

Damage, Suffering, and Differend: Toward a Postmodern Ethics /

נוק, סבל וגבולות השיח המוסרי: בעקבות ליוטר

Author(s): עדי אופיר and Adi Ophir

Source: *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* / כרך מ"ה, רבעון פילוסופי, כרך מ"ה

1996 ניסן תשנ"ו / אפריל 1996 pp. 149-190

Published by: [S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23350855>

Accessed: 08/03/2015 08:49

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / רבעון פילוסופי*

<http://www.jstor.org>

## נוק, סבל וגבולות השיח המוסרי בעקבות ליוטר

(א) דיפרנד

מסה פילוסופית לא ארוכה, *Le Différend* (1983), הציבה את הפילוסוף הצרפתי ז'אן-פרנסוא ליוטר בשורה הראשונה של ההוגים העוסקים היום באתיקה באירופה.<sup>1</sup> המסה מורכבת מסדרת פרגמנטים, שכלולים בה מעין אפוריזמים, הגדרות, טיעונים, שאלות ותשובות ורסיסי דיאלוג, ושזורים בה קטעי הערות ופרשנות על כמה טקסטים פילוסופיים, כמעט כולם קנוניים. במסה הזו פוזרים קטעים של תורת מוסר, שמעוגנת בתורת שיח סדורה, פחות או יותר, ויש לה השתמעויות בתחום הפילוסופיה הפוליטית וביקורת התרבות. אני מבקש לקרוא כאן כמה מן הקטעים האלה כעקבות נוכחותה של "שיטה" מוסרית, כלומר של תורת מוסר שלמה וערוכה.

אלא שאלה יהיו עקבות של דבר-מה שמעולם לא היה ולא נברא. גם אם פורשים את מכלול כתביו של ליוטר, וגם אם עומדים על העניין המתגבר שלו בשאלות מוסריות החל מאמצע שנות השבעים,<sup>2</sup> אין ל"שיטה" כזו קיום היסטורי או לוגי.

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983. English trans. <sup>1</sup> Georges Van Den Abbeele, *The Differend: Phrases in Dispute*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988. חיבור זה הוא הטקסט הפילוסופי המגובש והיומרנו ביותר של ליוטר ואילו אתייחס בדרך כלל בהמשך (רוב ההפניות לספר יופיעו בסוגריים בציון מספרי הסעיפים או שמות הערות הפרשנות, שלגביהם אין הבדל בין המהדורה הצרפתית לתרגום האנגלי; ההפניות למבוא הן למספרי העמודים בתרגום האנגלי).

<sup>2</sup> ליוטר, שהיה שנים רבות פעיל בקבוצות שמאל שונות, עסק תמיד בשאלות פוליטיות, אבל לא באתיקה. העניין באתיקה מופיע כאחת מתוצאות הלוואי של אירועי מאי 68 ושל חשבון הנפש שהאינטלקטואלים הצרפתים היו עוסקים בו לפחות עשור שנים אחר-כך. החיבורים *Instructions paiennes* (הוראות פגניות) (1977) ו-*La Condition postmoderne* (המצב הפוסטמודרני) (1979) כוללים התייחסויות לא שיטתיות לשאלות מוסריות; בדיאלוג עם ז'אן-לופ טיבו ('בדיוק', או 'בצדק') (1979) השאלות האלה מועלות בצורה מפורשת וסדורה. חיבור זה, שראה אור באותה שנה שבה הופיע החיבור הידוע יותר על המצב הפוסטמודרני, הוא מעין הכנה לדיפרנד. *Jean-François Lyotard, Instructions paiennes*, Paris, Galilée, 1977; *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, English trans. B. Massumi, *The*

העקבות קודמים כאן למושג הפירוש שהשאיר אותם, ה"שיטה" היא תוצר של מעשה הפירוש. זה כבר ניכר בעצם ההבחנה בין תורת מוסר לבין התפלספות ובחיפוש הפרשני אחרי "שיטה" פילוסופית. ההבחנה הזו חוטאת לתפיסת השיח של ליוטר. על-פי תפיסתו, מה שמונח על כפות המאזניים בפעילות הדיסקורסיבית הם עניינים פוליטיים ולתוצאות הפעילות הזו תמיד יש ממד מוסרי; על כן תורת השיח היא מניה וביה תורת מוסר. יתר-על-כן, תורת השיח מבררת את טיבו של היגד החובה (obligation) בדיוק כפי שהיא מבררת את טיבם של היגדים אחרים, ההיגד המתאר או ההיגד המצדק, למשל. ואילו החיפוש אחרי שיטתיות בשיח הפילוסופי חוטא לתפיסתו של ליוטר, שלפיה הרפלקסיה הפילוסופית מחייבת את המתפלסף לאתר את את הגבולות הדוגמטיים של כל יומרה לשיטתיות ולחמוק מהם.

ובכל זאת, בסופו של דבר, מתוך שחזור עקבותיה של תורת מוסר ליוטרית, אבקש לאשר מחדש את תפיסת השיח הפילוסופי של ליוטר.<sup>3</sup> התייחסו (ההתמקדות בשאלות מוסריות) והשיטתיות ימלאו כאן את תפקיד התיווך המתבטל מעצמו שממלאת פריצת הגבולות וביקורת השיטה בהתפלספות הקלאסית. בהתפלספות הקלאסית לטרנסגרסיה ולביקורת יש תפקיד של מעבר משיטה לשיטה; כאן יהיה למאמץ לסיסטמטיזציה תפקיד של מעבר ממומנט ביקורתי אחד למשנהו. תורת המוסר שאת עקבותיה אפשר למצוא ב-"*Le Différend*", כך אבקש לטעון כאן, משנה את גבולותיו של השיח המוסרי עצמו ומציבה לו תכלית חדשה, אבל גם מסכלת מראש כל ניסיון לארגון שיטתי של הערכים, הנורמות ודפוסי הצידוק המתקיימים בתוכו.

תוצאות הקריאה המוצעת כאן עשויות לסתור טענות אחרות של ליוטר, מפורשות או מובלעות, המופיעות במקומות אחרים בכתביו. לא יהיה לי עניין בסתירות כאלה ולא אנסה ליישבן. הטקסט של ליוטר ישמש אותי כאן כסולם. מה שעומד על הפרק בדיון הזה איננו טיבו המדויק של הסולם אלא האופקים החדשים הנפתחים מראש הגג - שדה חדש לחקירה בתורת המוסר. אך מובן שהטקסט איננו סתם סולם; הוא מדגים את "המפנה האתי" בפילוסופיה המכונה "פוסטמודרניסטית", בראש ובראשונה בפילוסופיה הצרפתית, ולמעשה הינו הנציג המובהק של המפנה הזה ואחד ממחולליו העיקריים.<sup>4</sup>

*Postmodern Condition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; Lyotard & Jean-Loup Thebaud, *Au juste*, Paris, Bourgois, 1979, English trans. W. Godsich, *Just Gaming*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985

<sup>3</sup> ולכן, מכאן ואילך לא אקפיד להבחין בין הקריאה שאני מציע לטקסט שמחברו הוא ליוטר ובין הטקסט שאני מציע לקרא ששמו ליוטר. הציטוטים מ-"*Le Différend*" ידגימו ויבססו באתה מידה את שתי ההצעות.

<sup>4</sup> על "המפנה האתי" בפילוסופיה ה"פוסטמודרניסטית" ראו למשל, Richard Rorty,

נקודת המוצא של ליוטר מאז אמצע שנות השבעים, ולא רק בתחום האתיקה, היא תובנה בסיסית אחת השאלה מוויטגנשטיין: ישנם הרבה משחקי לשון שונים ומובחנים זה מזה. המובחנות של משחקי הלשון אינה מציבה בהכרח בעיית תרגום – דוברי שפה יודעים לשחק במשחקי לשון שונים ולעבור בלי קושי ממשחק למשחק; ועם זה לא ניתן להמיר משחק אחד באחר בלי להפסיד משהו עקרוני למשחק: את כללי המשחק, את אופיין המיוחד של עמדות הדוברים והנמענים במשחק ואת מה שמונח בו על כפות המאזניים (les enjeux).<sup>5</sup> הריבוי וההטרוגניות של משחקי הלשון אינם ניתנים לצמצום או לסילוק; אין משחק לשון אחד שמסוגל לכפוף לכלליו משחקי לשון אחרים, ודאי שלא את כולם; אין מטא־שפה שמאפשרת לבצע ללא הפסד את המעברים ממשחק לשון אחד למשנהו. מטא־שפה היא משחק לשון ככל משחק לשון אחר. בסיס אחרון, סינתזה סופית, ובקיצור, כל ניסיון לכפות את האחד על הריבוי, סופו שיסתיים בהוספת עוד אחד על הרבים.

במקום 'משחק לשון' ליוטר מדבר ב-"*Le Différend*" על *phrase regimen*, משטר או מסגרת של היגדים, שאפשר לתארם גם כטיפוסים של פעולות דיבור, כגון סיפור, שאלה ותשובה, טיעון, וכיוצא באלה. מסגרת היגדים היא אוסף של כללים הקובעים דרכים תקינות ובלתי־תקינות לצרף היגדים זה לזה, לרשרר אותם בזה אחר זה ברצף דיסקורסיבי. אם ההיגד הוא לבנת הבניין הראשונה של השיח, מסגרת היגדים היא היחידה הבאה, מעין קיר שלם שיחידות גדולות עוד יותר מורכבות ממנו – הבניין עצמו: סוגות (ואנרים) של שיח. סוגת שיח קובעת אופנים תקינים ובלתי־תקינים לצירוף מסגרות היגדים שונות ברצף דיסקורסיבי ואת מה שמונח

---

*Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Jacques Derrida, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", *Cardozo Law Review* 11 (1990): 919-1045; Jean Michel Rabate and Michael Wetzel, *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié, 1992; Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell, 1992; Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Axel Honneth, "The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism", *Constellations* 2 (1995); Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit*, New York, Routledge, 1992; Robert Bernasconi, "Deconstruction and the Possibility of Ethics", in Gary B. Madison (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993

<sup>5</sup> תמיד אפשר כמובן להעתיק היגדים שהופקו במשחק לשון אחד לתוך משחק לשון אחר; למשל, במקום לכתוב "אתה חייב לנהוג לפי הכלל" אפשר לכתוב "ישנו כלל המורה לך לנהוג כך ולא אחרת", אבל המעבר מלשון הוראה ללשון תיאור משנה גם את המעמד של הדובר, גם את עמדת הנמען וגם את תוקפה של החובה המקופלת: הנמען יכול להתייחס למשפט המתאר כאל דיווח סתמי על מצב העניינים ואילו לנוכח הוראה הוא צריך להחליט אם לטרב או לצייט.

על כפות המאזניים בצירוף כזה. מה שמונח על כפות המאזניים משתנה משיח לשיח – למשל, הסכמה, תיאום פעילות, הענקת לגיטימציה, ריגוש והפעלה – וייתכנו סוגות שיח שאותם דברים מונחים בהן על כפות המאזניים אבל ניתן להתמודד עליהם במסגרת כללים שונים. חשוב להדגיש שהיחידות המרכיבות את הריבוי הן סוגות שיח. העדפה של סוגת שיח אחת פירושה בין השאר קבלת העקרונות (הלא-מפורשים) המתחמים את המרחב הלגיטימי שבו עשויים להופיע מושאי ההוראה של השיח וציות לפרוצדורות הלגיטימיות להוכיח את קיומם של מושאים אלה. העדפה כזו פירושה גם מימוש מבנה יחסים מוגדר בין דוברים לנמענים, והשתתפות בקהילת-שיח מובחנת, פחות או יותר.<sup>6</sup> זה כולל הצטרפות לקבוצת דוברים המסוגלים לתפוס עמדות (של מוען או נמען או שניהם) במסגרת שיח נתון, ועל-כן הם גם בעלי זהות קיבוצית, מעין 'אנחנו', המסמן כל מי שאינו כשר ליטול חלק בקבוצה הזו כ'אחר'. הפגישה עם ה'אחר' היא תמיד פגישה בין סוגות מובחנות של שיח, ופירוש הדבר, בין השאר, פגישה בין שתי צורות שונות לקאורדינציה של מגע ומשא חברתי.

בשלב זה מופיע העוקץ הליוטרי המיוחד הנעוץ בתיאור הוויסגנשטייני של התרבות כאוסף של משחקי לשון הטרוגניים. אם מניחים את השונות והמובחנות הבלתי-ניתנות לסילוק בין משחקי לשון או סוגות שיח אזי אי-אפשר לסלק גם את האופי התחרותי תמיד של כל שיח המבקש להכיר את האמיתי, לקבוע את הצודק, או להעריך את היפה. הקיום זה לצד זה של סוגות שיח שונות, מובחנות, שאינן ניתנות להמרה זו לזו, ושכלל זאת יש חפיפה, דמיון או התנגשות בין העניינים שמונחים בהן על-כפות המאזניים, מבטיח עימותים בלתי-פוסקים; כל ניסיון ליישב בין הצדדים הניצים בעימותים אלה מחייב להסכים על סוגת שיח שבה יתקיימו הדיאלוג ונסיונות הבוררות והפישור, או לאכוף את סוגת השיח המפשרת בהעדר הסכמה. בכל מקרה – וזה נכון גם כאשר יש הסכמה בין הצדדים הניצים על סוגת השיח המפשרת וגם כאשר הסכמה כזו איננה מושגת – אם מישוהו ויתר על סוגת השיח שלו, אם יש סוגת שיח שחדלים מלדבר בה והיא נמצאת מושתקת, מתקיים *différend*. דיפרנד הוא פער בלתי-ניתן לגישור בין סוגות שיח שונות ומסגרות היגדים הטרוגניות שגורם לכך כי לאחד הצדדים במחלוקת לא יהיו אמצעים להעלות טענות כדי לזכות במחלוקת; הצד הזה הופך משום כך לקרבן (ס'<sup>7</sup>).

<sup>6</sup> בכל העניינים האלה המוצגים כאן בקיצור נמרץ, תפיסת השיח של ליוטר קרובה מאד לתפיסת השיח של פוקו, בעיקר כפי שהיא מוצגת ב'ארכיאולוגיה של הידע' (1970). ליוטר מודה בכך (בשיחות פרטיות) אך לפי מיטב ידיעתי מעולם לא טרח לציין זאת בכתובים.

<sup>7</sup> הגדרה זו מופיעה אצל ליוטר בכמה גירסאות. במבוא ל-*Le Différend* הוא כותב: 'דיפרנד,

במבט ראשון (ולא מדויק), הדיפרנד עשוי להידמות כמעין תיקו, מחלוקת שאין בה הכרעה, וכוח שנקלע למבוי סתום, אי־אפשרות להכריע בין שתי סוגות שיח, שהיא תוצאה בלתי־נמנעת של העדר אינסטנציה שלישית שהיתה עשויה לשמש מצע משותף או שבאמצעותה ניתן היה להצדיק העדפה של כללי שיח מסוג אחד על־פני כללים מסוג אחר. מצע משותף כזה מניח אפשרות המרה בין מסגרות היגדים, ואפשרות כללית של המרה כזו הוצאה או נדחתה מראש; העדפה של כללי שיח מסוג אחד, אם איננה שרירותית, מניחה קיומה של אמת מידה משותפת למסגרות ההיגדים ולסוגות השיח השונות, ואפשרות קיומה של אמת מידה כזו הוצאה מראש מכלל חשבון.

אלא שלמעשה, טוען ליוטר, כשמחלוקת מתבררת בפני ערכאה (טריבונל) כלשהי (ערכאה היא הגוף – ממשי או היפותטי – שלפניה מתבררת מחלוקת) אין באמת מצב של תיקו בין סוגות שיח שונות הנקלעות לתחרות. אם שני הצדדים למחלוקת שותפים לאותה סוגת שיח, האנטגוניזם ביניהם איננו רדיקלי וניתן להכריע בין תביעותיהם המתנגשות על־ידי פנייה לערכאה מוסכמת שנקבעת מתוך השיח; מי שמאיישים את עמדות הערכאה אמורים למלא את תפקידם על־פי כללי השיח המוסכם, בלי להטות משפט לטובת אחד הצדדים, פחות או יותר על־פי הדגם שבו מתנהלת סיטואציית הדיבור הרציונלית לפי הברמס (או השיחה הפילוסופית לפי סוקרטס של הדיאלוגים המוקדמים),<sup>8</sup> ואם לא יעשו כן תמיד ניתן לערער על החלטתם מתוך הסתמכות על אותם כללים. את הסיטואציה הזו ליוטר מכנה 'דין', במשמעות של 'דין ודברים' אבל גם של 'בוררות' (litige), והיא תמיד בתוך גבולות סוגת שיח מוסכמת אחת. ומה קורה כאשר בין שני הצדדים אין הסכמה על

להבדיל מבוררות, הוא מקרה של סכסוך בין שני צדדים (לפחות), אשר בהעדר כלל שיפוט שחל על שתי [צורות] הטיעון אי־אפשר לפתור אותו באופן הוגן [equitablement] (xi). בגוף הטקסט מופיע נוסח שונה במקצת: "אני מבקש לכנות 'דיפרנד' את המקרה שבו נשללים מן התובע [במחלוקת] אמצעי הטיעון והוא הופך משום כך לקרבן" (ס' 12). ואילו במאמר קצרצר על הפוליטיקה של המפלגה הסוציאליסטית הצרפתית הנושא את השם "Différend" שהופיע ב־1982, כשנה לפני הספר הנושא אותו שם, הוא אומר: "דיפרנד מתקיים בין שני צדדים כאשר 'פתרון' הסכסוך שמציב אותם זה כנגד זה מופיע בלשון [idiom] של אחד מהם ואילו העוול שממנו סובל האחר אינו ניתן לביטוי באותה לשון... המשמעות הזו של הדיפרנד אינה מאפשרת שום יישוב של המחלוקת בין הצדדים בלשונו של אחד מהם". Jean-François Lyotard, *Political Writings*, trans. B. Readings and K. P. Geiman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 9-10

<sup>8</sup> על סיטואציית הדיבור הרציונלית אצל הברמס ראו בעיקר: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. T. McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, pp. 8-42, 273-337; על סיטואציית דיבור רציונלית אצל אפלטון: Lyotard, *Le Différend*, Notice Platon; Adi Ophir, *Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*, London, Routledge, 1991, ch. 4

מסגרת ההיגדים או סוגת השיח שבה תתנהל המחלוקת? בין מצב הבוררות המוסכמת לבין הנסיגה הצפויה לאלימות גלויה, כאשר אין הסכמה בין הצדדים הניצים על המסגרת שבה תתנהל המחלוקת, ליוטר מאתר מצב נוסף: אחד הצדדים כופה את סוגת השיח שבה תתנהל המחלוקת. הוא מצטרף לשיח של הערכאה שבפניה מוגשת התביעה – או שערכאה הששה להכריע מצטרפת לשיח של אחד הצדדים, וזה היינו הך. כלומר, המחלוקת מוכרעת בעיקרון לטובת אחד הצדדים ברגע שבו צד אחד מצליח לכפות ערכאה על הצד האחר, או ברגע שבו הערכאה כופה עצמה על אחד הצדדים.<sup>9</sup> המחלוקת מוכרעת על-ידי כך שסוגת שיח אחת מועדפת כצורת השיח שבה תתנהל המחלוקת וסוגת שיח אחרת מסולקת, באשר היא זרה לשיח של הערכאה. התביעות של הצד המפסיד יידחו לא מפני שאינן נכונות או צודקות, אלא מפני שלא ניתן לנסחן כתביעות, שהרי הן מנוסחות בשיח שאי-אפשר להמיר אותו לשיח של הערכאה. העוולה<sup>10</sup> שנגרמת לצד המפסיד אינה ניתנת כלל לניסוח במונחי השיח שבו מוכרעת המחלוקת (הקדמה; ס' 7). ובמילים אחרות, הדיפרנד הוא מצב שבו אחד הצדדים למחלוקת אינו יכול להפעיל את האמצעים הרטוריים המתאימים לו (מפני שהם נשללו ממנו, או מפני שאחרים נכפו עליו) ועל-כן התיקו הגלום לכאורה במצב הדיפרנד אינו מגיע לכלל מימוש והקרובן שהמצב הזה מייצר אינו זוכה להכרה.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> ליוטר תמיד מציב את הניזוק בעמדת התובע ומציג אותו כקרוב – בכוח או בפועל – של הדיפרנד. אבל אין סיבה להגביל את הסיטואציה באופן הזה. כשהמדינה או חברה כלכלית גדולה, או המסד המדעי מתייצבים בעמדת הניזוק-התובע וגם מכתיבים את סוגת השיח שבה תתנהל הבוררות, ובעמדת הנתבע ניצב אורח מן השורה, עלול הנתבע למצוא את עצמו במצב שבו לא יוכל להוכיח שלא נגרם נזק או שהוא אינו נושא באחריות לנזק שנגרם. אמנם ליוטר מבסס את פגיעותו של הניזוק ואת חסינותו היחסית של הנתבע על הקושי העקרוני להוכיח קיום (להוכיח שנגרם נזק) ועל המטלה הקלה יחסית, ניהיליסטית באופיה, של הנאשם – להפריך את היומרה להוכיח קיום של דבר-מה. אבל עניין זה, עם כל חשיבותו, איננו זהה לאבדן האמצעים להוכיח, ואבדן זה הוא היוצר את מצב הדיפרנד והוא ההופך את אחד מן הצדדים במחלוקת לקרובן.

<sup>10</sup> *tort*, מילה שתרגומה הקרוב ביותר באנגלית הוא *wrong*, טווח המשמעויות שלה בצרפתית נפרש בין טעות או שגגה לעוול, ובכל מקרה היא מה שלא נכון, מבחינה קוגניטיבית או מוסרית. ליוטר השתמש ב-*tort* לציין 'מה שלא-נכון-מוסרית' ולכן 'עוולה' או 'אי-צדק' יכולים להיחשב כתרגום הולם לעברית. העדפתי 'עוולה', שהקונוטציות שלה חלשות מ'עוול' (אם כי הן חזקות יותר מאלה של *tort* בצרפתית), הן מטעמי נוחות והן כדי להדגיש את הרצף והדמיון המבני בין מצבים ברורים יותר לברורים פחות של עוול שליוטר מדבר עליהם.

<sup>11</sup> כמה פרשנים, אהודים ומבקרים, העמידו את הדיפרנד על מצב של העדר אמת-מידה משותפת (אינקומנסורביליות) והחמיצו את כל הממד הכוחני והמוסרי שבסיטואציה; ראו למשל David Carrol, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, London, Methuen, 1987, pp. 31-32, 183; Bill Readings, *Introducing Lyotard: Art and Politics*, London, Routledge, 1991, p.xxx; Axel Honneth, "The Other of Justice", *Constellations* 2 (1995)

"להיות קרבן פירושו לא להיות מסוגל להוכיח שנגרם לו עוולה (il est d'une 'victime de ne pas pouvoir prouver qu'elle a subi un tort') [§9] ובהתאם: 'עוולה' היא 'נזק המלווה באבדן האמצעים להוכיח את הנזק'. ואולי ניסוח מדויק יותר של אותו משפט הוא זה: הקרבן אינו מסוגל להוכיח לא את הנזק ולא את העובדה שהנזק אינו ניתן לביטוי בשפת הערכאה. למעשה, נשללת האפשרות להוכיח בפני הערכאה<sup>12</sup> היגדים משני סוגים: (א) 'הנזק הזה נגרם לי' (או 'היה מיותר' או 'היה בלתי-מוצדק' או 'היה לו אחראי'); (ב) 'אינני יכולה להוכיח שהנזק הזה נגרם לי' (או 'היה מיותר' או 'היה בלתי-מוצדק' או 'היה לו אחראי'). היגדים מן הסוג הראשון נוגעים לפעולות ולמחדלים (פעולות לשון בכלל זה) ולתוצאותיהם המזיקות; היגדים מן הסוג השני נוגעים לרפלקסיה על תנאי השיח שבמסגרתו מיוצגים פעולות, מחדלים ותוצאותיהם. הניזוק הופך לקרבן כשנשללת ממנו בבת אחת היכולת להוכיח את שני סוגי ההיגד האלה.

זו הגדרה פשוטה וברורה בתכלית. נזק שאינו ניתן להוכחה פירושו שהשיח השולט, או הרווח, זה שבמסגרתו אמור הקרבן לבטא את הנזק שנגרם לו, נותר אדיש לנזק שנגרם לקרבן, לסבל או לאבדן הכרוכים בו (נזק הוא תמיד תוצאה של סבל או אבדן). האדישות הזו היא בדיוק קו הגבול בין המוסרי ללא-מוסרי. הלא-מוסרי מתחיל במקום שבו מי שניזוק נתקל בחומה של אדישות. ללא-מוסרי העוברי הוזה קורא ליוטר עוולה. למרות שהיא מופיעה בטקסט כמעט יש מאין, בלי שום צידוק, ההגדרה איננה כפויה או שרירותית; אין היא אלא פיתוח של הבנה מובלעת של גבול המוסרי: אדישות לסבל היא גבול המוסרי בדיוק כפי שאדישות לטעות היא גבול ההכרתי. המדעי מתחיל במקום שבו חדלה האדישות מן הסוג האחד; האתי מתחיל במקום שבו חדלה האדישות מן הסוג השני.

מישהי נעשית לקרבן כשסוגת השיח המשמשת אותה כדי לבטא נזק שנגרם לה מושתקת ואין לה גישה לסוגת השיח של הערכאה או אמצעים להציג בה טיעונים. חשוב לציין שהשתקה של סוגת שיח איננה בהכרח תוצאה של הפעלת כוח ברוטלית ואיננה מלווה בהכרח בהפעלת כוח כזו; יש דרכים רבות להשתיק, להתעלם, לדחות סוגת שיח אחת לטובת אחרת. העיקר הוא שהשתקה, ולו זמנית, של סוגת שיח מתחרות היא תנאי הכרחי לאפשרות התנהלותו של שיח כלשהו במסגרת סוגה אחת. דומה שליוטר מחיל על מסגרות היגדים וסוגות שיח את מה שאמר הובס על מצב הטבע – מלחמת הכל בכל; וגם את מה שניטשה או בובר אמרו על החיים בכלל – חייו של יצור אחד ניוונים מהריסתו של יצור אחר. אבל הוא מדייק ביחס לדרכים שבהן מישהי נעשית לקרבן.

<sup>12</sup> אבל לא בפני כל ערכאה, אלא רק בפני זו שדוברת את שפתו של האחראי לנזק, הנאשם.



ליוטר מציין ארבעה אופנים של אבדן, ארבע צורות שבהן מישהי יכולה לאבד את האמצעים להוכיח שנגרם לה נזק<sup>12</sup> ולהעשות על-ידי כך לקרבתן (ס' 12). ארבעת האופנים הללו הם תוצאה של העדר בכל אחת מארבע האינסטנציות של ההיגד: אין משמעות; אין הוראה; אין דובר; אין נמען. ומכאן: הנזק אינו ניתן לביטוי בסוגת השיח השלטת (אין משמעות); לפי כללי אותה סוגת שיח אין אפשרות להוכיח את עובדת קיום הנזק (אין הוראה); לניזוק חסרים אמצעים לבטא את הנזק, למרות שהוא ניתן עקרונית לביטוי (אין דובר); אין מי שיאזין לקובלנה, למרות שהנזק ניתן לביטוי ולניזוק יש אמצעים לבטא אותו (אין נמען) (ס' 24). כל אחת מצורות ההעדר הללו מובילה לדיפרנד.

בכל פעם שמתקיים דיפרנד, מישהו מנושל מן השיח שבו הוא יודע להתבטא או מן השיח שבו הוא מסוגל לבטא משהו שאין לו ביטוי בשיח אחר; הנזק שנגרם לו במונחי הגישה לשיח או במונחי השליטה באמצעי הביטוי בשיח אינו ניתן לביטוי במונחי השיח השולט, ובכך די לגרום לעוולה, שכן לקרבתן נגרם נזק שהוא אינו יכול להוכיח. מישהו עשוי להיות קרבתן של תאונת דרכים, לסבול צער, שבת ואבדן, ואחר כך לתבוע פיצוי על כל אלה באמצעות חברת הביטוח. חברות הביטוח מספקות אמצעים מוסכמים להערכת הנזקים ומציבות שמאים בעמדת הערכאה המקיימת את הבוררות בין הצדדים המעורבים בתאונה. אלה הסכימו להיכנס לבוררות בעצם הרכישה של פוליסת הביטוח או ברגע הגשת התביעה באמצעות חברת הביטוח או נגדה. אם בכך מסתיימת הפרשה אין כאן דיפרנד או קרבתן (במובן המוסרי המדויק), רק נזקים, כאב, ופיצוי. אבל תמיד נותרים אותו כאב, אותו אבדן, שהלוחות שחברות השמאות והביטוח מתחשבות לפיהם אינם מסוגלים לבטא, לכמת, או להמציא להם פיצוי. למעשה, זו בדיוק השארית שהשפה המחפצנת (reifying) של השמאות, השפה שמאפשרת הסחרה (commodification) של כאב ואבדן, מתעלמת ממנה או מבקשת לסלקה. מי שסובל מכאב או מאבדן שאין להם ביטוי בשפת השמאות הוא קרבתן.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> ליוטר אינו מפרש מהו נזק. לצורך הדיון אתייחס לנזק כאל שם כללי המציין נוסף על אבדן חומרי או גופני גם סבל, צער וכאב הכרוכים בו וכן כל אבדן אחר (של זיכרון, של ידיד או קרוב וכו'). במקום אחר אציג דיון מפורט בכל אשכול המושגים הזה: נזק, אבדן, כאב, סבל (אופיר, בכתובים).

<sup>14</sup> אדם כזה הוא קרבתן, גם אם זהו המצב הרווח לגבי רוב תביעות הנזיקין וגם אם איש בחברת הביטוח אינו שותף לאמונה, שהנזק שנקבע לו אומדן כלכלי אכן מבטא את הסבל או האבדן שכרוכים בתביעה או שהפיצוי הכספי אכן מבטל את הנזק. מצבו כקרבתן נקבע על-ידי העובדה שנותר נזק שלא נמצא לו ביטוי בשפת הערכאה. מיהו הנושא באחריות לעוולה הזו? קשה להאשים את סוכן הביטוח או את השמאי; הקרבתן עשוי לגלות עד מהרה שאין לו על מי להלן. זה מעצים עוד יותר את מצבו כקרבתן (אין מי שיאזין לקובלנה – האופן הרביעי של אבדן האמצעים להוכיח נזק). כשאי על מי להלן מבקשים לפעמים להציב בכל זאת מישהו במקום הריק – ההורים,

היחס בין סוגת השיח שמאפשרת לבטא כאב או אבדן ולתבוע את תמורתם לבין סוגת השיח שמעניקה להם ערך חליפין בשוק הסחורות איננו רק יחס של דיפרנד. מתקיימת ביניהם גם היררכיה חברתית ברורה, שאינה מותרת לקרנן שום סיכוי. ההסחרה היא תהליך כלכלי-חברתי סותף וחובק-כל שהופך לקרנן כל מי שעדיין דבקים בדברים או בתכונות שלטעמם אי-אפשר לקבוע להם ערך חליפין. בשלב הנוכחי של הקפיטליזם המאוחר ההסחרה מנגעת כל תחום וחודרת כמעט כל התנגדות – פוליטית, תרבותית או אחרת – ועל-כן אין כמעט גבול לפגיעתה הרעה ולכושרה לייצר שוב ושוב עוד ועוד קרבנות (ס' 236-255).

שמאות ביטוח היא אחד מאותם הסדרים שבאמצעותם צדדים למחלוקת מעריכים נזקים וקובעים את גובה הפיצוי: הסכמי עבודה הם תמיד גם הסכמי פיטורין, חווה התקשרות הוא תמיד גם הסכם לפיצוי במקרה של הפרת אמונים. אלה הם מנגנוני בורות שתפקידם, בין השאר, להעניק לגיטימציה לעוול ממוסד. הלגיטימציה הזו מבוססת על יומרה המובלעת בחשבון השמאות או בהסדר הפיצויים: מנגנון הבורות אמור למזער ככל הניתן את הנזק שאין לו ביטוי בשפת השוק ולעתים אף לחלק את הנזק הזה באופן צודק בין כל הנפגעים הפוטנציאליים, מבטוחים, עובדים, וכדומה. אלא שלגיטימציה מסוג זה איננה מסלקת בפועל שום דיפרנד מסוים; היא מגנה על כל מי שנשאר חסר אמצעים לבטא או להוכיח את הנזק שנגרם לו מפני מצב שבו יהפוך מתובע לקרנן. יתר-על-כן, טבלאות החישוב ואמצעי ההערכה שמעניקים תוקף לגיטימציה כזו מניחים מראש את מחיקת הסבל והאבדן שאינם ניתנים לביטוי באמצעות ערכי החליפין שמכתיבה שפת השוק.

למעשה, ליוטר מאשר כאן מחדש ומקצין מאד את ביקורת התבונה האינסטרומנטלית מבית מדרשם של אדורנו, הורקהיימר ומרקוזה. לביקורת הזו שלושה שלבים הבנויים זה על גבי זה. בשלב הראשון, הכללי ביותר, ליוטר מעמיד בורות על אפשרות קיומם של יחסי חליפין – קודם כל חליפין בין יומרות לתוקף (validity claims) במעין סיטואציית שיח רציונלית שבה מתנהלים "חילופי הדברים" בין השותפים לבורות, ומתוך כך גם חליפין של סחורות, טובין ורעות (נזקים וצרות אחרות) למיניהם. בשלב השני הוא מזהה דיפרנד בכל מקום שמתקיימים בו יחסי חליפין כלשהם, הדיפרנד בין סוגת השיח המחפצנת, הקובעת ערכים למה שניתן לחליפין, לבין סוגת השיח שמתעקשת לבטא את זה שאין לו תחליף. ובשלב השלישי הוא מזהה כאמור קרנן בכל מקום שמתקיים בו דיפרנד. השיח המקבע משמעויות וערכים הוא בו בזמן התנאי לאפשרותם של יחסי חליפין והגורם ליצירתו

---

הממשלה, הקביה. הקרנן עשוי למצוא שיח חדש שבו יהיה ביטוי לנזק שנגרם לו, ולפעמים אפילו ערכאה שתפסוק לו פיצוי (במקום אחר, בזמן אחר, באחרית הימים). על נשיאה באחריות ועל בקשתו של הקרנן אחרי שיח מנתם ראו להלן.

של דיפרנד. ניתן לומר, בהפרזה מסוימת, שגם הרגישות המוסרית וגם "ביקורת הכלכלה המדינית" (שליוטר מפתח אותה בפרק האחרון כביקורת המרקסיזם) נשענות על תורת שיח המשלבת מצב טבע בנוסח הובס עם תקשורת אידיאלית בנוסח הברמס.

כוחה של הביקורת הזו שהיא בולעת לתוכה - כמו תהליך ההסחרה המעכלי-כל שהיא מתארת - גם את הנסיונות להציב צורה אחרת של שיח או רציונליות כאלטרנטיבה לרציונליות האינסטרומנטלית וכחיץ כנגדה, כגון תיזת הרציונליות התקשורתית של הברמס.<sup>15</sup> מצד אחד תהליך הבוררות מניח תקשורת אידיאלית או רציונלית, הן כמה שמובלע בכל יומרה לתוקף, גם זו המושמעת בפני הערכאה וגם זו המושמעת מפיה, והן כאידיאה רגולטיבית שאמורה לכוון את תהליך הבוררות כולו. מצד שני תהליך הבוררות מבוסס על דיפרנד ועל הסחרה של יומרות התוקף עצמן, והפיכתן להלך חוקי בסיטואציה התקשורתית על-ידי השלטת סוגת שיח אחת, תמורת סילוק כל סוגת שיח אחרת. בהקשר החברתי והמוסרי, כאשר מה שמונח על כפות המאזניים הוא אינטרסים פרטיים וקבוצתיים, פירוש הדבר בהכרח גם חפצון והסחרה של הטובות והרעות, של אושר ועונג, נזק, כאב ואבדן. מצד אחד, תבונה אינסטרומנטלית היא תנאי אפשרות לקיומה של תקשורת רציונלית; מצד שני, תקשורת רציונלית היא שיא בתהליך של אינסטרומנטליזציה ולא מחסום כנגדו. ההסכמה, שהיא לפי הברמס קוטב ההתכוונות המובלע של כל תקשורת רציונלית, כרוכה בדיפרנד, בלגיטימציה של עוולות ובייצורם של קרבנות. יתר-על-כן, את הקרבן אפשר לזהות רק מתוך אי-הסכמה, סטייה, הפרה של כללי השיח המקובלים; dissent ולא consent הוא תנאי לאפשרות הדיבור על הקרבן. אי-אפשר לצמצם את הריבוי של סוגות השיח ומסגרות ההיגדים, ואי-אפשר לנווט בתוכו על-פי מפה אחת שמציעה סוגת שיח מועדפת. הריבוי משמעו סכסוכים, תחרות, עוגמת נפש וכאב. ההטרונגיות בין סוגות השיח השונות מוציאה מכלל חשבון פיוס אחרון או מצב שבו אין יותר קרבנות. ('קרבן', יש לזכור, הוא קטגוריה מוסרית, כלומר, לא מדובר במי שנפגע סתם, אלא בפגיעה שמתלווה לה עוולה.) כיוון ש'מצב טבע' זה של הפעילות הדיסקורסיבית איננו ניתן לחריגה או לביטול די בכך כדי לקבוע שהקרבנות לא ייתמו לעולם. לא טבע האדם, שהוא רע מנעוריו, לא החטא הקדמון, לא המחסור המתמיד במשאבים, גם לא חלוקת העבודה

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Beacon Press, 1984; "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", in *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt and S.W. Nicholsen, Cambridge, MIT Press, 1990; "Remarks on Discourse Ethics", in *Justification and Application*, trans. C. P. Cronin, Cambridge, MIT Press, 1993

המנכרת, אחראים לייצורו הבלתי־פוסק של עוול מוסרי, אלא העובדתיות של השפה כריבוי של משחקי לשון הטרוגניים. ריבוי משחקי הלשון, אפשר להוסיף ולומר, הוא תוצאה של ריבוי של צורות חיים, וריבוי זה עצמו ניתן אולי להעמדה על חלוקת העבודה, החטא הקדמון או טבע האדם. אבל לספקן – וליוטר הוא מה שניתן לכנות ספקן קרטזיאני שעבר את המפנה הלשוני<sup>16</sup> – די בריבוי משחקי הלשון. אין לו צורך וגם לא רשות לחרוג מעבר להם. העובדתיות הבלתי־ניתנת לערעור של הריבוי ושל ההטרוגניות הלשונית היא הבסיס האחרון לטיעון המוסרי, ובו בזמן גם הטעם שבגללו אין עוד בסיס אחרון לשום טיעון ואין טעם לחפש אחריו. לכן מדויק יותר לנסח זאת כך: עובדות לשוניות מכוננות כמה עובדות יסוד מוסריות: קיומם של קרבנות, אופני ייצורם, התנאים לשכפול (רפרודוקציה) של אותם אופני ייצור. מצב הטבע של השיח מבטיח ייצור בלתי־פוסק של קרבנות, ומאותה סיבה בדיוק זיהוי של קרבנות מחייב הפרה של האמנה החברתית, כלומר של כללי השיח השליט, וחזרה למצב הטבע של השית. אם זיהוי הקרבן הוא תנאי לאפשרותו של שיח מוסרי, אזי, בגבולות השיח לפחות, המלחמה היא תנאי לאפשרותו של המוסר. במקום חריגה רוויית סתירות מעולם במלחמה לעבר שלום אסכטולוגי ליוטר מציע צורה מוסרית של נטילת חלק במלחמה עצמה.<sup>17</sup>

(ב) דגם ושמו אושוויץ

דיפרנד הוא "מצב שבו נשללים מן התובע המאמצים לנסח את טיעוניו ומשום כך הוא הופך לקרבן" (ס' 12). על־כן אין זה מפתיע שהחיה נתפסת כ"פרדיגמה של קרבן" (ס' 38). החיה "משוללת אפשרות להעיד [על הנזק שנגרם לה] לפי הכללים האנושיים לאישור [קיומו] של הנזק, וכתוצאה מכך כל נזק מהווה עוולה והופך אותה לקרבן מעצם העניין" (שם).<sup>18</sup> אבל את התובנה הזו אפשר להפוך: היכולת

<sup>16</sup> "היחיד שאיננו מוטל בספק, ההיגד [la phrase], מפני שמניחים אותו מראש באופן בלתי־אמצעי (להטיל ספק בכך שמישהו אומר משהו [qu'on phrase] פירושו בכל אופן לומר משהו [phaser] (הקדמה, xi). "מה שמעבר לכל ספק הוא שישנו לפחות היגד אחד, ולא משנה מהו" (ס' 99); "ההיגד עומד במבחן הספק האוניברסלי" (ס' 101). הדבר היחיד שאי־אפשר להטיל בו ספק הוא התרחשותו של היגד, קיומו של ההיגד כאירוע, ש"קורה" (il-arrive), בלי שום התחייבות לתוכנו של האירוע, כלומר בלי להציב אותו כמושא של היגד חדש (ס' 111); 134-131.

<sup>17</sup> ליוטר מציג כאן תפיסה מנוגדת באופן קוטבי לתפיסת המוסר של לוינס, שממנו הוא מושפע ישירות; על מלחמה ומוסר אצל לוינס ראו במיוחד המבוא לספר Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1961

<sup>18</sup> החיה היא לא רק פרדיגמה של קרבן אלא גם המקרה הקיצוני ביותר, ה"אידיאלי" שלו – קרבן שנעלם בלי שום עדות לעוללה שנגרמה לו, קרבן שלא יוכל לבטא את הנזק שנגרם לו בשום

לזהות קרבן היא מבחן פרדיגמטי של רגישות מוסרית; גם חיות מצוידות ברגישות כזו ויש כאן אולי גילוי של תגובה ראשונית, ביולוגית, כלומר קדם-תרבותית, שהתעדנה בחיה האנושית והתמסדה בצורות תרבותיות מורכבות – או הוכחדה. בעלי-חיים מסוימים, כלב, למשל, מזהים ביטויים של סבל ומצוקה שמפיקים בעלי-חיים אחרים ומנסים להיחלץ לעזרת החיה הנתונה במצוקה (בתנאי, שזו איננה מאיימת ואיננה טרף פוטנציאלי).<sup>19</sup> ההבדל בין זיהוי אותות מצוקה ברמת ההכרה החייתית לבין זיהוי הקרבן ברמת ההכרה של הפילוסוף, המבקר החברתי או האינטלקטואל יוצר רצף מעניין בין שני קצוות: תגובה בלתי-אמצעית לביטוי מצוקה גלויים בקצה האחד ושחזור עקבות מחוקים של סבל ושל העדר האמצעים לבטא סבל בקצה השני.<sup>20</sup> חיה חסרת-ישע הנתונה במצוקה מעוררת אצל חיות אחרות, ואצל בני-אדם בכלל זה, תגובות בלתי-אמצעיות, שאינן נוקקות בהכרח לתיווך הלשוני, של מעין סולידריות ונכונות לעזור; אבל כדי לסמן את החיה לא רק כחסרת ישע אלא כקרבן במשמעות המוסרית של המונח דרושה התערבותו של שיח תורת-מוסרי, פילוסופי או תיאולוגי מורכב. הגדרת הקרבן של ליוטר היא סוג כזה של התערבות ותיווך. החיה חסרת הישע היא תמיד קרבן מפני שאין בידה שום אמצעים לבטא את הנוק שנגרם לה במונחים של ערכאה אנושית כלשהי. מתן עדות להעדר הזה הוא תפקידו של הפילוסוף. לשם כך הוא צריך לתפוס עמדה של פרשן הבולש אחרי עקבות המצוקה שלא מצאה ביטוי. גם נוכחות הסבל או הנוק עצמם וגם העדר

---

סוגת שיח ולא רק בשיח של ערכאה מסוימת. ואם זה המקרה הקיצוני ביותר אפשר להצביע על רצף בחומרת מצב הקרבן מצד אחד ובשופות האפשריות של הקרבן למצבו כקרבן: מצד אחד, השתקה גמורה בלי שום עדות; מצד שני, מצב שבו כמה סוגות שיח חלופיות פתוחות בפני מישהי שבחרת לפנות דווקא לאותה סוגת שיח שבה לא ניתן יהיה להוכיח את הנוק שנגרם לה (וראו להלן).

<sup>19</sup> אני מסתמך כאן על הרצאה שנשא האתולוג פרימק (David Primack) במכון ון-לייר ב־1977 ועל אישור מחדש שנתן לטענתו בשיחה לפני כשנתיים (1994).

<sup>20</sup> מסורת ידועה במחשבה המוסרית טוענת שהאדם מסוגל לאכזריות גדולה מזו של כל חיה אחרת: בין משום ששכלו צייד אותו באמצעי השמדה יעילים יותר מאלה שעומדים לרשות כל חיה אחרת (אריסטו, 'פוליטיקה', א) ובין מפני שהחיה מבקשת רק לשרוד בשלווה ואילו האדם מבקש גם דעת ותהילה (מונטיין, 'התנצלותו של רימון סבון'). האדם מסוגל להפוך אחר לקרבן טוב יותר מכל חיה אחרת. אבל אפשר לטעון, באותה מידה של הצדקה, שהאדם מסוגל לזהות אחר כקרבן טוב יותר מכל חיה אחרת (וזהו המעיד כנראה על רגישות הנוטעה במבנה הביולוגי של החיה האנושית), ואולי בתכונה האחרונה יש משום פיצוי מטוים על הראשונה. אלא שההבדל בין שני הניסוחים מכריע. הניסוח של אריסטו או מונטיין הוא חלק מכלכלה מושגית המבקשת למתוח קו של הבדל איכותי בין האנושי לחייתי. הניסוח השני מאפשר לשקם את הרצף. יש לניסוח הזה ויקה מסוימת, שלא אוכל לעמוד עליה במסגרת הנוכחית, לדקונסטרוקציה שמציע דרידה למושג החיה אצל היידגר ולהבדל בין החייתי לאנושי אצלו; ראו J. Derrida, *Of Spirit (De l'esprit)*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, ch. 6

האמצעים לבטאם יכולים להיות נוכחים רק באמצעים עקיפים, באמצעות העקבות שהם משאירים בשיח השליט. מול הנוכחות של הדיפרנד המופיע מבעד לחיה הסובלת, הפילוסוף או המבקר החברתי מבקשים אחר עקבות מחוקים של סבל ושל דיפרנד והם מזהים את האחד באמצעות האחר. דיפרנד מעיד על סבל שלא ניתן לו ביטוי, וסבל שלא ניתן לו ביטוי מעיד על דיפרנד, ובשני המקרים מאפשרת אותה העדות לזהות קרבן.<sup>21</sup>

ליוטר עצמו מציג מודל של מתן עדות לדיפרנד במקרה פרדיגמטי אחר, המקרה של ניצול השואה. לטיעון של ליוטר בהקשר זה כמה רבדים. הראשון – ראשון הן מפני שהוא פותח את הספר והן מפני שהוא הגלוי ביותר לעין – עוסק בדיפרנד בין ניצול השואה למכחיש השואה. מכחיש השואה, שליוטר מתייחס לטיעונו במלוא הרצינות, תובע הוכחות לקיומם של תאי הגז באשוויץ. את ההוכחות האלה הוא תובע לבסס על עדות ראייה, שבעצם אפשרותה הוא מטיל ספק, שכן לפי התיאור המקובל של ההשמדה מי שחזה מבשרו בפעולתם של תאי הגזאים הושמד בתוכם.<sup>22</sup> מכחיש השואה, טוען ליוטר, מפעיל כאן את ההיגיון של השיח המדעי המבסס טענות קיום על עדות ראייה ולכן איננו מסוגל לבסס טענות של אי-קיום. בין השיח ההיסטורי הזה לבין השיח של ניצול השואה ישנו דיפרנד. הניצולים מסרבים להיכנס למשא ומתן מדעי על "מה שהיה שם". הם מסרבים למסור את חוויותיהם לידי ההיסטוריון הספקן שתובע להפעיל עליהן את כללי השיח המדעי. הם עשויים לסרב להיכנס לוויכוח עם מכחיש השואה מפני שאין בידם אמצעים לבטא את חוויותיהם, או לנסח אותן בטיעונים תקפים, או מפני שהם סבורים שאין הם דוברים ראויים לבטא את מה שהיה שם, או שאינם סבורים שההיסטוריון התובע

<sup>21</sup> "ייעודה של המחשבה הוא לשמש עדות למקרים של דיפרנד" ( *Political Writings*, p. 10 ). "מה שמונח על כפות המאזניים בספרות, בפילוסופיה, אולי בפוליטיקה [מסוג מסוים], הוא להעיד על מקרים של דיפרנד על-ידי מציאת הלשון שתבטא אותם" (ס' 22). העניין הוא לא לסלק את התחושה הראשונית שישנו שם "משהו" שלא נמצאו לו מילים, לא למהר לתרגם אותה לשפת הבוררות של ערכאה מוכרת, אלא להשקיע מאמץ מורכב במציאת לשון ביטוי חדשה שתאפשר לו להתנסח (שם). פרשנו של ליוטר מדגישים בדרך כלל את התחושה חסרת המילים שמעוררת נוכחות עקבות הדיפרנד ומחמיצים בתוך כך עניין נוסף שאבקש להדגיש בהמשך: המאמץ שיש להשקיע בויהוי הדיפרנד ובמתן הביטוי לזה-שלא-נאמר כרוך במחשבה רפלקסיבית המתנהלת באופן סימולטני בשתי רמות: מחשבה על הסבל שלא היה לו ביטוי ועל השיח שלא נתן ביטוי לסבל, על המושא ועל תנאי ייצוגו.

<sup>22</sup> ליוטר מתייחס בעיקר לפוריסון בהשראת הניסיון של ההיסטוריון הצרפתי היהודי פייר וידאל-נאקה להפריך את טענותיו של פוריסון במסגרת השיח ההיסטוריוגרפי המקובל. ראו פייר וידאל-נאקה, "איכמן של גיר", "רוצחי הויכרון", ו"על הרוויזיוניזם", בתוך "רוצחי הויכרון", תל-אביב, עם עובד, 1992.

מהם דין וחשבון הוא נמען ראוי (ס' 27).<sup>23</sup> כשניצול השואה הסרבן נקרא בכל זאת להעיד בפני השיח המדעי, או כשהשיח המדעי הופך את שתיקתו כראיה לכך ש"לא היו תאי גזים באושוויץ", הניצול הופך שוב לקרבן.

מעין מקבילה ישראלית קרובה לסיטואציה שמתאר ליוטר עולה מקריאתו של יהודה אלקנה מלפני כמה שנים לשכוח את השואה.<sup>24</sup> למרות שאת חיצו הביקורת הגלויים ברשימתו כיוון אלקנה לשימוש הלאומני בשואה, אפשר לפרש את קריאתו כסירוב להיכנס למשא ומתן על "מה שהיה שם" בפני כל ערכאה שהיא, בין שיושבים בה מכחישי השואה בין שיושבים בה מקדשיה. ניצול השואה בדוגמה של ליוטר איננו מוכן להיכנס למשא ומתן על עניינים שבעובדה, היו או לא היו תאי גזים. ואילו אלקנה הוא ניצול שאינו מוכן להיכנס למשא ומתן על הלקח שיש ללמוד מאותן עובדות. טיעונו של אלקנה מבוסס על דיפרנד בין שיח של ניצולי השואה לשיח האידיאולוגי שמשמש בזכרון השואה, כך או אחרת. אבל בו בזמן הוא מנצל למעשה דיפרנד אחר – בין שתי תפיסות אידיאולוגיות של השואה.

אלקנה מתאר שני לקחים מנוגדים שנגזרים מזכרון השואה בתרבות הישראלית, לקח פרטיקולריסטי, לאומני, ולקח אוניברסלי, הומניסטי. הפרטיקולריסטים אומרים: אנו, כלומר בני העם היהודי, חייבים לעשות כל מה שלא ידינו כדי ש"זה" לא יקרה לנו שוב. האוניברסליסטים אומרים: אנו, כלומר, כל אחד, חייבים לעשות כל מה שניתן כדי ש"זה" לא יקרה שוב לאף אחד. אי־אפשר ליישב בין שתי העמדות הללו. בין השיח הפרטיקולריסטי לשיח ההומניסטי יש דיפרנד (או שההומניזם אינו אלא מסווה לקידום הקבוצה הפרטיקולריסטית המבטאת אותו). כל אימת שאחד הצדדים פונה לערכאה השותפה לתפיסותיו הלאומניות או ההומניסטיות, הצד השני כבר הפסיד במחלוקת. ובשני המקרים, ניצול השואה הופך לאמצעי בידי הצדדים למחלוקת הפוליטית־האידיאולוגית, ונעשה קרבן כפול. ההיגדים שלו הופכים מביטויים של חוויה או זיכרון שיש להם יומרות תוקף משל עצמם לראיות בטענותיהם של אחרים. איש אינו מאזין באמת למה שיש לניצול לספר, איש אינו מאזין לשתיקותיו, למה שאיננו מספר, שכן הכל יודעים מראש איזה לקח יש להפיק ממה שיאמר. ואחר־כך הוא נקרא אל הדגל, נדרש להצטרף למי שמפיקים לקחים מחוויותיו, למרות שבשפתו אולי אי־אפשר לגזור מהן שום לקח, או שאת הלקח שניתן לגזור אי־אפשר לבטא לא בשיח ההומניסטי ולא בשיח הלאומני. מי שמבין כך את הסיטואציה שהניצול נקלע אליה כתוצאה מן המאמץ הבלתי־פוסק להציג את השואה כמאגר בלתי־נדלה של לקחים היסטוריים, פוליטיים ופסיכולוגיים לא

<sup>23</sup> הסירוב להיכנס לדיון עם ההיסטוריון מובנה כמו אבדן האמצעים להוכיח שנגרם נזק על־פי ארבע האינסטנציות של ההיגד.

<sup>24</sup> יהודה אלקנה, "בזכות השיכחה", 'הארץ', 2.3.1988.

יתקשה להבין גם את תגובתו של אלקנה: בתנאים כאלה, מוטב להימנע מכל העניין, מוטב לשתוק ולהניח לשואה להישכת. בהצדקה האפשרית לשתיקתו של הניצול, להסתלקותו האפשרית מן השיח ההיסטורי או הפוליטי שחוקר את עברו או מפיץ ממנו לקחים, מובלעת הטענה, שעצם התביעה מן הניזוק להביא צידוקים לקובלנתו איננה מוסרית. בדרך אגב מפתח כאן ליוטר עוד טיעון נגד אתיקת השיח (Diskurs Ethics) של הברמס – זה הרובד השני של הטיעון. מכחיש השואה המתעקש לבחון מחדש את הטענות העובדתיות על ההשמדה מנצל את זכותו במסגרת סיטואציית שיח רציונלית; הוא מבטא אי-הסכמה בנוגע לעניין שעל סדר היום, מבקש לשכנע ומוזין טיעונים נגדיים; הוא מוכן, כך הוא מצהיר לפחות, להשתכנע. מנקודת מבטה של אתיקת השיח, ניצול השואה המסרב להיכנס לוויכוח עם מכחיש השואה איננו מתנהג באופן רציונלי, ובסופו של דבר גם לא באופן מוסרי. העוולה שנעשית לניצול השואה מעצם ההתעקשות על המשך הוויכוח הרציונלי נעלמת מעינה של האתיקה ההברמסית ואינה יכולה להתנסח במסגרתה.<sup>25</sup> ליוטר, מצידו, נותן ביטוי לפער הבלתי-ניתן לגישור בין השיח המדעי, החשדן תמיד, בעיקרון, המבקש תמיד ראיות והוכחות, לבין השיח של הניצולים, אם הוא מתקיים בכלל, שבו לא הוכחות קיום ולא הסכמה לתיאור העובדות מונחים על כפות המאזניים, אלא אולי רק איזה מינון נכון של זיכרון ושכחה, שיאפשר להמשיך לחיות עם מה שהיה שם. הספק המדעי הוא עצם פתיחותה של סיטואציית הדיבור הרציונלית לטיעונים חדשים, פתיחות עקרונית לאינסוף, והיזקקותה הקבועה לאישור מחדש של ההסכמה, שהיא תמיד ארעית; ואלה בדיוק כללי השיח שפוגעים בניצול השואה והופכים אותו לקרבן. מנקודת מבטו של השיח המדעי – לפחות כפי שמבין אותו פוריסון, וההבנה הזו איננה יוצאת דופן במיוחד – אין משמעות מיוחדת לשתיקת הניצולים;

<sup>25</sup> הברמס עצמו משתחרר מן הסד של אתיקת השיח בתרומתו לוויכוח ההיסטוריונים ובביקורתו החריפה על ההיסטוריונים הרוויזיוניסטים. שתיקת הניצולים או עדותם אינן רק עניין לפירוש של היסטוריונים "אובייקטיביים", שעשויים, כמו הרוויזיוניסטים, לבקש להבין את פשעי הנאצים בהקשרם ההיסטורי כדי להציב אמת מידה בין השמדת היהודים לפשעי מלחמה אחרים, ולראות בה רק "ריאקציה או העתק מעוות" של חיסול המוני בשעת מלחמה (נולטה), אבל לא אירוע שהיה "שונה מבחינה איכותית" מחיסולים המוניים אחרים (פסט). לפני הדיון (הפסיאודו) מדעי הזה תובע הברמס לקיים את החובה, המוטלת במיוחד על גרמנים, "לקיים את זכר עונותם של הנרצחים בידיים גרמניות" ולקיים אותה "בלי העמדת פנים ולא רק מכוח התבונה" (הברמס, על השימוש הציבורי בקורות העיתים, 'חברה וזהות בימינו: ראינות ומסות', ערך אברהם יסעור, תל-אביב, ספרית פועלים, תשנ"א). חובת הזיכרון נסמכת על ערך שאי-אפשר לגזור אותו מסיטואציית הדיבור האידיאלית; כדי להצדיקה הברמס נזקק לתפיסת ההיזכרות האנטי-היסטורית של בנימין (שם). היזכרות מתחדשת לבקרים כסולידריות עם הקרבנות שאת זכרם ההיסטוריה, בתור "היסטוריה של מנצחים", תמיד מוחקת. (אני מודה לזיוה ברונר על שהאיר את עיני בעניין זה.)



שתיקה פירושה העדר עדות ותו לא, ההיסטוריון יכול להתעלם ממנה. אבל לדידו של כל מי שאיננו מניח כמובן מאליו את המונופול שיש לשיח ההיסטוריוגרפי המדעי מן הסוג הזה על הויכרון הקיבוצי, שתיקת הניצולים עשויה להתפרש כסימן שמשוהו נותר בלתי-נאמר, כעקבות של מחיקה. תפקידו של הפילוסוף, ושל השיח הביקורתי בכלל, לפרש סימנים כאלה, לאתר את הדיפרנד שהם מסגירים, ובחשבון אחרון לסייע לבלתי-נאמר למצוא ערוצים של ביטוי, להציב מישהו בעמדת הנמען המסוגל להאזין לאותו דיבור שטרם נאמר, ומישהי אחרת בעמדת הדובר. והשיח הביקורתי לא יכול לעשות כל זאת אם ישאר במסגרת אתיקת השיח ההברמסית, מונחה על-ידי עקרונותיה.

אלא שאין זה נכון ש"הניצולים מדברים לעתים נדירות" (ס' 1). זה לא היה נכון גם בראשית שנות השמונים, בעת שליוטר כתב את ספרו. אין זה נכון שבמכלול העדויות, המסמכים, והשמות ש"הושמדו ככל שרק ניתן היה", אין די להוכיח באופן מדעי את קיומם של תאי הגז במחנות ההשמדה (ס' 93). ואין שום ספק שניתן לטעון לאי-המוסריות המוחלטת של השמדת יהודי אירופה גם על בסיס התיאור ההיסטורי שמסכימים לו רוב ההיסטוריונים הרוויזיוניסטים. אני מניח שליוטר יודע כל זאת, ואני מבקש לשאול כיצד יש להבין את ניתוח הדיפרנד בין פוריסון לוידאל-נאקה, שבהקשר זה איננו רק היסטוריון אלא דוברם של הניצולים. לשם כך יש לחשוף את הרובד השלישי, העיקרי, של הטיעון.

ברובד הזה העניין של ליוטר חורג בהרבה מוויכוח סמוי עם תפיסות מוסר רציונליסטיות. המקרה שבחר בו ליוטר איננו סתם עוד דוגמה של דיפרנד, לא אלגוריה וכמובן לא סמל של דיפרנד, אלא הדגם המוחלט שלו: סימן שהוא בעת ובעונה אחת חלק מן המציאות המסומנת והביטוי המנוסח, המשוכלל, המדויק ביותר שלה: אושוויץ תישאר לעולם כפצע פתוח בכל ניסיון להבין את "מה שהיה שם", היא המציאות ששום מחשבה דיאלקטית אינה יכולה לשלול כדי להכיל במושג, היא המעצור חסר התקנה במחשבה הדיאלקטית עצמה, ששם לדיאלקטיקה סוף בדיוק מפני שהוא חושף את חוסר יכולתה להגיע לידי "סיום". אושוויץ היא הנוכחות המוחלטת של הדיפרנד בלב המחשבה הדיאלקטית המבטיחה ליישב ניגודים, ובתור שכזו היא הדגם לנוכחות הדיפרנד במחשבה בכלל, ואף הדגם עצמו, 'מודל', במשמעות שאדורנו נתן למונח:<sup>26</sup> "האידיאה של המודל תואמת לאותו היפוך בגורלה של הדיאלקטיקה: המודל הוא השם לסוג של מה-שמחוץ-לניסיון

<sup>26</sup> ליוטר קורא כאן את הטקסט המפורסם של אדורנו על אושוויץ ("אחרי אושוויץ") ומדגיש את העובדה שהטקסט הזה מופיע בחלק השלישי של 'הדיאלקטיקה השלילית', המכונה 'מודלים'. Theodore W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; English trans. E. B. Ashton, *Negative Dialectics*, New York, Continuum, 1973

[une sorte de para-expérience] שבו תפגוש הדיאלקטיקה את השלילה שאי־אפשר לשלול אותה ושוב תשכון בחוסר האפשרות להכפיל את השלילה הזו ולכנסה אל תוך סיום [résultat] "ס' 152).

אם אושוויץ היא הדגם המוחלט של מציאות שאי־אפשר להכילה במושג, הרי ניצול השואה הוא הדגם המוחלט של קרבן שלעולם לא ימצא ביטוי לעולל שנגרם לו או ערכאה שתוכל להכיר בנוק שנגרם לו. בתרבות המערבית בת־זמננו ניצול השואה הוא גם פרדיגמה של קרבן במשמעות המקובלת של המונח. הרי הוא אדם חף מפשע שנפגע פגיעה נוראה מידי אחרים מתוך כוונה גמורה; פגיעה זו לא היתה תגובה למה שהנפגע עשה אלא למה שהנפגע הינו ואין לה שום תקנה או פיצוי הולם. אבל מושג הקרבן של ליוטר אדיש לחלוטין לאופיו של הנזק וגם למניעי המזיק ולכוונותיו, ובדיוק בזה נעוצה עוצמתו. הנזק נשאר בגדר נזק רק כל עוד אין לו פיצוי ודי בכך שלנזק מסוים אין פיצוי כדי להפוך את הניזוק לקרבן. לליוטר אין צורך לבחון מקרוב את מנגנון ההשמדה הנאצי כדי לזהות או להעריך את הקרבן היהודי. מה שזועק לשמים הוא שלנזק שסבל היהודי אין ולא יהיה לעולם שום פיצוי; במילים אחרות, גם אחרי שערכאה זו או אחרת תעריך על התובע פיצויים בלי די, ככל שהיא יכולה לפסוק, עוד יוותרו די אבדן וסבל כדי להיפק לשווא על דלתות כל ערכאה, ועל שערי כל סוגת שיח שניתן להעלות על הדעת.

לכאורה נדמה שליוטר מתמקם באזור חבוט למדי של השיח על השואה כשהוא מתמקד בחוסר האפשרות לגשר בין הנזק למי שהיה "שם" לבין ביטוי הנזק הזה בפני ערכאה אנושית כלשהי. יש כאן הד לטיעון המוכר שאושוויץ היתה "פלנטה אחרת", מי שלא היה שם לא יוכל להבין, את מה שהיה שם אי־אפשר לבטא נאמנה, גם לא בלשון השירה, שלא לומר בלשון ההיסטוריון או המשפטן, ובקצרה, מה שהיה "שם" אינו ניתן לייצוג, ולכן כל יומרה לייצג את מה שהיה "שם" חוטאת בהכרח לאמת, מגמדת את הזוועה, מצמצמת את המציאות ששמה 'אושוויץ' לזוועות מוכרות מטריטוריות קרובות יותר.

אלא שלא זה הכיוון שבו מתנהל הטיעון של ליוטר. אם העובדה שלנזק שסבל היהודי אין ולא יהיה לעולם שום פיצוי זועקת לשמים, אין לכאורה צורך במאמץ מיוחד כדי לזהות את הקרבן. לנזק שגורם הדיפרנד שבין שתיקת הניצולים לבין הערכאות השונות שאמורות לפצות אותם יש די והותר דוברים ומייצגים בסוגות שונות של שיח פוליטי ואידיאולוגי במערב (האידיאולוגים הציוניים שמייצגים את "עם ישראל" אחרי השואה, והרבה פוליטיקאים ישראלים שמצטרפים לשיח שלהם הם כמובן הדוברים המובהקים ביותר). אבל השיח הזה חוטא בסילוק מהיר מדי של התחושה שמעוררים עקבות הדיפרנד אל תוך מסגרת ערכאה שהופכת את העולה לנזק בר־פיצוי. ליוטר מנסח זאת בבוטות:

לא ניתן להתמיר [transformer] את הדיפרנד המיוחס לשמות הנאצים, 'להיטלר', 'לאשוויץ', 'לאייכמן', לבוררות ולהכריע בו בפסק־דין. צילם של אלה שנשללו מהם לא רק חיים, אלא גם ביטוי של העולה שנגרמה להם על־ידי הפתרון הסופי, מוסיף לרחף בלי מנוחה. בהקמת מדינת ישראל הניצולים התמירו את העולה לגזק ואת הדיפרנד לבוררות. כשהתחילו לדבר בלשון החוק הפומבי הבינלאומי והפוליטיקה המוסמכת הם שמו קץ לשתיקה אשר לה נידונו. (ס' 93)

אבל אין זה מפני ש'אשוויץ' היתה באמת פלנטה אחרת, אלא דווקא מפני שהיתה כל כך מציאותית, ואף על־פי־כן, ככל מציאות, עדיין זקוקה להוכחה:

המציאות של העולה שנגרמה באשוויץ לפני הקמת המדינה הו נותרה ועודנה זקוקה להוכחה, ולא ניתן להוכחה מפני שטבעה של עולה הוא שאי־אפשר לבססה בהסכמה. (שם)

ליוטר מזהה באחת (ובבלי דעת, אני מניח) את שתי הרעות החולות של אידיאולוגיית השואה הישראלית ואת הסתירה הפנימית ביניהן: מצד אחד, הצבת השואה על אותה פלנטה אחרת, מחוץ להיסטוריה, מחוץ לתחומה של החברה האנושית המוכרת; מצד שני, האינסטרומנטליזציה השיטתית של המציאות ה"אחרת" והכנסתה למסגרת יחסי חליפין כלליים ופוליטיים. ליוטר מציין כעובדה את מאמצי הישראלים לתרגם את העולה שאין לה כפרה למונחים של 'ריאל־פוליטיק', כסף ולגיטימציה, ואינו שופט אותה. אבל המסגרת של דבריו בהקשר זה יכולה לספק עוגן מושגי וקוהרנטי לכמה מן המבקרים של אידיאולוגיית השואה הישראלית.<sup>27</sup> תפיסת הדיפרנד של ליוטר מאפשרת לטעון, מצד אחד, כי האינסטרומנטליזציה של השואה מוסיפה עוול על עוול, מפני שהיא מטשטשת או מדחיקה את הדיפרנד שנושאת עמה שתיקת הניצולים במקום להוסיף ולבקש לה ביטוי "מבחוץ", ביטוי שיערער על מסגרות קיימות של שיח מקבע־משמעות בלי להתמסר אף לאחת מהן. מצד שני, תפיסת הדיפרנד מאפשרת לטעון כי הרדיקליות של העוול הנושא את השם 'אשוויץ' אינה מרחיקה את המציאות הנושאת אותו שם מעבר להיסטוריה, לפלנטה אחרת, אלא להיפך, המציאות הזו מוצגת כדגם לחוסר היכולת העקרוני לבסס במסגרת של ערכאה מוסמכת מציאות של עוול – מציאות בכלל ומציאות של כל עוול בפרט.

'אשוויץ', בשביל ליוטר, היא דגם לאי־אפשרות הביטוי של הממשי בשיח מכל סוג שהוא. "כל מציאות מכילה את התביעה הדחופה הזו" – להאזין בתשומת לב

<sup>27</sup> הדיון הביקורתי בשיח השואה הישראלי החל כבר בסוף שנות השמונים, אבל זכה לתהודה בעיקר בעת האחרונה, בהקשר לתופעת "ההיסטוריונים החדשים". נוסף על רשימתו של אלקנה שהוכרה לעיל ראו, למשל, עדי אופיר, "על חידוש השם, מסכת אנטי־יאולוגית", 'פוליטיקה' 3, 1986; בועז עברון, 'החשבון הלאומי', תל־אביב, דביר, 1988, פרק יב; תום שגב, 'המליון השביעי: הישראלים והשואה', ירושלים, דומינו, 1992; משה צוקרמן, 'שואה בחדר האטום', תל־אביב, הוצאת המחבר, 1993.

רבה למה ש"אי אפשר להציגו במסגרת כללי הידיעה", מפני שכל מציאות מכילה בחובה "משמעויות אפשריות בלתי-ידועות", שאינן ניתנות לביטוי במסגרת סוגת שיח שלטת נתונה. "במובן זה אושוויץ היא הממשית ביותר בין כל המציאויות" (ס' 93). הביטוי הניתן לכל פיסת מציאות במסגרת שיח נתון מותר תמיד דברים רבים שלא נאמרו ואינם יכולים להיאמר. בדרך כלל הצגתו של הממשי בשיח מוחקת את עקבות הלא-נאמר יחד עם עקבות העובדה שנתר שם משהו שלא נאמר, משהו שעוד נותר לאומרו. לפעמים, כאשר לתיאורים מסוימים של המציאות, העקבות הללו אינם נמחקים כליל וגם המחיקה עצמה מותירה עקבות. דיווחים עיתונאיים או מחקרים היסטוריים יוצאי-דופן עשויים לשחזר עקבות כאלה, יצירות אמנות מסוימות עשויות להנכיח אותן במפגיע, לתת ביטוי לעובדת קיומו של משהו שישנו או היה מעבר לאפשרות הזיכרון והביטוי. זו האמנות שעוסקת לפי ליוטר בנשגב.<sup>28</sup> במובן זה, הייצוג של 'אושוויץ', שדוחה את ההיסטוריוגרפיה הרוויזיוניסטית ומצביע על השתיקה ועל אי-אפשרות הביטוי כעדות ל"מה-שהיה-שם", לוקח חלק באסתטיקה של הנשגב.

לחוסר האפשרות לבטא את הממשי יש תוצאות מיידיות בתחום המוסרי, וגם בעניין זה אושוויץ היא דגם. כתוצאה מאי-האפשרות הזו ביחס למציאות המצוינת בשם 'אושוויץ',<sup>29</sup> הניצולים הופכים לקרבנות של עוול שאינו חדל גם יובל שנים אחרי ההשמדה. העובדה הזו איננה רק "הסימן של זמננו";<sup>30</sup> היא המחשה לתנאי השיח שלנו, למה שניתן לכנות "הגורל הדיסקורסיבי" שלנו. איני סבור שראוי לקבל בלא הסתייגות את המעמד הפרדיגמטי שליוטר מעניק לאושוויץ. את המעמד הזה, כך נראה לי, צריך לבחון באופן ביקורתי הן ביחס לבעיה הכללית של ייצוג המציאות, ש'אושוויץ' אמורה להיות דגם שלה, והן ביחס לבעיה הפרטית של ייצוג המציאות במחנה ההשמדה, שהשם 'אושוויץ' נותר לפי ליוטר הדבר הוודאי ביותר שניתן לומר עליו. אבל פיתוח דיון ביקורתי כזה על מעמדה הבעייתי של אושוויץ

<sup>28</sup> תפיסת הנשגב של ליוטר מבוססת על קריאה צמודה באנליטיקה של הנשגב ב'ביקורת כוח השיפוט': Jean-François Lyotard, *Leçon sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991; English trans. Werner Hamacher and David E. Wellbery, *Lesson on the Analytic of the Sublime*, Stanford, Stanford University Press, 1994; cf. *Le Différend*, Notice Kant 4, 4

<sup>29</sup> בפילוסופיית הלשון של ליוטר יש תורת שמות הנשענת על תפיסת השם של קריפקה, ולה מוקדש חלק נכבד מן החלק השני בספר (בעיקר ס' 61-68). זה הפרק המגדיר את מושג המציאות של ליוטר ואת אפשרות מתן השם כמרכיב מכונן בכל היגד הקובע מציאות (מציאות היא מה ש'אפשר לסמן [למשמע] אותו, להראות אותו [להצביע עליו] ולכנות אותו בשם, כל השלושה [ביחד])" (ס' 82). זה הפרק המסתיים בדיון בשם/במציאות 'אושוויץ' (ס' 93).

<sup>30</sup> ובמובן זה עובדה זו ראויה לדיון נפרד; ראו *Le Différend*, Notice Kant 3, 4

כמודל לתיאור של מצב הקרבן בפרט ושל שפה מתארת בכלל,<sup>31</sup> בשלב הזה לפחות, עלול להחמיץ את האופק החדש למחשבה המוסרית שנפתח על-ידי ליוטר. שכן, כך אטען להלן, מתברר כאן חידוש רדיקלי בתפיסת התחום המוסרי עצמו.

(ג) מיפוי הנזק

כשליוטר מציב את אושוויץ כדגם הוא איננו מפקיע את הרוע הנאצי מן ההיסטוריה אלא להיפך, הוא יוצר רצף מחודש בינו לבין רעות אחרות, נוראות ועצומות ממדים כהשמדת-עם או יומיומיות כאונס, גניבה ומרמה. יצירת רצף איננה מוחקת את ההבדלים, אלא להיפך, היא מעניקה מחדש ביטוי מנוסח למישור המשותף שעליו ניתן להבחין הבחנות ולסמן הבדלים. אלא שהמישור המשותף איננו זה של האירועים, של מישור הויכרון, מישור השיח המבקש לשחזר את מה שהיה. לא המציאות עצמה עומדת כאן למבחן אלא היכולת לבטא ולתאר אותה. היכולת להוכיח שאכן משהו אירע.<sup>32</sup> אבדן היכולת הזו הוא המקנה ממד מוסרי לכאב, לאבדן, הוא. ההופך נזק לעוולה.

עוולה (tort) היא "נזק המלווה באבדן האמצעים להוכיח את הנזק" (ס' 7). "אבדן האמצעים להוכיח את הנזק" חל על נזקים מכל סוג ועל פרוצדורות שונות להוכחת הנזק (כאלה המקובלות, למשל, במשפט, בכלכלה, ברפואה, בפסיכותרפיה, בפוליטיקה, בשיח הביקורתי או בשירה). הוא חל על נזקים שנגרמו ויש מקום לתבוע פיצוי בגינם, אבל גם על נזקים שעלולים להיגרם וניתן למנוע אותם. ליוטר מדבר אמנם רק על נזקים מן הסוג הראשון, אבל מקרים של דיפרנד עלולים להתרחש, מתרחשים כל העת גם ביחס למניעה משוערת של נזקים שניתן לנבא את התרחשותם בעתיד. הנביא, ההווה, חווה השחורות הם קרבן קבוע לדיפרנד כזה. כך גם האיכר, שעומדים להפקיע את אדמתו תמורת "פיצוי הולם" והוא אינו יכול לבטא את הנזק שייגרם לו בשפת השוק שקובעת ערך חליפין לקרקע. כדי לתת דין וחשבון גם על מקרים כאלה ראוי לחזור להגדרה שמציע ליוטר לעוולה. אני מבקש להבהיר ולהרחיב כאן את המובן של "תביעת נזק" ושל "הוכחת הנזק", באופן שירחיב גם את מושג העוולה התלוי בה ויפתח פתח לדיון בכיוון שליוטר נמנע ממנו.

<sup>31</sup> מן הסוג שמפתחים למשל, בהקשר אחר, דניאל ויונתן בוירין; ראו דניאל ויונתן בוירין, "אין מולדת לישראל", 'תיאוריה וביקורת' 5 (סתיו 1994): 18-38.

<sup>32</sup> על תפיסה אחרת של הרצף בין "הרע הרדיקלי" שמציין השם 'אשוויץ' לרעות אחרות ראו עדי אופיר, "מעבר לטוב-רוע: מתווה לתיאוריה פוליטית של רעות", 'תיאוריה וביקורת' 1 (קיץ 1991): 58.

ב"הוכחת הנוק" שנגרם או שעלול להיגרם, צריכים להתקיים ארבעה גורמים לפחות: (א) שאכן נגרם/יגרם נוק; (ב) שהנוק (היה) ניתן למניעה; (ג) שאי־מניעתו (היתה) בלתי־מוצדקת; (ד) שיש מי שנושא באחריות לגרימת הנוק או, למצער, לפיצוי בגין הנוק. במילים אחרות, לתפוס את עמדת התובע בתביעת נזיקין פירושו להתיימר להוכיח: שהיה נוק, שהנוק היה בלתי־נמנע, שהנוק היה בלתי־מוצדק, שיש מי שנושא באחריות לפיצוי בגין הנוק אבל לא בהכרח לגרימתו. אלה הכללים המכוננים של היגד התביעה עצמו. בהקשרים מסוימים כל אחד מן הכללים האלה הוא תנאי הכרחי ורק הצירוף של ארבעתם הוא תנאי מספיק. אבל יש הקשרים אחרים (כגון, בתביעות לפיצוי בצורת או לפיצויים אחרים שהמדינה מציעה לנפגעי אסונות טבע, ואצלנו גם לנפגעי פעולות טרור), שבהם די בכך שיש מי שמיוחסת לו אחריות לפיצוי על הנוק ואין צורך להוכיח את אי־נמנעותו או את אי־מוצדקותו של הנוק.<sup>33</sup>

במקרה של ניצול השואה תיאור הדיפרנד התמקד בגורם הראשון, אבל הניח במובלע ששלושת הגורמים האחרים אכן התקיימו: ניתן היה למנוע את הנוק, אי־אפשר להצדיקו ואפשר לייחסו לגורם מוגדר שנושא באחריות. אלמלא כן קשה לראות כיצד ניתן לראות עוולה באבדן האמצעים להוכיח נוק. אדם שנפגע מאסון טבע בלתי־צפוי ואיבד לא רק את רכושו אלא גם את זכרונו, אינו יכול להוכיח את הנוק שנגרם לו. אבל אם אין שום גורם שאפשר לייחס את האסון למחדל שלו, או אם אין שום דרך להוכיח שהנוק היה ניתן למניעה בתנאים שנוצרו בתום לב, או שיצר הניזוק עצמו בבלי דעת, לא מתקיימת עוולה. וכיוצא בזה בנוגע לאדם שזכרונו נפגע מניתוח מסובך להסרת גידול במוחו, וכתוצאה מכך גם נפגעה יכולתו להוכיח שנגרם לו נוק. אם ההתערבות הכירורגית היתה מוסמכת ומוצדקת על־פי מיטב הידע הרפואי הקיים והסיכונים שהיו כרוכים בה ידועים, הניזוק (שחייו ניצלו) אינו קרבן של עוולה. במצבים מסוג זה לא מתקיימת עוולה מפני שלא מתקיים דיפרנד, וזאת לא מפני שהאמצעים להוכחת הנוק לא אבדו אלא מפני שהניזוק אינו תופס את עמדת התובע.

אבל אם אלה ארבעת כללי היגד התביעה, הרי שישנם לפחות ארבעה מובנים ל"אבדן האמצעים להוכחה", ועל כן גם ארבע דרכים ליצור מצב של דיפרנד ולהפוך ניזוק לקרבן (ובכל אחת מן הדרכים האלה יש, כפי שכבר ציינתי לעיל,

<sup>33</sup> המדינה מקימה או מעין ערכאה חלופית, ממלאת מקום, תרתי משמע, ונוטלת על עצמה את האחריות לפיצוי הנפגעים. היא עושה זאת בדיוק מפני שאלה הפכו לקרבנות, שכן נשללו מהם האמצעים להוכיח שהנוק ניתן למניעה או היה בלתי־מוצדק. מכאן לא נובע כמוכח שהמדינה נוטה לפצות כל קרבן, אלא רק שבתנאים מסוימים המדינה מבקשת להחזיר קרבנות מסוגים מוגדרים למעמד של תובע־פיצויים בפני ערכאה מוסמכת. המדיניות הנקוטה לפיצוי קרבנות על־ידי המדינה היא עניין לדיון נפרד.

ארבע צורות אפשריות של אבדן אמצעים, לפי ארבע האינסטנציות של ההיגד). הדיון של ליוטר נוגע רק לדרך הראשונה, אבדן האפשרות להוכיח את עצם קיומו של הנזק, אבל אין סיבה להגבילו לשם. אין סיבה להגבילו את הדיפרנד היוצר קרבן למחלוקת בנוגע למצוי, לעובדות (נגרם נזק); יש לכלול כאן גם מחלוקת בנוגע לאפשרי (ניתן היה למנוע את הנזק), לראוי (הנזק בלתי־מוצדק) ולנושא באחריות (accountable; מי שאחראי לגרימת נזק או לפיצוי בגינו).

ברור שישנם מצבים שבהם מי שניזוק/עלול-להינזק יכול להוכיח את עצם קיומו של נזק ואין בידיו אמצעים להוכיח את אחד משלושת הגורמים האחרים. בלי אפשרות הוכחה כזו הניזוק נשאר קרבן חסר פיצוי, גם אם לנזק עצמו יש ביטוי ואפשר אפילו להוכיח שאכן אירע. העוולה נגרמת עכשיו לא בגלל אבדן אמצעים להוכיח את הנזק אלא מאבדן אמצעים לאזן את הנזק, מפני שלא מתקיימים התנאים המאפשרים את היגד התביעה ולכן אי־אפשר לתבוע פיצוי. למשל, לפלסטיני תושב הגדה המערבית שאדמתו הופקעה אין קושי להוכיח את עצם קיומו של הנזק, אבל הערכאה שבפניה הוא אמור להוכיח שניתן היה למנוע את ההפקעה או שההפקעה עצמה היתה בלתי־מוצדקת כופה עליו את השיח של משטר הכיבוש הישראלי, עם "טובת המדינה" ו"נימוקי הביטחון" שלו; ובין השיח הזה לבין השיח הלאומני או השיח הדתי הפלסטיני שבשמו טוען בעל הקרקע המופקעת יש דיפרנד ברור. במצב דומה נמצאים נפגעים של אסון טבע שאינם יכולים להוכיח שהנזק שנגרם להם היה ניתן למניעה או שנמנע מהם לייחס את המחדל שבגללו לא נמנע האסון לגורם חברתי מוגדר כלשהו. הערכאה תדחה את תביעת הניזוק – גם אם תאפשר לו להוכיח את עצם קיום הנזק – אם לדעתה לא ניתן היה למנוע את הנזק, אם הנזק נחשב על־ידיה כמוצדק, או אם לא מצאה שום גורם שניתן לייחס לו אחריות לגרימת הנזק או פיצויים בגינו (בהתאם למה שנחשב באותו הקשר כתנאי מספיק להוכחת נזק).

הרחבה זו של משמעות "הוכחת הנזק" מכוננת נקודת מבט מוסרית המשקיפה על־פני המרחב החברתי כולו. את המשא ומתן החברתי, יחסי החליפין ויחסי הכוח בחברה אפשר לתאר כסדרה של אינטראקציות המתנהלות בזירות מאבק שונות שבהן מתגוששים יחידים וקבוצות על מיסוד סוגות השיח והערכאות שבהן מגיעות תביעות נזקים לידי בוררות. בזירות האלה נאבקים על הוכחת עצם קיומם של נזקים, אלה שנגרמו ואלה שעוד צפויים, על איתור נזקים שנגרמו ונזקים צפויים, על קביעת נמנעותם והצדקתם של נזקים ועל ייחוס אחריות לגרימתם. רעיון האמנה החברתית בנוסחיו השונים, מהובס עד רולס, ניתן לתיאור כמעין סימולציה של ערכאת־על, שבה כל אורח תופס, בבת אחת או על־פי תור, את כל אחת מן העמדות (של תובע, נאשם ובורר). ערכאה זו דנה בעקרונות לחלוקתם הצודקת של נזקים בחברה ושוקלת אילו מן הנזקים ניתן למנוע וכיצד, אילו נזקים ראוי

למנוע וכיצד, מי אחראי למניעת נזקים מסוגים שונים ולפיצוי עבורם. לכל אורח גישה שווה לערכאה; את כל הנזקים ניתן לבטא ולהוכיח; אפשר בעיקרון להוכיח את נמנעותם של כל הנזקים ולהצדיק את הנזקים הראויים; כל הנזקים ההכרחיים והראויים מוכרים ועקרונות הפיצוי מוסכמים. ההכרעות של ערכאת-העל קודמות לוגית ו/או היסטורית להכרעות הערכאות בכל המאבקים הקונקרטיים. חברה המתנהלת על-פי ערכאת-על כזו היא חברה צודקת לחלוטין.<sup>34</sup>

אלא שלאור הטיעון של ליוטר החברה הצודקת ביותר היא גם החברה הלא-צודקת ביותר, שכן היא אוכפת על כל אורחיה אותה סוגת שיח אחת ויחידה. יחידים וקבוצות הופכים קרבנות של ערכאת-העל מפני שהם גאלצים לוותר על סוגת השיח שבאמצעותה היו יכולים לבטא נזקים שונים שנגרמו או עלולים להיגרם להם לטובת השיח של אותה ערכאה. כל תורות המוסר המבוססות על רעיון האמנה החברתית באחת מגירסותיו מניחות מראש מונופול של סוגת שיח אחת (הפילוסופית, הרציונלית), שיש עליה הסכמה – היסטורית, היפותטית או מובלעת – והיא דוחקת את רגלי כל האחרות.

בהעדר הסכמה – היסטורית (אצל רוסו, למשל, ואולי גם אצל הובס) או היפותטית (אצל רולס, למשל, ואולי גם אצל הובס), או מובלעת (אצל הברמס, למשל) – המצב הוא בערך כזה: בכל חברה נתונה<sup>35</sup> מתקיימות זו לצד זו הרבה סוגות שיח הטרוגניות ולכן בכל צומת שבו נופלת הכרעה על חלוקת הנזקים והפיצויים בחברה ישנם יחידים וקבוצות שהופכים לקרבנות ואי-צדק הוא מצב תמידי, רב-גוני ומרובה פנים. צדק יחסי עשוי לשרור במסגרת קהילות שיח בעלות אוטונומיה יחסית, שבהן נזקים נקבעים על-פי כללי סוגת שיח אחת מוסכמת, אבל בינן לבין קהילות שיח אחרות שוררים מאבק ומלחמה. התביעה של קבוצות אוכלוסיה שונות, כגון קבוצות-מיעוט אתניות, היא תביעה למסד ערכאה שתאפשר צדק יחסי, במחיר עולה לכל מי שמטעם זה או אחר איננה שייכת לקבוצה ולכן מורחקת מן השיח האוטונומי. במצב ההפוך, כשסוגת שיח אחת זוכה למעמד של שיח-על הפוסק במחלוקות בין סוגות שיח שונות, היא מבטיחה צדק יחסי על-ידי הבטחת זכות כניסה לכל. לכל אחד יש בעיקרון גישה לעמדה של דובר בשיח העל, השיח האוניברסלי. שיח זה מאפשר לכאורה משא ומתן ומיצוע בין סוגות השיח המתחרות, והגישה אליו נקנית במחיר ויתור על סוגות שיח 'פרטיקולריות'

<sup>34</sup> על רקונסטרוקציה של רעיון האמנה החברתית כהסכם לחלוקת צודקת של רעות ראו אופיר 1991 (הנזכר בהע' 32 לעיל), עמ' 59-63.

<sup>35</sup> גם גבול ה"חברה" (ומשמעות ה"חברתי") הוא עניין שנוי במחלוקת שקביעתו חורצת את נמנעות הגישה לערכאות מסוימות ואת כוח הכפייה של אחרות. במילים אחרות, קביעת גבול ה"חברה" היא צורה של גרימת נזקים שבצמח שרויה במחלוקת המובילה לדיפרנד.



שאי־אפשר לגשר ביניהן (פרטיקולריות מנקודת מבטו של השיח האוניברסלי, כמובן). בחברות המפותחות במערב יש לשיח האוניברסלי שתי צורות פוליטיות עיקריות, שלובות זו בזו: לשון החוק והזכויות של השיח המשפטי ולשון הסחורה והרווח של השוק הקפיטליסטי.<sup>36</sup>

ליברליזם הוא התביעה להרחיב את השיח האוניברסלי ולאפשר לכל הנפגעים הפוטנציאליים גישה פתוחה לתוכו. בגירסתו ה'מתקדמות', בנות־זמננו, כולל הליברליזם גם תביעה להכיר באוטונומיה היחסית של כמה איי־שיח בתחומים מסוימים (תרבות, מין, אתניות, לאומיות וכיוצא באלה), אבל בלי לוותר על מעמד העל של השיח האוניברסלי. האחרון נתפס כאל רב־חסד שמצמצם את כל־נוכחותו ומאפשר מקום שבו יוכלו המיעוטים לפרוץ, בלי לשנות בכך את היחסים בין הפרטיקולרי לאוניברסלי ואת כללי השיח האוניברסלי עצמו. כך מתכוננים שני סוגים עיקריים של עוולה פוליטית על־פי שתי צורות עיקריות של עיוורון או אטימות שמייצר השיח במצב (פוסט)־מודרני: עוול מתוך אטימות ביחס למי שאינו יכול להתבטא (מפני שאינו שייך – השיח הפרטיקולרי); עוול מתוך אטימות ביחס למה שאינו ניתן לביטוי (השיח האוניברסלי).

מתוך שתי צורות אלה של עיוורון נובע הצורך בשני סוגי 'מפות של עוול' המתארות, בבת אחת וזו לצד זו, כלכלות שונות של נזקים: "מול התביעה לאוטונומיה של סוגות השיח הפרטיקולריות – מפה 'אוניברסלית' המבקשת לתאר את המרחב החברתי כולו (אבל למעשה תמיד ישנן כמה מפות או שפות תיאור מתחרות כאלה); מול התביעה למעמד על של השיח האוניברסלי – הרבה מפות 'פרטיקולריות' המתארות פלחים ואזורים שונים של המרחב החברתי (והן מתחרות ביניהן בין השאר גם על ייצוג אותם פלחי מרחב וגם על הקווים שלפיהם המרחב מפולח לתחומים). כל מפה כזו אמורה לייצג כלכלה מסוימת של נזקים, שהיא אמורה לתת להם ביטוי, תוקף וערך חליפין (פיצוי) באמצעות סוגת השיח המסוימת שהיא שייכת אליה. אף אחת מן המפות ה'אוניברסליות' איננה יכולה לשמש כבורר בין המפות ה'פרטיקולריות' (וודאי שגם לא להיפך). אף אחת מן המפות הפרטיקולריות איננה יכולה להפיקע לחלוטין, אחת ולתמיד, את תוקפה של המפה האוניברסלית (וודאי שגם לא להיפך). הדיפרנד איננו מוגבל למחלוקת שבין מפות או סוגות שיח

<sup>36</sup> גם במדעים, כמובן, השיח הוא אוניברסלי, אבל הוא נוגע לקיומם של נזקים, אפשרות מניעתם והצדקתם רק בתיווך לשון החוק והשוק. יתר־על־כן, התובע יכול לגייס לצידו את השיח המדעי רק אם כבר הכיר בערכאה של המדינה או של השוק וקיבל על עצמו את עקרונות השיח האוניברסלי שלהן. דיון בשילוב בין שתי הצורות השליטות של השיח האוניברסלי חורג ממסגרת חיבור זה.

<sup>37</sup> על חלוקת הנזקים בחברה כחלק מחלוקה כללית יותר של 'רעות', 'כלכלה של רעות', הרחבתו במקום אחר (ראו הע' 32 לעיל). על ההבדל בין 'נזק' ל'רעה' ראו להלן.

פרטיקולריות; ישנו גם דיפרנד בין השיח או המפה הפרטיקולריסטיים לאלה האוניברסליסטיים. העניין איננו לקבוע את המפה או את סוגת השיח הסופית, הכוללת ביותר, אלא לשחזר שוב ושוב עקבות של דיפרנד מתוך המפות השונות המתארות כלכלות שונות של נזקים, וסוגות השיח השונות שמעניקות תוקף למפות אלה, וכן מצדיקות ומעריכות את הנזקים המיוצגים בהן. במילים אחרות, העניין הוא לאתר אזורים ותהליכים של יצירת דיפרנד וגרימת עוולה.

אבל כיצד אפשר לתאר יצירת דיפרנד בלי לחולל או לשכפל מחדש עוד מצבי דיפרנד, ובכך להמשיך לגרום עוולה, ולייצר עוד קרבנות? כל תשובה שתבקש לחמוק מן הגורל הדיסקורסיבי אל שיח בלא אלימות איננה באה בחשבון מפני שהיא סותרת את הנחת היסוד של הדיון הזה: המציאות הדיסקורסיבית היא מציאות חדורת אלימות; דיפרנד הוא תנאי לאפשרותן של סוגות שיח אוטונומיות והטרוגניות; המלחמה היא תנאי לאפשרותו של המוסר. התשובה היחידה האפשרית היא שיש לחמוק ככל הניתן ממיסוד של השיח ושל ערכאת הבוררות שלו. במילים אחרות, השיח המתאר דיפרנד בין צורות שיח אחרות חייב להיות ארעי בעיקרון, מבקש תמיד לחשוף את כלליו שלו כדי לחרוג מהם, מתאמץ לאתר את הדיפרנד שנוצר על-ידי הכללים האלה ולהיפטר ממנו.

זה בדיוק אופיו של השיח הפילוסופי: הכלל של השיח הפילוסופי הוא לגלות את הכלל שלו: מה שמוטל בו על כפות המאזניים הוא האפרירי שלו. העניין הוא לנסח את הכלל הזה, וזה לא יכול להיות אלא בסוף, אם ישנו סוף. מכאן שהזמן איננו יכול להיות מורחק מן השיח הזה בלי שזה יחדל להיות פילוסופי. לעומת זה, הזמן מורחק בעיקרון מן השיח הלוגי. (ס' 98; השוו גם (Notice Hegel, 4

כל שיח שהתמסד ויש לו ערכאה שמבדילה בין הגיוני לחסר משמעות, בין אמיתי לשקרי, בין צודק ללא-צודק, מתעלם, ולו לזמן-מה, מן הזמניות שלו. השיח שמבקש אחר הכלל שלו, כמו חתול אחר זנבו, הוא שיח שמבקש את סופו, ועל-כן עסוק כל העת באפשרות של שיח אחר ממנו, ועל כן מוכן בעיקרון לאתר דיפרנד ולחמוק ממנו על-ידי התקה למקום אחר, מחוץ לעצמו, לזמן אחר, שמחוץ לזמן שלו, אחרי סיומו. ליוטר מזהה את האופי הזה של השיח עם פילוסופיות; הקורא הנוכחי מסתפק בביקורתיות וברפלקסיביות. זה מה שדרוש לשיח, אשר מה שמונח בו על כפות המאזניים הוא איתור של דיפרנד ותיאור של סבל. שיח כזה חייב להתייחס שוב ושוב לעצמו, להציב את עצמו בתור חלק ממושא ההוראה שלו,<sup>38</sup>

<sup>38</sup> תמיד רק חלק, ולא תמיד חלק חשוב של מושא ההוראה. במובן זה השיח הביקורתי שונה מצורות אחרות של רפלקסיביות פילוסופית, כמו זו הפנומנולוגית למשל, שבה האני החושב או פעולת החשיבה הופכים למושא של עצמם.

ברצף אחד עם המרחב החברתי המתואר שבו נוצר ומיוצג סבל. על כן תמיד יש לשיח הזה קצוות פרומים, תחום בלתי־יציב, גבולות לא מוגדרים עד תום, והוא חדור בספקנות כרונית.

עם זה, בין איתור של דיפרנד וזיהוי של נזק מיותר, בלתי־מוצדק, שניתן היה למנוע אותו, ישנו הבדל עקרוני שאין לטשטשו. איתור של דיפרנד מחייב הכרה בעובדת הריבוי הבלתי־ניתן לסילוק של סוגות שיח הטרוגניות וזיהוי קו התפר שבין סוגות שיח כאלה שבו התמקמה מחלוקת. במילים אחרות, מדובר ביכולת להאזין להיגדים המיוצרים ומקבלים תוקף בשתי מסגרות שיח שונות ולשקול ברצינות את יומרות התוקף שלהם. זיהוי של נזק מיותר מחייב קבלה, תמיד ארעית, של מפה אחת המתארת, לפי כללי סוגת שיח מסוימת, את ייצור הנזקים וחלוקתם במרחב חברתי מוגדר. במילים אחרות, מדובר באי־האזנה זמנית לכל תיאור חלופי. השיח המוסרי הביקורתי הוא פרקטיקה של "מחשבה בשתי רמות": מתן ביטוי לסבל שלא נמצא לו ביטוי; חשיפה של התנאים הדיסקורסיביים שלא אפשרו את הביטוי הזה."

(ד) נזק ועוולה

כל הדברים האלה היו מקופלים בהגדרת העוולה כ"נזק המלווה באבדן האמצעים להוכיח את הנזק" (ס' 7) בתנאים של הטרוגניות דיסקורסיבית עקרונית. בהדרגה מסתבר, שלהגדרה זו, פשוטה וברורה בתכלית ככל שהינה, יש כמה תוצאות מעניינות, שבמבט ראשון, לפחות, נוגדות את השכל (הבורגני) הישר. אבל אם אל עיקר התוצאות בהקשר הפוליטי, הצר יחסית, שהצגתי עד כה ניתן היה להגיע גם מכיוונים אחרים,<sup>39</sup> הרי הדברים שיוצגו להלן ייחודיים לתפיסת העוולה של ליוטר, הם מרחיקי לכת יותר ויש להם הקשר תרבותי רחב יותר.

<sup>39</sup> המונח two-tier thinking שאול מעבודתו של יהודה אלקנה. הוא מציין מצב שבו דוברים מאמינים באמיתות הגמורה של חלק מתיאורי המציאות שלהם ובצדק הגמור של חלק משיפוט הערך שלהם; בו בזמן הם גם מכירים בכך שתיאורים ושיפוטים אלה תלויי הקשר וכי אין דרך שאינה תלוית הקשר להוכיח זאת ולטעון לעדיפותם על פני תיאורים ושיפוטים המעוגנים בהקשרים אחרים ואינם עולים אתם בקנה אחד. ברמת השיפוט הראשונה הדובר הוא 'דיאליסט' ואילו בשנייה הוא 'רלטיביסט' ביחס לשיפוט הרמה הראשונה אבל עדיין 'דיאליסט' ביחס לקיומם של הקשרים תרבותיים או קוגניטיביים חלופיים. בוויכוח בין ריאליזם רלטיביזם אני מעוניין כאן רק להדגיש אנלוגיה זו: בפזה ה'ריאליסטית' שלו הדובר מעוניין במציאות באותו מובן שבו השיח המוסרי מעוניין בסבלו של הקרבן, ואילו בפזה ה'רלטיביסטית' שלו הוא מעוניין בהקשר באותו מובן שהשיח הביקורתי מעוניין בתנאי האפשרות לביטוי הסבל; Adi Ophir, "Two-tier Thinking: The Moral Point of View" (*Science in Context*, forthcoming)

<sup>40</sup> השוו אופיר 1991, 75-76.

תוצאה מוזרה שכבר הוזכרה היא אדישותה המוחלטת של ההגדרה לטיבו של הנוק. העוולה אינה ממוקמת באופיו של הנוק, בניסיונות גרימתו או במניעיו של המזיק, אלא ביכולת לתרגם נוק שנגרם למונחים של מערכת חליפין מוסכמת. מי שניזוק, הצליח להוכיח את הנוק שנגרם לו ולקבל עליו פיצוי הולם איננו קרוב. לכל היותר, ניתן לתפוס את הפיצוי תמורת הנוק כהשתתפות כפויה ביחסי החליפין, שהפיצוי אמור להביא בחשבון גם אותה. אבל ההשתתפות ביחסי החליפין נתונה בין כך ובין כך בסד של אילוצים: אין הצדקה לקבל כדוגמה את עקרונות כלכלת השוק שיחסי החליפין בין יחידים חופשיים, הבוחרים בצעדים היעילים ביותר לפי תפיסתם כדי להגדיל את תועלתם, מתנהלים על-פיה; וגם אין הצדקה, בשלב זה לפחות, להבליט דווקא את הכפייה הכרוכה בהפרת זכויות קניין ולהבדילה מצורות אחרות של כפייה ביחסי חליפין. היכולת לתבוע פיצוי מטרימה את העוולה ומעכבת אותה; הפיצוי הולם מוחק אותה עוד לפני שנגרמה ומותיר את האינטראקציה בין התובע לנאשם במרחב הא-מוסרי שבין שרירות המקרה (להיתקל בשור מועד, למשל) להגיון מערכת החליפין (לקבל את מלוא הפיצוי על הנוק, הצער, הבושת והשבת).

מכאן עולה תוצאה מוזרה נוספת. העוולה ממוקמת במרחב שבין הקרבן לנמען שהוא פונה אליו כדי שזה יכיר בסבלו ויפצה אותו על הנוק שנגרם לו. העוולה אינה נוגעת בהכרח לגורם-הפועל (agent) המחולל את הנוק ויש הפרדה גמורה בין מחולל (auteur) העוולה למחולל הנוק. עוולה מחולל מי שמונע מן הקרבן לבטא נוק שנגרם לו. במילים אחרות, עוולה היא אירוע המתרחש בתחום השיח. נניח שמישהי גורמת לאחר נזק – בגוף, ברכוש או בחירות – שמונע במישרין מן הניזוק לבטא את הנוק בפני ערכאה זו או אחרת (וכן לתבוע או לקבל פיצוי הולם תמורת הנוק). אירוע כזה איננו עוולה בגין נסיבות גרימת הנוק או שיעורו. אירוע כזה הוא עוולה רק בגין העובדה שמן הניזוק נשללה האפשרות להיכנס למסגרת של יחסי חליפין, שבה יוענק לנזק ערך חליפין והוא ייהפך לברי-המרה בשוק חליפין כזה או אחר. אלמלא נשללה האפשרות הזו בעצם מעשה הפגיעה שחולל נוק, לא היתה כאן עוולה ומחוללת הנוק לא היתה נעשית גם מחוללת של עוולה. למשל, גנב אינו גורם שום עוולה לבעל הרכוש הנגול; כל עוד בידי האחרון להוכיח את הנוק שנגרם לו ולקבל תמורתו פיצוי – מחברת הביטוח, למשל – איש אינו גורם לו עוולה. נכון שבכל נזק עשויים להיות שוליים של אבדן או סבל שאינם ניתנים לתרגום למונחי מערכת החליפין שמחפצנת אותם כנוק ואחראית לאפשרות ההסחרה שלהם; זו עובדה מכרעת להבנת הסיטואציה המוסרית כסיטואציה דיסקורסיבית. אבל חשובה ככל שהינה, עובדה זו איננה אשמתו של מי שגרם אבדן או סבל, אלא של תנאי השיח שבהם הניזוק מסוגל לתבוע הכרה בנוק ופיצוי תמורתו. מחולל העוולה איננו מי שאחראי לגרימת הנוק אלא מי שאחראי לכך שלא ניתן

להוכיח את הנזק כעניין שבעובדה. חוסר אפשרות כזו היא תוצאה של כללי שיח אנונימיים, בלתי־מפורשים בדרך כלל, שהדוברים מציינים להם בלי שבחרו בהם ובלי שהם בהכרח מודעים להם. פירוש הדבר שעוולה עשויה להיגרם בלי שניתן יהיה להאשים שותף כלשהו בשית. מכיוון שלא ברור כיצד ניתן לייחס אחריות מוסרית לכללי שיח, לא ברור מה נותר ממושג האחריות המוסרית עצמו. דיון בשאלה זו חורג מן המסגרת הנוכחית. אסתפק כאן בהצעת שני כיוונים אפשריים בדיון כזה: אפשר לפתח מושג חדש של אחריות מוסרית לא אישית שיחול על מערכות שלמות ולא יודקק כלל למושג הסובייקט; ואפשר לפרש אחריות כעניין של מידה וצורה של שיתוף פעולה עם מערכת קיימת הגורמת עוולות.

בין כך ובין כך, ברור שעוולה היא אירוע המתרחש בתחום השיח והיא תלויה בתנאים הדיסקורסיביים לפירוש סבל או אבדן בתור נזק. נזק שהוענק לו ערך חליפין מתפקד במרחב סמינטי מוגדר. פני־השטח שבהם הופיע הנזק – גוף, נפש, רכוש, מרחב של פעולה חופשית – הם מעתה טקסט שמפרשים אותו; הנזק עצמו – פגיעה גופנית או נפשית, רכוש אבוד, הגבלות על חופש פעולה – הוא המסמן, וערך החליפין, ובתיווכו של זה, הפיצוי, הוא המסומן. העוולה נגרמת כאשר התנאים הדיסקורסיביים הדרושים לביצוע פעולת התרגום הזו נשללים ממי שניזוק, כאשר הערכאה שבפניה הוא ניצב איננה מסוגלת לקרוא את הגוף כטקסט ואת הכאב כמסמן, כשאי־אפשר לייחס מסומן (או ערך חליפין) מוגדר לסבל או לאבדן, כלומר כשאי־אפשר לחפצן אותם בשפת החליפין, או כאשר המרה כזו אפשרית בעיקרון אבל יחסי החליפין חסומים מפני שאי־אפשר להוכיח את הנזק.

היחסים הסמינטיים נתפסים בצורה שונה לחלוטין משלוש נקודות המבט המערבות במצב הדיפרנד. מנקודת המבט של הקרבן, המסמנים של האבדן או הסבל אינם ניתנים להחלפה, נותרים בלא מסומנים; מנקודת המבט של הערכאה, המסמנים האלה אינם מופיעים כלל בטקסט שיש לפרשו; ומנקודת המבט של העד – הפילוסוף – המסמנים האלה נמחקו על־ידי מצב הדיפרנד. במילים אחרות: בשביל הקרבן – עודף של מסמנים; בשביל הערכאה – הליך תקין של פיענוח ופירוש; בשביל העד – סימנים מחוקים של מצוקה.

למעשה, אפשר לקרוא את ליוטר כמי שמעניק פירוש מוסרי ל־*différance* כאפיון כללי של מצב השיח. אם, לפי דרידה, עודפות המסמן היא המצב הדיסקורסיבי הבראשיתי, הנתון מראש, הרי כל דובר הוא קרבן מועד ומימוש מצב הקרבן הוא רק עניין של הזדמנות מתאימה.<sup>41</sup> הבוררות שבאמצעותה שני צדדים ניצים

<sup>41</sup> יש לזכור שהטקסט נכתב ב־1983, לפני שדרידה עצמו פנה לעסוק באופן שיטתי במשמעויות המוסריות של תפיסת השיח ושל הדקונסטרוקציה כפרקטיקה פילוסופית הנובעת מן התפיסה הזו. הרבה מן המסקנות שדרידה מנסה, למשל במאמר המפתח שלו על חוק ואלילות, מתיישבות עם

מיישבים את המחלוקת ביניהם בלי לגרום זה לזה שום עוולה היא סיטואציה תקשורתית שבה שני הצדדים למחלוקת מסכימים למעשה לאופן שבו סוגת שיח מסוימת מוחקת את עקבות ה־*différance*, במיוחד זה הכרוך בביטויים של סבל ואבדן. ואילו הדיפרנד הוא מצב שבו צד אחד כופה על האחר את צורת ה־*différance* שמוחקת את סימני מצוקתו וחוסמת את הגישה שלו לערוצי חליפין ממוסדים של מה שניתן למְשמוע או להסחרה.

זהו פחות או יותר מצבו של הגנב שנתפס. השאלה האם לבעל הרכוש הנגול נגרמה או לא נגרמה עוולה תלויה בקיומה של ערכאה שמוכנה להאזין לו ולשמש בורר בינו לבין הגנב או חברת הביטוח. אבל הערכאה שמוכנה לקרוא את רכושו של הניזוק כטקסט ואת הרכוש האבוד כמסמן של ערך חליפין נכפית על הגנב בכות. הגנב שנתפס, הועמד לדין, נמצא אשם ונענש, הפך בעצמו לקרבן. שכן, מלכתחילה ספק אם היה לו בפני מי להביע ולתבוע את הנזק שנגרם לו כתוצאה מעצם הכפייה להופיע בפני הערכאה. יתר־על־כן, אחרי שערעוריו הוגשו ונדחו, הערכאה אינה מוכנה להאזין לו יותר ואין לו איך ובפני מי להוכיח את הנזק שגורמים לו לכידתו, משפטו ומאסרו. גופו, רכושו ושדה הפעולה שלו חדלים להיות טקסט, שהערכאה המבקשת לברר את ערך הנזקים שנגרמו לו קוראת אותו. מעתה הם טקסטים שיש להם קוראים מסוג אחר: סוהרים, עובדים סוציאליים, קרימינולוגים.

האומנם תוצאות מוזרות? ראשית, צריך לזכור בהקשר זה, כי למדינה ישנו מונופול, שבשום אופן איננו מובן מאליו, על הכוח להביא בוררות לידי סיום וכי כל אימת שבוררות מסתיימת והעניין העומד על כפות המאזניים מוכרע לרעת אחד הצדדים, אותו צד מאבד את האמצעים ההכרחיים לבטא את הנזק שנגרם לו ועל כן הוא קרבן של דיפרנד. הדיפרנד נוצר ברגע שבו נסתתמו דרכי הערעור של הנידון, גם אם לא היה שום דיפרנד בין סוגת השיח של העבריין לזו של בית־המשפט. ואין שום סיבה להניח מראש שדיפרנד כזה אמנם לא היה שם מלכתחילה. למשל, הדיפרנד שבין שיח של זכויות קניין לשיח של צרכים, בין הלשון המגדירה קניין פרטי כ"זכות טבעית" ש"חובת המדינה" להגן עליה לבין לשון הצרכים הבסיסיים של חסר־הכל, שהופקר על־ידי המדינה מפני שאין לו שום קניין שראוי להגן עליו. במילים אחרות, מעשה השיפוט, כל שיפוט, יוצר עוולה בגלל שני היבטים עקרוניים שלו: המונוליטיות של השיח המשפטי; סופיותו של אקט השיפוט. מעשה השיפוט משליט ערכאה אחת בעוד הצדדים המעורבים במחלוקת המשפטית משתמשים

---

סענותיו של ליוטר (מתוך התעלמות אופיינית מליוטר), ובכלל זה עניין האלימות והדיפרנד הכרוכים בכפיית ערכאה שיפוטית על אחד הצדדים. אין בכך כדי לזהות את עמדות שני ההוגים; התפלספותו של דרידה בשאלות מוסר ראויה לדין נפרד; ראו "Force of Law" הנזכר בהע' 4 לעיל.

בסוגות שונות של שיח שהינן הטרוגניות זו לזו, והיא שומרת בידיה את הסמכות להכריז על סיומה של הבוררות ולשלוח לפחות את אחד הצדדים להמשיך לדבר אל הקירות.<sup>42</sup>

כדי להצדיק את הנוק שנגרם לעבריין שנתפס, נשפט והוענש מניחות תורות מוסר מערביות מודרניות מנגנונים מושגיים שונים המעניקים לגיטימציה לכוח המופעל על נאשם במערכת המשפטית. הן מדברות בשם עצם קיומו של סדר חברתי, בשם זכותו וסמכותו של הריבון, או שהן מבססות את הלגיטימיות של המשטר על תורת צדק כללית המצדיקה את אלימותה של המדינה בגבולות מסוימים, וכיוצא באלה טיעונים מוכרים מתולדות המחשבה המוסרית והפוליטית במערב. כמעט תמיד הן מדברות בשם ערכאה השופטת את הנאשם, או מציעות לו את תשתית הצידוק שתנחה את השיח הראוי, ולפעמים הן מופיעות בתור הערכאה עצמה. לעיתים הן מניחות שהשותפות התברתית מחייבת הסכמה עקרונית למנגנוני הבוררות שמעמידה החברה כדי לשפוט את עברייניה וכי העבריין הוא שותף, גם אם שותף בעל כורחו, בחברה ששופטת אותו. העבריין נתפס בדרך כלל (שוב, בהקשר המערבי המודרני) כרציונלי, בפועל או בכוח, או, למצער, כמי שניתן לתנכו אל תוך השיח הרציונלי שממנו מתפתחת תורת הצדק המגשרת.

אבל מנקודת מבטו של העבריין, קל וחומר מנקודת מבטם של המריין או המורד, מי שכופרים במפורש בלגיטימיות של חוק מסוים או של המשטר כולו, זו כמובן הנחת המבוקש. לעבריין יש דרכים לערער על פסיקה של הערכאה שמצאה אותו אשם, או לנסות להוכיח את חפותו בפני ערכאה אחרת, אבל אין בידו אמצעים לבטא את הנוק שגורם לו עצם הצורך להוכיח את חפותו בפני הערכאה שכופה עליו המדינה. בחשבון אחרון, בית המשפט, או תורת הצדק המעניקה לו לגיטימציה, נתפסים כאמצעי גישור מעל הדיפרנד האפשרי בין השיח של העבריין לשיח של הרשות השופטת: "ההיגד הנורמטיבי הוא היגד על היגד, מטא־שפה, אבל לא שפה מתארת. מה שמונח בו על כפות המאזניים הוא צדק ולא אמת. ההרכב המטא־לשוני שלו מצייין את תפקודה של סמכות: להקים גשר מעל התהום שבין היגדים הטרוגניים" (ס' 207).

הגשר נבנה באמצעות עיקרון גבוה יותר מזה שמונח על כפות המאזניים בסכסוך שיוצר את מצב הדיפרנד. מי שבונה אותו קובע בבת אחת את תקפות העיקרון,

<sup>42</sup> אמנם ייתכן, שהנידון ימצא די זמן כדי לקרוא בתאו את פילוסופיית המשפט של הגל, להפנים את תורת הצדק של המערכת ששפטת אותו, ליישב את הסתירה בינו לבינה, וכך לבטל גם את הדיפרנד וגם את מצבו כקרבן. העמדה המוצגת כאן היא אנטיטזה לתפיסת העונש ההגליאנית שעולה בקנה אחד עם התנגדותו של ליוטר לדיאלקטיקה ההגליאנית בכלל ולמושג ה־résultat המסמן את יישוב הסתירות כולן במסגרת השיח המפייס של הפילוסוף, בשלב הידיעה המוחלטת (השוו Notice Hegel, 4).

וגם את ההיררכיה שהוא יוצר בינו לבין מה שמונח על כפות המאזניים בסכסוך שעל הפרק. ובאותה נשימה, פחות או יותר, באותה סדרה של פעולות שיח, הוא מכריז על עצמו בה בשעה גם כדובר של ההיררכיה הזו וגם כמי שסמכותו כדובר הוענקה לו מכוח אותה היררכיה. הלגיטימציה של הסמכות לכודה בטיעון מעגלי (או שמקורו של ההיגד מעניק הסמכות בשיח אחר, גבוה יותר, שאינו ניתן להצדקה בסמגרת השיח המצדק). ההיגד הנורמטיבי, מעניק הלגיטימציה, מכונן "אנחנו" (המדינה, האומה, המחוקק, וכיו"ב) שמעניקים לדובר של ההיגד הנורמטיבי סמכות להעניק לגיטימציה לנושאי הסמכות הפוליטית; בו בזמן הוא גם פורש על הנמען - שאמור מעתה להיות כפוף לסמכות הפוליטית - את האדרת הרחבה של אותם "אנחנו" ומטביל אותו אל תוך השותפות הפוליטית (ס' 201-210). מעגליות השיח מעניק הלגיטימציה פירושה בלעדיות של שיח אחד בנקודת המוצא, והיא הפכת את הסובלנות שהשיח הזה מגלה אחר כך כלפי סוגות שיח אחרות למשחק מכור שגבולותיו ידועים מראש. לדמוקרטיה הליברלית אין בעניין זה שום יתרון על פני משטרים אוטוריטריים: הדיפרנד בין השיח המעניק לגיטימציה למשטר ובין השיח של מי שנפגע מעצם כינונו של המשטר ומן המונופול שלו על האלימות הלגיטימית הוא בלתי־נמנע.

למרות שהדמוקרטיה הליברלית היא ההקשר הפוליטי המובהק של הדיון הזה, הגדרת העוולה בפי ליוטר איננה מניחה מראש את קיומו או את תוקף תביעותיו המוסריות של שום מוסד חברתי; קל וחומר שההגדרה איננה מניחה מראש אף אחד מן הערכים או הנורמות שמוסדות חברתיים מושתתים עליהם ושאותם הם מממשים או משרתים. בכך טמונה עוצמה מושגית. המוסד החברתי היחיד שקיומו מונח מראש הוא השיח עצמו, שהינו למעשה האב־טיפוס של כל מוסד חברתי, באשר הוא תנאי האפשרות לקיומו של כל מוסד קונקרטי.<sup>49</sup> למעשה זו הגדרה "נטולת ערכים" (value free) במובן מיוחד במינו של המונח הזה. ליוטר איננו מתכחש, כמובן, לעובדה שכל שפה המתארת נוקים וטוענת לקיומה של עוולה היא שפה טעונת ערכים. אבל זיהוי העוולה עם אבדן האמצעים להוכיח נוק אינו כרוך בשיפוט ערכי כלשהו בדיוק מפני שהוא תמיד תלוי, ותלוי באותו אופן, בשפה טעונת הערכים של אותה ערכאה המוסמכת לאשר או להכחיש את קיומו של נוק, והיא אותה ערכאה, שביחס אליה נקבע אבדן האמצעים של הקרבן להוכיח נוק. ליוטר מזמין את קוראיו (ואולי הפרשן הנוכחי מזמין את ליוטר; זה היינו הך) להפוך על פיו את היחס בין ערך לנוק המקובל כמעט בכל תורות המוסר במערב, מסוקרטס עד רולס ומקאינטיר, ובכלל זה בתורות המוסר התועלתניות. כמעט כל

<sup>49</sup> "היקום [universe] שהיגד מניח הוא במישרין 'חברתי', אם 'חברתי' מבינים שדובר, נמען, מושא והראיה ומשמעות מוצבים יחד בתוך ההיגד" (ס' 193).



תורת מוסר במערב בחנה ופירשה את הנזקים והסבל הנגרמים לאדם מבעד לערכים שונים – טוב, צדק, חירות, שוויון, אבל גם אושר או תועלת – ערכים שנתנה להם ביטוי מסודר ועיגון שיטתי. תורות מוסר מבארות ומצדיקות מספר ערכים קובעים, שסוגות שיח שונות בתרבות מקדשות ומנסחות באופנים שונים. ערכים אלה משמשים מעין קוד שעל-פיו נקבע ערך החליפין של נזקים (ותועלות) קונקרטיים, מעין מכשיר תרגום המסוגל לקרוא את המסמנים (נזקים) הנחרטים על פני הגוף, הנפש, הרכוש או שדה הפעולה של הניזוק ולהעניק להם משמעות במונחי הטוב והרע ה"מוסרי". ליוטר, או הקורא הנוכחי שלו, מציעים למעשה לקרוא את הערכים הקובעים של תורת המוסר ושל סוגות השיח שהיא נסמכת עליהן או כרוכה בהן (השיח הפוליטי, הדתי, הכלכלי וכדומה) במונחי הנזקים שאי אפשר לבטא בשיח שבו מתנסחים אותם ערכים. במקום להפעיל את הקוד שיפיק מנזקים קונקרטיים את ערכי החליפין שלהם הם מבקשים להצביע על גבולות הקוד הזה ולאחר נזקים שלא ניתן להעניק להם ערכי חליפין. הערך, והפעולה הדיסקורסיבית שמפעילה אותו, הוא המסמן; הנזק הוא המסומן. בתוך כך מופיעים הסבל והאבדן בתור המרחב המשותף היחיד שבאפשר להשוואה מוסרית בין ערכים שונים ומתחרים.

מאז ראשית המאה הביא "המפנה הלשוני" תיאורטיקנים של המוסר לחדול מלעסוק בערכים עצמם ולברר תחת זאת את תנאי המשמעות וההצדקה של ההיגדים ה"מוסריים" המקדשים אותם. ליוטר מקצין מהלך זה אבל גם הופך את כיוונו. פרוצדורות ההצדקה והמשמעות של ההיגדים הנורמטיביים הן המונחות כאן על כפות המאזניים. אבל הן אינן מושא של מחשבה שמבקשת לברור ולהפריד את הפרוצדורות התקפות מן הלא-תקפות על סמך שיקול דעת מטא-לשוני, מטא-אתי, מטא-היסטורי. הפרוצדורות האלה מוחזרות אחר כבוד מן הראוי אל המצוי, אל הפרקטיקות הקונקרטיות שבתוכן הן מופעלות כדי לעמוד על ההיגיון הפנימי של הפרקסיס המייצר אותן וכדי לחלץ מן ההיגיון הזה מוסר השכל: פרקטיקה (דיסקורסיבית) שמופק ממנה היגיון (שכל), שמופק ממנו מוסר. כל סוגת שיח כרוכה במיסוד של ערכאה וכל מיסוד של ערכאה כרוך בהרחקה של סוגות שיח שדובריהן מועדים להפוך לקרבנות. השונות והמובחנות

“ אפשר וראוי למדוד גם כללי מוסר פרטיקולריים וגם זכויות אדם אוניברסליות לפי מידת הנזק והסבל שהם מיועדים למנוע, שהם מצמצמים או מאפשרים בפועל, ושהם מאיימים להגביר אם יוסיפו להדריך את הפעילות החברתית. הדילמות המוסרית מציבות בעיות כה סבוכות לא מפני שאי אפשר להשוות בין חובות שונות הנשענות על ערכים שונים (למשל, בין חובת הנאמנות לחבר לבין החובה לא לשקר) אלא מפני שקשה כל כך לתת ביטוי מנוסח לנוזקים ולסבל שהחובות המתנגשות מונעות ומאפשרות בסיטואציה נתונה, ומפני שביטוי מנוסח כזה הינו חסר יציבות, פתוח תמיד לערעור ולפירוש מחדש.

הבלתי־ניתנות לסילוק בין סוגות שיח שונות אחראיות בסופו של דבר לעובדה שיחסי החליפין בכל שיח נתון כרוכים בייצור בלתי־פוסק של קרבנות. כל נורמה או כלל מוסרי, גם אם נולדו בלבבות טהורים והם מופעלים בחברה צודקת, מעניקים לגיטימציה לייצורם של קרבנות. שהרי לשם כך נועדו, לתחום גבולות, להרחיק, להצדיק הפעלה של כוח. ואילו הקרבנות, גם מי שהפרו כל כלל ורמסו כל מוסכמה, תמיד סובלים. הקרבן סובל בהגדרה: הסבל הזה הוא בדיוק מה שנותר בלתי־ניתן לביטוי בשפתה של הערכאה, גם זו שמסוגלת לקבוע את ערכו של הנוק ולקבוע לו פיצוי, כלומר לתרגם אבדן או כאב לשפת חליפין כלשהי. סבל זה הוא שארית הנוק – שנחרט בגוף או בנפש, ברכוש או בשדה אפשרויות הפעולה של מישהו – שטרם נמצאו לו ביטוי ופיצוי. יש נזקים שלעולם לא יהיה להם פיצוי, גם אם ייפתחו בפני הניזוק שערי כל הערכאות בעולם. לפחות כל עוד מי שניזוק מוסיף לבקש להם ביטוי ופיצוי, הוא נותר קרבן, הנוקים שנגרמו לו הם מקור לסבל הולך ונמשך.<sup>45</sup>

מכאן גובעת באופן פרדוקסלי גם אחריותו של הניזוק למצבו כקרבן: אם יחדל לבקש ביטוי ופיצוי למה שאין לו ביטוי ופיצוי יחדל להיות קרבן. לא כל מי שסובל הוא קרבן. כדי להיות קרבן צריך הסובל להיות מי שתופס בפועל או בכוח את עמדת התובע.<sup>46</sup> הקרבן משתתף באופן פעיל בכינון מעמדו כקרבן. אלמלא היה תובע לא היה קרבן. נחשף כאן צומת שבו נפגשות פתולוגיות נפשיות וחברתיות מוכרות. מן הצד האחד – המתאבל שאין לו נחמה והוא מתמכר לאבלו, מי שמייצר מחדש, שוב ושוב, את דמות האבדן ואת התלונה חסרת הכתובת המופנית לעולם שאין בו מפני מי לתבוע את מה שאבד, והוא מנהל את כל חייו בפער האינסופי שנפער בין דמות האבדן לבין התלונה חסרת הכתובת. מן הצד השני – גורמים־פועלים חברתיים שונים המבקשים לשכנע את הקרבן שיחדל לבקש ביטוי או פיצוי למה שמעבר לכל ביטוי ופיצוי, סוכנים של שכחה והדחקה, היצרנים והמפיצים של מחקי הנפש. ובתווך – סוגים שונים של שיח דתי (או מעין דתי, או מיסטי, ובהכללה – שיח־נחמה מטאפיסי) מציעים לקרבנות כאלה ערוצים חלופיים של לשון, שמסוגלת בכל זאת לבטא את הכאב שאין לו ביטוי, וגם ערכאה מדומיינת, שבה יפוצו כל

<sup>45</sup> כשכתבתי על כלכלת הרעות וחלוקתן החברתית (אופיר 1991) התעלמתי בכוונה מן ההבחנה בין נוק לסבל. באמצעות המונח 'רעה' שציין גם סבל וגם נוק ביקשתי לעקוף את השפה שמסחרה כאב ואבדן כ'נוק' שיש לו ערך חליפין ולהותיר מקום לייצוגים מתחרים של פגיעות וצרות למיניהן. מושג הדיפרנד מאפשר לי עתה לנסח את ההבחנה בין נוק לסבל בלי לוותר לשפה הממסחרת ובלי לסגור את הדלת בפני ייצוגים מתחרים של נזקים. להלן אשתמש ב'רעות' כדי לציין נוק וסבל גם יחד.

<sup>46</sup> דיפרנד אינו מתקיים גם כשהאמצעים להוכחת הנוק אבדו, אם הניזוק אינו תופס את עמדת התובע.

הנוקים או חלקם ומה שאבד יושב. ולצידם, מודרניים ו"נאורים" יותר, מצויים גורמים 'טיפוליים' שונים הנוטלים חלק בחינוך, בנירמול ובפיקוח החברתי. אלה נוטים להעניק לקרבנות סוגות שיח חלופיות שבהן יוכלו למצוא ביטוי לנוקיהם כדי למצוא את הפיצוי בעצם אפשרות הביטוי, עד שיימצא הביטוי הממצה שיאדה את הנזק ולא יותיר ממנו כלום.

המתאבל הכפייתי, מי שמפיק את עצמו כקרבן תמיד במחזה שאין בו נחמה, אולי זקוק לעזרתו של שיח מנחם, דתי או טיפולי. אבל אין בהיזקקות הזו – שהשיח המנחם עשוי להעצים לצרכיו – כדי לטשטש את התפקיד המאשר של השיח הטיפולי או הדתי: אישור מחדש לעובדה שהנוקים היו מוצדקים או בלתי-נמנעים, או שאין בעולם כתובת שבפניה ניתן לתבוע פיצוי תמורתם; הכחשה מחדש של האפשרות להציע ביטוי אחר לנזק שנגרם, מיפוי אחר לחלוקת הנוקים, שבו יתבררו אפשרות המניעה או אי-ההצדקה של הנזק, או העובדה שאחרי הכל, יש מי שנושא באחריות, אם לא לאי-מניעת הנזק, לפחות למתן הפיצוי. תפקידו של השיח הביקורתי המבקש לתת עדות לדיפרנד הוא לחשוף את התפקוד הזה של השיח המנחם לסוגיו, להצביע על חלוקת העבודה והשותפות הסמויה בינו לבין השיח השולט הקובע את גבולות הביטוי והפיצוי לנזק, ובסופו של דבר לפתוח בפני הקרבן אופציות חדשות של ביטוי, לסייע לו לעצב שיח חלופי שיהפוך את השיח המנחם למיותר. פירוש הדבר הוא, שהשיח הביקורתי תמיד מסתכן בפגיעה אפשרית נוספת בקרבן: תמורת דמיון של עתיד אפשרי אחר הוא גוול מן הקרבן סעד נפשי מוחשי. אם עוולה היא אירוע דיסקורסיבי, השיח הביקורתי נוטל בה חלק כמו כל שיח אחר. על כן מתברר שוב הצורך בשקלול בלתי-פוסק של מחירים, על כן הזהירות הגדולה בקיבוע של כללים, והניסיון הבלתי-פוסק להתחקות אחרי הפרקטיקות הביקורתיות שכבר התמצקו בדפוסים קבועים, והמאמץ להיפטר מהן. המחשבה בשתי רמות שפרקטיקה ביקורתית כזו מחייבת איננה מוגבלת רק לתנאים הדיסקורסיביים של הקרבן אלא גם לאלה של המבקר. כאמור, רפלקסיביות היא תנאי הכרחי של מחשבה ביקורתית מוסרית. אבל אין היא תנאי מספיק.

(ה) שיח מוסרי-ביקורתי

זכור, קרבן של עוולה אינו מסוגל להוכיח את העוולה שנגרמה לו (ס' 9). הוא אינו מסוגל להוכיח לא את הנזק ולא את העובדה שהנזק אינו ניתן לביטוי בשפת הערכאה. ניווק הופך לקרבן כשנשללת ממנו בבת אחת היכולת להוכיח היגדים משני סוגים, האחד נוגע לאבדן שלא ניתן לו פיצוי והשני לתנאי השיח שאינם מאפשרים לבטא אבדן כזה. אבל כיצד ניתן לבסס את הטענה שהיכולת להוכיח היגדים משני הסוגים האלה נשללה ממישהו? במסגרת איזה שיח ניתן יהיה לנסח

אותה? ודאי שלא במסגרת השיח ששלל מן הקרבן יכולת להוכיח את הנוק וגם לבטא את השלילה הזו עצמה. השיח החלופי צריך בבת אחת להכיל את השיח שמייצר את הקרבן ועומד כאן לביקורת, וגם לחרוג ממנו. זה מה שעושה ליוטר לשיח של ההיסטוריון המלומד, שבבת אחת גם תובע מניצול השואה להוכיח את אבדנו וגם שולל ממנו את אמצעי ההוכחה. ליוטר מאתר את גבולות הניתן להוכחה במסגרת השיח הזה באמצעות שיח חלופי, שמסוגל גם להצביע על מושא ההוראה הלגיטימי של השיח ההיסטורי ("מה שהיה שם") וגם על הכללים לתיקוף ההוראה הזו (הדרישה לעדות ראייה, למשל). כדי לעשות זאת הוא נזקק לעקבות של דיפרנד, אירוע על גבול השיח שמרמו על קיומו של דיפרנד: שתיקת הניצולים (ס' 93). מנקודת מבטו של ההיסטוריון הפוויטיביסטי, השתיקה אינה אומרת כלום. מנקודת מבטו של השיח הביקורתי<sup>47</sup> השתיקה היא סימן של השתיקה, עקבה של דיפרנד. אבל האם באמת "היה שם" דיפרנד? מוכרחה להיות כאן פנייה לערכאה אחרת, שבפניה ניתן לשטוח את הטענה הביקורתית, ערכאה שבפניה ניתן לבטא גם את ההיגד על קיומו של הנוק וגם את ההיגד על קיומם של תנאי-שיח המונעים את הוכחת הנוק.

האמנם מוכרחה להיות פנייה לערכאה אחרת? לעתים נדמה שכל מה שליוטר מעוניין בו הוא השעיה של הופעת הערכאה, כל ערכאה, באשר היא כרוכה בעוולה: מומנט ההשעיה הוא המצב הצודק היחיד שבאפשר. כך, למשל, ניתן לטעון שמדינת ישראל ושיח השואה הציוני שלה, שסיפקו לניצולים ערכאה ואמצעים להוכחת הנוק, קוטעים את מומנט ההשעיה, ואילו תפקיד הביקורת על אידיאולוגיית השואה הציונית הוא להעמיד את יחסי החליפין שנוצרו כך בסימן שאלה כדי לחדש שוב ושוב את מומנט ההשעיה. ובאופן כללי יותר, השיח הפילוסופי, שמתחקה בעקביות אחרי כלליו שלו, ומתחמק מהם, אינו אלא מאמץ להארכת מומנט ההשעיה. להתפלסף פירושו לשייט בלב ים, בין איים של סדר דיסקורסיבי, להעביר היגדים מאי לאי, ולדחות ככל האפשר את רגע הנחיתה על החוף (השוו Notice Kant 3,1, "הארכיפלג"). אבל תפיסה כזו של הרפלקסיה הפילוסופית מתכחשת לעובדה שכל אימת שישנו היגד שמובלעת בו יומרה לתוקף, ואפילו ההיגד המושמע במסגרת שיח פילוסופי, תמיד-כבר מובלעת גם פנייה לערכאה כלשהי, שבה להיגד כזה תהיה משמעות וליומרות התוקף שלו יינתן אישור. יתר-על-כן, תפיסה כזו מניחה שיש הבדל רדיקלי בין ההיגד הביקורתי בשיח הפילוסופי להיגד הביקורתי בכל שיח אחר. אני

<sup>47</sup> ובעיקר של כתיבת היסטוריה ביקורתית. ראו למשל מאמריהם של היידן ויט, פרי אנדרסון, קרלו גינזבורג, ומרטין ג'יי בקובץ S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992

מבקש להציע כאן דין וחשבון על פרקטיקה ביקורתית מסוג אחר, שעשויה בעיקרון להשתלב בסוגות שיח שונות, פילוסופיות ואחרות, ואף מספקת בסיס ליצירת רצף בין סוגות שיח שונות, רצף של מאבק מוסרי-ביקורתי.

ההיגד הביקורתי מעתיק את הדיון מערכאה אחת – הרווחת, המקובלת, ההגמונית, ובכל מקרה ערכאה השותפת לשיח שמייצר את הנוק אבל גם אינה מאפשרת לבטא אותו – לערכאה אחרת. התקה (displacement) זו איננה שאלה של "החלפת פרדיגמות" והפער איננו בהכרח פער של תרגום. מה שמשתנה בפעולת ההתקה איננו רק (או בהכרח) תחום ההוראה והמשמעות, אלא גם אופן ההצבה של המוען מול הנמען, ואופן הכינון של הדובר המוסמך, ה"אנחנו" שבשמו דוברת הערכאה, שמעניק או שולל הכרה מביטויים של נוק, ומביא בחשבון את תנאי השיח הקובעים את גבולות מה שניתן לביטוי או מתעלם מהם בשיטתיות. המבחן של הפרקטיקה הביקורתית הוא כפול, ובשני המומנטים שלו הוא מעוגן בהיסטוריות של השיח ולא ביכולת להיחלץ ממנה. מצד אחד, המבחן הוא בנקיטת העמדה ברגע ההיסטורי המסוים שבו מושמע ההיגד: באיזו מידה היה ההיגד שותף לזיהוי הקרבן, למתן ביטוי לסבלו; באיזו מידה הוא היה שותף לייצור אותו קרבן או קרבן אחר תחתיו. מצד שני, המבחן הוא במידת פתיחותו של השיח שבמסגרתו מיוצר היגד הביקורתי לצירופים האפשריים שלו בהמשך:<sup>40</sup> האם הוכרזה דוגמה חדשה, הופיעה ערכאה חדשה ונוצרו מצבים חדשים של דיפרנד? האם ניתן לנכס את ההיגד לפרקטיקות שיח קיימות המשתתפות בייצור הקרבן, בטשטוש הדיפרנד? עד כמה נותר ההיגד עיקש, כעצם בגרון, עד כמה ניתן היה להקיא אותו, להתעלם ממנו, להשאירו מחובר להיגד נוסף אחד בלבד – שתיקה הולכת ונמשכת.<sup>41</sup>

בין כך ובין כך, השיח הביקורתי נקרא להשוות גם בין טיפוסים היגדים וגם בין קרבן לקרבן. השיח המוסרי הביקורתי הוא שיח משווה. השוואה היתה מאז ומעולם חלק מהותי מן השיפוט המוסרי: השוואה בין המצוי לרצוי, בין האידיאלי לממשי, בין ערכים למציאות שבה הם אמורים להתגשם, בין נורמות לפרקטיקות שהן אמורות לכוון. אבל במקרה הזה ההשוואה מתבצעת כולה בתחום הממשי; ההשוואה איננה נזקקת לשום פוסטולאט ערכי, לשום אידיאל או נורמה. היא מתבצעת בין ערכאות, סוגות שיח, סבל, אכדן ונוקים שמכירים בהם, כמותם ועוצמתם, קרבנות מסוגים שונים, מנגנונים ליצירת נוקים ולהפצתם, סדירויות בדפוסי חלוקת הרעות וייצור הקרבנות. אין בהשוואה הזו מקום לדילמות המוכרות המופיעות כתוצאה

<sup>40</sup> "הכרחי לצרף היגדים [זה לזה], אבל אופן הצירוף לעולם איננו הכרחי" (ס' 41, וכן 102, 135). אבל כל שיח מטיל אילוצים על הצירופים האפשריים לטובת תכלית מוגדרת, מה שמונח על כפות המאזניים (ס' 40).

<sup>41</sup> אין מצב שאין בו היגד; גם שתיקה היא היגד (ס' 110).

מהתנגשות בין ערכים, או כשהשקפות עולם אינן מתיישבות זו עם זו; אין שום 'ראוי' שראוי אפריורי להצדיק אותו.<sup>50</sup> המוסר מניח אי־אדישות לסבל מיותר (לא מוצדק) ואינו יכול להצדיק זאת בלי להניח את המבוקש. אין שום כלל נורמטיבי שמחייב להצדיק ערכים או לערער על תוקפם. ובאופן כללי יותר, השיח המוסרי איננו עוסק באידיאות, אותם סימנים טרנסצנדנטיים שלעולם לא יופיעו בשדה ההופעה של השיח, או בלשונו של ליוטר, אותם ישים ששום הצבעה (היגד אוסטנסיבי) אינה יכולה 'להראות'. בחשבון אחרון, כל מה שיש להביא בחשבון בשיח המוסרי הוא ייצורם של קרבנות, תנאי הייצור בפס הייצור הזה והאופנים שבהם תנאים אלה עצמם מיוצרים מחדש.

ככלל, השיח המוסרי הביקורתי הוא אורח לשעה אצל סוגות שיח אחרות שההיגדים המיוצרים בהם מתארים את 'מה שישנו' ומבקשים לתארו 'כפי שהוא באמת'; השיח המוסרי הביקורתי מדבר בלשון המצוי, נכון יותר, בלשון השתיקות של המציאות. הוא מבקש למלא את החללים שפערו מקרים של דיפרנד. שיח כזה מבקש לבטא או להוכיח בדיוק אותם היגדים שהניזוק שהפך לקרבן מנוע מלבטא או להוכיח: היגדים משני סוגים, אלה הנוגעים לנזק עצמו ואלה הנוגעים לתנאי השיח על הנזק, וכך, כמעט בדרך אגב, גם הפער בין אתיקה למטא־אתיקה עובר שינוי. העניין העיקרי איננו בהבחנה בין היגדי החובה או השיפוטים המוסריים לבין מערכת הכללים להצדקתם, אלא בין היגדים המתארים נזקים שקודם לא ניתן היה לבטאם ובין היגדים המתארים את התנאים הדיסקורסיביים שמנעו זאת.<sup>51</sup>

לכאורה, יש הבדל עקרוני בין התחומים ('עולמות') שבהם נמצאים מושא ההוראה של שני סוגי ההיגדים. הראשון הוא תחום המציאות שבו מתקיימים, נגרמים וניתנים למניעה סבל, אבדן וכאב; השני הוא תחום המציאות שבו מתנהלת הפעילות הדיסקורסיבית. אבל הפעילות הדיסקורסיבית עצמה גורמת נזקים ולכן היא חלק מן התחום הראשון, ואבדן חל גם על אמצעים לפעילות דיסקורסיבית, לכן תחום הנזקים האפשריים כולל גם את השיח. ההבדל העקרוני בין שני סוגי ההיגדים איננו הבדל של תחום הוראה; הוא נוגע לקיומו (או אי־קיומו) של מומנט

<sup>50</sup> אפשר לטעון אפריורי שראוי לצמצם סבל מיותר, כלומר לא מוצדק. אבל את הראוי הזה השיח המוסרי איננו מצדיק אלא מניח. אדישות כלפי סבל מיותר היא סוף השיח המוסרי (או תנאי לאפשרותו) כמו שאדישות לטעות היא סוף השיח (או תנאי לאפשרותו). המדע מניח אי־אדישות לטעות ואינו יכול להצדיק זאת בלי להניח את המבוקש.

<sup>51</sup> עם זה, הפער בין 'אתיקה' ל'מטא־אתיקה' נשמר. אבל אין זה מפני שהשיח הביקורתי חותר למעמד של מטא־שפה המצדיקה את היגדי החובה או מספקת פרוצדורה תקפה לשיפוט המוסרי שאמור לייצר אותם. בדיוק להיפך: הרי זה מפני שהיגדי החובה חסרי הצדקה בעיקרון, ואילו השיפוטים של השיח המוסרי הביקורתי, שהופכים היגדים אלה למושאי ההוראה של היגדים ביקורתיים, הם שיפוטי מציאות הניתנים בעיקרון להצדקה באחת מסוגות השיח הקוגניטיבי.

רפלקסיבי המעביר את הדיון ממושא הוראה מסוים (נוק) לתנאים לייצוג מושא ההוראה הוזה (שיח), שמהווים בעצמם חלק מתחום ההוראה הכללי של השיח המוסרי: תחומם של נזקים ושל פעולות מחוללות נזקים, של סבל, אבדן וכאב ושל הפעולות המחוללות אותם, ובקצרה, תחומן של הרעות.

את התחום הוזה אמור השיח המוסרי לתאר בשלמותו. תיאור שלם ככל הניתן של הרעות הוא בדיוק מה שמונח כאן על כפות המאזניים. בכל מקרה, השיח המוסרי צריך להביא בחשבון את הנזק והסבל הנגרמים לכל הנוגעים בדבר, ופירושו של דבר, להרחיב את גבולות השיח המוסרי כדי לכלול בו לא רק את נזקיהם של אחרים, כל האחרים, אלא גם את האמצעים שלהם לבטא אותם, כלומר את סוגות השיח שלהם. אבל לא מדובר כאן בהעמדה של שיח אחד, השיח של 'האחר', על השיח 'שלנו', או בהתבטלות השיח 'שלנו' בפני השיח של 'האחר', או ביצירת שיח חובק-כל שמסוגל להכיל את כל סוגות השיח הקיימות, וגם את אלה שלעתיד לבוא, מעין נוסחה חדשה של דיאלקטיקה הגליאנית. הנכונות להאזין למצוקתם של אחרים פירושה חשדנות קבועה כלפי גבולות השיח של הערכאה, כל ערכאה, נכונות לחשוף אותם ולהציבם שוב ושוב כבעיה, מאמץ קבוע להתיקם למקום אחר. השיפוט המוסרי הביקורתי נוגע לעניינים שבעובדה - מי סובל, אילו נזקים, כמה, באיזו תכיפות, מהי הסדירות בגרימת הנזקים - אבל הוא נעשה, כאמור, במסגרת שיח שלעולם אינו בטוח בכלליו, שיח שתמיד ניצב על המשמר כדי לקלוט עקבות של מה שאי-אפשר לבטא בגבולותיו, תמיד מוכן להגיב לדיבורו חסר הפשר של מי שנשללו ממנו אמצעי הביטוי. הנכונות הזו, ולא ההבדל שבין היגדים מתארים להיגדים של הוראה וחובה, היא המבחינה - בדרך כלל, אבל לא תמיד - בין אתיקה למדע.

אבל אם השיח המוסרי צריך להביא בחשבון את הנזק והסבל הנגרמים לכל הנוגעים בדבר, נדמה שאפשר לגזור ממנו את הכלל האוניברסלי הוזה: בכל פעולה או פרקטיקה חברתית יש להביא בחשבון את כל מי שעלול להיפגע ולהעניק לו הגנה.<sup>52</sup> גם אם אין הצדקה לתבוע זכויות אוניברסליות בכל תנאי,<sup>53</sup> יש

<sup>52</sup> זו מעין וריאציה על עקרון האוניברסליזציה שמנסח הברמס, עיקרון שקודם ומתנה את אפשרותו של השיפוט המוסרי, ולמעשה אינו אלא פרפרזה על הציווי הקטגורי הקאנטיאני: "כל נורמה תקפה צריכה לקיים את התנאי הזה: כל הנוגעים בדבר יכולים לקבל את ההשלכות הישירות והנלוות אשר ניתן לצפות כי לפעולה הכללית לפי הנורמה יהיה על סיפוק האינטרסים של כל אחד"; ראו הברמס (הע' 15 לעיל): Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", pp. 65ff.

<sup>53</sup> לשלטון המבקש להפקיע זכויות במקרים קיצוניים יש, לכאורה, נימוקים סבירים; כמו במקרה "הפצצה המתקתקת", כשמופעל כוח רב על חשוד כדי להשיג מידע שעשוי למנוע פיגוע רצחני או במקרה שלילת זכות הביטוי ממסיתים בתקופה של מתיחות חברתית חמורה.

הצדקה לתבוע "התייחסות" אוניברסלית בכל תנאי. כך, למשל, מתוך תביעה לכבד בלא תנאי מספר זכויות אדם אוניברסליות, אפשר לערער באופן עקרוני וגורף על מעצרים מנהליים, פיצוץ בתים או עינויים של חשודים במעשי טרור על בסיס הפרת הזכויות שפעולות אלה גורמות, ובלי קשר לסיטואציה הקונקרטית. אבל טיעון בשם זכויות אדם אוניברסליות מניח את השיח הליברלי ההומניסטי כערכאת על והנחה כזו איננה באה בחשבון במסגרת הדיון הנוכחי. בהעדר ערכאה אחרונה אפשר, כך נראה, לערער על אותן פעולות בצורה מעודנת יותר, אם מביאים בחשבון, מתוך התחשבות מירבית בפרטי הסיטואציה הקונקרטית, את הסבל והנזקים הנגרמים לכל מי שהפעולות הללו משפיעות עליו. הטיעון הישראלי שהצדיק הפרות דומות של זכויות האדם בשטחים נשען על "שיקולי ביטחון" וביטויים אחרים של "טובת המדינה" והיה לכאורה טיעון תועלתני מן הסוג השני. אלא שהדוברים שנקטו קו טיעון זה מעולם לא הביאו בחשבון את הנזקים, הסבל והצער הנגרמים לכל הנוגעים בדבר והגבילו את חישוב הנזק שלהם לאוכלוסייה היהודית. הם נמנעו מלעשות זאת, לאו דווקא מפני שהפלסטינים עברו 'דה-הומניזציה', אלא מפני שהגבילו את עצמם לשיח הציוני, להצבת הדוברים והנמענים שלו למה שהיה מונח בו מאז ומעולם על כפות המאזניים: גורלו הפוליטי של העם היהודי.<sup>44</sup>

אני סבור שטיעון כזה אכן מוצדק, אבל אין הוא מדגים כלל מוסרי אוניברסלי אלא מהלך 'נכון' על-פי כללי השיח המוסרי הביקורתי. לכאורה מבוסס כלל התייחסות האוניברסלית על חובת "התחשבות אוניברסלית" בכל הנפגעים הפוטנציאליים; הצדקה מוסרית על פעולה חייבת להביא בחשבון את הנזק והתועלת של כל מי שעשוי להיות מושפע מתוצאותיה. אבל מנין חובה זו שהשיפוט המוסרי מניח ומבטא? האם היומרה הנורמטיבית המפורשת כאן איננה מניחה גם היא מערכת ערכים הומניסטית אוניברסלית, כגון כבוד שווה וייצוג שווה לכל בן אנוש? האם לא ניתן להרחיב את הבסיס הערכי הזה, אף מעבר להומניזם, ל'אקולוגיזם' כזה או אחר, ולכלול בה גם בעלי חיים, צמחים, אתרי גוף, טקסטים ויצירות אמנות, ובקיצור כל מי ומה שאפשר לייחס לו מעמד של 'סובל נוק' אני מבקש לטעון שהמעמד המטא-אתי של כלל ההתחשבות איננו אלא השלך (פרויקציה) לא תקין: כלל יסוד של השיח המוסרי הביקורתי בתור שיח המבקש לתת ביטוי לסבל מוטל על סולם מדומה של ערכים ומופיע כאילו הוא שייך לסולם הזה באופן מהותי

<sup>44</sup> הפלסטינים אכן עברו דה-הומניזציה, מוסמרו לסטריאוטיפ שלהם כאויב נצחי, בוגדני וחסר תקנה, אבל תהליך זה לא היה סיבה לזילות חייו ורכושו של הפלסטיני הנתון תחת כיבוש, אלא תוצאה של מצב הכיבוש עצמו. ליתר דיוק, תהליך זה היה צורך פנימי של השיח הציוני כשיח כובש, תוצאה של האופן שבו שרטט את גבולותיו וניהל את כלכלת החליפין שלו.



ואחראי לעקרון ההיררכיה בתוכו. יש כאן בעצם תעתיק לא לגיטימי, סוג של 'מטא־לפסיס' (השוו ס' 24-26), שבו כלל של השיח המתאר מועבר מן התנאים המאפשרים והמגבילים את ההיגדים בשיח לתחום מושאי הוראה של ההיגדים.<sup>55</sup> בתור כלל של השיח המתאר, האוניברסליוציה של תיאור הסבל לגיטימית, מפני שתיאור שלם ככל הניתן של הסבל הוא בדיוק מה שמונח כאן על כפות המאזניים. ההימנעות מתיאור הסבל של כל מי שעשוי להיפגע מפעולה חברתית פירושה כפיית אילוץ שרירותי על התיאור והגבלה בלתי־מוצדקת של מרחב ההופעה של מושאי ההוראה של השיח המתאר. דומה הדבר למי שמגביל את הצפייה בגופים נעים לגופים הנעים על כדור הארץ ואינו כולל את תנועת שאר גרמי השמים, או למי שמגביל את הצפייה בחיידקים רק לאותם גופים שכבר הופיעה בהם המחלה המדבקת. מכאן לא נובע שהשיח המוסרי מציב את האוניברסליוציה של עקרון ההגנה בתור חובה מוסרית חסרת הצדקה. כלל האוניברסליוציה מנסח חובה באותו מובן שבו פסילת שער שנבעט מעמדת "גבדל" היא חובתו של השופט במשחק הכדורגל. מי שרוצה לשחק כדורגל חייב לכבד את הכלל הזה. מי שרוצה לדבר באופן הגיוני חייב לכבד את כללי הלוגיקה (ס' 175). מי שמבקש "לדבר מוסר" חייב לכבד את כלל ההתייחסות האוניברסלית. אי־כבוד לכלל זה פירושו אדישות לסבל, ואדישות לסבל היא כאמור לעיל גבול השיח המוסרי. בכך חזרנו לנקודת המוצא. השלמנו את האקספליקציה של גבול המוסרי שבה פתחנו. המוסרי הוא סוגת שיח מובחנת והגבול שלו אינו אלא הכלל המכונן שלה.

לכאורה טיעון זה סותר דברים מפורשים של ליוטר: "אם זה נכון שההוראה [prescription] המוסרית איננה כפופה להיפותזה [כלומר, איננה מותנית, קטגורית], האם לא תהיה האתיקה סוגת שיח? או, האם האתיקה איננה אותה סוגת שיח שהכלל שלה הוא שלא להיות כפופה לשום כלל, אלא לחובה בלתי־מותנית? ובכך היא תהיה קרובה לסוגת השיח הפילוסופי" (ס' 175). אבל כלל ההתייחסות האוניברסלית הוא כלל שאמור לחשוף ולתקן השפעות מגבילות של כללים אחרים בשיח ה"מארח" (זה שהדיון הביקורתי נטפל אליו), כללים שבגינם נזקים מסוימים שנגרמים לניזוקים מסוימים אינם ניתנים לביטוי. האוניברסליוציה היא הכלל שאמור להסיט את גבולות השיח ממקומם, הכלל האחראי לכך שהשיח הזה ימצא בחיפוש מתמיד אחר כלליו שלו, כלומר יהיה שיח פילוסופי (או, למצער, ביקורתי). פירושו, למעשה, הוא: מי שרוצה לדבר מוסר אינה יכולה להתייחס לשום כלל שיח

<sup>55</sup> השלך מוטעה כזה ניתן לייחס לכל מהלך הטיעון באתיקת השיח של הברמס: כללים שחולצו מסוג אחד של שיח זוכים למעמד אוניברסלי, קוואזי־טרנסצנדנטלי, מפני שהשיח שממנו חולצו מוזהה בטעות עם תנאי האפשרות של התקשורת האנושית עצמה, ואחר כך הם מכוננים סולם ערכים מוסרי.

באופן בלתי-מותנה; היא חייבת להביא בחשבון את הנזקים שהשיח עצמו יוצר ואת הנזקים שהוא אינו מאפשר לבטא; אין היא יכולה להתמסר בלא תנאי לשום שיח מתאר, תמיד היא אורחת לשעה.

אבל בתוך השיח המוסרי-הביקורתי האוניברסליזציה עדיין מותנית. "מי שרוצה לדבר מוסר... אלא שאין חובה לדבר מוסר. האוניברסליזציה עצמה איננה יוצרת את החובה הקטגורית שליוטר מדבר עליה, אבל היא מפנה לה מקום. השיח הביקורתי איננו גוזר את החובה המוסרית - זו אינה נגזרת כלל, משום מקום," ועם זאת היא מושמעת כמעט בכל מקום, בסוגות שיח שונות, בהקשרי הצדקה ופעולה שונים. היגדי חובה הופכים להיות מושא ההוראה של ההיגדים הביקורתיים. השיח הביקורתי מתאר את אופני שילובם בסוגות השיח המקדשות אותם, ומצדיקות אותם או את הפרתם. אבל בתוך כך השיח הביקורתי מנסה גם למסור את עדותו על הקרבת שסוגות שיח כאלה מייצרות; בתוך כך הוא מפנה מקום להיגדי חובה אחרים, אולי קטגוריים, מאפשר להם להישמע, אם כי איננו מייצר אותם בעצמו.

היגדי החובה האלה עולים מתוך הלשון (idiom) החדשה המתארת את הסבל, שהשיח הביקורתי מאפשר. הם עולים מתוך תיאור הסבל עצמו, גם אם לעולם לא מופיעים בהם ביטויי חוב ואיסור אופייניים. כאן נעוץ עיקרו של ההבדל בין תיאור מדעי לתיאור מוסרי של סבל. בשיח ההיסטורי, או בספר לימוד לרפואה, הסבל מופיע כמושא הוראה, תופעה, אובייקט. הקורא הנמצא בעמדת נמען ביחס לתיאור הסבל הזה יכול להחליף על נקלה עמדות ולתפוס את עמדת הדובר. בלשון הסבל שהשיח המוסרי-הביקורתי מאפשר, הסבל עצמו הוא היגד שמציב את הקורא או המאזין בעמדת הנמען, וההצבה הזו היא יסוד מכונן של החובה המוסרית. המאזין או הקורא אינו יכול לתפוס את עמדת הדובר מפני שאת עמדת הדובר תופס הקרבן, מי שסובל, מי שקורא לעזרה. ממשותו של הסבל בשיח המוסרי היא ממשותו של ההיגד המבטא אותו. ההיגד הוא אירוע שהתרחשותו קודמת להצבתו כמושא של היגד חדש; התרחשותו של האירוע הזה פירושה שאתה כבר מוצב בעמדת הנמען, שאתה נמען של מישהו שפונה אליך, שאתה יודע שמי שפונה אליך סובל עוד לפני שאתה יודע מי בדיוק הפונה, מהו סבלו וממה בדיוק הוא סובל. הסבל נמצא שם, הוא קורה (il arrive) בעצם התרחשותו של האירוע, ואתה הפכת לנושא באחריות עוד טרם תפסת את עמדת הנושא (סובייקט), מפני ששמעת את

" ליוטר מקבל את ההפרדה הקאנטיאנית בין האינטרסים השונים של התבונה, ובראש ובראשונה בין האינטרס העיוני לאינטרס המעשי, כלומר בין השאלות הנוגעות ל'מה שאני יכול לדעת' לאלה הנוגעות ל'מה שאני חייב לעשות'. הוא מבין את ההפרדה בין היגדי חייווי להיגדי חובה, בין 'ought is', כתרגום של ההפרדה הקאנטיאנית לשפתו של שיח פילוסופי שעבר את 'המפנה הלשוני', ועמד על 'האפשרות לגזור היגד של חובה קטגורית משום היגד אחר וס' (Notice Kant 2, 177-171).

הביטוי המנוסח של הסבל, את קריאת המצוקה. אתה יכול להתעלם, אתה יכול לחשוד שהסובל מעמיד פנים, שהוא מגזים מאד, שהיה ראוי שיתאפק ויתגבר בשתיקה, אפשר להפנות לו עורף, לאטום לב, אבל כבר אי-אפשר למחוק את הקריאה. ההיגד של סבל מציב אותך בעמדת נמען הנקרא לעזרה. אפשר להתנות את התגובה באינספור שיקולים, למעשה אי-אפשר שלא להתנותה כך - אבל אי-אפשר להתנות את הקריאה, את עצם ההצבה בעמדת הנמען, בעמדה של מי-שכבר-שמע, של מי-שנושא-באחריות. במובן הזה לפחות - אולי בניגוד לליוטר איני רואה כאן אפשרות לשום מובן אחר - הקריאה הזו עצמה היא ציווי קטגורי, או מה שנשאר ממנו אחרי המפנה הלשוני.

מובן מאליו שסבל, אבדן ונוק אינם מסומנים "שקופים" ולכן פרקטיקות הייצוג שלהם אמורות להימצא בלב השיח המוסרי הביקורתי. פרקטיקות אלה חלות על כל התחום הנפרש בין הנכחתו של סבל במפגש פנים-אל-פנים בסיטואציות יומיומיות, דרך הנכחתו (presentation) הישירה ובאמצעות ייצוגיו (representations) באמצעי התקשורת השונים, במיוחד מעל מסך הטלוויזיה, ייצוגים בשיח הפוליטי, בדרשה הדתית, בתפילה, במשפט, בשירה, בספרות ובאמנויות למיניהן, ועד הניסיון לתיאורו השיטתי בתיאוריה החברתית ובשיח הפילוסופי. דיון מסודר בייצוג סבל, אבדן ונוק חורג ממסגרת החיבור הנוכחי. בשלב זה אציין רק שהבדלים על הקו הרציף הזה, שחוצה סוגות שיח שונות, הם הבדלים של מיידיות בהנכחת נושא הסבל, של מופשטות במשמעות ההיגדים המופקים על-ידי או על-ידי מי שמייצג אותו, הבדלים של אקראיות ומקריות בהופעת נושא סבל זה או אחר ושיטתיות בייצוג סדירותו של הסבל. אם ממקמים את השיח המוסרי על גבי הקו הרציף הזה מתברר גם ייחודו: אין מדובר רק בהענקת אמצעי ביטוי למי שערכאה ממוסדת כזו או אחרת שללה ממנו את האמצעים לבטא את הנוק והסבל שנגרמו לו, וגם לא רק בחשיפה של קרבנות שאיש לא הבחין בהם קודם ובמנגנונים עלומים שהופכים ניווקים לקרבנות; התרבות הפוסטמודרנית גדושה בתיאורים וחשיפות כאלה, כמה מהם מוצגים ערב ערב על מסכי הטלוויזיה. מדובר בשחזור ייצוגים אלה של סבל כהיגדים המציבים את הצופה, המאזין או הקוראת בעמדת נמען של קריאת מצוקה. במילים אחרות, מדובר בשיקום נקודת המבט המוסרית של הנמען.

כאן ניתן לסיים את הדיון הזה. מטרתו העיקרית, כך אני מקווה, הושגה: לתאר את השינוי שתפיסת הדיפרנד של ליוטר מחוללת - או יכולה לחולל מתוך פירוש מתאים - בתיחום השיח המוסרי ובמה שמונח בו על כפות המאזניים; להראות שב'דיפרנד' של ליוטר אמנם נמצאו עקבות של תורת מוסר.

אוניברסיטת תל-אביב