

”נשארנו עכשיו בשר מול בשר”

‘משהו הגדול באופן מוחלט’: על הנשגב בתרבות המוות¹

אבי היקר, כשתעמוד על קברי
 זקן ועייף ומאוד ערירי,
 ותראה איך טומנים את גופי בעפר
 ואתה עומד מעלי, אבי,
 אל תעמוד אז גאה כלי־כך,
 ואל תזקוף את ראשך, אבי,
 נשארנו עכשיו בשר מול בשר
 וזהו הזמן לבכות, אבי.
 אז תן לעיניך לבכות על עיני,
 ואל תחריש למען כבודי,
 דברי־מה שהיה חשוב מכבוד
 מוטל עכשיו לרגליך, אבי,
 ואל תאמר שהקרבת קורבן,
 כי מי שהקריב הייתי אני,
 ואל תדבר עוד מלים גבוהות
 כי אני כבר מאוד נמוך, אבי.
 אבי היקר, כשתעמוד על קברי
 זקן ועייף ומאוד ערירי,
 ותראה איך טומנים את גופי בעפר
 בקש אז ממני סליחה, אבי.
 (חנוך לוין, “מלכת אמבטיה”)

קאנט כותב את הנשגב: זה בטבע שהוא “גדול לחלוטין”, “גדול מעל לכל השוואה” (“ביקורת כוח השיפוט”, עמ’ 75)², זה אשר “מה שבהשוואה אליו כל השאר קטן הוא”, “מה שעצם האפשרות לחשבו מוכיחה כושר־נפש, העולה על כל קנה־מידה של החושים”

1. אני מודה לצבי טאובר ולעורד שכטר על הערותיהם החשובות.

2. כל ההפניות הסתמיות בסוגריים מכוונות ל”ביקורת כוח השיפוט” מאת קאנט, אלא אם מצוין אחרת.
 וכל ההפניות מרברי רדיה הן לספרו The Truth in Painting.

(77) ואשר הפקת הנחת ממנו "כל־עיקרה הוא הערצה, או כבוד". אמנם, הנשגב הוא הטבע, "בכל אותן התופעות שלו, שבהסתכלות בהן כרוכה האידיאה של אינסופיותו", אבל דווקא משום ש"אין הסתכלות כזו מתרחשת אלא על־ידי אי־ההתאמה של מאמצי הכוח המדמה שלנו... להערכת הגודל של המושא", דווקא משום כך, יותר ממה שמעיד הנשגב על הטבע, הוא מעיד עלינו, על אותה יכולת כמוסה שלנו לרחוש לו כבוד. "הרגש של הנשגב בטבע הוא אפוא רחישת־כבוד לייעודנו אנו" (83). זהו ייעוד על־חושני, שאיפה לאידיאות של התבונה. והנה, אותה פנייה רגשית אל הנשגב "כרוך בה יחס אל משהו הגדול באופן מוחלט" (83), משהו החורג מכל תפיסה חושית אפשרית, ויוצר אי־ההתאמה של "הכוח המדמה בהערכת־הגודל האסתטית אל ההערכה על־ידי התבונה". "הרגש אל הנשגב הוא אפוא רגש של אי־תענוג", אולם בדיוק אי־תענוג זה מעורר בנו "את הרגש של ייעודנו העל־חושני" (83), הרגש, "שאנו בעלי תבונה טהורה עצמאית" (84), הרגש שמזכיר לנו את יכולתנו הכמוסה לרחוש כבוד לייעודנו אנו, ועל כן אותו אי־תענוג הוא, בסופו של חשבון, גם תענוג.

דרידה קורא את הנשגב הקאנטיאני. הוא שואל, למשל, "למה אנו משתמשים בכינוי 'היות גדול' (magnitude) או 'הגדול באופן מוחלט' לציון מה שאיננו עוד כמות? למה אנחנו מתייחסים, עדיין, למידה בחלל?... מדוע הנשגב הוא דווקא 'הגדול באופן מוחלט' ולא 'הקטן באופן מוחלט'?" (The Truth in Painting, 136) – כאשר ברור שאין לו אמת מידה: הרי ייחודו של הנשגב בכך שאין הוא ניתן להצגה כלל; "חוסר ההתאמה של כל הצגה הוא שמוצג" (131). מצב כזה, בו מה שמוצג הוא בדיוק חוסר ההתאמה של ההצגה המבוקשת, אנחנו מכירים היטב, כמובן, ולא רק מן הספרות הפילוסופית הרומנטית וממשיכתה העכשווית. כל ניסיון להציג את אינסוף המספרים איננו אלא מחווה סימבולית כלפי אי־האפשרות להציג אותו. הסימן ∞ איננו מספר, ואינו מייצג מספר, וודאי וודאי שאינו מייצג מספר "גדול": הוא סימן שמצביע על אי־יכולתו לסמל, לייצג, משום שמה שהוא מבקש לסמל הוא את החריגה המתמדת, זו שאינה ניתנת למדידה ולסיכום. ∞ הוא סימן שמתנגד להיות סמל.³ בזאת (במובן דומה, לפחות) מכיר גם קאנט עצמו. עתה, משנזכרנו באותו הקשר של חוליך המוכר לנו היטב, ללא גדולה, נחזור לשאלתו של דרידה: "היותר (גדול) או הפחות (גדול) אמורים לאבד את משמעותם, את הרלוונטיות שלהם, למראה הגדול באופן מוחלט, היות גדול. ואולם, טוען קאנט, יש לכך משמעות (והוא מתאר כאן את מה שבאמת קורה), משום שההערכה החיובית נעה לכיוון הגבוה או הגדול באופן מוחלט, ולא לכיוון הקטן, או הבינוני. קאנט

3. שלא כמו הסימן שהמציא המתמטיקאי קנטור, א, סימן המבקש להיות סמל לאינסוף, ולא רק סמל לחוסר האפשרות לסמל אותו. לטעמי, יש קשר בין יומרת המסוימות של קנטור, ביחס לייצוג האינסוף, לבין טענתי המרכזית כאן.

הציג השוואה במקום בו הוא אומר שאין לה מקום" (137).

שאלתו המיתממת של דרידה מרמזת על הבחנה מהותית שאין להתעלם ממנה: בין הכרה בחריגות לבין מיסטיפיקציה שלה; בין הבנת הפנייה למה שמציג את אי־היכולת להציגו לבין תפיסתו דווקא כ"משהו הגדול באופן מוחלט". למה ההבחנה הזאת חשובה? משום שבכל צמד כזה, האופציה הראשונה יכולה לקבל מקום בחשיבה פוליטית, ואילו השנייה יוצרת אסתטיזציה של הפוליטי. האופציה השנייה, כפי שנראה, עולה בקנה אחד עם תפיסה בעייתית מאוד ופופולרית מאוד של הקורבן.

מה לנשגב ולקורבן? הנה שוב קאנט: "הפקת־הנחת מן הנשגב שכתבע... היא רגש של שלילת החירות של הכוח־המרמה עליידי עצמו... עליידי כך זוכה הכוח־המרמה בהרחבה ובעוצמה, שהן גדולות ממה שהקריב; אך הטעם לכך נשאר כמוס מן הכוח־המרמה, ותמורת זה הוא מרגיש את הקורבן או את ההערך, ובאחת את הסיבה שהוא משועבד לה" (93). כך כאשר הוא חש את "התימהון הגובל עם בהלה, הזוועה והצמרמורת הקדושה", בחזותו בנשגב.

דרידה קורא בהטעמה את האלימות הכרוכה בתפיסת הנשגב הזו – את הקורבן שצריך הרמיון לשלם, כשהוא מופנה נגד עצמו, כשהוא מעקר, או מסרס, את עצמו. כאן בולטת, אומר דרידה, מרכזיותו של מושג הקורבן בספרו זה של קאנט, "ביקורת כוח השיפוט". הקורבן, ולא הנשגב, הוא מוקד ההתעניינות של קאנט ושל דרידה – וגם שלנו כאן. ליתר דיוק: מה שחשוב, מה שמהותי, בנשגב, הוא הקורבן, משום שהנשגב אינו אלא פרויקציה שלנו, כיצורים תבוניים, המבקשים להשתמש בטבע כדי להציג את סופיותנו, אותה איננו יכולים לתפוס, או להציג, ישירות. הרמיון כופף עצמו לחוק זר לו, לחוק שמגביל אותו מחוצה לו, בניגוד לתכליתו הטבעית, אולם בתמורה לקורבן זה שהוא מקריב הוא זוכה ביתר עוצמה, ביתר excess, extension. עוצמה זו מפצה על הקורבן. עוד נשוב לפיצוי הזה.

אבל על הקשר האינטימי בין הנשגב לקורבן ניתן להתבונן גם מתוך זווית ראייה הפוכה, העומדת על שגיבותו ההכרחית של הקורבן. אין די בהצבעה על הקורבן כעל ליבתו של מושג הנשגב. חשוב לראות כי שני המושגים הללו כרוכים בטבורם; כי התהום – הגילום המוערף של הנשגב על פי קאנט (84) – היא גם גילומו של הקורבן. הקורבן, ממש כנשגב, הוא "גדול מעל לכל השוואה", ואף הוא מזמין יחס של הערצה, או כבוד, משום שאף הוא מעורר בנו "את הרגש של ייעודנו העל־חושני", ומזכיר לנו את אנושיותנו התבונית, הטהורה והעצמאית, המסוגלת לחרוג לעבר "משהו הגדול באופן מוחלט". מלים גבוהות.

כלכלת הנשגב וזה לכלכלת הקורבן. נכון יותר: בשני המקרים אין כלכלה. נכון עוד יותר: בשני המקרים אסור שתהיה כלכלה. "משפט טהור על הנשגב אסור שהטעם

הקובע אותו יהיה התכלית של המושא, אם אנו מבקשים שיהיה אסתטי ולא מעורבב עם משפט כלשהו של השכל או התבונה" (79). אכן זוהי קדושת "ההולכים", שאמנם "במותם ציוו לנו את החיים", ועם זאת אנחנו מסרבים לדבר על מותם במונחים כלכליים. ואולי נכון יותר: שגיבות קורבנם, אשר תמיד יש לדאוג לכך ש"לא היה לשווא", מכירה רק בכלכלה אנטי-כלכלית, דהיינו בכך שה"מחיר" אותו "שילם" הקורבן יאפשר רק את קיומם של קורבנות נוספים, כדי להנציח את המעמד האנטי-כלכלי של הקורבן. להלן נראה שהעדר נחרץ זה של כלכלה ברמת יחסי-החוזן של הקורבן והנשגב מחפה דווקא על נוכחותה החזקה כתנאי האפשרות שלהם. אבל לפני כן, נחזור שוב אל החוט אותו זנחנו קודם, עם שאלתו התמימה של ררידה על מרידת הגדול, אל הצבת ההברל בין פנייה של חולין למה שמציג את אי היכולת להציגו לבין תפיסתו של זה דווקא כ"משהו הגדול באופן מוחלט". הנשגב, טענתי בעקבות ררידה, מזריק אסתטיזציה לפוליטי. לשם הבנת הטענה הזו, אין לנו אלא להיזכר בקונקרטי.

לפני חודשים אחרים, בערך בזמן בו ניתנה ההרצאה עליה מבוסס מאמר זה, פקדה את אמצעי התקשורת סדרת ועזועים שנבעו מהיבטים מסוימים של הווייתה של מדינת ישראל כמדינה כובשת. עם פרסום שורות אלה שככה הפאניקה, והחברה הישראלית שבה ושכחה את העם הכבוש, כדרכה. חשוב לתת את הרעת לקשר ההרוק, העמוק, בין תנועה זו של היסטריה ורגיעה לבין העובדה שמקורם של הזעזועים האלה, או לפחות של רובם הגדול, היה אסתטי ולא פוליטי.⁴ ניזכר, למשל, בחלחלה הציבורית שהתעוררה עם הגילוי על התעללותם של חיילי צה"ל בגופות פלסטינים. זה שהם מתעללים בחיים, תופעה זו שייכת ל"חיים"; אין לה נגיעה בנשגב. המוות הוא שנשגב. היחס אליו הוא היחס אל הנשגב. היחס המבזה אל הנשגב הוא זה שלא יסולח. מובן מאליה שיש לצרף לדוגמה זו את סיפורו המפורסם של נגן הכינור במחסום. כמה זעקות נזעקו, כמה מאמרים ומכתבים נכתבו, על אותו דימוי ש"מזכיר את השואה", כלומר את הגדול מכל הגדולים באופן מוחלט. לפרדיגמות נשגבות אלה אפשר לצרף גם את החלחלה מריקון המחסנית לתוך גופתה של איימן אל-המאס בת השלוש-עשרה (אבל חלחלה פחותה הובעה מעצם הריגתה, שלא לדבר על הריגתם של 290 ילדים מתחת לגיל 14 מאז תחילת האינתיפאדה; מי בכלל יודע את הנתון הזה?). תחושות האי-נוחות ככל המקרים הללו הן אסתטיות; הן אינן נובעות מהבנת ההווה הכובשת לאשורה – עצים ויער – אלא מגועל-נפש נקודתי, רגעי. על כן אין הן מעוררות את הזעם הפוליטי – ובעקבותיו, את המעשה הפוליטי – שצריכים לעורר מעשי ההרג

4. נקודה דומה הועלתה כבר אז במאמרים פובליציסטיים אחרים. ראו, למשל, את מאמרו של עידן לנדר, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L,html.3007438,00>

עצמם, שלא לדבר על אותן זוועות של חולין ממש – של החיים – שדבר אין בינן לכין הנשגב: מניעת התנועה, הפרנסה, החינוך, קשרי המשפחה, ההווה הפוליטית, מניעת שטח מחיה משלושה מיליון בני-אדם; ההליכה של קילומטרים בבוץ או בחמסין, בדרכים לא-דרכים, למרפאה ולבית הספר; התלות היומיומית בגחמנות החייל שברצותו יעביר וברצותו יחזיר, ברצותו יפתח את הפשפש, ברצותו יישאר לנמנם; הפרדס העקור, הנוף החשוף, הבית ההרוס, השוק האטום; אלפי האסירים והעצירים, מתוכם מאות קטינים, הנתונים בכפה של מערכת משפט אוטומטית וצייתנית מתחוננה עד עליוניה. זוטות, לא מלים גבוהות, לא מרחיבות את הדעת כמו קורבן, או שגב.⁵ ברונו בעוצמתו של העצום, אומר קאנט שאין היא משפילה אלא דווקא מרוממת את האנושיות הגלומה בנו: "באופן זה אין הטבע בשיפוטו האסתטי נחשב כנשגב מפני שהוא מעורר פחד, אלא מפני שהוא מעלה בנו את כוחנו (שאינו טבע), עד שאנו רואים את מה שאנו מוראגים בגללו (נכסים, בריאות, חיים) כזוטא, ולכן אין אנו רואים לגבינו ולגבי אישיותנו את עוצמתו של הטבע (...). כשליטה אלימה כזו, אשר אנו חייבים להיכנע לה, כשנתונים על כף המאזניים עיקרינו העליונים והחזקותם או נטישתם" (87). מה פלא, לאחר הדברים האלה, שניסיונו של קאנט עצמו, בהמשך אותו עמוד, להרגים את דבריו המופשטים במישור הקונקרטי, מסתיים באמירה הנחרצת: "יתווכחו בני אדם ככל שיתווכחו, כשהם משווים את המדינאי אל המצביא, מי משניהם ראוי ליותר כבוד – המשפט האסתטי יכריע לטובת המצביא." קאנט, כידוע, לא עזב את קניגסברג מעולם, וודאי שלא היה נתון לגחמנותו של חייל החוסם את דרכו החוצה.

בהמשך דיונו של דרידה בנשגב הקאנטיאני מופיע הגוף. ההקשר הוא הבחנתו של קאנט בין מה שהוא רואה כשתי הפעולות הנדרשות על מנת שנוכל להעריך גודל בדרך האינטואיציה (ההסתכלות). האחת היא התפישה (apprehension) – הערכת המידה המתבצעת באופן המתמטי, ויכולה להימשך "עד אינסוף"; האחרת היא הליכוד (comprehension) – והיא זו החשובה מבחינת הנשגב האסתטי, משום שבמקרה זה,

5. המאמר הנוכחי עוסק בקורבן במובן sacrifice, אולם יש קשר הדוק בין ניצולה של השגבת הקורבן במובן זה לבין התהליך המקביל: הפיכתו של הקורבן במובן victim לנשגב. שיח הקורבן כ-victim סובל מחוללים דומים ומסוכנים לא פחות, כפי שמעידים, בראש ובראשונה, ניצולם של קורבנות השואה וגיוסם לצורך הפיכת אחרים לקורבנות. חשוב לי לציין כאן בפרט את העובדה שהשגבת הקורבן אינה מיטיבה אף עם הקורבן עצמו. ההתמקדות בהשפלה היומיומית אותה נאלצים הפלסטינים לעבור נושאת לעתים קרובות מדי, בשיח האמור להיות שמאלי, אופי אסתטי של השגבה, ובכך מאפשרת אימוץ עמדה נוחה של חמלה ו"הכרה בסבל הפלסטיני" (כלשונם של סופרינו, מוסיקאינו וקולנוענינו, בעצומה שפרסמו זה לא כבר). עמדה כזו מתרכזת ברמה הסמלית, במקום העמדה הביקורתית הנדרשת כאשר השיח הוא פוליטי, שיח בו האנליזה נשענת על ידע והבנה של ממש ומסתיימת בפעולה ממשית, בהתנגדות.

בניגוד לזה של האינסוף המתמטי, "יש ויש גדול ביותר", והוא, לדברי קאנט, "מעורר אותה כמירה ששום הערכה מתמטית של הגדלים על-ידי מספרים אינה יכולה לגרום אותה" (78). מסוימות זו של פעולת הליכוד מתאפשרת, מעיר דרידה, בעזרת הגוף כאובייקט ראשוני. זקיפותו היא אמת המידה לנשגב. גוף האדם הוא האתר – הממוצע במידותיו – המאפשר את חוויית הנשגב. "הדברים צריכים לעמוד ביחסי גוף אל גוף: הגוף ה'נשגב' (זה שמעורר את תחושת השגב) צריך להיות רחוק מספיק, כדי שהמידה המקסימלית תופיע ותישאר מוחשת, ועם זאת קרוב מספיק, כדי שהוא ייראה ו'יתלכד' (comprehended), ולא יאבד באי-המסוימות המתמטית" (141). ואכן, כך גם הקורבן, הגוף הנטמן בעפר. אין קורבן ללא גוף, כלומר, ללא גופה. ואכן, כדי שתיווצר אותה כמירה הכרחית לשגיבותו של הקורבן, צריכה הגופה להיות רחוקה מספיק, אבל לא יותר מדי. בתוך ארון, אולי. או בסדרת צילומים קפואים מן העבר, עם החברים, עם הכלב האהוב. סילוקו של הקורבן דורש העמדה אחרת, לא של גוף מול גופה נשגבת, אלא, כדברי הבן לאביו העומד על קברו, של "בשר מול בשר". כך, למשל, מדבר יצחק אל אברהם במערכון "העקידה", המקדים ב"מלכת אמבטיה" את השיר בו פתחנו:

תבתק לי את הגרון עד שהדם יפרוץ ויותו החוצה לארמה כמו דם של פרה... העיניים שלי ייפקחו לרווחה וכמעט ייצאו מתוריהן והלשון שלי תהיה כחולה ותשתרע החוצה עם הצעקה המרוסקת האחרונה שלי... מקרטע ברגליים על המזנב ומפרפר פרפורי גסיסה אחרונים... ("מה אכפת לציפור").

דרכו של יצחק לסרב לשמש כקורבן היא הדיבור על הבשר, על הפרטים שאינם מאפשרים עוד את הליכוד האסתטי הדרוש לנשגב. טבעם של הפרטים – כאשר אין הם נושאים בתפקיד הנכבד של גילום מה שהוא גדול באופן מוחלט – הוא שהם מקטינים אותו, מדביקים אותו באופיים הזוטר, עד לפירוורו. יצחק מסרב לשמש כקורבן, אבל הוא אינו מתנגד לרצח. כל שהוא מבקש מאביו הוא לסלק את השגב: "אומרים לך לשחוט אותי, לנתק במו ידיך את המשך השושלת שלך, לשטוף את הידיים שלך בדם עצמך – אני מוכן, בבקשה, תשחט, אבא, תשחט."

וכיצד מגיב על כך אברהם, כאשר ניטל ממנו העונג של הקרבת קורבן, בשל טינופו בפרטים? "כן כן, ככה זה. מה אפשר לעשות, נולדתי להיות קורבן. אני קורבן." ואכן, יש צדק בדבריו, מאשר קאנט. מי שנלחם על חייו, מי שניצב בעצמו מול המוות, חזקה עליו שהוא משקשק מפחד, וכפי שקובע קאנט, "מי שמתירא אינו יכול לשפוט כלל על השגב שבטבע", שהרי הוא חדור אינטרסים, וכלכלה, כבר אמרנו, אינה עולה בקנה אחד עם השגב. זהו בדיוק אופייה האסתטי של חוויית ההקרבה: המקריב חייב להיות צופה. לכן דווקא חווייתו של זה הניצב, בשקט, בדיעבד, מול הארון, או

לוח הזיכרון, היא התואמת את תיאורו של קאנט לחוויית הנשגב: "אם בכואנו להעריך אותו נחשוב על מקרה זה בלבד, שנרצה כביכול להתנגד לו, וכל התנגדות תהיה לגמרי לשווא" (86).

אם כל התנגדות תהיה לגמרי לשווא. מה שעולה כאן שוב הוא הניגוד בין הדרך הפוליטית לבין הדרך האסתטית לטיפול בקורבן. אולם מיד נשאלת השאלה הטבעית: והיכן הדרך השלישית – המוסרית? ניתן להתחיל לדון בכך דרך החיבור בין "ביקורת כוח השיפוט" של קאנט, הספר בו עסקנו, לבין תורת המוסר הקאנטיאנית, זו המשורטטת ב"ביקורת התבונה המעשית". כבר ציינו, עם קאנט עצמו, ועם דרידה, כי הרגש של הנשגב בטבע שואף לאידיאות של התבונה, וכי הקשר ההדוק בין הנשגב לבין הקורבן מתחיל בכך שהנשגב אינו אלא פרויקציה שלנו, כיצורים תבוניים, המבקשים להשתמש בטבע כדי להציג את סופיותנו, אותה איננו יכולים לתפוס, או להציג, ישירות – ובעזרת הצגה זו, לחרוג מאותה סופיות. איי־התענוג – או התענוג השלילי – מחוויית הנשגב נושא אופי מוסרי בדיוק בשל התבונה, והרי התבונה היא המכתיבה את תורת המוסר של קאנט. "בסדר של תכליות, האדם (ועמו כל יש תבוני) הוא תכלית לעצמו, כלומר לעולם אסור שישתמש בו מישו (אפילו לא אלוהים) כבאמצעי בלבד, בלא שיהא כאחת הוא עצמו גם תכלית, וכי באופן זה האנושיות שבי־עצמי כאיש תהיה בהכרח קרושה לנו עצמנו, כיוון שהאדם הוא נושא של חוק מוסרי ועל כן של חוק שהוא לעצמו קרוש... כי חוק מוסרי זה מתבסס על האוטונומיה של רצונו בחינת רצון חופשי..." ("ביקורת התבונה המעשית", עמ' 125). במונחי "ביקורת כוח השיפוט", כשהם חלים על תפיסת ביקורת התבונה המעשית, האדם עצמו, בשל היותו בעל תבונה, מוצג עתה כ"משהו הגדול באופן מוחלט", משהו שאינו ניתן לרדוקציה, דהיינו לייצוג. תפיסת המוסר הקאנטיאנית – בוודאי בניסוחה דלעיל – משמשת סמל לאי־האפשרות הזו. אולם ההתנגדות לרדוקציה פירושה גם – ואולי בראש ובראשונה – התנגדות לכלכלה. איננו משחקים במגרש התועלתני ועולם האינטרסים אינו יכול להכתיב דבר בממלכת התכליות. חזונו, אם כן, לדיון המובטח בכלכלה כתנאי האפשרות של הקורבן והנשגב. שתי רמות לו לדיון הזה.

ראשית, כזכור, "ההולכים" הם אלה ש"שילמו את המחיר", וקורבנם אמור שלא להיות "קורבן שווא". אם כך, הרי אמורה להיות לקורבן זה תמורה כלשהי, שאם לא כן, מה פירוש שלא היה "לשווא"? לכאורה דומה שמושג הקורבן – נשגב ככל שיהיה – מציב את האדם מניה וביה בתוך מערכת כלכלית של שיקולים יחסיים, אשר העיקרון העומד בבסיסם הוא שיש גבול ליכולתנו להתייחס לאדם כאל תכלית כשהיא לעצמה, ולא כאל אמצעי – אמצעי בלבד, יש להרגיש, אם הוא מתבקש להקריב את כל כולו לטובת "עיקרינו העליונים". התבוננות ביחסו של קאנט לקורבן בצד יחסו לאדם, מתוך

פרספקטיבת המחירון, מצביעה על כך שבתוך תורת המוסר של קאנט מובנה המתח הבא: מחד גיסא, האדם, כתכלית כשהיא לעצמה, המתנגדת לרדוקציה לאמצעים, הוא עצמו מין "משהו הגדול באופן מוחלט", ולפיכך גדול גם מ"עיקרנו העליונים". ברוח זו אכן נאמרים דבריו של הבן לאביו, העומד על קברו: "דבר מה שהיה חשוב מכבוד / מוטל עתה לרגליך, אבי". האנושיות הקדושה עליונה מכל עיקרון. מושג האדם מנוגד למושג הקורבן. אדם אינו צריך להיות קורבן. אולם מאידך גיסא, מכיוון שמושגי הקורבן והנשגב אף הם אנטי־כלכליים ממהותם, כל הדיבור הזה על מחיר בהקשר של הקורבן הוא דיבור אסור, מחשבת פיגול ממש.⁶ שהרי התבונה – בעורמתה, או בעורמתו של קאנט – משכילה לחוקק את עקרונותיה העליונים כך, שהקורבן משקף, או מגלם את האוטונומיה של הרצון, את הרצון הטוב שהוא ייעודה המעשי העליון; "וכשהיא משיגה את תכליתה זו, אין היא עלולה אלא לסיפוק על פי דרכה שלה, היינו לסיפוק מתוך מילוי איזו מטרה הנקבעת אף היא רק על־ידי התבונה, ואפילו אם כרוך באותו מילוי הפסד ידוע למטרות הנטייה", כמו אובדן חייו של איש צעיר, למשל.⁷

כך מסולקת הכלכלה בהצלחה מן הרובד הגלוי של שפת הקורבן הנשגב. ההבחנה בין הרצון ההטרונומי לבין האוטונומיה של התבונה מאפשרת מעבר חלק מ"כבוד האדם" ("חירותו", כמובן) ל"ייעודו של האדם", ומשם קצר המרחק ללגיטימציה, ולהאלהה, של הקורבן. רק בכבדנו את עקרונותיה העליונים והחופשיים של התבונה אנחנו מאפשרים את הצבתו של הקורבן שהוא נשגב, ואת הנשגב הכרוך בקורבן, בלי לטנפם בחישובים יחסיים. ואכן, מסכם קאנט, כשהוא דן ב"חוק המוסרי בעוצמתו": "ומכיוון שעוצמה זו ניכרת מבחינה אסתטית רק על־ידי מעשי־הקרבה... יוצא שאם נסתכל בהפקת־נחת זו מן הצד האסתטי... הריהי שלילית, היינו מנוגדת לחפץ־עניין, אך מן הצד השכלי הריהי חיובית וקשורה עם חפץ־עניין. נמצא, הטוב (המוסרי) השכלי, שהוא לעצמו תכליתי, צריך בהערכה אסתטית להיות מוצג לא כיפה, אלא כנשגב"⁸ (95). התבונה האוטונומית היא תנאי האפשרות, ולמעשה גם ההכרחיות, של האנטי־כלכלה, המאפשרת את הקורבן־נשגב. ואולם, האמנם "חפץ־עניין" אחרון זה אינו כלכלי, כלכלי ממש? כאן אנחנו מגיעים לרובד הסמוי – או המודחק – בו הופכת התבונה האוטונומית לתנאי האי־אפשרות של האנטי־כלכלה, לרובד בו מצויה הכלכלה עמוק בתוך לשון

6. פיגול הוא התוצר של מחשבת ההקרבה שאינה תואמת את כלכלת הקורבן מבחינת הזמן התחום לו והאמור בו. המחשבה של השוחט מפגלת את הקורבן, כאשר הוא מוחלף מצורה אחת של איסור (קורבן) לצורת איסור אחרת והוא אסור בהקרבה.

7. קאנט, "הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות", עמ' 25.

8. במחשבת קאנט, היפה, ולא הנשגב, הוא שמשול בדרך כלל לטוב המוסרי: היופי הוא סמל למוסריות (ראו "ביקורת כוח השיפוט", סעיף 59). ואילו כאן מדובר ברגש השגב, בעוצמה שמעורר הרצון החופשי התבוני, בהתפעמות שלנו מעוצמה זו.

הקורבן-הנשגב. על הרובד הזה חתום ניטשה: "קורבן. אם יש ברירה, נעדיף קורבן גדול על-פני קורבן קטן, כי אנחנו מפצים את עצמנו על הקורבן הגדול בהערצה-עצמית, ודבר זה לא מתאפשר אם הקורבן הוא קטן." (ניטשה, "אנושי, אנושי מדי", סעיף 620, התרגום שלי)

ניסוח מנומק יותר מופיע ב"מעבר לטוב ולרוע", שם מחצין ניטשה ומפרש את ערך החליפין שהציץ אלינו מבין השורות האחרונות ששמענו מפי קאנט. ניטשה פותח בכיטול הערך שקאנט ייחס לעצמו עם "גילוי היכולת החדשה אשר גילה באדם, יכולת המשפטים המרכיבים א-פריורי". תגליתו של קאנט, לפי ניטשה, אינה אלא המצאה חסרת תוכן של ממש וחדורת חשיבות עצמית. ואולם, האנשים איברו עשתונות אל מול פני ה'יכולת' החדשה הזאת, ותרועת האושר הגיעה לשיאה כאשר קאנט הוסיף גילוי על גילוייו ומצא באדם את היכולת המוסרית – שהרי בעת ההיא הגרמנים מוסריים היו ועדיין בכלל לא 'ריאלפוליטיקאים'... כולם מחפשים 'יכולת'... ובראש וראשונה זו היכולת 'למה שמעל-למוחש': שלינג נתן לה שם: התבוננות אינטלקטואלית, וכיוון בכך לתשוקותיהם הנלכבות ביותר של הגרמנים שלו, תשוקות חסודות ביסודן (ס' 11).

ניטשה שולח חץ מורעל אל ההתענגות הנרקסיסטית מן הנשגב, מן הקורבן, מיכולתנו "לשלם את המחיר" ולהתענג על התשלום הזה. "אל תאמרו שהקרבנות קורבן", הוא מטעים באוזנינו. עד כמה קולע תיאורו של ניטשה, נוכל לשפוט אם נחזור אל קאנט. את תורת המוסר המובאת ב"ביקורת התבונה המעשית" חותם קאנט כך: "שני דברים ממלאים את הנפש בהפלאה וביראת-כבוד...: השמים הכוכבים שמעלי והחוק המוסרי שבתוכי" (עמ' 153). את שניהם יש לראות כנשגבים, ולפיכך בשניהם עלינו להתעלם מן הפרטים המזהמים: "אם אנו מכנים את המראה של השמים המוכוכבים נשגב, אסור לנו להניח ביסוד ההערכה שלנו מושגים על עולמות מאוכלסים ביצורים תבוניים ולפרש את הנקודות הבהירות, הממלאות את החלל שמעלינו... באורח תכליתי מאוד" ("ביקורת כוח השיפוט", 94). ואילו "החוק המוסרי מגלה לי חיים שאינם תלויים בבהמיות ואף לא בכל עולם-החושים כולו, למצער עד כמה שאפשר ללמוד מתוך היעוד התכליתי של קיומי עליי חוק זה, יעוד שאינו מצומצם לתנאים ולמגבלות של חיים אלה, אלא נסמך על האינסוף" ("ביקורת התבונה המעשית", 153). זוהי הכלכלה הסמויה העומדת בבסיס הדימוי האנטי-כלכלי המהותי ללוגיקה של הקורבן-הנשגב. אם רק נשכיל לזותר על זוטות כמו עוני, מחלות, כיבוש, עינויים, על לשון הבשר הבמהית, אזי הרגש של אייתענוג, הרגש אל הנשגב, יזכיר לנו עד כמה איננו בהמיים, אלא נפלאים ורוחניים. אז יהפוך אותו רגש של אייתענוג לתענוג. רגש זה איננו מנת-חלקו של הקורבן עצמו, כזכור. חוויית הנשגב היא חווייתו של מקריב הקורבן; הוא שמשגיב את קורבנו, והופך אותו לתענוג. כזה הוא אברהם של חנוך לוין, וכזוהי, ללא אירוניה ובהשלמה גמורה, האם

השכולה (או המדינה המשמיעה את הפזמון לציבור השר בהתרגשות נשגבת), בפזמונו המפורסם של יוסי גמזון, "הכותל":

עמדה בשחורים מול הכותל
 אמו של אחד מן החי"ר.
 אמרה לי: "עיני נערי הדולקות הן
 ולא הנרות שבקיר".

אמרה לי: "אינני רושמת
 שום פתק לטמון בין סדקיו.
 כי מה שנתתי לכותל רק אמש,
 גדול ממלים ומכתב.

הנה, למרות מס השפתיים שמשלמת תורת המוסר של קאנט בהתבטאויותיה נגר ה"מיסטיציזמוס", "המגניב הסתכלויות ממשיות ובכל-זאת לא חושניות (של מלכות-אלוהים סמויה מן העין) להחלתם של המושגים המוסריים ומרקייע אל המופלג" ("ביקורת התבונה המעשית", 70), מושג הנשגב, המוזרק לתורת המוסר של קאנט, מושך אותה לכיוון האסתטיזציה המיסטית והרחק מן המחשבה הפוליטית המתנגדת. כך, אידיאולוגיית האנטי-ככלה של הנשגב, בפרט בשבתו כקורבן, מאפשרת לנו להתבשם ממוסריותנו מבלי שננקוף אצבע להפסקת זרם הקורבנות.⁹

9. בראשית דברי רמזתי על ההברל בין הכרה בחריגות לבין המיסטיפיקציה של החריגות, זו שאני קושרת כאן עם השגבת הקורבן. השאלה הגדולה, כיצד להכיר בחריגות, לנהל עמה דיאלוג לא משגיב אך גם לא ררוקטיבי, דיאלוג שכלכלתו, מן הסתם, מועדת לכישלון, ועם זאת היא הכרחית, אינה מטופלת כאן, ובכוונתי לשוב אליה. תודתי לעדי אופיר, תדהר ניר ואורי עציוני על הדיונים המאלפים בשארית זו.