

חיים פגיעים

... מותר חברתם של בני־אדם, תהא צורתה
אשר תהא, מן הברירות לכל סוגיה...
עמנואל לוינס

בפגישה שהשתתפתי בה לאחרונה, האזנתי לסיפור מפיו של האחראי על קשרי העיתונות מטעם אחת האוניברסיטאות. אי אפשר היה להחליט אם הוא מזדהה עם נקודת המבט שביסוד הסיפור, או שמא, בעל־כורחו, הוא מבשר את החדשות הרעות. הסיפור נסב על פגישה אחרת, שבה היה הוא בעמדת המאזין, ואילו הדובר היה נשיא של אוניברסיטה אחת. הנשיא טען כי איש אינו קורא עוד בכתבים הרואים אור במחלקות למדעי הרוח, משום שלמדעי הרוח אין עוד דבר להציע, או מוטב, אין להם דבר להציע לבני זמננו. אינני בטוחה אם הדובר התכוון לומר שנשיא האוניברסיטה אמר כי מדעי הרוח איבדו את סמכותם המוסרית, אבל מדבריו עלה שהיתה זו השקפתו של מישהו, וכי ראוי להתייחס אליה ברצינות. במהלך הדיונים, שהתנהלו לאחר מכן, קשה היה לקבוע מי החזיק באיזו השקפה, ואם מישהו מן הנוכחים היה מוכן באמת להיות בעל השקפה כלשהי. הדיונים הפכו בשאלה אם מדעי הרוח כרתו את הענף עליו הם יושבים בנטייתם לרלטיביזם, לספקנות ול"ביקורת", או שמא נכרת ענף זה בידיהם של המתנגדים לרלטיביזם ולספקנות ול"ביקורת". מישהו – גורם או קבוצה כלשהי – שמת את הקרקע מתחת מדעי הרוח, אבל אי אפשר להצביע על זהותו, כמו גם על מישהו מבין הנוכחים, אשר מאמין באמיתותה של טענה זו. שאלתי את עצמי אם לא נקלעתי לטבורם של המבוך והמבוכה האופפים את מדעי הרוח, בהם איש אינו יודע עוד מי מדבר, באיזה קול ומטעם איזו כוונה. האם עומד מישהו מאחורי המלים הבוקעות מפיו? האם אפשר עדיין להתחקות באמצעות מלים אלה אחר עקבותיו של דובר, של מחבר? ומהו, בעצם, השדר המוצפן בהן?

למותר לציין, כי יהיה זה פרדוקסלי מצדי לטעון כעת כאילו עלינו לכוול את המבעים ברצועה אל מחבריהם, וכך – לשקם את מעמדם של המחבר ושל הסמכות כאחת. לצד רבים מביניכם, תרמתי אף אני את חלקי להתרתה של רצועה זו. אבל נרמה לי שהממד החסר בדיון הנוכחי ואשר אליו ראוי לשוב ולהידרש הוא עיון במבנה של הפנייה בתור שכזאת. אף שלא ידעתי קולו של מי דיבר מגרוננו

של אותו אדם – קולו־שלו או קולו של מישהו אחר – בכל זאת חשתי כי הקול הזה פונה אלי, וכי דבר־מה שנהוג לכנותו מדעי הרוח מושם ללעג מזווית זו או אחרת. הזמנים האלה מטילים עלינו את המחויבות להגיב לפנייה זו. מחויבות זו אינה כרוכה בהכרח בשיקום מעמדם של המחבר או הסובייקט בתור שכאלה. היא תובעת את גיבושה של תגובה בעקבות הפנייה, מהלך שיוצא לעברו של האחר רק לאחר שהאחר הפנה כלפי את תביעתו, האשים אותי במחדל, או דרש ממני לקבל אחריות. החליפין הללו אינם נוחים להיטמע בדפוס השומר לסובייקט מעמד של נוכחות הניתנת לחקירה רפלקסיבית, בעודו מרחיק את האחר למעמד של נושא לדיון, עניין לענות בו. מבנה הפנייה חשוב כדי להבין כיצד נכנסת לזירה האחריות המוסרית וכיצד היא מתקיימת משעה שאנו מבינים כי לא זו בלבד שאנו פונים לאחרים כאשר אנו מדברים, אלא שקיומנו, בדרך כלשהי, ניתן לנו מרגע שפונים אלינו, ומשהו בקיום הזה מתערער כאשר הפנייה מתמהמהת. יתרה מזו, חובתנו המוסרית נגזרת מן הדרכים בהן שוטחים האחרים בפנינו את פניותיהם, כך שאיננו יכולים עוד להתעלם מהן או לעקפן; ההינגפות בפנייתו של הזולת מכוננת אותנו כראשו־בראשונה בניגוד לרצוננו, או בניסוח הולם יותר, קודם להתגבשות רצוננו. כך, המחשבה המזהה את הסמכות המוסרית עם יכולתו של היחיד לגבש את רצונו ולהתייצב מאחוריו, להטביע ברצון את חתימת השם, מסתכנת בהחמצתה של הדרך בה מוטלות עלינו תביעות מוסריות; של הרגע בו אנו נתונים לפנייה, של התביעה המגיעה מאי־שם, לעתים אי־שם בלא שם, התביעה שמחויבותנו נוצקת בדמותה ומכבירה עלינו במשקלה.

התפיסה בדבר החובה המוסרית איננה דבר שבכוחי להעניקו לעצמי; היא אינה נובעת מן המעמד הריבוני שלי או מחקירותי הרפלקסיויות. היא מגיעה אלי מאי־שם, לא־קרואה, לא־צפויה, לא־מתוכננת. לאמיתו של דבר, היא נוטה להרוס את תוכניותי; אם תוכניותי נהרסו, אפשר שיש בכך כדי להעיד עלי כי אני נתונה למרותה של חובה מוסרית כלשהי. אנחנו נוהגים לחשוב על נשיאים כמי שבכוחם להכפיף את מבעיהם לרצונם, ולפיכך כאשר האחראי על קשרי העיתונות מטעמה של אוניברסיטה כלשהי, או נשיאה של אוניברסיטה אחרת, מדברים, אנו מצפים לדעת מה הם אומרים, למי הם מכוונים את דבריהם ובשם איזו כוונה. אנו מצפים לפנייה סמכותית, ומתוך כך גם מחייבת. אבל בימים אלה נסתרות דרכיו של המבע הנשיאותי, ודרוש מומחה גדול ממני ברטוריקה כדי לרדת לחקר צפונותיו. מדוע, למשל, עיראק זוכה בתואר "איום על שלומו של העולם התרבותי" בשעה שטילים המשוגרים מצפון קוריאה, ואפילו הניסיונות לחטוף כלי שיט אמריקאיים, נדחקים למעמד של "עניינים אזוריים"? ואם רובו של העולם הפציר בנשיא ארצות־הברית להסיר את האיום במלחמה, מדוע

מתקבל הרושם שהוא איננו חש עצמו מחויב לפנייה זו? אבל לנוכח חתחתיה של הפנייה הנשיאותית, אולי עלינו לשקול ביתר רצינות את טבעו של היחס בין אופנים שונים של פנייה לבין סמכות מוסרית. כך יהיה באפשרותנו לברר מהם הערכים שיש למדעי הרוח להציע, ומהי עמדת השיח הנחוצה לשם הטלתה של חובה מוסרית. אני מבקשת להידרש אל מושג ה"פנים" שפיתח עמנואל לוינס כדי להסביר כיצד אחרים ממענים אלינו טענות מוסריות, מפנים לעברנו תביעות מוסריות, תביעות שמעולם לא שאלנו ואשר איננו בני חורין להשיבן ריקם. לתביעה שלוינס מטיל עלי שמור מעמד מקדמי, אבל בימים אלה אני מחויבת להיענות לתביעות נוספות. בהמשך אבקש להתחקות אחר קווי מתאר אפשריים למוסר יהודי הנכון על שלילת האלימות. אחר כך אוביל את הדיון לכמה שאלות אקטואליות בענייני אלימות ומוסר התובעות בדחיפות את התייחסותנו. מושג ה"פנים" של לוינס מושך אליו מזה זמן רב תמיהה ביקורתית. נרמה שה"פנים" של מה שהוא מכנה ה"אחר" מטילים עלי תביעה מוסרית, ובכל זאת תוכנה של תביעה זו נותר עלום. לא ניתן לקרוא ב"פנים" של האחר ולחלץ מהן משמעות נסתרת, והציווי שהן נושאות אלינו אינו מיתרגם במישרין למרשם שאפשר להצרינו באמצעות הלשון ואז למלא אחר הוראותיו.

לוינס כותב:

הגישה אל הפנים היא צורתה היסודית ביותר של האחריות... הפנים אינן לנגדי (en face de moi), אלא מעלי; זהו האחר לנוכח מותו, לפני מותו, מתבונן מבעד למותו וחושף אותו לעיני. הפנים הן האחר בשעה שהוא מבקש ממני שלא אניח לו למות לבדו, כאילו בעשותי זאת אני עצמי הופך שותף במותו. כך אומרות לי הפנים: לא תרצה. ביחס לפנים אני נחשף כמי שתפס שלא כדין את מקומו של האחר. "זכות הקיום" המהוללת אשר שפינוזה הכתיר אותה בתואר conatus essendi והגדירה כעיקרון הניצב ביסודה של כל מוכנות, הזכות הזו מתערערת עליידי היחס לפנים. חובתי להגיב לפנייתו של האחר משעה את זכותי הטבעית לשימור עצמי, le droit vitale. יחסי המוסרי הטעון באהבה לאחר נגזר מן העובדה שהעצמי אינו מסוגל להתקיים בכוחותיו־שלו בלבד, אינו מסוגל למצוא משמעות בגבולות היותר־בעולם... לחשוף את עצמי לפגיעותן של הפנים משמעו להטיל ספק בזכות הקיום האונטולוגית שלי. מצד העמדה המוסרית, לזכות הקיום של הזולת נודעת קדימות על פני זכות הקיום שלי־עצמי, קדימות אשר מתמצה בציווי המוסרי: לא תרצה, לא תפקיר את חייו של האחר לסכנה!

1. עמנואל לוינס וריצ'רד קירני, "שיחה עם עמנואל לוינס". בתוך, *Face to Face with Levinas*, Albany: SUNY Press, 1986, pp. 23-24. לוינס מניח את היסודות לתפיסה זו כבר ב־*Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, pp. 187-203. אני מעדיפה להסתמך על היכורים מאחרים יותר מאחר שאני סבורה כי הם מציגים פיתוח בשל ונוקב יותר של מושג הפנים.

לוינס מוסיף וכותב:

הפנים הן מה שלא ניתן לרצוח, או לפחות מה שמשמעותו עומדת על הפסוק, "לא תרצח". הרצח הוא אל-נכון עובדה בנאלית: האחד יכול להרוג את האחר; הצייווי האתי איננו בחזקת כורח אונתולוגי... הוא מופיע בכתבי הקודש, שאנושיותו של האדם חשופה אליהם ככל שהיא טרודה בעולם. לאמיתו של דבר, מופיעה של "הזרות האתית" – עצם אנושיותו של האדם – בתחומה של ההווייה מחוללים בה שבר. לשבר הזה נודעת משמעות, גם אם ההווייה מצליחה להחלים ולהשתקם.²

ואם כך, הפנים אינן מדברות במישרין, ובכל זאת משמעותן נמסרת מבעד לדיבר "לא תרצח", הפנים מוליכות אלינו את הדיבר הזה מבלי לנקוב בו ממש. ניתן היה לחשוב שהצייווי המקראי עשוי לסייע לנו בניסיוננו לעמוד על משמעותן של הפנים, אבל דבר-מה חסר כאן, מאחר שה"פנים" אינן מדברות במובן שבו הפה מדבר; הפנים אינן ניתנות לתרגום לפה או ללשונו. מישהו אחר, או משהו אחר, מדבר בשעה שהפנים נתפסות כסוג מסוים של דיבור; זהו דיבור שאינו בוקע מחללו של פה, או לפחות אינו כורך את מוצאו ומפיק את משמעותו בחלל הזה. במסה ושמה "שלום וקרבה", לוינס מבהיר כי "הפנים אינן מוזהות בלעדית עם הפנים האנושיות."³ כדי להסביר את עמדתו, הוא מפנה את הקורא לספרו של ואסילי גרוסמן, "החיים והגורל", שאותו הוא מתאר במלים הבאות:

סיפורם של משפחותיהם של אסירים פוליטיים, נשותיהם והוריהם המבקשים להגיע ל[כלא] לוביאנקא במוסקבה בניסיון להיודע אל החדשות האחרונות אודות יקיריהם. תור משתרך מול הדלפק, תור שכל אחד מן העומדים בו מסוגל לראות רק את גבותיהם של חבריו. אשה ממתינה לתורה: [היא] מעולם לא שיערה שגבו של אדם עשוי להתגלות כרביהבעה במידה כזאת, ולבטא מהלכי נפש בדרך נוקבת כלי-כך. בהתקרבם אל הדלפק האנשים מותחים את צווארם ואת גבם בדרך מוזהר, כתפיהם מזדקרות, עצמות הכתפיים נמתחות כמו קפיצים עד שדומה כי הן בוכות, מתייפחות וצורחות. (עמ' 167).

המונח "פנים" מתפקד אפוא כקתחרוזה: ה"פנים" מתארות את הגב, את מתיחתו של הצוואר, את הזדקרותן של הכתפיים ואת עצמות הכתפיים הנמתחות "כמו קפיצים". חלקי גוף אלה, בתורם, בוכים ומתייפחים וצורחים, כאילו היו פנים, או מוטב, פנים עם פה וגרון, או שמא אלה רק פה וגרון אשר ההגאים הבוקעים מהם אינם נערכים

2. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 87.

3. עמנואל לוינס, "שלום וקרבה". בתוך Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, *Basic Philosophical Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 167.

בתבניתן של מלים. הפנים מתגלות מבעד לגב ולצוואר, אך שוב אין אלה ממש פנים. הקולות המגיעים אלינו מן הפנים או באמצעותן הם קולות סובלים, מעונים. כך, ה"פנים" נודדות על פני שרשרת התקות, שבמהלכה הן מופיעות בדמותן של הגב המתגלה, מצדו, כאתר של מבע קולי מעונה. ולמרות ריבוי השמות המושחלים לאורכה של השרשרת הזו, אחריתה בדימוי המוקדש למה שאין לו שם, למבע שאינו לשוני במישרין. כך הפנים, שמן של הפנים, והמלים שאנו נקראים להבין באמצעותן את משמעותן של הפנים – "לא תרצח" – אינם נושאים אלינו את משמעותן של הפנים, מאחר שבקצה השרשרת נפער ביטוי הקולי נטולי-המלים של הסבל ומתווה את גבולותיו של מעשה התרגום. הפנים, אם נתעקש להלביש את משמעותן במלים, הן מה שהמלים אינן הולמות אותו לעולם; הפנים הן מעין קול, קולה של השפה המתרוקנת ממוכנה, קרקעיתה הרוחשת של הקוליות הקודמת להולכתו של כל תוכן סמנטי וקובעת את גבולותיו.

כסופו של התיאור הזה, לוינס מוסיף את השורות הבאות, שאינן מתגבשות לכלל משפטים שלמים: "הפנים כפגיעותו המופלגת של האחר. השלום כיקיצה אל פגיעותו של האחר." (עמ' 167). שני החיזויים השקולים הללו נמנעים מלעשות שימוש בפועל, ובמיוחד באוגר. לא נאמר כי הפנים הן פגיעותו של האחר, או כי השלום הוא מצב היקיצה אל הפגיעות הזו. שני הפסוקים מבטאים באמצעות מבנה התמורה את סירובם לכל התחייבות בפני סדר ההווה. לוינס אומר לנו כי "האנושיות היא שבר בהווה" וממחזיז את השבר הזה, את השעייתה של ההווה, באמצעות מבע הנופל מן המשפט השלם וחורג ממנו בעת-זבועונה-ראחת. להשיב לפנים, להבין את משמעותן, משמעו להקיץ אל פגיעותם של חיים אחרים או מוטב, אל פגיעותם של החיים עצמם. אינני יכולה להקדים ולהקיץ אל פגיעותם של חיי-שלי, ואז לספח אל ההכרה הזאת את ההכרה בפגיעותם של חיים אחרים. עלי להקדים ולהכיר בפגיעותו של האחר. הציווי הזה הוא שמייחד את הפנים לתחומו של המוסר. לוינס כותב, "פניו של האחר, פגיעות ומעורטלות מהגנות, הן בעבורי בהיבט פיתוי לרצח וקריאה לשלום, שלשונה 'לא תרצח'." (עמ' 167). להערה אחרונה זו השלכות מרחיקות לכת. מדוע דווקא פגיעותו של האחר היא שנוטעת בי את הפיתוי לרצח? ומדוע היא נוטעת בי את הפיתוי לרצח בהיבט שהיא מוליכה אלי תביעה לשלום? האם פגיעותו של האחר היא שמדרבנת אותי, משעה שאני משיג אותה, לרצות לרצוח אותו? האם עצם פגיעותו של האחר נעשית בעבורי פיתוי לרצח? אם פניו של האחר, הנושאות אלי את משמעותה של פגיעות זו, מפתות אותי לרצח ובהיבט שהן אוסרות עלי להיכנע לפיתוי זה, משמעות הדבר היא שהפנים מעוררות בקרבי מאבק, ומציבות את המאבק הזה בלב-לבו של המוסר. ניתן לחשוב כי קולו של אלוהים הוא שמוצג באמצעות

הקול האנושי, מאחר שהאל הוא שְׁמורה, באמצעות משה, "לא תרצח." הפנים המציתות בי את תאוות הרצח ובה־בשעה אוסרות עלי לממשה מדברות בקול שאינו קול, קול ששוב אינו אנושי.⁴ הפנים מפיקות אפוא כמה מבעים באחת: הן מוסרות סבל ופגיעות, ובה־בשעה הן משמיעות איסור אלוהי לרצוח.⁵

בשלב מוקדם יותר, במסה "שלום וקרבה", נדרש לוינס לשאלת ייעודה של אירופה, ותוהה שמא משמעותו של הצירוף תרבות אירופית מתמצה באורח המדויק ביותר בציווי "לא תרצח". לא ברור היכן אירופה, שלוינס מכוון אליה, מתחילה או היכן היא מסתיימת, אם יש לה גבולות גיאוגרפיים, או שמא זוהי אירופה שבאה לעולם כל אימת שהדיבר נשמע או נמסר. כך או כך, זהו דימוי מוזר של אירופה; אירופה, שמשמעותה מתגלה לה מבעד למילותיו של אלוהי העברים, אשר מעמדו התרבותי מותנה בהנחלתם של איסוריו באמצעות המקרא; אירופה, שבה ההבראזים תפס את מקומו של ההלניזם, והאיסלאם נותר מוקצה. אולי לוינס מבקש לומר לנו שאירופה ראויה לשמה רק ככל שהיא מרוממת את המורשת המקראית על פני חוק המדינה החילונית. מכל מקום, נרמה שהוא מדגיש את חיוניותו של האיסור למשמעותה של התרבות בתור שכזאת. אפשר להתפתות ולהרשיע את לוינס באירוצנטריזם, אבל ראוי לתת את הדעת על כך שחזונו איננו מכתוב שום דגם מזהה של אירופה. אין זה האיסור לרצח גופא המכוון את אירופה בתור שכזאת, אלא החרדה והתשוקה שאיסור זה מעורר. בניסיונו להתחקות אחר דרך פעולתו של הדיבר, מעיין לוינס בספר בראשית, פרק ל"ב, בו נערך יעקב לעימות הממשמש עם עשו. לוינס כותב, "יעקב מוטרד מן הבשורה כי אחיו עשו – בין אם פניו

4. הרקע התיאולוגי לכך נפרש בספר שמות. אלוהים מבהיר למשה כי איש אינו רשאי לראות את פני האל, משמע הפנים האלוהיים אינם נתונים לראייה ואינם ניתנים לייצוג: "ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי" (לג, 20). בהמשך אלוהים מורה על הגב כתחליפם של הפנים: "והִסְרֹתִי אֶת כְּפִי וּרְאִיתָ אֶת אַחֲרָי וּפְנֵי לֹא יֵרְאוּ" (לג, 23). כאשר משה נושא את דברו של האל בדמותו של הדיברות החקוקות על לוחות הברית, אנו לְמַדִּים כי "וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו יֵיירָאוּ מִצֶּמֶת אֱלֹהִים" (לד, 30). כל עוד משה נושא את הדיבר האלוהי, גם פניו־שלו אינם ניתנים לייצוג. רק משעה שהוא משחזר את עמדתו האנושית, הוא יכול להציג את פניו: "וְיָקַל מִשֶּׁה מִדְּבַר אֲתָם וַיִּתֵּן עַל פְּנָיו מִסוּהָ. וּבִבְרֹא מִשֶּׁה לִפְנֵי יְהוָה לְדַבֵּר אִתּוֹ יִסֹּר אֶת הַמִּסוּהָ עַד צִאתוֹ וְיָצָא וְדָבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָצְוָה. וְרָאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת פְּנֵי מִשֶּׁה כִּי קָרַן עוֹר עוֹר פְּנֵי מִשֶּׁה וְהָשִׁיב מִשֶּׁה אֶת הַמִּסוּהָ עַל פְּנָיו עַד בּוֹאוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ." (לד, 33-35). אני מודה לברברה ג'ונסון שהפנתה את תשומת לבי לפסוקים אלה.

5. לוינס כותב, "הפנים הפונים אלי, בהבעתם – בסמיכותם למוות – קוראים לי, תובעים אותי, מצווים עלי להופיע: כאילו המוות הלא־נראה האורב לפניו של האחר... הוא עניינישלי. המוות ניבט אלי מפניו העירומים של האחר עוד בטרם נודע לו, עוד בטרם היה למות־שלי המביט בפני. מותו של האחר מתנקש בי, שוכה אותי בפנייתו, כאילו באדישות, בהסתירי את פני מן האחר הנחשף למוות זה, אני נעשה שותף בו; כאילו עוד בטרם בא יומי עלי לשעות למותו של האחר, לא להניחו לבדו בשעתו האחרונה." מתוך: Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, New York: Columbia University Press, 1999, pp. 24-25

מועדות לשלום ובין אם הן מועדות למלחמה – צועד לקראתו 'וארבע מאות איש עמו'. פסוק ז' מגלה לנו: 'ויירא יעקב מאד ויִצָר לו: " לוינס מסתייע בפרשנותו של רש"י כדי לעמוד על ההבדל בין "ויירא" לבין "ויצר", ומגיע למסקנה כי "ויעקב] ירא מפני מותר" שלו אבל צר לו שמא ייאלץ לגרום למותו של אחר. " (עמ' 164).

ואולם, מדוע מניח לוינס כי התגובה הראשונה או הראשונה לפגיעותו של האחר היא התשוקה לרצוח? מדוע ידרבנו מישוהו לאלימות עצמות הכתפיים המזדקרות כקפיצים, הצוואר הנמתח במאמץ, או ביטויי הקולי של סבל האחר? אין זאת אלא שעשו הצועד לקראתי וארבע מאות איש עמו מאיים לרצוח אותי, או מצטייר בעיני כמי שעתיד לרצוח אותי, וביחס לאחר המאיים הוה, או מוטב, ביחס למי שפניו מייצגות בשבילי איום, עלי להגן על עצמי כדי להישאר בחיים. אלא שלוינס מסביר כי אי אפשר להצדיק רצח המבוצע בשם הרחף לשימור עצמי, כי דחף זה כשלעצמו לעולם אינו יכול לשמש תנאי מספיק להצדקתה המוסרית של פעולה אלימה. אפשר שלוינס מציג כאן עמדה פציפיסטית קיצונית, מוחלטת. אך גם אם אין בכוונתנו לאמץ עמדה זו על כרעיה ועל קרבה, עלינו להביא בחשבון את תפקידה של הדילמה המוצגת בה בייצורה של החרדה המוסרית: "ירא מפני מותר" שלו אבל צר היה לו שמא ייאלץ לגרום למותו של אחר. " אני פוחדת למות, ובהיבשעה אני חרדה שמא אתנקש באחר, והכוחות הללו נאבקים זה בזה כצמד אחים. אלא שהם נאבקים זה בזה כדי לשים קץ למאבק עצמו. אי-האלימות שנדמה כאילו לוינס דוגל בה אינה תולדה של שקט פנימי. היא בוקעת מן המתח המתמיד בין הפחד מפני אלימות המופנית נגדי לבין החרדה מפני אלימות שאני עלולה להפנות כנגד האחר. אני יכולה לשים קץ לפחד מפני המוות על-ידי חיסולו של האחר, הגם שפירוש הדבר הוא שיהיה עלי להוסיף ולחסל עוד ועוד אחרים, במיוחד אם בעקבות הפנים המייצגות בשבילי איום צועדים עוד ארבע מאות איש, שלכולם משפחות וחברים, שלא לדבר על אומה או שתיים. אני יכולה לשים קץ לחרדה כי אני עתידה להיעשות לרוצחת באמצעות הפנייה למצע המוסרי המצדיק אלימות והרג בתנאים כאלה. אני יכולה לבסס את עמדותי על חישובי תועלת, או על זכותו היסודית של כל פרט להגן על זכויותיו ולפעול למען שימורן. טיעונים תועלתניים ומוסריים כאחת עשויים להמציא לי הזדמנויות למכביר לפעול באלימות תחת הצדקה. בעל הגישה התועלתנית עשוי לטעון כי האלימות משרתת את טובת הכלל. איש המוסר יעלה על נס את ערכם המהותי של חיי. באמצעים אלה אפשר לערער על עליונותו של האיסור על הרצח, איסור שלנוכח פניו קמה בי החרדה.

אף כי לגבי רידו של לוינס אין די בדחף לשימור עצמי כדי להצדיק רצח, הרי הוא מניח כי התשוקה לרצח היא דחף יסודי של האדם. אם התשוקה לרצוח היא הדחף הראשון המתעורר בי לנוכח פגיעותו של האחר, הרי הצו המוסרי בא לעולם כדי לרסן

דחף זה. במונחים פסיכואנליטיים, פירוש הדבר הוא הפנייתה של התשוקה לרצוח פנימה ותיעולה לכדי תשוקה לרצח של תוקפנותי-שלי, את תחושת הקדימות שלי. מהלך כזה מועד לייצר נזירווה, אבל אפשר שכעת אנו ניצבים בפני גבולותיו של הדיון הפסיכואנליטי. על פי השקפתו של לוינס, דווקא הצו המוסרי הוא המחלף את האדם ממעגל האשמה, מן המהלך שבאמצעותו הופך האיסור נגד התוקפנות ציר ראשי לתוקפנות עצמה. בתנאים אלה מופנית התוקפנות בחזרה אל מקורה בצורתו של סופר-אגו נוגש. אם הצו המוסרי חורג אל מעבר לאשמה, הרי זה משום שהאשמה היא, ככלות הכול, תשליל מדויק של הנרקסיזם, וכיוון שכך היא אינה אלא אחת מתצורותיו. פניו של האחר מגיעות אלי מבחוף, וקוטעות את המעגל הנרקסיסטי הזה. פניו של האחר קוראות לי להביע מבעד לנרקסיזם לעבר דבר-מה חשוב יותר.

לוינס כותב:

האחר הוא ההוויה היחידה שאני יכול להשתוקק לרצוח. אני יכול להשתוקק, ובכל זאת, כוח זה הוא היפוכו של כל כוח. ניצחוני של כוח זה הוא תבוסתו בתור שכזה. ברגע שבו הכוח לרצוח את האחר מתגשם תחת ידי, האחר נמלט מפני... לא התכוננתי בפניו, לא פגשתי בהן. הפיתוי לשלילה מוחלטת... זאת נוכחותן של הפנים. להתייצב לנוכח האחר פנים אל פנים פירושו לא להיות מסוגל עוד לרצוח. זהו גם תנאי היסוד לקיומו של שית.

זהו גם תנאי היסוד לקיומו של שית...

... אין זו אמירה של מה בכך. לוינס מסביר בראיון כי "הפנים והשית כרוכים זה בזה בלתי-הפרד. הפנים מדברות, ובכך הן מניחות את אפשרותו וניצבים במוצאו של כל שית" (EL, 87). מאחר שמה שהפנים "אומרות" הוא "לא תרצח", נראה כי הדיבור בא לעולם מבעד לדיבור, נוכח הכוח לרצוח. השית מטיל עלינו תביעה מוסרית משום שהדיבור מופנה אלינו עוד לפני שאנו-עצמנו פוצים את פינו. בפשטות שאפשר כי אינה מתיישבת עם כוונותיו של לוינס, האחר מקדים ופונה אלינו בלשונו, עוד לפני שאנו משיגים את לשוננו-שלנו. יתרה מזאת, רק משעה שהאחר פנה אלינו, לשוננו ערוכה לפנינו. במובן זה האחר הוא תנאי היסוד לקיומו של שית. עם חיסולו של האחר אוברת גם הלשון, מאחר שהלשון אינה מסוגלת לשרוד מחוץ לציר הפנייה.

אבל עלינו לזכור כי לוינס הוא שאמר לנו כי הפנים – פניו של האחר, המוליכות אלינו את תביעתו המוסרית – הן אותו ביטוי קולי של סבל, עדיין-לא לשון או כבד-לא לשון, אשר לנגדו אנו מקיצים אל פגיעותם של חיי האחר, הפגיעות המעירה בנו בעת-זבוענה-אחת את הפיתוי לרצח ואת האיסור להיכנע לפיתוי זה. מדוע העדר היכולת לרצוח הוא תנאי היסוד לקיומו של שית? האם המתח בין הפחד מפני המוות

לבין החרדה מפני היותי לרוצחת הוא המייצר את האמביוולנטיות ביסודו של כל שיח? ביסודו של כל שיח אנו חשופים לפנייה – האחר מפנה את הלשון לעברנו. הלשון הזו מוסרת את פגיעותם של החיים, הפגיעות המייסדות את המתח ההולך־ונמשך של מוסר הנכון על שלילת האלימות. מה שמונח ביסודו של השיח אינו זהה למה שנאמר, או מוטב, למה שניתן להיאמר. בעבור לוינס השיח מיוסד על לשון המגיעה אלינו בדמותה של פנייה לא־קרואה, שאנו נשבים עלידה בפועל ממש, או בלשונו של לוינס, מוחזקים ברשותה כבני ערובה. כך הפנייה כשלעצמה כבר רוויה באלימות בשל הדרך שבה היא קוראת בשמו של הסובייקט וכופה עליו את היקצה לתביעות המכבירות של אחרותה. איש אינו שולט בתנאי היסוד של חשיפתו לפנייה. להיות נתון לפנייה, משמעו להיות משולל רצון. שלילת הרצון היא מוצא פיו של מי שנתון לפנייה.

הגותו של לוינס מעמידה מבנה מוסרי שהשניים הם אבן הפינה שלו. אבל באירוע המתרחש בגבולותיו של המרחב הפוליטי מעורבים תמיד יותר משני סובייקטים. אני עשויה להחליט שלא להסתמך על דחפיי שלי לשימור עצמי כאמצעי להצדקתה של פעולה אלימה, אבל מה דינו של מקרה בו האלימות מופנית כנגד אדם שאני אוהבת? מה עלי לעשות בשעה שאחר כלשהו נוהג באלימות באחר אחר? לפגיעותו של איזה מבין האחרים אני נקראת להתעורר? לפניו של מי מביניהם עלי לשעות עוד לפני שאני נועצת ביצר השימור העצמי שלי? או שמא עלי לעמוד מן הצד במקרה כזה? דרידה טוען כי הניסיון להיענות לפנייתו של כל אחר עלול לעלות בעמדה של חוסר אחריות רדיקלי. והשפינוזיסטים, הניטשיאנים, התועלתנים והפרוידיאנים שואלים פה אחד, "האם יש בכוחי להישמע לציווי הקורא לי לשמר את חייו של האחר בשעה שאינני מסוגל לגייס לצדי את זכותי שלי לשימור עצמי?" האמנם ניתן לעקוף את יצר השימור העצמי בדרך המשתמעת מדבריו של לוינס? שפינוזה כותב ב'אתיקה' כי התשוקה לחיות חיים צודקים מותנית בראש־בראשונה בתשוקה לחיות, ברצון להוסיף ולהיות. ואם כך, המוסר ניזון תמיד מדחפי החיים, גם כאשר הוא מאיים, בניצוחו של הסופר־אגו, להמליך עלינו את יצר המוות בטהרתו. אפשר, ואפילו קל, לקרוא את לוינס כמאזוכיסט מסוחרר. קריאה כזו תוכל למצוא סימוכין בתשובה שהשיב לוינס משנשאל לדעתו על הפסיכואנליזה: האם אין זו אחת מצורותיה של הפורנוגרפיה?

לפחות שני טעמים מצדיקים את הפנייה להגותו של לוינס בימים אלה. ראשית, לוינס מציע לנו דרך שבאמצעותה נוכל לחשוב על היחסים בין ייצוג והומניזציה, יחסים שאינם כה פשוטים וישירים כפי שנוטים לחשוב. אם יש בכלים של המחשבה הביקורתית דבר־מה לאומרו אודות מצב העניינים הנוכחי או להפנותו כלפיו, הרי

הוא נוגע לתחומו של הייצוג, שם מהלכים של הומניזציה ודה-הומניזציה מתחוללים ללא הרף. שנית, לוינס עורך, במסגרת מסורת של פילוסופיה יהודית, דין וחשבון אודות היחסים בין אלימות ומוסר, שלהשלכותיו נודעת חשיבות ביחס להתירה לעבר מוסר יהודי הנכון על שלילת האלימות. רבים בינינו, במיוחד אלה המקרמים בכרכה את הסתמנותו של רגע פוסט-ציוני במחשבה היהודית, שותפים לניסיון הזה. לפי שעה אני מבקשת להידרש אל בעיית ההומניזציה מבעד לדימוי של הפנים.

החשיבה המקובלת בשאלות של הומניזציה ודה-הומניזציה מיוסדת על ההנחה כי מי שזוכים בייצוג, ובעיקר בזכות לייצג את עצמם, סיכוייהם להיתפס ככני אנוש גבוהים יותר, ומי שמנועים מן ההזדמנות לייצג את עצמם מועדים להיתפס כפחות מבני אנוש, להיחשב כפחות מבני אנוש, או אף לא להיחשב כלל. אנו ניצבים בפני פרדוקס: לוינס הבהיר כי הפנים אמנם אינן מזהות בלעדית עם הפנים האנושיות, אך הן בגדר תנאי הכרחי לכל מהלך של הומניזציה.⁶ מצד אחר, התקשורת עושה בימינו שימוש בפנים כדי להשיג דה-הומניזציה. מגמת פניה של ההאנשה אינה בהכרח האנושיות. במונחי של לוינס, ההאנשה משמשת דווקא לגירוש הפנים המוליכות אלינו את האנושיות. כפי שאנסה להראות, ההאנשה עלולה לתפקד כאתר של דה-הומניזציה. כיצד נוכל להבחין בין הפנים הלא-אנושיות המעירות אותנו אל האנושי על פי לוינס, לבין מהלכים של דה-הומניזציה המתחוללים מבעד לפנים אנושיות?

ניתן לחולל אלימות באמצעים שונים, ואחד מהם הוא דווקא הצגתן של הפנים – הפנים של אוסאמה בן לאדן, הפנים של יאסר ערפאת, הפנים של סדאם חוסיין. מה עושה התקשורת בפנים אלה? היא ממסגרת אותן, ובתוך כך מאלצת אותן לשחק לידיה של המסגרת. התוצאה מגמתית בהכרח. התקשורת מגייסת את הדיוקנאות לשירותה של המלחמה, כאילו פניו של בן לאדן היו פניו של הטרור עצמו, כאילו פניו של ערפאת היו פניה הערומים של המזימה, כאילו פניו של סדאם חוסיין היו פניה של העריצות בת זמננו. כנגד הפנים הללו, פניו של קולין פאוול ממוסגרים ומופצים על רקע הבר המכוסה של הגרניקה של פיקאסו: פנים מוחזקות על רקע של מחיקה. ופניהן של הנערות האפגניות שפשטו את רעלותיהן. בחורף שעבר התארחתי בביתו של הוגה פוליטי שהציג בגאווה את הפנים הללו על דלת המקרר שלו, לצדן של שוברי קנייה אשר טרם נוצלו, כאות להצלחתה של הדמוקרטיה. כמה ימים לאחר

6. לוינס נוהג להבחין בין "קלסטר", המציין את הפנים הנקלטות באמצעות החושים, לבין "פנים", שמידותיהן חורגות אל מעבר לקליטת החושים. לוינס מתייחס גם לייצוגים "פלסטיים" של הפנים המביאים למחיקתן. כרי להיוודע אל הפנים בתור שכאלה, יש לשמוע אותן או להתנסות בהן כמוצאו של קול.

מכן, בכנס שבו השתתפתי, שמעתי דברים על חשיבותה התרבותית של הרעלה, המסמלת את השייכות לקהילה ולדת כמו גם למשפחה, לשושלת ולהיסטוריה החקוקה בה; על מעמדה כביטוי של צניעות וגאווה כאחת, כאמצעי להגנה מפני הבושה, כמסך שהריבונות הנשית מתחוללת מאחוריו ובאמצעותו⁷. הדובר הביע חשש כי הרס הרעלה, כאילו לא היתה אלא אות לדיכוי, פיגור תרבותי, או התנגדות לבשורת הקידמה, יעלה בהכחדתה ההדרגתית של התרבות האסלאמית ובהשלטת עמדות אמריקאיות באשר למיניות, לריבונות ולדרכים שבהן יש להסדירן ולייצגן. על פי התמונות שליוו את תרועת הניצחון אשר עלתה מעמודו הראשון של ה"ניו יורק טיימס", חשפו הנשים הצעירות הללו את פניהן במחווה של שחרור והכרת תודה לצבא האמריקאי, תוך ביטוי האקסטטי של תענוג אשר הותר באחת. הצופה האמריקאי הוכשר לראות את הפנים האלה, שנחשפו בסופו של דבר לעין המצלמה ולמענה, והיו בהבזק לסמל לייצוא מוצלח של קדמה אמריקאית. באותו רגע הפנים נחשפו לעינינו, ואנחנו היינו לבעליהן; לא זו בלבד שלכדנו אותן במצלמותינו, אף כפינו עליהן ללכוד בארשתם את ניצחוננו, להצדיק באמצעות דיוקנן את האלימות, את הפלישה, את הרג האזרחים. מה מגלות לנו הפנים האלה על האובדן? היכן טבוע בהן הסבל שמסבה המלחמה? הפנים המצולמות הללו כמו מסתירות או מרחיקות את הפנים שלוינס כיוון אליהן; לא שמענו מבעד לפנים האלה את קולם של הצער והסבל, לא ראינו בהן עדות כלשהי לפגיעותם של החיים.

מסתמנת בפנינו מידה של אמביוולנטיות. באורח מוזר, כל הפנים הללו מאנישות אירועים שהתרחשו במשך השנה האחרונה; הן מעניקות פנים אנושיות לנשים אפגניות; הן מעניקות פנים לטרור; הן מעניקות פנים לרשע. אך האמנם מובילה ההאנשה בכל המקרים הללו אל האנושי? ואם ההאנשה אכן פורצת את מבטנו אל האנושי במקצת המקרים, כיצד מתרחש הדבר ובאיזו מידה מתחולל גם מהלך של דה-הומניזציה בפנים הללו ובאמצעותן? האמנם אנו פוגשים פנים כמו בן שתואר על ידי לוינס, או שמא הפנים הללו מתפקדות כדימויים הקובעים, מבעד למסגרת שהם מוצבים בה, את גבולותיו של האנושי, משמשים כלים בידיה של התרבות המְשׁוּוּה לעצמה את דמותו של האנושי? ניתן לחשוב כי הדימויים עצמם הם שמייסדים את הנורמות הוויזואליות של האנושי, יוצקים אותו בצלם שיש לגלמו ולחקותו, אלא שבמקרה של בן לאדן או סדאם חוסיין אנו נקראים לשכן את האנושי מחוץ

7. ראו מאמרה של ליילה אברילאח'וד, "האמנם הנשים המוסלמיות זקוקות למושיע? הרהורים אנתרופולוגיים על רלטיביזם תרבותי ועניינים אחרים," בתוך *American Anthropologist*, 104:3, pp. 783-790.

למסגרת הריוקן; אלה הן הפנים האנושיות בקיצוניותן המעוותת, ולא עמן אנו מתבקשים להזדהות. ואכן, הטענתן של הפנים הללו – העיניים במיוחד – באיכויות של רשע מופלג סוכרת בעד הזדהותן של הצופה. הדימויים הללו מועידים לנו את מקומו של צופה שאינו מיוצג, מי שמבטו מתמיד ואינו נלכד בשום עדשה, שלוח ללכוד ולשעבר, אם לא לפחלץ ממש, את הדימוי הניצוד בשדהו. כך, בצד הנטייה להעלות על נס את פניהן החשופות-לפתע של הנשים האפגניות הצעירות ולחגוג את אנושיותו של המעמד, מן הראוי לשאול מהו הנרטיב שהדימויים הללו מגויסים לשירותו, והאמנם הפלישה האמריקאית לאפגניסטן נערכה בשמו של הפמיניזם, ובאיזו אצטלה פמיניסטית היא נעטפה לאחר מעשה. בראש-זבראשונה, עלינו להתחקות אחר עקבותיה של מציאות של צער וכאב, שהדימויים האלה מטשטשים את תוויה וכופרים בממשותה. נדמה שכל הדימויים הללו משעים את פגיעותם של החיים; הם מייצגים ניצחון אמריקאי, או לחלופין מקדמים את ניצחונותיה הצבאיים של ארצות הברית בעתיד. הם מציגים את שללה של המלחמה או את יעדיה הבאים. במובן זה, הפנים האלה הן פנים שהושחתו. זוהי אחת הדרכים שבהן המלחמה צורבת את חותמה על פני הייצוג והמחשבה הפילוסופית של זמנה.

חשוב להבחין בין סוגים שונים של ייצוג בלתי אפשרי. לוינס מתייחס ל"פנים" שאינן מתמצות עד תום בשום פנים, פנים המוכנות כאתר של סבל אנושי, כועקה העולה מן הסבל האנושי ואינה מתלבשת במישרין בשום ייצוג. בשימוש זה ה"פנים" הן תמיד דימוי לדבר-מה שאינו ממש פנים. ניתן לדמות גם מבעים אנושיים אחרים ל"פנים", אף שהם אינם פנים, אלא קולות או הגאים הנפלטים מסדר אחר. הועקה המיוצגת מבעד לפנים מבלבלת את החושים, אוכפת עליהם צירוף בלתי הולם: זה לא יכול להיות, הרי הפנים אינן קול. אלא שהפנים יכולות לדמות לעינינו את הקול בדיוק משום שהן אינן קול. במובן זה, הדימוי נשמע מן הפער הכרוי בין הפנים לבין מה שהן מיועדות לייצג. כך, הפנים אינן מייצגות דבר – הן נכשלות בלכידתן ובמסירתן של מה שלעברו הן מפנות אותנו.

ואם כך, לגבי דידו של לוינס האנושי אינו מיוצג באמצעות הפנים. האנושי זוכה לאישור בעקיפין דווקא בשבירה שאינה מניחה לייצוג, השבירה המומחשת באי אפשרותו של הייצוג. כדי למסור את האנושי, לא זו בלבד שעל הייצוג להיכשל, עליו גם להציג את כישלונו. יש דבר-מה שאינו ניתן לייצוג, ובכל זאת אנו מבקשים לייצג אותו: הפרדוקס הזה חייב לבוא על ביטויו בייצוג עצמו.

במובן זה, אין לזהות את האנושי עם מה שמיוצג, בה במידה שאין לזהות עם מה שאינו ניתן לייצוג; האנושי הוא מה שמגביל את הצלחתו של כל ניסיון לייצוג. הפנים אינן "נמחקות" בכישלונו של הייצוג. הן מתקיימות על אפשרותו של הכישלון הזה.

פני הדברים שונים בתכלית כאשר הפנים משרתות מהלך של האנשה המתיימר "ללכוד" את מידתו האנושית של בעליהן. להשקפתו של לוינס, לא ניתן ללכוד את האנושי באמצעות הייצוג, וממילא האנושי נחסר במידה כלשהי כל אימת שהוא "נלכד" בדימוי.⁸

"לכידה" כזאת מתרחשת כאשר הרשע מואנש באמצעות הפנים. ההאנשה טוענת לחפיפה בין הרשע, כביכול, לבין הפנים. הפנים הן הרשע, והרשע הגלום בפנים מתרחב ומקיף את הרשע האנושי באשר הוא – הרשע המוכלל. אנו מאנישים את הרשע או את הניצחון הצבאי באמצעות פנים המיועדות להוות, ללכוד ולמצות את הרעיון אותו הן מייצגות. כתנאים אלה, איננו מסוגלים עוד לשמוע את הפנים מבעד לפנים. הפנים מכסות על קולות הסבל האנושי וחוסמות את גישתנו אל פגיעותם של החיים.

הפנים הלוכדות בעבורנו את דמותו של הרשע שוב אינן אנושיות, לפחות לא במובן שאליו כיוון לוינס. ה"אני" הפוגש בפנים אלה מנוע מלהזדהות עמן: הפנים מייצגות את מה שההזדהות עמו אינה אפשרית. ככאלה, הן משלימות מהלך של דה-הומניזציה ומכשירות את הצופה לאלימות.

כדי לעבות את הדיון בסוגיה זו יש צורך לעמוד על מגוון הזיקות האפשריות בין הייצוג לבין תהליכים של הומניזציה ודה-הומניזציה. דימויים מסוימים של ניצחון יכולים להורות לנו דווקא את המופת האנושי שעמו אנו נקראים להזדהות, כמו למשל הגיבור הפטריוט המדרבן את הרחבתו האקסטטי של האגו הפרטי לממדיו של האגו הלאומי. אי אפשר להבין את היחסים בין הדימוי לבין אפשרותה של ההומניזציה מבלי להביא בחשבון את תנאי ההזדהות ואי-ההזדהות והאמצעים להפקתם. ראוי להתעכב על כך שההזדהות מיוסדת תמיד על ההבדל שהיא שואפת להכריעו, וכי היא משיגה את יעדה רק עם המחזות המחודשת של ההבדל שהיא טוענת לסילוקו. מי שעמו אני מזדהה איננו אני, והיותו לא-אני הוא תנאי היסוד של ההזדהות. בשעה שתנאי זה מופר, ההזדהות קורסת לידי זהות, הקובעת מצדה את מותה של ההזדהות, כפי שמזכירה לנו ג'קלין רוו.⁹ ההבדל הזה, המובנה באורח כה חיוני למערך ההזדהות, מעיד על מקומה של אי-ההזדהות בעצם מהלך ההזדהות. דימויי הניצחון מתיימרים

8. לדיון נרחב בשאלת היחסים בין הדימויים המופצים עליידי התקשורת לבין הסבל האנושי, אני מפנה את הקורא לספרה הפרובוקטיבי של סוזאן סונטאג: *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002.

9. לדיון ב"כישלון" כיסוד לתפיסת הנפש בפסיכואנליזה ראו Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso, 1986, pp. 91-93.

להכריע את ההבדל הזה, להשרות הזדהות שבכוחה למחוק את ההבדל המתנה את אפשרותה-שלה. הדימוי הביקורתי, אם ניתן לכנותו כך, מתפעל את ההבדל הזה כדרך שעושה זאת הדימוי הלוינסקי; הוא אינו מסתפק בכישלון ללכוד את מה שהוא מבקש לדמות, אלא מציג את הכישלון הזה.

אין להקל בחשיבותה של התביעה לדימוי אמיתי יותר, לדימויים נוספים, לדימויים המוסרים את מציאותו של הסבל האנושי במלוא פלצותה. מחיקתו של הסבל הזה באמצעות מניעת הפצתם של דימויים וייצוגים מגבילה את תמונת העולם שלנו, הולכת ומצמצמת את מה שעוד ניתן לנו לראות ולדעת. אך תהיה זו טעות להניח כי אם רק נשכיל למצוא את הדימויים הנכונים והאמיתיים, המציאות כבר תיוודע לנו מאליה. לא ניתן להיוודע אל המציאות באמצעות מה שמיוצג בדימוי, אלא רק מבעד למכשול שהמציאות מציבה בפני הייצוג.¹⁰

יש לרדן בדרכים בהן מרוקנת התקשורת את האנושי באמצעות הדימוי בזיקה לשאלה הרחבה יותר, כיצד דפוסים נורמטיביים של מובנות קובעים מה ייחשב אנושי ומה לא, אילו חיים ראוי לחיות ועל אילו מיתות ראוי להתאבל. הדפוסים הנורמטיביים הללו אינם פועלים רק באמצעות ייצורם של דימויים המתפרשים על פני הטווח האנושי, פחות או יותר. לעתים הם מנפיקים דימויים לדמותו האנושית של מה שהוא פחות-אנושי, כדי להראות לנו כיצד מה שהוא פחות-אנושי יכול בכל זאת ללבוש מעטה אנושי, וכך לתעתע בנו להאמין כי אנו מזהים בפנים האלה את תוויו של בן-אנוש אחר. ולעתים הדפוסים הנורמטיביים האלה אינם נוקבים בשום שם ואינם מציגים שום תמונה ואינם מגוללים שום סיפור, כאילו מעולם לא היו חיים ומעולם לא היה מוות.

ניתן להבחין בין שתי דרכי פעולה שונות של הכוח הנורמטיבי: האחת כרוכה בייצורה של חפיפה סימבולית בין הפנים לבין הלא-אנושי, כך שגישתנו אל מה שאנושי באותו מעמד נחסמת. הדרך השנייה כרוכה במחיקה רדיקלית – מעולם לא היה בן-אנוש, מעולם לא היו חיים, וממילא מעולם לא התרחש רצח. במקרה הראשון יש לערער על מעמדו האנושי של דבר-מה שכבר הגיח אל תמונת העולם. במקרה השני, תמונת העולם עצמה נכונה על הדרתו של הדימוי הזה. המשימה הניצבת בפנינו היא גיבושם של אורחות התבוננות והקשבה ציבוריים אשר ישכילו לשעות אל זעקתו של האנושי כפי שהיא עולה מתמונת העולם, המגבירה את הזעקה הזאת עד לשאון מחריש-אוזניים כדי להצדיק לאומנות רעבתנית, או לחלופין משתיקה

10. לוינסקי כותב, "ניתן לומר, כי הפנים אינן 'נראות'. הפנים הן מה שאינו מתמצה בתוכן, אינו נוצק במחשבה; לפי שאינך יכול לשאתן, הפנים הן שנושאות אותך אל מעבר מזה." (El, pp. 86-87).

אותה כליל – שתי אסטרטגיות המשיגות, בסופו של דבר, תוצאה זהה. אנו זכאים לראות במצב זה את אחת הדרכים שבהן המלחמה צורבת את חותמה על פני הייצוג והמחשבה הפילוסופית של זמנה, מאחר שהפוליטיקה – והכוח – פועלים בין השאר באמצעות הגבלתו של מה שניתן לו להיראות, מה שמותר לו להישמע.

למותר לציין, שעל דפוסי המוכנות הללו מנצחים, בשקט ובתקיפות, התאגידים המְרַפְּזִים בידיהם את השליטה על ערוצי התקשורת העיקריים. לגורמים אלה עניין בשימור עוצמתה הצבאית של ארצות הברית. סיקור המלחמה בתקשורת הפנה את תשומת הלב לצורך בדה־מונופוליזציה מקיפה של השליטה בה. כצפוי, הצעת החוק בנידון נתקלה בהתנגדות רחבה בגבעת הקפיטול. השליטה בכלי התקשורת אינה מתמצה בזכויות קניין: היא קובעת מה יתקבל לתוך תמונת העולם שלנו כמציאות ומה ייוותר מחוצה לה. לא מראים לנו אלימות, אבל האלימות מתרחשת במסגרת הגזרת את מה שניתן לו להיראות. האלימות הזו היא המנגנון שבאמצעותו חיים מסוימים ומיתות מסוימות נותרים מחוץ למסגרת הייצוג, או לחלופין מיוצגים בדרכים המביאות ללכידתם (פעם נוספת) בקרביה של מכונת המלחמה. במקרה הראשון המחיקה מתחוללת באמצעות חסימתו של הדימוי. במקרה השני המחיקה מתרחשת מבעד לייצוג עצמו.

מה טבעו של הקשר בין האלימות שהביאה לאובדנם של החיים הללו לבין האיסור להתאבל עליהם בפומבי? האם האיסור המוטל על ההתאבלות הוא המשכה של האלימות עצמה? והאם האיסור על ההתאבלות תובע פיקוח צמוד על אמצעי ייצורם של דימויים ומלים? כיצד מכתוב האיסור על ההתאבלות את גבולותיו של הייצוג, כך שהמלנכוליה הלאומית שלנו נערכת בחפיפה מלאה למסגרת הקובעת מה ניתן להיאמר, מה יכול להיראות? האם נשכיל לראות – אם עודנו רואים משהו – כיצד המלנכוליה חוקקת את גבולותיו של מה שמותר לו להיחשב? הכפירה בממשותו של האובדן – הקהות ביחס לסבל אנושי ולמוות – היא מנגנון הפקתה של הדעה הומניזציה. ממשותו של האובדן אינה אובדת בתוך הדימוי או מחוצה לו. המסגרת המכתרת את הדימוי היא שמתנקשת בה.

עם פתיחתה של המערכה לטובת המלחמה נגד עיראק, הציגה ממשלת ארצות הברית את מעלליה כתופעה ויזואלית מהממת. הכינוי שהממשלה והצבא בחרו להעניק למהלכים צבאיים אלה – "הלם וזעזוע" – מעיד על כוונתם לייצר חזיון־ראווה אשר ידביר את פעולתם של החושים, וישבית, כמו בכל מופעיו של הנשגב, את עצם היכולת לחשוב. החזיון הזה אינו מיועד לטרורף רק את חושיה של האוכלוסייה העיראקית המותקפת. עם יעדיו נמנים גם צרכני המלחמה השמים את מבטחם ב־CNN או ב־"פוקס", הרשת שחזרה והעידה על סיקור המלחמה הטלוויזיוני שלה כי

הוא המקור החדשותי "המהימן ביותר". אסטרטגיית "ההלם והזעזוע" אינה מיועדת רק לשוות למלחמה פנים אסתטיות. היא חותרת לנצל את האסתטיקה הוויזואלית הזאת, לרתום אותה לשירותה של המלחמה עצמה. לרשת CNN היה חלק ניכר בייצורה של האסתטיקה הוויזואלית הזאת. ה"ניו יורק טיימס" אמנם יצא באיחור נגד המלחמה, אבל את עמודיו הראשונים פיארן מדי יום תמונות רומנטיות של החילות האמריקאיים הנערכים על רקע השמש השוקעת או הפצצות המזדהרות בשמי הלילה, מעל הרובותיה ובתיה של בגדד (שבאורח צפוי לא מצאו את דרכם אל התמונה). זכויות הראשונים על אסטרטגיית "ההלם והזעזוע" שמורות למתקפה הראוותנית על מגדלי התאומים, אבל ארצות הברית הוכיחה לאחרונה לעולם כולו כי היא אינה נופלת מן המקור ביכולתה ובנכונותה לזרוע הרס. התקשורת משתכרת מחזיונות של הרס נשגב. על הקולות המתנגדים מוטלת החובה לשבש את פעולתה של מכונת החלומות השורדת את רגישותנו כאשר היא מציגה הרס מקיף של חיים ובתים, של מקורות מים, חשמל וחום פאות מרוֹמם לתחייתה של העוצמה הצבאית האמריקאית.

ערוצי התקשורת העיקריים סירבו לפרסם תמונות שהציגו באופן גרפי את גופותיהם הערופות של חיילים אמריקאיים בעיראק. הוא הדין בתצלומיהם של ילדים שההפצצות האמריקאיות הטילו בהם מומים או הביאו למותם. את מקומם של המראות האלה תפסו עוד ועוד תצלומים מן האוויר, מנקודת-תצפית שהמדינה ייצרה אותה ופיקחה עליה. ובכל זאת, מיד עם חשיפתן של גופות החיילים שהוצאו להורג על-ידי משטרו של סדאם חוסיין, הן מצאו את דרכן לעמודו הראשון של ה"ניו יורק טיימס" – ככלות הכול, היו אלה גופים שראוי להתאבל עליהם. הזעם על מותם משַמֵן את מכונת המלחמה בעודה נערכת להשלטתו של מְנָהל, אשר אינו נבדל באורח משמעותי ממה שנהוג לכנות "כיבוש".

ארצות הברית מבקשת להקדים פעולה אלימה לאלומות שהיא חוששת כי תופנה כלפיה; אלא שבאורח טראגי, ארצות הברית עצמה מולידה את האלימות מפניה היא פוחדת. אינני מבקשת לטעון כי ארצות הברית אחראית במישרין למתקפות על אזרחיה. באותה מידה אינני מצדיקה את מעשיהם של המתאבדים הפלסטינים, למרות תנאי החיים האיומים המניעים אותם לפעולות רצחניות אלה. בין החיים בתנאים איומים, תחת דיכוי קשה או אף בלתי נסבל, לבין נקיטתן של פעולות רצחניות, נפְּרָ מרחק מסוים. הנשיא בוש גמע את המרחק הזה במהירות, כאשר הכריז על "תום האבל" מקץ עשרה ימים של התאבלות לאומית ראוותנית. הסבל עשוי ללמד אותנו ענווה, פגיעות, רגישות, אמון

הרדי. אם לא ניחפו לפתור ולפטור את כל המשאבים האלה, נוכל להסתייג בהם כדי להיחלץ מתפקיד הקורבן הפרנואידי, המגלגל שוב ושוב, עד אי־קֶץ, בהצדקותיה של המלחמה. המאבק המוסרי בדחפינו הרצחניים תוך חשיפתם של הפחדים המצמיתים שדחפים אלה קמים לשככם, אינו ניתן להפרדה מן ההכרה בסכלם של אחרים ובמידה שבה סבל זה בא עליהם מדינו.

במשך מלחמת וייטנאם, היו אלה תמונותיהם של הילדים הבודדים למוות בעקבות הפצצות הנפאלם שגרמו לזעזוע בקרב הציבור האמריקאי ועוררו תגובות של התקוממות, חרטה ואבל. היו אלה תמונות שלא היינו אמורים לראותן, ובתור שכאלה הן פרעו את שדה הראייה ואת הזהות הציבורית שנגזרה מגבולותיו של השדה הזה. התמונות הציגו מציאות, אך בהיבמדה הן פרעו את השדה ההגמוני של הייצוג עצמו. למרות יעילותן הגראפית, התמונות הורו על מקום אחר, על דבר מה שמעבר לעצמן – על חיים ועל פגיעות שאי אפשר להציגם. ההיודעות אל פגיעותם של החיים שהשמדנו היא שהובילה לבסוף להתגבשותו של הקונסנזוס נגד המלחמה. אבל אם נתמיד בחירותנו למלים הנושאות אלינו את הפגיעות הזו, אם התקשורת תוסיף להחרים את התמונות האלה, אם החיים הללו לא ימצאו ראויים לשם ולאבל, אם הם לא יופיעו לעינינו במלוא פגיעותם, בעצם קריסתם, אוראז נישאר במקום שבו אנו עומדים. לא תקום בנו רוחה של התקוממות מוסרית המוקדשת למענו של אחר, בשמו של אחר. תחת תנאי הייצוג השוררים כיום, שוב איננו מסוגלים לשמוע את זעקתם של המעונים או לשעות לציון של הפנים. פנינו עורף לפנים, לעתים תחת השפעתה של תמונת הפנים עצמה, שנועדה להציג בפנינו את מה ששוב איננו אנושי, את מה שכבר מת, את מה שמנוע מכל פגיעות וממילא לא ניתן לרצוח אותו; ובכל זאת אנו נקראים לרצוח דווקא את הפנים האלה, כאילו פטירתו של העולם מעולן של הפנים האלה תשיב לנו באחת את אנושיותנו ולא תִּטְבַע על מצחנו את העדרה. כדי להיודע אל פגיעותם של החיים, יהיה עלינו לשמוע את הפנים בעודן מדברות בדבר־מה הנברל מן הלשון. אבל איזה אמצעי תקשורת יניח לנו להכיר בשבריריות הזאת ולחוש בה, להכיר ולחוש את גבולו של משטר הייצוג הנוכחי? אם נכון למדעי הרוח עתיד כלשהו כמוקד של ביקורת תרבות הרי שהוא עומד על משימתה של ביקורת התרבות ברגע הזה שבו אנו חיים – להחזיר אותנו אל האנושי, היכן שאיננו מצפים לפגוש בו, בכל פגיעותו, על גבולה של יכולתו להיעשות מובן. יהיה עלינו להתחקות אחר הופעתו והיעלמו של האנושי על גבולו של מה שבכוחנו לדעת, לשמוע, לראות, למשש, להבין. ניסיון כזה עשוי לדרבן אותנו להפיח חיים מחודשים בפרויקט האינטלקטואלי של הביקורת, לקדם אותנו לעבר הבנתם של הקשיים והתביעות

הכרוכים במגע בין תרבויות ובהצבתה של התנגדות, ולסייע ביצירתו של מרחב ציבורי שאינו ירא מפני קולות אופוזיציוניים, מוקיע או מבטל אותם, אלא מוקיר את ניסיונותיהם המזדמנים להסיתו לעבר דמוקרטיה של ממש.

מאנגלית: עורד וולקשטיין