

פרק תשיעי

הדת הנסתרת של המודרניות

אחד המאפיינים הבולטים של ערכי המודרניות הוא דחייתו המוחלטת של הנתון הראשוני של הקיום האנושי (הלידה, הייחוס, העם וכדומה). קודם לכן ניהלה הדת את ערכאת המקור, לא רק בהסתמך על אלוהים אלא גם ובעיקר בהסתמך על הפולחן (הזכרה מחזורית של המקור במהלך הזמן).¹ אין לתמוה אפוא אם היא זו שנפל בחלקה לייסד את הייחוס ואת הגנאלוגיה (מרשם האוכלוסין). אך לעומקן של דבר, מאחורי המהלך של דה-לגיטימציה של השלטונות הדתיים הדגישה המודרניות את דחייתם של המסורת ושל ציווי המסירה (ואת הסבילות לכאורה של הקבלה), לטובתו של מוסר 'השולחן החלק', אשר גרר עמו את הטעמתם של הרצון ושל הפעולה. התבונה, שהועמדה מול הדת, הפעילה את המיזם הזה, שתכליתו הייתה לבנות את הכול (לרבות את האדם) מחדש, 'יש מאין', על יסודות רציונליים. ראינו שזהו המיזם העיקרי של הפוליטיקה המודרנית, הנתבעת כתוצאה מכך למחוק כל גנאלוגיה כדי לבנות את טבע האדם ושואפת לשלוט באופן מוחלט במצב האנושי.

זו הייתה האמנה המודעת של המודרניות, אך כפי שנוכחנו לדעת לא אחת, לא מודע בעל עצמה כבירה, כמידת ההדחקה שהולידה אותו, לא הפסיק לפעול בה ולחתור תחתיה, החל מחזרות של המודחק וכלה בהזיות קולקטיביות. כך חידשה הדמוקרטיה את היסוד הדתי, אך בלי הדתות הקלסיות, עד כדי יצירתן של דתות חדשות שלא ידעו שהן דתות. הרעיון שעל פיו תהליך החילון הרחיק בלא שוב את הדת מגורל האדם שייך לדעה המודרנית הרווחת ויש לבחון ולתקן אותו בצורה יסודית. הוכחה לכך היא שגם התאורטיקנים של החילון, דוגמת אמיל דורקהיים

1 S. Trigano, *Philosophie de la Loi: l'origine de la politique dans la Tora*, Paris 1991; idem, 'La fonction lévitique', F. Alvarez-Pereyre (ed.), *Le Politique et le religieux*, idem, 'La fonction lévitique: le système du don hébraïque', *La Revue du M.A.U.S.S.*, 8 (1996), pp. 220-242

ומקס ובר, לא היו שלמים עד תום עם השקפותיהם בסוגיה זו. האדם הודחק, הוצא מן הרציונליות, עבר תהליך של הזרה, הוקף בחור שחור עצום (שכן תהיה דעתו אשר תהיה, הוא נולד ונרשם בתוך ייחוס החומק מאחיותו). הוא נעלם מאזרחות המתפקדת בלעדיו והיה למושא של דת מעורפלת, פראית — מכיוון שאינה מוכרת כדת — וטרגית: הדת הנסתרת של הדמוקרטיה.

הטבו של האדם

המודרניות זיהתה את עצמה כ'פולחן האדם',² אך היא גם זו שבה הרס האדם הגיע לממדים מבהילים ובה הדאגה לאדם הממשי נמחקה מאחורי רימומו של האדם המופשט. ההבחנה שפסגתו של אדם והיעלמותו היו כרוכות זו בזו אינה חסרת יסוד ואין היא מטפחת את הפרדוקסים המלאכותיים. אנו עומדים כאן מול מערכת של טוטם וטבו, וכפי שכל מדעי החברה הוכיחו זו מערכת דיאלקטית: העיקרון המושך הוא גם זה שדוחה, וכך הוא מוביל מצד אחד אל הרצון להתקרב אל האובייקט הנחשק ומצד אחר אל נדירותו של אותו אובייקט. אמיל דורקהיים, אחד מרבי האמנים בתחום זה, אף ביסס את ניתוח החברה שלו על העיקרון הזה ופיתח דיאלקטיקה של הקודש והחול. אנו מוצאים בכתביו את תסריטה של הדרמה הנוקבת המאפינת את המודרניות הפוליטית: רימום האדם המוביל אל היעלמותו. באופן כללי הסוציולוגים הראשונים הם העדים הנחרצים והאותנטיים ביותר של התהליך הזה. הרבה לפני דורקהיים, סן-סימון (Saint-Simon, 1760-1825) ואוגוסט קונט (Comte) 'הכניסו לצרפת ולחברה מודרנית את הרעיון של דת האנושות',³ מקור של 'קשר רוחני'⁴ החיוני לקיומו של כל ציבור באשר הוא. בהמשך הם פיתחו את הרעיון: סן-סימון העלה על הכתב 'נצרות חדשה' וקונט העלה 'את הפולחן של הישות הגדולה של האנושות', ושני הרעיונות נועדו לתפוס את מקומה של הנצרות. אוטופיות אלה נראות לנו היום רחוקות מאוד, אך תהיה זו טעות לראות בהן פולקלור חסר משמעות. הן מבטאות היטב את רוח המודרניות, שנזקקה לאותו 'פולחן אדם' כדי לכונן ולהגדיר את עצמה.

דורקהיים ביקש לספק מודל מוסרי לרפובליקה השלישית החילונית (1870-1940), שכן לדידו שום חברה — אפילו חילונית — אינה יכולה לשרוד בלא דת ובלא קודש.

2 J.-C. Filloux, 'Personne et sacré chez Durkheim', *Archives de sciences sociales des religions* (ASSR), 69 (1990), p. 41

3 J. A. Prades, 'La religion de l'humanité: Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien', שם, עמ' 57.

4 Saint-Simon, *Le Système industriel*, VI, 53 שם, עמ' 58.

נא־קנטיאני, שקיבל על עצמו את הבעייתיות שעל פיה קאנט ביטל את האלוהים מכוח הפיכת האדם לאל, פעולה הנשענת על המושגים של תודעה, של שיפוט ושל תבונה.⁸ ואמנם על פי קאנט יש להבין את החובות כלפי אלוהים כחובות כלפי בני האדם. 'מדובר בדת שהאדם הוא גם המאמין שלה וגם אלוהיה'.⁹ דורקהיים טוען ש'אישיות האדם היא דבר קדוש: אין מעזים לחלל אותה, שומרים מרחק מתחומו של האדם, ובה בעת הטוב המובהק הוא ההתייחדות עם הזולת'.¹⁰ 'האקסיומה היסודית היא שהאדם הוא הדבר הקדוש בה"א הידיעה [...] ואת זאת אנו מבטאים בעצמנו בהפכנו את רעיון האנושות לתכלית ולסיבת קיומה של המולדת'.¹¹ 'אני נחוש בדעתי לשמור על אופיו הקדוש של המוסר [...] מכיוון שהוא ניתן לי בחיי המעשה [...] המוסר מתגלה תמיד בהיסטוריה פמה שטבוע בו חותם של דתיות, אין כל אפשרות שהוא יתערטל לגמרי מן האופי הזה; שאם לא כן הוא יחדל להיות הוא עצמו. ואני מאמין שאפשר לבטא את הקודש הזה [...] במונחים חילוניים'.¹²

אך מהו טבעו של האדם המקודש בדרך זו? טבעו של הקודש עצמו מסגיר לנו את סודו: הוא מצביע למעשה על מקום מוגדר היטב, הנפרד מן החול שהוא מדיר ותוחם, בלי ששתי הממשויות הללו תהיינה בעלות עקיבות פנימית או מהותית. 'במובן מסוים הישות הקדושה היא הישות שאין מעזים לחלל אותה; היא גם הישות הטובה שאוהבים אותה ומחפשים אחריה'.¹³ אולם אם האישיות מוגדרת כמקומו של הקודש ('אין מעזים לחלל אותה, שומרים מרחק מתחומו של האדם'),¹⁴ כיצד לגשר בין קדושה זו לבין העובדה שאדם זה 'הוא [גם] המושא הכולל של חיבתנו ושיהקשר המובהק הוא ההתייחדות עם הזולת'? כיצד להוקיר את האדם דרך בני האדם? כיצד לכבד את הקודש ובה בעת להתקרב אליו?

ז'אן-קלוד פיו (Filloux) מדגיש בהקשר זה את הסתירה הפנימית הקיימת במהלך דיאלקטי משומן היטב שאין בו אפשרות של מימוש מעשי: 'האדם הוא בעת ובעונה אחת אידאל וממשות, וממשות זו אסורה ונאהבת בעיני השחקן החווה את "אופייה

'אין קהילה אנושית בלי אמונה משותפת כלשהי'.⁵ כל תורת החברה שלו מבוססת על ההשערה שהחברות נולדו מאקסטזה דתית קולקטיבית שיצרה 'קודש', שהוא מגדיר אותו מציאות פורמלית, מורפולוגית ונטולת עקיבות פנימית. אנרגיה קיבוצית משתחררת ברגעים תוססים של התאספות ויצירת ייצוג של הקבוצה הנאספת, והייצוג הזה יוצר בקרב חברי הקבוצה מודעות להיות התאספותם בעלת מובן וזהות. אולם לדידו של דורקהיים ביטוי המקורי של מובן זה הוא תמיד ביטוי דתי: תמיד נדמה לבני האדם שהשלכתה העצמית של החברה, הייצוג הקיבוצי, באים מבחוץ, כדרכו של אל. בסופו של דבר הרעיון שחברה מגבשת לעצמה על עצמה, העוזר לה לכונן את עצמה כחברה, הוא הרעיון של אלוהים.

מהיבט זה, החברה יוצרת דימוי אלוהי של עצמה כדי להתקיים כחברה אנושית. הקודש הוא מה שאינו חול, הוא התוצאה של תחימה או של הפרדה, המכניסה הטרוגניות לעולם ולחיים הקולקטיביים שהחברה מתארגנת סביבם כדי להבטיח את המשכיותה,⁶ שהזמן החולף שוחק אותה בלי הרף. הזמניות הדתית שתיולד מן התהליך הזה תבטיח אותה באמצעות מחזורי הפולחנים המאפשרים לבני האדם להיות שוב ושוב את ההתנסות ברגע המכונן של קהילתם. אולם עבור דורקהיים, ככל שהקודש ממשי מאוד, ככל שהוא עיקרון ארגוני, כך הוא ריק מתוכן ומהיקבעות. מעגל הדברים המקודשים אחת ולתמיד אינו חתום, שכן הקודש יכול להשתקע בכל דבר שהוא. משום כך יכול דורקהיים להגות בלי כל קושי את המושג 'קודש חילוני': לא עלה על דעתו לרגע שהחברה המודרנית, שניתקה את קשריה עם הדת, תוכל לשרוד בלי קודש. לזמן מה הוא סבר שהמדע יחליף את ההתגלות, אך הוא נרתם בעיקר לגיבושו של מוסר חילוני.

הסוציולוגים, בהיותם תאורטיקנים אמתיים של המודרניות, מצביים אפוא את האדם על מסד של קדושה ביקום שהצהרת זכויות האדם מסדירה אותו. האדם (וכמהו החברה שהוא חי בה) נעשה מקור של הקודש, ערך עליון של הציוויליזציה ושל הפוליטיקה באשר הוא ההתגלמות הנעלה ביותר של הטבע. החלפתו של אלוהים באדם נעשית גלויה לעין כול. 'האדם היה לאל בעיניהם של בני האדם'. 'אחת האקסיומות הבסיסיות של המוסר שלנו, אפשר אף לומר האקסיומה היסודית ביותר היא שהאדם [...] זכאי לכבוד שכל מאמין חולק לאלוהיו'.⁷ 'דורקהיים היה

8 W. S. F. Pickering, 'The Eternality and the Sacred: Durkheim's Error?', *ASSR*, 69 (1990), p. 100

9 E. Durkheim, 'L'individualisme et les intellectuels', in: idem, *La Science sociale et l'action*, Paris 1987, p. 265

10 Idem, *Sociologie et philosophie*, Paris 1974, p. 51

11 דורקהיים, החינוך המוסרי (לעיל, הערה 7), עמ' 123.

12 הנ"ל, סוציולוגיה ופילוסופיה (לעיל, הערה 10), עמ' 101-102; E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, pp. 101-102

13 דורקהיים, סוציולוגיה ופילוסופיה (לעיל, הערה 10), עמ' 51.

14 שם.

5 E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la religion*, Paris 1991, p. 9

6 ראו הסיומת השיטתית של H. Desroches, 'Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues', *ASSR*, 27 (1969), p. 79. ההתנסות בקודש נולדת בתוך התהליך של ייצור הייצוגים הקיבוציים, תהליך שהוא כור היתוסדה של החברה. בטווח הארוך תבסס הדת את האקסטזה הקיבוצית, מייסדת החברתיות.

7 E. Durkheim, *Le Suicide*, Paris 1991, p. 378; idem, *L'Education morale*, Paris 1992, p. 91

הקדוש".¹⁵ פיו מוצא באי-יכולתו של דורקהיים לתפוס את קשר האהבה, ובפרט את מימושו המיני, הדגמה מאלפת של המבוי הסתום שקידוש האדם הוביל אותו אליו. מאחר שהאדם המרום מתאפיין בכך שהוא גברי ונשי כאחד, האדם המושלם אינו יכול להתגלם אלא בהתייחדותו של הזוג, שהדרך המינית היא דרכו המובהקת. אך דורקהיים, בהמשיכו את מהלכו ההגיוני עד תום, קובע שבמעשה המיני מחללים את גבולותיו הקדושים של הזולת. אי-כיבוד הגבולות המפרידים בין בני האדם ואף חילולם, חדירה בלי הצדקה אל תוך הזולת, פירושם מעין חילול הקדוש. חילול זה מגיע לעצמה יוצאת דופן במעשה המיני, שכן שני האנשים המצויים במגע זה עם זה שוקעים זה לתוך זה. בהתייחס אל מוסר הפרט, ישנו זרע של 'אי-מוסריות יסודית' במעשה זה, שהוא 'מסקרן עד מאוד במורכבותו'.¹⁶ אולם רק בכוחה של האהבה לקדם את 'פולחן האדם' (המאופיין בתשוקה לדבר הקדוש, הנחשק והמושך כל כך). דורקהיים אינו יכול לצאת מן הפרכה הזאת אלא באופן רטורי. חילול האישיות שהמעשה המיני מוביל אליו מכופר לדעתו משום שהוא גם מזמן את ההתייחדות הנובעת מן האיחוד בין שני אנשים. ואכן, עם הימשכות הנישואים, האיחוד הזה מסיג למעשה את גבולותיו הקדושים של האדם הפרטי. ופיו שואל את עצמו: 'כלום איננו מצויים במבוי סתום מרגע שמדובר בהחלתו הקונקרטי של עקרון הקידוש: הדיאלקטיקה של המרחק, של האיסור ושל האהבה; הבאתו בחשבון של המופשט "האנושי" בתוך היחס אל הפרט היחידאי?'.¹⁷

אך ייתכן שלדוגמה זו של קשר האהבה יש תוקף החורג בהרבה מן היחס הבין-אישי. אפשר גם להחילו על היחס שבין אדם לאדם בחברה ובאזרחות. כשמציעים לאזרחים את האדם כדבר קדוש ייתכן בהחלט שהיחסים בין אדם לחברו באזרחות אינם יכולים להימלט מחילולו של הקודש הזה... וגם לא למנוע אלימות הדומה לזו הקיימת במעשה המיני, המסיג את גבולות האדם. יחידאיות רבה מדי, פרטים חומריים רבים מדי, תאוות בלתי נמנעות רבות מדי — פוגמים ביחסים אלה לאור קדושתו של האדם אלא אם כן, בדומה למה שקורה בנישואים בעניין המין, חילול זה מחולל אחדות גדולה יותר המבטלת את האלימות הזאת, אלימותה של החברה הטוטלית ושל האומה המוחלטת. זו יציאה תאורטית, אם אמנם ישנה יציאה מן המבוי הלוגי הסתום שרעיון מופשט של האדם מוביל אליו! הדרמה של המודרניות הפוליטית טמונה כולה בפיסת ההגות הזאת נוסח דורקהיים.

15 שם; פיו, אישיות וקדושה (לעיל, הערה 2), עמ' 45.

16 שם, עמ' 51.

17 שם.

האדם בלא תכונות

אפשר להסביר את קדושתו של האדם במישור החברה. האדם מקרין סביבו הילה האוסרת אותו על הזולת, אך 'האדם אינו ניחן בה באופן טבעי; האופן שבו החברה חושבת עליו, הערכתה הרבה אליו, המושלכת אל החוץ ונחשפת',¹⁸ אלה הגורמים היוצרים אותה. משתמע שלא הייחודיות, הזהות או היחידאיות הן הקושרות אותנו אל הזולת אלא התכונות העושות אותנו לאנושיים, והן בלבד. האנושיות שהן מקנות לנו היא החברה: 'כאשר [...] אידאל החברה הוא צורה ייחודית של האידאל האנושי, כאשר סוג האזרח מתמוגג בחלקו הגדול עם סוג האדם הגנרי, אז אנו נקשרים אל האדם כאדם'.¹⁹ בקצרה, עלינו לכבד את קדושתו של האדם (היחיד והפרט), את החברה, את האדם בכלל — ולא בהכרח בפרט. 'מה שקושר אותנו אליו באופן מוסרי איננו כלל עצמיותו האמפירית אלא התכלית העליונה שהוא משרתה והוא שופרה'. 'כבר בספרו ההתאבדות [...] האדם [שדורקהיים] הציע בתור מושא האהבה והכבוד הקולקטיביים לא היה הפרט המוחשי, האמפירי, "שהוא כל אחד מאתנו", אלא האדם בכללו, האנושות האידאלית'.²⁰ ואמנם, ברוח המהפכה הצרפתית, הפרט הוא שנקרא למסירות הנפש, להקרבת יחידאיותו — שבלעדיה הוא שווה כקליפת השום — על מזבח החברה. באדם שכה רוממו אותו, באישיות הקדושה, אין אפוא כל פרט ייחודי, אלא רק פרט שהוא חלק ברה-החלפה בתוך מכלול — החברה — פרט שאין בו... שום דבר מיוחד. למעשה לאדם שכה רוממו אותו אין קיום ממשי. הוא מפנה לחברה, המפנה בעצמה לאדם מוחלט, תוצר החברה. 'הכבוד ש"דת האנושות" העניקה לפרט אינו נוגע לתכונות "הפרטיות", ל"ייחודים" המבדילים אותו מזולתו, אלא לעובדה שיש בו "משהו מן האנושות"'.²¹ הלאה היחידאי! הלאה האנושות כישות ספציפית, מאחר שהיא מסתכמת בחברתיות ומאחר שכל תוכנה הוא המכלול החברתי! תעלומה זו נפרסת על מפתנה של קתדרלה המוקמת לכבודה של 'דת האנושות'!

מתברר שהאינדיווידואליזם שדורקהיים מעלה על נס הוא בעל פעימה כפולה ובכוחו גם לחולל אשליה. הוא מסתיר את היעדרה ואת אי-היתכנותה של כל עצמיות חיונית, של כל זהות בתוך האדם. זהו 'אינדיווידואליזם אתי' שתכליתו איננה העצמיות היחידאית בתוך הפרט אלא 'תכונת האדם', ואף 'מצבו כאדם של הפרט הקונקרטי'.²² דורקהיים מזהה אותו ישירות עם האינדיווידואליזם ש'הצהרת זכויות

18 דורקהיים, סוציולוגיה ופילוסופיה (לעיל, הערה 10), עמ' 84.

19 שם, עמ' 76.

20 פיו, אישיות וקדושה (לעיל, הערה 2), עמ' 45.

21 שם, עמ' 46.

22 שם, עמ' 48.

הרעיון, אם כי מנוסח אחרת, שעל פיו האדם של ההצהרה אינו מאוס בלי החברה והמדינה, שהוא אמור למרות הכול להיות מקורן.

האדם נמצא אמנם בלב החברה, אך בלב משתרע הריק. 'מה שמכונן את האדם בעצם כבודו הוא היסוד הבלתי אישי ביותר שבו'.³¹ היסוד הזה הוא 'נפש הקולקטיב, הוא עצמותן של הנפשות הפרטיות. אך אין הוא שייך לאיש באופן מיוחד: הוא חלק מן המורשת הקיבוצית; בו ובאמצעותו כל התודעות מתייחדות'.³² היסוד הבלתי אישי מזוהה עם אוניברסליות התבונה ('התבונה היא היסוד הבלתי אישי ביותר שבתוכנו').³³ 'אנו צועדים אט-אט לעבר מצב שבו לחבריה של אותה קבוצה חברתית לא יהיה עוד דבר מן המשותף ביניהם מלבד תכונתם: היותם בני אדם, מלבד התכונות האופייניות לאדם בכלל'.³⁴ 'מעל לשטף המשתנה של הדעות הייחודיות לא נותר עוד דבר שבני האדם יכולים לאהוב ולכבד במשותף פרט לאדם עצמו'.³⁵ אנו חוזרים ונתקלים בהגדרה השלילית והמצמצמת של האדם (לא עוד [...], פרט ל- [...]). על האדם כשריד של הייחודים המוחסרים, המוצאים מן התחום המשותף! כתוצאה מכך התחום המשותף מוגדר כשאריה הנותרת מחיסור הייחודים. אולם הריק של הייחודים הנובע מכך מזוהה עם מכלול המדיר כל זרות, כל חיצוניות: תכונת האדם (כהגדרתי כאן), שהיא קטגוריה מופשטת וריקה, היא בהחלט הקשר היחיד שבין כל בני האדם משום שאין שום דבר אחר מלבד האדם, כלומר שום דבר שהוא חיצוני לחברה ('עצמאות התבונה היא הדוגמה הראשונה של פולחן האדם'),³⁶ ומשום שהאדם אינו שום דבר במיוחד, המכלול שווה ללא כלום.

ריק האדם הנובע מן הקידוש מוביל בדרך זו לכוליות, המזוהה עם החברה. הוא הנושא את האזרחות ואת יכולתו של האדם להיות אזרח, אך מאחר שהוא נסמך על החברה עלינו להסיק מכך שהחברה היא היחידה הנותנת תוקף לרעיון של האדם ולממשותו בלי שנצליח ללמוד מדורקהיים עצמו דבר כלשהו על העובדה שכל החברות יחידאיות וניחנות בזהות. לאמתו של דבר אנו יודעים זאת רק בעקיפין, ויש בכך כדי להראות עד כמה דורקהיים הוא ההוגה האמתי והבולט ביותר של זכויות האדם. ואמנם אנו מוצאים בתאוריות שלו את הבעיה של הגופני ושל הביולוגי, שכבר התייחסתי אליה, שכן לדידו האדם אינו משיג את אנושיותו ואת כבודו אלא לאחר שהוחסר הגופני. מושג הפרסונה (la personne) הוא עבורו תוצר של שני

האדם ניסתה לבטא בנוסחאות.²³ הוא מודע לסתירה הקורעת את השקפתו, אך מוצא לה תשובה במסגרתו של היגיון טאוטולוגי. ואולם פולחן האדם, 'דבר קדוש', הריק למעשה מכל פנימיות ומכל זהות, הוא הערבות ליתודעה הקיבוצית המינימלית הנחוצה ללכידותה של החברה המודרנית,²⁴ המאופיינת בהעצמת הפרט ההכרחית ל"חלוקת העבודה". הריק של האדם, כפי שהוא מופיע, הוא שיאפשר להתעלות מעל לאינדיוידואליזם שחוללה הכלכלה המודרנית. 'במישור התפקודי של חלוקת התפקידים והמטלות האדם כמו נתבע להגשים את עצמו, ואילו במישור של הניתוח והאינטגרציה של הערכים המשותפים הוא נעשה מושא הכבוד, בדומה לאלוהים'.²⁵ פירוש הדבר הוא שבמציאות החברתית והמעשית האדם מחולק ומנותן, ואילו במישור העקרוני הוא אחד — אך בתוך ממד שלילי מוחלט. האדם הוא כמובן 'פרט מתוך הגדרה', אך מה שראוי אצלו לכבוד אינו יחידאיותו, עצמיותו, אלא 'תכונתו כאדם במופשטותו'.²⁶ 'פולחן האדם' פונה אפוא אל האדם באשר הוא, תהיה אשר תהיה הצורה שהוא מתגלם בה. אך התכלית 'הבלתי אישית והאנונימית' הזאת ממוקמת 'הרבה מעל לכל התודעות הייחודיות' ויכולה 'לשמש להן מרכז התלכדות'.²⁷

נגזר מכך שהאדם הוא הצלם, הייצוג של החברה, ואין הוא קיים מחוץ לה. 'כיבוד האדם בכלל, כלומר כיבוד האנושות בכל אדם ואדם, מוצא את יסודו באופי הקיבוצי של ה"תודעה" המנסחת אותו'.²⁸ 'אופיין השריר וקיים של העצמיות והיחידאיות של האני מתגבש במסגרת האינטראקציה החברתית'.²⁹ החברה מתאספת סביב האדם הזה בכלל, שכן 'לא זו בלבד שמקורו וביטוי של קידוש האדם הם חברתיים, אלא [...] שקידוש האדם הוא האמונה המוסרית היחידה שבכוחה לאחד את מי שחיים בחברה מודרנית'.³⁰ כך נסגר המעגל. ההיגיון המעגלי הזה מסביר מדוע האדם 'ריק', חסר תכונות, חסר הגדרה, מופשט. מרכז הקולקטיב ריק: האדם הקדוש, האסור, החסר קיום אמפירי, הוא אחדות המתעלה על הייחודים. דורקהיים לא מצא מוצא מן הסבך התאורטי הזה אלא בפנותו למישור אחר, מישור אוניברסלי הלוכש את צורתה של כוליות מוחלטת (שכן אי-אפשר לפצל): החברה. אנו שבים ומוצאים את

23 דורקהיים, מדע החברה (לעיל, הערה 9), עמ' 383.

24 פיו, אישיות וקדושה (לעיל, הערה 2), עמ' 47.

25 שם.

26 דורקהיים, מדע החברה (לעיל, הערה 9), עמ' 263, 265.

27 שם, עמ' 267-268.

28 פיו, אישיות וקדושה (לעיל, הערה 2), עמ' 45.

29 P. Ladrière, 'Durkheim et le retour du libéralisme', ASSR, 69 (1990), p. 148.

30 פיו, אישיות וקדושה (לעיל, הערה 2), עמ' 45.

31 לדרייר, דורקהיים (לעיל, הערה 29), שם.

32 דורקהיים, הצורות היסודיות (לעיל, הערה 5), עמ' 386-387.

33 שם, עמ' 387.

34 דורקהיים, ההתאבדות (לעיל, הערה 7), עמ' 382.

35 הנ"ל, מדע החברה (לעיל, הערה 9), עמ' 272.

36 שם, עמ' 268.

התהווה הדמוקרטיה

ריק האדם משתרע אפוא בעצמה מעל כמת החברה, והניתוח הסוציולוגי מזהה בו בהיגיון רב את אחד מעקרונותיו הבלתי משתנים. ואמנם גם התאוריות המלומדות ביותר של הדת ושל החברה לא הצליחו מעולם להתמודד באופן רציונלי עם הנקודה המיתית של המקור, כאילו לקו בעיוורון מבני ככל הנוגע לעניין זה. אם נכון הוא שכל אבותיה המייסדים של הסוציולוגיה התמודדו עם תעלומת הדת, שהם זיהו בה את מקור החברה, איש מהם לא הצליח להביא בחשבון את מקור הדת אלא בצורתם של הבדיה או של המיתוס התאורטי. עבור דורקהיים, התסיסה הקולקטיבית מצויה ביסוד הייצוגים הקיבוציים המייסדים של הקבוצה החברתית. עבור מרקס, מצוי הניכור ביסודו של כל מצב אנושי באשר הוא, והוא מבקש למצוא את הסיבה לכך בתחום הפוליטי ואחר כך בכלכלה, בלי לנתח את המקורות החברתיים. ובר אינו מגלה עניין במקורות הדת, ובה בשעה הוא נשאב כולו אל חקר תוצאותיה ותהליכיה. פרויד פיתח את המיתוס של החבורה הקדמונית. המחשבה המודרנית נותרה אילמת בכל הנוגע לשאלת המקורות. גרוע מכך, אילמותה וחוסר הידע שלה שימשו יסוד לתאוריות המתוחכמות והרציונליסטיות ביותר שלה, וכתוצאה מכך מושתתות תאוריות אלה על חולות נודדים.

כיצד לתת דין וחשבון על התופעה המוזרה הזאת, המאשרת את אייכולתה של המודרניות לתפוס באופן מודע ורציונלי את המשמעות של אי-היקבעות האדם בדמוקרטיה?

המשמעות של אי-היקבעות האדם בדמוקרטיה

מה טבעו של הריק הזה הרודף את הדמוקרטיה, מה טיב היעדרו של האדם מכינונו שלו עצמו? אפשר להבין שזיהינו בריק ובהיעדר הללו את המסגרת עצמה של הטרגדיה המודרנית, את מקום היפתחה של התהום שבה נוצרה תחילה היהודיות כיחידאיות, בשעה שהיא הצטרפה לפסגת האזרחות והאוניברסלי כדי לשקוע בסופו של דבר עד תום. אך בטרם נבין את התהליך (שהוא בלתי מודע ו'פראי', אני מזכיר את השערת) שאפשר עיוות כזה של המיזם המודע של המודרניות הפוליטית (רימומו ושחרורו של האדם), עלינו לשקול את הפרשנות החיובית והנורמטיבית של הריק הדמוקרטי, המזוהה כסימן של הדמוקרטיה, כסיכוי של חירות האדם וכתנאי לקיומה.

יצירתו של קלוד לפור מעידה על כך להפליא. זיהוי הריק במופשטותו של האוניברסלי היה שלב חדש לחלוטין בפילוסופיה הפוליטית, אף על פי שהביקורת שנמתחה על חוסר העקיבות וחוסר ההיקבעות של האדם בהצהרה כבר אפיינה את

גורמים: גורם בלתי אישי (כלומר הצד הרוחני, נפש החברה שהפרט מצטרף אליה באמצעות חברותו) וגורם של העצמת ההבדלים, המזוהה על פי תפיסתו עם הצד הגופני. הגוף הזה ממלא תפקיד מכריע במפעל החברתי. 'מאחר שהגופים נבדלים אלה מאלה, מאחר שהם תופסים נקודות שונות במרחב, כל אחד מהם הוא סביבה מיוחדת שהייצוגים משתברים ונצבעים בה באופן שונה. נובע מכך שאם אמנם כל התודעות המעורבות בגופים הללו משקיפות לעבר אותו עולם, לאמור עולם הרעיונות והרגשות היוצר את אחדות הקבוצה, לא כולן צופות בו מאותה הזווית; כל אחת מהן מבטאת אותו בדרכה שלה'.³⁷

מכאן מפתח דורקהיים את סוציולוגיית ההכרה הנודעת שלו (ובהרחבה את המורפולוגיה החברתית שלו), הרואה בתהליך יצירתם של הייצוגים הקיבוציים את מארג החברתיות. אך 'תוצאתן של כל ההיקבעויות הללו שמקורן גופני היא השעבוד',³⁸ 'התשוקה מעצימה את הפרט אך משעבדת. תחושותינו פרטיות, אך אנו נעשים פרסונות מגובשות יותר ככל שאנו משתחררים מן החושים, ככל שאנו מסוגלים לחשוב ולפעול באמצעות המושג'.³⁹ ומאחר ש'מה שהופך את האדם לפרסונה הוא מה שבאמצעותו הוא מתמזג עם בני האדם האחרים, [כלומר] מה שהופך אותו לאדם ולא לאדם מסוים',⁴⁰ 'הדרך היחידה העומדת לרשותנו כדי להשתחרר מן הכוחות הפיזיים היא להעמיד מולם את הכוחות המשותפים',⁴¹ כלומר את החברה, כלומר את האדם בכללו.

מן הרגע שהאדם אינו קיים בחברה המייצרת אותו (אך מדוע היא מייצרת אותו כאנגלי, כצרפתי, כספרדי?), אי-אפשר להפעיל את זכויות האזרחות בלי מדינה שתציב אותן ותגן עליהן. המדינה 'נועדה מעתה להבטיח את עצם קיומה של חברה שדת האדם המשותפת איחדה אותה',⁴² והדמוקרטיה היא 'הצורה הפוליטית שבאמצעותה החברה מגיעה למודעותה העצמית הטהורה ביותר'.⁴³ שיחו של דורקהיים אומר בדרך הטובה ביותר שדת האדם היא דת הדמוקרטיה ושדת זו היא מקום של ריק ושל אי-היקבעות, שכן האדם, אף שמרוממים אותו, הוא משכן שאיש אינו גר בו במיוחד...

37 הנ"ל, הצורות היסודיות (לעיל, הערה 5), עמ' 386-387.

38 לדרייר, דורקהיים (לעיל, הערה 29), עמ' 149.

39 דורקהיים, הצורות היסודיות (לעיל, הערה 5), עמ' 338.

40 שם.

41 שם.

42 פיו, אישיות וקדושה (לעיל, הערה 2), עמ' 49.

43 E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris 1997, p. 123

הביקורת הקלסית על זכויות האדם, מבורק ודה מסטר ועד מרקס (כל אחד מסיבותיו הוא). לעומת בעייתיות כזו, שהיא מושגית מעיקרה, נקודת המבט של לפור מובילה לבעייתיות של הגוף ושל הריק המיטיבה לכוון אותנו לעבר הסבר אנתרופולוגי. היא מקרבת אותנו למה שאנו מבקשים להבין. 'הצדקת הכוח מבוססת על העם; אך לתמונת הריבונות העממית מצטרפת תמונתו של מקום ריק שאין אפשרות לתפוס אותו, מקום כזה שמי שמפעילים את הסמכות הציבורית אינם יכולים להתיימר ולנכס אותו לעצמם. הדמוקרטיה מחברת בין שני עקרונות, הסותרים לכאורה זה את זה: האחד — שהכוח נובע מן העם, האחר — שהכוח אינו שייך לאיש. אלא שהיא חיה מסתירה זו'.⁴⁴ 'משחוכרו זכויות האדם, כך אומרים לנו, הגיחה בדיה של האדם בלא היקבעות. [...] רבים מבני זמננו ממשיכים ללעוג להומניזם המופשט. אך הרעיון של האדם בלא היקבעות אינו נפרד מן הרעיון הכללי של דבר שאי-אפשר לקבעו. זכויות האדם מצמצמות את הזכות ליסוד, שחרף כינויו הוא יסוד חסר דמות המתגלה כטמון באותה זכות, ובכך הוא חומק מכל כוח המתיימר לאחוז בו. [...] כתוצאה מכך חורגות זכויות האדם מכל ניסוח קיים, ופירוש הדבר שניסוחן מכיל את הדרישה לנסחן מחדש'.⁴⁵ 'מיצירתו של לפור עולה בבירור שהאי-היקבעות והריק של הדמוקרטיה הם גורמים של חופש. תצפיתו דיכוטומית, כך שהחלופה לריק היא הגוף, המילוי, ההיקבעות המוחלטת. מחשבתו נעה בלי הרף בין ניתוחו האי-סופי והכואב של הריק הזה לבין הפיתוי הטוטליטרי, שכן בעיני לפור יציאה מן הריק פירושה הבלתי נמנע הוא גילומו, הגשמתו והקפאתו של המרחב הפתוח הזה לתנועה. 'כך מתגלה הדמוקרטיה כחברה ההיסטורית המובהקת, חברה המקבלת ומצילה בצורתה את האי-היקבעות, בניגוד גמור לטוטליטריזם, אשר בבואו לבנות את עצמו באצטלה של יצירת האדם החדש, מתקין למעשה את עצמו נגד אותה אי-היקבעות, מתיימר להחזיק בחוק של ארגונו ושל התפתחותו'.⁴⁶ משום כך, מודה לפור, הדמוקרטיה יכולה להוליד את התשוקה לטוטליטריזם, שהוא אפשרות הגלומה בדמוקרטיה, כשם שהריק קורא באופן מכני למלא. 'בעיני הטוטליטריזם אינו מתבאר אלא אם תופסים את הקשר שהוא מקיים עם הדמוקרטיה'.⁴⁷ כך מתגלה הטוטליטריזם כאותו פיתוי למלא את הריק באמצעות גילומו, במסווה של 'תמונת העם-האחד [...] אין כל חשיבות לכך שלזמן מה מתמוגז העם עם הפרולטרין: או אז נתפס אותו פרולטרין באופן מיתי כמעמד אוניברסלי שנספגים בו כל הרכיבים [...]. הוא העם בעצם מהותו

C. Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris 1981, p. 92 44

שם, עמ' 66-67. 45

C. Lefort, *Essais sur la politique, xix^e et xx^e siècles*, Paris 1986, p. 25 46

לפור, ההמצאה הדמוקרטית (לעיל, הערה 44), עמ' 170. 47

ומכיל בפרט את הבירוקרטיה. אך תמונה זו מצטרפת לתמונתו של כוח אחד, כוח המרוכז בין גבולותיו של הגוף המנהל ולבסוף בתוך אדם יחיד המגלם את אחדותו ואת רצונו של העם. אלה שתי גרסאותיה של אותה פנטזמה. שכן רק אחר גדול* יכול לזמנות ולהביע את העם-האחד [...], והוא אותו יחיד גדול שסולזניצין היטיב לכנותו אגוקרט (egocrate). [...] אותה תמונה מצטרפת לתמונתו של היסוד הזר לעם, לתמונת אויבו [...]. הגדרת האויב היא חלק בלתי נפרד מזוהות העם. ומבחינה זו המטפורה של הגוף, שהייתה תקפה עוד בימיו של לנין, מושכת את תשומת הלב [...]. כאשר שלמות הגוף תלויה בחיסול המזיקים שלו'.⁴⁸

אולם אנו יכולים לשאול את עצמנו אם לפור חושב באמת על הריק, כלומר על מה שנמצא מחוץ להנגדה הדו-איברית שבין המלאות לבין הגוף. ואכן, משתמע מניתוחו שהדמוקרטיה היא שלב ביניים בעייתי בתהליך היסטורי ממושך שיסודו הוא ההיקבעות הגופנית. ראינו שה'גוף' הטוטליטרי אורב לה, אך עוד לפני כן היא ממשיכה את גילום החברה שהיא אופייני למשטר הישן ובו, על פי תורתו של ארנסט קנטורוביץ' (Kantorowicz),^{**} גוף המלך מתפצל לגופו הגשמי ולגוף מיסטי המגלם את העם. "חברת המשטר הישן דימתה לעצמה את אחדותה ואת זהותה כאחדותו וזהותו של גוף — גוף שדימויו היה גוף המלך, או ליתר דיוק גוף שהזדהה עם גוף המלך והתחבר אליו כפי שהגוף מתחבר לראש. [...] תמונתו של גוף המלך כגוף כפול, בן תמותה ואלמותי גם יחד, פרטי וקיבוצי, הושתתה תחילה על תמונתו

* במקור: un grand Autre, מונח מבית מדרשו של לאקאן שלפזר מרחיבו לתחום החברתי-פוליטי. בפסיכואנליזה, 'האחר' מצביע על מכלול היסודות הנמצאים מחוץ לעצמי, אך לאקאן ביקש לפצל תפיסה זו. לדידו המכלול הזה אוצר בחובו את 'האחר הגדול', כלומר את הסדר הסמלי (התרבות, החוק) המגדיר את הסובייקט ונוגד את היסודות המידיים יותר (דימוי האחר, המכונה 'אחר קטן', ומושא האיווי — המונח שלאקאן מבדילו מהמונח 'תשוקה'). בהקשר הנדון כאן רק 'אחר גדול', כלומר רק אדם שיש בו די עצמה וסמליות ('אגוקרט' בלשוננו של סולזניצין), יכול לכונן מבחוח את 'העם-האחד', שהוא עצמו 'גילום ומסווה' של הטוטליטריזם. במילים אחרות, לרעיון הטוטליטרי מתאים ודרוש שליט כל-יכול: מוסוליני, היטלר, סטלין ודומיהם.

שם, עמ' 101-102. 48

** Ernst Kantorowicz (1895-1963). היסטוריון גרמני שהתמחה בחקר הרעיונות הפוליטיים בימי הביניים, היגר לארצות הברית ב-1938 וקיבל אזרחות אמריקנית. חרף מוצאו היהודי הוא היה מנוכר למדי ליהדותו, וכמו רבים אחרים הוא קלט רק ב-1933 את אופיו האנטישמי של הנאציזם. הכוונה בשורות אלה היא לתאוריה שהוא פיתח בהיותו באוניברסיטת פרינסטון, והקרויה על שם ספרו הנודע: שני גופי המלך. ראו E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957

של הצלוב [...]. אחרי שנמחקו תוויה של המלוכה הליטורגית, שמר המלך על יכולתו לגלם בגופו את קהילת הממלכה, שהייתה מעתה חדורת קודש, קהילה פוליטית, לאומית, גוף מיסטי.⁴⁹

עריפת ראשו של לואי השישה עשר פתחה בעצמה עידן של ריק, שהציבור בו לא יחס עוד לגוף אלא למקום ריק, שכל התופס אותו הוא ישות זמנית ואנונימית.

המשטר הישן מורכב מאינספור גופים קטנים המספקים לפרטים את נקודות הציון המזהות שלהם. גופים קטנים אלה מסתדרים בקרבו של גוף דמיוני גדול שגוף המלך הוא העתקו ומבטיח את שלמותו. המהפכה הדמוקרטית, שהייתה זמן רב תת־קרקעית, פורצת כאשר מושמד גופו של המלך, כאשר נופל ראשו של הגוף הפוליטי, כאשר מתמוסס גילומו של היסוד החברתי שהיה אחוז באותו גוף. או אז מתפרק מיוזגם של הפרטים [...] [שהם] יחידות חשבונאיות לטובתה של זכות הצבעה לכול, העשויה לתפוס את מקומו של אותו יסוד אוניברסלי המושקע בתוך הגוף הפוליטי [...] המספר מפרק את האחדות, מכלה את הזהות. [...] אנו מיטיבים לזהות את המהפכה הדמוקרטית המודרנית בשינוי החד הזה: שום כוח לא יהיה קשור לגוף כלשהו. הכוח מופיע כמקום ריק ואלה המפעילים אותו מופיעים כבני תמותה פשוטים, שאינם תופסים אותו אלא באופן זמני [...] לא יהיה שום חוק שיוכל להתבסס [...] שום ייצוג של מרכז ושל היקפיה של החברה. [...] הדמוקרטיה חונכת את ניסיונה של חברה בלתי נתפסת, בלתי נשלטת: חברה שבה מצד אחד יאמרו שהעם ריבון, אך מצד אחר העם הזה ימשיך להיות בעיה בעצם זהותו, וזהות זו תישאר חבויה.⁵⁰

אנו יכולים גם לשאול את עצמנו אם לפור חושב באמת על הגוף. ההשערה שכל גוף הוא בהכרח סמן של הטוטליטריזם או של ה'קורפורטיזם' של המשטר הישן מראה שהוא מנציח את הצמצום המודרני מאוד של הקיום הפוזיטיבי בתור ביולוגי וגופני, ובתוך כך הוא מדיר אותם מן הרציונליות הדמוקרטית המרוממת כריק. עם זאת הוא מעיר בכירור שהריק הזה מחולל באופן כמעט בלתי נמנע היקסמות של הגוף. בקצרה, אפשר לומר שלפור מודע לכך שהאדם, כיוון שהוא גוף (זהות, עם, מין וכו'), כלומר מגולם בהיסטוריה ובממשי, הרי הוא מצוי במצב של 'הסגר חוץ' בדמוקרטיה, ומקומו בה, הכס שהיא מתקינה עבורו, נותר ריק. 'ניתוח הדמוקרטיה המודרנית [...] חושף תנועה הדוחפת לעבר ההנכחה של תמונת העם, המדינה,

49 לפור, ההמצאה הדמוקרטית (לעיל, הערה 44), עמ' 171.

50 שם, עמ' 172-173.

האומה, אך תנועה זו עצמה מעוככת בהכרח, והמעכבים הם ההסתמכות על הכוח כמקום ריק והמבחן של חלוקת העבודה [...] במקום שאי־אפשר עוד לייצג בו את החברה כגוף והיא אינה מתגלמת עוד בגופו של הנסיך. נכון הוא שהעם, המדינה והאומה רוכשים כוח חדש ונעשים הקטבים העיקריים שבזכותם מסומנות הזהות והקהילה החברתית. אך [...] פירוש הדבר הוא לשכוח שזהות זו וקהילה זו נשארות כשהיו: אי־אפשר להגדירן.⁵¹

אולם הדו־ערכיות התמידית והדיאלקטית הזאת, שלפור מדגיש אותה פעמים רבות, גורמת לנו להטיל ספק בשבחים שהוא מרעיף בעקיבות על מצב האי־היקבעות של הדמוקרטיה. ראשית כול, אמירת השבח הזאת אינה תקפה מבחינת המוסר הפוליטי. אין מדובר כאן במצב קיומי או מטפיזי,⁵² המדגיש את הריק השוכן במצב האנושי — הערכה שאפשר לקבלה מבחינה אינטלקטואלית ואתית — אלא בכוח המעמיד על הפרק את גורל האדם. הדוגמה של השואה ושל מעשי הטבח שאפיינו את העידן הדמוקרטי חייבת למנוע אותנו מלקבל את מה שאנו מבינים כחולשה של הדמוקרטיה כאילו היה דבר טוב או גזרת גורל. אפשר לעקוף את החולשה הזאת בדרך אחרת, שאינה בהכרח טוטליטרית — נדמה שלפור חושש מן הסחף הטוטליטרי הזה — ולעומת זאת, להוסיף שלב על מה שטוקוויל כינה התהליך הדמוקרטי, שהחל עם המהפכה הצרפתית ונמצא עדיין בעיצומו, שכן הדמוקרטיה אינה מושלמת לעולם. התקדמות זו יכולה להיות מכרעת עבור הפוליטיקה של המאה העשרים ואחת. אך גם במישור התאורטי, השקפתו של לפור אינה נראית לי תקפה בסופו של דבר: כשמגדירים את הדמוקרטיה כמשחק ביניים בין שני גילומים שונים (גילומו של המשטר הישן וגילומו של הטוטליטריזם), אין לריק שהיא מכוננת ממשות בת קיימא, שכן התשוקה, הפיתוי והצורך בישות האחת מעיקים בלי הרף על המצב הפוליטי שריק זה יוצר, והצורך הזה עצמו אינו יכול להיות, בדילמה של לפור, אלא טוטליטרי, כלומר תוצר גרוע יותר מהחברה ההתאגדותית של המשטר הישן. לפור אינו חושב מעבר לאותו ריק בלתי יציב, מעבר לריק המנוגד לגוף, שהרי חשיבה כזאת הייתה מחייבת אותו להמציא עידן חדש לדמוקרטיה. במילים אחרות, והוא מודה בכך בבירור, הריק מאוכלס בפנטזמה, ברוח הרפאים של הגוף.

באופן הגיוני ביותר, פירוש הדבר הוא המשכתו המובלעת של היסוד הדתי (פרי המשטר הישן) בפוליטיקה המודרנית, לא בצורה סמויה אלא כגורם מבנה. לפור

51 הנ"ל, על הפוליטיקה (לעיל, הערה 46), עמ' 277.

52 תאוריה פוליטית שפיתחתי, שאינה מבוססת על המקומיות אלא על ה'זרות', ראו טריגנו, הפילוסופיה של החוק (לעיל, הערה 1); S. Trigano, *La Séparation d'amour*, Paris; 1998.

מעלה את ההשערה שקיימת 'מהות דמוקרטית של הנצרות או מהות נוצרית של הדמוקרטיה',⁵³ ואכן, התאוריה של שני גופי המלך נוצרית במקורה: כשם שהכנסייה היא ראשו של גופו המיסטי של הצלב, כך המלך הוא ראשו של גופה הלאומי של הממלכה. בדרך מרתקת רואה לפור בתפיסה זו מודל של היחס בין 'יחידאי' הרשום תמיד בין גבולותיו של גוף, כלומר ישות אורגנית התחומה בחלל ובזמן, לבין האוניברסלי, המיוחס תמיד לפעולתה של הטרינסצנדנטיות.⁵⁴ בהסיקו את המסקנות מניתוחו את מחשבתו של מישלה (Michelet, 1798-1874) הוא שואל את עצמו אם לא רצוי יותר 'מבחינה הגיונית והיסטורית להעמיד כנתון ראשוני תצורה תאולוגית-פוליטית; לראות בניגודים שהיא מחייבת מיד את יסודה של התפתחות [...] לאתר כיצד מתווי ארגון וייצוג מסוימים משתמרים הודות להתקות ולהעברות של תמונת הגוף ושל שניותו, של הרעיון של הישות האחת ושל תיווך בין הנראה לבלתי נראה, בין הנצחי לזמני, אל תוך ישויות חדשות. כך יהיה לנו סיכוי טוב יותר לשאול את עצמנו אם הדמוקרטיה היא זירתו של דפוס חדש של העברות או אם כל שנותר בה הוא רוח הרפאים של היסוד התאולוגי-פוליטי'.⁵⁵

כאן נעוץ הקושי בהגותו של לפור: מה טבעו של הריק הזה שהוא חוזר עליו באופן אובססיבי כמעט לכל אורך ניתוחו? הוא מתאר בעצמו עיון ב'תמידותו של היסוד התאולוגי-פוליטי' בתור 'חלקן של הבלתי מצטמצם'.⁵⁶ וזו הסוגיה העומדת על הפרק: האם אפשר להסתפק בקביעה אסתטית ומופשטת כדי להבין את הטרגדיה המודרנית? המונח 'בלתי מצטמצם' מפנה לתעלומה ופותר מן המאמץ לנתח ביתר עמקות את ממשותם של העידן הדמוקרטיה ושל עיוותיו. ייתכן שלעיוות הדמוקרטיה הגלום בטוטליטריזם יש מקור עמוק יותר משחושב לפור, מקור המחייב אותנו לפצח את הסוד של אותו 'בלתי מצטמצם', של אותו יסוד 'תאולוגי-פוליטי' המזדקר בקרבו כמלך ויכול אולי גם לבאר את הטוטליטריזם ואת הדמוקרטיה וגם לאפשר לנו לצאת מסבך הניגודיות ביניהם. הסוגיה העומדת על הפרק היא העובדה שהיסוד הדתי (הבא כאן לידי ביטוי באמצעות החיפוש אחר גוף מיסטי: האומה, העם שסטה באופן משני [ולא מהותי] מדרכו לעבר הטוטליטריזם והלאומנות) המשיך להתקיים, באופן אלים, פראי ובלתי מודע בעידן שהוא היה אמור להיעלם בו מכיוון שהכול נטה לכך, אך הוא הוחזר למעשה באופן מבני, והפעם בלי בקרה ובלי כללים. אם זה המצב, לא נוכל לחשוב על הדמוקרטיה בלי

53 לפור, על הפוליטיקה (לעיל, הערה 46), עמ' 277.

54 שם, עמ' 295.

55 שם, עמ' 293.

56 זו כותרת חלקן הרביעי של המסות המוזכרות בעמוד זה.

לחשוב על טבעם של הריק ושל האי-היקבעות המאפיינים אותה בעצם יסודה ולא כהשתיירות מן העבר או כבלתי מצטמצם חסר פשר. כיצד לחשוב על הפוליטיקה המודרנית עם אותה דתיות בלתי צפויה המעוותת במודע את הפנים שהיא מגלה כלפי חוץ? הדתיות הפראית והרצחנית הזאת היא תסמין של אזלת ידה של מערכת זכויות האדם (ובה ובעת גם הבגידה בה, על פי המודל של מודע-לא-מודע), ועל כן יש להכיר בה ולזהותה כתופעה מודרנית במלואה, שבה נמצא את ההסבר לחריגותיה הרצחניות של הפוליטיקה המודרנית. הדת הלא-מוכרת הזאת הייתה חלק מהותי מן הפוליטיקה המודרנית, היא נשאה על כפיה את שיאו של האדם בלא עקיבות ובלא זהות, אדם שרוממו אותו כתנאי שיקריב את קיומו היחידאי, משמע את עצם היסוד של קיומו.

האי-היקבעות והריק כבעיות של הגבול

ייתכן שאפשר לשקול מחדש את השאלה של הריק ושל דתיותו המזורה, כמו את שאלת הגוף, שלפור העלה בענייניות רבה, על סמך הפרספקטיבה של האימננטיות ושל האוטונומיה המאפיינות את המודרניות. את זאת ניסיתי להראות בהדגשי עד כמה לא היו עוד לא חיצוניות ולא קדימות במודרניות, באדם המגדיר את עצמו. הייתה רק אשליה משיחית של הווה שכבר הוגשם. לדעתי האוטונומיה הרדיקלית הזאת של האדם, השולחן החלק הזה העומד ביסוד היצירה המודרנית, שואלים במונחים של הדמוקרטיה, כלומר לפני כל תיאור של רציפותו המורפולוגית של היסוד הדתי, את שאלת הגבול (שהיא גרסה אחרת של שאלת החיצוניות), אשר באמצעותה נוכל להבין טוב יותר את דתיותה הפראית של הדמוקרטיה. בהעמידה את האדם כמקור של עצמו ושל המשפט,* ביטלה המודרניות הפוליטית באורח בלתי נמנע כל מושג וכל אפשרות של גבול בזהות האנושית ובחיים הפוליטיים. משביססה הדמוקרטיה את השוויון על עיקרון של חלוקה מוחלטת (לפחות בתחום הפוליטי עבור הליברליזם, ובתחום החברתי-כלכלי עבור הסוציאליזם האוטופי), היא השרתה פרספקטיבה של כוליות (חייבים לחלוק בכול, ועל כן יש להציב את המכלול הזה) שהביאה את האדם שבאורח לידי חשיפה טוטלית, המונעת ממנו כל פינה של 'צל', כל אפשרות של מחסה: משמע מצב של אימננטיות טוטלית. התאוריות המודרניות של מות אלוהים מפורשות מאוד בהקשר זה. אך האם מתווה זה, המשקף היטב את המציאות הגלויה של המודרניות, מתאים למציאות בכללה?

* במקור: du droit, מונח דר-משמעי שחרגומו הוא גם 'משפט' וגם 'זכות' (הזכות לבחור, הזכות לקניין וכו'), ובהקשר הנוכחי אין סתירה בין שני הפירושים.

במישור של הפסיכולוגיה ושל הסוציולוגיה הפוליטית אי-אפשר להעלות על הדעת התגבשות של זהות בלי כינונו של יחס בין פנים לחוץ. עובדה היא שהדמוקרטיה ראתה כיצד טרנסצנדנטיות מתגבשת מחדש בקרבה, ובתוך כך יצרה את מה שהסוציולוגים כינו בשמות שונים דוגמת 'הדתות הפוליטיות', 'הדתות האזרחיות', 'הדתות המטפוריות'. אך זו הייתה טרנסצנדנטיות בלי אלוהים ובלי דת ממוסדת: טרנסצנדנטיות העומדת כולה בתוך האימננטיות.

בהקשר הרחב הזה, נותחו האידאולוגיות הפוליטיות הגדולות של ימינו כמו הקומוניזם או הלאומנות, שליוו את כל צורות הטוטליטריזם, כתופעות דתיות שהזינו את הקשר החברתי של החברות הדמוקרטיות, בה בשעה שהן איזנו את האוטומיזציה האופיינית להעצמת הפרט ולמופשטות שלהן. בנאציזם למשל, הייתה דתיות מושחתת וסוטה. כל התאוריות הסוציולוגיות שכבר סקרתי משלבות, לעתים בלי להיות מודעות לכך, את הממד הזה, אף על פי שהוא אינו מתיישב עם ההיגיון הפנימי שלהן מכיוון שכוונתן היא להבין את החברה בזכות עצמה, בתוך אימננטיות רדיקלית. מן ההכרח הוא לציין שתאוריות אלה לא יכלו לבנות מודל של הקשר החברתי בלי להסתייע בקטגוריה הקיבוצית של החיצוניות. דורקהיים משער שרגעי התסיסה והעיכוי הדמוגרפי — כאשר הפרטים, שהתנתקו משגרתם ומפיזורם בחיי היום יום, נכנסים לאקסטזה דתית* — הם אלה שבמהלכם נוסדו החברה והדת. ובר, בהסתמכו על המונח 'סמכות כריזמטית', מונח בעל חשיבות רבה להבנת ההתנסות המודרנית בכוח הפוליטי, מעלה את האפשרות שבחברות הבירוקרטיות המודרניות יכול הכוח לנבוע ממקור המצוי מחוץ לכל רציונליות תועלתנית. הוא גם מיטיב להראות בסוציולוגיה הפוליטית שכל ציבור פוליטי וכל כוח פוליטי מתבססים על עיקרון של הדרה ('ההדרה המכוונת' היקרה ללבם של האנתרופולוגים), בתוקף העובדה הפשוטה שכוח, כדי לפעול, זקוק לטריטוריה, כלומר למרחב שיפוט התחום בגבול כלשהו ומוציא מחוץ לו את הנתינים שאינם שייכים לו כדי לקבל את המונופול על האלימות הלגיטימית בתוך תחומו שלו. בספרו התהליך הטקסי⁵⁷ מאחד ויקטור טרנר את דורקהיים ואת ובר ומראה שהחברה עוברת דרך שלבים של קהילה, משמע של תסיסה היוצרת ערכים, ושל חברה, משמע של מיסוד קשיח. לבסוף, פרויד עצמו רואה את הלא-מודע כמצוי מחוץ למודע וכחוקם ממנו, ואילו עקרון המציאות, שהוא

* מדברי המחבר עולה שדורקהיים כינה את הרגעים הללו בשם *corrobori*, צורת רבים דמוית לטינית שמקורה בפועל הצרפתי *corroborer*, שפירושו שורשו הלטיני הוא 'כוח', ומכאן שמשמעות הפועל היא 'לחזק, להעצים'. לפיכך אפשר להבין את מונחו של דורקהיים כ'רגעי העצמה' או כ'תעצומות'.

ערכאת החיצוניות, כופה את חוקו על עקרון העונג וקובע את הזהות הנפשית. האין ההתנסות הראשונה בטרנסצנדנטיות התנסותה של הנפש, הרואה כיצד נחסמת לפניה החזרה אל המקור (האם), כלומר ההתנסות בנסיגה אל תוך האימננטיות (שעל הנפש להתרחק ממנה כדי לכונן את עצמה באמצעות האיסור האבחי והחברתי המוטל על גילוי עריות)? מה אומרים לנו כל אותם המחברים אם לא שהחיצוניות היא העיקרון הקובע של הזהות ושל היחידאיות? בשפתה של האימננטיות הם מחדירים מחדש טרנסצנדנטיות, לא עוד אותנטית אלא מכנית, מורפולוגית, כולה מופנית אל האימננטיות.

יוצא אפוא שהטרנסצנדנטיות (שנעשתה אימננטית) הוכנסה מחדש בסמוי אל תוך המודרניות כולה, מעשית ותאורטית כאחד, בלי שאיש ידע על כך ובעוד הכול מאמינים שהיא גורשה משם. במובן זה התגלתה דתיות פראית בלב לבה של הרציונליות המודרנית עם אותה הכנסה מחדש של החיצוניות ועם שחזורה (המיתי לחלוטין הפעם) של קדימות (כל האידאולוגיות יצרו מיתוס של מוצא הקבוצות ורוממו אותו 'תור הזהב'), וגם טרחו על שכתוב מיתולוגי של תולדותיהן ושל השלכתן העצמית אל תוך עתיד נחלם). כך אנו יכולים לבדוק עד כמה שתי תכונות אלה, חיצוניות וקדימות, הן ממהותה של הטרנסצנדנטיות. תהיה ממשותה אשר תהיה, חוו אותה במודרניות (באופן מודע והצהרתי) כאימננטיות, ופירוש הדבר שהיא לא הכירה את עצמה כטרנסצנדנטיות. השאלה העיקרית היא מה עשה את שחזורה המעשי של הטרנסצנדנטיות להכרחי כשהכול תרם לדחייתה. על מה ולמה ישוחזר יסוד דתי במודרניות?

כבר התייחסתי למבוי הסתום של התודעה המודרנית בקשר לשאלת המקור והסֶגֶר־החוץ (ההדרה) של הגופני והביולוגי המכוננים את המקור הזה עצמו. כך אפשר לפרש את ההתעלמות מעקרון המקור, המתחייבת מן השאיפה להיות הכול, להיות המקור של עצמך (האדם כמקור של עצמו), כדחייתו של כל גבול, שכן המקור, התלות היחסית הנגזרת מן הקדימות, הגבלת העצמי למרחב הפנימי הנובעת מן החיצוניות — כל אלה משתלבים עם קיומו של גבול ועל כן עם אי-היתכנותה של הכליות. אי-אפשר להכיר ולשלוט בזהות בתור זהות בלי הכרה בגבול כלשהו. ואמנם בגבול הזה תלויה ההכרה בצד אחר של העצמי, המובילה לרגש האחריות: בנוכחות אדם אחר אנו נוטים לאמוד את מעשינו ולהתאים את התנהגותנו — לטוב ולרע — ביחס אליו. משום שאנו מכירים בגבולות עצמנו אנו יכולים להרגיש מחויבים כלפי מישהו אחר. אין להעלות על הדעת שתתקיים חברה בלא עיקרון מחייב מסוג זה, המייסד את היחס אל החוק, אל הציות האזרחי המתחייב מכל חירות אזרחית אחראית. בחברה דמוקרטית שהאזרחים ידועים כשווים בה זה לזה, מה יכול לחייבם לכבד חוק שאינו נובע עוד מאלוהים אלא מהחלטתם הקיבוצית של

את הטרנסצנדנטיות, היא נחשפה לכל העיוותים האפשריים, בכלל זה לאבדנו של עקרון המציאות כעיקרון של חיצוניות. כך אפשר להסביר כיצד המודרניות יצרה בעצמה — שלא במודע — מנגנון שחזור של הטרנסצנדנטיות, המצויה במקור של הדת הנסתרת השוכנת בה, משל הוכח בעליל שאי-אפשר להימלט מייסוד חיצוני של הפוליטי ושהיסוד הדתי (הממוסד או הפראי) נוטל על עצמו את תפקידו בכלכלה של הקיום החברתי. המפלצתיות הטוטליטרית הייתה ביטוי הקיצוני של הפרדוקס הזה.

ההדרה ההקרבתית*

החזרתו של גבול כלשהו לתוך האימננטיות ('הטרנסצנדנטיות האימננטית') אינה יכולה להתקבל אלא כתוצאה מקיומה של הדרה, המפרידה את האימננטיות לצורותיה השונות ויוצרת אשליה של מקום אחר. הלוא כבר ראינו שהאדם הטוטלי נולד מתוך הדרתם של הגופני, הביולוגי, הייחודי. זו הייתה הדרה שהניחה את קיומו של פתרון הקרבת, הן תאורטי (שכן חובה הייתה להקריב את היחידאי (העם, הזהות וכו' כדי להצטרף אל האוניברסלי) הן מעשי — שכן דגמי המופת של הגופני (הנשים, היהודים והשחורים) נועדו במיוחד להגשים את הקרבן הזה למען האחרים, אמנם באופן מופשט ושגורי אך גם באופן קיצוני, לרגל 'משברי ההקרה', אם לחזור על מונח שטבע רנה ז'ירר (Girard).⁶⁰ אפשר להבין שהדרה זו מייצרת קידוש: תכליתה היא ליצור מחדש ריק (משמע איסור) בתוך גודש האימננטיות, בלי שבשל כך יוכלו המודרנים לחשוב על התופעה הזאת, שהרי החיצוניות ממשיכה להיות מוכחשת.

התאורטיקנים של האתנולוגיה הם שהרחיקו לכת ביותר בתארום את החיצוניות על פי המודל של ההדרה המייסדת, של רציחתו של קרבן שליח. הקרבת הפרמקון (pharmakon) ביוון העתיקה נבנתה לעתים קרובות בתור המודל המוחלט של תאוריה זו. אנו מוצאים אותו למכביר כמודל מאבד, מז'ירר עד דרידה

* במקור: sacrificiel, תואר שפירושו 'אופייני להקרה, קשור להעלאת קרבנות'. במקרה שלנו הכוונה היא להדרה שיש בה יסוד של הקרבת קרבן, כפי שיבואר בהמשך, ומכאן נגזר התואר 'הקרבתית'.

60 ראו בספרו R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972.

** רנה ז'ירר (Girard, נולד ב-1923), מגדולי החוקרים הצרפתים בני זמננו, התמחה בחקר הקשר שבין הדת לאלימות וקנה את עולמו כהוגה של 'התאוריה המימטית'. המחבר נסמך כאן על אחד ממונחי המפתח של ז'ירר, כפי שהוא בא לידי ביטוי ופיתוח בספרו האלימות והקדוש (לעיל, הערה 60). מאז הספר הזה גיוון ז'ירר את משנתו והרחיבה עד שהייתה למשנה אנתרופולוגית של ממש.

האזרחים, מהחלטתו של העם? כיצד יכולה ריבונות העם לפעול על אזרחים שהם מקורה (הניתן לקיטוע ולספירה מכוח המנגנון של זכות הבחירה לכול)? ההוגים החשובים ביותר של הרעיון הדמוקרטי התמודדו עם הבעיה המרכזית הזאת, המעלה את הסוגיה של תקפותו והפעלתו המעשית של האוניברסלי הדמוקרטי. שפינוזה ורוסו הגיעו למסקנה שהאינדיווידואליזם, אפילו הרציונלי, אינו מספיק כדי לייסד עיקרון מחייב שאינו יכול לנבוע אלא מן ההסתמכות על ישות עליונה, חזקה דיה כדי לאכוף סמכות על בני אדם שרואים את עצמם שווים לחלוטין זה לזה.⁵⁸ הם מציעים אפוא לשלב מחדש את הדת במדינה הדמוקרטית (שהרי אין טוב מאל כלשהו ככוח עליון!), אך הפעם כמעין מעבדה של המדינה שתהיה תחת שליטתה, ותכליתה לכוון את המנגנון המוכהק של חינוך לציות. תאוריות אלה סללו, עוד בתחילתו של הרעיון הדמוקרטי, את הדרך לשיבתו של היסוד הדתי אל תוך הפוליטי שהשתחרר ממנו, אך הפעם תחת שליטתו המוחלטת של אותו פוליטי ותוך התמזגות עמו. מן ההתחלה, המצאתה של 'דת אזרחית' — מונח פרי הגותו של רוסו! — הלכה יד ביד עם מדינה דמוקרטית הנפרדת מן הדת! הדת הממוסדת הורחקה לטובתה של 'דת אזרחית',⁵⁹ שלא קראה עוד לעצמה 'דת' ורשמה את הטרנסצנדנטיות בתוך כוחם של בני האדם.

המבוא להצהרת זכויות האדם והאזרח (מן ה-26 באוגוסט 1789) מבטא היטב את הטרנסצנדנטיות הזאת שנעשתה אימננטית. באותה הנשימה מצהירים בו על 'הזכויות הטבעיות, הבלתי מעורערות והקדושות של האדם', על פי הרעיון שהאדם או הטבע הם מקורן של זכויות אלה, ומסתמכים על נוכחותה ועל 'חסותה של הישות העליונה', כלומר על טרנסצנדנטיות אנונימית שאפשר לשאול את עצמנו מהי תועלתה מכיוון ש'בני האדם נולדים חופשיים ושווי זכויות'. ההיסטוריה לימדה אותנו שבניגוד לדמוקרטיה האמריקנית (ראו הססמה הלאומית 'In God we trust' ואת מילותיה של שבועת הדגל: 'Under God'), ליישות העליונה לא היה עתיד בתרבות הפוליטית הצרפתית. עם זאת, הסתמכות מוזרה זו מעידה על כך שחברי האספה המכוננת הרגישו את הצורך להטעים כך טרנסצנדנטיות מופשטת לחלוטין, מושגית, שנוצרה בידי אדם.

לאחר שזהות האדם נבנתה בדרך זו, כלומר בהפנימה — בהפכה לאימננטית —

58 Spinoza, *Traité théologico-politique*, 16 * ראו שפינוזה, מאמר תאולוגי מדיני, תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים 1961; J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Livre IV, 8; 'ד' ; 'ד' רוסו, האמנה החברתית, תרגם ע' בסוק, תל אביב 2006.

59 על 'הדתות הפוליטיות', ראו תחילה, R. N. Bellah, 'La religion civile en Amérique', ASSR, 35 (1973), p. 7 וסקירה נרחבת אצל D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris 1993, p. 162.

דרך ורנן (Vernant), ואלה רק ההוגים בני ימינו ממש.⁶¹ ואמנם הרוח המודרנית והדמוקרטית יכולה ללכת שבי אחר הפולחן השנתי הזה של אתונה העתיקה, שתכליתו הייתה לסלק מדי תקופה את הזוהמה באמצעות שני *pharmakoi* — אחד עבור הגברים והאחר עבור הנשים — שנבחרו מתוך המעמדות הנמוכים וטופחו לצורך זה שנה שלמה, שני 'שעירים לעזאזל' אשר 'הומתו ככל הנראה בסקילה', 'גופתם נשרפה ואפרם פוזר'. באמצעות ההדרה הזאת הבנתה הקריה את עצמה מחדש ומצאה מחדש איזון פנימי, אלא שהוא הועמד בסכנה מחמת הזוהמה או השיבוש האופייניים להפרזה ולהיעדר חוק. המונח פרמקון עצמו (שמשמעותו סם ורעל כאחד) מצביע היטב על דו-ערכיותה ועל שניותה של מערכת שבה הטוב (גאולת הקריה) והרע (ההקרבה הרצחנית) אחוזים זה בזה בלא הפרד.

הסוגיה העומדת על הפרק בהדרה או בגירוש ההקרבתי היא סוגיית מעמדו של האחר, של הזר, של הא־נורמלי או של הנחות אך גם של העליון, אל או אדם בעל עצמה רבה מדי — כפי שאירע במקרה של 'העריץ' ביוון העתיקה, שגורש משום שהיה מעולה מדי וסיכן את סדר הקריה... ודווקא בשעה שהיה חיוני ביותר להתחדשותה, שכן החברה צריכה להקים לעצמה גבול כדי לבנות את זהותה. 'המאפיין היסודי של הפולחן הוא השלכת דבר מה אל מחוץ לגוף החברה'.⁶² אך החשוב אינו תכליתה המטהרת, המזככת, של 'ההעברה אל החוץ', על פני חפץ, על בעל חיים או אדם, המשמשים מאותה עת מתווכים של דבר בלתי נעים או מזיק המצוי בתוך הפרט או הקהילה.⁶³ 'העברת הרע'⁶⁴ אל שעיר לעזאזל איננה התהליך המאפשר לקהילה לשקם את בריאותה. לדעתי התהליך המאפשר זאת הוא השחזור, בעיקר השחזור המורפולוגי, של גבול ושל חיצוניות, שבלעדיהם אין בכוחה של הקבוצה האנושית לכוון את עצמה (דורקהיים היטיב לעמוד על בעיה זו אך לא פתר אותה).

בהקשר זה גרסת השעיר לעזאזל של ז'ירר היא המעניינת ביותר. תורת המימזיס (mimesis) שלו (אנו חושקים כמה שהאחר חושק בו, או ליתר דיוק, אנו חושקים בתשוקתו של האחר יותר מבמושא תשוקתו, והאלימות הנוצרת כתוצאה מכך ממוקדת בקרבן שישלך אותה) נראית לי חשובה פחות ממה שמשמע ממנה באשר

61 J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1973; ד' דרידה, *בית המרקחת של אפלטון*, תרגם מצרפתית מ' רון, תל אביב 2002.

62 G. Róheim, *Animism, Magic and the Divine King*, London, 1930, p. 364. *מהדורה צרפתית יצאה לאור לפני כעשור: *L'animisme, la magie et le roi divin*, Paris.

2000

63 Y. Chevalier, *L'Antisémitisme*, Paris 1998, p. 103

64 שם, עמ' 106.

לתהליכי הבידול וההזדהות (שכן כל זהות מניחה את הרחקתה של ישות שונה כלשהי אל מעבר לגבול). 'הפיכת הכפילים לאוניברסליים, מחיקתם הגמורה של ההבדלים, המקצינה את השנאות אך הופכת אותן לבנות החלפה מושלמות בינן לבין עצמן, היא התנאי ההכרחי והמספיק לקיומה של אחדות הדעים האלימה'.⁶⁵ בקצרה, תכליתו של הצורך בגבול, שמבקשים לספקו דרך ההדרה ההקרבית של השעיר לעזאזל, היא ליצור מחדש את ההבדל בתוך הקבוצה שחוסר הבידול וההימון מאיימים עליה מכל סיבה שהיא. בגלל חוסר בידול מוקרב השעיר לעזאזל, האמור לבלוט באופן סמלי מתוך ההמון, למען כלל הפרטים, ולשמש תחליף לכולם (חרף ההבדלים ביניהם וחרף ההבדל המהותי, העצמיות של התחליף), כדי לשבור את ההימון ואת חוסר הבידול וכדי ליצור מחדש זהות וכתוצאה מכך הבדל.

התחליפות, לא פחות מן התחליף עצמו, היא המוקרבת בתוך השעיר, וכך משוקם ההבדל. 'כאשר אובד ההבדל הזה אין עוד אפשרות לטהר והאלימות המזוהמת, המידבקת, כלומר האלימות ההרדית, מתפשטת בקרב הקהילה אלא אם ישנו קרבן שליח, שאפשר להתיק אליו את חוסר הבידול האלים העלול לנפץ את הקהילה, ובתנאי שקרבן שליח זה יכול להפוך בהשפעת המימזיס לכפילו של כל אחד מבני הקהילה'.⁶⁶ כאשר מחסירים קרבן מן הקבוצה מפנים מקום כדי ליצור מחדש סדר חברתי. אולם זהותו המקדמית של הקרבן חייבת להתאים לפעולה זו: חובה שאחד מתוריו יבדיל אותו, אפילו באופן דמיוני, מבני דמותו, תו שעל פיו תתפתח בתודעה הקיבוצית הפנטזמה של הכוח (נסתר בהכרח, אך בלתי ממשי עד מאוד) שהקרבן אמור להחזיק בו, המדגיש את האנורמליות שלו ואת מפלצתיותו. כך אפשר להקריבו בלי חרטה ובלי רגשי אשמה. 'השעיר לעזאזל הטוב [...] הוא החוליה החלשה ביותר במבנה ההיררכי',⁶⁷ אך נראה החזק ביותר, ובהדרתו עומד המבנה הזה להשתקם.

למנגנונים השונים (הדרה, עשייה לשעיר לעזאזל) שתכליתם לייצר חיצוניות טבע הקרבתי. הם מייצרים תחילה 'קודש', דבר מה פגיע, מטריד, שאינו יכול להיכלל בסדר הדברים שאפשר לחשוב עליהם, והוא עתיד להיות מקור של רגש החובה והציות מכיוון שהוא נסמך על דרמה מסתורית החורגת מן הפרט ומן התבונה. כך מייצגת הקהילה של טרנר את הפרק הזה שהשראתו של סדר חברתי חדש בו עתידה להיות מחוזקת. אך מנגנונים אלה הם רק הפורקן של אלימות המקדימה אותם וטבועה בסדר החברתי שקדם ל'משבר ההקרבה'. המיתוס של האדם הטוטלי, של

65 ז'ירר, האלימות והקודש (לעיל, הערה 60), עמ' 122.

66 שם, עמ' 77.

67 שוליה, האנטישמיות (לעיל, הערה 63), עמ' 143.

האדם כמקור של עצמו, פוגע בהכרח ובאופן מולד במצב האנושי עצמו. עתה אנו מבינים זאת טוב יותר. ראינו שאבדן הבידול הוא המוביל למשבר ההקרבה ולרציחתו של השעיר לעזאזל. במילים אחרות הכחשתו של כל עיקרון של גבול היא הכחשה רצחנית, לא רק עבור השעיר לעזאזל שהדרתו, החסרתו או השמדתו עתידות לייצר גבול באופן מכני, אלא גם עבור הרוצח עצמו. מתברר שעבור האדם בכללו גם 'המין האנושי', מיום האדם הטוטלי, אובדני במהותו.

פייר לזנדר מסביר היטב את הקרבה שבין ניסיון ההכחשה של כל גבול, האופייני לפנטזמה של אוניברסלי טוטלי ומופשט, לבין התשוקה למוות שלך ושל האחרים. בנתחו את מעשה ההתאבדות הוא מעלה את הרעיון שעבור הסובייקט ההתאבדות היא אמצעי להציב לעצמו גבול, אותו גבול שלא הציב לו האדם שהוא בא ממנו ושהוא נועד לתפוס את מקומו: האב. מותו של המתאבד יוצר גבול בשביל ה'מאבד', שכן מעשה ההתאבדות, שבו הורגים אדם, כמוהו כרצח. גם בו פועלות שתי דמויות: מבצע הרצח והקרן, אלא ששתיהן מתלכדות כמוכן באותו אדם עצמו... לזנדר שואל את עצמו מה המשמעות של 'להיות שניים', במקרה של הסובייקט האנושי, והוא נותן עדיפות ליחס אב-בן ומעלה את ההשערה שעל פיה 'מי שהורג את עצמו מבצע רצח אב'⁶⁸ אף על פי שהאב נעדר 'פיזית' ממעשה ההתאבדות. הבן מכה אפוא עד מוות את דימויו של האב, שהוא הדימוי של האיסור (המוטל על גילוי העריות). הוא מכה בו דווקא משום שהאיסור שהוא מייצג לא היה יעיל דיו.

בימויו של האיסור נועד 'להניע בתוך המין האנושי את הציווי המבני של הבידול' (עמ' 214). כאן מצוי 'תפקידו של האב, הערב לבידול הזה הנכפה על כל סובייקט ביחס אל האם'. האיסור שהאב מייצג הוא הגורם לכך 'שאפשר לייצג באופן אנושי' (עמ' 216) 'את המוות הראשוני הזה, החיוני לחיים: ההפרדה הסובייקטיבית מן האם, תחת חסותה של הערכאה השלישית, לאמור הערכאה האבהית'. פגיעה בדימויו של האב היא הגבול האכזרי, האחרון, שהבן שם לעצמו, כשהוא מסתייע בכל זאת באב שכוחו תש. אך הלוא הבן הורג את עצמו באופן ממש! לזנדר טוען שהסיבה לכך היא שהאב בעצמו הוא קודם כול בן (לאביו הוא). לדידו היעשות אב פירושו לפנות את מקומך כבן לבנך שלך: 'אב הוא בן, אך הוא מפנה את מקומו כילד לילדו שלו' (עמ' 219), או במילים אחרות, הוא מעביר את בקשתו (הבלתי מודעת) בתור ילד (המופנית להוריו הוא) לילדו שלו, והלה יכול להצטרף באופן סובייקטיבי למעמד של בן ולהיכנס אל הייחוס שאפשר אפוא להגדירו החלפה סמלית של המקומות'.

68 P. Legendre, *Filiation*, Paris 1992, p. 214. *להלן לאחר כל ציטוט מצוינים בסוגריים מספרי העמודים שמהם הובא.

אלא שכדי לפנות את מקומנו עלינו ללמוד להכיר בגבול של עצמנו. את זאת מאפשר האיסור האבהי ביחס לאם, שהיא בעיני הבן הלא-גבול, בשל העובדה שהוא נמצא עמה במצב של סימביוזה ראשיתית. האב, הנמצא בחוץ, הוא המפריד, מכיוון שהוא מייצג את החיצוניות. הוא קיבל מאביו את הגבול שאפשר לו להיבדל, להיות לסובייקט, והוא מעביר אותו לבנו כדי שזה ייבדל בתורו. זו אמורה להיות הדוגמה של ייחוס מוצלח. אך אם האב נכשל אין עוד לבנו גבול שיעזור לו לכוון את עצמו כזהות. האיסור אינו מופעל והמצב הזה גורלי בשביל הבן, שאינו מצליח לצאת מבחינה נפשית מן הלא-גבול האימהי. 'ההתאבדות חושפת את התעלומה הטרגית שהסובייקט מתמודד עמה בתהליך ההאנשה שלו' (עמ' 218), היא התשובה שהסובייקט (שהוא סובייקט כפול, כל נשכח זאת) נותן לעצמו בבואו לשאול את השאלה של תעלומת המקור. אם ההפרדה אינה מצליחה לבוא מן האב ועל כן מתהליך המסירה עצמו, העצמי, הסובייקט מבקש להציב לעצמו גבול. ההתנסות בהצבת גבול היא תמיד צורה של מוות, של הפרדה מן העצמי. אך כאשר 'מוות' זה אינו נגרם מבחוץ, כאשר הוא איננו סמלי עוד, הוא מתממש באופן קונקרטי. בהרגו את עצמו, או ליתר דיוק בהרגו את האב (חסר המוצקות) בתוכו ממחיש המתאבד את הגבול שיעזור לו לכוון את עצמו כבן: הוא יהפוך את עצמו לאב בשביל עצמו, אך מאחר שהוא בנו של האב הזה שהוא למעשה הפנטזמה שלו, אין הוא חיצוני לו מבחינה פיזית ובמקום להיות סמליים נעשים המוות וההפרדה ממשיים! בהתאבדו הוא 'נולד' סוף-סוף כבן! כך נוצר הגבול הכושל מחדש באכזריות בתוך ההרס העצמי ההקרבת. 'ההתאבדות היא הקרבה אנושית המעידה על בידול שהוחמק בהיגיון הגנאלוגי' (עמ' 216).

לזנדר מדגיש את תוקפו הרב של מעשה ההקרבה עבור הסובייקט: פירושו להציב גבול, לתת לאדם הזדמנות לאבד כדי לכוון את עצמו כזהות נפרדת, מבודלת, המסוגלת לפגוש את הזולת בשני דפוסים שונים: איבוד משהו או מישו (בעל חיים, חפץ, אדם) או איבוד עצמו לדעת (הקרבה עצמית) כאשר התהליכים הסמליים והפולחניים נעשים בלתי יעילים. או אז מתקיים בין הדורות יחס כלכלי: עיקרון של תשלום. על כל הורה להיפטר מבקשתו הבלתי מודעת (המפנה למעמד האב במשפחתו של כל אחד מהם) כדי להיכנס באופן סובייקטיבי אל תוך הייחוס. כאשר התהליך הזה אינו מתרחש, כאשר הדיבור אינו יכול להמיר ולהטמיע את שאלת האב, אין ה'תשלום' הבינ-דורי יכול להתבצע. הילד נשאר בעל חוב ביחס לייצוג האב. האב מצדו חייב רשמית, שכן 'הוא חייב לשלם לבן בצורה שמשמעה להציב לו גבול, כלומר לכוון אותו באופן סמלי כסובייקט נפרד מאמו' (עמ' 220). המתאבד משלם למעשה את מה שלא נפרע: את מה שאביו לא נתן לו, בתמורה לחובו שלו כלפי אביו: כפיית הגבול, כלומר עקרון החוק, עיקרון של סירוס המפריד אותו מן

האם. הוא משלם עבור אביו, במקומו, כדי לייסד סוף-סוף את עצמו כבן! כך מתקיים לכאורה 'צדק גנאלוגי': הבנים יכולים לשלם עבור האבות. על הרעיון הזה, שהשיח המקראי (המתקן אותו באמצעות הכפרה) או הטרגדיה היוונית (המאשרת אותו באמצעות הגורל) הם היחידים המעלים אותו, אי-אפשר לחשוב בתרבות הדמוקרטית מלבד באמצעות הפסיכואנליזה.

הוודות לניתוח הזה של יסוד ההקרבה הטמון בהתאבדות, אנו מבינים עד כמה ניסיונה הפראי והיצרי של המודרניות לשעתק משהו מן הגבול ומן החיצוניות בתוך האימננטיות שלה הוא ניסיון הקרבותי מטבעו. ואמנם עלינו להעתיק את המודל של הנפש הסובייקטיבית אל המישור של הכלכלה הגלובלית של רוח המודרניות, שמאפייניה הבולטים ביותר הם האוטונומיה והאימננטיות של הסובייקט האנושי, על רקע של הכחשת כל חיצוניות וכל קדימות. אני חוזר מן המקרה הקיומי של הפרט עד ההסתמכות החברתית הגלובלית, שמשמעותה רבה במיוחד מכיוון שהחברה מבוססת על עיקרון של בידול. 'איש אינו נמלט מחוק ההפרדה, שאב קונקרטי, שגם הוא בנה של אמו המיתית, אינו יכול ליטול עליו אחריות אלא מתוך הסתמכותו על אביו הוא, ומעבר לו על העיקרון המפריד, כלומר על דימוי האב כפי שהשיח החברתי של ההסתמכות כופה אותו ומעביר אותו בתרבות' (עמ' 218). שום מציאות אנושית אינה נמלטת מן המבחן הזה, אף שהוא מוכחש במודע. הרוח המודרנית ביקשה אף היא באופן בלתי מודע ליצור מחדש הפרדה — וזאת בהכרח, כפי שראינו, בדרך הקרבתית ואבדנית. מאחר שהמצאתו של תחליף שללה מעצמה כל מנגנון של ניהול המקור והמסירה היא יכלה להיות רק פראית ובלתי נשלטת. היא יצרה מחדש הפרדה בתוך האימננטיות, ועל כן החזירה את האימננטיות בדרך מפלצתית ביצרה טרנסצנדנטיות מהולה בתוך האימננטיות. על זאת נוספה גורליות הקרבתית בלתי נמנעת. האדם, שנעשה אלוהים עבור האדם, דן את עצמו להרס עצמי, כמו במקרה של היחס האבדני שבין האב לבן. בנייתה מחדש של חיצוניות בתוך האימננטיות לא יכלה להתבצע אלא על פי הדפוס של ההדרה המקדשת — נידוין של קטגוריות חברתיות ושל קבוצות המוחזקות בדרך כלל כזרות — משמע על פי הדפוס של הכחשת ההבדל והאחרות. משום כך, המוות ההקרבותי הנגרם לאחרים כדי לשקם את הבידול הבלתי אפשרי והחיוני כל כך לזהות הקיבוצית והסובייקטיבית, המוות הזה אינו רחוק לעולם מן המוות שאנו גורמים לעצמנו כאשר הסובייקט או הציבור חייבים למות כדי לאזן את הגבול שאינו נכפה עליהם עוד מבחוץ כדי להיוולד סוף סוף! הניסיון הדמוקרטי המבוסס על האדם בלא גבולות, האדם-אל, מצוי בין שני הקטבים הקיצוניים הללו: מצד אחד הדפוסים השונים של הניכור החברתי והפוליטי, שהוא ממהותו של אותו ניסיון (חרף העובדה שהדמוקרטיה מבוססת על העיקרון המודע של שוויון פוליטי והיא זירת שחזורן של

הייררכיות חברתיות עיקשות), ומצד אחר הסוגים השונים של טוטליטריות שתכליתו רצחנית ואובדנית ('Viva la muerte!' 'יחי המוות!').

מעשי הטבח של המודרניות

עיקרון הקרבותי פועל אפוא במודרניות. זו דרך, אלימה בהכרח, להכניס מחדש משהו מן המתן ומן החסד אל תוך עולם שווינוי שרצה לפסול אותם מן היסוד בשמה של חלוקה טוטלית שלא הותירה עוד מקום לחינם, כלומר חלוקה בלי שארית. ההיסטוריה של הפוליטיקה המודרנית הדגימה היטב את אופייה הרצחני והעקוב מדם של אותה אלימות בלתי נשלטת, ונכון הוא שעם העידן המודרני היא הגיעה לשיאים שאיש לא העלה אותם על דעתו עד אותה עת. מאז ומתמיד ליוו המלחמה והרדיפה את ההיסטוריה האנושית, אך מעולם לא בהיקף כזה, לא במחיר של קרבות רבים כל כך, לא בנחישות כה רבה במעשה ההשמדה. ההסבר לכך אינו טמון בטכניקות ההשמדה המודרניות בלבד אלא גם בחולשותיה של רוח המודרניות הפוליטית, שהשואה הבליטה אותן באור כה עז שאיש אינו יכול עוד להימנע מלהתמודד עמן.

מן ההתחלה, עם המהפכה הצרפתית, האלימות הבלתי מוסכמת הזאת באה לידי ביטוי בתקופת הטרור (la Terreur) ובמעשי הטבח העקובים מדם שבוצעו במהלכה בשם החירות. בהקשר זה בוחן לפור מחדש, ויש בבחינתו עניין רב לדיון זה, את האופן שבו פירש אדגר קינה* (Quinet) את הטרור בספרו *La Révolution* (המהפכה). 'תופעת הטרור אינה נעשית מובנת אלא אחרי שמחזירים אותה אל תוך ההקשרים של הפוליטי והדתי'.⁶⁹

על פי המחבר שלנו [הכוונה לקינה] נסיגתם של המהפכנים מפני המשימה של המהפכה הדתית העמידה אותם לפני ריק רוחני. במובן זה הטרור נראה כתחליף לפעולה שהיא לבדה יכלה לאחד את השחקנים המהפכנים באותה אמונה [...]. מה הייתה אפוא זהותם של האויבים הללו ומה הייתה מטרתם? בהיעדרם של הפעולה היצירתית ושל הרעיון שהיה מודיק אותה איבדה ההבחנה בין העצמי לבין האחר, בין העם לבין אויביו, כל סימוכים

* Edgar Quinet (1803-1875). היסטוריון צרפתי שהתנגד לקלריקליזם ותמך בהפרדת הדת מהמדינה. הוא נודה בעקבות המהפכה של ה-2 בדצמבר 1851, גלה לבלגיה ולשווייץ. אך שב לצרפת וב-1871 נבחר לאספה הלאומית. הספר שהמחבר מתייחס אליו, המהפכה, יצא לאור ב-1865.

69 לפור, על הפוליטיקה (לעיל, הערה 46), עמ' 149. *להלן לאחר כל ציטוט מצינונים בסוגריים מספרי העמודים שמהם הובא.

אימים מובהק' (שם), כדי לשבור את הרגלי העבדות הישנים. 'שיטה של טרור המוחל על שיקומו של עם'. אולם בניגוד למשה, המהפכנים זלזלו 'במשימתו הראשונה של המוחק: כינונו הדתי של העם'. משה, אילו היה מקדש את האלילים הישנים, אילו הכיר בחופש הפולחן של אותם אלילים ובה בשעה נלחם בקיצוניים, 'בעודו מכוסה בדמם של שנים עשר השבטים, [הוא] היה שנוא על דורות ההמשך' (עמ' 157). העיקרון של חופש הפולחן 'הכיל את המהפכה הנגדית' והאנרגיה שהופנתה נגד האויבים הופנתה בתורה נגד המהפכנים עצמם: 'המהפכנים נקלעו לסתירה עצמית כשחזרו לזכות העתיקה של הטרור ובו בזמן שימרו את זכות אויביהם. סופם היה להתנפץ מעצמת הסתירה הזאת' (שם).

אולם קינה סבור שלטרור יש מקור אחר, האופייני לרעיון שההצהרה מגבשת לעצמה על האדם, מכיוון שרעיון זה במופשטותו מחולל שלילה של הפרט. ואמנם מה שעומד 'ביסודו של הוולונטריות המהפכני הוא הבזו לפרט, ירושה עצובה של הדיכוי הישן. "היו כמו הטבע", אמר דנטון (Danton), "הוא רואה את שימור המין בכללו ואינו מסתכל על הפרטים". בהסתמך על הטרוריות המשוער הזה של הטבע המוחל על ענייני האדם, היו צריכים לערוף את ראשה של האנושות כולה' (עמ' 154). בדיה זו [של טרוריות טבעי כביכול המוחל על האנושות] מצטרפת לבדיה אחרת, שהודות לה אנו מיטיבים להבין את מנגנון הטרור: זו הבדיה של הטוב המקורי, השאולה מז'ן-ד'ק רוסו. 'מי יכול להאמין', שואל קינה, 'שהנדבנות עצמה דוחפת גם אל הטרור?' (שם). אם כך, זרע הטרור מתפתח מן ההגדרה העילאית עצמה של האדם: 'אחרי שהחלו להעלות על סדר היום את ההנחה ש"האדם הוא טוב", מרגע [המהפכנים] הרגישו שנערמים מכשולים בפני ביסוס הצדק, הם הסיקו שהם מוקפים במזימה עצומת ממדים, בלי לדעת שמזימה זו הייתה בדרך כלל מזימתם של הדברים' (שם).

לפיכך, בין אם מדובר באי-השלמתה של המהפכה בין אם מדובר בעודף ביטחונה (המהפכה כאלילה), אפשר לקבוע שבמידה מסוימת מייחס קינה את חריגותיה העקובות מדם של המהפכה למשבר הנובע מביטולו של עקרון הגבול.

הקרבה ומוסר הקרבת

יוצא אפוא שהממד ההקרבותי, הממד הדתי, תופס מקום מרכזי בדמוקרטיה. מובן שאין הוא בא תמיד לידי ביטוי ברור וישיר, כפי שהתברר לנו מתוך הסתייעותנו בנימוק של הלא-מודע. פרדוקסלי וסותרני ככל שיהיה, הממד הזה יכול אף להתבטא בהיפוכו: בשבחי המצב הקרבת, מצבו של מי שחש על בשרו את דרמת ההקרבה באופן ממשי או מדומה (שכן אפשר לחשוך בהקרבה באתוס הדמוקרטי!). ואכן, אפשר להעיר שהמוסר היחיד שהדמוקרטיה יכולה להכיר בו הוא מוסר הקרבת.

במציאות. האויב נעשה סמוי עד כדי התמזגות עם החשוד, בשעה שהמהפכן הניח לקריטריון של מוסריותו להתחמק: הוא חיפש אותו בדמיוני, ביכולת להשלים עם סכנת המוות בשירות המהפכה [...]. 'המהפכנים פחדו מן המהפכה' והם הסתירו את הפחד הזה תחת המעטה של גבורה שהצטמצמה לרעיון: לנצח את המוות, כאשר הערכות לניצחון היא הפחד מן האחר ומותו של האחר' (עמ' 149-150).

כך מתגלה הטרור בביור כחולשה מולדת של המהפכה אל מול עצמה: היא מצאה בטרור תחליף למהפכה הדתית שהיא לא העזה להגשים. בעיני קינה המהפכה הטעימה את חופש הפולחן בחברה שבה הקתוליות הייתה כה מושרשת עד שיצרה מקשה אחת עם המציאות. 'בתנאים כאלה [...] מי שמעניק את חופש האמונה אינו מעניק למעשה דבר' (עמ' 150). הזעם צמא הדם של המהפכנים בא אפוא לאזן את 'ביישנותם' (עמ' 151) במישור המהפכה הדתית שהם לא העזו להגשים אגב מאבקם בדת הישנה: הם ערפו את ראשו של המלך אך לא חיסלו את 'העיקרון התאולוגי' (עמ' 152) המחובר לעיקרון המונרכי מכוחה של 'סולידריות עמוקה'. ההסתייעות בטרור מתגלה כהקצנה מפצה... קינה מתייחס אל הניסיון הקצר לייסד פולחן של 'האלה תבונה', שבעקבותיו החברה הייתה אמורה להשתחרר מן הנצרות, ובהמשך הוא לועג ל'אותה אי-אפשרות לראות את המהפכה הדתית בדרך שאיננה אחיות עיניים והפתעה תאטרלית' (עמ' 153). 'הפולחן הראשון [של 'האלה תבונה'] לפחות דימה את ההנאה; פולחנו [של רובספייר] בשירות הישות העליונה נשען על החשש והוטל עליו לרמוס את הכופרים'. הפעם, 'כדי להחזיק את העם על ספה של הכנסייה הישנה ולמנוע את יציאתו משם כולאים אותו הטרוריסטים בין הגדרומים' (שם). גם בלי ליטול מחדש את תכלית ניתוחו של קינה (אי-השלמתה של המהפכה בתחום הדת: הטרור התרחש משום שהמהפכה לא הייתה טוטלית), אדגיש את הרעיון שעל פיו אפשר להסביר את הטרור בהדחת היסוד הדתי, החוזר להתבטא בפוליטיקה בדרך אלימה במיוחד. 'המהפכנים פחדו מן המהפכה ועשו אותה לאליל. כך הם איבנו אותה פן ייגררו לתנועה שתסחף אחריה את הקרקע שהשתרשו בה האמונות הישנות. [...] בהפכם אותה לישות מופשטת הם מתחמקים מן המשימה להפוך כל אדם לבן-חורין. הטרור נעשה [...] סימן של האי-יכולת להתנתק מן העבר' (עמ' 156).

באופן מוזר ביותר אך בעל משמעות רבה (במישור של ההסתמכות על היסוד הדתי), משווה קינה בין 'הטרוריות הצרפתי לבין הטרוריות העבריים' (זו כותרת הספר ה-16 בחלקו הראשון של ספרו המהפכה) ויוצר הקבלה בין שיקום העם העברי בצאתו משעבוד, בהנהגתו של משה, 'חיל ורעדה בני ארבעים שנה' — שלטון

סרט מציין זאת בפקחות רבה בתארו את תמונתו של הדמוקרט (המנוגדת לזו של האנטישמיות): 'הדמוקרט כמו מוקסם מכל מי שזומם את אבדנו, ואולי במעמקי לבו הוא כמו מצטער על האלימות שהוא אוסר על עצמו'.⁷⁰ הדמוקרט מעריך תמיד את עצמו כמי שנרדף, מכיוון שאין הוא נוטל אחריות לאלימות — אלימות שהדמוקרטיה יכולה גם לשאת את זרעה, אך ההכרה בה עלולה להטיל ספק במעלותיה. עבור המוסר הדמוקרטי אלה שסובלים (האחרונים שסבלו) צודקים תמיד והם מקור של ערך. כיצד להסביר מוזרות כזאת? מדוע המנוצחים יצדקו תמיד ובהכרח? הרי ישנם קרבנות האשמים בהשתלשלות הגורלית שניתצה אותם וישנם מנצחים המדגימים את ניצחונם של הצודק. הצדק אינו תלוי במצבו של העומד לדין, גם אם יש להביא בחשבון את המצב הזה (ובפרט במקרה של הקרבן הסובל). ייתכנו אנשים צודקים שבהתמודדות עם אויביהם תהיה ידם על העליונה, ואולם לא יכריזו עליהם אשמים בשל כך!

אפשר להסביר את המוסר הזה, שעבורו הצדק סובל תמיד והכוח תמיד בלתי צודק ובלתי מוסרי, כמתווה של עקרון האחריות באתוס הדמוקרטי. הזדהות עם הקרבן ורימומו פירושה הזדהות עם הצד הסובל של מערכת אידאולוגית והימנעות מנטילת אחריות לצדה הרודף. פירושם התחמקות מן האחריות הנובעת מכך. הלאומנות, כפי שנראה בהמשך, היא זו שבה רוממו כערך עליון את ההקרה העצמית, עד המוות (במצב מלחמה). מוסר קרבני כזה יכול להתקיים בדמוקרטיה הודות לכפל פניו, המודע והבלתי מודע, המאפשר באופן דיאלקטי עיגון נייד של מערכת הערכים. עמדתו המוסרית של השמאל מבקרת את הפן המודע על סמך הערכים הנובעים מתופעות שמקורן בכוחותיו של המודחק הדמוקרטי, שהוא עצמו תופעה מן הסוג הרודף: כך עוזרים הקרבנות לדמוקרטיה להיות מודעת לעצמה ונושאים את הסמל של מוסרה האמתי. בזכותם הדמוקרטיה יכולה תמיד להזדהות עם המוסר בלי לערוך את החשבונות של אחריותה. היום ממלאים המודרים את תפקיד הקרבן בדמוקרטיה המצויה במצב של משבר. המזדהים עמם, עם גורלם, יוצקים תבניות [חברתיות, ארגוניות] שנועדו לנהל את מצבם, יוצרים מחדש את האחדות הלאומית סביבם... כדי להדחיק טוב יותר את אחריותה של המערכת המייצרת אותם, מערכת שהכלל אחראי לה ונהנה ממנה — בניגוד לאותם מודרים. אך להזדהות הדמוקרטית עם הקרבן כתנאי של המוסר יש שורשים עמוקים יותר. בהיות הדמוקרטיה עולמה של החלוקה הטוטלית — מכיוון שהיא עולמו המוצהר של השוויון המוחלט — היא יוצרת בעל כורחה נטייה בלתי מוסרית להיעדרו של מוסר. זהו עולמה של העצמת הפרט, ואין בו דבר העשוי לגרום לנו להרגיש

מחויבים כלפי הזולת. הכול אמור להיות מחולק בין אזרחים שווים: אין עוד 'חלק' העומד על הפרק, פרט לריק האבוד של מה שכבר חולק. החסד, או באופן כללי יותר הנתינה, אינם מוכרים בה. אלה כבר אינם ערכים. ברוח זו, אם החסד ממשיך להתקיים אין זה אלא מכיוון שהחלוקה לא הייתה שוויונית. הכול מגיע בה (כחלק) לאזרחים השווים, ואם ישנה נתינה, הרי זהו סימן שהמוסר מפוקפק. ואמנם הסוציאליזם ביקש להיות תיקון פוליטי של החלוקה שהוערכה כבלתי שוויונית. הוא לא ביקש להטיל ספק ברעיון עצמו של חלוקה טוטלית. יוצא אפוא שבאמצעות ניסיונו של הקרבן (האדם שאינו שווה), הדמוקרטיה מתנסה מחדש במוסר, מוסר שהוא בהכרח קרבני והקרבני. הקרבן עוזר לאזרח האינדיווידואליסט למצוא מחדש את ההתקוממות המוסרית, עוזר לו להעיד על אותה חמלה שאין הוא יכול לגלותה כלפי מי ששווה לו, ובקצרה עוזר לו להתנסות מחדש במוסר. מכאן, אם גם בלא סבל ובלי להיות קרבן, האזרח הדמוקרטי צריך להזדהות עם הקרבן כדי להימצא בתוך המוסריות וליהנות מן ההכרה שהקרבן זכאי לה. אחרי החלוקה הריק הוא כל מה שנותר במשותף.

אנו מבינים עתה מה מקור אופיו ההקרבני המובהק של המוסר הדמוקרטי. זהו אופי דו-ערכי: כשהדמוקרטיה מייצרת חיצוניות כדי להזדהות, היא מחסירה חלק מן החלוקה הטוטלית שלה ומקדשת אותו כנתינה מוחלטת כדי לכונן את עצמה מחדש; בה בעת היא מייצרת קרבן שהיא מזדהה עמו והוא מחליף אותה כדי שתשקם את זהותה. אפשר להבין שכל המנגנונים הללו נועדו לייצר משהו מן המשותף, משהו מן החובה, במקום שאין הם קיימים עוד, כדי לייסד את הסמכות ואת החוק בתוך קשר בין שווים שאינם מסוגלים לשאתם.

אפשר היה לקרוא שוב, מן הזווית הזאת, את נימוקיהם של הוגי הדמוקרטיה הביקורתיים והליברליים. כולם כאחד מכירים בתמידותו של היסוד ההקרבני. 'מרקס [...] מדגיש את העובדה שיצירת הערך המוסף (המתקבל כתוצאה מתשלום שכר העבודה) היא קרבן שהפועלים מקריבים למען החברה, קרבן שהבורגנות כופה אותו'.⁷¹ הקרבן המודרני הוא הניכור שמכתיב האינטרס הכללי או השליט. אצל דורקהיים 'האילוץ החברתי' גם הוא מחולל הקרבה, ויתור. אפילו הליברליזם התועלתני לא שם קץ להקרבנה. 'לתועלתנות יש קשרים הדוקים עם ההיגיון ההקרבני'.⁷² בשל עקרון היעילות שעל פיו 'אם יש שינוי חברתי כזה שאחדים מרוויחים ממנו והאחרים אינם מפסידים, מי יכול להכשילו?'. 'המשנה המתנגדת

71 Moreau de Bellaing, 'Sacrifice et précarité', *Le Revue du M.A.U.S.S.*, 5 (1995), p. 158

72 J.-P. Dupuy, *Libéralisme et justice sociale*, Paris 1997, p. 145

70 J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris 1954, p. 88

האומה תמימת הדעים: מלאות התהום ההקרבנית

עד שנות השמונים של המאה העשרים שלטה הגרסה ההקרבנית הרשמית (והלא-קרבנית) של המוסר הדמוקרטי. התהום הדמוקרטית הולידה את התופעה (החיובית) של האומה ('למות למען המולדת') לעתים קרובות יותר משהולידה את זו (השלילית) של הקרבן. התברר שהאומה היא יותר (ומעבר למודע) מאספת האזרחים המתקבצים כדי להחליט בעניינים פוליטיים (סעיף 3 של ההצהרה: 'העיקרון של כל ריבונות טמון באופן מהותי באומה'). לעתים קרובות ביותר, תחת המעטה של זהות קיבוצית מסתורית ועתיקת יומין המתעלה מעל לפרטים, קיבצה האומה את בני האדם שנעשו פרטים אזרחיים, כה שווים עד שלא היה עוד ביניהם דבר מן המשותף: עקרון השוויון השרה גם בפוליטיקה חלוקה טוטלית והפנה כל אחד אל עצמיותו. דברים אלה נאמרים במונחים עצמם של ההצהרה. הסעיף השלישי: 'שום גוף ושום יחיד אינם יכולים להשתמש בסמכות שאינה נובעת מפורשות מן האומה', אינו מתיישב עם הסעיף הראשון: 'כל בני האדם נולדים ונשארים בני חורין ושווי זכויות', שכן פירושם של השניים יחד הוא להטעים בעת ובעונה אחת את שגיבות האומה, שהיא מקורה של כל סמכות וכל ערכאה, הכופה את עצמה על הפרטים, ואת החירות הבלתי מצטמצמת של אותו פרט (שנדלתה מן הטבע), שהיא מקור הריבונות. זהו הפער שבתוכו גשגשו התופעה הלאומית והנגזרת הלאומנית שלו.

באומה הפרט נעשה ברחילוף, הוא האצלה פשוטה של האומה הריבונית, שהיא עצמה יותר מסכום האזרחים. 'האחדות הגדולה אינה יכולה להיות פשוטה, מה גם שהיא תהיה מורכבת מיחידות דומות', כך אמר סייס (Sieyès, 1748-1836).⁷⁷ היחידות הפרטניות הללו הן האזרחים. אך בני אדם, שהם אזרחים, מגלים גם הם יחידאיות בלתי מצטמצמת, פרטית ובין-דורית, והיא שתסמין מחדש ובאופן בלתי מודע את האומה המחפשת זהות. כך תחליף האומה 'האחת והבלתי נחלקת' את גוף המלך, שבו התאחד הציבור של המשטר הישן. כפי שמעיר מרסל גושה (Gauchet),^{*} המהפכנים 'הריקו למעשה את האנרגיה המשמעת שהצטברה במשך מאות בשנים אל תוך מונח בעל כוח משיכה רב [הוא מצטט את סייס: "האומה? גוף מצורף החי מכוחו של חוק משותף"] ומונח זה עתיד היה להובילם הרבה יותר משהוא עמד לרשותם. הם ניתקו את האומה מן המלך, אך הם עשו זאת כדי להתמקם מיד מולה בעצמם בעמדה שתפס המלך'.⁷⁸

ביותר לכאורה להקרבה, זו הטוענת או מדמה לטעון שהדברים החשובים היחידים הם ההנאה והאושר, וששום דבר אינו יכול לנבוע אלא מן האנוכיות המחושבת [...], ובכן משנה זו מתגלה, בקרב אלה הממשיכים לדבוק בה כזולתנית ביותר וכצמאה ביותר להקרבת קרבנות'.⁷³

המוסר הקרבני גבר על המוסר ההקרבני בעיקר אחרי השואה, עם התפתחותן של המטרות ההומניטריות, ובמהלך שנות השמונים של המאה העשרים, אחרי נפילת הקומוניזם ועלייתה של מדיניות המעצימה את זכויות האדם. אז מצאה הדמוקרטיה תנופה חדשה בקרב הקרבנות שהיו לקדושים המעונים החדשים של זכויות האדם, התגלו מחדש והועמדו אל מול המדינות הטוטליטריות והדמוקרטיות גם יחד בשמו של אוניברסליזם מוסרי, לכאורה חסר מולדת. אולם מסע הצלב ההומניטרי, שלא ביקש להתייחס אלא לסובייקטים הפרטיים שבקרבנות, מחוץ לכל ממד בין-לאומי, מצא את עצמו עד מהרה מתמודד עם ממדיהן הלאומיים של המלחמות ועם ממדיה הלאומיים האופייניים של המפלגה ההומניטרית. אפשר היה לראות בסוכנים ההומניטריים (אזרחיהן של אומות ספציפיות) אזרחים בלתי קרואים שהיו בעצמם לקרבנות או לתוקפים ונקלעו לתוך מנגנון שהמפלגה ההומניטרית נדחפה אליו, למשל כאשר נאלצה לבצע פעולות תגמול (בסומליה, בעיראק, בבוסניה, שבהן נהרגו חיילי או"ם), פעולות שיצרו סוג אחר של קרבנות. 'במאבק הזה, מאבק פנים-אל-פנים (בין כוחות ההתערבות לבין תומכיהן של האומות העומדות על נשקן), כוחות ההתערבות אינם מתייחסים אלא למי שהיו לקרבנות בעל כורחם ומתעלמים מן הקרבנות מרצון',⁷⁴ כלומר מן המעונים מרצון. כיוון שכך, 'אין לכוחות אלה בררה [...] אלא להיענות לאתגר שהועמד בפניהם ולהתמודד עם אותם מעונים, גם אם לשם כך הם נעשים מקריבים [...] בחוללם בשורותיהם רוח של הקרבה עליונה [...] — או לצאת משם בנטשם את הקרבנות'.⁷⁵ כך או כך המוסר הקרבני אינו יכול לשרוד, 'שהרי אין הוא יכול להישען על נחישות הקרבנית, שהיא נחלתן של האומות הספציפיות [...] ייתכן שמטרת האדם תלויה ביכולתם של המגוננים עליה להכפיף את עצמם למבחן ההקרבה',⁷⁶ ועל כן ליטול על עצמם במקרה זה את האחריות הפוליטית הטבועה במצב הלאומי. וכך מצומצם המוסר הקרבני, שהוא ניסיון סגפני לעקוף את המוסר ההקרבני, לדרמת ההקרבה, שהיא מיסודה עמוקה יותר.

77 ראו Archives parlementaires, IX, p. 666

* מרסל גושה (Gauchet, נולד ב-1946). פילוסוף והיסטוריון צרפתי, מנהל לימודים בבית הספר הגבוה למדעי החברה ועורך ראשי של כתב העת *Le Débat* ('הדיון').

78 M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris 1989, p. 26

73 A. Caillé, 'Sacrifice, don, altruisme', *Le Revue du M.A.U.S.S.*, 5 (1995), p. 276

74 Nicolas, 'Résurgences contemporaines du don sacrificiel' שם, עמ' 147.

75 שם, עמ' 148.

76 שם.

בשנים שלאחר הכרזתו של האוניברסלי הפוליטי מפיג הזהות התחוללה תופעה בלתי צפויה: שיבתה הגורפת של הטעמת הזהות הקיבוצית, כלומר של אומה שאיננה עוד אזרחית (המודע) אלא לאומית (הלא-מודע), המתעלה מעל לקטגוריות הרציונליסטיות של מיזם האזרחות המודרני, וזאת אגב הדגשתה הסדורה והכובשת (הלאומיות) של היחידאית הקיבוצית. עם עלייתה [של הדמוקרטיה] מוקמים בפעם הראשונה או באור חדש לגמרי המדינה, החברה, העם, האומה. יש הרוצים לחשוב בשלמות, בכל אחת מן הצורות הללו, על היחידאי, לחשוב עליו ולהגן עליו מפני איום החלוקה, לדחות את כל מה שמכשיל אותו כתסמין של התפוררות ושל הרס, ומאחר שפועלה של החלוקה מדמה להשתולל בתוך הדמוקרטיה, יש הרוצים לרסנה או להיפטר ממנה. אלא שבדמוקרטיה המדינה, החברה, העם והאומה הם ישויות שאי אפשר להגדירן. ישויות אלה נושאות את חותמו של רעיון האדם החותר תחת הטעמתן, רעיון שהוא לכאורה חסר ערך לעומת הניגודים הקורעים את העולם, אך רעיון שבהיעדרו הדמוקרטיה תיעלם [...]. תשוקת המהפכה [...] משרתת את פולחן האחדות, את פולחנה של זהות שנמצאה סוף-סוף מחדש בתוך היחידאי.⁷⁹

התברר שתשוקה בלתי ניתנת לריסון, התשוקה לאיזון ולמילוי של ריק האזרחות, מניעה את החיים הדמוקרטיים, בעוד התשוקה לאחדות ולכוליות משקפת את העומק הקשה מנשוא של התהום הפעורה מתחת לדמוקרטיה. החיפוש הזה אחר הכוליות, כמו ההתנסות בתהום, בונים מבפנים את הדת הנסתרת של הדמוקרטיה: אכן הכוליות היא תכליתה של התסמונת ההקרבית שלה. מטרת האיבוד, ההחסרה, ההדרה (ההקרבה) היא לשחזר את המכלול הבלתי נחלק ולתת לו חיצוניות המניעה את החברה להגדיר את עצמה מאוחדת בתגובה לחוץ מסוים ולא עוד ביחס לעצמה, בתוך חלוקתה האי-סופית. היסוד שעבר הסגור-חוץ בתהליך ההקרבה מאפשר בתנועה חוזרת לאחד את האומה האזרחית, ואחדות זו הכרחית מכיוון שהשוויון הפוליטי מניח את חילופיותו, את התחלפותו של האדם חסר התכונות. זו אפוא כוליות מסיבית ומוצקה, בלא בידול (אינני מסכים בסוגיה זו עם ז'ירר, שכן עבורו מעשה ההקרבה משקם את הבידול החברתי). אמנם ישנו בידול של החברה ככוליות (ישות אל מול העולם), אך לא בידול של החברה ביחס לעצמה (מעמדות, פונקציות, הייררכיות וכדומה). כל כוליות היא כוליות הקרבית: היא מניחה שעל כל אחד להקריב קרבנות לטובת הכלל. הרעיון הדמוקרטי של 'הרצון הכללי' מחייב זאת בהכרח: 'ההסתמכות על הרצון הכללי פירושה מעצם קיומה הקמת המזבח לזבחים שעוד יבואו. המכלול החברתי הוא אֵל חסר רחמים: מרגע שמכנים או מייצגים

79 לפור, ההמצאה הדמוקרטית (לעיל, הערה 44), עמ' 82-83.

80 דופואי, ליברליזם וצדק חברתי (לעיל, הערה 72), עמ' 111.
 81 ז'ירר, אצל H. J. Stiker: 'Sur le mode de penser de René Girard', *Esprit*, 4 (1979), p. 47.
 82 J.-P. Dupuy, 'John Rawls et la question du sacrifice', *Le Revue du M.A.U.S.S.*, 5 (1995), p. 44.
 83 שם, עמ' 47-46.
 84 קאיה, ליברליזם (לעיל, הערה 72), עמ' 281.
 85 Saint Augustin, *Cité de Dieu*, X, p. 6.
 86 קאיה, ליברליזם (לעיל, הערה 72), עמ' 286.

של הוויה המתעלה עליו (על האזרח) וחורג מכוחותיו העצמיים. זה מה שדורקהיים מכנה הקודש. אך עבורו הקודש הזה הוא המכלול החברתי.

בדמוקרטיה, ההקרבה היא המאפשרת את ההיות-יחיד היחיד הנראה ממשי, כלומר האומה יותר מן הקהילה הפוליטית של האזרחים, שהיא מוסד משפטי מופשט בלי פנימיות או תשוקה, שכן הוא (ה'היות-יחיד') מתעלם במיוחד מבני האדם ומעקיבותם ההיסטורית והבין-דורית. אך אנו יכולים לשאול את עצמנו אם בסופו של דבר קהילה פוליטית זו איננה הקרבתית גם היא. בספרו האמנה החברתית מדמיין רוסו תהליך של כינון הריבון, שבו כל אחד מוותר (מקריב) על חלק (שווה) מחירותו לטובת הכלל, כלומר לטובת הנכס המשותף, והקולקטיב בנוי מן השיתוף הזה של הוויות הפרטיים. אפשר להבין את האמנה עצמה כדוגלת במודל של גירוש קרבן שליח (החלק הפרטי המוקצה לנכס המשותף). אצל הובס מתחולל תהליך של הידבקות, ובו כל מי שנמנה עם הגוף החברתי מוותר בהדרגה על האלימות. בשיאו מביא התהליך הזה להעלאתו לשלטון של פרט כלשהו, הניחן בכוח ובזכות להרוג, זכות הפיכה מעיקרה — כפי שמדגימות זאת תרבויות ארכאיות מסוימות בהפכן את המנהיג לקרבן שליח פוטנציאלי המבטיח את גאולת הכלל.⁸⁷ הניסיון מראה שבאין אומה, נשאת האזרחות משאלת שווא: היא הייתה לזכות היתר של הלאומיות (היחידאית) והאוניברסליות שלה נעשתה מזויפת. האזרחות (האומה האזרחית) והאומה (הלאומית) הן אפוא אלה שבהן מתחולל התהליך ההקרבת, אף על פי שאין מכירים בו בתור שכזה וחרף העובדה שהשיח והתודעה הדמוקרטית מכחישים אותו. אנו מבחינים שוב בכך שבנייתו של האוניברסלי הדמוקרטי היא בנייה הקרבתית מובנית, הן בהליך המודע שלה (האזרחות) הן בממשותה הבלתי מודעת (האומה). חידושו הסמוי של היגיון הקרבת של הנתינה (לרבות הנתינה העצמית) בעולם המבוסס על הרעיונות של טבע ותבונה לא יכול שלא ליצור עיוותים משמעותיים, שחוללו בתורם את הטרגדיות הגדולות של מאתיים השנה האחרונות. המודרניות יצרה מחדש טרנסצנדנטיות מסוימת בלי להודות בכך, ועל כן משטרנסצנדנטיות זו (שהייתה אימננטית מעיקרה), כהזדמנות של דת חסרת שם, יצאה מכלל שליטה, היא נעשתה אכזרית ורצחנית במסווה של תמימות טוטלית.

הטרגדיות הללו התאפיינו בגיבורה ובזירות פעולה משלהן. הגיבורה הייתה האומה, הן במישור של חייה הפנימיים, כאשר התנקמה במיעוטים או בזרים שבה, הן במישור של חייה הבין-לאומיים, כאשר התנקמה בשותפיה, ואפילו באחד מחלקיה: מעשי הטבח במחוז וֶנְדֶה בימי הטרור המהפכני, שגרפכוס באבף כינה

87 P. Manent, 'La violence légitime', *Esprit*, 3, 28 (avril 1979), p. 44-45

אותם בזמנו 'רצח אוכלוסין', היו לאב-טיפוס של רצח העם המודרני. זירות הפעולה המרשימות ביותר היו מלחמות המאה העשרים, אחרי שהעולם התכווץ בעקבות צמצום כיבושיו הקולוניאליים של האימפריאליזם בן המאה התשע העשרה. במלחמות הללו בוצעו מעשי הרג בהיקפים עצומים, שמלחמת העולם הראשונה הייתה אות הזינוק שלהם, וכך נפתחה הדרך למעשי טבח רדיקליים: טבח הארמנים היה לראשון המעשים הללו בתקופתנו. אי-אפשר להתייחס למרחץ הדמים ההקרבת הזה כאל תאונה או כאל מעידה של המודרניות: יש לראות בו את אחד מממדיה העמוקים והבלתי מוכרים, שאל לנו לשכוח אותו אחרי השואה, שהייתה מבחינה זו לנקודת האלי-חזור של המודרניות. המטרה איננה עוד שיקום המודרניות, שידעה במקרה זה חולשה (בין חולשות אחרות ועל כן היא יחסית), אלא פילוס דרך לעידן חדש של ההיסטוריה ושל האנושות, לעידן חדש של הדמוקרטיה, אחרי שנערוך את חשבונות הנפש של ההרפתקה המודרנית.

המקום ששוב מדברים בו על 'זבח'

מפתיע למדי לראות שבתום ניתוח, שבמהלכו ניסיתי לפרק את ביאור רדיפתם של היהודים באמצעות מנגנון השעיר לעזאזל, שוב מזדקר לנגד עינינו נופה השופע ביותר של אותה רדיפה. ואמנם דימויה ההקרבת של המודרניות המצטייר מהניתוח שהצגתי שונה מאוד מן הדימוי הרווח (הנשאר בלתי היסטורי, אנתרופולוגי, מופשט). לעומתו הקפדתי לנתח את המודרניות בעצם ייחודיותה, ההצהרתית והממשית כאחד. איתרתי בה, לצד השיח הגלוי שלה, את השתיירות של דתיות שאינה מוכרת, הנובעת מכשל בתפיסת האדם שלה. משכשל זה נותר בלתי מודע, הוא המשיך לסדוק את בנייה של אותה מודרניות.

התפקיד הקרבת שמילאו היהודים באותה דת הקרבתית נסתרת גלוי לעין. בהקשר זה השתדלתי להצביע על יחסיותה ההיסטורית והמודרנית של השמדת היהודים. אין היא תוצאתה של מקריות היסטורית, שאפשר להסבירה מתוך הסתייעות — מחוץ לכל נסיבה היסטורית — בשעיר לעזאזל. לעומת זאת שללתי כל עקיבות מתורת השעיר לעזאזל: גישתי אל הנטייה ההקרבתית הטבועה בדמוקרטיה התבססה על ניתוח של השיח והפרקטיקה של הפוליטיקה המודרנית. בה בעת ייחסתי את התסמונת הזאת למציאות היסטורית ספציפית: המודרניות. אי-היתכנותו של העם, בתוך מודרניות שרוממו בה את האדם ועם זאת שללו את הבדלתו ואת בידולו, פתחה את השער לאותו מוסר הקרבת. הכול קרה כאילו שימשו היהודים פרמקון של המודרניות. העובדה שהדמוקרטיה שבה ומצאה באופן בלתי מודע מנגנון דוגמת הפרמקון מעלה את שאלת ממשותה של החברה המודרנית, אשר בעניין זה קרובה לחברה המסורתית יותר משוברים בדרך כלל. העובדה שהיהודים מילאו

משהו מן הקרבנות האנושיים' (עמ' 60). הוא מגדיר את היהודי שער לעזאזל [...] סוג האדם הזה המעיד על האדם [...] המועד במקור לחוסר אותנטיות או לייסורים' (עמ' 165). תיאורו את הפרמקון הזה טבוע כולו באוצר המילים של ההקרבה. 'הסיטואציה שעליו לתבוע ולחיות היא פשוטו כמשמעו הסיטואציה של המעונה' (עמ' 110). 'אין הוא יכול לבחור שלא להיות יהודי', ואם הוא מכחיש בתוכו את האופי היהודי, 'בדיוק בכך הוא היהודי' (עמ' 108). 'דורשים מן היהודי, אורח בלתי קרוא בחברה הצרפתית, שיישאר מבודד. אם אין הוא מסכים לכך, מקללים אותו' (עמ' 104). 'החובה המתמדת הזאת להוכיח שהוא צרפתי גוררת עבור היהודי סיטואציה של אשמה' (עמ' 105-106).

בהשוותו את מצב היהודי לזה של המשפט של קפקא, סרטור טוען ש'היהודי אינו מכיר לא את שופטיו ולא את סנגוריו, והוא גם אינו יודע במה הוא אשם' (עמ' 106-107). 'אנו אלה המאלצים אותו לקבוע את זהותו כיהודי [...] אנו דחקנו אותו אל הדילמות של חוסר האותנטיות או האותנטיות היהודית [...] כולנו אשמים ופושעים. [...] הדם היהודי שהנאצים שפכו נופל על ראשינו' (עמ' 165). תיאורו של סרטור שונה בנוסחו מהטקסט של ארנדט והוא מעלה דיוקן מרתק של היהודי כמנודה על אף היותו אזרח דמוקרטי. 'הוא רואה את עצמו כקבצן קדוש' (עמ' 59) וחווה 'היפוך של כל הערכים, כפי שאנו מוצאים למשל בדתות מסוימות, ולדוגמה בהודו, שבה קיימת זנות קדושה' (שם). סרטור רואה בכך עדות לשארית הארכאית של החברה הקדם-מודרנית, 'של קהילה שהיא עדיין קדם-לוגית' (עמ' 165), המאופיינת בסולידריות מכנית, כפי שדורקהיים היה אומר, קהילה שבה הפרט שקוע בתוך ההמון, שבה הפרט הוא ברהחלפה, בלא עצמיות. בשנאו וברדפו את היהודי מתגבש ההמון הזה ומתאסף, 'מתוך זעם נקמני כלפי גנבי ישראל, הם [האנשים הנמנים עם אותו המון] ירגישו עד מהרה את נוכחותה של הארץ כולה. הצרפתים האמתיים [...] שווים כולם, שכן כל אחד מהם מחזיק את צרפת הבלתי נחלקת בשביל עצמו בלבד' (עמ' 29). 'החברה, לפי תפיסתו של האנטישמי, היא חברה של הצמדה'. יש לו 'זכות בלתי מעורערת ומולדת על כוליותה הבלתי נחלקת של הארץ' (עמ' 133). בנייתו של סרטור ברור לגמרי שהאומה מתאספת, מתאחדת מחדש בתוך האנטישמיות, בתוך נידויו של היהודי. 'האנטישמי [...] רוצה להשמידו כאדם כדי שיוותר בו רק היהודי, המנודה, הטמא' (עמ' 68). הלאומן האנטישמי תופס את זהותו בעמדו על סף הריק של הסימן היהודי, ואילו 'הדמוקרטי [...] רוצה להשמידו כיהודי כדי לשמור בו רק את האדם, הסובייקט המופשט והאוניברסלי של זכויות האדם והאזרח' (עמ' 68). סרטור מייחס את הסיטואציה הזאת למורשת הנוצרית: 'אם ברצוננו לדעת מהו היהודי בן זמננו עלינו לחקור את התודעה הנוצרית: איננו צריכים לשאול אותה "מהו יהודי?", אלא "מה עשית ביהודים?"'

את התפקיד הזה אינה מתבארת בהכרח מסיבה מטפיזית אלא מסיבה היסטורית. כישלון האמנציפציה שלהם הכין אותם מבחינה מורפולוגית לתפקיד הזה, שנשען גם — הנסיגה אל המסורת מחייבת! — על התפקיד שהם מילאו כסימוכים מוחלטים של הזהות המערבית בתוך כור ההיווצרות הנוצרי שלה.

בסיומו של המסלול הזה על שלל התנאים שהעמדתי בו (המשנים לחלוטין את התפיסה המקובלת), אפשר לומר במובן מסוים שתיאורה של השמדת היהודים כזבח אינה דבר אבסורדי או מוגזם. ביסודו מעלה המונח הזה ממשות נסתרת ובלתי מוכרת של המודרניות: נטייתה ההקרבנית. סרטור וארנדט הבינו זאת, אף שלא הכירו בהשלכותיה של אותה נטייה. ארנדט הצטיינה בניחות התנאים ההיסטוריים והפוליטיים שהודות להם הייתה עשיית היהודים לקרבנות קבילה.⁸⁸ במידה מסוימת היא הראתה כיצד היהודים גילמו במלואם את האי-היקבעות, את הריק, את התהום האופייניים לדמוקרטיה. 'שלא כבשאר הקבוצות, החברה הפוליטית קבעה ליהודים מקום וזהות. אך מאחר שחברה זו לא נשענה על סדר חברתי תואם מצאו היהודים את עצמם מבחינה חברתית תלויים על בלימה' (עמ' 46). זו ההבחנה החוזרת ביהודי כחוליה החלשה ביותר בחברה המודרנית: כשם שלדברי טוקוויל 'העם שנא את האריסטוקרטים שעמדו לאבד את השלטון יותר משהוא שנא אותם לפני כן' (עמ' 25), כך 'נעשתה האנטישמיות קיצונית ברגע שהיהודים איבדו את תפקידיהם הציבוריים ואת השפעתם ולא שמרו עוד אלא על נכסיהם; גם פרשת דרייפוס התפוצצה ברגע שפחתה חשיבותם של היהודים בבנקאות' (עמ' 26). אפשר היה להוסיף שהאנטישמיות נולדה ברגע שהוכרז על פיזור העם היהודי. המסמן היהודי היה חזק דיו מבחינה סמלית כדי לאפשר למכלול להתאחד נגדו, אך מאחר שבמקביל הוא היה גם מעורפל ובלתי מוגדר דיו כדי לספוג את כל ההשלכות הדמיוניות וגם חלש מכדי להתנגד להדרה זו, הוא יכול למלא את תפקיד הפרמקון של המודרניות ולהיות ליסמל האינטרס המשותף של האומות האירופיות' (עמ' 62). אם ארנדט היטיבה להבין את התנאים ההיסטוריים של נידוי היהודים, סרטור הוא זה שקלט בעצמה הרבה ביותר את אופייה הדתי וההקרבני של הדרתם המודרנית של היהודים (אך הוא לא ראה — וזו חולשתו — שתכונות אלה אופייניות גם לדמוקרטיה).⁸⁹ הוא ראה באנטישמיות 'את אחד מטקסי החניכה ה[...] גורמים להשתתפות של אנרגיה ושל חום במוקדים החברתיים; במובן זה האנטישמי שמר

88 H. Arendt, *Sur l'antisémitisme*, Paris 1984. *לאחר כל ציטוט מצוינים בסוגריים מספרי העמודים שמהם הובא.

89 סרטור, הרהורים (לעיל, הערה 70). *לאחר כל ציטוט מצוינים בסוגריים מספרי העמודים שמהם הובא.

(עמ' 83). למעשה 'ההאשמה ברצח אלוהים היא שהפכה את היהודים ל"טבו" (עמ' 82), והאימה הדתית שנדפה מכך (רוצחים, בני רוצחים) עודדה את השנאה כלפיהם' (שם). 'הנוצרים יצרו את היהודי כשבלמו לפתע את הטמעתו וסיפקו לו בעל כורחו תפקיד שהוא ממלאו מאז בהצטיינות' (עמ' 83).

אולם מצבו המנודה של היהודי — בודד, מנותק מכולם, מבזוה אך גם יקר ערך עבור עקיבותה ורציפותה של החברה, מועד להקרבה עקובה מדם או להוקעה — מצב זה משפיע בתנועה חוזרת על אירופה המודרנית כולה וחושף טפח ממרומה החבוי ביותר. השואה, כשהיא מתוארת כזבח, מצביעה על המאפיינים העמוקים ביותר של המודרניות הפוליטית, ורק הדחקה רבתי של האמתות יכולה למנוע אותנו מלראות אותם.

פרק עשירי

אחיזת העיניים של הדיון בזיכרון

הפרספקטיבה שניסיתי לסרטט אינה יכולה שלא להפוך על פיהן את הדעות הרווחות בדיון על יחידאיות השואה. הנוף רווי ניגודים: ככל שהשיחים של השמאלנות החדשה הם תסמין של מציאות מוחשית כך הם מעוותים את השאלה שמציאות זו מעלה לפני התודעה הפוליטית בת־זמננו. הם מדגישים את האתגר האמתי שלאחר המלחמה (משמעות הבדלתם של היהודים ומשבר הדמוקרטיה) ומשום כך אי־אפשר להתעלם מהם. אך בה בשעה הם מסיטים אותו, ומשום כך יש לבקר אותם. אלא שדיון זה מוגבל לחוגי האינטליגנציה. לעומתו הדיון בזיכרון בעל תוקף אחר לחלוטין, והוא הגיע בשנים האחרונות לשיא רב־משמעות במישור של הגיונות הלא־מודע. לא זו בלבד שהוא איננו הסימן של חזרת המודחק אלא שהוא מהדהד ככל הנראה עם הדחקה רבתי של השאלה המרכזית של שלהי המאה העשרים — הדחקה המתבטאת כחזרה בלתי מרוסנת של המודחק. זהו דימוי נוסף של הדחייה: ככל שמדברים על כך יותר, ככל שזה 'מתועב' יותר, כך זה מודחק יותר. נדמה שהדיון המופרז בשואה מסתיר את הטמנתה, והתווספות הממד היהודי שלה לאותו דיון כמוה כעץ המסתיר את היער.

לנוכח הבעייתיות שהעמדתי, הדיון בזיכרון וב'שימוש היתר בזיכרון' מתגלים בהכרח כאחיזת עיניים המסיטה אליה, כמו לעבר מורסה מלאכותית, את הדיון האמתי, פְּטִיש הפוטר מן ההתמודדות עם הממשי ובה בשעה מסתיר אותה ומשמש לה תחליף. זו מערכת אידאולוגית מחוכמת מאוד, שתפסה את מקומה בשנים האחרונות: מושא הדיון מבוטל למעשה בעודו מורס לגבהים של נמלצות שהיא מעתה ריקה וחסרת יסוד, ומושכת לעברה בתנועה חוזרת ובאופן בלתי נמנע את הספק ואת החשד.

לא הזיכרון הוא העומד על הפרק אל מול השכחה או ההיסטוריה, משל הייתה המטרה להגן על זכרו של עבר המצוי בסכנה של מחיקה או של שלילה או לכתוב את ההיסטוריה האקדמית של דרמה שכבר הסתיימה. הבעיה אינה נעוצה בשימוש ההיסטורי או האינטרסנטי שהיהודים עלולים לעשות באותו זיכרון, וגם לא בשיפחון