



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

08 גיליון
2018 סתיו

עורכים מיכאל גלוזמן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
מערכת מייעצת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמוֹקוביץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב
על העטיפה: אהרון, יואל ויעקב שבתאי (באדיבות ארכיון יעקב שבתאי, מרכז קיפ לחקר התרבות והספרות העברית,
אוניברסיטת תל אביב)

המאמרים המתפרסמים בכתב העת אות עוברים הליך של שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

ot.kipp@gmail.com

© 2018 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,

תל אביב 6997801

הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 2104, בני ברק

נדפס ברפוס אלינר

ההווה הרחב

הנס אולריך גומברכט

הקדמה: בעקבות השערה

עמית למקצוע, איש מפורסם למדי (שפרש לאחרונה), שאת ספריו, טיעונו ועידונו האינטלקטואלי הערכתי מאוד מאז תחילת הקריירה האקדמית שלי, העיד לעתים קרובות על עצמו, כביכול בצניעות, שבמשך כל חייו היה לו רק "רעיון טוב אחד". ואז, לאחר שהשתהה כדי לאמוד את הרושם שעשו דבריו, הוא היה משנה את כיוונו בכך שהוסיף ואמר שבעצם הדבר אינו חשוב, מכיוון "שלרוב האנשים אין אפילו את זה". כאן אבקש ללכת בעקבותיו של האיש המוזכר לעיל, ששמו היידן וייט. לאחר למעלה מארבעים שנות מחקר וכתיבה, הרעיון היחיד שלי (שהייתה לו, אני מקווה, מידת־מה של השפעה) מתבטא בהתעקשות בלתי מתפשרת על כך שהדברים־בעולם, בכל דרך שבה אנו נתקלים בהם, ניחנים גם בממד של נוכחות. כך הוא הדבר, אף על פי שההתמקדות היומיומית והמחקרית שלנו היא בפרשנות ובמשמעות – ואף על פי שבתרבות שלנו אנו מתעלמים כמעט תמיד מממד הנוכחות.

במונח "נוכחות" ביקשתי לציין בעבר – וגם כעת – שדברים נמצאים בהכרח במרחק או בקרבה לגופינו; בין שהם "נוגעים" בנו ישירות ובין שלא, יש להם מוצקות. התייחסתי למצב עניינים זה בספרי *Production of Presence* (הפקת הנוכחות), שהופיע בגרמנית בכותרת *Diesseits der Hermeneutik*. הספר קיבל את הכותרת הזאת – שניתן לתרגם אותה ל"הרמנויטיקה של העולם הזה" – מכיוון שנוצר בי הרושם שלממד הנוכחות עשוי להיות יתרון על פני פרקטיקת הפרשנות, המייחסת

* ההקדמה, הפרק הפותח ופרק הסיום מתוך: Hans Ulrich Gumbrecht, *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*, Columbia University Press, New York 2014 (2011), pp. ix–xiv, 1–9, 73–79

משמעות לאובייקט. היתרון אינו נובע מכך שנוכחות "חשובה יותר" מפעולות ההכרה וההתכוונות אלא מכך שייטכן שנוכחות היא "בסיסית יותר". בה בעת, הכותרת בגרמנית מסגירה משהו שניתן לראותו כמרד אדיפלי מתון של גבר בן למעלה מחמישים. צמצום הפרשנות וההרמנויטיקה לתחום אקדמי מוגבל (כביכול) היה נקמתי הקטנה – ואולי אף הקטנונית – במסורת הכבדה מנשוא של "עומק" אינטלקטואלי, המגולמת לדעתי בכמה מגיבורי העמקות מבין "אבותי" האקדמיים. מעודי לא הרגשתי כשיר לגמרי לעומק שכזה, הן בשל הרקע שלי והן בשל נטיות לב מנוגדות.

באורח כמעט טבעי – במידה שהדבר אכן אפשרי בעולם האינטלקטואלי – וללא כל מטרה פרוגרמטית מסוימת, האינטואיציה שלי באשר לנוכחות התפתחה בשלושה כיוונים. בספרי *In 1926: Living on the Edge of Time* (ב'1926: לחיות בקצה הזמן), שקדם לספר *Production of Presence*, הצבתי את השאלה מהן התוצאות שתשומת הלב לממד הנוכחות עשויה להניב באשר ליחסנו אל העבר. חיבורי על היופי שבאתלטיקה נגע באותה שאלה באשר לחוויה אסתטית. לבסוף, בספרי *The Powers of Philology* (כוחות הפילולוגיה) ביקשתי להראות שממד הנוכחות הוא תמיד חלק ממפגשים הנושאים אופי טקסטואלי.

לאחר מכן – ועדיין לא זנחתי לגמרי שאיפה מבטיחה זו – ביקשתי לדעת אם תזדמן לידי האפשרות להעלות בחכתי רעיון טוב נוסף (וזאת בהשראת חורחה לואיס בורחס, שגרם לי להבין שמה שמכריע מבחינה אינטלקטואלית אינו "גילוי" או "הפקה" של רעיונות אלא "היתקלות" אקראית בהם ו"אחיזה" בהם – לייטר רעיונות ולהעניק להם צורה). לרוע המזל, טרם עלה בידי "לתפוס" רעיון טוב נוסף, וכל הפרויקטים שעסקתי בהם בשנים האחרונות הם בבירור הרחבות של האינטואיציה שלי בנוגע לנוכחות. ניסיתי לתאר *Stimmung* (מצב רוח, אווירה), מערכת היחסים שאנו מקיימים עם סביבתנו, כתופעת-נוכחות – "המגע הקל ביותר המתרחש כאשר העולם החומרי המקיף אותנו משפיע על פני השטח של גופינו". נכון לעכשיו, אני עובד על ספר המתאר את העשור שלאחר מלחמת העולם השנייה, מכיוון שאני מאמין שבתקופה זו שלטה צורה של "לטנטיות", של נוכחות שיש להבינה כסוג של "נוסע סמוי", היכולה לייצר תופעות ולהקרין אנרגיה בעודה חומקת מכל ניסיון לזהות ולתפוס אותה.

לאחר שהספרים על נוכחות ראו אור, חברים שאני מייחס לדעתם חשיבות רבה הפתיעו אותי כאשר דחקו בי לחשוב בשיטתיות ולכתוב על ההשלכות הקיומיות, ולאמיתו של דבר האתיות, של פרסומים אלו. מטלה זו, אני חושש, הייתה מעבר לכווחתי – או שמא, באופן מודע-למחצה, הפגנתי ענווה מעושה כדי להסוות העדר-נטייה קיצוני ל"אתיקה" ולסוגים אחרים של ספרות ייעוץ ל"שיפור עצמי". כך או כך, הסתייגויותי לא היו עקביות במיוחד. כפי שפרקי הספר שלפניכם מעידים (שלא

לדבר על ספרים אחרים), מצאתי את עצמי שוב ושוב עוסק ברצון רב בניחות תופעות חברתיות ותרבותיות בנות זמננו מפרספקטיבה של הנוכחות – או, לפחות, מתאר בקווים כלליים את הדרך שבה חקירה מעין זו עשויה להתנהל. כל חלק בספר הומרץ על ידי הזדמנויות וניסיונות שידול לעשות זאת, אף על פי שחיפשתי תמיד נתיב מילוט בטענה לאי־שירות מוחלטת או באמצעות הצגה של סיבות אחרות. זוהי חובתם של מדעי הרוח – וגם זכותם – לעסוק ב"חשיבה שלוקחת על עצמה סיכונים". במילים אחרות, במקום להשתעבד לסכמות רציונליות של ראיות ולאילו ציפים מערכתיים, אנו, "חוקרי/ות מדעי הרוח" (Geisteswissenschaftler), צריכים להתמודד עם כל מה שעלול להביא לשיבוש חיי היומיום ועם ההנחות העומדות בבסיס פעולתו. ניתן להביא לכך דוגמה בסיסית: אי אפשר פשוט "להתרחק" מן הקצבים והסטרוקטורות המכוננים את הגלובליזציה בהווה שלנו ואת צורות התקשורת שבו, אך בה בעת חשוב להיאחז היטב באפשרות לעשות כן מכיוון שהיא מספקת לנו אלטרנטיבה למה שנתפס בקלות רבה מדי כ"נורמלי".

לחמשת הפרקים בספר זה יש נקודת התלכדות שטחית – שעם זאת איננה חסרת חשיבות – עם העולם בן זמננו במובן זה שהם נכתבו בפרק זמן שבו, בשל פניות שקיבלתי, הצדקתי ותירצתי את מה שמאוחר יותר כתבתי כמופעים של נטילת סיכון אינטלקטואלי. מאוחר יותר, קוראים אוהדים גילו – ובאמצעות תוכנותיהם גיליתי גם אני – כי מישור התלכדות נוסף מתקיים במקום שבו הניתוחים והטענות מתחברים ומניבים דיאגנוזה מורכבת ומתוחמת של ההווה. ההשלמה ההרדית והקהרנטיות שהתגלו בדיעבד נבעו ככל הנראה מן העובדה שכל חלק בספר מקפל בתוכו שתי שרשרות מחשבה השונות מאוד זו מזו במקורן ובטונליות שלהן. השרשרת הראשונה היא התזה (שנוסחה בהשראת מישל פוקו וניקלס לוהמן) לפיה הופעתה של התבוננות מדרגה־שנייה עיצבה את המסגרת האפיסטמולוגית של התרבות המערבית מאז תחילת המאה התשע עשרה. ריינהרט קוסלק כינה את התקופה שבין 1780 ל־1830 "Sattelzeit" ("זמן אוכף", או "תקופת אוכף"); מנקודה זו והלאה, חשיבה עצמית רפלקסיבית הייתה להביטוס של אינטלקטואלים וזוהתה עם פעולת החשיבה עצמה.

אך אם, מצד אחד, ביקשתי למקם את תיאור ההווה וניתוחו בהקשר של ההשלכות הנוגעות למיסוד ההתבוננות מדרגה־שנייה ב־1800, מצד אחר נכנעתי שוב ושוב לפיתוי להעניק להיסטוריה של האפיסטמולוגיה תהודה שמקורה במסורת של ביקורת התרבות. ייתכן שנימה מלנכולית זו נשמעה לראשונה במטריאליזם המוקדם של המאה השבע עשרה, במובן זה שהוא ייצג את המחאה הקיומית (שמעולם לא הייתה ממש "פוליטית") נגד תרבות שהניחה, באופן יותר ויותר חד־צדדי, תשתית טרנסצנדנטלית למבנה ולפעולות של ההכרה האנושית – התפתחות שלווה בהצטמצמות הקונקרטריות

הגופנית כבסיס לחיי אדם. היום – בזמן שבו עבור רוב בני האדם, היומיום מתקיים כשילוב של תודעה ותוכנה – תהליך זה הגיע לרמות שקשה לעלות אל מעבר להן. אני מדגיש את הלך הרוח התרבותי ביקורתי מכיוון שבנקודה זו חשיבתי מצטלבת עם ניסיונות של אחרים לתאר את ההווה שלנו, אף על פי שבה בעת היא גם נבדלת מהם. תחת כותרות כגון "ביו־פוליטיקה" (biopolitics), "פוליטיקה של הגוף" (body politics) ו"ביקורת אקולוגית" (ecocriticism), הגוף האנושי, ויחד עמו הדברים-בעולם, זוכים כעת לתשומת לב ולעניין מחודשים. גם עבורי זו נקודה שבה מסלולים רבים מתלכדים. ההבחנות של הוגים בני זמני כמעט תמיד מערבות ביקורת על המצב הנוכחי והצעות לשינויו. עם זאת, בשל ספקנות בסיסית בנוגע לאפשרות לכוון אירועים – או אפילו לשנותם באורח חלקי – אני מעדיף לשמור על מרחק זהיר. אני מאמין שהמצבים שאנו נאלצים להתמודד אתם כיום מייצגים המשך של האבולוציה של המין האנושי "באמצעים תרבותיים". בשל כך – ולמרות רשמים סותרים – מצבים אלו נמצאים לחלוטין מעבר ליכולת השליטה שלנו.

מסגרת אינטלקטואלית לניתוח ההווה נוצרת במקום שבו ההיסטוריה של האפיסטמולוגיה, שהופיעה בעקבות עלייתה של התבוננות מדרגה-שנייה, מצטלבת עם ביקורת תרבות מן הסוג המלנכולי. הפרקים בספר מניחים במידת-מה התלכדות זו כהנחת מוצא ובמידת-מה הם מפרטים אותה. הרעיון המרכזי המנחה את המסגרת הזאת הוא שתצורת הזמן שהתפתחה בראשית המאה התשע עשרה הוחלפה – לפני כחצי מאה, בערך (ועם תוצאות המורגשות במידה גוברת מדי יום) – בתצורת זמן אחרת שעדיין לא ניתן לה שם. הכותרת שניתנה לכרונוטופ שהתיישן זה מכבר – "מחשבה/ תודעה היסטורית" – מעידה על כך שבעבר, מיסודו היה כה רחב ויסודי עד שניתן היה לבלבל בינו לבין הזמן עצמו. ההישג החשוב של קוסלק נעוץ בכך שכנגד נטייה זו הוא העמיד היסטוריוזיה של "התודעה ההיסטורית" עצמה. כדי לספק את הרקע ואת הניגוד לכרונוטופ השולט בתקופתנו אבקש להתייחס, בשש נקודות, לתכונות של דפוס החשיבה ההיסטורי שקוסלק תיאר.

ראשית, האנושות המונחית על ידי "תודעה היסטורית" רואה עצמה כנעה בזמן על נתיב ליניארי (ולכן, לא הזמן עצמו הוא שנע, בניגוד למה שמתרחש בכרונוטופים אחרים). שנית, "מחשבה היסטורית" מניחה שכל התופעות מושפעות משינויים במהלך הזמן – כלומר, הזמן מופיע כסוכן מוחלט של שינוי. שלישית, כאשר האנושות מתקדמת בזמן היא סבורה שהיא מותירה את העבר מאחוריה; המרחק המתאפשר על ידי הרגע הנוכחי מפחית מערכן של חוויות העבר כנקודות התייחסות. רביעית, העתיד מציג עצמו כאופק פתוח של אפשרויות שהאנושות צועדת לקראתו. בין העתיד לעבר – וזוהי הנקודה החמישית – ההווה מצטמצם ל"רגע מעבר קצר שאינו מורגש עוד" (במילותיו

של בודלר). אני מאמין – נקודה שישית – שההווה המצומצם של ה"היסטוריה" הזאת הוא שסיפק לסובייקט הקרטזיאני את סביבת המחיה האפיסטמולוגית שלו. זה היה המקום שבו הסובייקט שהתאים חוויות מן העבר להווה ולעתיד בחר מבין האפשרויות שהעתיד הקנה לו. בחירת אפשרויות מתוך מה שצופן בחובו העתיד היא הבסיס – והמסגרת – למה שאנו מכנים "סוכנות" (Handeln).

גם כיום אנו חוזרים ומשכפלים את הנושא של "זמן היסטורי" בשיחות יומיומיות, וכן בשיח האינטלקטואלי והאקדמי, אף על פי שהוא כבר אינו מספק לנו את הבסיס לדרכים שבהן אנו רוכשים ניסיון או פועלים. ההוכחה הברורה ביותר לכך שכבר איננו חיים בזמן היסטורי ניכרת ביחסנו אל העתיד. עבורנו, העתיד כבר אינו מציג עצמו כאופק פתוח של אפשרויות; במקום זאת הוא ממד החסום, באופן גובר והולך, לכל תחזית – ובה בעת הוא נתפס כאיום מתקרב. התחממות כדור הארץ תמשיך ותתקדם, עם כל התוצאות שנחזו זה מכבר; נותרת השאלה אם האנושות תצליח לצבור מספיק אשראי לעוד כמה שנים בטרם יגיעו התוצאות הקטסטרופליות של מצב עניינים זה. למרות כל הדיבורים על כך שהעבר נעדר לכאורה מחיינו, בעיה אחרת שהכרונוטופ החדש מציג בפנינו היא שאיננו מסוגלים עוד להוריש דבר לדורות הבאים. אין זאת משום שהעבר הפסיק לספק עבורנו נקודות התייחסות, אלא משום שזמני-עבר מציפים את ההווה; ולמערכות זיכרון אלקטרוניות, ממוכנות, תפקיד מרכזי בתהליך. בין זמני-העבר המציפים אותנו לבין העתיד המאיים, ההווה נעשה לממד של בוז-זמניות הולכת ומתפשטת. כל זמני-העבר הזכורים מן התקופה האחרונה יוצרים חלק מן ההווה המתרחב הזה; יותר ויותר קשה לנו לא לכלול בזמן ההווה כל סוג של אופנה או מוזיקה שנוצרו בעשורים האחרונים. ההווה הרחב, על עולמותיו הבוז-זמניים, הציע לנו תמיד ומלכתחילה אפשרויות מרובות מדי; לכן, לזהות שלו – אם יש לו בכלל זהות – חסרים קווי מתאר ברורים. בה בעת, חסימת העתיד (לפחות במונח הצר) אינה מאפשרת לפעול, מכיוון שפעולה אינה יכולה להתקיים במקום שבו לא ניתן לצפות את מימושה. ההווה המתרחב מאפשר מרחב תנועה לכיוון העתיד והעבר, אולם דומה כי תנועות אלו חוזרות בסופו של דבר אל נקודת ההתחלה שלהן. כאן הן מפיקות את הרושם של "התניידות" אינטרנזיטיבית, ללא מושא (אם נשאל מטאפורת זו מליוטאר). תנועה-ללא-תזווה זו מתגלה לעתים קרובות כקיפאון, כסופה של התכוונות תכליתית. על כן, אם ההווה המצומצם של ה"היסטוריה" שימש כסביבת המחיה האפיסטמולוגית של הסובייקט הקרטזיאני, פיגורה אחרת של התייחסות (ושל התייחסות עצמית) חייבת להופיע בהווה הרחב. האם האמור לעיל עשוי להסביר מדוע אנו מרגישים, זה שנים אחדות, את הלחץ האינטלקטואלי – אשר רק גובר עם הזמן – להפוך שוב את הפיזיות של ההווה הרחב לחלק מן האופן שבו אנו מבינים וחושבים על בני אנוש?

בהווה שלנו, הנטייה האפיסטמולוגית לעיצוב פיגורה של התייחסות עצמית המושרשת באופן חזק יותר בגוף ובחלל נוגעת בכמיהה המופיעה כתגובה לעולם הנקבע מתוך דגש עורף על התודעה; זוהי הכמיהה שמצאה כאמור את נימתה וביטויה בזרם המלנכולי של ביקורת התרבות. בתוך ההווה החדש והמתרחב קיימים אפוא תמיד שני כוחות הנעים בכיוונים מנוגדים זה לזה ובה בעת יוצרים שדה מתח. מצד אחד נמצאת ההתעקשות על קונקרטיזציה, גופניות ונוכחות של החיים האנושיים, והדהודה של ביקורת התרבות מתמוגג בה עם ההשפעות של הכרונוטופ החדש. התעקשות זו עומדת בניגוד לספיריטואליזציה הרדיקלית, המופשטת מן החלל, הגוף והמגע החושי עם הדברים בעולם – זוהי "הסרת הקסם" הנובעת מ"תהליך המודרניזציה". בין שני וקטורים רבי-עוצמה אלו החל ההווה החדש שלנו לפרוש את צורתו הפרטיקולרית ולתבוע היקסמות הייחודית לו.

לעתים קרובות שמעתי את הביקורת או את ההתנגדות לכך שאני מצדד בכירור, ואפילו בדרך נוסטלגית, בנוכחות ובחושבים, כנגד ההישגים התרבותיים של התודעה, של ההפשטה, ובסופו של דבר, של הטכנולוגיה האלקטרונית. הבחנות אלו נכונות, כמוכן, ואין בכוונתי להתגונן מפניהן. אין בכך צורך, בעיקר משום שאינני מתכוון להצדיק את בחירותי בטענות נורמטיביות. עם זאת, אבקש בהחלט להכיר בזכויות המוקנות עם הגיל – המתקדם בשנים – במובן זה שיותר לי לשמור על מרחק מסוים, אפילו מרחק פולמי, מן ההתפתחויות של התקופה האחרונה. אני משוכנע שהעולם האלקטרוני, קצביו וצורות התקשורת שלו מעוררים בי סלידה ואני מתקשה לקבלם מכיוון שהחלו להתפשט בשעה שכבר מצאתי לי – בגיל ארבעים לערך – צורות ארגון מסוימות של חיי היומיום שלי ושל עבודתי, ואלו העניקו לי תחושת נוחות ופרודוקטיביות. רבות מהן – לדוגמה, כתיבת הערות ארוכות על כרטיסיות אינדקס לבנות ורכות או הקלטת תכתובות ברשמקול קטן – נראות כיום כאיים של פעילות המאוימים להישטף על ידי זרם אלקטרוני שלא יסוג לעולם.

העתיד של כוכבנו ההולך ומתחמם משתנה אפוא לחזון שיש לי בנוגע להווה טכנולוגי ההולך ונמתח זה מכבר אל תוך ההווה הרחב שלנו. האם למבוגרים שבינינו אין זכות להישאר על האיים שלנו עד כמה שניתן? מדוע עלינו להסתגל במגושם לתביעותיו של האלקטרוני שהשתלט על ההווה החדש? אנו כבר חיים במומנט נרחב של בוזמניות. אין כל צורך לסלק אותנו – נציגיו של אחד מזמני-העבר הרבים – ממקומות המפלט שלנו בהווה הרחב.

פרק 1: נוכחות בשפה או נוכחות המושגת כנגד השפה?

"מן השפה אל הלוגיקה – ובחזרה": לכותרת של הרצאת הפתיחה של רודיגר בובנר בקונגרס הגל ב-2005 יש זיקה מבנית למהלך שאני מציע (ושהוצע לי) להעלות כאן. אתחיל בשפה ואנסה לגעת במשהו שאיננו שפה; לאחר מכן ברצוני לחזור אל השפה מאותו משהו שאיננו שפה. עם זאת, במקום "שפה", אכנה את מה שאיננו שפה "נוכחות". את הצגתה של תנועה פשוטה זו של המטוטלת קדימה ואחורה אחלק לשלושה חלקים. החלק הראשון כולל ארבע הנחות יסוד שיובילו אותנו מן השפה אל הנוכחות¹: הן ההסבר התמציתי ביותר האפשרי למה שמעורר בי התנגדות ולמה שאני מבקר במסורת ההרמנויטית (א), שהביקורת עליה תשקף את הדרך שבה אני מבין את המושגים "מטאפיזיקה" ו"ביקורת המטאפיזיקה" (ב). רעיונות אלו יצדיקו את השימוש שלי במילה נוכחות (ג) ואת ההבחנה הטיפולוגית שאני מציע בין "תרבות של נוכחות" לבין "תרבות של משמעות" (ד). החלק השני של הרפלקסיה הקצרה שלי יעקוב אחר דרך חזרה (או כמה דרכי חזרה) מן הנוכחות אל השפה באמצעות תיאור שישה אופנים שבאמצעותם נוכחות עשויה להתקיים בשפה, או, כמילים אחרות, שישה אופנים שבאמצעותם ניתן למזג נוכחות ושפה (המטאפורה של מיזוג מורה על מערכת יחסים בעייתית מיסודה, לא טבעית, בין נוכחות לשפה). אופנים אלו הם שפה כנוכחות, נוכחות בעבודה פילולוגית, שפה היכולה לעורר חוויה אסתטית, השפה של החוויה המיסטית, הפתיחות של השפה אל העולם, וספרות כהתגלות. בחלק השלישי, הרטרופקטיבי, אעלה את השאלה אם ששת סוגי המיזוג הללו בין נוכחות לשפה הובילו אותנו לאופק של שאלות ובעיות הדומה לזה שמרטין היידגר ניסה להתמודד אִתו כאשר, בשלבים המאוחרים של הפילוסופיה שלו, הוא השתמש, בעקביות הולכת וגוברת, באזכור המטאפורי של השפה כ"ביתה של ההווה".

1

כאשר עמיתי למקצוע, אנשי ביקורת הספרות ואנשי התיאוריה הספרותית, מדברים על "שפה", הם חושבים בדרך כלל על משהו המצריך "פרשנות", משהו המזמין אותנו

1. הנחות אלו מוצגות ומנותחות בדיוק רב יותר בספרי *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press, Stanford 2003. התרגום הגרמני הופיע בכותרת *Diessseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt 2004. על מקום אפשרי לרפלקסיה זו על נוכחות בדיונים הפילוסופיים של ימינו ראו מאמרי "Diessseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität", *Merkur*, 677/678, 2005, pp. 749–760

לייחס למילים משמעויות מתוחמות היטב. בדומה לכמה מבקרי ספרות אחרים – ואפילו יותר, לדעתי, בדומה לפילוסופים בני דורי (מהם, ז'אן-לוק ננסי הוא הגלוי ביותר)² – התייגתי מן התנועה האינטלקטואלית החד-סטריית הזאת מכיוון שהיא מבוססת ונתמכת על ידי הבנה מסוימת, מצומצמת ועם זאת כוללנית, של הרמנויטיקה. כמו כן, מזה זמן רב אני חווה את העריצות של כל סוגי המפנה הבתר-לשוני של הפילוסופיה כמגבילה מבחינה אינטלקטואלית, ולא מצאתי נחמה מרובה במה שאני אוהב לתאר כ"אקזיסטנציאליזם הלשוני" של הדקונסטרוקציה, כלומר במלנכוליה (לגוניה האינסופיים) ובתלונה המתמשכת על חוסר היכולת לכאורה של השפה להתייחס אל הדברים-בעולם. האם פונקציית הליבה של הספרות, על כל צורותיה וסגנונותיה השונים, היא אכן להסב את תשומת לב הקוראים, שוב ושוב, אל ההשקפה הכה ידועה ברבים לפיה השפה אינה יכולה להתייחס לעולם, כפי שטען כנראה פול דה מאן כל אימת שכתב על "האלגוריה של הקריאה"?

אלו הן התחושות והסיבות העיקריות – בתמצות נוח, כך אני מקווה – שהובילו אותי לקחת חלק בתנועה נפרדת במדעי הרוח שקנתה לה את המוניטין (אולי אפילו הראוי, במידה רבה) של תנועה ש"נשחקה". כוונתי ל"ביקורת המטאפיזיקה המערבית". למצער אני יכול לטעון כי הדרך שבה אני משתמש במילה מטאפיזיקה היא בסיסית יותר ועל כן שונה ממשמעויותיה הדומיננטיות בפילוסופיה בת ימינו. כאשר אני אומר "מטאפיזיקה" ברצוני להפעיל את המשמעות המילולית של המילה כִּמְה ש"מעבר לפיזי בלבד". ברצוני להצביע על סגנון אינטלקטואלי (הנפוץ כיום במדעי הרוח) המאפשר רק מחווה אחת וסוג אחד של פעולה, וזוהי הפעולה של "הליכה אל מעבר" למה שנתפס כ"פני שטח פיזיים בלבד" ובכך לגלות "מעבר או מתחת לפני השטח הפיזיים בלבד" את מה שנושא בחובו חשיבות, כלומר משמעות (שכדי להדגיש את ריחוקה מפני השטח היא מכונה לעתים קרובות "עמוקה").

הפרידה שלי מן המטאפיזיקה במובן זה מביאה בחשבון ועומדת על כך שעל פי הניסיון, ובאורח בלתי נמנע, יחסנו כלפי דברים (ובייחוד כלפי מוצרי תרבות) לעולם אינו רק יחס של הקניית משמעות. כל עוד אני משתמש במילה דברים כדי להתייחס למה שהמסורת הקרטזיאנית מכנה *res extensae*, אנו גם, ותמיד, חיים בקרבם של הדברים הללו וערים ליחס שבינינו לבינם בחלל. דברים עשויים להיות "נוכחים" או "חסרים" עבורנו, ואם הם נוכחים, הם קרובים או רחוקים מגופנו. על כן, כאשר אנו אומרים שהדברים נוכחים במובן המקורי של המונח הלטיני *prae-esse*, אנו אומרים

2. ראו, יותר מכול, ספרו *The Birth to Presence*, Stanford University Press, Stanford 1993. כמה דוגמאות לנטייה זו, הקרובות יותר לזמננו, מוזכרות בספרי *Production of Presence*, לעיל הערה 1, עמ' 57-64.

שהדברים נמצאים "לפנינו" ועל כן הם מוחשיים. אין השתמעויות נוספות שאני מתכוון לקשור למושג הזה.

עם זאת, בהתבסס על התצפית ההיסטורית לפיה בתרבויות מסוימות, בדומה לתרבות ה"מודרנית" שלנו, לדוגמה (ואחת היא מה כוונתנו ב"מודרני"), קיימת נטייה מוגברת, לעומת תרבויות אחרות, "לשים בסוגריים" את ממד הנוכחות והשתמעויותיו, הגעתי לניסוחה של טיפולוגיה (במובן הוובריאני המסורתי) המבחינה בין "תרבויות של משמעות" לבין "תרבויות של נוכחות". להלן כמה הבחנות (שהן בהכרח, וללא ייסורי מצפון, "בינאריות") שאני מציע לערוך.³ ראשית כול, בתרבות של משמעות, הצורה השלטת של התייחסות עצמית בקרב בני אדם מתקיימת תמיד בזיקה לתוואי הבסיסי של מה שהתרבות המערבית מכנה "סובייקט" ו"סובייקטיביות", כלומר, היא מתייחסת לצופה חסר גוף, שמעמדה החורגת מעולם הדברים הוא מייחס משמעויות לדברים הללו. בניגוד לכך, תרבות של נוכחות תשלב את הקיום הרוחני ואת הקיום הפיזי בתוך ההתייחסות העצמית של בני האדם (חשבו, לדוגמה, על מוטיב "תחיית המתים הרוחנית והגשמית" בנצרות של ימי הביניים). שנית, מהבחנה ראשונית זו נובע כי בתרבות של נוכחות, בני אדם תופסים את עצמם כחלק מעולם האובייקטים, ולא כמופרדים ממנו מבחינה אונטולוגית (ייתכן שזו הייתה ההשקפה שהיידגר ביקש לשקם באמצעות המונח "היות-בעולם" כאחד מרעיונותיו העיקריים בהווה וזמן). שלישית, וברמת מורכבות גבוהה יותר, בתרבות של משמעות, הקיום האנושי מגלה עצמו ומתמש מתוך מאמצים קבועים ומתמשכים לטרנספורמציה של העולם ("פעולות"), המבוססים על פרשנות של דברים ועל השלכת התשוקות האנושיות כלפי העתיד. דחף זה לקראת שינוי וטרנספורמציה נעדר מתרבויות של נוכחות, שבני אדם אינם מבקשים בהן אלא להתאים את התנהגותם למה שהם תופסים כסטרוקטורות וכחוקים של קוסמולוגיה נתונה (מה שאנו מכנים "טקסים" הם מסגרות למאמצים מעין אלו לקיים זיקה למערכות קוסמולוגיות).

כאן אני מבקש לזנוח את הטיפולוגיה שהצגתי מכיוון שאני סבור שהיא מילאה את התפקיד שהועדתי לה בהקשר הרחב יותר של הטיעון שלי: ביקשתי להראות שמצד אחד, השפה בתרבויות של משמעות כוללת את כל אותן הפונקציות שהפילוסופיה המודרנית שמוצאה מאירופה מניחה מראש ועוסקת בהן. לעומת זאת, הרבה פחות ברור אילו תפקידים יכולה השפה למלא בתרבויות של נוכחות (או בעולם הנראה מנקודת המבט של תרבות של נוכחות). ששת סוגי ה"מיוזגים" שבין שפה לנוכחות שברצוני להתייחס אליהם בחלק השני של פרק זה מיועדים לספק תשובה רבת-פנים לשאלה זו.

3. גרסה מפותחת יותר של טיפולוגיה זו ראו בספרי *Production of Presence*, לעיל הערה 1, עמ' 86-78.

הפרדיגמה הראשונה היא שפה, ומעל הכול שפה דבורה, כמציאות פיזית, והיא מדגישה את ההיבט שבנוגע אליו דיבר הנס־גיאורג גאדאמר על ה"נפח" של השפה, להבדיל מן התוכן ההיגדי או האפופנטי שלה.⁴ "כמציאות פיזית, שפה דבורה אינה נוגעת רק בחוש השמע שלנו ומשפיעה עליו אלא היא נוגעת גם בגופינו כמכלול". כך אנו תופסים את השפה, בדרך הכי פחות פולשנית, כלומר, פשוטו כמשמעו, כמגע הקל של צליל על עורנו, גם אם אין ביכולתנו להבין מה אמורה להיות משמעות המילים. תחושות אלו עשויות להיות נעימות ואפילו רצויות – ובמובן זה כולנו יודעים כיצד ניתן לתפוס איכויות מסוימות של שירה כשהיא נקראת בקול, בלי להכיר את השפה ששימשה לכתיבת השיר. ברגע שהמציאות הפיזית של השפה מתגלמת בצורה, צורה המושגת על רקע מעמדה כאובייקט־זמן במובן הממשי (ein Zeitobjekt im eigentlichen Sinn), לפי הטרמינולוגיה של הוסרל), נאמר שיש לשפה "ריתמוס" – ריתמוס שאנו יכולים לחוש ולזהות ללא תלות במשמעות שהשפה "נושאת".⁵ שפה כמציאות פיזית בעלת צורה, כלומר שפה ריתמית, תמלא כמה פונקציות ספציפיות. ביכולתה לתאם את תנועותיהם של גופים יחידים; ביכולתה לסייע בפעולות הזיכרון שלנו (חשבו על החרוזים שבאמצעותם נהגנו לשנן כמה כללים בסיסיים של הדקדוק הלטיני); ועל ידי הנמכה־לכאורה של רמת הדריכות שלנו יכולה להיות לה השפעה "משכרת" (כפי שטען ניטשה). כמה תרבויות של נוכחות אף מייחסות לשפה ריתמית זיקה לכישוף, כלומר יכולת להנכיח דברים חסרים ולהעלים דברים נוכחים (זו אכן הייתה הציפייה שנקשרה בלחשים בימי הביניים).⁶

מיוזג שני, שונה מאוד בסוגו, בין נוכחות לשפה, נעוץ בפרקטיקות הבסיסיות של הפילולוגיה (בפעולתן המקורית כאוצרות טקסטים). בספר קצר שהתפרסם לאחרונה טענתי שהפעילויות של הפילולוג – בניגוד גמור לדימויו המסורתי – מונעות שלא במודע על ידי תשוּקות בסיסיות ביותר שניתן לתארן כתשוּקות לנוכחות (מלאה) (ואני

4. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie*, ed. Carsten Dutt, 3. Auflage, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2000, p. 63

5. תיאור זה מתבסס במידה רבה על חיבורי H.U. Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer (eds.), *Materialities of Communication*, Stanford University Press, *Materialität der Kommunikation*, לגרסה המקורית בגרמנית ראו, Stanford 1994, pp. 170–186 Frankfurt 1988, pp. 714–729

6. על כמה לחשים בגרמנית גבוהה עתיקה ראו במאמרי David Wellberry (ed.), *A New History of German Literature*, Harvard University Press, Cambridge 2004, pp. 183–191

מבין שתשוקה ל"נוכחות מלאה" היא תשוקה ללא אפשרות מימוש – זה בדיוק מה שעושה אותה לתשוקה, מנקודת המבט של הפסיכולוגיה הלאקאניאנית).⁷ במובן זה, איסוף של פרגמנטים טקסטואליים מניח מראש את קיומה של משאלה מודחקת-עמוק לאכול, פשוטו כמשמעו, את שרידיהם של פפירוסים עתיקים או של כתבי יד מימי הביניים. שאיפה להטמיע את הטקסטים האמורים לתוך העצמי (לבצע אותם כמו שחקן) עשויה לעמוד בבסיסה של התשוקה להפקת מהדרורות היסטוריות (בכל מגוון סגנונותיהן הפילולוגיים) – חשבו על פעולה בסיסית כמו "הקראה בקול" של שיר של גתה, שבמהלכה מתברר שהשיר מתחרז רק אם הוגים אותו במבטא (מובהק) של פרנקפורט. הערות הפרשנות המלומדת, כשהן "ממלאות" את השוליים של הדפים הכתובים או המודפסים, עשויות בסופו של דבר להתייחס לשאיפה פיזית למלאות ולשפע. ככל הנראה יהיה זה קשה מאוד (אם לא בלתי אפשרי) להתיר, בפרטי פרטים, מקרים כאלו של השתזרות של דחפים לנוכחות ואמביציות של מלומדות. אבל בהקשר זה חשובה לי האינטואיציה לפיה הם אכן מתמזגים, במידה רבה יותר מכפי שאנו בדרך כלל מתארים לעצמנו, בצורות רבות של העבודה הפילולוגית.

אם הולכים – כפי שאני נוטה לעשות, לפחות בכל הנוגע לתרבות המערבית בת זמננו – בעקבות הצעתו של ניקלס לואמן לאפיון החוויה האסתטית (לוהמן, במסגרת הפרמטרים של הפילוסופיה שלו, ניסה לתאר מה ייחודי ל"תקשורת" בתוך "מערכת האמנות" כמערכת חברתית), אזי כל סוג של שפה המסוגלת לעורר חוויה אסתטית יופיע כמקרה שלישי של מיזוג בין נוכחות לשפה. עבור לואמן, תקשורת במערכת האמנות היא צורת התקשורת היחידה שבה תפיסה (חושית בלבד) איננה רק מונחת מראש אלא היא גם תוכן הנמסר, ביחד עם המשמעות, באמצעות השפה. תיאור זה הולם חוויה של שירים (או של מקצבי פרוזה ספרותיים) ככאלו המושכים את תשומת הלב שלנו לאותם היבטים פיזיים של שפה (ולצורותיהם האפשריות), שעל פי רוב אנו נוטים "לשים בסוגריים". עם זאת, בניגוד לדעה הרווחת מזה זמן רב (ועדיין שולטת בכיפה) בביקורת הספרות, אינני סבור כי הממדים השונים של הצורה הפואטית (כלומר קצב, חריזה, בתים וכו') פועלים בדרכים המכפפות אותם לממד המשמעות (למשל, כפי שמציעה התיאוריה-כביכול של היקבעות-יתר פואטית, באמצעות הענקת קווי מתאר ברורים לתצורות סמנטיות מורכבות). במקום זאת אני רואה תנודה בין צורות פואטיות למשמעות, במובן זה שהקוראים/המאזינים לשירה לעולם אינם יכולים

7. *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago 2003
 התרגום לגרמנית הופיע תחת הכותרת *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im Wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, Suhrkamp, Frankfurt 2003

להקדיש תשומת לב מלאה לשני הצדדים. אני סבור שזו הסיבה שבעטיה הצו התרבותי בארגנטינה אוסר על ריקוד טנגו כאשר לטנגו יש מילים. מכיוון שהכוריאוגרפיה של הטנגו כריקוד – על אי-הסימטריה שבה בין צעדי הגבר לצעדי האשה, שכנגדם אמורה להיווצר הרמוניה בכל רגע נתון – כה תובענית, היא דורשת תשומת לב מלאה למוזיקה, דרישה שתיפגע בהכרח אם תשומת הלב תוסט בחלקה אל הטקסט.

הפרדיגמה הרביעית היא החוויה המיסטית והשפה של המיסטיקה. השפה המיסטית, בהתייחסותה התדירה לחוסר היכולת שלה-עצמה למסור את הנוכחות האינטנסיבית של האלוהות, מייצרת את האפקט הפרדוקסלי של גירוי דמיונות שעושים ככל הנראה נוכחות זו למוחשת. תרזה הקרושה מאווילה, לדוגמה, השתמשה בתיאור חזיונותיה בדימויים ארוטיים ביותר, בלוויית התנאי הקבוע "כמו". עבורה, המפגש עם ישוע הוא "כמו חדרה חרב לקרבה", ובה בעת היא חשה "כמו מלאך הגיח מתוך גופה". עם זאת, במקום להבין התבטאויות אלו כפשוטן, כתיאור של משהו, כלומר של חוויה מיסטית שבאמת חורגת מגבולות השפה, תפיסה מחולנת ואנליטית תבין את החוויה המיסטית עצמה כאפקט של השפה ושל כוחות השכנוע-העצמי האינהרנטיים לה.

ניתן לתאר סוג נוסף של מיזוג כשפה הפתוחה לעבר עולם הדברים. שפה זו כוללת טקסטים הפונים מן הפרדיגמה הסמיוטית של ייצוג לגישה דאיסטית שבה מילים נחוות כאופן של הצבעה על דברים ולא כעומדות "במקומם". שמות עצם נעשים כך לשמות פרטיים מכיוון שנראה שהם מדלגים מעבר לממד המכליל-תמיד של מושגים ונקשרים באופן אינדיבידואלי, לפחות לזמן-מה, לאובייקטים אינדיבידואליים. שירי-הדברים של פרנסיס פונז' משתמשים בפוטנציאל זה של השפה ומפתחים אותו. לאחרונה נוצר אצלי רושם דומה בזמן שקראתי סקיצה אוטוביוגרפית שנכתבה בידי הפיזיקאי הדגול ארווין שרדינגר, שבה נראה שהאובססיה שלו לדיוק תיאורי דתה את אפקט ההפשטה האינהרנטי לכל מושג באשר הוא.⁸ שמות עצם מופיעים לפיכך בטקסט של שרדינגר בזיקה לאובייקטים אינדיבידואליים, ועל כן הם מתחילים לתפקד כשמות פרטיים ומייצרים רושם טקסטואלי המזכיר באופן מוזר לחשים מימי הביניים. בדרך אחרת, פסקאות אחרות ברומנים של לואי-פרדינן סלין נראות כפתוחות במיוחד לעולם האובייקטים. שם, ריתמוס הפרוזה מעתיק את ריתמוס התנועות או האירועים המועלים, וכך הוא מבסס יחס אנלוגי לתנועות ולאירועים האלו ועוקף בתוך כך את העיקרון הדיגיטלי של הייצוג. אם טקסטים כמו השירים של פונז' או הסקיצה האוטוביוגרפית של שרדינגר נראים כמבקשים לגעת בדברים בחלל, הטקסטים של סלין נראים פתוחים להשפעתם של הדברים ומהדהדים אותם.

8. Erwin Schroedinger, "Autobiographical Sketches", *What is Life?*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 165–187

לכסף, אלו המכירים את מסורת המודרניזם הגבוה במאה העשרים מכירים את הטענה – החשובה, יותר מכול, ליצירתו של ג'יימס ג'ויס – לפיה ספרות עשויה להיות אתר של התגלות (שוב, תיאור ספקני יותר יעסוק במקום זאת ביכולתה של הספרות לייצר "אפקטים של התגלות"). מושג ההתגלות, בשימושו התיאולוגי, מתייחס להופעה של דבר, דבר הדורש מקום בחלל, דבר חסר או נוכח. עבור תפיסה של שפה המתמקדת באופן בלעדי בממד המשמעות, התגלויות, במובן המילולי הזה, נבדלות בהכרח מטקסטים, והיחס ביניהם הוא יחס של הטרונומיה. אך אם נביא בחשבון, כפי שהצעתי לאורך סדרות הדוגמאות האלו, את הפנומנולוגיה של השפה כמציאות פיזית, ביחד עם פוטנציאל הכישוף שלה, אזי המיזוג שבין ספרות לבין התגלות ייראה הרבה יותר סביר. ייתכן שלהכיר בכך שרגעים כאלו של התגלות אכן מתרחשים, אבל בתנאים הטמפורליים המסוימים שקרל היינץ בוהרר אִפִּיין כרגעים של "פתאומיות" ושל "פרידה בלתי הפיכה",⁹ היא דרך בת זמננו לתווך בין התשוקה שלנו להתגלויות לבין הסקנות המודרנית, שתשוקה זו אינה יכולה להתגבר עליה לגמרי.

3

באמצעות בחינת שישה אופני מיזוג בין שפה לנוכחות עברנו את המרחק שבין שני הקטבים שכותרת פרק זה ביקשה להצביע עליהם. התחלנו בהפניית תשומת הלב לנוכחות הפיזית של השפה, נוכחות הנתונה תמיד אך זוכה להתעלמות שיטתית או אף להשמה בסוגריים בתרבות המודרנית, והגענו לטענה כי השפה מסוגלת לייצר חוויות של התגלות. טענה זו מתייחסת למצב עניינים לא שגרתי ולהישג שיש לחלץ בכוח, כביכול, מתוך אופן התפקוד הנורמלי של השפה ואפילו כנגדו. אין ספק שעם המורכבות ההולכת וגוברת של הפרדיגמות השונות שלנו, היחסים השונים שבין שפה לנוכחות אינם מצייתים עוד למודל הסטרוקטורלי ה"מטאפיזי" בעל שתי הרמות, המבחין בין "פני השטח החומריים" לבין "עומק סמנטי", בין "חזית זניחה" לבין "רקע טעון משמעות". אבל מה יכול להיות מודל אלטרנטיבי שיאפשר לנו לחשוב על התנודות ההרמוניות המתוחות למדי שבין שפה לנוכחות על מגוניהן?

מכיוון שאני מאמין במיזוג בין מושג ההוויה אצל היידגר לבין מושג הנוכחות שאני משתמש בו כאן,¹⁰ אני מזהה הבטחה בדבריו של היידגר המתארים את "השפה

9. Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; *Der Abschied. Theorie der Trauer*, Suhrkamp, Frankfurt 1996

10. ראו בספרי *Production of Presence*, לעיל הערה 1, עמ' 65-78.

כביתה של ההוויה", אם כי הבטחה שמימושה הגואל עלול לסטות ממה שהיידגר התכוון אליו במילים אלו. ארבעה היבטים של מטאפורה זו מעניינים אותי במיוחד. ראשית, ובניגוד לתפיסה המקובלת כיום, ברצוני להדגיש כי ברוב המקרים הבית אינו מעלים מן העין את היושבים בו אלא עושה אותם לגלויים. בדיוק כמוכן זה, השפה בעיקרה אינה חלון, אינה הביטוי של הנוכחות שבה היא שלובה. יחד עם זאת, ושנית, אנו תופסים את הבית כהבטחה (אם לא כערובה) לקרבה בין אלו היושבים בו. חשבו, לדוגמה, על שפת המיסטיקה. היא אולי אינה מנכיחה את האלוהי במלואו וודאי שאינה ביטוי של האלוהי, אולם בקריאת טקסטים מיסטיים כמה מאתנו מרגישים כי הם מתקרבים אל האלוהי. שלישית, ומעל לכול, מה שחשוב ביותר במטאפורה של "השפה כביתה של ההוויה" הוא, כך אני סבור, ציון של יחסים המתקיימים בחלל. בשונה מן הפרדיגמה ההרמנויטית הקלאסית של "ביטוי",¹¹ וההשתמעות הרגילה שלה, לפיה כל מה שבא לידי ביטוי חייב להיות רוחני לחלוטין, תפיסת השפה כ"ביתה של ההוויה" (או כביתה של הנוכחות) מאפשרת לנו לתאר לעצמנו את מה שמתגורר בבית כבעל "נפח", ולכן כמה ששותף למעמד האונטולוגי של הדברים.

עם זאת, אין משתמע מכך כי אני מבין את מושג ההוויה אצל היידגר כחזרה – אולי תוך מבוכה קלה – אל Ding an sich (הדבר כשלעצמו) הקאנטיאני. במקום זאת אני טוען שמושג ההוויה מצביע על מערכת היחסים שבין Dasein לדברים, שבה Dasein אינו מבין עוד את עצמו כחריג, כנפרד מבחינה אונטולוגית מן הדברים ומן הממד שלהם. במקום לקטוע את יחסו כלפי הדברים, כפי שהציע "המפנה הלשוני", "השפה כביתה של ההוויה", השפה בנקודות ההתמזגות המרובות ורוויות המתח עם הנוכחות, תהיה בסופו של דבר אמצעי שדרכו ובאמצעותו נוכל לקוות לפיוס בין Dasein לבין האובייקטים-בעולם.

האם ההנחה שפיוס כזה בין Dasein לאובייקטים יתרחש אי פעם היא בכלל מציאותית (או שמא מדובר באשליה)? אני לא מרגיש בטוח מספיק כדי לנסות לענות על שאלה זו. אולם חשוב להביא בחשבון שבמצב העניינים כיום בתרבות, אני רחוק מלהיות האינטלקטואל היחיד המעלה שאלה זו,¹² שאלה שרק לפני שנים אחדות נראתה בוודאי נאיבית לחלוטין ואיש לא העז להציג אותה. כעת, הכמיהה לשקם את הקרבה האקזיסטנציאלית לממד הדברים יכולה להופיע כתגובה ליומיום של זמננו. יותר מאי פעם, היומיום נעשה למציאויות וירטואליות בלבד, ליומיום שבו טכנולוגיות

11. ראו קווי מתאר להיסטוריה של פרדיגמה זו בחיבורי "Ausdruck", in Karlheinz Barck a.o. (ed.), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. 1, Metzler, Stuttgart 2000, pp. 416–431

12. להדהוד של גישה זו ראו המהדורה המיוחדת לשנת 2005 של כתב העת *Merkur*, המוקדשת לחיפושים האינטלקטואליים החדשים אחר המציאות בה"א היריעה.

תקשורת מודרניות מעניקות לנו נוכחות-בכל-מקום וכתוך כך מבטלות את החלל בקיום שלנו, ליומיום שבו הנוכחות הממשית של העולם מצטמצמת לנוכחות על גבי מסך – והסימפטום הטאוטולוגי, המוגזם ביותר וחסר האונים של התפתחות זו, הוא הגל החדש של "תכניות ריאליטי".¹³

עבור אלו מאתנו הסבורים כי המפנה הלשוני הוא חוכמה פילוסופית אולטימטיבית, תשוקה זו לנוכחות של העולם נתפסת בהכרח כתשוקה להתנגדות לתובנה פילוסופית טובה יותר. אבל, כמובן, אי-האמונה באפשרות של מימוש תשוקה אין משמעה כי במקום או במאוחר התשוקה עתידה בהכרח להיעלם (ועוד פחות מכך שהיא חסרת טעם). מה יכול אפוא להיות יחס מעשי לשפה עבור אלו הרואים את תפיסותי – דהיינו שהשפה עשויה להפוך (שוב?) לאמצעי של פיוס עם הדברים-בעולם – כלא סבירות? התשובה היא שקרוב לוודאי שהם אולי יכולים בכל זאת להשתמש בשפה כדי להצביע על ואפילו לשבח את אותן צורות של חוויה המשמרות את תשוקתנו לנוכחות. דבר זה מעיד כמובן על כך שעדיף לסבול מתשוקה בלתי ממומשת מאשר לאבד לחלוטין את התשוקה.

סיום: בהווה הרחב

הדרכים שבהן אופקי העתיד והעבר נחווים ומתחברים אל ההווה המתרחב תדיר הן אלו המעניקות צורה לכרונוטופ שעדיין אין לו שם ואשר בו מתקיימים החיים תחת גלובליזציה בתחילת המאה העשרים ואחת. ב"מבט מבחוץ", צורתו של הכרונוטופ החדש הזה מבדילה אותו מכרונוטופים אחרים, בייחוד מזה של "התודעה ההיסטורית". ב"מבט מבפנים", הוא מכתוב את התנאים שבהם מתגלים הסטרוקטורות והניסיונות המכוננים את ההתנהגות האנושית בימינו. השקפה זו נסמכת – לשם הדיוק ההיסטורי – על האינטואיציה של אדמונד הוסרל, לפיה "זמן הוא התבנית של הניסיון". קווי המתאר של החיים בהווה (השונה במהותו מזה של "הזמן ההיסטורי") כמעט לא תוארו מנקודת מבט שאיננה ממוקדת בתופעות אינדיבידואליות. אינני יכול לטעון בשום פנים כי עשיתי זאת בספר שלפניכם בדרך שלמה וממצה, או אפילו אלגנטית. מטרתי צנועה יותר. בדפים הבאים אחבר יחדיו הבחנות מששת פרקי הספר; ייתכן שהדבר יעניק לנו הצצה ראשונה, כמה השערות התחלתיות, על החיים בהווה החדש.

13. לתיאורים פרטניים יותר, המתמקדים בהשפעות הקיומיות של טכנולוגיות התקשורת החדשות, ראו חיבורי "Gators in the Bayou: What We Have Lost in Disenchantment?", in Joshua Landy and Michael Saler (eds.), *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, University of California Press, Berkeley 2006

התיאור הפרגמנטרי של ההווה הרחב שלנו מכיל ארבע תנודות שכבידור אינן ממצות את הטוטאליות שלו ואינן סינונימיות לה, וראוי לחזור על נקודה זו. אני תופס את התנודה כמכוננת את ההווה, ולכן אני מאמין ששימור פיגורת המחשבה הזאת יסייע להבנה שלנו, אם אכן התכנית לתיאור ההווה הרחב בכללותו תבוא יום אחד לידי השלמה. הקיטוב הדרמטי בין היומיומי מצד אחד לבין ההתעקשות ההולכת וגוברת – גם אם, במידה רבה, כתגובה – על הדרישה לנוכחות מצד אחר, מעצב את ההווה שלנו. קיטוב זה יוצר את שדה הכוח שבו חיינו מתנהלים כיום. לא ניתן "לתווך" בין הניגודים המרכיבים אותו או "ליישב" אותם – מה בכלל משמעותה של "סינתזה" בין רפלקסיביות-ממרחק לבין עוצמה של השתתפות?

אני סבור שהמונח "תנודה" הוא מונח מרכזי, מכיוון שבכל רגע נתון אפשר להחזיק רק באחד משני הקטבים בשדה. החופש המוחלט לשנות עמדות מתקיים מרגע אחד למשנהו, ולא ניתן לשכוח את הקוטב האחר או אפילו להתנגד לכוח המשיכה שלו. הדבר עשוי להסביר – לפחות במידת-מה – את ההתניידות האינטרנטיביבית, נטולת המושא, המאפיינת את ההווה ומאיימת להכריע אותנו, ותמיד מעקמת את הליניאריות של התכניות והפעולות שלנו לכלל מעגליות בלתי יעילה. לבסוף, יש להדגיש שוב כי החירות ללכת בעקבות דחפי תנועה בכיוונים שונים, שאנו אכן מפיקים ממנה הנאה, איננה מובילה לבחירה מתוך חירות במושאי תשומת הלב – וגם לא, כמוכח, למימוש של פרויקטים. ההווה הרחב מכונן אותנו תמיד לאובייקטים מסוימים; אין פירוש הדבר, לפחות בעיקרון, שלא נתעניין בהם בכנות או נחוש התלהבות בנוגע אליהם.

בתור התחלה – וזו הראשונה מבין ארבע התנודות שאדון בהן – ההווה הרחב מכונן אותנו (אולי אפילו יותר מאי פעם בהיסטוריה האנושית) אל כדור הארץ, האתר שבו מתקיים התנאי הבסיסי להישרדותנו הפרטית והקולקטיבית. התייחסות הכרחית לכוכב הלכת שלנו כבר איננה רק תוצאה של הלך הרוח המפוכח שהתפשט במהירות במחצית השנייה של המאה העשרים, כאשר התבססו תכניות ל"כיבוש החלל". מאז ואילך חלחלה ההכרה כי התנאים המאפשרים חיים על פני כדור הארץ לא יתמידו לאורך זמן. בתגובה, התחולל מפנה חדש – אמנם מיקרוסקופי – אל הדברים-בעולם ואל הצורך לדאוג להם, כמשימה מדעית ופוליטית אך גם כהביטוס הולך ומתעצם של הקיום היומיומי.

כנגד כורח זה, וכנגד התשוקה להימצא בקרבתם של הדברים, עומדת ספקנות פילוסופית לא משתנה שמצאה את ביטויה האינטלקטואלי הקאנוני (לאחר פרה-היסטוריה שנמשכה מאות שנים) בפילוסופיה של מה שמכונה "המפנה הלשוני". ההבחנות שלנו ודאיות רק בשפות המשמשות אותנו (וניתן להוסיף, גם באינטרוספקציה שהתודעה מאפשרת). לכן, לפי ההיגיון הזה, "ידע" משותף על אובייקטים מחוץ לשפה ולתודעה

תמיד יהיה חשוד במידת־מה כלא יותר מ"הכניה חברתית של המציאות", ומכך משתמע כי לא ניתן להגיע אי פעם ל"מציאות עצמה". הפוטנציאל הדרמטי הגלום בנקודת התנודה הראשונה מתבהר כאשר עמדה פילוסופית זו (שבמונחי השפעותיה על חיינו, היא כשלעצמה די בלתי מזיקה) מובנת כמקבילה למיזוג של השוק ה"אמיתי" עם השוק ה"פיננסי", שמרבית המומחים רואים כשורש המשבר הפיננסי הפוקד את העולם מאז שנת 2008 – כלומר, אם מזהים הקבלה בין סגנון פילוסופי המתייחס רק לשפה ולתודעה מצד אחד ובין סחר וספקולציות ב"נגזרות פיננסיות" מצד אחר. משברים כלכליים בעלי השפעות ארוכות טווח מעכבים צעדים ומעשי התערבות אקולוגיים ופוליטיים – ולעיקוב זה השלכות על המשך קיומו של כדור הארץ, השלכות העלולות להיות בלתי הפיכות. אין לכך אלטרנטיבה ברורה מן המוכן, מכיוון שגם המומחים אינם יודעים כיצד כלכלה חדשה עשויה להתפתח בלי לשוב במהרה לספקולציות מסוג זה. התנודה השנייה קשורה בממד הגופני של קיומנו. בסביבת עבודה יומיומית, המתקיימת, בתחומי עיסוק רבים יותר ויותר, לפני מסך המחשב, הגוף שלנו נעשה מיותר בהיבטים שונים של תפקוד. עם זאת, בה בעת, השיח של ביקורת התרבות מעלה תביעה לזכויות גופניות ברורות, וגם ההווה החדש, הרחב, מעניק לגופים עמדה של חשיבות אפיסטמולוגית. אחד מן ההיבטים של נקודת התנודה השנייה עניינו הנטייה, שניתן לראות במיוחד בחברות אירופיות, להותיר את האחריות המלאה לגופו של הפרט ואת הכוח עליו בידי המדינה. אין גבול, פשוטו כמשמעו, לציפיות לטיפול בחולים ובמבוגרים במימון ובארגון המדינה. (לא ניתן לשכנע אינטלקטואלים אירופאים שאולי יש אנשים שבניגוד לאינטרסים הכלכליים שלהם אינם רוצים להפקיד את הטיפול בבריאותם בידי המדינה.) בהתחשב בפציפיזם כפועל וביוזמות הנפוצות למחאה אזרחית, ההתנגדות לשירות חובה בצבא (שברוב ההקשרים הלאומיים משרת ככל הנראה את המטרה של צמצום האבטלה בקרב בני נוער) מעטה במידה ראויה לציפון. מה שאולי מפתיע יותר מכול הוא העובדה שהנורמה במערכות החוק המערביות היא עדיין לראות בהתאבדות הפרה של החוק. במקרה זה, הגוף והחיים אינם עומדים כלל לשיקול דעתו של הפרט.

בקוטב האחר של שדה התנודה השני – וכאן הדרישות רדיקליות מאי פעם – קיימת ההנחה שגופו של הפרט, כאובייקט של משחק והתנסות, זמין לו באורח חופשי, ושמן הראוי שכך יהיו פני הדברים. אנו סבורים כי גבולות המיניות הלגיטימית צריכים להיקבע רק על ידי הסובלנות וההסכמה של המבוגרים המשתתפים באקט המיני. בניגוד ברור לקודים הקבועים בחוק שעניינם התאבדות, למדינה אסור כיום להגביל את רמות הסיכון הגבוהות הכרוכות בסוגים מסוימים של ספורט (טיפוס על הרים, לדוגמה). אנו רואים כמובנת מאליה את ההנחה כי בחייו של כל אחד מאתנו צריכה

להישמר החירות לסיים מערכות יחסים מיניות או חברות בקהילות דתיות או עיסוקים ומשלחיידי – ושיתאפשר לנו להחליף את העמדות שנזנחו, בכל רגע נתון ומרצון חופשי, באמצעות מעבר לאחרות. כפי שפטר סלוטרדייק זיהה לראשונה, החיים בהווה הרחב מתפרקים יותר ויותר לכלל תרגילי אימון.

לאחר התנודה – או, ליתר דיוק, הזינוק – בין התשוקה לחיים קולקטיביים על פני כדור הארץ ובין ההתפוגגות של ממשות החיים (הנראית כחותרת שוב ושוב תחת התשוקה לחיים קולקטיביים), ולאחר התנודה השנייה, המתרחשת כאשר הפרט מעניק את הזכות על גופו לטיפולה של המדינה, אף על פי שבה בעת הוא תובע באגרסיביות בעלות על גופו ככלי משחק, מגיע תורה של השלישית מבין ארבע התנודות המאפיינות את החיים בהווה הרחב שלנו. גם שדה כוח זה מתחיל בצד הפיזי של הקיום האנושי, לפחות בחלקו. הוא נוגע לשינויים הבולטים המתרחשים כתוצאה מן המעורבות עם כוח. כאן אני מבין "כוח" כאלימות שעברה מתחום הפעולה והאפקט המיידי אל תחום הפוטנציאל הגולמי. "אלימות" עניינה גופים אנושיים המתנגדים לגופים אחרים באמצעות חסימת חללים או השתלטות עליהם. זהו חלק מתהליך המודרניזציה – ויהיו שיאמרו חלק מכל תהליך היסטורי שניתן לכנותו "תהליך ציביליזטורי" – על פי הדיבר הכללי הקובע שהמיידיות של האלימות תומר בכוח השמור כעתודה.

מאז אמצע המאה העשרים, הפרקטיקה המקובלת בעולם המערבי היא לא להציג כלי נשק בפומבי. מאז התמוטטות הקומוניזם המדיני במזרח אירופה ב-1989, רק לעתים רחוקות התקיימו מצעדים צבאיים בזירה הבינלאומית. עבור אינטלקטואלים וארגונים בינלאומיים רבים, עונש המוות נתפס כיום כסימפטום של ברבריות, והשאלה אם ניתן לזהות סיטואציות שבהן פרישת כוחות צבא היא מוצדקת נעשית דוחקת מיום ליום – אולי חוץ מאשר במקרים קיצוניים של הגנה עצמית. ההצעה שהועלתה בתחילת שנת 2010 בידי פוליטיקאים גרמנים, לפיה אין להילחם בטאליבן באמצעים צבאיים אלא להציע במקום זאת לכל חסיד של הטאליבן שלושים אלף אירו בתמורה לכפירה בעמדותיו האידאולוגיות, עשויה לייצג את נקודת השיא של החיסול המתמשך של כוח צבאי כאמצעי פוליטי.

עם זאת, באותו ההווה עצמו, ובשעור גבוה מאי פעם, אנשים מפעילים אלימות כלפי גופם ללא צורך וללא מוטיבציה ברורה ומעשית. חלק – או שמא עיקרה – של "ההתניידות הכללית" שכבר דנו בה קודם לכן היא המחויבות הכללית, האימפרסונלית, להיות תמיד ב"כושר" פיזי מצוין. דרישה זו אינה מכירה בהבדלי גיל, וכתוצאה מכך, ההארכה הלא-מוגבלת של הנעורים נעשתה למטרה אוניברסלית. ניתוחים פלסטיים הם העסק המשגשג של ימינו – וזה הביטוי הפחות מזיק של ההתייחסות העצמית החדשה, המתמקדת בגוף הפיזי. כבר בגיל ההתבגרות, הלחץ לסגל את גופו של הפרט

לדימויים אידיאליים נחוזה בעוצמה כה גדולה, עד שהוא נעשה, בעיקר בקרב נשים צעירות, להפרעות אכילה שונות – ובמילים אחרות, לאלומות ארוכות טווח על גופו של הפרט. ויותר מכך, יש גם פירסינג, כתובות קעקע, הטלות מום עצמיות, ולבסוף, גם גלי התאבדות; אלו שהם "קורבנות של עצמם" מקשרים לעתים קרובות מעשים אלו (במידה שהם בכלל יכולים עוד לדבר) עם התשוקה לוודא את הנוכחות של גופם באמצעות כאב.

אני סבור שלא ניתן לסווג צורות התנהגות כאלו כ־*micropouvoirs*, כלומר ככוח שהפרט מפעיל על עצמו – מושג שמישל פוקו עסק בו לעתים קרובות, בייחוד בכתביו המאוחרים. פוקו דיבר על פיגורה דומה מבחינה מבנית של התייחסות עצמית: ההפנמה של ערכים מבוססים חברתית, שהפרט מסגל אליהם את ההתנהגות האינדיבידואלית "שלו". עם זאת, מכיוון שאין כאן כל גילוי של אלימות פיזית, ניתן רק לדבר על פונקציה של התייחסות עצמית במסגרת של הפעלת הכוח. צורות התנהגות אלו, העומדות בניגוד מוחלט למיגור האלימות מן החברה והפוליטיקה ואינן מתיישבות עמו, הן מקרים שבהם הכוח מופעל על העצמי; אין שום סמכות מאחורי הפעילויות שבשמה הן מתרחשות. אם אמצעי התקשורת האלקטרונית מייצרים מחויבות לשעבוד־עצמי ל"זמניות", שהפכה אותנו לעם של נתינים ללא אדונים, אזי האלימות המופנית כלפי העצמי מייצגת סוג של התעצמות דרמטית שאנו עומדים מולה חסרי אונים. ככל שהסיטואציה נעשית יותר ברורה ודחופה עבורנו כך נראה כי למען הישרדותנו חשוב שנבצע את הקפיצה אל החלומות והאשליות על העולם כמקום ללא אלימות או כוח. התנודה הרביעית והאחרונה של ההווה הרחב שלנו שבה אבקש לדרן נוגעת לדרך שבה אנו חושבים. אמצעי התקשורת האלקטרונית, באמצעות נטייתם לסלק את החלל מן התקשורת, האיצו בבירור את קצב התפוצה של המחשבות. מכיוון שבהווה רחב עם עתיד חסום אין מקום למחשבה המעמידה את הפעולה האנושית על התכוונות למטרות, החשיבה עשויה, כיום יותר מאי פעם, להיות סינונימית עם הפצתה – כלומר, עם התהליך של מסירת מחשבות. (אולי מסיבה זו בדיוק, אחדים מאתנו חווים "יצירתיות" כיכולת ליירט אותן.) במקום להגות תכניות או להעמיד "מבני פאר" של חשיבה, תפקידנו במערכת הפצת־הידע דומה לפעולתו של האתלט המשחק one-touch soccer. במקום לנסות להחזיק בכדור עד ביצוע המסירה או הבעיטה המכריעה, השחקנים אמורים לבעוט בכדור לעבר חבר קבוצתם הנע בחופשיות בעמדה לא שמורה. הכדור אמור לעבור בין השחקנים ללא הפרעה וללא עיכוב, ללא רגע אחד של מנוחה. בתנאים אלו, נראה כי כפי שאין מקום לשחקנים ראשיים, אין מקום גם ל"הוגי־על".

מן הצד האחר של שדה רביעי זה של תנודות קוטביות, המחשבה לבדה, כפרקטיקה וכממד של קיום, היא שמשמשת כדרך להתרחקות מן ההאצה הקיומית המונעת על

ידי "התניידות כללית" – ואכן, במידה מסוימת, היא אפילו טומנת בחובה פוטנציאל מסוים להתנגדות.

כיום, הזיהוי בין "מחשבה" ל"הבחנה" בעבודתו של אריסטו מעורר תשומת לב מחודשת מאחר ש"הבחנה" מובנת לא כמונחים של הבדל בין מושג למושג אלא כהתערבות המתרחשת בקרב הדברים-בעולם. בעשורים האחרונים, אף פילוסוף לא עסק בשאלה זו בלהט רב יותר מזה של ז'אן-פרנסואה ליוטאר. עבורו, האפשרות האולטימטיבית לפעולה "מהפכנית" שנותרה לאינטלקטואלים היא פשוט לקחת את הזמן הדרוש, ביחידות או בקבוצה, כדי לחשוב ללא מטרה מעשית (ויהא אשר יהא מה שאנו רואים בתואר מהפכני, ששימש בעבר כתג של כבוד).

עוד יותר חשובות עבורי הן השערותיו של ליוטאר בדבר אופני חשיבה הייחודיים למין, הרוויים בחוויות ובתפקודים גופניים ייחודיים – לדוגמה, האינטואיציה שלו לפיה העוצמה הייחודית למחשבה הנשית עשויה להיות קשורה לעוצמה הייחודית של סבל פיזי. כמובן, הכוונה איננה לחזור להנחות המוצא של הוגה-על זה, שנפרד מאתנו ב-1998. החשיבה היא נקודת התייחסות בתנודה המאפיינת את ההווה הרחב שלנו מכיוון שבאמצעות החשיבה אנו יכולים לזנק מתחושת ההאצה והמורכבות המכריעה אותנו לעבר מובלעת מואטת של רוגע.

*

בשנים האחרונות, ככל שהתרתי לעצמי יותר ויותר להיכנע – ואולי גם ביתר רצון – לפיתוי להתעקש על נוכחות, ועל ידי כך לתאר ולנתח תופעות ספציפיות בהווה שלנו, יותר ויותר נתקלתי בתגובה – שהפכה במהרה להתנגדות – לפיה הפסימיות הכמעט תוקפנית באבחנותי איננה מתיישבת עם הצביון האופטימי למדי (או, בכל מקרה, הידידותי) של דכרי. מצדי, אני יכול לראות, גם כמה שכתבתי וגם בחיי, פסימיות הולכת וגוברת שגלווית לה "אופטימיות" מזדמנת; עם זאת, אינני רואה את הניגוד שבין השתיים.

התנאים החברתיים, וכמוהם התנאים הקוסמיים, אם אפשר לומר כך, לפסימיות זו – על השפעותיהם המרובות – ברורים. הם יוצרים את נושא הדיון בפרקים שבספר זה (עם כל זאת, ללא תכנית מכוונת להישמע פסימי). מחשבה מסבכת, פשוטה כשם שהיא מבעיתה, האפילה על זירה זו לפני זמן לא רב, והיא איננה עוזבת אותי מאז. הדבר עלה בדעתי לראשונה כאשר קראתי את "מכתב על ההומניזם", שמרטין היידגר כתב מיד לאחר מלחמת העולם השנייה. ניתן לנסח זאת בדרך הטובה ביותר כשאלה רטורית: כיצד בני אדם יכולים בכלל להניח, במידה של ודאות, כי יכולותיהם הקוגניטיביות והאינטלקטואליות די יהיה בהן כדי להבטיח את המשך קיום המין האנושי? מרבית

התרבויות בהיסטוריה החזיקו בהנחת היסוד הקיומית לפיה יש סימטריה קוגניטיבית – או אפילו הרמוניה – בין "האדם", שהוא תוצר של התפתחות, ובין היקום היוצר את סביבתו (ושאותה האדם מנסה להבין). התובנות שמדעי הטבע סיפקו לנו בעשורים האחרונים אינן מעודדות אותנו להמשיך להחזיק באמונה זו. אבל גם אם מצבה של האינטליגנציה האנושית היה טוב יותר, וגם אם העתיד האקולוגי המצפה לנו היה מציב תחזיות פחות דרמטיות, אנו, כמין האנושי וכקהילה החולקת גורל קוסמי משותף, איננו יכולים להמשיך בדרכנו בוודאות. עם זאת, אין בכך הרבה יותר מניסוח מחדש של טיעונים "ירוקים" רדיקליים, שאין צורך לשוב ולהשמיע.

בני הבכור, טייס בחיל האוויר הגרמני, דיבר לאחרונה בדרך מקצועית ויבשה להפליא על מלחמת עולם סביב משאבים. הדבר ייחסך ממני, ואולי גם ממנו, אולם בתו – נכדתי קלרה – לא תוכל להימלט מכך. החלק האחרון של דבריו השפיע עלי עמוקות – "זה הִכָּה קרוב לבית", כפי שאומרים, ובאופן נחרץ הרבה יותר מזה שההפשטות של האתיקה הפילוסופית יוכלו להגיע אליו אי פעם. אף על פי כן – מלבד "חוויה כללית" מעורפלת במקצת – לא ברור לגמרי מדוע החיים והסבל הפוטנציאלי של נכדתי הִכוּ בי בעוצמה ייחודית שכזו. בכל מקרה, אני יכול לקשור את עוצמת הדאגה שלי במקרה זה לעוצמת האושר שחשתי כאשר קלרה זיהתה את פְּנֵי בפעם הראשונה – לאושר המשתרר בינינו כאשר היא יושבת על ברכי ואנו מביטים יחד בספר תמונות. ניתן לומר בוודאות שכולנו חשים כמיהה מיוחדת לרגעים של נוכחות בהווה הרחב שלנו. לא הייתי מכנה בשם "אופטימיות" את הניסיונות למצוא אותם – לתפוס אותם ולהיפתח למלאותם. במקום זאת, מדובר ברצון־לנוכחות. הוויתור עליו – או הקרבתו למען החובה האינטלקטואלית המדומה לביקורת מתמדת – הוא באמת דרישה מוגזמת.

מאנגלית: נעם פינס

