



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

03 גיליון
2013 סתיו

מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית
אוניברסיטת תל-אביב

עורכים מיכאל גלזמן, מיכל ארבל, אורי ש' כהן
המערכת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט

רכזי המערכת חן אדלסבורג, נטע דנציגר, נדב ליניאל
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמו-קובץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל-אביב

על העטיפה: אביגדור אריכא, רישום, 1953; מתוך קטלוג התערוכה "כלב חוצות", בית עגנון, ירושלים, 2010
(צילום: אברהם חי; באדיבות בית עגנון, ירושלים)

ot.kipp@gmail.com

© 2013 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 6997801
הוצאת הקיבוץ המאוחד
נדפס ברפוס אליניר

סודות גלויים: ספרות החוויה הלא־נחשבת לקראת תיאוריה של פעולה נסוגה (שני קטעים)

אן-ליז פרנסואה

א. סודות גלויים: סקירה כללית

מי שהטבע מחל לחשוף בפניו את סודו הגלוי, חש כמיהה שאין לעמוד בפניה
אל פרשניתו הראויה ביותר – האמנות.

גתה, "מכתמים והרהורים"¹

Anne-Lise François, *Open Secrets: The Literature of Uncounted Experience*, Stanford *
University Press, Stanford 2008, pp. 1-20, 46-65. הערות מטעם המתרגם או המערכת הובאו
בסוגריים מרובעים.

.1 "Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine
unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst" (Goethe,
"Maximen und Reflexionen")

גם אם בסופו של דבר לא תימצא מספקת, הגדרה שימושית ראשונה לסוד גלוי עשויה להיות "דרך לחלוק ידע כך שאי אפשר לתבוע בעלות עליו ולפעול על פיו". הגדרה כזאת תתאים לשימושי המוכרים יחסית של המושג גם אצל מבקרים רחוקים זה מזה כמו איב קוסופסקי סדג'וויק ופרנק קרמוד. כך, למשל, בתיאור האפיסטמולוגיה של הארון, סדג'וויק מכנה בשם "סוד גלוי" את אופן התקשורת הממדר או השמרני שבד בבד מגלה לאלו שבפנים את מה שהוא מסתיר מאלו שבחוץ – או, ליתר דיוק, את מה שהוא מגן עליהם מפניו, את מה שאינם רוצים לדעת, את מה שיש בכוחם להתעלם ממנו.² ואמנם, באוצר הביטויים הביקורתיים של סדג'וויק וד"א מילר, המונח נקשר תכופות לצורה מיוחדת של הפעלת כוח המתבטאת לא בטענה לידע, כפי שהיגיון פשטני של הנאורות היה יכול להציב, אלא בפריבילגיה להתעלם – בזכות שלא לדעת או בזכות להעמיד פנים כאילו אין רואים.³ כאשר הסוד הגלוי מוגדר על פי ההבטחה הידועה, הבלתי מובנת מבחינה רציונלית והבלתי צודקת פעמיים שבכשורה על פי לוקאס, "כל מי שיש לו יִנְתֵן לו וְיִשָּׂא לוֹ, גם מה שאין לו יִלְקַח ממנו" (לוקאס יט 26), הוא נעשה לשם אחר להרמנויטיקה הטאוטולוגית המוכרת מעבודתו של קרמוד על פרשנות כתבי הקודש והמבדילה בין מי שמסוגל לקרוא את המובן ה"רוחני" הסמוי של הבשורות ובין מי שנשבה בתמונת מובנם הגלוי של המשלים ומסוגל רק "לראות אך לא לדעת".⁴ ואלם,

2. ככתיבתה על בילי באד מתארת סדג'וויק את האתגר ההבעתי שמציבה המרידה, שהרי המרידה, בדומה להומוסקסואליות, היא מושג שהנפישות הטבועה בו עושה אותו "לפשע" המתחולל בו ברגע שהוא עולה במחשבה; לאפשרות המתגשמת, במובן־מה, מעצם ניסוחה במילים: "המונחים [לתיאור המרידה] חייבים להיות מוגבלים לרמיזות המעוררות את הידע אצל אלו שהידע הזה כבר מצוי ברשותם, אבל לא אצל אלו שאינם מחזיקים בו" (Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley 1990, p. 101).
3. כך, סדג'וויק מתחילה את ניתוח האפיסטמולוגיה של הארון בדוגמא של רייגן, שאינו צריך ללמוד צרפתית כדי לשוחח עם מיטראן (שם, עמ' 4), דוגמא שבימינו מהדהדת בה לא רק שאננותה של האם, המקבלת את יציאת בנה מהארון בשאלה "מדוע לא סיפרת לי קודם?", כאילו עול ההודעה מוטל כולו על זה שמודיע, אלא גם ההנחה המתמשכת בדבר "החפות מפשע" של ארצות הברית, המייצרת כביכול הצדקה להיעדר תודעה היסטורית, היעדר שניתן היה לשמוע אותו בשאלה שנשאלה אחרי ה־11 בספטמבר: "מדוע הם שונאים אותנו?". עם זאת, תיאור "ההיגיון הערמומי של הסוד הגלוי" אצל ד"א מילר מדגיש את אי־האפשרות להפריד בין האינטרפלציה של הסובייקט כמי שאמור לדעת ובין שחרורו של אותו סובייקט מן החובה להראות את הידע המיוחס לו; על פי היגיון זה, "אף על פי שאין בנמצא קורא שהוא בור כל כך ברעיונות המקובלים עד שאינו יודע למה מכוונים כל אותם דברים שנמנעים מלאמרם בגלוי, דברים המסווגים היטב כל כך, כמעט 'קלאסיים', לכל קורא ניתנת בה בעת גם הפריבילגיה לא לדעת את מה שהוא יודע" (D.A. Miller, "Foutre! Bougre! Écriture!", *Yale Journal of Criticism*, 14, 2001, p. 511).
4. קרמוד מצטט את הפסוק מהבשורה על פי לוקאס בפרק הפותח את ספרו *The Genesis of Secrecy*, כחלק מטענתו בדבר ההרמטיות המהותית (ולא המקרית או התלויה בהיסטוריה) של המסורת הפרשנית. הערתו – "רק מי שכבר יודעים את המסתורין – את פשרם האמיתי של הסיפורים – יכולים לגלות את פשרם האמיתי של הסיפורים" – מדגישה לא רק את הטאוטולוגיה של הפצה זו של הידע אלא גם את אי־אפשרותה הפרודוקסלית של ההיסטוריה בעיני העד הנוצרי, שאינו יכול עוד לחכות להתגלות שתבוא ודבר אינו יכול לקרות עבורו אלא אם כן כבר קרה; וראו Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation*

העניין שלי בפרדוקס הגילוי, הפוקח רק את עיני הרואים ואילו את עיני הלא־רואים הוא עוצם, נעוץ פחות בחלוקה ההיררכית שהוא אוכף בין אלו הקוראים לאלו שאינם מסוגלים לקרוא ויותר בבדיקה הפורמלית שהוא מציב לפני המבקרים: כיצד ניתן להעריך, לזהות ולכנות פעולה דרמטית שהיא כה מעוטת חשיבות עד שאינה מחוללת שום *peripetia* (מפנה) ודומה שהיא חומקת מהגדרת העלילה על פי אריסטו. במקום לפטור תנועה זו של גילוי נסוג כלא־אירוע שהאפקט היחיד שלו הוא הגנתי – הדיפה של כל שינוי, הבטחה שדבר לא יקרה – או, בצעד מנוגד (המגיע בסופו של דבר לאותו המקום), להכיר בה כבפעולת הקסם החיונית לתפקודם היעיל של יחסים חברתיים, ספר זה מתמקד בדרכים שבהן הסוד הגלוי, כמחווה של גילוי המבטל את עצמו, מאפשר שחרור מן הציווי האתי לפעול על פי הידע שהתגלה.⁵

עם זאת, הגנה על חסר החשיבות ונטול ההשלכות מן הסוג המוצע כאן עשויה אולי להיראות, בדרך בלתי נמנעת, כפטישיזציה של הבתולין, של הרף החלק, שבשם הפוטנציאל הלא־מוגבל דוחה לעד את ההתחייבות. ואכן, הפסיכולוגיה הפופולרית מספקת לנו את התווית המוכנה, "פסיבית־אגרסיבית", עבור גיבורות כמו פאני פרייס אצל אוסטן, לואי אצל וורדסוורת' או שלל הדמויות בשירתה של דיקינסון, דמויות השומרות על שתיקה ובחורות דרכים להיות בעולם בלי לבוא בדרישות, לכאורה. אשר לגיבורה של מאדאם דה לה פאייט, מי מלבד אישה היסטורית ונקמנית בותר, שה"כן" היחיד שלה הוא "לא", תתוודה לפני בעלה על אהבתה לגבר אחר ואחר כך תסרב לפעול לסיפוק תשוקה זו כשיש בידה לעשות כן עקב מות בעלה בטרם עת? כך, מצניעות מזויפת ועד מחיקה עצמית אגרסיבית, אפשר לערוך רשימת מלאי של סטריאוטיפים המזומנים לנו כדי להציג את ההימנעות מרדיפה אחר התשוקה כפתולוגית, המעורדים א־התעקשות ומכחישים את האפשרות של תביעות חסרות משקל לתשומת לב. אל הפטישיסט מן האפוריזם של גתה, שקורא קטנוני עשוי להאשימו בהסמת מבטו אל האמנות

5. *of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1983, p. 3. הגיגו של פסקל, "Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé" ("לא היית מבקש אותי לולא כבר מצאתני"), מבטא את מלוא הייאוש והנחמה שמעורר חיפוש שָׁבֵע – מושבת – מסוג זה, הגם שהאינטימיות שבפנייה הפמיליארית בגוף שני נוטה לצד המנחם; וראו Blaise Pascal, *Oeuvres*, Complètes, Pensée 553, Leo Brunschvicg's edition (1897), Hachette, Paris 1957, p. 576. במובן־מה, אם "לפעול על פי הידע" כולל "בעלות" על ידע ו"הפגנה" שלו, אפשר להבין מדברי שאני מגוננת על הזכות להפגין קהות, בין שהיא ממשית ובין שאינה אלא העמדת פנים, קהות שכפי שטענתי לעיל, סדג'וויק, בעבודתה המוקדמת, רואה בה תכסיס של הכוח ההגמוני – העיוורון המוחק ביעילות רבה יותר מכל צנזורה. אין לי אלא להציע תשובה "חלשה", במובן שסדג'וויק עצמה משתמשת במונח בעבודתה המאוחרת יותר כאשר היא מתייחסת לתיאוריות קריאה "חלשות" – מוגבלות, פרטיקולריות, תחומות – ולשוב ולציין שענייני נתון למקצב של היחס בין תובנה לפעולה – לקלוט את x ולא לעשות דבר – ולא לתוצאות הכלליות, הדיסציפלינריות או המתחמקות של קליטה סבילה מעין זו. ייתכן ששחרור זה מן החובה לרדוף ידע לשם דה־מיסטיפיקציה שייך למעשה למה שסדג'וויק עצמה כינתה לא מכבר קריאה "מתקנת" (reparative). בפרק "קריאה פרנואידיית, קריאה מתקנת" בספרה *Touching Feeling*, שהוא, בחלקו, ביקורת עצמית, היא מזהה אלטרנטיבות להרמנויטיקה של החשד, שנשתה לראות ב"חשיפה" את מטרתה הבלעדית של הביקורת, ולמרבח האירוניה – את "מעלתה" היחידה שאין עליה עוררין. וראו Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham, NC 2003, pp. 123–51

בהרף העין שבו הטבע נגלה לעיניו, ואל הנורוטיט שאינה מוכנה שאצבעותיה יכוו מאחיזת הבעלות, עשוי השיח הפילוסופי המלומד לצרף גם את "הנפש היפה" של הגל, השומרת את עצמה ליום שלעולם אינו מגיע והרוחה את כל מי שמבקש לממש את חיזורו אחריה כמי שחסר את הכוח השולל, המבטל את עצמו, שהוא כל מה שיש לה להביע; את האירוניקן של קירקגור, המדבר כדי לא לומר דבר וכך מקיים את "החירות הסובייקטיבית שבכל עת יש בידה אפשרות להתחיל מחדש, מבלי שמצבים קודמים יגבילו אותה"; את "אביר הוויתור" של קירקגור, היכול לאמץ את האובדן אך אינו יכול לשאת שמישיבים לו אהבה; את "איש הרסנטימנט", נוטר הטינה, אצל ניטשה, ה"יודע את מלאכת השתיקה. יודע לא לשכוח, לצפות, ואף למעט עצמו, להשפיל עצמו, עד יעבור זעם".⁷

ההדרון של גישות ספקניות אלו ניכר בנטייתן של גישות ביקורתיות מן הזמן האחרון לקרוא את הסוד הגלוי כפיגורה של הכחשת ידע – הכחשה שאינה נפטרת מן המושא שלה אלא מניחה אותו בצד – או כתחבולה אידיאולוגית המבטיחה את נטרולו, הכלתו וחלוקתו הלא-שוויונית של הכוח האמור לבוא עם הידע. באידיאולוגיה הפוסט-מרקסיסטית הנשענת על הפסיכואנליזה, "הסוד הגלוי" נעשה טרופוס לפעולתה הבלתי מפורשת של האידיאולוגיה עצמה – לדרך שבה האידיאולוגי לא רק משיג הסכמה ללא הפגנת כוח וממטטר את הדמיון ללא צנזורה מפורשת אלא גם משתלט על מרחבו של הדף החלק שממנו ניתן להפיק קונצנזוס

6. הנפש היפה אצל הגל, שיש לה מבשרים אצל גתה וברומנטיקה הגרמנית המוקדמת, "חיה בחרדה פן תכתים את פאר הווייתה הפנימית בפעולה ובקיום; וכדי לשמור על טוהר לבה היא בורחת מכל מגע עם הממשות וממשיכה בהתמדה, באין-אונים מתוך בחירה, לוותר על העצמי שלה, שחודר לדרגת ההפשטה העליונה, ולהעניק לעצמה מהות של עצם (סובסטנטיבית) או להפוך את מחשבתה להווייה ולשים מבטחה בהבדל המוחלט (שבין מחשבה להווייה)" (G.W.F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes (Werke 3)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp. 483–4; תודה לגדי גולדברג ולאליעד לפידות על העזרה בתרגום מובאה זו מגרמנית). דוגמא מעניינת במיוחד לדמויות הוויתור "חלש" הנידונות כאן היא דמותה של הנפש היפה שווידוייה נמסרים בספר השישי של וילהלם מייסטר מאת גתה, המניחה בשלווה לאירוסייה לאיש שהיא אוהבת להתבטל משום שהוא אינו מסכים לחיות לפי תנאיה; שהרי קשיחותה נובעת דווקא ממתנותה – מסירובה לעשות נפשות ולסייע להמרתם של אחרים, כמו גם מניתוקה-שלה מענייני העולם הזה. אדיקותה מונעת ממנה לא רק להינשא לאיש שהיא אוהבת אלא גם ללחוץ עליו כדי שיקבל עליו את רצונותיה; וראו יוהן וולפנגג גתה, וילהלם מייסטר: שנות החניכות, מגרמנית: יצחק כפכפי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1979.

7. ראו Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989, p. 253; סרן קירקגור, חיל ורעדה, מדנית: איל לוי, מאגנס, ירושלים 1997; פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע; לגניאלוגיה של המוסר, מגרמנית: ישראל אלדר, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1967, עמ' 244. כפי שאטען בהמשך, באישומים המפכחים הללו כנגד הקביעה הנמנעת קיימת רפלקסיביות עצמית, שכן, בכך שהם רואים בכל הבעה של נכונות לוותר על ניצול של כוח, או על מימוש של פוטנציאל, חשד להיעדר "תום לב", גם הם אינם מקבלים את מושאם כפשוטו ולפיכך גם הם "אשמים" באותה רוח של אי שביעות רצון – בסירוב או בהימנעות אדולסצנטיים לממש את התשוקה – שהם מייחסים לפלרטטנים ולחסודים.

ששום מסמך כתוב לעולם לא יוכל להניב.⁸ כמו המלכה בניתוח שמציע לאקאן לסיפור "המכתב הגנוב" מאת אדגר אלן פו, שאינה עושה דבר כדי לייפות או לכסות את החסך שלה מלבד "להישאר בלי ניע בצל [של סימן האישה]", הפיגורה של הסוד הגלוי מזכירה את תסמונת "המלך הוא עירום" שסלובי ז'יז'ק דן בה רבות, שבה מערכת שלטון מסוימת מסוגלת "לשקר במסווה של אמת" ולהוסיף ולפעול גם כשאישי אינו מאמין לה עוד – ולמעשה רק משום כך.⁹ "ציניות" כזאת, שלפיה אין מצפים מאיש לקבל את הרטוריקה המפורשת של משטר שליט, מאותתת על מגבלותיה של הגישה המסורתית של "הנאורות", שבטחה לפנים בייעילותה של חשיפת התרמית שבתביעות לכוח. במישור אחר, בתור פיגורה של אליפסס – של מערכת שאי אפשר למלאה בשום תוכן מוגדר ואשר קצותיה נמוגים אל המובלע והלא-מאופיין – הסוד הגלוי, הפתוח, מתאים גם לסוד הפתיחות או לפטיש של אי-הסיגור שז'יז'ק מסב אליו את תשומת לבנו שוב ושוב כאשר הוא מרבה לתאר כיצד הסדר הסימבולי של המודרניות המערבית מבוסס על הנחתו של פער שחייב להיות ריק או לא מלא לגמרי, פער המסוגל תמיד להכיל עוד תוכן מובחן אחד, בין שמדובר בזכיות אדם ובין שמדובר בסיבות לתשוקה.¹⁰

8. ראו למשל את הערותיו של אלתוסר על המובנות מאליה שבה האידיאולוגיה כופה עצמה, או למעשה אינה כופה עצמה כלל, אלא בתור המובן מאליו: "זהו למעשה הדבר הייחודי לאידיאולוגיה – היא כופה (מבלי שזה ניכר בה כלל, מכיוון שמדובר ב'וודאיות') את הוודאיות בתור ודאיות, שאיננו יכולים אלא להכיר בהן ושכפניהן אנחנו מגיבים בדרך הבלתי נמנעת והטבעית כל כך של קריאה (בקול רם, או ב'שתיקה של התודעה'): 'זה מובן מאליו! זה אכן זה! זה נכון מאוד!' (לואי אלתוסר, על האידיאולוגיה: מנגנוני המדינה האידיאולוגיים, מצרפתית: אריאלה אזולאי, רסלינג, תל אביב 2003, עמ' 53).

9. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 31; Slavoj Žižek, "The Spectre of Ideology", *The Žižek Reader*, ed. Elizabeth Wright and Edmond Wright, Blackwell, Malden, MA 1999, p. 61

10. "Mind the gap!" ("שימו לב לפער!") כתוב ברכבת התחתית של לונדון, ציווי שניתוח זה של ז'יז'ק מקבל על עצמו: הציניקן שהוזכר לעיל מתנשא מעל השיח ועם זאת הוא מניח לשיח לייצג אותו; כלכלת התשוקה הפאלית עוברת רק כל עוד ועד כמה שהיא יכולה לדמיין התענגות נשית אניגמטית החומקת מאחיזתה, טוען ז'יז'ק במאמרו "Death and the Maiden" (ז'יז'ק, שם, עמ' 214); והסובייקט של התודעה העצמית זוכה בכוח הבלתי מוגבל בפוטנציה "לסמן לא כלום" – "להתייחס אל עצמו כאל 'נושא' (bearer) ריק" – בתמורה להכרתו בקונטינגנטיות של "התכונות האמפיריות המהוות את התוכן החיובי של 'אישיותו' הפרטית" (Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, And the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, NC 1993, p. 29). במאמר "The Spectre of Ideology" ז'יז'ק מצביע על פעולתה של "האידיאולוגיה בטרתה" כעל מהלך השעייתה של הצהרה פוויטיבית כך שתיעצר מראית עין של "עומק" או של איזה "ממד באמת חיוני" שבאשר לו אין צורך לטעון שום טענה פוויטיבית" – מהלך שהוא קושר למשחק הלאקאניאני של "מסמן-על" או "מסמן ללא מסומן" (ז'יז'ק, *The Žižek Reader*, לעיל הערה 9, עמ' 69-70). ואולם, במאמר זה ז'יז'ק גם טוען שהביקורת אפשרית רק בתוך מרחב שחייב להישאר, באופן דומה, חופשי תמוכן מוגדר: "המקום שממנו ניתן להתנער מאידיאולוגיה חייב להישאר ריק ואי אפשר שיתמלא בשום ממשות המוגדרת בדרך פוויטיבית; ברגע שאנו נכנעים לפיתוי זה, אנו חוזרים אל האידיאולוגיה" (שם, עמ' 70). הסתירה לכאורה, שבלי ספק אפשר לתלותה במעמדו העמום של האידיאליזם הטרוסצנדרנטלי הקאנטיאני בעבודתו של ז'יז'ק, מעניינת אותי פחות מהסלידה הבסיסית שז'יז'ק

במקרים אחרים, הפיגורה של הסוד הגלוי עצמה נתפסת כהופעה של מיסטיפיקציה אידיאולוגית, ועבודת הביקורת מכוונת לחשיפת אחת משתי האנטיזות – או "הסוד" או "הגלוי" – כאשליה המסתירה את האמת שבאנטיזוה האחרת. כך, הטענה לפתיחות, לאי-בידול, לאוניברסליות או לנגישות עשויה להתגלות כאשליה המסווה – כדי להגן או כדי להכחיש – את קיומו של מיעוט לא-נראה ואת סודו של הבדל לא-מוסמן (בעקבות פרוסט, סדג'וויק ממפה את הזהות היהודית ואת הזהות ההומוסקסואלית זו על גבי זו כסטיגמה לא-נראית של אחרות בחברה אנטישמית ובחברה הומופובית, חברות שבאופן אירוני הן עצמן נשענות על הטרופוס של "הזר השוכן בקרבנו" מתוך הסיפור הנוצרי והדרמה של הבחירה). לחלופין, הביקורת עשויה לתקוף אמונה נאיבית נוסח הנאורות בכוחה של התקשורת להוציאנו לחופשי; כך, בטאיי, פוקו, וקרוב יותר לזמננו – מייקל טאוסג וג'ודי דין, הדגישו כולם עד כמה הגילוי אינו מנטרל אלא טוען מחדש את פְּטִיש הכוח של הסוד הציבורי האוהב "לבוז את עצמו" בהתגלות.¹¹ ואולי הסודיות עצמה היא המופע; למעשה, כפי שד"א מילר מזכיר לנו בביקחות, הסודיות דורשת מופע.¹²

ואולם, כפי שעולה מתמונת הטבע בבחינת "offenbares Geheimnis" אצל גתה, לסוד הגלוי יש גם מקום רב-שנים במחשבה היהודית-נוצרית בתור תמונת הקורלטיב "החילוני" או "הארצי" של הטרופוס של ההתגלות האלוהית: "הספר הפתוח של הטבע", "אותו כתב יד אוניברסלי וציבורי המונח פרוש לעיני כול",¹³ אינו רק הרעיון שיש עוד אופן גישה אל החוק, המשלים את דבר אלוהים הכתוב, אלא הוא גם פיגורה להינתנותו – שכל אחד יכול לראותה –

אולי מרגיש כלפי שיח שכמו חלום בהקיץ עשוי פשוט להיסחף או להימוג לתוך שתיקה. השוו למשל את מה שבארת כותב על ה"שרעפים" (pensiveness) של הטקסט הקלאסי בסיום ספרו S/Z; גם בארת ביקורתית כלפי האסטרטגיה האידיאולוגית שעניינה "סימון הבלתי ניתן להבעה" באמצעות קולוניזציה של מרחבו של הלא-נאמר, גם תוך כדי סירוב למלאו, ועם זאת, במשלב הריגושי של כתיבתו הוא קשוב הרבה יותר למה שמפתה בסחיפתה של השעיה מעין זאת; וראו Roland Barthes, *S/Z*, trans. Richard Howard, Hill and Wang, New York 1974, pp. 216–17

11. ראו Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press, Stanford 1999; Jodi Dean, *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2002

12. בפרק "סודות גלויים, סובייקטים סודיים" מילר חושף את ייצור הסודיות כאשליה שדמויות ברומן מציגות כדי ליצור רושם של עומק פסיכולוגי נסתר ובה בעת הן מגנות על עצמן מפני מבטים חטטניים, והשוב יותר – מגדירות את עצמן כסובייקטים בלתי מוכנים, וראו D.A. Miller, *The Novel and the Police*, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 192–220

13. Geoffrey Hartman, מצוטט בתוך Sir Thomas Browne, *Religio Medici*, 1643, pt. 1, sec. 16. הרטמן *Wordsworth's Poetry, 1787–1814*, Yale University Press, New Haven, CT 1964 כותב בהערה: "הרעיון שהטבע הוא מסתורי גלוי, כלומר דת-מסתורין הגלוייה באופן פרדוקסלי לאנושות כולה (בדיוק כפי שפאולוס הקדוש פתח את הסדר הדתי הישן והפך את היהדות לנצרות), קשור במושג קדום ונמשך בתולדות הרעיונות, מושג 'ספר הטבע', 'אותו כתב יד אוניברסלי וציבורי המונח פרוש לעיני כול'" (שם, הערה 379).

ששום מידה של עושר או כוח ושום טכנולוגיה של קריאה, מתוחכמת ככל שתהיה, אין בכוחן להגדילה.¹⁴ על טרופוס זה נשען כמעט כל לקסיקון אי־ההסתרה של היידגר, וכמוהו ניסיונותיהם של קירקגור ושל לוינס לחשוב אל מעבר להתקדמות המחוללת את עצמה, המגשימה את עצמה, של הנאורות, מעבר למושג ההתגלות כדבר־מה שהתכונה עצמה אינה מסוגלת לחולל או להבין. אולם, כפי שאטען בהמשך, הסוד הגלוי, דווקא בתור "נטורליזציה", משמעו גם שינוי בסוג תשומת הלב ש"ההתגלות" (Offenbarung) דורשת, הקטנת הסיכונים הכרוכים בה, חירות לקבל את המתגלה כמוֹבן מאליו. סעיף ה בפרק זה ("עצור כאן, או עבור בעדינות!")* יתאר כיצד הגיתי את הפרויקט הזה כתשובה עקיפה לשפה של חובה לא־מוגבלת, של דחיפות בלתי אפשרית ושל אחריות הרואית, שפה שחרף הטייתה בסביל, היא עדיין ניכרת בכתיבה של היידגר על חשיפת ההווה, ובצורה מפורשת יותר – במחשבה האתית הפוסט־היידגריאנית. "כשאני שומע דיבורים על אניגמה, אני זוקר את אוזני", מכריז ז'אן לפלאנש באותה התלהבות אדישה באופן מוזר כשל זו של הבלש דופן, שלמדנו לראות בה את סימן ההיכר של קור רוחו של האנליטיקאי. אך אוזניים זקורות כאלה העומדות על המשמר קיימות בשפע, אם לשפוט לפי תשומת הלב החדה הניתנת בכמה הקשרים פוסט־חילוניים – בפסיכואנליזה, באונטולוגיה בהשראה היידגריאנית, באתיקה הלוינסיאנית – לסוג של התגלות שאת הממד האניגמטי שבה אי אפשר לתלות ב־x מושמט איזשהו אלא הוא שורד את גילוי ולמעשה נוחל אותו – מסר שאולי ייקח "נצח" להבחין בו, לא משום שקשה לפענחו אלא משום שמה שפנייה וחשיפה מעין אלו מכריזות עליו אינו נמצא בתוך סדר הפעולות הניתנות לצפייה והתגובות הניתנות למדידה.¹⁵ בקרב תיאורטיקנים בני זמננו, אריק סנטנר מנסח אולי בצורה המפורשת ביותר

14. אפשר היה לשער שעם הופעת תרבות הדפוס והתפתחות מעמד ביניים היודע־קרוא תאבד "הפתחות" של ספר "שני" זה – יכולתו להיתפס על ידי כולם, ללא הבדלי כוח – חלק גדול מכוחה לדמוקרטיזציה, לעומת הספר הסגור או החתום של דבר אלוהים. ואולם, במישור אחר, אין אפילו הכרח להוסיף "דומם", "בלתי נתפס", "בלתי מובן", כנגד "אוניברסלי", "ציבורי", "פרוש" אצל בראון, שכן, די בכך שאולי אין מה לעשות נוכח "הוויות" (presentness) כזאת כדי להשעות את התנועה וכדי להבטיח את המבנה האפורטי של סוד גלוי זה. אכן, די היה בתמונה המאזנת של אי־מוֹבְנוּתו האפלה של הטבע – הנעשית לתפיסה ראשונית, אך בשום פנים לא סופית, של אי־קריאות – כדי לעורר את התפתחות המדע המודרני כעבודת הפענוח שלו. ז'אק רנסייר מציע הגיגים רלוונטיים על "שוויון" הגישה אל הדף המודפס, "הזמן כמות שהוא לעיני כול" – "שוויון" אשר "הורס את כל הייררכיות הייצוג" ו"מייסד קהילת קוראים ללא לגיטימיות, קהילה הנוצרת רק מתפוצתה האקראית של המילה הכתובה" (Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, trans. Gabriel Rockhill, Continuum, New York 2004, p. 14).
* [ראו להלן, עמ' 226–240 (המערכת)].

15. ראו מסתו של לפלאנש "הזמן והאחר", שבה הוא מבחין בין "חידה", שפתרונה הוא "בבעלותו המודעת של מי שמציג אותה", ובין "אניגמה", ש"רק מי שפתרונה אינו בשליטתו יכול להציעה" (Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, trans. John Fletcher, Routledge, New York 1999, 234–59). אם האניגמה מוגדרת כך, כאתר של אי־שליטה ושל אי־בעלות, דווקא סבילות המסירה שלה מעוררת את פעילותה הפרשנית של הנמענת ומבטיחה לאניגמה הדהוד מתמיר, למעשה משתק, השורד זמן רב אחר שמיעת האניגמה עצמה, והנמענת־המטופלת־הסובייקט נשאר תקועה ותוהה "מה רוצה האחרת ממני?" – אותה שאלה לאקאניאנית שלפלאנש עוזר לנסח כאן ביתר דיוק: "מה האחרת רוצה, עד כמה שהיא אחרת לעצמה, לא־

את הזיקה אל המושג התיאולוגי "התגלות": הוא משווה בין "המסרים האניגמטיים", שלדעת לפלאנש "מציבים לילד את המשימה הקשה או אף הבלתי אפשרית של שליטה וסימבוליזציה", לבין מה שגרשם שלום כינה "האין של ההתגלות", מה שעמד לפני קפקא (ואולי בכלל לפני יהודים חילונים בתחילת המאה העשרים) – מצב שבו "ההתגלות נדמית חסרת משמעות, מצב שבו היא עדיין מביעה את עצמה, שבו יש לה תוקף אך אין לה משמעות".¹⁶ הדוגמאות של סנטנר, גם אלו האונטולוגיות וגם אלו ההיסטוריות, נוטות להגדיר כטראומטית במהותה את הקרבה הזאת אל האטימות ואת ההינתנות לדבר המסרב לתת את עצמו; בכך הן חשופות לסכנה של קריאה שגויה, כאילו הן דוגמאות לאופן התגלות "פגום" המנוגד לאיזו פתיחות מוקדמת יותר, נדיבה יותר, פחות סרבנית. אחת הסיבות לכך שאני מבקשת להסתכן במונח הכה אוקסימורוני ואולי גם כה נאיבי "התגלות טבעית" היא הרצון להבליט על דרך הניגוד את המוכן שבו אילמותו או מתינותו של הסוד הגלוי, בדרך שבה אני משתמשת במונח, אינה נחווית כפגם או כרכיב מהותי של חסר; הדוגמאות שאני מביאה מתייחסות לקבלתה של פנייה שהיא כה קלילה עד שקשה לדעת כיצד היא נוגעת לנמעניה, אבל אין לחוות אי־ודאות זו, כמו בדבריו של סנטנר על לפלאנש, כְּמָה שמניע את הנמען למה שהוא מכנה "עבודת הפענוח והסימבוליזציה 'שלעולם אינה פוסקת'".¹⁷

מודעת למסרים שהיא נושאת ואשר אני מפרשת אותם כדרישות הנוגעות לי? ". ביקורתו של לפלאנש על ה"איפסו־צנטריות" – נטייתה של התיאוריה הפרוידיאנית והקליינאנית לעצור בסובייקט בגוף ראשון ולראות בה את המקור היוצר של הפנטזיה, במקום להכיר במידה שבה הסובייקט לכודה במעגל המסרים של האחרת, מסרים שנשטשו מזמן ואשר מעולם לא היו כבעלותה של אותה אחרת – ביקורת זו התחדשה בעת האחרונה אצל הוגים כג'ודית באטלר, המבקשת לאתר מחדש את הפועלות (agency) והאחריות האתיות בריוק באותן מערכות יחסים שבהן הסובייקט נראית "פּוֹעֵלֶת" (agent) במידה המעטה ביותר, כפופה במידה הרבה ביותר לפנייה שלא מבחירה, החידתית, של האחרת; וראו Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005, pp. 54, 76–78.

Eric Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, University of Chicago Press, Chicago 2005, pp. 33, 39.

Jean Laplanche, *New Foundation for Psychoanalysis*, trans. David Macey, Cambridge, MA 1989, p. 130; Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940*, Schocken Books, New York 1989, p. 142.

תיאולוגיה של חיי היום־יום: הרהורים על פריד ורונצווייג, מאנגלית: מרים מאיר, רסלינג, תל־אביב 2005, עמ' 53, 55. המכתב של שלום קיים בתרגום אחר בתוך ולטר בנימין וגרשם שלום, חליפת מכתבים 1933–1940, מגרמנית: הראל קין, רסלינג, תל־אביב 2008, עמ' 160 (המרגלם). הדוגמאות האחרות שסנטנר מביא לפרדוקס זה של "חשיפה ל'אטימות מושכת לב'" (סנטנר, *On Creaturely Life*, שם, עמ' 11, 39; הביטוי הוא של היידגר) מתארות לעתים מצב אנושי כללי (השעמום ההיידגריאני), ולעתים הן נוגעות למשברים היסטוריים הייחודיים למודרניות (הציווי להתבוללות, שהופנה כלפי יהודים גרמנים במאה התשע עשרה ובו בזמן הוכרז בלתי אפשרי; "החשיפה אל ממד 'פורע חוק' של החוק בתוך הסמכות הריבונית" [שם, עמ' 129], כאשר במצב חירום החוק פונה אל הנתינים אך אינו מגן עליהם).

17. שם, עמ' 33.

”אופן של מבע, שאופני מתן ההכרה והמעורבות הבין-אישית העומדים לרשותנו אינם מסוגלים לִיטול“: זהו הניסוח האחרון של סנטנר לדבר שפרויד היה הראשון להקשיב לו – ניסוח שאני מתפתה לגנוב לעניין ”הסוד הגלוי“, אלא שעצם המונח ”מבע“ יוצר אוטומטית חובה להעיד, ובזאת הוא מבטל את השאלה שאבקש להוסיף כאן: מה אם ננסה ”להניח“ במקום ”ליטול“ מתנה, שנתינתה אינה נבדלת מהפקרתה? כך, בניגוד לדריכות חסרת המנוח ולאבירות הבלתי נלאית שמעוררת בדרך כלל, גם אם באופן פרדוקסלי, חולשתה של האניגמה בסולם הייצוג החיובי, אטימותה לעצמה או אי-יכולתה לציין את דרישותיה, הרי השורה משירו של וורדסוורת’ ”עצור כאן, או עבור בעדינות!“ (“Stop here, or gently pass!”) מעניקה באופן שערורייתי רשות מעבר ומשתמעת ממנה רציפות בלתי מובחנת בין האקט של עצירה כדי להקשיב למשהו ולהעניק הכרה ובין האקט המניח לו להתפוגג ולהימוג.¹⁸ באופן דומה אפשר לקרוא את הפנייה של גתה אל האמנות, פנייה חסרת אמונה, לכאורה, וכזו שאינה נובעת ממה שקדם לה, לא כנסיגה פטישיסטית גרסיבית מפני חשיפתם של סודות הטבע בידי המדע המודרני אלא כהתמודדות עם החופש המשתמע מהסוד הגלוי – כאילו התשובה ה”חופשית“ היחידה להתגלות לא מתוכננת כזאת אינה ניצולה לטובת הניסיון לראות יותר אלא מתן של דימוי, צל, גב, לעצם מתת החינם שבה ”הטבע“ ”מעניק את עצמו“. אמנם נראה שכל קצות הקשת הביקורתית, ממבקרי האידיאולוגיה ועד להיסטוריונים של ”היומיזם“ והוגים פנומנולוגיים, מקבלים כמובן מאליו את הציווי המוסרי לא לקבל שום דבר כמובן מאליו, בעיקר לא את הנתון, אבל הסוד הגלוי, כפי שאני מגדירה אותו בסעיף ה, הוא מתנת התגלות שעברה תמורה כה גדולה עד שהיא מתקבלת כמובנת מאליה – ספוגה בקרקע היומיום – קודם שהיא נתפסת ככזאת, קבורה כחלק מהתקבלותה ולא כחלק מהדחקה.

אם כן, דרך אחת לסכם את התרחקותי מגישות אידיאולוגיות לעניין הסוד הגלוי תהיה לומר שאם גישות אלו חושפות את פעולתם של הסודות הגלויים גם כשדומה שאינם פועלים כלל, הרי אני מקבלת ברצינות את השחרור שיש בסודות הגלויים מאנגריות ביקורתיות ואת התחושה שמוכן ומזומן בהם דבר-מה לדורש, כמשתמע משלל המובנים של המילה ”גלוי“, ”פתוח“ (open), בצירוף ”סוד גלוי“ (“open secret”). כך, למשל, המילה ”פתוח“ עשויה לציין את כל אלה: ממתין לסגירה – לא־קבוע ופתוח לשינוי – אתר של פוטנציאליות; חשוף – פגיע – חסר הגנה; ציבורי – נחלת הכלל – ידוע לכול או לאחדים.¹⁹ כשם ששיר עשוי

18. מתוך ”הקוצרת הבודדה“ (“The Solitary Reaper”); מאנגלית: ידידיה פלס ולהשוואה בין תרגומי השיר לעברית ראו ידידיה פלס, ”גילגולו של שיר בתרגומיו“, ראש, 5, 1980, עמ’ 31-30 (המתרגם).

19. בספרו *The Open* ג’ורג’ו אגמבן מתייחס לעמימות שבשלה ניתן לעבור מ”פתוח“ (“open”) אל ”חשוף אל“ ו”שקוע ב-“ מצד אחד, ואל ”חופשי“, ”משוחרר“, ”פתוח למה שיש“ של האפשרות” מצד אחר, בזיקה לניתוח ה-”Benommenheit“ (ההשתקעות) של החיה והשעמום האנושי אצל היידגר. על פי אגמבן, עבור היידגר, מה שנראה לרילקה באלגיה השמינית של ”אלגיות דואינו“ כ”פתיחות“ של החיה – השתקעותה הלא־מוגבלת, הלא־חסומה, כמה שסובב אותה – למעשה חוסמת בפניה את האפשרות שהעולם יתגלה או לא יתגלה בפניה ומוציאה אותה מן ”המאבק בין מוסתרות לאי־מוסתרות“ ה”הולמת“ בדרך עמומה את ה-”Dasein“. אולם יותר משאגמבן מעוניין בשימור ובשתוק ההבחנה חיה/אדם, הוא מעוניין בהתחקות אובססיבית אחר אותו ממד במחשבתו של היידגר המועיד ל-”Dasein את המשימה הקשה: לחשוף בריבים דווקא את מה

להעניק לעתים תחושה של מסתורין שקט, בלתי מוסבר, אך בשום פנים ואופן לא מאיים או יוצא דופן – תחושה שאין פירושה שמלאכת הביקורת מיותרת, אלא שאיש לא יהיה אשם אם המסתורין יישאר ללא פתרון – כך אפשר לכנות את פעולת הרומנים והשירים הנידונים בספר זה "מתת חנם", לא במובן השלילי והמנמיך הרווח אלא במלוא טווח המשמעויות: "מוענק בצורה חופשית; נמסר ללא תביעה או השגת יתרון; ניתן ללא תשלום או תמורה; אינו עולה דבר למקבל; חנימי".²⁰ במובן זה, הטיעון שלי נותן דרור לגלישה הבלתי נמנעת בין המשלבים הסמנטיים – האונטולוגי, התיאולוגי, האסתטי, הכלכלי והאתי – שבאמצעותם הסוד הגלוי שב ומהדהד תפיסות דתיות ואסתטיות של חסד ומעלה את הטרופוס הקשור של "מתנת" ההתגלות הטבעית, המנוגדת למלאכת התבונה.

עניין מרכזי לאפקט זה של חסד ברומנים הנידונים הוא אופן הסיפּר הנסוג, המאפשר לתפיסות סובייקטיביות להביע את עצמן בפשטות ובשיחות המאפיינות אמיתות אובייקטיביות; הלכי רוח אלו כה מוכלים בעצמם עד שקשה לומר כי הם מתרחשים, ובה בעת הם דומים יותר להחלטות מאשר להרהורים, במובן זה שניתן רק לספר עליהם בקצרה אולם לא לנסחם, להגותם או לפרט את מהלכם בהכרה.²¹ למעשה, אבקש לחתום הצגה מקדימה זו של "הסוד הגלוי", אשר החלה בדוגמא של שקיפותם האטומה באופן מוזר של המשלים שבכתבי הקודש, בסטייה קצרה לעניין הסיפּר בגוף שלישי של חוויות סובייקטיביות או חוויות "בגוף ראשון" –

שמתגלה כ"מתבודד" או "לא ניתן לגלוי" לעצמו (בין שזו האדמה במקורו של מעשה האמנות ובין שזו החיה המסולקת מן הקונפליקט "הסתרה ואי־הסתרה"). אולם אגמבן כמו עוקב אחר תנועת ה־"Gelassenheit" ההיידגריאני ונראה שהוא מכיר בכך שזו משימה שהשלמתה היא גם נטישתה, השעייתה או השחרור ממנה. כך הוא נוקט לעתים את הנימה המפוכחת בעליל של מורה שהגילויים הנועזים שלו־עצמו עשויים להציל אותנו מהאשליה של הוויה־שמעבר־לחיה: "הפתוח והחופשי־מן־ההוויה אינם מציינים משהו אחר באופן רדיקלי ביחס ללא־פתוח־לא־סגור של סביבת החיה; הם הופעתו של הלא־נגלה בתור שכזה [...] התכשיט הקבוע בלב העולם האנושי וה־Lichtung (קרחת היער) שלו אינו אלא ההשקתעות של החיית; הפליאה 'שהישישנו' אינה אלא תפיסת 'ההפרעה המהותית' המתרחשת ביצור החי מעצם היותו חשוף בתוך אי־התגלות. [...] הפתיחות המונחת על הכף היא במהותה פתיחות לסגירות, ומי שמביט בפתוח אינו רואה אלא סגירות, אי־ראייה" (Giorgio Agamben, *The Open: Man and* Animal, trans. Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford 2002, p. 68). עם זאת, לקראת סוף הספר דומה שאגמבן מטיל ספק בדיוק בפרויקט של התעוררות (והיותות ער לגמרי) אל מול העיוורון: בהתייחסותו למובן האטימולוגי של סליחה בפועל הלטיני ignoscere הוא מוצא כוח משיכה אֶתִי באדישות קלה לפרויקט הגילוי של דבר־מה שהוא־עצמו אדיש לאי־ידיעתו שלו (שם, עמ' 91).

20. Gratuitous: "freely bestowed; granted without claim or merit; provided without payment or return; costing nothing to the recipient; free" (*The Oxford English Dictionary*, second edition, prepared by J.A. Simpson and E.S.C. Weiner, Oxford University Press, New York 1989)

21. בפרק השלישי (שלא תורגם כאן (המערכת)) אני מתייחסת לדרכים השונות שבהן ניתן להרגיש כיצד הקול הרובר בגוף ראשון בשירה נחוזה כמשתיק את עצמו בעודו מדבר – מציג את עצמו באורח מוצנע שאינו נובע ממה שקדם לו, ללא כל הכרזה, לעתים קרובות מגיח משום מקום ונסוג באותה מהירות.

דרך סיפּר שפיתוחה מגדיר את תרומתן של ג'יין אוסטן ושל מאדאם דה לה פאייט לתולדות הרומן המודרני. דיון כזה נראה רלוונטי, ראשית משום שדרך סיפּר זו, האינטימית במוצנע, אוחזת במפתח למה ש"אנו המודרנים" אולי רואים כשווה-הערך החילוני של דבר האלוהים – חייהם הפנימיים של "אנשים אחרים" – ושנית משום שהוויכוחים הביקורתיים בעניין הסיפּר "האימפרסונלי" של חוויות "פרסונליות" או פרטיות (החל משאלת זיקתו של הקול המספר אל הדמויות שאחריהן הוא עוקב מבלי לדמות להן ועד לשאלה אם יש בכלל הצדקה להניח "מספר" ה"מדבר מאחורי" משפטי הסיפּר) נוטים לשעתק בזעיר אנפין את טווח התשובות ל"סוד הגלוי" המתוארות לעיל.²² אכן, המקרה של שפה שאינה נהגית, שאין מי שמכריז עליה כשלו, של דיווח שאינו מכוון ומובנה כתקשורת, הוא שערוריה מבחינת ההרמנויטיקה של החשד (ומבחינת הנחת היסוד הרציונליסטית שלה בדבר כלכלה סגורה וחוק החליפין ההוגנים), וכך גם הרעיון של "מתנת חינם" או ההכרזה, שבדומה להודאתה הידועה של הנסיכה דה קליו, "תדחה" (disclaim) את האהבה, או "לא תתבע בעלות" (un-claim) עליה (תתבע אותה רק כדי להשאיר אותה לא נגועה), ועדיין לא תהיה בגדר הכחשה במובן של חיוב מוכחש, לא-מודע או חמקמק.²³ תופעה זו של התגשמות מצבים פנימיים והחלטות נפשיות אך ורק באמצעות

22. החל מתיאורו של איאן וואט כיצד אוסטן, בעקבות פרנסס ברני (Burney), "נפטרה מן המספר המתערב" של פילדינג או ריצ'רדסון כדי להשיג "קרבה פסיכולוגית לעולמן הסובייקטיבי של הדמויות" (וכך הפכה את ה"קרבה" לבלתי תלויה בהזדהות מימטית), ועד לניתוח העכשווי של ד"ר מילר, הרואה באוסטן "סגנונאית" (stylothete) המשיגה את התעלות ה"סגנון" רק באמצעות התנערות מן הסופיות והזוגיות שהדמויות ברומנים שלה נהנות מהן – הקריאות הביקורתיות ברומנים של אוסטן התמקדו לעתים קרובות בהיעדר הדרמישמעי של יחס בין דרך הסיפּר של אוסטן לבין הדמויות: היא מייצגת את חייהן הפנימיים הסוערים בלי להתערב בהם; וראו, Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, University of California Press, Berkeley 1957, pp. 296–97; D.A. Miller, *Jane Austen, or the Secret of Style*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2003. באופן כללי יותר, תיאורטיקנים של הרומן הבחינו זה כבר בעובדה המשונה ש"אינטרוספקציה" אינה כוללת בהכרח "יודי עצמי", במובן זה שהרומן מפתח טכניקות של סיפּר "אובייקטיבי" או "מצניע עצמו" ברגע שהוא מציג מחדש, בלשונה של דורית כהן, "את הסובייקטיביות של החוויה הפרטית [...] הפעם לא בצורת סיפּר בגוף ראשון אלא מתוך שילוב בלתי מורגש של תגובות נפשיות בריווח הנייטרלי-אובייקטיבי על פעולות, סצנות ומילים נאמרות" (Dorrit Cohn, *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1978, pp. 115). נוסף על כהן, ראו גם Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome II, Seuil, Paris 1984; Käte Hamburger, *The Logic of Literature*, trans. Marilynn J. Rose, Indiana University Press, Bloomington 1973. באשר לטענה שבהנחה שהמספר "הוגה בקולו" את משפטי הסיפּר יש משום יישום לא מתאים של "מודל קומוניקטיבי" של השפה על הסיפּר (ולהערכה של טענות-הנגד) ראו, Ann Banfield, *Unspeakable Sentences: Narration and Representation in the Language of Fiction*, Routledge and Kegan Paul, Boston 1982, p. 12.

23. כך, מבחינת הביקורת האידיאולוגית, הרושם של נוכחות צפה, חסרת בסיס, שקיומה אינו מנומק – במילותיו הידועות של פלובר, "מורגשת בכל מקום אך אינה נראית בשום מקום" – הנוצרת על ידי מחשבות שאינן נאמרות בגוף ראשון בקולה של הדמות שהן נראות כשייכות לה, ואף אינן מיוחסות במישרין לקול המספר – רושם כזה מייצג אשליה אידיאולוגית, ביטוי

דיווח, שלמרבח המזורות אין לו פועל (agent), עשויה להבהיר את "החוויות הלא-נחשבות" (uncounted experiences) שבכותרת המשנה של ספר זה: המילה *uncounted* נוגעת פחות להיעדרו של סיפור, או לכישלון להכיר בדבר-מה, ויותר לפעולה של "uncounting" (ואפילו "dis-counting" – להקל בערכו של דבר-מה, להפקידו שלא כדי לתבעו בחזרה – אם אפשר להבין זאת בדרך לא מנמיכה, מזלזלת או שלילית), שניתן להשוותה למלאכתה של פנלופה, מלאכת הביטול, הפרימה, ההתרה, שהסיפור עצמו מזוהה עמה.

שלא במפתיע, חקר הרומן תופס מקום בולט בחשיפת אי-מהימנותו של המיתוס הפסאודו-רומנטי בדבר הפנימיות כקניין השייך לי באופן שאינו ניתן לערעור, מיוחד במינו ולא ניתן להראיה לזולת, הדורש צורת הבעה מקורית אף על פי שהוא נשאר במהותו מעבר לה. כמה מחקרים חשובים בשני העשורים האחרונים הלכו בעקבות הביקורת הפוקוויאנית משנות השמונים, שראתה בפנימיות אפקט לא מיוחד כל כך של פרקטיקות שיח, ופיתחו תיאורים דקי הבחנה באשר ל"אופי המשותף" של הפנימיות הפסיכולוגית, לעתים קרובות מתוך התמקדות בתפוצתן המעגלית של פרקטיקות קריאה "ביחידות", ברשות הפרט, בתקופות שמעט לפני התגבשות האינדיבידואליזם הבורגני של המאה התשע עשרה.²⁴ ביקורת זו מציגה תכופות את "הסגנון העקיף החופשי" כפיגורה מטונימית לכלל הטכניקות הסיפוריות המניחות שאין התאמה ישירה בין הסובייקט החווה חוויה לבין הפועל (agent) הממלל אותה. מבחינה זו, הסגנון העקיף החופשי פוטר את הדמויות ממלאכת ייצוג-עצמן – הן מעול "המחשבות העולות לרמת הניתן להבעה", כפי שניסחה זאת לא מכבר פרנסס פרגוסון,²⁵ (כאותו עול המוטל על הדמויות במחזה), הן מעול הדיווח התדיר על עצמן (עול הכתיבה הלא-פוסקת המוטל על הדמויות הראשיות ברומן מכתבים). במילים אחרות, הוא משחרר את הדמויות הן ממלאכת הדיבור בשם עצמן, מנתינת דין וחשבון והנהרת עצמן לאחרים, מלאכה שהיא הזכות והחובה של האינדיבידואלים אצל האברמאס, הן מן העול המעיק לא פחות של איתות על רגשות

סימפטומטי ומימטי כאחד לאוניברסליזם, לערפול הפועלות (agency) ולמחיקת הפרספקטיבות הפרטיקולריות המופעלות על ידי השיח ההגמוני. ראו, למשל, Casey Finch and Peter Bowen, "The Tittle-Tattle of Highbury: Gossip and Free Indirect Style in *Emma*", *Representations*, 31, 1990, pp. 1–18, וכן דיונה של פרנסס פרגוסון על מאמר זה בתוך Frances Ferguson, "Jane Austen, *Emma*, and the Impact of Form", *Modern Language Quarterly*, 61, 2000, p. 161

24. ראו ד"א מילר, *The Novel and the Police*, לעיל הערה 12; Deidre Lynch, *The Economy of Character: Novels, Market Culture, and the Business of Inner Meaning*, Chicago University Press, Chicago 1998; Adela Pinch, *Strange Fits of Passion: Epistemologies of Emotion from Hume to Austen*, Stanford University Press, Stanford 1996

* |המונח "free indirect style" קרוב למה שמכונה בעברית "מבע משולב", אך לעתים, כפי שמודגש במאמר זה, הוא מתייחס גם לחוויות ולרגשות שלא התנסחו בתודעת הדמות; אי לכך, כשם שפרנסואה בוחרת להימנע מלהשתמש בניסוחים מקבילים למונח הכוללים דיבר או מבע – "free indirect speech", "free indirect discourse" – בחרנו כאן לתרגם את המונח ל"סגנון עקיף חופשי", המציין סיפור שבו לא זו בלבד שלא ברור מי הדובר, המספר או הדמות, אלא גם לא ברור אם המספר הובע בתודעת הדמות (המערכת).

25. פרגוסון, "Jane Austen, *Emma*, and The Impact of Form", לעיל הערה 23, עמ' 167.

“עמוקים” או לא-נתפסים.²⁶ הרמיזה לערכים המסורתיים של הנאורות בנוגע לחובות הבעלות והאחריות הציבורית אינה בלתי רלוונטית, כפי שיתבהר בהמשך. שכן, ערכים אלו ממש – והתהום שהם מניחים, ובמובנים רבים מחזקים, בין המסתורין של החוויה הפרטית הגולמית ובין הביטוי הפורמלי של החיים הציבוריים – הם המכתיבים את הצבתו של הדיבור הקומוניקטיבי כעליון, כקצה הגבוה ביותר שאליו החוויה הסובייקטיבית והרפלקטיבית שואפת, כביכול – דבר הניכר בצירוף “מחשבות העולות לרמת הניתן להבעה”.²⁷ בניגוד לכך, הסגנון העקיף החופשי מתעד חוויות שאינן מוגשמות פחות או שלמות פחות רק משום שאינן ממחישות את עצמן בקול רם במבע מילולי המופנה לזולת; ה”כישלון” של רגעים כאלה להתמצות בתקשורת דבורה אינו מסמן בהכרח – אם כי הדבר אפשרי – הבלעה של אותם רגעים, המעטה בערכם או מיסטיפיקציה שלהם.²⁸

כן – הוא עשה זאת. (“Yes, – he had done it.”) – כך אוסטן מדגישה ברומן השפעה את פליאתה של אן אליוט על כך שוונטורת’ “דחק בה דומם” אל תוך כרכרת אחותו. הקו המפריד גם מאריך גם משלים את ההפוגה של קוצר הנשימה, תוצאת הפעולה הגברית שבוצעה לעילא. המשפט שהגיע לסיומו בנקודה – שהוא עצמו מציין פעולה שהושלמה במלואה – עשוי להדגים את האפקט מרומם הרוח של האפשרות לביטול הארטיקולציה בסגנון העקיף החופשי, גם אם המשפטים הבאים מיד אחריו מעבים ומערערים כאחד את הבסיס של שביעות הרצון הנפשית של אן מוונטורת’; היא מהרהרת בשקט על משמעות הדבר שטרם להעלותה לכרכה אך אינה מעלה בדעתה כי אולי הוא רק מבקש להיפטר ממנה כדי שיוכל לפלרטט ביתר חופשיות עם לואיזה מסגרוב:

כן – הוא עשה זאת. היא הייתה בכרכה, והיא ידעה שהוא זה שהכניס אותה לתוכה, שרצונו וידידו עשו זאת, שהיא חייבת את הדבר לכך ששם לב לעייפותה וגמר בלבו להעניק לה מנוחה. מאוד נגע ללבה יחסו אליה, שניכר מכל הדברים הללו. ההתרחשות

26. כך למשל כותבת ליניץ’ על תבונה ורגישות: “באמצעות הסיפור העקיף החופשי, חייה הפנימיים של אלינור נמסרים למשמרתו של מספר אימפרסונלי הנושא בעולה של אותה שפת רגש והבעה עצמית שמריאן אימצה לעצמה ברעש גדול ועם תוצאות כמעט קטלניות” (ליניץ’, *The Economy of Character*, לעיל הערה 24, עמ’ 214).

27. לביטוי מובהק למחויבותה של הנאורות לראיית התקשורת כתכליתיה של המחשבה, וכתוצאה מכך לחשד ולאכזבה אל מול חיים אינטלקטואליים לא מובעים, שאינם מוצעים לשיתוף ואינם מופנים לזולת, ראו הכרזתו של קרל פרידריך בהררט (Bahrtdt) מ-1787: “לא זו בלבד שהתקשורת היא מטרתה העקרונית של המחשבה, היא גם צורך אוניברסלי שרק סיפוקו עושה את הזכות לחשוב למהנה” (מצוטט בתוך James Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley 1994, p. 102).

28. במובן מסוים, בהפרדה היעילה בין החוויה המדיטיטיבית לחוויה הווידויית (ובין החוויה “השקועה בעצמה” לחוויה המציגה את עצמה) עושה הפסיכונרציה (psychonarration) בגוף שלישי לרומן המכתבים את מה שמייקל פריד הראה שהציון עושה לתיאטרון, וראו Michael Fried, *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*, University of California Press, Berkeley 1980.

הקטנה הזאת כמו השלימה את כל מה שקרה קודם לכן. היא הבינה אותו. הוא לא יכול
לסלוח לה – אך הוא לא יכול להיות נטול רגשות.²⁹

פסקה זו, שאני מצטטת רק חלק ממנה, מדגימה את יכולתה של אן למלא את המקום הצר בכרכרה בפעולות השכנוע העצמי שלה, ואפשר לראות בה בקלות דגם טיפוסי למלאכת הפיצוי שהנסיגה פנימה אמורה לעשות: לפצות על חוסר נוכחות או על חוסר אחיזה בתודעתו של האדם האחר. הסיפור העקיף של אוסטן מלווה נסיגה זו מחילופי דברים ישירים, וכך וונטוורת' ואן לא "יבררו את העניינים" אלא בסוף הרומן; עד אז, קאנטיאני אדוק ברוח הנאורות אולי יאשים את אן ב"אינפנטיליזציה" של וונטוורת', משום שהיא מבצעת עבורו את המלאכה של הסברת-עצמו לעצמה. אך גם כשהסיפור מאריך בהשהיית הרגע שבו האחר מסביר, מתרץ, מצדיק ומדבר בשם עצמו (ואמנם, יש חשיבות לכך שוונטוורת' יכתוב את גרסתו-שלו בגוף ראשון בנוכחותה של אן), הוא אינו עושה עבור אן את מה שהיא עשתה עבור וונטוורת'; הוא נמנע מלשחק עם הדמות המהורהרת את המשחק שדמות זו משחקת עם האחר כשהיא רואה מעבר לנקודות העיוורון שלו, ממלאת את שתיקותיו ומפרשת אותן. מה הבינה אוסטן על אן כשכתבה "היא הבינה אותו"? משפט כזה איננו, בפשטות, דרך קצרה לומר "היא חשבה לעצמה 'הבנתי אותו'", ואיננו בדיוק סאטירה על הנאתה של אן מכך שהיא חושבת שהיא מבינה את וונטוורת' ומכך שהיא חושבת על עצמה "אני היא זו שמבינה את וונטוורת'"; משפט מעין זה עובד, בין היתר, כי הוא מניח לסובייקט לכרות בור לעצמה. בין שמדובר בחסכנות בשיפוט ובין שמדובר בהימנעות משיפוט בכלל, הסתפקות זו באמירת מעט ככל האפשר, גם כשהיא אירונית, הולמת באופן מוזר את תודעתה, שבדרך משונה גם מסתפקת במועט גם פעילה יתר על המידה, תודעתה של זו שיותר משהיא מונעת מעצמה את הפנטזיה שבה היא מדמינת את האחר מבלה את שעותיו בצער על אובדנה, היא מעדיפה דווקא לדמיינו כמי שרוחש לה (רק) חיבה מזערית. למעשה, לפני שנוכל להעלות את השאלה אם הסכמתה של אן למעשהו של וונטוורת', הסכמה עתירת פרשנות בהיותה רטוראקטיבית, אינה אלא פיצוי על הכישלון של פנייה ישירה, ה"כן" ההצהרתי במשפט הראשון כבר הביע ואף העניק סיפוק משלו. משפטים כאלה אינם "מהדהדים" בפשטות דיבור שכבר נהגה – או להפך, דיבור שלא דובר – או חוזרים עליו במעין קול רפאים, אלא הם מעמידים לקריאה דמומה חוויות שאולי אינן רוצות, צריכות או מסוגלות להתנסח בקול רם יותר; בניסוחו של וולושינוב, הסגנון העקיף החופשי מתרגם חוויות אלו לשתיקה או משתיק אותן כך שה"פעולה" שסיפור כזה מבקש מאתנו לדמיין אינה מוציאה מן הכוח אל הפועל את מה שהיה חבוי קודם לכן, כפי שמניחים רוב דגמי הפעולה, אלא מייצרת העברה משתיקה "מלאה" או אף ריקה אחת לאחרת.³⁰

29. Jane Austen, *Persuasion*, ed. Patricia Meyer Spacks, Norton, New York 1995, p. 61.
30. על פי ניסוחו של וולושינוב, הדיבור והמחשבה המיוצגים "הולמים במיוחד את האירוניה, כי זו כרוכה בהעברתן של סוגות הפרווה היותר גדולות למשלב דומם, כלומר לקריאה דמומה, המיועדת לקריאה ולא להשמעה בקול. רק 'השתקה' זו של הפרווה אפשרה את המורכבות רבת-השכבות ונגודת-הקול של מבני האינטונציה האופייניים כל כך לספרות המודרנית" (מצוטט בתוך בנפילד, *Unspeakable Sentences*, לעיל הערה 22, עמ' 222).

וכך, הדגש המקובל בביקורת הושם על הנגישות הפלאית התואמת שבה זכו הקוראים לסובייקטיביות ה"שקופה" של דמויות כאלה, נגישות שלא זכו לה בשום מקום אחר, כפי שמזכירה לנו דורית כהן.³¹ ספרה של דיידרה שונה לינץ' *The Economy of Character* מציג גישה זו באור אחר, בתור הפריבילגיה הסודית של הקוראים הבורגנים וגם בתור הדיסציפלינה המלמדת אותם כיצד להיות קוראים "טובים" וחדי הבחנה של הפנימיות המסוגלים לראות מעבר למראית העין השטחית ולחשוך בסימני ערך "קלים" וחיצוניים. אולם אוסיף ואומר כי קוראים כאלה יכולים לממש את הונם התרבותי רק על דמויות עיוורת "אחרות" שאמנם קיימות בספר אך באופן אירוני הן מוגבלות לפני השטח האטומים והמטעים בעקשנות של החיים שמחוץ לספרים. באשר לקוראים אחרים, הונם התרבותי אפסי, כי עתה דומה לפתע שהוא ניתן לכול, בחינם, קל להשגה; אין הם יודעים מניין בא ואין הם מסוגלים לומר כיצד הם יודעים את מה שהם יודעים על דמויות שקטות ולא-קומוניקטיביות כגון אלינור דשוור ואן אליוט.³² במילים אחרות, אני מבקשת להדגיש – כנגד לינץ', אך חשוב יותר, כנגד אותה גנאלוגיה רומנטית של הקוראת הפרנואידי, חדת העין, הביקורתית או ה"רוחנית", ה"מרוויחה" את תובנותיה היקרות באמצעות חפירה מתחת לפני הכתוב – את המידה שבה הקריאה נשאת חויה של פני השטח, כשסגנונות סיפּר בגוף שלישי מאפשרים לאמיתות לא-גליות ו"פנימיות" לנוע במרחב הפתוח של הטקסט. אין אולי דוגמא מופתית יותר מאשר הנסיכה דה קליו מאת מאדאם דה לה פאייט, המביאה אירוניה מעודנת זו אל שיאה: הנסיך דה קליו אינו "עיוור", קהה או מטומטם במיוחד, כמו הדמויות המכבידות על הרומנים של ברני ולעתים של אוסטן. (אצל מאדאם דה לה פאייט, כל הדמויות אריסטוקרטיות, ולפיכך אין מקום לפריבילגיות מעמדיות המבדילות בין דמויות חדות הבחנה לדמויות עיוורת בתוך הטקסט; הבעיה של הדמויות ה"לא-רואות" טמונה במקום אחר.) עם זאת – או, ליתר דיוק, בדיוק משום כך – הנסיך לעולם לא היה תופס (וודאי שלעולם לא היה מגלה באינטואיציה) את סודה של אשתו לולא סיפרה לו. מה ההבדל אפוא בינו לבין הקוראים, שאינם מטילים ספק אף לרגע אחד ברגשותיה כלפי נְמוּר? הבדל קטן מאוד, חוץ מן הפרוזה הקלאסית הצלולה, השקופה, ה"צרפתית לגמרי" של מאדאם דה לה פאייט, וכך, אף על פי שהקוראים יודעים לאין שיעור יותר מהנסיך, הם אינם יכולים להתגאות בתובנתם יותר משהוא יכול להאשים את עצמו על שלא השכיל לראות. לבסוף, הפרובלמטיקה הפורמלית של הסיפּר בגוף שלישי – ובייחוד השיח הביקורתי על הסגנון העקיף החופשי, ולא השימוש בו בפועל – מטרימה את הפרויקט התמאטי הכולל

31. ראו כהן, *Transparent Minds*, לעיל הערה 22. מקוריות הטיעון של כהן, כפי שאני מבינה אותו, טמונה ברחיית הניגוד השטחי בין ריאליזם ובין התמקדות בפעולה פנימית או פסיכולוגית (שאינה מתגלה כלל באמצעים חיצוניים). וכך, לדעתה, ה"ריאליזם" של הרומן לעולם אינו מימטי אלא הוא בעיקרו נטורליזציה של נגישות לנפש הזולת, שלעולם אינה נחוית בדרך אחרת.

32. אכן, פרנסס פרגוסון טוענת כי העובדה שכל אחד מסוגל לראות מצבי תודעה פריטיים-כביכול היא בדיוק מה שמציק לנו בסגנון המאוחר של פלובר, שבו תפיסת הפנימיות אינה עוד פריבילגיה של אוהבים ושל קוראים מיוחדים; וראו Frances Ferguson, "When Speech Becomes Ridiculous: Free Indirect Style and Its Impact on Speech", *Narrative Conference*, March 27–29, 2003, University of California at Berkeley

של הספר שעניינו דה-סובלימציה של הצגת תביעות מינימליות לעולם (ובזאת אני מתכוונת לשחרור תביעות אלו הן מן האסתטיקה של הנשגב, הן מן הפסיכולוגיה של הסובלימציה), במובן זה שעצם הבעיה של הסיפור העקיף מייצגת את אחד המקומות המעטים שבהם אין הכרח שדיבור על חוויה "נדרחית" (unclaimed) יציין חוויה "טראומטית", כשם שאין הכרח שחוויה "לא-נהגית" תציין חוויה "בלתי מוגשמת" (שאינן תובעים עליה בעלות, שמתנערים ממנה, לצורך העניין).³³ שכן, בהתאם לאפקט המבזר, המתיק, המרחיק מעט או ה"מנטרל", שבלאנשו כתב עליו באורח מרגש כל כך, הגוף השלישי הסיפורי il אינו יוצר אי-ודאות של ממש באשר לשאלה למי שייכות המחשבות שאנו קוראים, אלא הוא פותח את שאלת היחס של הדמות הראשית אל המחשבות האלה – האם תתבע אותן לעצמה? האם תאשר את בעלותה עליהן? האם תאמר אותן בקול רם? – ומאפשר תופעות שבנסיבות אחרות הן שערווריות מבחינה לוגית, כגון כנות אניגמטית, הונאה עצמית בדעה צלולה, שקר חסר משקל, פועלות (agency) סבילה, ידע עצמי תמים, לא-מעניש. הסגנון העקיף החופשי אינו מספק את התמונה "הקרובה ביותר", הממצה ביותר אך המשנית בכל זאת של חיי הפנים הסודיים של הדמות הראשית; כמו במקרה של נקודת העיוורון שיוצר המשפט "היא הבינה אותו", או הדוגמאות הידועות יותר של מאדאם בובארי מאת פלובר ומה שמייזי ידעה מאת ג'יימס, הוא הופך לזמינות חוויות שאפשר היה שיחמקו לחלוטין מן הסובייקטים שחו אותן.³⁴ ואמנם, כפי שיעידו קריאות מופתיות רבות, הסגנון העקיף החופשי פותח טווח של יחסי הזדהות ואי-הזדהות, בעלות ואי-בעלות (בין הדמות הראשית לחוויה המיוצגת שהדמות היא לכאורה הסובייקט שלה, בין הקוראים לדמויות הראשיות ובין נוכחויות של מספרים או מחברים לדמויות שאליהן הם מתייחסים לעתים קרובות ברכושנות, כאל "שלי" או "שלנו"), ואלה מסבכים את תביעותיו של הסובייקט הליברלי המסורתי להרשאה עצמית בדרכים שאולי אפשר להשוותן לפעולה המפקיעה של הטראומה או של החוויה הגבולית.³⁵ תחושתנו שטוב לשתק את הסובייקט-

33. כן, ספרה של בנפילד אינו מתעכב על השערווריה-לכאורה שבכותרתו, בין השאר כי זו שערווריה רק אם אנו מתעלמים מייחוריותה של החוויה הספרותית ומקבלים את ההנחה הכללית – שבנפילד חולקת עליה – ש"הסובייקטיביות בשפה מוצבת כהלכה בתוך תיאוריה של המעשה והכוונה התקשורתיים" (בנפילד, *Unspeakable Sentences*, לעיל הערה 22, עמ' 7).

34. ראו למשל את אמירתו הידועה של אריך אוארבך על הפער בין יכולתה המוגבלת של אמה לעשות חשבון נפש ובין חוכמת הביטוי של פלובר (מצוטט בתוך בנפילד, שם, עמ' 187). כיוון שהסגנון העקיף החופשי מציג לקוראים חיים פנימיים, שבמובן מסוים גם נותרים מבלי שהדמות הראשית חיה אותם, אפשר לכתותו "נסוג ממימוש" (derealizing) ולא "הבעתי" או "ממחיש" בלבד – אפקט שד"א מילר תיאר בדרך מרגשת: "בצורה הפרדוקסלית של אינטימיות אימפרסונלית הוא מעניק לנו בעת ובעונה אחת את חוויית החיים הפנימיים של הדמות כפי שהיא עצמה חיה אותם, ואת החוויה של אותם חיים פנימיים כפי שלעולם לא תוכל לחיותם" (מילר, *Jane Austen, or the Secret of Style*, לעיל הערה 22, עמ' 60). בדומה לקול הנתקע בגרון, מסימו של המשפט ב"לעולם לא תוכל לחיותם" עולה נימה קלושה של אָבָל על היעדרה של עצמיות הבנויה כפוטנציאל החורג מכוח מימושו.

35. פוקו מגדיר "חוויה גבולית" כאמצעות יצירותיהם של ניטשה, בלאנשו ובטאיי, סופרים שאצלם, כך הוא טוען, "החוויה [...] תפקידה 'לקרוע' את הסובייקט מעצמו בדרך כזו שלעולם הוא לא יהיה יותר אותו סובייקט עצמו, או שיעשה 'אחר' לחלוטין מעצמו, כך שיוכל להגיע לידי

המושג-בעצמו של האינדיבידואליזם הליברלי, שתביעותיו לשליטה ולהבנה הובילו לאלימות היסטורית ומטאפיזית רבה כל כך, משפיעה בהכרח על התקבלותה של תיאוריית הטראומה בביקורת הפוסטמודרנית, וכן על תיאורים של נישול הסיפור, למשל אצל בלאנשו. המטאפורות של בלאנשו, המתארות את פעולת הסיפור כהפיכה או כעשייה לסביל (עלינו לטבוע מילה חדשה – המקבילה של "הפעלה" מן השורש סב"ל), מדגישות את ההקבלות הברורות בין השעיה אתית של תביעות הסובייקט לשליטה וכוח מְנַכֵּס ובין הטראומה עצמה, המתוארת לעתים קרובות כגוררת אחריה את אובדן היכולת להטמיע את החוויה בסיפור של גוף ראשון:

במרחב הנייטרלי של הסיפור, אלו הנושאים את הדיבור, הסובייקטים של הפעולה – אלו שניצבו לפנים כדמויות – מגיעים לידי יחס של אי-הזדהות עם עצמם: דבר-מה קורה להם והם אינם יכולים ללכודו מחדש (ressaisir; מילולית: לאחוז בו שוב) אלא אם הם מוותרים על (se désaisissant; משחררים עצמם מאחיזת) יכולתם לומר "אני". וכל מה שקורה להם, תמיד כבר קרה בעבר.³⁶

עם זאת, כפי שאטען בהמשך, המוכנות להסכים לתביעה, אם אפשר לעשות כן בשקט, והנכונות להתעלם, במחיר מסוים, ממה שהיינו שמחים לקבל בחינם, נבדלות הברדל ניכר מאי-היכולת – הדומה להן מבחינה פיגורטיבית – "לתבוע בעלות" על החוויה בדרך לא-עקיפה, אי-יכולת האופיינית לטראומה ששורדים אותה לפני שחיים אותה והיא נחוות לראשונה רק באמצעות החזרה. כפי שאני טוענת בפרק הרביעי, דומה לעתים שקולה של אוסטן מייחד לגיבורה שלה יחס של גוננות סאטירית מתונה אך אמהית ועדינה – כאילו היא נכונה לקבלה, בעוד אחרים מסרבים לקבלה, כל עוד אין היא נדרשת לקבלה ברצינות רבה מדי; בדומה ליחסה של מאדאם דה לה פאייט אל הגיבורה שלה, רכושנות אגבית ומסויגת זו של אוסטן גם מסמנת את ההבדל בין קביעה שתקנית זו לבין האירוניה המתגוננת של המרכאות הכפולות: היא מבקשת להציג תביעה בקלילות – לא כדי להתקבל בחוסר אמון או כדי להיות מוגנת מפני תוצאותיה אלא משום שהקלילות היא חלק מהתביעה.

Martin Jay, "The Limits of Limit-Experience: Bataille בתוך (מצוטט בתוך) *Cultural Semantics: Keywords of Our Time*, University of Massachusetts and Foucault", (Press, Amherst 1998, p. 66)

36. "Dans l'espace neutre du récit, les porteurs de paroles, les sujets d'action — ceux qui tenaient lieu jadis de personnages — tombent dans un rapport de non-identification avec aux-mêmes: quelque chose leur arrive, qu'ils ne peuvent ressaisir qu'en se désaisissant de leur pouvoir de dire 'je,' et ce qui leur arrive leur est toujours déjà arrivé" (Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 564)

* פרק זה לא תורגם כאן (המערכת).

ה. "עצור כאן, או עבור בעדינות!": אור ללא כאב, מגע ללא משקל

הסיפור של הטראומה, כנרטיב של חוויה מעוכבת, אינו מספר אפוא על בריחה מן המציאות – בריחה מהמוות או מכוחו הרפרנציאלי – אלא מעיד על השפעתה האין-סופית של המציאות על החיים.

קאת'י קארות, 'Unclaimed Experience'

וַיֹּאמֶר הָרֹאֵי נָא אֶת כְּבֹדְךָ.
וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל טוֹבִי עַל פְּנֶיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחַנְתִּי אֶת אֲשֶׁר
אָחַז וְרַחֲמֵתִי אֶת אֲשֶׁר אָרַחֵם.
וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאוֹת אֶת פָּנַי כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחִי.
וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מְקוֹם [מְקוֹם, בֵּית, חֹדֶר, לֹאן שְׁהוּא, שֵׁטח פְּתוּחַ, מֵרַחֵב, אֶרֶץ]
אֵתִי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר.

וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשִׁמְתֶיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשִׁכְתִּי כְּפִי עָלֶיךָ עַד עֶבְרִי.
וְהִסְתֵּיתִי אֶת כְּפִי [יָד, כַּף יָד, חֶלֶל, כַּף רֶגֶל] וְרִאִיתִי אֶת אַחֲרֵי [גֵּב (גִּבְסִים), לֹאחֹזֶר,
מֵאחֹרָי, חֲלָקִים אַחֲרֵיִים, אַחַר כַּךְ, אַחֲרֵי זֶה] וּפָנַי לֹא יֵרְאוּ.

שמות לג 18-23

בכונותם לרמיין את התוכן הרדום לא כדבר המחכה או מסרב לעלות לתודעה, שיריהם של ויליאם וורדסוורת' ואמילי דיקינסון והמחזה של [סימון] וייל [Venise Sauvée] פונים נגד ההרגלים השולטים בביקורת, בייחוד נגד הנטייה לקרוא אידיעה (unknowingness) כתשוקה מוכחשת לדעת (או לא). בדרך שערורייתית, אך כזאת העולה בקנה אחד עם הדגש על אירוע אלוהי "שניתן להחמיצו" במסורת ההתגלות היהודית-נוצרית, הם מציגים קבלת דבר-מה מן הזמן והפקרתו כפעולות נרדפות ורציפות וכך הופכים את ההפקרה לחלק מקבלת הדבר, ולא לחלק מן ההימנעות ממנו, מהדחקתו או מן הסובלימציה שלו. כך, למשל, בספר שמות, הבטחת אלוהים להתגלות מוגנת, הנחסמת ונשלמת בבת אחת במגע, אינה זוכה להתייחסות ישירה נוספת (מיד אחריה בא המתן השני של החוק מאלוהים למשה בפרק לד), אך היעדרו של הסיפור עליה, בדיבור ישיר או עקיף, אינו סיבה להטיל ספק בכך שאלוהים קיים את התחייבותו. מתן הבטחה כזאת ואז התעלמות ממנה הרי זה כבר מימושה, לפחות במובן מסוים, כיוון שחלק מערכה נשען יותר על דמיונו של הנמען מאשר על מימושה הנראה בפועל. שכן, הפסוקים מכריזים על אירוע שחוייתו היא החמצתו, אירוע שאין לו זמן משלו, רק מתח הטיית הזמן של תקווה או זיכרון. "הנה מקום אתי", אומר אלוהים למשה, ובחלפו שם, כשהוא נודע רק בתור "עדיין לא" או "כבר לא", הוא מלמד על מספיקותה של הקרבה במרחב ובזמן כאופן של ידיעה.

בסעיף אחרון זה של המבוא או הסקירה אני מבקשת להסיט את הדיון מביצוע מעשה בלתי מזיק ומשמר מבחינה חומרית אל קליטתה של חוויה נטולת אירוע, באמצעות חזרה לשאלת הסוד הגלוי כטרופוס של התגלות משנית, משלימה, שנעשתה טבעית – התגלות שאנו חופשיים לקבלה כמובנת מאליה. כפי שטענתי קודם, הסטה זו פירושה גם התרחקות ממסורות מחשבה המדגישות את פומביות הפעולה האתית, ובכלל זה משל כיכרות הכסף

ודימוי המנורה הדולקת במתי ה 15, במרקוס ד 21 ובלוקאס יא 33, לעבר מסורות ההולכות בעקבות מתי ו 3 ומעדיפות את סודיות הפעולה או את אי-האפשרות להעיד עליה – מהלך, שכפי שציינתי קודם, מתמפה כנראה אל הצמדים הבינאריים ההאוריסטיים, אם כי בסופו של חשבון הלא-הולמים: פעיל/סביל; "מעשים טובים"/"חסד"; גברי/נשי; מודרני/פוסטמודרני; נאורות/רומנטיקה. אם הדוגמאות שלי ל"דבר אינו קורה" או "אסור שמהו יקרה" כוללות לעת עתה חדילה מאלימות צפויה ו(אי-)קבלה של סיכוי (גדול יותר) להשארת הדברים כמקודם, הרי טיפולתי בעיקר בבעיות שברייחות או החמצות קרובות (החמצות של הרגע האחרון) אלו מציבות לפיטיות פוזיטיביסטיות של פעולה, שפשוט יפטרו אותן כאי-התרחשויות, אי-חוויות. כאן אני פונה אל דוגמא אחרת ל"חוויה לא-נחשבת", שגם לה יש מבנה של הימלטות מן ההבדל או של הסתת השינוי, והפעם אקרא אותה כנגד, או כדיאלוג עם, הנטייה אל הנשגב בחלק גדול מתורת הספרות הפוסטמודרנית (הלא-פוזיטיביסטית, הנשענת על הדיאלקטיקה), לפיה החוויה היחידה "הנחשבת", "הקובעת" או "בעלת המשמעות" והראויה להערכה אתית חיובית היא החוויה השלילית, המוחמצת או הבלתי ניתנת לניכוס סובייקטיבי.⁶⁶ אני מביאה הבטחה זו להופעה נסוגה במהותה כדוגמא השלישית שלי לסוד הגלוי, בין השאר משום שעצם קבורתה בתוך הקנון היהודי-נוצרי אופיינית למעמד המינורי והקנוני בעת ובעונה אחת של היצירות הכלולות במחקר זה – יצירות מינוריות וגם קנוניות ואפילו מינוריות בשל היותן קנוניות: קצרות, כחושות, קלות משקל, קל לגשת אליהן כשם שקל להתעלם מהן, לעתים פשוטות עד להטעות מצד הסגנון אך לעתים גם פשוטות בפועל או פשוט פשוטות.⁶⁷ דוגמא

66. על הדרך שבה התיאוריה הפוסטמודרנית מפקקת בחוויה הסובייקטיבית ובה בעת משקמת את "החוויה הגבולית" ככזו החורגת לחלוטין מכוחות הניכוס של הסובייקט ראו ג'י, "The Limits of Limit-Experience", לעיל הערה 35.

67. עם זאת, כפי שאני מראה ביתר פירוט בהמשך, קבורה זו מטעה, כיוון שהחוק נגד ראיית אלוהים ("לא יראני האדם וְחַי") חוזר כהד על הדיבר האוסר על עשיית פסל וכל תמונה, ובמובן מסוים גם מפרשו, והוא עומד ביסוד האיקונוקלסטיות המגדירה את נטייתה של המסורת האסתטית והאתית היהודית-פרוטסטנטית לנשגב; כך, קאנט אינו מוצא "מקום נשגב יותר בספר התורה של היהודים מאשר הדיבר: לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ וכו'". על פי הערת הידועה של קאנט, האיסור על עשיית פסל או תמונה איננו התייחסות או ההגבלה לעולם הנגלה (במעומעם? בחלקו?) בתור מה שמספיק, אלא הוא מפורש מחדש כאיסור לדמיין את אלוהים או את החוק המוסרי בדמותם של דברים נראים, ובכך הוא משחרר את הדמיון או "מסיר את מגבלותיו": "כשהחושים לא יראו לפנייהם כלום, ובכל זאת תעמוד בעינה האידיאה של המוסריות, שאין לטעות בה ואין לכבותה [...]. יהיה הכרח לבלום את התנופה של כוח-דממה שאינו מוגבל" (עמנואל קאנט, ביקורת כוח השיפוט, מגרמנית: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, מוסד ביאליק, ירושלים 1969, עמ' 97-98). בדיק את הקריאה הקנונית הזאת, שלפיה החובה המוסרית נעשית אין-סופית בשל אי-האפשרות לייצג אותה, אבקש להציב לעת עתה בסוגריים באמצעות קריאת ההתגלות הלא-נראית – העידון, המיתון או הריכוך שבהם אלוהים מוריד עצמו אל מגבלתו של משה – לא פמה שמעורר במשה אין-סוף מקביל אלא כיכולת לפגוש בו בסופיותו. בקריאת האירוע כנגד פירושו המסורתיים אני רוצה להפריד בין היכולת לקבל את המתנה של "קול דממה דקה" ובין כוחו של דמיון בלתי מוגבל. אני מודה לסטיב גולדסמית' על שהזכיר לי את הקטע הזה מתוך הביקורת השלישית של קאנט.

זו לדחייה שנעשית מוחלטת, דוגמא שקירקגור ולוינס חוזרים ומעלים, עשויה גם להבהיר את החוב שהפרויקט שלי חב לביקורת הלוינסיאנית-דריריאנית על החיפוש הלוגוצנטרי אחר נוכחות עצמית, התגלמות ומלאות, ואת התרחקותו של פרויקט זה ממנה.⁶⁸ שכן, מחקר זה מציע להציג את קבלת הידע כדבר-מה שאפשר לפנות הלאה ממנו – את ההפצה של חוויה שהיא "רק" מושמת בסוגריים, של תוכנה שאינה ניתנת למסירה – באופן שונה במקצת מביקורות מוקדמות יותר על הנאורות⁶⁹ ששמו דגש על אי-מוכרעות פרשנית, מבואות סתומים אפיסטמיים וקריסת הרציונלי.⁷⁰ במקום לחזור על התמה הפוסט-סטרוקטורליסטית בעניין ההתפרצות של (אי-)ערך שאינו ברה-מרה ואינו מסוגל לעכשוויות, לנוכחות או להתגלמות אלא בתור עודף או חסר, אני מבקשת להתמקד בסצנות של הוראות לא-מעשיות (או כל דבר חוץ מאי-הוראה)

68. מצד אחד, מעברו המובטח של אלוהים הוא בגדר עתיד מוטריס (future anterior), עבר שלעולם לא יהיה הווה, שלעולם לא ייוודע אלא בתור עקבה; מצד אחר, הוא מאפשר לחשוב את החלום על חוויה תמימה לחלוטין, חוויה שלא תשאיר שום עקבה – שום צלקת ממשית או סימן ממשי של עצמה. האם דחיית הנוכחות, שאלוהים מכריז עליה, היא נסיגה מגוננת המכוונת לעתיד או התפרצות חסרת תקנה של הברדל מוחלט? זו הייתה שאלתו של דרידה לפני שלושים שנה: כיצד לחשוב את ה"דיפראנס" (différance) בעת ובעונה אחת הן כ"מעקף כלכלי" – צורת הסחה או דחייה המשמרת את הפנטזיה שיום אחד תושב מלאותה של הנוכחות המעוכבת במכוון – והן "כיסח אל נוכחות בלתי אפשרית, כזבוז ללא חשבון, כאובדן חסר תקנה של הנוכחות, כשימוש לא-הפיך באנרגיה, כלומר כדחף המוות וכיסח אל האחר לגמרי, המשבשים כל כלכלה?" ("Comment penser à la fois la différence comme détour économique qui, dans l'élément du même, vise toujours à retrouver le plaisir où la présence [sic] différée par calcul [conscient ou inconscient] et d'autre part la différence comme rapport à la présence impossible, comme dépense sans réserve, comme perte irréparable de la présence, usure irréversible de l'énergie, voire comme pulsion de mort et rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie?" [Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, (Minuit, Paris 1972, p. 20). ואולם, כפי שההיסטוריה של הדקונסטרוקציה מלמדת, העדיפות הניתנת לחלופה השנייה אינה מאפשרת לשאלה זו להיסגר בתשובה, ובדיוק היעדר זה של סיגור מבטיח באופן אירוני את יצרנותה האינ-סופית של הקריאה הדקונסטרוקטיבית כביצוע לא-מסתיים של אובדן שלעולם אינו מובן דיו.

69. הקושי בצירוף זה (critiques of enlightenment) הכרחי למשמעותו, שכן enlightenment במובן של תכלית החקירה הרציונלית ו-The Enlightenment במובן של עידן הביקורת הם גם המושא וגם הפועל (agent) של ביקורת אלה.

70. בהתחשב בהיסטוריה המחרידה של ההשמדה ההמונית, שבה הגיעה לשיאה הדיאלקטיקה של הנאורות המערבית במאה העשרים, לא מפתיע שהבולטות בביקורות הללו נתנו לטראומה ההיסטורית מקום מרכזי בדחיית כלכלות נאיביות של ייצוג, הבראה וטוטאליזציה. אולם תוצאה מצערת אחת הייתה הגלישה המהירה מחוסר האפשרות לייצג טראומות היסטוריות ספציפיות כמו השואה (שמבחינה אתית אנו נדרשים לחשוב אותה למרות וגם מתוך עצם היותה בלתי ניתנת לחשיבה וחורגת מכוחות ההמשגה ומיכולות הייצוג ה"נורמליים" שלנו) אל "טראומה" כללית יותר של חוסר האפשרות לייצג כמשבר שאין ביכולתנו להעיד עליו די הצורך. אני רוצה לטעון ש"ספרות החוויה הלא-נחשבת" נוטשת משבר זה לא מתוך נואשות צינית אלא להפך: באמצעות נאמנות לחוויות שבדרך כלל אינן היסטוריות כי אם אישיות, אינטר-פסיכיות או אינטר-סובייקטיביות, שהגשמתן אינה דורשת יותר מאשר עֵד חולף.

המספקות מסר שתוכנו הקומוניקטיבי מועט או לא־קיים, מסר שקבלתו היא החופש לאמצו, כאילו כל מה שיש לו למסור או להעביר הוא בדיוק אותו חופש של תגובה והשלמה.⁷¹ כיוון שאלוהים מבטיח למתן את המפגש בשל עתידו של משה, אי אפשר לומר שאין כל הזכרה של האירוע מעבר לעצמו, אך מעמדו בתוך הסיפור הגדול יותר, שאותו הוא מאפשר, נשאר עמום מאוד. אפשר לדמיין את השאלות שמשה נשאר עמן: כיצד יוכל לדעת שמשהו קרה? איזה משקל עליו לתת לחילופי דברים חתומים אלה, שכה עומדים בפני עצמם? וכיצד עליו לנהוג בעקבותיהם? שאלות אלו עולות שוב ושוב גם אצל הקוראים ובקרב הדמויות הראשיות של היצירות הכלולות במחקר זה, בעודם עמלים תחת עולו חסר המשקל של הסוד הגלוי.

משה מבקש לראות את כבוד אלוהים, ובתגובה אלוהים מבטיח להפנות לו את גבו: האל מספק את תשוקת האדם רק כדי לרסנה, במחווה המנמיכה בה במידה שהיא מרוממת והעושה את דחיית התגובה לחלק מן ההכרה עצמה. משה ייוותר ללא פגע, עיניו – כעיני המאמין של פסקל ה"רואה די הצורך כדי לדעת מה שאיכד" – מגולות רק בזמן שבו הוא רואה את "אחוריו" של אלוהים. ברוח המגוננת לכאורה שבה אלוהים מונע ממשה את מלוא חוויית הכבוד האלוהי מהדהדת באי־נחת הרוח השרירותית שבה הגבירה באהבה החצרנית מונעת את עצמה ממחזוריה; אפשר לראות בשתייהן ביטוי לרוח ההימנעות הפרוורטית והאיסור חסר ההצדקה המביאה את האסקטיות המערבית לכדי הגומה. אולם אחת ממטרותיו של מחקר זה היא לקרוא תיגר על הרחף לגנות את ההחמצה הקרובה כהונאה, אם בשל מזל ביש ואם בשל אחר המגונן באופן לא־ברור. שכן, כפי שהקטע מספר שמות מפליא להמחיש, האליפסיס שבו החוויה נשארת מתחת לסף הייצוג, בלתי זמינה לידע דיסקורסיבי, הוא חלק מכונן מהחוויה עצמה. דווקא ההחמצה שמשה מחמיץ את המעבר של אלוהים על פניו – הצבתו בנקרת הצור, כפות הידיים המכסות את עיניו, ההצצה ב"אחוריו" של אלוהים – מזמנת אינטימיות נטולת דימוי ביניהם; עצם העידון או ההפחתה של החוויה האנושית – צמצומה לכלום – הם מתנה נוקבת יותר מן החיזיון שנמנע.⁷²

71. "שכן, בעצם, לא יהיה המשך להוראה זו" (מדם דה לה פִּיט, הנסיכה דה קלִיו, מצרפתית: ירוחם לוריא, דביר, תל־אביב 1975, עמ' 149), תכריז הנסיכה דה קלִיו, קובעת איסור באותה מחווה שבה היא מתוודה על אהבתה [Marie-Madeleine] "Car enfin cet aveu n'aura point de suite" [Marie-Madeleine] Pioche de La Vergne de Lafayette, *La Princesse de Clève*, Garnier Flammarion, Paris [1966, p. 171]. כפי שאני מציעה להראות, דווקא הריקון מתוצאה מצד הנותנת דורש מן המקבל לתת המשך – לפי המובן המילולי של הביטוי הצרפתי donner suite – ולא רק לעקוב בפשטות ובצורה אוטומטית אחר הדוברת.

72. למעשה, כמה פסוקים קודם לכן מתואר אלוהים המדבר אל משה "פנים אל פנים" – מה שאינו מאפשר להסביר את הבטחת ה"החמצה" של פני אלוהים כמתנה נוספת למשה, ולא כמניעת דבר־מה ממנו. הקטע הנידון בא לאחר מתן החוק למשה בידי אלוהים ולפני כתיבת הדיברות על הלוחות בידי משה, והוא מוצא לו הד בשמות לד 29, כאשר משה יורד מן ההר עם שני לוחות העדות ו"לא ידע כי קָרַן עור פניו בדברו אֶתוֹ ועם אלוהים"; אהרן ובני ישראל אינם מתקרבים אליו עד שהוא מסווה את פניו. אין ביכולתי לעסוק כאן כראוי במורכבויות של הד או השתקפות כפולים אלו. די אם אציין שגם כאן המחבר המקראי נשאר נאמן לאיסור על עשיית פסל, והוא שומר על המבנה של חוויית התגלות שמשה כמעט אינו יכול לתבוע לעצמו: פניו של משה משקפים את אור אלוהים, והוא אינו יכול לראות את מה שהוא נחשף אליו אלא מתוך

הרעיון של חוויה שאדם יכול לפנות הלאה ממנה משום שהיא נשארת מתחת לסף הייצוג אינו יכול כנראה אלא להעלות את הדוגמא הידועה מספרו של פרויד משה האיש והדת המונותיאיסטית של אדם ה"עוזב (die Städte verlässt) לכאורה ללא פגע את המקום שבו חווה תאונה נוראה, למשל התנגשות רכבות".⁷³ אכן, כשם שהשקפות תיאורטיות "מלנכוליות" או "פרנואידיות" הן שסיפקו קודם לכן את האבחנה הזמינה ביותר לווייתור על הגשמת התשוקה ולנסיגה מן המימוש, כאן התיאורטיזציה הפסיכואנליטית של הטראומה מייצגת את הפרדיגמה הביקורתית הצפויה לחוויה מוקלת/מוארת כזאת (ג'פרי הרטמן עשוי לומר "מרוממת", מוקלת/מוארת עד כדי כך שאפשר להחמיצה, עד שאין להבחין בה), בכך שתיאוריית טראומה אינה מאפשרת הבחנות קלות בין הבריחה מן האירוע – הישרדות, החמצה – ובין האירוע עצמו.⁷⁴ וגם כאן אני שואלת בתגובה: "האם אנו מסוגלים לקרוא את החוויה חסרת המשקל בדרך אחרת – לא בתור 'הקלות הבלתי נסבלת' של הישרדות ממות כושל או לא ממומש?". בבחירתי להתמקד בסיפור על משה, הדמות שפרויד קישר, כידוע, לחביון של החוויה עצמה – על השפעתה המתמשכת, האפקטיביות שלה או "ממשותה", בלי שתשאיר אחריה כל עקבה, סימן או פצע נראים לעין – איני יוצאת נגד הביקורת הפסיכואנליטית כשלעצמה אלא נגד הנטייה בתוך התיאוריה הפוסטמודרנית המושפעת מן הפסיכואנליזה לצמצם את אפשרויות החוויה של מה שקארות' תיארה כ"תנודה בין משבר מוות ובין משבר חיים התואם לו: בין סיפור אי־נסבלותו של אירוע ובין סיפור אי־נסבלותה של ההישרדות בו".⁷⁵

השתקפותו באחרים; אם אהרן והאחרים תופסים את כבודו ויראים ממנו, אנו הקוראים מקישים את "חפתו" מכך שעליו ללמוד או להסיק מן התגובה שהוא מעורר אצל אחרים מה הוא הדבר שקיבל מאלוהים.

73. זיגמונד פרויד, משה האיש והדת המונותיאיסטית, מגרמנית: רות גינזבורג, רסלינג, תל־אביב 2008, עמ' 85. ל"פגישיה" בין אלוהים למשה, המוחמצת ברגע התרחשותה, יש מבנה של אירוע טראומטי, אך כיוון שהיא נחווית כמספיקה, היא אינה מחוללת שום כפיית חזרה, כפי שמחולל האירוע הטראומטי עם העורך "הבלתי מוטמע" שלו. אין כשל בנוכחות של משה – אין דבר שהיה יכול לעשות כדי להיות עד "טוב" יותר או "מוכן" יותר לאירוע. לעומת זאת, בדבריה של קארות' על ספרו של פרויד, העידון או הריכוך של החוויה כך ש"אינה משאירה כל צלקת" הם רק הגנתיים, ובה בעת כוזבים, כיוון שהרצח החבוי של האב, אב שפרויד מזהה עם דמות משה, רצח שאין תובעים עליו בעלות ואין זוכרים אותו, נידון לחזור ולהישנות; וראו Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, p. 22

74. בקריאת קטע זה קארות' מאתרת את "אירוע התאונה" לא רק, בפשטות, ב"הלם ממה שקרה בזמן התאונה", אלא גם "בעובדה שהאדם נ'מלט בעור שיניו": "הדבר הזה, שאדם נמלט בעור שיניו מתאונה [...] אינה רק האירוע הלא־נחווה של ההתנגשות אלא גם אי־החוויה של העובדה שהאדם אמנם נשאר 'ללא פגע' (קארות', שם, עמ' 71). כך, עובדת ההישרדות עצמה חוזרת כחלק מן המודחק – בדרך כלל האמת האחרונה שאדם נעשה ער לה.

75. שם, עמ' 7. קארות' עצמה מקפידה להבחין בין שני המשברים, וכך, אף על פי שגם הבריחה מן ההרס נתפסת כפצע או כטראומה, אין משוואה פשוטה בין מוות לבין הישרדות. למעשה, תנועת ההכפלה שהיא מתארת – מסוג אחד של חוויה שלא התממשה או שלא ניתן לסבול אותה לסוג אחר – דומה מאוד לתנועת ההכפלה בזמן בין מצבים שאינם זהים ואינם מנוגדים זה לזה מבחינה אגנוסטית, תנועה שאני מנסה לתאר בהקשרים לא־טראומטיים.

אם כן, כמובן מסוים, אני שואלת אם הרגלי הביקורת שלנו מסוגלים לתמוך בקריאת הקטע המקראי על פי מונחי היפה ולא על פי מונחי הנשגב, בזכרנו ששיח היפה מדגיש, באופן מסורתי, את מספיקותם או את הלימותם של כוחות הייצוג והחוויה של הסובייקט (אפילו, ובייחוד, בהיעדר מושא מוגדר או תוכן חיובי לחוויה זו) ועומד באופן שערורייתי וקליל כאחד על "העובדה" שהתשוקה מסופקת – העיניים שבעות, מחזיקות במושאייהן, ולמרות זאת, בדרך נס, מוסיפות להתבונן.⁷⁶ ה"יפה", בייחוד כשהוא מתפוגג לתוך המהום שביעות הרצון המשועממת וההרגל הביתי שנעשה נשי, מייצג חלופה אחת לייאוש מן הנוכחות המוחלטת המטיל את צלו על המסורת ה(אנטי-)מטאפיזית המערבית – הייאוש שג'ורג' קייטב (Kateb) מכנה "סלידתה של האנושות המערבית מן 'העולם כנתון'" ואשר סטנלי קאוול מכנה "התכחשותה" של הפילוסופיה ל"תפקוד היום-יומי" של השפה.⁷⁷ דוגמאות דומות לסיפוק מקובל, שבאופן משונה אינו נבדל מן הנכונות להניח לדבר להתפוגג או לחלוף, ימצאו גם בנטיות הארציות והמנמיכות של הסופר-נטורליזם הטבעי הרומנטי או במסורות האנטי-טרגיות הנחושות של הספקנות של יום ושל הפרגמטיזם האמריקאי (המדברות על ה"טבע" דיבור אנטי-מסדתי [antifoundational], בלי אות רישית). בעזרת ההשקפות שמספקות לנו המסורות הללו אנו יכולים לקרוא את הקטע משמות לג לא כניסוח של הפיצול או הפער חסר התקנה בין אדם לאלוהים, בין הסובייקט לאחר, בין החוויה לנוכחות, אלא, על פי שקיעתו של חיבוק המניח יותר משהוא אוחז, כדוגמה לתנועה כלפי מטה המכונה לעתים "חילון", "הומניזציה", "הפנמה" או "נטורליזציה". אך אלה שמות שגויים, לא רק משום שהם מעוררים צמדים בינאריים משתיירים (מקודש/חילוני, אלוהי/אנושי, טרנסצנדנטי/אימננטי, על-טבעי/טבעי), שהתנועה עצמה עושה אותם לבלתי מובנים, אלא משום שבכיות כזה מונחת על הכף הפקרתו של כל דבר שניתן לזהות כשינוי גורלי ודרמטי. גם כאן אנו מחויבים לתור אחר צירופים מוזרים, מנוגדים לאינטואיציה – aufheben במהופך; טרנסצנדנטיות משטחת, מיישרת; "ריפוי האדמה" אצל ואלאס סטיבנס או ההיטשטשות לתוך האהבה אצל בארת – כדי להבין שתהליכים אלו כוללים יותר וגם פחות מאשר העברת סמכות מאתר אחד לאחר: שינוי בסוג תשומת הלב שהתגלות דורשת, הקטנת הסיכונים הכרוכים בה, חירות לקבל את המתגלה כמובן מאליו.⁷⁸

76. אני ערה לכך שדימוי זה, השאול מפול ואלרי, עשוי להצטייר בעיני הקוראים כדרך משונה לתאר את קבלתה של הבטחה להטייתו/מניעתו של חיזיון, הבטחה שרק ניתנת וכבר היא נזנחת, אך למרבה התמיהה, אולי רק המיידית והיעדר הפגם, כביכול, של התפיסה החזותית, יכולים למסור את מספיקותה של הנוכחות המדומינת ואת הלימותה של הבטחה המקוימת ברגע נתינתה.

77. ראו Stanley Cavell, "The Uncanniness of the Ordinary," *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, Chicago 1988, pp. 153–78, esp. p. 154

78. "די לי להתפוגג / אסתפק בזאת – / אתפוגג אל אלוהות" (Content of fading / Is enough) "for me – / Fade I unto Divinity" מכריזה בצניעות (כוזבת) דוברת בשרי של דיקינסון. קריאה קונבנציונלית רואה צניעות זו ככוזבת, כמובן, שהרי היא מתנה את נכונותה להתפוגג בסיפוק – למות? להיעלם? שלא יבחינו בה? שלא תיראה? – בהתבטלותם הטרנסצנדנטית של מונחים אלה באלוהות. אולי רק בלאנשו היה יכול לדמות את ה"אלוהות" כך שניתן יהיה לקרוא את המשפט האחרון לא כתנאי מסייג, המבטל את ביטולו המאיים של ערך, אלא כהתמשכותה של ההתפוגגות.

כך דיקינסון מכירה במבוי הסתום של איי-יכולתנו לאמת או לשפוט קבלה (reception), וזאת רק כדי לדלג מעליו, כאילו היא מבארת גם את השתיקה שבה משה מקבל את הבטחת אלוהים, גם את הפער או הקיטוע שמוותר המספר המקראי עם סיום הפרק. באופן מכריע, ה"עדינות" המובטחת עצמה באה בתגובה להפוגה מוקדמת יותר ועמומה באותה מידה שאורכה אינו ברור – שתיקה של הכרת תודה או של אי-שביעות-רצון? של ביטחון או של אי-אמון? של הבנה או של אי-מובנות? – ההפוגה שמשה מדגיש באמצעותה את הבטחתו הנשנית של אלוהים "ללכת לפניו" ולהוביל את בני ישראל אל הארץ המובטחת. (כיוון שהבטחה זו גם מזכירה למשה במובלע שהוא עצמו לא יראה את הארץ הזאת, ייתכן מאוד שחוסר סיפוק מאפיין את [אי-]תגובתו האילמת). אכן, קריאה קפדנית של הקטע מגלה שמשחק המשמעויות הנרמזות והתשוקות המשוערות, וכמוהו ההישענות על היענותו המדומיינת אך לא מובטחת בהכרח של האחר, מתחילים לפני, ונמשכים אחר, הקבורה-למחצה של משה במקום "קרוב" לאלוהים. שכן, למעשה, משה לעולם אינו מבקש לראות ממש את אלוהים פנים אל פנים; הוא מבקש, בלשון נקייה יותר, לראות את כבודו,⁸⁰ ובתגובה לכך אלוהים חוזר בפסוק 19 על ההבטחה הכללית בדבר עוצמת האל ומנהיגותו. רק כאשר משה נראה כמהסס ומוותר על תורו בדיאלוג ההדדי, אלוהים – שאינו נראה כמי שמחסיר פעימה – שב ומפרש את הבקשה בתור קריאה לאהבה, בתור תשוקה להתגלות או למגע הקרוב ביותר שאפשר להעלות על הדעת: "ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וְחָי".⁸¹ כפי שרוברט אלטר מעיר,

79. "Gratitude — is not the mention / Of a Tenderness, / But it's still appreciation / Out of Plumb of Speech —"

80. "כבוד", המילה העברית ל־dignity, המציינת את כובד משקלו ורוב חשיבותו של אלוהים – glory, בתרגום המלך ג'יימס – שייכת למשלב מטאפורי של משקל, לא של אור או של נהרה; כך, כשאלוהים מביטיח לכסות את משה בכפו, אפשר שהוא מקבל את דברי משה כפשוטם ומביטיח לגרום לכך שמשה ירגיש את כובד נוכחותו באמצעות אותה מחווה שמאיינת את החוויה, לכאורה, שאינה מאפשרת לקבוע באיזו דרך עליה "להיחשב" בעיני משה. בפירושו לשמות לג רוברט אלטר מציין שהמשמעות המילולית של "כבוד" היא "כובד" ומעיר על החיבור יוצא הדופן "של הפועל 'לשוך' (לסכך או למסך) עם 'כף' – 'הפנים' או 'החלק הרך של כף היד'; אלטר הולך בעקבות פרשנים קודמים וטוען שיייתכן גם שזהו 'כתיב מדמה של 'כנף' (כנף של עוף או שולי בגד), שם עצם הקשור קשר אידיומטי לסיכוך או להגנה" (Robert Alter, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, W.W. Norton & Co., New York 2004, p. 505). אני מודה לרוברט אלטר על שיעץ לי בנדיבותו בעניין הטקסט העברי עוד לפני פרסום ספרו זה.

81. מאחר שאלוהים הוא שמייחס למשה את התשוקה לראות את פניו, אם כדי להכיר בתשוקה קודם לביטויה, כפי שאני טוענת לעיל, אם כדי להאשימו באותו צורך בגילויי נוכחות נראים לעין שפרק אחד בלבד קודם לכן הוביל לעגל הזהב, מסתבכת הקריאה המסורתית הרואה בסירוב לבקשתו של משה שיעור באיקונוקלזם. כפי שלסלי בריסמן טוען, עבודה זרה בהקשר זה אינה, בעיקרה, סגירה לאלים אחרים אלא צורך ושימוש בייצוגים כדי לסגוד לישות האלוהית. אלא

התווית החוזרת "ויאמר" מציינת בדרך כלל חילופי דוברים, אך כיוון שכאן פסוק 19 ופסוק 20 מיוחסים שניהם לדבר האלוהים, אנו רשאים להסיק מן המילה המיותרת "ויאמר" בפסוק 20 כי קיימת תגובה לא־מסומנת של שתיקה מצד משה, הבאה בין שני הפסוקים.⁸² הפסקת הדיבור המושמטת והתגמול עליה מסמנים יחדיו שינוי במשלבים, מעבר מן המשחק הדיפלומטי של חילופי סימנים הדדיים של מחויבות ומהימנות אל פנייה אינטימית יותר, ונראה שאלוהים מפרש את השתתקותו של משה כקריאה ל"פסק זמן" מתפקידיהם הציבוריים וההיסטוריים במשא ומתן על גורלו של עם.

אולי רק בסילוק השמות המכבידים "אלוהים" ו"משה" נוכל לשמוע את העדינות שבה א' מייחס למ' (לאחר שתיקה אשר מה אורכה?) מחאה בלי קול ותשוקה לחיזיון לא־מתווך המשקיטה ומשתיקה את עצמה. בקריאה כזו, ההכרזה "לא יראני האדם וְחַי", הנאמרת אל תוך דממה שאינה מאשימה ואינה דורשת אלא רק מחכה, שואבת את הפאתוס שלה מכך שלראשונה מבוטאות עבור מ' ציפיות שהוא עצמו לא ניסח בדיבור, אפילו לא כדי לוותר עליהן, ומניחים עבורו אובדן שהוא לא טען כי חווה. אין זה – או לפחות אין זה בפשטות – אזיקת־עצמו הידועה של החוק, היצר ראשון את התשוקה שהוא אוסר מעצם הביטוי שלה. שכן, כאשר א' לוקח על עצמו לקבוע את החוק, שלא כתגובה לדרישה חיצונית, הוא אינו מגביל או מגנה, אפילו אינו מזמין בצנעה את ההפרה, אלא מכוון את עצמו למחלוקת לגיטימית, ואחת היא אם היא מתגלה ומבטאת עצמה בתור שכזאת, כאילו הוא אומר בבת אחת ובלי סתירה: "אני יודע על מה אתה חושב; אני יכול למלא את בקשתך; זכותך להעלות דבר זה על דעתך". במובן מסוים, הקושי ללכוד את הנימה של החלטה/השלמה שקטות ושל נחרצות שאינה שיכורת ניצחון, שבה אדם עשוי להציב גבול עוד לפני כל בחינה שהיא – קושי זה קרוב לשאלה: כיצד יכול אדם להכיר במגבלות, להודות בכישלונות־שלו כלפי האחר או בכישלון של האחר כלפיו בעניין דרישה כזאת או אחרת, וזאת כאשר בכלל לא הוטל כל אשם, ויחד עם זאת לא להיחשב למי שמתגונן בצורה אגרסיבית?

המעמד הלא־בטוח של מחוות מקדימות כאלה – הפוטנציאל לבושה, לחשיפה, הסיכון וההימנעות מסיכון של שותפות לדבר עברה כאשר מדמיינים מה האחר רוצה – מעמד זה עשוי למלא את עמודיו של רומן ג'יימסיאני, אלא שבסופו של דבר ג'יימס נשאר בשוליו של ספר זה, בין השאר משום שהסובייקטים של היצירות הכלולות כאן, שלא כמו הפרשנים הכפייתיים בסיפורת של הנרי ג'יימס, פשוט פונים הלאה מן הסחרחורת של ספק, אי־ודאות וניחושים פרשניים שמזמנת הסובייקטיביזציה של האחר. במובן זה, הפעילות הפנימית הנרחבת והנמשכת בסגנונו המאוחר של ג'יימס מבליטה על דרך הניגוד את ההחלטיות החמורה והמעודנת של מאדאם דה לה פאיט ושל ג'יין אוסטן. כפי שטענתי עד כה, אלוהים עוזב את משה בסוף פרק

שאי־הוודאות הטקסטואלית בנוגע לשאלה אם משה אכן "אשם" בבקשה לראות את פני אלוהים מבליטה את עמימות הדרישה לנוכחות נראית לעין, שלעתים קרובות מדי מצומצמת בנרטיבים היהודיים־פרוטסטנטיים הדומיננטיים של התקדמות הרוח האנושית לכדי כשל אמונה ילדותי ותלות לא־בוגרת בתמונה, ולא כביטוי לאהבה רבה מדי. ראו Leslie Brisman, "On the Divine Presence in Exodus", in Harold Bloom (ed.), *Exodus: Modern Critical Interpretations*, Chelsea House, New Haven, CT 1987, p. 116

82. אלטר, *The Five Books of Moses*, לעיל הערה 80, עמ' 505.

לג בעמדה שבה משה אומר, ללא אירוניה, "תודה על לא כלום", ואי-האפשרות – כמעט – לשמוע מילים אלו אלא באופן אירוני אולי דנה לכישלון את כל הקריאות הפסיכולוגיסטיות של הסצנה, ואחת היא עד כמה היא בשלה לפרשנות בהיותה "בעלת רקע אחורי", במילותיו הירועות של אריך אוארבך.⁸³

למעשה, נראה שאף אחת מהתגובות הביקורתיות המוכרות למה שמוכטח למשה, להחמצה הקרובה בעוד אלוהים מכסה עליו, אינה מסוגלת להכיל את האפשרות של "תודה" או קבלה לא-אירוניות שכאלו מצד משה. מצד אחד, הרציונליסט האינסטרומנטלי חסר הסבלנות שדמיינתי קודם לכן אינו מבין מה הטעם בהקנטה כזאת (אם מ' אינו עומד לקבל דבר, עדיף לדלג על כל העניין). מצד אחר – והדבר מתאים לפירושים הקנוניים יותר – הוויתור על הפגישה פנים אל פנים בתמורה להמשך חייו של משה, שאינו משאיר אותו כלל ללא פגע, עומד כאלגוריה לכניסת הסובייקט האנושי אל תוך ההיסטוריה והשפה; במונחים לאקאניאניים, הוא מייצג את הכנסתו לסימבולי והכפפתו לחוק הקורבן וההחלפה, לסמכות המופנמת ולדחייה הקבועה. אכן, על פי רוב הקריאות התלמודיות, המעבר של הנוכחות האלוהית, שהחמצתו מובטחת בסוף פרק לג, אכן מתרחש ואכן מתועד בפרק שלאחריו, כשאלוהים מופיע כקול הקורא בשם עצמו לפני משה ומדקלם את תכונותיו האלוהיות, שנעשו לחלק מהתפילה הליטורגית היהודית:

וַיְרֵד ה' בְּעָנָן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיְקַרָּא בְּשֵׁם ה'.

וַיַּעֲבֹר ה' עַל פְּנֵי וַיְקַרָּא ה' ה' אֶל רְחוּם וְחֲנוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְאֱמֶת.

נֶצַח חֶסֶד לְאֱלֹפִים נְשֵׂא עֹז וְנִפְשָׁע וְחֹטְאָה וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה [את האשמים]. (שמות לד 5-7)⁸⁴

83. אריך אוארבך, מימיזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב, מגרמנית: ברוך קרוא, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח, עמ' 10. מבחינה זו, בריסמן מיטיב במיוחד להעניק חופש פעולה מלא לעמימיות ה-*détente* הידידותי בין אלוהים למשה; הוא מבליט במיוחד את הקרבה בין "להישאר עם" ובין "לנטוש" – ואת הקושי לדעת איזה מעשה אריב יותר – ומזכיר לקוראים שאת הבטחתו הקודמת של ה', "פני ילכו והנחתי לך", המתורגמת בדרך כלל "נוכחותי תלך לפניך ואתן לך מנוחה", משה עשוי להבין גם כך: "נוכחותי תלך [תסתלק]; אעזוב אותך לדרך" (בריסמן, "On the Divine Presence in Exodus", לעיל הערה 81, עמ' 118). כאן, שוב, ההבטחה בוחנת אם המקבל ראוי לה בכך שהיא מניחה שיש בו כוח לתת אמון ולספק משמעויות מובלעות – במקרה זה, המילה המובלעת "אתך" לצד הפועל העמום "ילכו".

84. על פי הפרשנות התלמודית, הגב או החלקים האחוריים, שבשמות לג 23 נאמר למשה כי יציין בהם, הם הקשר שיוצרות על עורפו של אלוהים רצועות התפילין הכוללות תפילות ליטורגיות. סלטי בריסמן מעיר על התקת המשמעות או ההיפוך יוצאי הדופן של ההייררכיה של הזמן ושל ההייררכיה האלוהית שקריאה זו מחוללת, כיוון שלא זו בלבד שהיא מדמינת את אלוהים עצמו מתפלל אלא שהיא עושה את "העיבוד הליטורגי – כלומר את ההתפתחות ההיסטורית המאוחרת יותר", "מקור" של שמות לד 5-7 (בריסמן, שם, עמ' 110). בריסמן מתייחס גם לעמימיותה של המילה "נקה" המופיעה בטקסט המקראי בתור "ונקה לא ינקה [את האשמים]", ואילו בתפילה היא מופיעה בתור טיהור, הן במובן של "למחות, להשמיד, להרוס" הן במובן של "לנקות, לזכך וכדומה" (שם, עמ' 121). אם נקבל את טענתו של בריסמן שלפיה "האשמים" המובלעים בשמות לד 7 (והמסקנה הכללית העולה מפסוק זה) הם תוספת מאוחרת, הרי התכונה האחרונה של טובו או ישרו של אלוהים – הטענה ש"נקה לא ינקה [...] – עיקרה כוח שלילי במהותו לחוס, להשאיר שלם, לא להרוס, וכדומה. עמימיות אלו מאפיינות כמובן גם את התנועה המגוננת

בקריאה זו, הדברים אינם נשארים כפי שהיו והמאורע אינו יכול להיות מכריע יותר מבחינה היסטורית ונפשית, שהרי אלוהים מלמד את משה לקבל את חוק התפילה המילולית במקום חוויה של ראייה או מישוש של הנוכחות האלוהית. כך, באלגוריה כזו, כגמילה מן התלות בהתגלמות נראית לעין וכשיעור בקיום בצלו של גב ההוויה, המאמר המושם לכאורה בסוגריים נעשה לפתע מרכזי לחלוטין למודרניות המערבית ומורשתו ניכרת בבדידותו של הסובייקט הקאנטיאני לפני החוק שהוא חייב להעניק לעצמו, וכן בפיגורה של הדרישה שלעולם אינה נגמרת לאחריות פרשנית, פיגורה החיונית כל כך לתיאוריות איקונוקלסטיות מאוחרות יותר של (אי-)האירוע של הסובייקטיביות האתית.

כך, למשל, כפי שמרטין ג'יי מזכיר לנו, לוינס, בפילוסופיה האתית שלו, הופך את ההתגלות המוסטת של האל לסמל לדחיית ההכרה פנים אל פנים שמציע הפוזיטיביזם המוסרי של הנאורות, המצמצם את האחר לכדי בבואת העצמי ומגביל את החובה לסדרה סופית של מעשים הניתנים לביצוע בציבור. לדעת לוינס, מזעור האירוע לכדי כמעט לא כלום – מה שאנו עשויים לכנות "הווירטואליות של האירוע" או "(אי-)הגשמתו הבלתי מזיקה" – אינו נגרם באשמת יכולתו המוגבלת של משה לעמוד במלאות הנוכחות האלוהית וגם לא בשל ההסתגלות אליה, אלא להפך: הוא נובע מהיעדר כוח אכיפה של האל עצמו (שלמקבל נותר להתמודד עמה), ממש כשם שהפיגורה הקשורה של הסנה הבורע שבדרך נס אינו נשרף אינה נוגעת לסופיות הכוחות האנושיים אלא לאי-סופיות היום-יומית של קיום החוק באורח תמידי, שלעולם אינו מגיע לכלל סיום.⁸⁵ שוב ושוב לוינס מדמה את גישתו הנסוגה של האחר לרבר-מה החורג מסולם החוויות של עולם התופעות – הודעה נטולת טקסיות המלווה בהתכחשות חסרת חשיבות במידה שווה: "תחילה התגלות, אחר כך לא כלום"; "הפרעת האניגמה| נכנסת |לסדר הנתון של הדברים| בצורה מעודנת כל כך, עד שהיא כבר פרשה ממנו אלא אם כן אנו מחזיקים בה. [...] היא נשארת רק בשביל מי שרוצה לאמצה".⁸⁶

וההרסנית כאחת של המונח ההגליאני aufheben: להתעלות מעל ולהשאיר ללא פגע, להשעות ולהעביר הלאה, לשמור ולבטל בנשימה אחת, להעמיד למחיקה.
85. במאמרו "ההתגלות במסורת היהודית" לוינס מציע פירוש זה על הסנה הבורע: "אין חושבים על האחר אלא בצורה נצלנית, בתור יריב של הוזה-לעצמו, אחרותו מזמינה לא למשחק של דיאלקטיקה כי אם להעמדה מתמדת בספק של קדימות שלוות הוזה-לעצמו, שלא מיוחסת לה כל ראשוניות, כמו בערתה הבלתי מתכלה של להבה שלא ניתן לכבותה. המצווה הנשמעת בהתגלות היהודית, במחויבות הבלתי מתכלה שבה, האין היא עצם אופן קיומה? מחויבות בלתי מתכלה, בערה שלא משאירה אפילו אפר שהיה יכול להיות באופן כלשהו עצם המבוסס על עצמו; תמיד פיצוץ של הפחות' שאין באפשרותו להכיל את ה'יותר' שהוא מכיל: בצורה של 'אחר למען האחר'. [...] האם יכולה הטרגסצנדנציה כשלעצמה להפוך לתשובות בלי ללכת לאיבוד בתהליך זה של הפיכה לתשובות?" (עמנואל לוינס, מעבר לפוסק, מצרפתית: אליזבט גולדוין, שוקן, ירושלים ותל אביב 2007, עמ' 197).

86. "Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions [...] Il ne reste que pour celui qui veut bien lui donner suite" (Emmanuel Levinas, *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger suivie d'essais nouveaux*, Vrin, Paris 2001, p. 290). במסה זו מ'1957, "אניגמה ותופעה", לוינס מעמיד את ה"אניגמה" בתור חלופה ל"הופעתה הבוטטה והמנצחת של התופעה" ומגדיר אותה כך: "דרך זו של האחר לחפש את

תמאטיזציה זו של מפגש מוחמץ, שהחמצתו אינה נכנסת כלל לספרי החשבונות, אפילו לא בתור הפסד או חסר, אינה אך ורק תרגיל באירוניה או תלונה מרה על היעדר המקריות הגורלי המבנה, ככל הנראה, את החוויה האנושית בתור "עדיין לא" או "כבר לא". נהפוך הוא: אם לוינס חוזר שוב ושוב אל דמות האל הנעלם, שאינו נודע אלא בנסיגתו ומתוך נסיגתו, הרי זה כאילו הוא חוזר אל סצנה המחוללת ומייסדת את תשוקתו של האחר – הסצנה "הראשונית" של החשיפה לאחר העירום והסובל, שאינה פוגעת בחירותו של הסובייקט או מגבילה אותה (כפי שהיה קורה אילו היחס האתי היה מבוסס על דגם של קורלציה, התכוונותיות, אמנה או מחויבות הדדית), אלא גורמת לסובייקט (בכחינת מסוגלות לתגובה אין-סופית ובלתי מוגדרת) להיעשות לכזה.

בהזכרת הטרופוס הלוינסיאני של ההפרעה הלא-משבשת וחסרת החשיבות של האחר אין כוונתי לחזור על משבר הסבילות שבו האחר חומק מתפיסתי (בדיוק בכך שאינו מעמיד שום מכשול מוחשי בפני כוח התפיסה שלי / שהכוח שלי יכול לתפוס), אלא להשתמש בהחלפת ה"טראומה" ב"דרמה" בסיפורים אלו של גילוי המושם בסוגריים כדי להמחיש את הגלישה הכמעט בלתי נמנעת בהרגלי הביקורת שלנו מלשון המעטה ללשון הגזמה וממיעוט-משמעות לעודף-משמעות. במושג "אניגמה" של לוינס יש ודאי קווי דמיון מעניינים לעיסוקו של ספר זה בצורות של חוויה לא-נחשבת ושל מעלה חסרת ערך (אותן דרכים לא-אסרטיביות להיות בעולם, שאני מציינת במונח "סודות גלויים"), בייחוד משום שהדוגמאות שהוא מביא מלמדות כיצד מפגשים חסרי משקל, אסרטיביים במידה מזערית ולא מודגשים, מעלים את השאלה כיצד לשרוד או לפעול לאחר חוויה (מתנת חסד, אהבה אלוהית, נסיגת האחר) שמהותה היא שהמקבלת אינה יודעת כיצד היא נוגעת לה. עם זאת, האתיקה הלוינסיאנית, או לפחות, גרסה פופולרית מסוימת שלה, עלולה לחסום מראש שאלה זו ולהחליף את חוסר המוגדרות הזאת בדרישה מן המקבלת להיות אחראית למה שהאחרת אינה מבקשת ממנה, למה שנשאר בלתי נתפס בדרישתה של האחרת. יש אפוא תנודה חוזרת בין הקצוות של "לא כלום" ו"הכול" – נדנדה בין מוחלטים חסרי עידון, שלטענתי, בסופו של דבר אינם כוללים את קבלת החוויה חסרת המשקל – דבר הניכר בסתירה-לכאורה שהוצגה לעיל בין הגדרת גישתה הנסוגה של האחרת כתנועה לא מזיקה, לא פוגעת ונטולת כוח מבחינה היסטורית ובין כינויה על ידי "מסדרנית" (foundational), באנלוגיה ל"סצנה הראשונית" של הפסיכואנליזה: מצד אחד,

ההכרה שלי בו בעודו שומר את עצמו לא מזוהה, ולבוז למפלט שמציעה קריצת העין של ההבנה או של השותפות, דרך זו להציג עצמו בלי להציג עצמו" ("Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son *incognito*, en dédaignant le recours au clin d'oeil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons - en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du phénomène - énigme"). לוינס מגדיר את התערבות האחר כהפרעה כל כך מוחלטת עד שאי אפשר לשוב ולשלבה או לקלטה בתוך הסדר הקיים, לא משום שהיא מעמידה כנגד סדר זה דבר-מה חיובי או ממש אלא רק משום שהיא כבר שבה מעצמה לשתיקתה, "מנפצת" את סדר התבונה לא באלומות, לא בתוצאה נראית לעין, אלא רק בכך שאינה משאירה שום דבר שיבוא במקומה: "ההפרעה היא תנועה שאינה מציעה שום סדר יציב המתנגש בסדר קיים או מתיישב עמו, תנועה שלוקחת עמה בחזרה את המשמעות שהביאה: ההפרעה שמפריעה לסדר בלי לשבשו ברצינות" (שם, עמ' 290).

ההפרעה אינה מוסיפה שום דבר חיובי להיסטוריה כאשר זו האחרונה מובנת בדרך נאיבית באמצעות מונחים רפרנציאליים; מצד אחר, תוכן המתנה הוא-הוא קריאתה לתגובה בלתי מוגדרת (פנייה אל החירות הפרשנית של המקבלת או אל ה"סובייקטיביות" שלה כאל משהו שבדרך אחרת לעולם לא היה יכול להיות לה).⁸⁷ מכאן התבנית הפרשנית המוכרת מניתוחי טראומה ומן הפואטיקה של הנשגב, שבה מחסור תחילי במסמנים מוביל לגודש של משמעות: ההבטחה לברכה חולפת – אלוהים מכסה את עיני משה בחלפו על פניו – נעשית לסיפור של "blessure" או פצע ללא דם שאין להחלים ממנו. נראה שעל הקריאה עצמה נגזר להתנודד בין חלופות חמורות וכפופות טובה באותה מידה: או שאין הופעה (Parousia) טרנספורמטיבית של נוכחות אלוהית או שיש רק חינוך על דרך החסר או שני הדברים גם יחד: משה גם החמיץ את אלוהים וגם "ההימלטות" הייתה אשליה.

ושוב, אני מציעה רישום חטוף זה של תנועת (אי-)הכררה בין אובדן סופי מצד אחד ובין חוב אי-סופי מצד אחר פחות כ"קריאה" של הרעיון הליניסיאני בדבר האנטי-אפיפניה או ההתגלות-בנסיגה של האחר ויותר כהערה על המהירות שבה – בעקבות הרגל המוני מסוים של קריאה דקונסטרוקטיבית – אנו עלולים לעשות את המזערי למוחלט ולהפוך החמצה אפשרית להתגלות של אשמה אונטולוגית.⁸⁸ במובן זה, "נפגע" ("casualty") אחד של תיאוריות פוסט-גליאניות של האירוע הוא ה"אגבי" ("casual") עצמו, או היכולת להבחין בין חוויות שניתן להן ביטוי מינימלי ובין עקבות מחוללות טראומה של נוכחות שנסוגה. אכן, ייתכן שבחרתי, למרבה התמיהה, את הדוגמא הטעונה יתר על המידה של הבטחתו של אלוהים לעבור על פני ערו האנושי, או לפסוח עליו, בדיוק משום שהיא ממחישה, באמצעות הטרופוסים של קרבה וסמיכות, את ההתלכדות המוזרה של שפת האימננטיות, של ההגשמה היום-יומית המובלעת, המונחת במרומו, השכחנית – החולף, השגרת, חסר האירועים והשיאים – עם הפיגורה של הטרנסצנדנטיות, של היוצא מן הכלל הלא-מוטמע, המושם בסוגריים, שאלימותו נעוצה בכך שהוא גם משאיר וגם אינו משאיר את הדברים כפי שהיו. החיכוך הקל באלוהים או המגע

87. אף על פי שלוינס מבקש להעמיד לנגד עינינו את "אי-הפוגעות" של האחרות, במטאפורות שלו – "שיבוש", "קרע" ו"הפרעה" – ממשוך להדהד ההיגיון הפאלוצנטרי (שהוא היה מתנגד לו) הרואה בפעולה חדידה, עירור וכיבוש של המרחב הנשי הדרום והריק. דבר זה, בתורו, מזמין לקרוא את "אי-הפגיעה" על פי ההיגיון של הטרואומה כפצע המנפץ ומכווץ זהות עוד יותר כיוון שהסיג את עצמו קודם שיכול היה להתרחש.

88. בעשור האחרון, גם אם רק בהערות חטופות על לוינס, ניסחו ז'יז'ק וסנטנר ביקורת על משקל-היתר שניתן לאחריות חסרת הגבולות ולחוב האי-סופי כביטוי ל"אני עליון מעניש" (סנטנר, על הפסיכואנליזה של חיי היום-יום, לעיל הערה 16, עמ' 174) וכתנאי לחוסר הסיפוק הקבוע מהעולם (Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, Verso, New York 2000; סנטנר, שם). כיוון שז'יז'ק מציג במפורש את ביקורתו כבחירה "בעד" הנצרות ולא "נגד" התעקשותה של היהדות על "שארית בלתי מתחלקת" שאינה ניתנת לגאולה (ז'יז'ק, שם, עמ' 98), אפשר להשוות את ביקורתו לדרך שבה האברמאס אפיין את דרידה בעבר כדמות פורטינית באופן מוזר "המחדשת את המושג המיסטי של המסורת כאירוע התגלות המעוכב לעד", וכך לעולם אינה צריכה לעצור ולעולם מובטחת לה עבודת פרשנות אי-סופית; וראו Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge, MA 1990,

העקיף (כף היד החולפת) המובטח למשה במקום מראה עיניים "משיק", הן כמוכח המילולי הן כמוכח הפיגורטיבי, על פי מילון אוקספורד: נוגע ו"סוטה מן העיקר 'going off at a tangent' בעת ובעונה אחת; לא צפוי, פונה הצדה, דיגרסיבי". המשיק, כמו זה שפוסחים עליו, אינו שווה עצירה, אך אין פירושו הדבר שהוא חסר ערך. אולם בסופו של דבר, מובן זה של חוויות, מקומות, מפגשים המסומנים במידה מספקת רק באמצעות הקלים (ומקלי הראש) שבליטופים, שהוקרתם אינה צריכה ללבוש צורה פורמלית – מובן זה נשאר זר לאינטרסים הגדולים של המחשבה האתית (אפילו, ובייחוד, כשהיא מצומצמת לסבילות ולא־פוזיטיביות של האחריות האתית הלוינסיאנית) והוא שייך במקום זאת לאתוס של רגילות שאולי מומחש טוב יותר בחוסר תשומת לב אסתטית המנומקת ב"חופשיות", או במודעותו של האקולוג לקיומו של יותר ממין אחד ב"רקע", או בסוג החברות הספק־מאוהבת שציין בעבר המונח "נישואי בוסטון".*

אם נקרא את "היכולת לקבל כמוכח מאליו" קריאה לא־מזלזלת – לא כאדישות או ככשל דמיון אלא כהיעדר חיובי של כל צורך מורגש לדמיין את העולם בצורה אחרת – הרי מחירות זו משתמעת גם שחרור מן החובה לשפר.⁸⁹ הסוד הגלוי הוא אפוא dispensation כמוכח הכפול של המילה: הן אירוע או סידור אירועים של ההשגחה האלוהית – חלוקת ברכות וייסורים – הן הקלה או השעיה של החוק, פטור, הפוגה או שחרור מהתחייבות. ושוב, קשה להמעיט בהערכת שכיחותו, באופק הביקורת העכשווי, של הטרופוס של מתנה עמומה זו של גורל המתגשם ברגע פקיעתו.⁹⁰ אכן, חלק גדול מן המחשבה הפוסטמודרנית מעיד על ההקטנה, על המזעור ועל ההפיכה־לסביל של המעשה האתי (וכן של האירוע הפוליטי): ריקונו מתוכן חיובי,

* |המונח "נישואי בוסטון" הוטבע במאה התשע עשרה לציון חיים משותפים של נשים עצמאיות מבחינה כלכלית. מערכות יחסים דמויות־נישואין אלו היו על פי רוב מונוגמיות אך לא בהכרח מיניות (המתרגם).

89. להשתמעויותיו של שחרור כזה בוויכוחים האקטואליים על ביטכנולוגיה ועל מזון מהונדס גנטית ראו מאמרי "O Happy Living Things!": Frankenfoods and the Bounds of Wordsworthian Natural Piety", *Diacritics*, 33, 2005, pp. 42–70

90. בפרויקט שלי כאן מהדהדת במיוחד המטאפורה של סנטנר "התנתקות (unplugging) מחוק הכישרונות" (סנטנר, על הפסיכותרפיה האולוגיה של חיי היום־יום, לעיל הערה 16, עמ' 92, 157), המשמשת כדי לתאר את שחרור הנפש מהדחף לדעת נפשות אחרות ולגרום להן לדעת אותה, שחרור שסנטנר מגדירו כמהותי – ולא כזר – להכרה באחרים. אולם מתיאור הפרויקטים האתיים של פרויד ושל רוזנצווייג אצל סנטנר דומה לעתים שהעצמי "מתנתק" מ"חיי הכישרונות" (המרדף אחר הכרה למדנית, מקצועית, מוסדית וכדומה) רק כדי "להתחבר" אל החובה שלעולם אינה נגמרת "לשאת את קרבתו של האחר או האחרת ב'רגע ההתענגות' שלו או שלה" (שם, עמ' 93). זוהי חובה להיעיד על כל דבר באחרת הנשאר בלתי ניתן להכרה לעצמו ולאחרים, מה שסנטנר מכנה "קורטוב הטירוף של האחרת, הדרך שבה האחרת/הולך/הולכת לאיבוד בעולם, חסר/ת־כול, משוללת זהות שתמקם אותה/ה ביציבות בתוך שלם תחום כלשהו" (שם, עמ' 92). המטאפורות של סנטנר – "סבילות" ו"חשיפה" ל"הבעתיות העקשנית" של האחרת – רחוקות מלחולל "שחרור", ולעתים קרובות נראה שהן משמרות את מה שהוא מכנה "ההנפשה הזרה הנוקשה" או "האלמוות" של עיסוקינו הארציים. אם האחרת/בדברי סנטנר על פרויד ורוזנצווייג, שלא כאחרת הלוינסיאנית, "מתעקשת" תמיד, אפילו ובייחוד בעצמיותה/ה הלא־מודעת, הרי הפרויקט שלי מבקש לשאול במקום זאת כיצד עלינו לחשוב את "חובתנו" כלפי

מהבדל נראה לעין ומתוצאה ניכרת; שחרורו מסיפורי-אב של קדמה ומהפכה; צמצומו לכדי כמעט לא כלום, כמו ב"בחירה" המאולצת הלאקאניאנית/היידגריאנית "לקבל בחופשיות את הגורל הנכפה".⁹¹ "הירידה אל קרקע המציאות" של זמן קיום החוק, המוותרת על קריטריונים פוזיטיביסטיים של שינוי ובה בעת מעלה את המנחות הפשוטות ביותר, הפעוטות ביותר, שכבר נוכחות, מופיעה אפוא בזמן האחרון בכמה תיאולוגיות שליליות או אפופאטיות של "העולם הזה", של האימננטי, הפנומנולוגי והיום-יומי ("החיים החשופים" ומצב החירום הקבוע אצל אגמבן; "המוחלט השביר" אצל ז'יז'ק; "הצפייה בעולם" אצל סילברמן; החשיפה היום-יומית לקרבת התענגותו העקשנית של האחר, שלדעת סנטר מכוננת את "הפסיכותראולוגיה של חיי היום-יום"; אפילו התרחשותה הצפויה תמיד של פעולה צבאית מתוך "השתתפות חיונית שאין מנוס ממנה במערכת המבנים החברתיים, בלי כל אפשרות להתעלות מעליהם", שהארדט ונגרי מכנים "שמחת ההוויה").⁹² ובכל זאת, כפי שטענתי עד כה, הרבה ממסורת מנמיכה זו, עד כמה שהיא נקבעת על ידי אסתטיקה של הנשגב, נוטה גם להרים את הקטן לאין שיעור לדרגת אידיאל בלתי אפשרי ומוחלט ומתנה את השחרור מאנרגיות הרואיות ומכוונות-מטרה בדרישה לדריכות קבועה ולמוכנות תמידית, וכך היא משעתקת את התנודה שהזכרתי בין שיתוק לנוכח ה"לא-כלום" שנותר לעשותו ובין האנרגיה המחודשת לנוכח הדחיפות האי-סופית של המשימה.⁹³

אותן צורות חיים אנושיות ולא-אנושיות שאינן מתעקשות, לא באמצעות דרישות פורמליות מודעות להכרה ולא באמצעות התענגותן הלא-מודעת מעצמן.

91. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, Verso, New York 1999, p. 18

92. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford 1998; *The Fragile Absolute*, ז'יז'ק, Roazen, Stanford University Press, Stanford 1998; Kaja Silverman, *World Spectators*, Stanford University Press, Stanford 2000; 88 הערה סנטנר, על הפסיכותראולוגיה של חיי היום-יום, לעיל הערה 16; Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, p. 413. אלו כיוונים ביקורתיים שונים מאוד זה מזה, כמובן, ואת התבלטותם העכשווית יש להסביר, גם אם בדרך אלימה ורדוקטיבית, מתוך "התייחסות" למה שהדקונסטרוקציה מבקשת שנדמיין אחרת, ולא כנקודת התייחסות, ולמה שבעצם מנכיח עצמו יותר ויותר בממדים האונטיים שלו-עצמו כריק חסר בסיס וחסר מקום המתרחש ללא מסגרות התייחסות רגילות, ובכללן מרחב הפוליס או החיים הפוליטיים: "ההיסטוריה העכשווית", כפי שהיא מוגדרת על ידי מה שקרוי "קץ ההיסטוריה" (קריסת האימפריה הסובייטית, ניצחון הקפיטליזם העולמי הניאו-ליברלי ועליית הפונדמנטליזם הדתי) ומסומנת על ידי התרחשותו הצפויה של אסון אקולוגי עולמי.

93. כוחה העכשווי של כפייה זו לרדיקליזציה של המחשבה מתוך היאחזות בקצה הפחות נסבל והפחות נוח ניכר ביתר בהירות כשאנו משווים את הפרשנות של ג'ורג'יו אגמבן לרעיון הפאוליני בדבר חוק המושעה ומבוטל בעצם השגתו – אגמבן נעזר בקריאתו ברעיון של שמיט בדבר טיבה ה"מסדתי" (foundational) של השעיית החוק בידי המדינה ובדוגמא של השעיית החוקה הגרמנית בידי הנאצים ב-1933 – אל צורה אחרת אך "הגליאנית" באותה מידה של אנטינומיזם פאוליני: קריאת הרומנטיקה כהפנמה של רומנס החיפוש (quest romance), קריאה שנעשתה פופולרית בזכות דור קודם של חוקרי ספרות (בלום, אברמס והרטמן). הקריאה של אגמבן נתלית בפועל היווני katargeō – להפוך דבר-מה ללא-פעיל, לכטל את פעילותו,

אחת הדרכים שבהן הספר *Open Secrets* נבדל מאותן תיאורטיזציות מהזמן האחרון של הפועלות (agency) הסבילה ומאותם הרהורים ישירים או עקיפים על ההבטחה הפאולינית "בְּחֶלְשָׁה תִּשְׁלַם גְבוּרָתִי" (האיגרת השנייה אל הקורינתים יב 9) היא בהתרחקותו מנטייתם להקצין ולעזער את הנורמה (גם כאתר של פטור סודי וקבוע מהחוק, גם כהתקוממות פוטנציאלית וגם כהתענגותו המפלצתית של האחר), ובכך לבטל את הכוח לקבל כל דבר כמובן מאליו ולחשפו כתודעה כוזבת. במקום זאת, הדמויות הכלולות במחקר זה מגלות את טיבן, לעתים עד כדי לזעזע, במה שהן מוכנות לקבל ולהסכים לו – אם לא כ"נורמלי" הרי כ"מספיק". לחלופין, אך בלי סתירה, שונותן ניכרת בדרך שבה הן דורשות – מעצמן, מהעולם, משכניהן וממאביהן – את הבלתי אפשרי בתור המעט שבמעט ("la moindre des choses"), ומסרבות לקבלו אם אינו מגיע ככזה – בתור הדבר הטבעי ביותר בעולם.⁹⁴

מאנגלית: שירן בק

להשעות את יעילותו – ועל החלטתו הגורלית בעליל של לותר לתרגמו במילה *aufheben*, וראו Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey, Stanford University Press, Stanford 2005, pp. 95–108 הכולט ביותר ימצא אצל ג'פרי הרטמן, הקורא בשירתו של וורדסוורת' תנועה של הגשמה המתכוננת, באופן דומה, כשחרור מעול המותיר ואינו מותיר הכול כפי שהיה. בספרו על שירתו של וורדסוורת' הרטמן מצביע, למשל, על המרת ההבטחה "כולנו נשתנה" (האיגרת הראשונה אל הקורינתים טו 51) למילים מתוך "בית בגרסמיר" ("Home at Grasmere") – "הכול ישרוד", וראו הרטמן, *Wordsworth's Poetry*, לעיל הערה 13, עמ' 50, 352. הד נוסף לכך יש בשורות אלו מתוך "Hart-Leap Well":

היא מותירה כל אלו לריקבון איטי,
כך ייודע מה אנו, מה היינו;
אך בבואו של יום נעים מזה
החורבות הללו יכוסו צמחים.

"She leaves these objects to a slow decay, / That what we are, and have been, may be known; / But at the coming of the milder day / These monuments shall all be overgrown".
החרוזים ממוטטים כאן במובלע את האפשרות לפענח את ההיסטוריה האנושית ולגלותה במלואה בשל ספיגתה המחודשת באדמה: אותה תנועה המשאירה זמן לקריאת ההיסטוריה – הפקרת הדברים בידי הטבע ל"ריקבונם האיטי" – כבר שייכת ל"יום נעים מזה", יום גאולתה של אותה היסטוריה. אפשר שדבר זה, שמה שמתואר בתור "נטורליזציה" אצל וורדסוורת' הוא בעל מבנה זהה לניכור הקבוע אצל אגמבן, הוא עצמו ביטוי לדיאלקטיקה הרומנטית של "המאוימות/ אי-הטבעיות" (uncanniness) – ואולי נאמר עתה "אי-הכנסת האורחים" – של ה"יומימי".⁹⁴
כפי שטענתי בהקדמה לספר זה [שלא תורגמה כאן (המערכת)], הנועזות הנשית המוזרה וההדר הצנוע של יחס שאינו מוכן לדרוש את מה שייקח בחפץ לב אם יינתן חינם מסבירים את המקום המיוחד שתופסות ה"פסטורלה" והתמות הפסטורליות בקריאתי את היצירות של מאדאם דה לה פאייט וג'ייין אוסטן, ובייחוד של ויליאם וורדסוורת'. שהרי הפסטורלי הוא בדיוק המקום, הז'אנר או האופן בספרות שבו אנשים בעלי אמצעים מוגבלים וללא זכויות-יתר חברתיות נעשים לכלי הביטוי של האתוס האריסטוקרטי והנשי של המעטה ככל האפשר בניסיון לשכנע אחרים בערך עצמן ובהפניית דרישות כלפיהם.