitsein), אבל אינה של האינדיווידואל. המושג האחרון הזה עלול תמיד לרמוז הן אל האגו הן אל אי-ניתנות לחלוקה אורגנית או אטומית. ה-Da של ה-Dasein מייחד את עצמו בלי שניתן לצמצם אותו לשום קטגוריה של הסובייקטיביות האנושית (אני, יש תבוני, תודעה, אישיות), דווקא משום שהקטגוריות האלה מניחות אותו מראש.

ננסי: אתה ניגש אל השאלה "מי בא אחרי הסובייקט?" בצורתה המהופכת "מי בא לפני הסובייקט?".

דרידה: כן, אבל ל"לפני" כבר אין מובן כרונולוגי, הגיוני ואפילו לא אונטולוגיקר-טרנסצנדנטלי, אם מביאים בחשבון, כפי שניסיתי לעשות, את מה שעומד כאן בפני הסכמות המסורתיות של שאלות אונטולוגיקר-טרנסצנדנטליות.

ננסי: אבל עדיין אינני מבין אם אתה משאיר מקום לשאלה "מי?". אם אתה מכיר ברלוונטיות שלה או להפך, אינך רוצה לשאול אותה ואתה רוצה לעקוף כאן כל שאלה.

דרידה: מה שגורם לי לאי-נוחות, מה שמטריד אותי ומפעיל אותי, הוא הצורך לאתר, בכל מקום שבו עונים על השאלה "מי?", לא רק במושגים של סובייקט אלא גם באלו של Dasein, ניגודים מושגיים שטרם נבחנו די הצורך, גם לא על ידי היידגר. רמזתי לכך קודם, וזה מה שניסיתי לעשות בכל התייחסויותיי להיידגר. לא נוכל לשכתב, כל שכן לשנות מן היסוד בקפדנות, שיח על ה"סובייקט", על מה שימלא את מקומו (או יחליף את מקומו) של הסובייקט (של החוק, של המוסר, של הפוליטיקה, קטגוריות הנתונות כולן באותה סערה), אלא אלא דרך התנסות בדקונסטרוקציה, שראוי לשוב ולהזכיר, למי שאינם רוצים לקרוא, שהיא אינה שלילית, אינה ניהיליסטית, אפילו לא ניהיליזם אדוק, כמו ששמעתי אומרים. זה המחיר שיש לשלם תמורת מושג (כלומר גם התנסות) של אחריות. לא גמרנו לשלם אותו. אני מדבר על אחריות שאינה אטומה לציוויי המחשבה. כמו שאמרת פעם, ישנה חובה בדקונסטרוקציה. זה צריך להיות כך, אם יש חובה, אם צריכה להיות חובה. הסובייקט, אם צריך להיות סובייקט, בא אחרי.

אחרי: לא משום שיש לחכות לסוף הבלתי סביר כל כך של דקונסטרוקציה כדי לקבל אחריות! אלא כדי לתאר את מקורן, את מובנן או את מעמדן של האחריות האלה, מושג הסובייקט נשאר בעייתי. מה שמפריע לי אינו שהוא בלתי הולם: אין ספק שלא יכול או לא צריך להיות שום מושג הולם למה שמכונה אחריות. היא נושאת בחובה הפרזה מהותית, וכך עליה לעשות. אין היא נקבעת לא לפי עקרון התבונה ולא לפי חשבונאות כלשהי. אומר בניסוח בוטה במקצת שהסובייקט הוא גם עיקרון של חישוביות – במישור הפוליטי (ואפילו במושג הדמוקרטיה הנוכחי, שהוא בהיר, הומוגני ונתון פחות מכפי שאנו חושבים או מעמידים פנים שאנו חושבים, ובלי ספק דורש חשיבה מחדש, רדיקליזציה, כדבר השייך לעתיד), במשפט (ועל זכויות האדם אומר את מה שאמרת על הדמוקרטיה) ובמוסר. יש צורך בחישוב, ומעולם לא חשתי כלפי החישוב, אתה יודע, הסתייגות יהירה, התנשאות "היידגריאנית". אבל החישוב הוא חישוב. ואם אני מדבר לעיתים קרובות כל כך על הבלתי ניתן לחישוב או על הבלתי ניתן להכרעה, אין זה סתם מחיבה למשחק או כדי לנטרל את ההכרעה, אלא להפך: אני סבור שאין אחריות ואין החלטה אתית-פוליטית שאינה צריכה לעמוד למבחן של הבלתי ניתן לחישוב או של הבלתי ניתן להכרעה. אם לא, יהיו רק חישוב, תוכנית, סיבתיות ובמקרה הטוב "ציווי היפותטי".

אם כן, סגירות כלשהי – רוויה או תפורה – של הזהות לעצמי, מבנה שעודנו צר מדי של הזהות לעצמי, הם שמקנים כיום למושג הסובייקט את האפקט הדוגמטי שלו. במרחק שלעולם אין להתעלם ממנו, אולי מתרחש משהו דומה, כך נראה לי, במושג ה-Dasein. למרות כל מה שהוא פותח ומאפשר לחשוב, לשאול, לחלק מחדש, המושג הזה עדיין תופס

מקום מקביל למקומו של הסובייקט הטרנסצנדנטלי. והוא נקבע, בהוויה וזמן, על יסוד ניגודים שטרם נבחנו די הצורך, כך נראה לי. שוב אנו מוצאים כאן את שאלת האדם. רק לאדם – ובסיכומו של דבר זו הגדרתו אצל היידגר – שמורה האפשרות שה"מי" הלא-מוגדר יהפוך לסובייקט או באופן בראשיתי יותר ל-Dasein ול-Dasein מושלך (geworfen) אל העולם. זאת בניגוד לכל צורה אחרת של זיקה לעצמי, למשל מה שמכונה החי באופן כללי, מונח שעודנו מעורפל מאוד, מאותן סיבות שאנו דנים בהן. כל עוד לא פירקנו את הניגודים האלה – והם נכבדים, מעודנים, לפעמים אפילו מובלעים מאוד – אנו מכוננים מחדש תחת השם סובייקט, אפילו תחת השם Dasein, זהות תחומה באופן לא-לגיטימי. לא-לגיטימי, אבל לעיתים קרובות מכוח זכות דווקא! מכוח זכות מסוימת, כי כך קוטעים את השאלה כדי לעצור זכות מסוימת, חישוב משפטי-פוליטי מסוים. הדקונסטרוקציה קוראת אפוא לזכות אחרת או ליתר דיוק נותנת לה לקרוא לה, זכות תובענית עוד יותר, הדורשת, באופן אחר, אחריות רבה יותר.

אין הכוונה אפוא להעמיד כנגד הריבוי העצום הזה של שיחים מסורתיים על האדם, על החיה, על הצמח או על האבן שיח אחר על אותם "דברים", אלא לנתח לבלי סוף את כל המנגנון המושגי שעד כה אפשר לדבר על "סובייקט" וגם את האינטרסים שלו. והניתוח הוא תמיד יותר מניתוח ושונה מניתוח. הוא מחולל טרנספורמציה – או מתרגם טרנספורמציה בעיצומה. התרגום טרנספורמטיבי. זה מסביר את העצבנות או את המתח של מי שרוצים לשמור על כל התמות האלה, על כל ה"מילים" האלה ("האדם", ה"סובייקט" וכולי) מפני כל שאלה, ומתמרנים את החשד האתי-פוליטי כלפי הדקונסטרוקציה.

אם אנו עדיין רוצים לדבר על הסובייקט – המשפטי, האתי, הפוליטי, הפסיכולוגי וכולי – ועל מה שמחבר את הסמנטיקה שלו עם זו של נושא ההיגר (המובחן מתכונות, מתארים או, כמו הסובסטנציה, מתופעות וכולי) או עם התמה או התזה (הנושא של שיח או של ספר), תחילה יש להעמיד למבחן השאלות את הפרדיקטים המהותיים שכל הסובייקטים האלה הם הנושא שלהם. הם רבים ומגוונים, לפי סוג הסובייקטים או סדרם, אבל כולם מאורגנים סביב היש-הנוכח: נוכחות לעצמי – ומשתמעת ממנה אפוא פרשנות מסוימת לטמפורליות – זהות לעצמי, עמדתיות [positionalité], תכונה, אישיות, אגו, תודעה, רצון, התכוונות, חירות, אנושיות וכולי. יש לשאול על הסמכות הזאת של היש-הנוכח, אבל השאלה עצמה אינה המילה הראשונה או האחרונה. ניסיתי להראות זאת בספרי על הרוח, למשל, אבל גם בכל מקום שבו דיברתי על ה"כן, כן", על ה"בוא" או על החיוב שאינו פונה תחילה אל סובייקט. מה שמעבר לשאלה או מה שלפניה הוא כל דבר מלבד קדם-ביקורתי. מעבר לביקורת עצמה, השאלה ממקמת אחריות שאינה ניתנת לצמצום לקטגוריה המסורתית של "סובייקט" ואשר מתנגדת לה. זה מה שמביא להכרה בתהליכי הדיפרנס, העקבה, ההישניות, ניכוס-החוף וכולי. הם פועלים בכל מקום, כלומר הרבה מעבר לאנושות. שיח המובנה כך מחדש יכול לנסות למקם באופן אחר את השאלה מה,

אולי, צריכים להיות סובייקט אנושי, מוסר, משפט ופוליטיקה של הסובייקט האנושי. המשימה הזאת עתידה לבוא, היא ניצבת הרחק הרחק לפנינו. היא עוברת – בייחוד – דרך השאלה הפנומנו-אונטולוגית הגדולה על הבתור כזה, על התופעה בתור כזאת, שחושבים שבחשכון אחרון היא מבדילה את הסובייקט האנושי האמור או את ה-Dasein מכל צורה אחרת של זיקה לעצמי או לאחר בתור כזה. ההתנסות או הפתיחות של הבתור כזה האונטו-פנומנולוגי אולי אינה רק מה שחסר לאבן או לחיה, אלא גם מה שאי אפשר או אסור לכפוף אליו את האחר באופן כללי, ה"מי" של האחר שלעולם לא יוכל להופיע בתור כזה באופן מוחלט אלא אם כן ייעלם בתור אחר. השאלות הגדולות של הסובייקט וגם שאלות המשפט, האתיקה והפוליטיקה, מוליכות תמיד למקום הזה.

אם נחזור לסמנטיקה הזאת של ההשלכה או של ה"מצע" המייסד את מושג הסובייקט, עלינו לציין שה-Geworfenheit (ההיות-מושלך) של ה-Dasein, אפילו לפני היותו סובייקטיביות, אינו מאפיין רק מצב, עובדה, ההיות-מושלך אל העולם בלידה. הוא גם עשוי לתאר אופן של היות מושלך, נמסר, חשוף לקריאה (Ruf). היזכר בניתוח של המצפון המוסרי, ה-Gewissen, ושל האשמה, ה-Schuldigsein, הבראשיתיים. היידגר מראה בפרט מה אינו מספיק, מנקודת מבט אנתרופולוגית-אונטולוגית, בתמונה (Bild) של בית הדין הקאנטיאני וכן בהיעזרות בכשרים נפשיים או במעשים אישיים כדי לתאר את הקריאה ואת "המצפון המוסרי". אבל התרגום נשאר עמום. Gewissen עדיין אינו "המצפון המוסרי" שהוא מאפשר, וה-Schuldigsein אינו אשמה: זו האפשרות להיות אשם, חבות או נאשמות. אני מתפתה לקשור את הקריאה הזאת אל מה שהיידגר אומר בניסוח חידתי ואליפטי על "קולו של החבר", על "הבנת" הקול הזה, שכל Dasein "טומן בחובו" (Heidegger 1927, 163, 271). אני חוזר לכך במקום אחר, בטקסט העומד להתפרסם (Derrida 1988b), אבל אציין כאן את הדבר הזה: ה"מי" של החברות, קולו של החבר המתואר כך שייך אפוא למבנה האקזיסטנציאלי של ה-Dasein. אין הוא תשוקה או רגש אחד מני רבים. ה"מי" של החברות קודם לכל היקבעות סובייקטלית, כקריאה (Ruf) המעוררת או מזמנת את ה"מצפון" ופותחת אפוא את האחריות. בפתיחות הלא-מוגדרת של השאלה הזאת אני מתפתה לקרוא לך מספרך הקהילה הלא-יצרנית (Nancy 1986) או לקרוא את הקהילה שאין מודים בה (Blanchot 1984) או את השורות האלה מתוך החברות של בלאנשו: "וכאשר אנו שואלים את עצמנו את השאלה: 'מי היה הסובייקט של התנסות זו?', השאלה היא אולי כבר בגדר תשובה, אם לאותו אדם שערך אותה התגלטה ההתנסות בתוכו בצורת שאלה זו, דרך החלפת ה'אני' הסגור והיחיד בפתיחות של 'מי?' בלי תשובה; אין פירוש הדבר שהיה עליו רק לשאול את עצמו: 'מהו האני הזה שהנני?', אלא באופן רדיקלי הרבה יותר לשוב ולתפוס את עצמו בלא הרף, לא עוד בתור 'אני' אלא בתור 'מי?', ההוויה הלא-מוכרת והחמקמה של 'מי?' לא-מוגדר" (Blanchot 1971, 328).



מקור הקריאה הבאה משום מקום, שבכל אופן מקורה עדיין אינו "סובייקט" אלוהי או אנושי, מייסד אחריות העומדת בשורש כל אחריות מאוחרת יותר (מוסרית, משפטית, פוליטית) וכל ציווי קטגורי. לומר על האחריות הזאת, ואפילו על החברות הזאת, שהיא אינה "אנושית", כשם שאינה "אלוהית", אין זה לומר שהיא פשוט לא-אנושית. עם זאת, אולי "ראוי" יותר לאנושות לשמור על אי-אנושיות כלשהי, על החומרה של אי-אנושיות כלשהי. מכל מקום, החוק הזה אינו מותיר לנו שום בחירה. משהו מהקריאה הזאת של האחר צריך להישאר בלתי ניתן לניכוס מחדש, בלתי ניתן לסובייקטיבציה, במובן מה בלתי ניתן לזיהוי, הנחה בלי מונח, כדי להישאר אחר, קריאה ייחודית לתשובה או לאחריות. משום כך ההיקבעות של ה"מי" הייחודי, מכל מקום היקבעותו כסובייקט, נשארת תמיד בעייתית. וחייבת להישאר כך. החובה הזאת אינה רק ציווי תיאורטי.

ננסי: במובן הזה ההיקבעות של "מי" אכן בעייתית, אבל במובן אחר, האם ה"מי" כמילת שאלה – שהשתמשתי בו כדי לנסח את שאלתי – אינו קובע? אני מתכוון שהוא קובע מראש – כשם שכל שאלה קובעת מראש את מסגרת תשובתה – את התשובה של מישהו, של מי שהוא. יש משיב שנקבע מראש, כלומר שגם מופנית אליו קריאה. נראה לי שבכך אני מתחבר למשהו מהקו המנחה של תשובתך. אלא שאז אני שם לב שבאותה מחווה, או לפחות בריאיון הזה, אתה מרחיק, בחשדנות, את השאלה "מי?" ומתקף יותר ויותר את ה"מי?". אתה מתקף אותו ומבטל את מה שעשוי להגביל אפרירי את השאלה לאנושות.

דרידה: כן, מה שעשוי להגביל אותה לדקדוק שמאורגן לא רק על ידי שפה המכונה מערבית, אלא על ידי מה שאנחנו חושבים שהוא עצם האנושיות של השפה.

ננסי: אעיר כאן בדרך אגב, שבסמינר של היידגר שאתה מתייחס אליו בנוגע לחיה, בכל זאת יש משהו מוזר, אם אני זוכר במדויק: לקראת סוף הניתוח של החיה, היידגר מייחס לה עצב, עצב הקשור ב"חוסר בעולם" שלה (Heidegger 1983). האם בהערה האחת הזאת היידגר אינו סותר חלק ממה שאמר לפני כן? כיצד עצב יכול להיות לא-אנושי? או כיצד עצב כזה אינו מעיד למרות הכול על זיקה לעולם?

דרידה: השיח ההיידגריאני על החיה אלים ומבולבל, ולפעמים יש בו סתירות. היידגר אינו אומר בפשטות "החיה ענייה בעולם (weltarm)", שכן לעומת האבן יש לה עולם. הוא אומר: לחיה יש עולם בכך שאין לה. אבל גם האין-לה אינו דלות בעיניו, החוסר בעולם אנושי. אם כך, מדוע ההיקבעות השלילית הזאת? מאין היא נובעת? אין קטגוריה של קיום מקורי בשביל החיה: ברור שאינה Dasein (ההוויה אינה יכולה להופיע, להיות או להיבחן בתור כזאת [als] בשביל החיה) וגם לא vorhanden או zuhanden. עצם קיומה מכניס עיקרון של

אי-סדר או של הגבלה לתוך עולם המושגים של הווייה וזמן. אם לחזור להערה שלך, אולי החיה עצובה, אולי היא נראית עצובה מפני שאמנם יש לה עולם, במוכן שהיידגר מדבר על עולם כעל עולם הרוח, ומפני שיש פתיחות של העולם הזה בשבילה, אבל פתיחות בלי פתיחות, יש לה (עולם) בלי שיש לה. מכאן הרושם של עצב – בשביל האדם או ביחס לאדם, בחברת האדם. עצב הנקבע בפנומנולוגיה שלו, כאילו החיה נשארת אדם עטוף, סובל, מקופח באין לו גישה לעולמו של האדם, שבכל זאת הוא חש אותו, גם לא לאמת, לדיבור, למוות, להוויית היש בתור כזאת. ככל שהיידגר מנסה להימנע מהפרשנות האנתרופו-תיאולוגית הזאת, נראה לי שהיא מתחייבת מההיבט החרף ביותר בתיאור היש-לה-בדרך-האין-לה-עולם. ננסה לשאול כמה שאלות לפי ההיגיון הזה. למשל, האם החיה שומעת את הקריאה שדיברנו עליה קודם, מקור האחריות? האם החיה משיבה? האם היא שואלת? ובעיקר האם הקריאה שה-Dasein שומע יכולה, במקורה, לבוא אל החיה או לבוא מן החיה? האם ישנה ביאה של החיה? האם קולו של החבר עשוי להיות קול של חיה? האם תיתכן חברות בשביל החיה, בין חיות? כמו אריסטו, היידגר יאמר: לא. האם יש לנו אחריות כלפי החי באופן כללי? עדיין התשובה היא לא, והשאלה מנוסחת, מוצגת, באופן כזה שהתשובה היא בהכרח "לא" בכל השיח הקנוני או ההגמוני של המטפיזיקות או הדתות המערביות, גם בצורות המקוריות ביותר שהוא לובש כיום, למשל אצל היידגר או לוינס.

אינני מזכיר זאת כדי להביע תמיכה בצמחונות, בסביבתנות או באגודות צער בעלי חיים – דבר שאני עשוי לרצות לעשות, וכך אנו מגיעים אל לב העניין. אני רוצה בעיקר לשפוך אור, בעקבות ההכרח הזה, על המבנה ההקרבתי של השיחים שאני מתייחס אליהם כאן. אינני יודע אם "מבנה הקרבתי" הוא הביטוי המדויק ביותר. מכל מקום, מדובר בזיהוי מקום שנותר פתוח, בעצם המבנה של השיחים האלה, שהם גם "תרבויות", להמתה לא-פלילית: כולל עיכול, בליעה (אינקורפורציה) והפנמה (אינטרויקציה) של הגווייה. פעולה ממשית אבל גם סמלית כשהגווייה היא "חיה" (ומי יכול להאמין לטענה שהתרבויות שלנו הן אוכלות בשר מפני שאין תחליף לחלבון מן החי?), פעולה סמלית כשהגווייה היא "אנושית". אבל קשה מאוד, למעשה בלתי אפשרי, לתחום את ה"סמלי" במקרה הזה, ומכאן גודל המשימה, ההפרזה המהותית לה, אנומיה או מפלצתיות כלשהי של מה שיש לתת עליו את הדין כאן, או של מה (מי? מה?) שיש לתת את הדין בפניו.

נתמקד באפשרויות טיפוסיות מקוריות ונתבונן בדברים מזווית אחרת: לא של היידגר אלא של לוינס, שאצלו הסובייקטיביות, שהוא מדבר עליה רבות בדרך חריגה, חרשה ומשכנעת, מתכוננת תחילה כסובייקטיביות של בן הערובה. בהמשגתו המחודשת, בן הערובה נמסר לידי האחר בפתחות הקדושה של האתיקה, במקור הקדושה עצמה. הסובייקט אחראי לאחר לפני שהוא אחראי לעצמו כ"אני". האחריות הזאת לאחר, בשביל האחר, באה לו, למשל (אבל אין זו סתם דוגמה אחת מני רבות), ב"לא תרצח". לא תרצח את רעך. כל המסקנות משתלשלות וצריכות להשתלשל ברציפות: לא תגרום לו סבל, דבר שלפעמים

גרוע ממוות, לא תרע לו, לא תאכל אותו, אפילו לא קצת, וכולי. האחר, הרע, החבר (ניטשה מנסה לנתק בין שני הערכים האלה בכה אמר זרתוסטרה, אבל נניח לכך, אנסה לחזור לזה במקום אחר) בלי ספק נמצא במרחק אין-סופי מן הטרנסצנדנציה. אבל ה"לא תרצח" פונה אל האחר ומניח אותו. הוא מיועד אל עצם הדבר שהוא מייסד, האחר כאדם. הסובייקט הוא תחילה בן הערובה שלו. ה"לא תרצח" – על כל מסקנותיו, שאין להן גבול – לא הובן מעולם במסורת היהודית-נוצרית, לכאורה גם לא על ידי לוינס, בתור "לא תמית את החי באופן כללי". הוא קיבל את משמעותו בתרבויות דתיות שקורבן בשר הוא חיוני בהן, בתור היות-בשר [être-chair]. האחר, כפי שאפשר לחשוב אותו לפי ציווי הטרנסצנדנציה האתית, הוא בהחלט האדם האחר: האדם כאחר, האחר כאדם. הומניזם של האדם האחר – כותרת שבה לוינס משעה את ההיררכיה של התואר ושל הסובייקט. אבל האדם-האחר הוא הסובייקט.

אמנם שיחים מקוריים כשל היידגר ולוינס מזעזעים הומניזם מסורתי מסוים. אף על פי כן הם הומניזם עמוק, ושניהם כאלה, למרות ההבדלים ביניהם, ככל שאינם מקריבים את ההקרבה. הסובייקט (במובן של לוינס) וה-Dasein הם "בני אדם" בעולם שבו ההקרבה אפשרית ואין איסור להתנקש בחיים באופן כללי, רק בחייו של אדם, של האחר הרע, של האחר כ-Dasein. היידגר אינו אומר זאת כך. אבל מה שהוא מעמיד במקורו של המצפון המוסרי (או, ליתר דיוק, של ה-Gewissen) נשלל כמובן מן החיה. כמו ה-Dasein, גם ה-Mitsein אינו מוקנה, אם אפשר לומר, לחי באופן כללי, אלא רק לאותו היות-לקראת-המוות, שגם הופך את ה-Dasein למשהו אחר, יותר מהחי וטוב ממנו. מוצדקת ככל שתהיה מנקודת מבט כלשהי, הביקורת הבלתי פוסקת של היידגר על הוויטליזם או על פילוסופיות החיים, אבל גם על כל התחשבות בחיים במבנה ה-Dasein, אינה בלתי קשורה למה שאני מכנה כאן "המבנה ההקרבותי". נראה לי שהמבנה הזה (מכל מקום, לעת עתה זו היפותזה שאני מנסה לחבר עם מה שכיניתי במקום אחר המבנה ה"פאלוגוצנטרי") מגדיר את קו המתאר הבלתי נראה של כל דרכי החשיבה האלה, יהא אשר יהא המרחק שסומן בהגותו של לוינס ביחס לאונטולוגיה (בשם מה שהוא מכנה מטפיזיקה) או בהגותו של היידגר ביחס למטפיזיקה האונטו-תיאולוגית. במהלך מהיר מדי, אנסה לקשור את שאלת ה"מי" אל שאלת ה"הקרבה".

[לא די להזכיר את המבנה הפאלוגוצנטרי של מושג הסובייקט, לפחות בסכמה השלטת שלו. הייתי רוצה להראות יום אחד שמן הסכמה הזאת נגזרת הגבריות הקרניבורית. הייתי מדבר על קרנו-פאלוגוצנטריזם אילולא הייתה זו מעין טאוטולוגיה או, ליתר דיוק, הטרור-טאוטולוגיה כסינתזה אפריורית. תוכל לתרגם זאת "אידיאליזם ספקולטיבי", "היעשות-סובייקט של הסובסטנציה", "ידע מוחלט" העובר דרך "יום שישי הטוב הספקולטיבי": די להתייחס ברצינות להפנמה ולאידיאליזציה של הפאלוס ולמעברו ההכרחי דרך הפה, בין שמדובר במילים או בדברים, במשפטים, בלחם או ביין יום-יומי, בשפה, בשפתיים או בשד

של האחר. יש שיחלקו על כך: ישנם (הם הוכרו לא מכבר, כפי שאתה יודע) סובייקטים אתיים, משפטיים, פוליטיים, אזרחים מלאים (או כמעט), שהם גם נשים ו/או צמחונים! אבל הדבר מקובל בעיקרון ובמשפט רק לא מכבר ובדיוק ברגע שבו מושג הסובייקט עומד לדקונסטרוקציה. האם זה מקרי? ומה שאני מכנה כאן סכמה או תמונה, מה שקושר את המושג לאינטואיציה, מעמיד את הדמות הגברית במרכזו הקובע של הסובייקט. הסמכות והאוטונומיה (כי גם אם האוטונומיה כפופה למרות החוק, הכפיפות הזאת היא חירות) מוענקות, באמצעות הסכמה הזאת, לגבר (homo et vir) יותר מלאישה, ולאישה יותר מלחיה. וכמובן, למבוגר יותר מיליד. הכוח הגברי של הזכר הבוגר – אב, בעל או אח (מודל החברות, כפי שאראה במקום אחר [ראו Derrida 1988b], מקנה מעמד מועדף לסכמה האחותית) – שייך לסכמה השולטת במושג הסובייקט. הסובייקט רוצה לא רק להיות אדון ובעלים בפועל של הטבע. בתרבויות שלנו הוא מקבל את הקורבן ואוכל בשר. מכיוון שאין לנו זמן רב או מקום רב, וגם אם ירימו עליי קול זעקה (אנו יודעים פחות או יותר מי), אני שואל אותך: במדינות שלנו, למי יהיה סיכוי כלשהו להיבחר למנהיג מדינה וכך להגיע ל"ראש", אם יצהיר בפומבי ולכן לשם מופת שהוא צמחוני?<sup>5</sup> המנהיג צריך להיות אוכל בשר (מתוך כוונה שהוא עצמו ייאכל באופן "סימבולי" – כאמור לעיל). ועוד לא דיברנו על רווקות, על הומוסקסואליות ואפילו על נשיות (שנכון לעכשיו ולעיתים נדירות כל כך מתקבלת בראשות גוף כלשהו, ובעיקר בראשות המדינה, רק אם היא מיתרגמת לסכמה גברית והרואית. בניגוד למה שנהוג לחשוב, "המצב הנשי", בייחוד מנקודת מבט משפטי, הידרדר בין המאה הארבע-עשרה למאה התשע-עשרה באירופה והגיע לשפל כשהקוד הנפוליאוני רשם בחוק הפוזיטיבי את מושג הסובייקט שאנו מדברים עליו).

אם תשיב על השאלות האלה, תהיה בידך לא רק סכמה של השולט, של המכנה המשותף של השולט, גם כיום, בספרת הפוליטי או המדינה, המשפט או המוסר, אלא גם הסכמה השלטת של הסובייקטיביות עצמה. זו אותה סכמה. אם עכשיו הגבול בין החי ללא-חי נראה לא-ודאי, לפחות כגבול ניגודי, כמו הגבול בין ה"אדם" ל"חיה", ואם בהתנסות (הסמלית או הממשית) ב"אכילה-דיבור-הפנמה" הגבול האתי כבר אינו עובר במדוקדק בין ה"לא תרצח" (את האדם, את רעך) ובין ה"לא תמית את החי באופן כללי", אלא בין אופנים רבים, שונים לאין שיעור, של התפיסה-ניכוס-הטמעה של האחר, אזי בנוגע ל"טוב" של כל מוסר תסתכם השאלה בקביעת הדרך הטובה ביותר, המכבדת ביותר ומכירת התודה ביותר, גם הנדיבה ביותר, ליצור זיקה לאחר וזיקה בין האחר לעצמי. בנוגע לכל מה שקורה על שפת

5 היטלר עצמו לא הציג את הצמחונות שלו בתור מופת. המקרה החרגי המרתק הזה גם יכול להשתלב בהיפותזה שאני מעלה כאן. צמחונות כלשהי, תגובתית וכפייתית, נרשמת תמיד באמצעות הכחשה, היפוך או הדחקה, בתולדות הקניבליזם. היכן עובר הגבול בין קופרופגיה ובין הקופרופיליה הידועה של היטלר (Stierlin 1975, 41)? אני מפנה כאן אל ההערות יקרות הערך של רנה מז'ור (Major 1986), (166, n. 1).

הפתחים (הפה אבל גם האוזן, העין וכל ה"חושים" באופן כללי), המטונימיה "לאכול טוב" תהיה תמיד בגדר הכלל. השאלה כבר אינה אם "טעים" או "טוב" "לאכול" את האחר ואיזה אחר. אנו אוכלים אותו בכל מקרה ונותנים לו לאכול אותנו. התרבויות המכונות לא-אנתרופוגיות מקיימות אנתרופופגיה סמלית ובונות אפילו את היסוד החברתי הנעלה ביותר שלהן, את נשגבות המוסר, הפוליטיקה והמשפט שלהן על האנתרופופגיה הזאת. גם צמחונים אוכלים בעלי חיים ואפילו בני אדם. הם נוקטים הכחשה מסוג אחר. אם כך, השאלה המוסרית איננה, ומעולם לא הייתה: האם צריך לאכול או לא לאכול, לאכול את זה ולא את זה, את החי או את הלא-חי, בני אדם או חיות, אלא מכיוון שצריך לאכול בכל מקרה, ומכיוון שזה טעים וזה טוב, ואין הגדרה אחרת לטוב, כיצד צריך לאכול טוב?<sup>6</sup> ומה משתמע מכך? מה פירוש לאכול? כיצד יש לארגן את המטונימיה של ההפנמה? ובאיזה אופן עצם הניסוח של השאלות האלה בשפה שוב מאכיל אותנו? אם תרצה, באיזה אופן השאלה עודנה קרניבורית? השאלה המטונימית לאין שיעור בנושא "צריך לאכול טוב" אינה צריכה להיות מזינה רק בשבילי, בשביל אני אחד, שהרי אז הוא יאכל רע, היא צריכה להיות משותפת, כמו שאתה אולי תאמר, ולא רק בשפה. "צריך לאכול טוב" אין פירושו קודם כול לקחת ולתפוס בתוך עצמי, אלא ללמוד ולתת לאכול, ללמוד-לתת-לאחר-לאכול. לעולם איננו אוכלים לכדנו, זה הכלל של "צריך לאכול טוב". זה חוק של הכנסת אורחים אין-סופית. ובכל ההבדלים, הנתקים, המלחמות (אפילו אפשר לומר מלחמות הדת) ה"לאכול טוב" מוטל על הכף. היום יותר מתמיד. צריך לאכול טוב, הרי זו אמרה שדי לגוון את אופנויותיה ואת תכניה. עד אין-סוף. היא מבטאת את החוק, את הצורך או את האיווי (מעולם לא האמנתי ברדיקליות של ההבחנה הזאת, שלפעמים יש בה תועלת), את ה-orexis, את הרעב ואת הצמא ("צריך"), את הכבוד לאחר בו ברגע שדרך ההתנסות (אני מדבר כאן על ה"אכילה" המטונימית וגם על עצם מושג ההתנסות) עלינו להתחיל להזדהות עימו, להטמיע אותו, להפנים אותו, להבין אותו באופן אידיאלי (לעולם אי אפשר לעשות זאת באופן מוחלט בלי לפנות לאחר ובלי להגביל באופן מוחלט את ההבנה עצמה, את הניכוס המזהה), לדבר אליו במילים העוברות גם כפה, באוזן ובראייה, לכבד את החוק שהוא קול ובית דין גם יחד (הוא נשמע, הוא בנו העומדים לפניו). העידון הנשגב בכיבוד האחר הוא גם דרך "לאכול טוב" או "לאכול את הטוב". גם הטוב נאכל. צריך לאכול אותו טוב. בנקודה זו אינני יודע מיהו "מי" וגם לא מה פירוש "הקרבה"; כדי להגדיר את המילה הזאת, אני שומר רק על הסימן הזה: הצורך, האיווי, ההרשאה, ההצדקה של ההמתה, ההמתה בתור הכחשת הרצח. לפי ההכחשה הזאת, המתת החיה אינה רצח. ואני קושר את ה"הכחשה" הזאת אל הייסוד האלים

6 דרידה מדגיש בכל פעם הבנה אחרת של המשפט *Il faut bien manger* : (1) אין ברירה, צריך לאכול (תואר הפועל *bien* מחזק את ההכרח); (2) צריך לאכול מזון טוב, טעים ועשיר (תואר הפועל *bien* נסב על האכילה) (הערת המתרגם).

של ה"מי" כסובייקט. מיותר להדגיש ששאלת הסובייקט וה"מי" החי עומדת בלב הראגות הבווערות ביותר של החברות המודרניות, בין שמדובר בלידה או במוות, באקסיומטיקה של הטיפול בזרע או בביצית, באימהות פונדקאיות, בהנדסה גנטית, במה שמכונה ביו-אתיקה או ביו-פוליטיקה (מה צריך להיות תפקיד המדינה בקביעת סובייקט חי או בהגנה עליו?), בקריטריולוגיה המוסמכת לקביעת מוות, אפילו לזירוזו ב"המתת חסד" (כיצד להצדיק את ההתייחסות השלטת לתודעה, לרצון, לקליפת המוח?), בכריתה ובהשתלה של איברים וכולי (דרך אגב, אני מזכיר ששאלת ההשתלה באופן כללי הייתה תמיד – ומבחינה תמטית מלכתחילה – מהותית לרקונסטרוקציה של הפאלוגוצנטריזם).

נחזור מעט אחורה: ביחס למי, לאיזה אחר, הסובייקט קודם כול מושלך (geworfen) או נחשף כבן ערוכה? מיהו ה"רע" שנמצא בקרבת הטרנסצנדנציה, זו של היידגר או זו של לוינס? שתי דרכי החשיבה האלה על הטרנסצנדנציה שונות זו מזו ככל שנרצה, שונות או דומות כמו ההוויה והאחר, אבל הן נראות לי נאמנות לאותה סכמה. מה שעתידי לבוא או מה שנשאר קבור בזיכרון כמעט לא-נגיש, הוא המחשבה על אחריות שאינה נעצרת שוב בהיקבעות הזאת של הקרוב, בסכמה השלטת של ההיקבעות הזאת. אם נרצה, נוכל להראות שהראגות או השאלות שאני מנסח כאן אינן נוגעות רק למטפיזיקות, לאונטו-תיאולוגיות ולכמה דרכי חשיבה המתיימרות לחרוג מהן, אלא לאתנולוגיה של המרחבים הדתיים שבהם "הופיעו" דרכי החשיבה האלה. ניסיתי לטעון, בייחוד בעל הרוח, שלמרות הכחשות רבות, היידגר היה הוגה יהודי-נוצרי. (עם זאת, "אתנולוגיה" או סוציולוגיה של הדתות תוכל להתמודד עם הבעיות האלה רק אם היא עצמה לא תהיה נתונה עוד, כמדע אזורי, לשליטת המושגים שירשה מהמטפיזיקות או האונטו-תיאולוגיות האלה. אתנולוגיה כזאת תצטרך להתעכב בפרט על ההיסטוריה המורכבת כל כך של התרבות ההינדואיסטית, שאולי מייצגת את האישור המעודן ביותר וההחלטי ביותר לסכמה הזאת. האם אין היא מעמידה למעשה את ההיררכיה הפוליטית – או את הפעלת השלטון – בניגוד להיררכיה הדתית, באשר האחרונה מתנזרת מבשר והראשונה מתירה לעצמה ואפילו כופה על עצמה אכילת בשר? בקיצור נמרץ, אפשר לחשוב על היררכיית הוורנות, אם לא הקאסטות, ועל ההבחנה בין הכהנים הברהמינים, שהפכו לצמחונים, ובין לוחמי הקשטרייה שאינם צמחונים)...

ננסי: אני קוטע אותך, כי בזמן שנתר לנו אני רוצה לשאול אותך כמה שאלות. קודם כול זאת: בהסטה, שלדעתך היא הכרחית, מן האדם לחיה – אם להתבטא בחופזה ובניסוח גם – מה קורה לשפה?

דרידה: הרעיון שלפיו האדם הוא היצור המדבר היחיד, בצורתו המסורתית או בצורתו ההיידגריאנית, נראה לי בלתי ניתן להסטה ובעייתי מאוד גם יחד. כמובן, אם מגדירים את השפה כך שהיא נותרת שמורה למה שמכנים אדם, מה יש לומר? אבל אם מציבים מחדש את השפה ברשת של אפשרויות שלא רק מקיפות אותה, אלא מסמנות אותה מבפנים באופן

שאינו ניתן לצמצום, הכול משתנה. אני חושב בפרט על הסימן באופן כללי, על העקבה, על ההישניות, על הדיפרנס – כולם אפשרויות או הכרחים שבלעדיהם לא תהיה שפה, והם אינם אנושיים בלבד. אין הכוונה למחוק את הנתקים ואת ההטרוגניות. אני רק חולק על כך שהם מחייבים גבול יחיד, ניגודי, ליניארי, בלתי ניתן לחלוקה, ניגוד בינארי בין האנושי לתת-אנושי. ומה שאני מציע כאן אמור לאפשר להביא בחשבון את הידע המדעי על מורכבותן של "שפות בעלי חיים", על הקוד הגנטי, כל צורות הסימון שבהן השפה הקרויה אנושית, מקורית ככל שתהיה, אינה מאפשרת "לחתוך", פעם אחת בלבד, במקום שבו בדרך כלל היינו רוצים לחתוך. אתה יודע שלמרות מה שנדמה, אני מדבר כאן על בעיות "קונקרטיות" מאוד ו"אקטואליות" מאוד: האתיקה והפוליטיקה של החי. אנחנו יודעים פחות מתמיד היכן לחתוך – הן בלידה הן במוות. ופירוש הדבר הוא גם שלעולם איננו יודעים, מעולם לא ידענו, כיצד לחתוך סובייקט. היום פחות מתמיד. אם היה לנו זמן ומקום, הייתי רוצה לדבר כאן על איידס, מאורע שאפשר לכנות היסטוריאלי בתקופה של הסובייקטיביות, אם אנחנו עוד נותנים אמון בהיסטוריאליות, בתקופתיות ובסובייקטיביות.

**ננסי:** שאלה שנייה: מכיוון שבהיגיון שפרשת כאן אתה שומר לעוד זמן רב את האפשרות לחזור או להגיע סוף-סוף לבחינת הסובייקט של האחריות האתית, המשפטית, הפוליטית וכולי, מה אפשר לומר כעת על האחריות הזאת או על האחריות האלה? האם אפשר לדבר עליהן רק כעל "מוסר ארעי"? מה פירוש הדבר? ואוסיף על כך את השאלה על מה שאולי מוכר היום בתור ה-שאלה או ה-צורה של האחריות, שאלת אושוויץ. במקום שישנה הסכמה כמעט כללית שצריך להכיר באחריות מוחלטת ולקרוא לאחריות כדי שזה לא יישנה, האם תאמר את אותו דבר – באופן ארעי או לא – או האם תאמר שיש להשהות את התשובה על השאלה הזאת?

**דרידה:** אינני מסכים לכיטוי "מוסר ארעי". האחריות התובענית ביותר מחייבת לכל הפחות שלא לבטוח בעיוורון באקסיומות שדיברנו עליהן. הן עדיין מגבילות את מושג האחריות בגבולות שהן אינן מאפשרות לערוב להם, ובתור סכמות ארעיות, הן מהוות את דגמי המוסר והמשפט המסורתיים. אבל בנוגע לתוספת האחריות המתחייבת ממחוות הדקונסטרוקציה שאני מדבר עליה או מחייבת אותה, שום המתנה אינה אפשרית ואינה לגיטימית. ההסבר הדקונסטרוקטיבי והציוויים הארעיים עשויים לדרוש סבלנות בלתי גלאית להתחלה מחדש, אבל החיוב שמניע את הדקונסטרוקציה הוא בלתי מותנה, מצווה ומיידי – במובן שאינו בהכרח, או רק, קאנטיאני, וגם אם החיוב הזה, בהיותו כפול, כפי שניסיתי להראות, מאוים בלא הרף. לכן הוא כלל אינו נותן מנוח. הוא תמיד יכול לשבש, לכל הפחות, את הקצב המקובל של כל ההפוגות (והסובייקט הוא הפוגה, עמדה, עצירה מייצבת, התזה או ליתר דיוק ההיפותרזה שתמיד נזדקק לה), הוא תמיד יכול להפריע את מנוחת השבת, את מנוחת יום ראשון... ויום שישי... אתה מוזמן להשלים את המשפט המונותיאיסטי הזה, זה קצת מעייף.

ננסי: אם כך, האם לדעתך השתיקה של היידגר בעניין המחנות – שתיקה כמעט מוחלטת, לעומת שתיקתו היחסית בעניין הנאציזם שלו עצמו – האם לדעתך השתיקה הזאת יכולה לנבוע מ"הסבר דקונסטרוקטיבי" כזה, שונה אבל ברהשוואה, שאולי הוא ניסה לנסח בשתיקה בלי שהצליח להסביר את עצמו? (אני יכול לשאול את השאלה הזאת בנוגע לאחרים, למשל בנוגע לכטאי, אבל נסתפק בהיידגר היום.)

דרידה: כן ולא. תוספת האחריות שהזכרתי לעולם לא תתיר כל שתיקה. אני חוזר: האחריות עודפת או שהיא אינה אחריות. אחריות מוגבלת, מדודה, ניתנת לחישוב, ניתנת לחלוקה רציונלית, זו כבר ההיעשות-משפט של המוסר; לפעמים זה גם חלומם של כל בעלי המצפון, במקרה הטוב, או של אינקוויזטורים קטנים או גדולים, במקרה הרע. אני מניח, אני מקווה שאינך מצפה שאומר רק "אני מגנה את אושוויץ" או "אני מגנה כל שתיקה בעניין אושוויץ". בנוגע למשפט האחרון הזה או למקבילותיו, אני סבור שיש משהו לא-הגון, אפילו מגונה, במנגנון של משפטי שדה מאולתרים נגד כל מי שנדמה שאפשר להאשים אותו בכך שלא ציין או לא חשב את "אושוויץ". דהף כפייתי לשיח מליצי, ניצול אסטרטגי, רהיטות ההוקעה: כל זה היה חמור פחות אילו אמרנו תחילה במדוקדק מה אנחנו מציינים בשם "אושוויץ" ומה אנחנו חושבים על כך, אם אנחנו חושבים משהו. מהו מושא ההוראה כאן? האם אנחנו עושים שימוש מטונימי בשם הפרטי הזה? אם כן, מה מארגן את השימוש? מדוע השם הזה ולא שם של מחנה אחר, של השמדות המוניות אחרות וכולי (ומי השיב ברצינות על השאלות אלה)? אם לא, מדוע הצמצום המשכיח והחמור באותה מידה? אם אנחנו מקבלים – ונראה לי שהוויתור הזה ניכר בכל מקום – שהדבר נשאר בלתי ניתן לחשיבה, שעוד אין לנו שיח ההולם את מידותיו, אם אנו מכירים בכך שאין לנו מה לומר על הקורבנות הממשיים של אושוויץ, אותם קורבנות שבכל זאת אנו מרשים לעצמנו להתייחס אליהם באמצעות מטונימיה או לציין אותם בדרך השלילה, אזי עלינו להפסיק לאבחן את השתיקות כביכול, לחלץ הודאות ב"התנגדויות" או ב"עיוורון מחשבת" של כל האחרים באופן גורף. כמובן, לשתיקה בעניין אושוויץ לעולם לא תהיה הצדקה, אבל גם אין הצדקה לדבר עליה באופן אינסטרומנטלי כל כך וכדי שלא לומר עליה שום דבר, שום דבר שאינו מובן מאליו, באופן טריוויאלי, ושאינו משמש קודם כולל להשקטת המצפון, כדי שלא להיות האחרון שמאשים, מטיף, נוקט עמדה או מתפאר. בנוגע למה שאתה מכנה ה"שתיקה" המפורסמת של היידגר, אני חושב שכדי לפרש אותה או לשפוט אותה – ולא תמיד זה אותו דבר – יש לפחות להביא בחשבון, ולא קל לתחום זאת, והדבר ידרוש יותר זמן ומקום, את מה שאמרנו עד כה על הסובייקט, על האדם, על החיה וגם על ההקרבה. כלומר על דברים רבים אחרים. תנאי הכרחי, שכבר מחייב שיחות ארוכות. בנוגע להליכה מעבר לתנאי ההכרחי אבל הלא-מספיק הזה, אני מעדיף שנחכה, נאמר, לרגע אחר, להזדמנות לדיון אחר: קצב אחר וצורה אחרת.



## ביבליוגרפיה

- Blanchot, Maurice, 1971. *L'amitié*, Paris: Gallimard.
- , 1984. *La communauté inavouable*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques, 1967. *La voix et le phénomène*, Paris: PUF.
- , 1974. *Glas*, Paris: Galilée.
- , 1978. *Éperons: Les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion.
- , 1985. "Préjugés: Devant la loi," *La Faculté de juger*, Paris: Minuit, pp. 87–140.
- , 1986. "Forcener le subjectile," in *Artaud: Dessins et portraits*, Paris: Gallimard, pp. 55–108.
- , 1987a. *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée.
- , 1987b. *Ulysse Gramophone*, Paris: Galilée.
- , 1988a. *Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Galilée.
- , 1988b. "The Politics of Friendship," *The Journal of Philosophy* 11 (November), pp. 632–644.
- , 1990. *Limited Inc.*, Paris: Galilée.
- , 1992. "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet," *Points de suspension: Entretiens*, Paris: Galilée, pp. 269–301.
- , 1998. "Mes chances: Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes," *Psyché: Invention de l'autre I*, Paris: Galilée, pp. 353–384.
- , 2003a. "Désistance," *Psyché: Invention de l'autre II*, Paris: Galilée, pp. 201–238.
- , 2003b. "La main de Heidegger (*Geschlecht II*)," *Psyché: Invention de l'autre II*, Paris: Galilée, pp. 35–68.
- , 2003c. "Nombre de oui," *Psyché: Invention de l'autre II*, Paris: Galilée, pp. 239–248.
- , 2003d. *Parages*, Paris: Galilée.
- Heidegger, Martin, 1927. *Sein und Zeit*, Halle: Max Niemeyer.
- , 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.
- Major, René, 1986. *De l'élection*, Paris: Aubier.
- Nancy, Jean-Luc, 1979. *Ego sum*, Paris: Flammarion.
- , 1986. *La communauté désœuvrée*, Paris: Bourgois.
- , 1988. *L'expérience de la liberté*, Paris: Galilée.
- Stierlin, Helm, 1975. *Adolf Hitler: Psychologie du groupe familial*, Paris: PUF.

