

הדיבור היומיומי

מתוך: מ' בלנשו, השיח האינסופי

La parole quotidienne, M. Blanchot, *L'entretien infini*, 1969

היומיומי: מה שקשה ביותר לגלות. נפתח ונאמר: היומיומי, זה קודם כל אנחנו, ולעתים קרובות ביותר: בעבודה, בשעות הפנאי, בהיותנו ערים, או בשינה, ובקיומנו הפרטי. הווה אומר – היומיומי, זה אנחנו, רוב הזמן. בשלב זה, נתבונן בו כאילו אין לו אמת משלו: הכיוון יהיה לנסות לשתפו בצורות השונות של האמת, בתהפוכות ההיסטוריות הגדולות, במה שמתרחש למטה (שינויים כלכליים וטכניים) או למעלה (פילוסופיה, שירה, פוליטיקה). הניסיון הוא אפוא לפתוח את היומיומי אל עבר ההיסטוריה, או לצמצם את תחומו הסגולי: החיים הפרטיים. זה מה שקורה בזמנים של תסיסה – הנקראים בשם מהפכה – כשהקיום הוא כולו פומבי. הגל [Hegel], כשפירש את החוק לגבי חשודים בתקופת המהפכה הצרפתית, הראה שבכל פעם שהאוניברסליות מתחזקת בתביעתה המופשטת והגסה, כל רצון פרטי, כל מחשבה נפרדת נעשים חשודים. המעשה הנכון כבר אינו מספיק. כל אדם פרטי נושא בחובו מכלול של מחשבות, כוונות – כלומר הסתייגויות – המועידות אותו לקיום פתלתל. להיות חשוד זה מצב חמור יותר מלהיות אשם (ומכאן המאמץ להשיג וידוי). האשם קשור לחוק, במידה שהוא עושה את כל מה שנדרש כדי להישפט, כלומר כדי להתחסל, לחזור לשממה, לנקודת הריקנות שהאני שלו מסתיר. החשוד הוא נוכחות שמתחמקת מן ההכרה, ובאיפוק שמאפיין אותו, אינו מפריע למדינה בלבד אלא מושיב אותה על ספסל הנאשמים. מנקודת ראייה

זו כל אזרח חשוד, אבל כל חשוד מאשים את השליט ומכין את כתב אישומו, כי בבוא היום יצטרך השליט להודות שאינו מייצג את הכלל, אלא רצון פרטי בלבד שעטה את מסווה האוניברסליות. לפיכך עלינו להבין שהיומיומי הוא החשוד (והפתלתל), שתמיד בורח מהכרעתו הברורה של החוק כשזה מנסה לצוד – בעזרת החשד – כל צורת קיום לא מוגדרת: האדישות היומיומית (החשוד: האדם האלמוני, האשם בכך שאינו מסוגל להיות אשם).

ואולם בשלב נוסף, הביקורת (במובן שמייחס לה הנרי לפברה [Lefebvre]), כשהוא משתמש ב'ביקורת חיי היומיום' כעיקרון של חשיבה) אינה מסתפקת עוד בניסיון לשנות את חיי היומיום על ידי פתיחתם אל עבר ההיסטוריה והחיים הפוליטיים: היא רוצה לחולל שינוי יסודי ב-All-taglichkeit. יש כאן שינוי מרשים בעמדת התצפית. היומיומי כבר אינו הקיום הממוצע, שניתן לקביעה סטטיסטית, בחברה נתונה ובזמן נתון; הוא מושג יסוד, אוטופיה, אידיאה, שבלעדיהם אי אפשר לתפוס לא את ההווה הנסתר, ולא את העתיד שבו הבריות מודיעות על הופעתן הקרובה. האדם (זה של היום, בחברה המודרנית) שקוע ביומיומי, ובד בבד מנושל ממנו. ובכך – זו ההגדרה השלישית – היומיומי הוא גם הדו-משמעות של שני הכיוונים האלה, שנתפסים שניהם בקושי רב.

מכאן נבין יותר את מגוון הכיוונים בחקירת היומיומי (בין מצד הסוציולוגיה, האונטולוגיה, הפסיכו-אנליזה, הפוליטיקה, הבלשנות או הספרות). הרוצה להתקרב לתופעה כזאת חייב לסתור את עצמו. היומיומי, זה התפלות (מה שמעכב ומה שנושר, הפסולת הממלאה את פחי האשפה שלנו וגם את בתי העלמין, השאריות והזבל). ואומנם, בנליות זו היא גם מה שחשוב ביותר, בכך שהיא מפנה אל הקיום בטבעיותו, באופן שהוא חווה את עצמו, כשהוא מתחמק מכל עיצוב מושגי, ואולי גם מכל עקביות ומכל קביעות. פה אנו נזכרים בשירתו של צ'כוב, או בקפקא, ומתרשמים מן העמקות של השטחי, מטרגדיית האפסות. שני הצדדים נפגשים תמיד – היומיומי המייגע, המפרך והעלוב (וגם חסר הצורה, המאובן) והיומיומי השופע, שאי אפשר להכחישו, לעולם לא מושלם, המתחמק מכל צורה ומבנה (במיוחד של החברה הפוליטית: הברוקרטיה, המערכת השלטונית, המפלגות).

בין שני הקטבים האלה יש יחס מסוים של זהות. די בהיסט קל בהדגשה כדי לעבור מזה לזה, ואז הספונטני, כלומר מה שמתחמק מן הצורות, ה'לא צורני', נהיה חסר צורה ואז (אולי) המאובן מתערבב עם זרם החיים, שהוא הוא התנועה עצמה של החברה.

יהיו היבטים אחרים אשר יהיו, היומיומי במהותו מתאפיין בכך שאינו נותן לנו לתופסו; הוא בורח. הוא שייך לתפלות [insignificance], ולתפלות אין אמת, אין ממשות, אין סוד, אבל היא המאפשרת כל משמעות. היומיומי מתחמק. ולכן הוא מוזר; הוא המוכר החושף את עצמו (וכבר מתפוגג) בדימוי המתמיה. הוא הלא-מורגש, במובן זה שהמבט תמיד כבר רואה מעבר לו, ואינו מסוגל להכניס אותו במכלול, או לסקור אותו [revue], כלומר להקיף אותו במבט הסוגר עליו; וזאת מפני שאת היומיומי לעולם אין אנו רואים לראשונה, אלא מעולם ראינו אותו כבר, כתוצאה מאיזו אשליה השייכת למהותו.

ומכאן הדרישה הנראית מגוחכת וחסרת היגיון, ובכל זאת הכרחית – לנסות להגיע להכרה מידית יותר ויותר של היומיומי. הנרי לפברה מדבר על 'כפל הלשון הגדול' [Grand Pleonasme]. רצוננו להיות מעודכנים בכל מה שקורה, בו ברגע שהדבר עובר ומתרחש. על המסך, באוזנינו, לא רק נרשמות מיד המלים והתמונות המשדרות את המאורעות, אלא שהמאורע היחיד שנשאר בסופו של דבר, הוא התנועה של העברת המידע האוניברסלית הזאת: 'ממלכת כפל הלשון האדירה'. המגרעות של חיים שכאלה, המוצגים לראווה בפומבי, ברורים לעין. כלי התקשורת – הלשון, התרבות, כוח הדמיון – שנתפסים אך ורק כאמצעים, נשחקים ומאבדים את כוחם כמתווכים. נדמה לנו שאנחנו מכירים את הדברים הכרה בלתי אמצעית, בלי תמונות ובלי מלים, אך האמת היא שאנחנו עוסקים רק במלל החוזר על עצמו ללא הרף, בלי לומר דבר ובלי להראות דבר. רבים מאתנו מפעילים את מכשיר הרדיו ועוזבים את החדר, מרוצים מן הרעש הרחוק והמספיק. זה טפשי? בשום אופן לא. אין חשיבות לכך שמישהו מסוים יתבטא ומישהו אחר יקשיב, אלא מבלי שאיש ידבר או יקשיב, יהיה בכל זאת דיבור, ותקווה עמומה להתקשרות, על סמך הרצוא-ושוב האינסופי של מלים בודדות. ניתן לומר שבניסיון הזה לתפוס

את היומיומי ברמת היומיומי, הוא לא נהיה יותר בר-השגה: הוא לא מה שחווים, אלא מה שנראה ומציג את עצמו, מופע ותיאור, בלי כל יחס פעיל. עולם ומלואו מוגש לנו, אבל רק להביט בו. אנחנו פטורים מלדאוג למאורעות, מאותו רגע בו העפנו אל תמונותיהם מבט מעוניין, שהפך לסקרן, ולבסוף לריק, ובכל זאת מהופנט.

למה נשתתף בהפגנת רחוב, אם באותו רגע מכשיר הטלוויזיה מאפשר לנו לצפות בשלווה ובבטחה בעצם הופעתה? כאן היא מופקת – משועתקת [–] *produite* – ומוגשת בכללותה למבטנו, ומעודדת אותנו להאמין שהיא מתקיימת אך ורק כדי שנהיה לה לעדים רמי-מעלה. העשייה כאן מוחלפת בהכרה המדומה של מבט חסר אחריות; ובמקום תנועת המושג, שהיא משימה ויצירה, בא הבידור שבהתבוננות שטחית, שאננה ומרוצה מעצמה. מוגן היטב בין ארבע קירות קיומו המשפחתי, האדם מאפשר לעולם להגיע אליו בלי להסתכן, ומתוך ביטחון ששום דבר מכל מה שיראה וישמע לא ישנה אותו. ה'דה-פוליטיזציה' [de-politisation] קשורה לעניין זה. ואיש השלטון, החושש מן הרחוב, מפני שאיש הרחוב תמיד עומד להיות איש פוליטי, שמח בתפקידו כאמרגן מופעים בלבד, המשכיל להרדים את האזרח שבנו ולהשאיר, בדמדומי חצי-תרדמתו, רק את המציץ בתמונות הבלתי נלאה.

למרות ההתפתחות העצומה של כלי התקשורת, היומיומי חומק. זו הגדרתו. לעולם נחמיץ אותו אם נבקש להשיגו בדרך ההכרה, כי הוא שייך לתחום בו אין עדיין מה להכיר, כשם שהוא קודם לכל יחס; הוא לעולם כבר בחזקת נאמר אף שנשאר ללא מבע, כלומר, עוד אינו מידע. הוא לא הדבר הלימד מעניינו (בו עושה הפנומנולוגיה שימוש רב); הוא אמנם תמיד כבר כאן, אבל היותו כאן אינו מבטיח את התממשותו. אדרבא, גם בהתממשותו הוא תמיד טרם מומש, כך ששום מאורע, חשוב ככל שיהיה, לעולם לא יביא לגילויו. לא קורה כלום – זה היומיומי, אבל מה פשר התנועה העומדת הזאת? עבור מי 'לא קורה כלום', אם עבורי בהכרח תמיד קורה משהו?

במלים אחרות, מיהו ה'מי' של היומיומי? ומדוע, ב'לא קורה כלום' הזה, משהו מהותי בכל זאת עשוי להתרחש?

אלה שאלות! ננסה לשמור עליהן.

גישה ראשונה היא זו של בלז פסקל, וכן של גיאורג לוקאס [Lukacs] הצעיר, ושל כמה פילוסופיות של הדו-משמעות. היומיומי, אלה החיים בהסוואתם הדו-משמעית, ו'החיים הם אנרכיה של אור וחושך... לא מתממש בהם דבר עד הסוף, דבר אינו מגיע למיצוי אפשרויותיו האחרונות... הכל חודר בכל, בלי צניעות עד לכלל תערובת טמאה, הכל נהרס ונשבר, דבר אינו פורח אל כלל החיים האמיתיים... להגדיר מצב כזה אפשר רק בדרך השלילה...' (לוקאס, הנשמה והצורות).

היומיומי הוא הבידור של פסקל, ההתרוצצות אנה ואנה; הוא האליבי הקבוע של קיום דו-משמעי המנצל סתירות כדי לברוח מן הבעיות, ושוהה ללא פתרון בשקט מוטרד. כך הוא הבלבול היומיומי. הוא נראה כממלא את כל החיים, בלי גבול, והוא מטביע חותם של אי-ממשיות על כל סוג אחר של חיים. והנה זוהרת פתאום הארה גדולה: 'משהו נדלק, מאיר כברק את נתיבי הבנליות... זה המקרה, הרגע הגדול, הנס'. נס זה 'חודר, באורח לא צפוי, לחיים... בלי יחס לכל השאר, ומשנה את הכל לכלל חשבון ברור ופשוט...' (לוקאס, שם).

הברקה זו מבדילה את רגעי היומיום המטושטשים, מפוגגת את הגוונים ואת ההתלבטויות, ומגלה לנו את האמת הטרגית, את האמת המוחלטת החצויה גם היא באופן מוחלט; שני חלקיה הסותרים תובעים אותנו ללא הרף – וכל חלק תובע מאתנו את הכל, כל רגע ורגע.

אין מה לומר נגד הכיוון הזה, מלבד זה שהוא מחמיץ את היומיומי. כי השגרה שבכל יום אינה שגרה בניגוד למשהו יוצא דופן; אינה 'רגע האפס' הממתין ל'רגע הנפלא', שיאציל עליו משמעות, או שיבטל אותו, או שישהה אותו. היומיומי במהותו מצביע אל עבר תחום מסוים או רמת דיבור, שבהם לא חלה עוד ההבחנה בין נכון ללא נכון, או בין כן ללא, מאחר שהיומיומי תמיד נמצא לפני ההיגד החיובי, ותמיד נוצר מחדש אחרי ההיגד השולל אותו.

דבר אינו יכול להסיח את דעתנו מן הרצינות הלא רצינית הזאת, אפילו אם חווים אותה כבידור. בכך אנחנו מתנסים בשעמום – זהו כנראה הגילוי הפתאומי, הלא-מורגש, של היומיומי שאל תוכו גולשים כאשר משך זמן אחד מתיישר, שוקעים בו, ובכל זאת מרגישים שהוא אבד לנו. קשה לדעת אם היומיומי חסר, או שהוא עבר כל מידה. אנו מוחזקים בשעמום על ידי השעמום עצמו, המתפשט, לפי הגדרתו של אוגוסט וילהלם פון שלגל [Schlegel] כמו CO_2 במקום סגור, כשמספר רב מדי של בני אדם נמצאים יחד.

השעמום, הוא היומיומי שנהיה גלוי, ובכך הוא מאבד את תכונתו העיקרית – להיות לא מורגש. לכן היומיומי מחזיר אותנו תמיד אל הצד הלא-נראה, אך לא-נסתר של הקיום, צד נטול משמעות, כי מה שמעניק לו משמעות טרם הופיע; הוא דומם, אלא ששתיקתו נעלמת כשאנחנו שותקים על מנת להקשיב לה. אנחנו שומעים אותה טוב יותר כשאנחנו מפטפטים, בדיבור ללא אומר זה, שהוא הרחש האנושי הרך בנו וסביבנו.

היומיומי הוא התנועה שבה האדם שומר על מקומו, כאילו בלא יודעים, באלמוניות האנושית. ביומיומי אין לנו שם, ממשותנו האישית היא מזערית; לכל היותר יש פרצוף, אך ללא הגדרה חברתית שתוכל לתמוך בנו או לכלוא אותנו. אני עובד, כמובן, מדי יום ביומו, ואולם ביומיומי אינני פועל השייך למעמד הפועלים; היומיומי של העבודה נוטה להוציא אותי מן ההשתייכות לציבוריות העבודה שמבססת את אמיתותה. היומיומי מפורר מבנים ומבטל צורות, גם אם הוא תמיד בונה מחדש את הצורה שהרס מבלי ששמו לב לכך.

היומיומי הוא אנושי. האדמה, הים, היער, האור, הלילה, אינם מייצגים את היומיומיות, השייכת בראש ובראשונה לנוכחות הצפופה של ריכוזי הערים הגדולות. כדי שחווית היומיומי תתקרב אלינו, נדרשים המדבריות הנפלאים של ערי העולם. היומיומי אינו מצוי בחמימות בתינו, לא במשרדים, בכנסיות, ואף לא בספריות או במוזיאונים. אם הוא נמצא באיזה מקום, הרי הוא ברחוב. כאן אני מוצא אחת הנקודות היפות בספרו של לפברה. לרחוב, הוא מדגיש, יש יופי פרדוקסלי – הוא

חשוב יותר מהמקומות שביניהם הוא מחבר, ממשייתו יותר חיה מהדברים המשתקפים בו. הרחוב מפרסם. 'הוא עוקר את החבוי מן המחשכים... הוא מפרסם את מה שקרה שם, בסתר... הוא אמנם מעוות את צורתו, אבל גם מכניס אותו בהקשר החברתי'. ובכל זאת, מה שמתפרסם ברחוב אינו מתגלה באמת: 'אומרים', אבל אין דיבור אמיתי שאכן מביע את מה ש'אומרים', כשם שהשמועות מועברות בלא איש שיעביר אותן, מכיוון שהמעביר מסכים להיות אף אחד.

מכאן נובע חוסר אחריות מסוכן. ביומיומי, חיים כביכול מחוץ לאמת ולשקר, והוא מהווה מישור של החיים ששולטים בו הסירוב להיות שונה, החיות הלא מוגדרת, בלי אחריות ובלו סמכות, בלי כיוון ובלו החלטה, מקום של תהו ובהו, מפני שהוא סולד מכל התחלה ודוחה כל גמר. כך הוא היומיומי. ואיש הרחוב חסר אחריות במהותו, הוא תמיד כבר ראה את הכל, אבל אינו מוכן להעיד על שום דבר; הוא יודע את הכל, אך לא יהיה ערב לכך, לא בגלל מורך לב, אלא בשל קלות דעתו, ומפני שאינו נוכח באמת. מי כאן, כשאיש הרחוב כאן? לכל היותר, נמצא ה'מי' – השאלה שלא מצביעה על אף אחד. הוא אדיש וסקרן, עסוק ובטל, לא יציב, עומד, וקווי האופי הסותרים האלה דרים בכל זאת בכפיפה אחת; מחד גיסא, אינם מנסים להתאים זה לזה, אך מאידך גיסא, אינם מתנגדים זה לזה ואינם מתערבבים: זוהי ההפכפכות [vicissitude] המתחמקת מכל תפיסה דיאלקטית.

על כך נוסף שהפזיזות של השמועה – בה הכל נאמר, הכל נשמע, בלי הפסקה ובלו סוף, בלי לומר דבר, בלי להשיב על כלום – הופכת במהירות לכבדות כשהיא הופכת ל'דעת הקהל'. אך זו רק במידה שהמופץ הופך להיות (ובאיזו קלות) תעמולה, כלומר: במעבר מן הרחוב אל העיתון, מן היומיומי המתהווה תדיר לעיתון היומי המועתק (אינני אומר נרשם) הוא נעשה יודע דבר, מיוצב, מודגש [mis en valeur]. מעבר זה משנה את הכל. בעיתון, העדר המאורע הופך לדרמה בחדשות. ביומיומי, הכל יומיומי; בעיתון, כל היומיומי הוא מוזר, נשגב, נתעב. הרחוב אינו מציג לראווה; העוברים ושבים נשארים אלמוניים, נראים ולא-נראים, מייצגים רק את ה'יופי' האלמוני של הפרצופים, ואת ה'אמת' האלמונית של אנשים שגורלם לעבור, ללא אמת עצמית וללא תווי אופי (כשאנשים נפגשים ברחוב, זה תמיד מפתיע ולכאורה

בטעות, וזאת מפני שאנו לא מכירים שם זה את זה; על מנת ללכת איש לקראת רעהו, צריך להשתחרר מקודם מן הקיום בלי זהות). ואילו בעיתון, הכל מוצהר, הכל מוכחש [tout s'annonce, tout se denonce], הכל נהיה תמונה. כיצד הופך הלא-בולט של הרחוב להבלטה המודפסת, להבלטה הנוכחת תמיד? אין זו יד המקרה. אפשר כמובן לדבר על היפוך דיאלקטי. אפשר לומר שהעיתון, שאינו מסוגל לתפוס את חוסר החשיבות של היומיומי, יכול לבטא את ערכו רק כדבר מעורר התרגשות [sensationnel]. אי-היכולת של העיתון לעקוב אחרי תהליך לא-מורגש מחייב שיתפוס את היומיומי כהתרחשות דרמטית; בגלל אי-יכולתו לתפוס את מה שלא שייך להיסטוריה, אך עשוי בכל רגע להתפרץ אל תוך ההיסטוריה, נמשך העיתון אל זוטות החיים ומושך אותנו בסיפורי מעשיות [histoires]. ומאחר שהוא מחליף את ה'לא קורה כלום' של היומיומי עם הנביבות של החדשות, העיתון מציג לפנינו את ה'משהו קרה' של ההיסטוריה הגדולה ברמה של היומיומי – בעוד שאין כאן בסך הכל אלא זוטות. העיתון אינו ההיסטוריה המופיעה בנוסח היומיומי, ובפשרה שהוא מציע, הוא בוגד פחות בממשות ההיסטורית מאשר באותו יומיומי לא-מוגדר, אותה נוכחות שוללת התכונות, שהוא מנסה לשווא לאפיין, לקבוע, ולרשום.

היומיומי חומק. וכל כך למה? כי אין לו עצמיות. כשאני חי את היומיומי, ישנו משהו שחי אותו, והפלונני-אלמוני הזה, לאמיתו של דבר, אינו אני ואינו אחר, הוא לא זה ולא זה, וכן הוא גם זה וגם זה בנוכחותם המתחלפת; האי-הדדיות בין השניים מתבטלת, אך בכל זאת לא נוצרת, בין ה'אני' ל'אני אחר' [alter-ego] כל הכרה דיאלקטית. עם זה, היומיומי אינו שייך ל'אובייקטיבי': לו רצינו לחיות אותו כסדרה של פעולות טכניות נפרדות (בסמלים כגון שואב האבק, מכונת הכביסה, המקרר, הרדיו, המכונית) היינו מעמידים בכך מכלול פעולות חלקיות במקום נוכחות בלתי-מוגדרת, תנועה רצופה (שאיננה מכלול) שמקשרת אותנו בלי הרף, ולו רק בדרך אי-הרציפות, למכלול הבלתי מוגדר של אפשרויות אנושיות.

כמובן, מאחר שהיומיומי אינו יכול לחול על עצמיות אמיתית כלשהי (ואף מטיל בספק את מושג העצמיות), הוא נוטה להתגשם יותר ויותר בצורת דברים. האיש הסתמי מופיע כאיש בינוני שמעריך כל דבר על פי השכל הישר. ולכן, בסביבת היומיומי, כפי שמעיר לפברה, נוצרות כל תוצאות הניכור, הפולחן האלילי [fetichismes], וההֶפְצָה [reification] למיניהם. איש העבודה, שכל חייו אינם אלא חיי היומיום, חש יותר מכולם את מלוא עומס היומיום. אבל משירצה להתלונן, משיתלונן על נטל היומיום בקיום, מיד תשובתו בצדו: 'חיי היומיום שווים לכולם', ואומרים לו, כמו דנטון [Danton] של בוכנר [Buchner]: 'אין כמעט תקווה שזה ישתנה אי-פעם'.

אין להטיל ספק במהות המסוכנת של היומיומי, ולא במועקה האוחזת בנו כאשר, תוך כדי קפיצה מפתיעה, אנחנו מתרחקים ממנו; כשמתייצבים מולו, אנו מגלים שאין שום דבר מולנו: 'היתכן שאלה חיי היומיום שלי?' לא זו בלבד שאין להטיל ספק בדבר, אלא שאין לחשוש מזה; עדיף לנסות לגלות שוב את העצמה ההרסנית המסתתרת כאן, את כוחה השוחק של האלמוניות האנושית, את השחיקה האינסופית. הגיבור, למרות כל האומץ שלו, פוחד ממנו, לא בגלל החשש, שמא יסתגל לחיות בו בנחת, אלא בגלל החרדה שימצא את מה שמפחיד יותר מכל, את כוח ההתפרקות. היומיומי פוסל את ערכי הגבורה, אבל במידה חמורה יותר, הוא אף פוסל את הערכים כולם, ואת מושג הערך עצמו, והורס שוב ושוב את ההבדל המוגזם בין האמיתיות לזיוף. האדישות היומיומית נמצאת ברמה בה שאלת הערך אינה נשאלת: קיים יומיומי (בלי נושא, בלי מושא) וככל שישנו, ה'הוא' היומיומי אינו שווה דבר ואם הערך רוצה בכל זאת להתערב, 'הוא' לא שווה דבר ו'דבר' אינו שווה במחיצתו. כל התנסות ביומיומי היא התנסות בניהיליזם הקיצוני הדומה לו במהותו: בריקנות הפועמת בו, הוא מחזיק בעקרון ביקורתו העצמית.

סיום בצורת דו-שיח

- ובכן, האם היומיומי אינו אלא אוטופיה, המיתוס של קיום חסר מיתוס? אין לנו גישה ליומיומי כשם שאין אנו נוגעים באותו רגע בהיסטוריה העשוי לייצג, באופן היסטורי, את קץ ההיסטוריה.
- ניתן לומר כך, למעשה, אבל עם פתיחות אחרת למשמעות: היומיומי הוא הבלתי נגיש שתמיד כבר ניגשנו אליו; היומיומי הוא בלתי נגיש, אבל רק במידה שכל גישה זרה לו. לחיות את חיי היומיום משמע לחיות ברמה שמבטלת כל אפשרות של התחלה, כלומר כל גישה. הניסיון היומיומי מטיל ספק עקרוני בצורך להתחיל בכלל. מושג הבריאה אינו מתקבל כשעורכים דין וחשבון על הקיום היומיומי.
- לשון אחר, הקיום היומיומי מעולם לא נברא. זה פירוש האמרה: היומיומי קיים. גם אם היה צריך לקבל את קיום האל הבורא, ה'יש' [il y a] – מה שכבר נמצא כשעדיין אין הוויה, מה שנשאר כשאינן שום דבר – אינו מתבטל לפני עקרון הבריאה, וה'יש' הוא היומיום האנושי.
- היומיומי הוא מנת חלקנו בנצח: ה'נצח של כלום' [eternullite] שעליו מדבר יולס לפורג [Laforgue]. ולכן תפילת Pater noster היא כופרנית בחשאי: תן לנו את לחמנו יום-יום, תן לנו לחיות בהתאם לקיום היומיומי שאינו משאיר מקום ליחס בין היוצר ליצור. איש היומיום הוא אדם בלי אל. הוא קיים כך ששום אל אינו יכול לבוא אתו ביחס. ולכן, מובן מדוע איש הרחוב מתחמק מכל סמכות, פוליטית, מוסרית או דתית.
- הסיבה היא שביומיומי אנחנו לא נולדים, ולא מתים. מכאן, המשקל והכוח המסתורי של האמת היומיומית, שבתחומה אין מקום לא לאמת ולא לשקר.

© Copyright Editions Gallimard 1969

תרגום: הרב דניאל אפשטין

הפילוסוף והסופר: הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו? מאמר מבוא להגותו של בלנשו

דניאל אפשטין

'הדיבור היומיומי' הוא אחד מפרקי ספרו הגדול של מוריס בלנשו 'השיח האינסופי'.¹ זוהי משימה קשה, ואולי אף בלתי-אפשרית, להציג בפני הקורא הישראלי את מוריס בלנשו – סופר ומבקר ספרות מהולל, ולעולם אפוף הילת מסתורין. בצרפת ומחוץ לגבולותיה² מייצג בלנשו את חידת הכתיבה הספרותית, או את חידת ה'כתיבה' [l'écriture]. קשה עוד יותר להסביר לקורא הישראלי מדוע חשוב לו, כישראלי וכיהודי, להכיר את הסופר המיוחד הזה הנראה כל כך 'אירופי'. ולקורא הדתי קשה להסביר מדוע כדאי לו להתאמץ להבין סופר צרפתי, שכתבתו נראית כל כך רחוקה מבעיות היהדות והיהודים.³

בשורות הבאות ננסה לגעת בנושא הבלתי-אפשרי הזה (ואולי כל מה שנוגע לבלנשו הופך בהכרח לבלתי-אפשרי...). ננסה להתקרב לעולם הנראה כה רחוק מעולמנו

1 M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris 1969

2 מבין הספרים הרבים שנכתבו על בלנשו, נזכיר רק:

E. Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Moutpelier 1975 –

F. Collin, *M. Blanchot et la question de l'écriture*, Paris 1971 –

G. Bruns, *M. Blanchot, the refusal of philosophy*, Baltimore 1997 –

3 מדובר כמובן ברושם בלבד. עדיין מחכה לתרגום מאמרו העמוק של בלנשו 'להיות יהודי' (Etre Juif) מתוך ספרו 'השיח האינסופי' וכן, מאותו ספר, מאמרו על השואה ('המין האנושי'), בנוסף למאמרים הרבים שהקדיש בלנשו להגותו של עמנואל לוינס.

ומבעיותינו – עולמו של סופר שהוא גם קלסי וגם 'פוסט-מודרני', של חוקר ספרות השולט בכל מכמני התרבות ושהצליח להעמיד את נושא משמעותה של הכתיבה הספרותית על ראש סדר-היום של ההגות. ננסה להבין במה עיסוק כזה עשוי להיות חשוב עבורינו. הפרק המתורגם בחוברת זו ימצא את מקומו בהקשר הרחב יותר של 'בעיית הכתיבה' כפי שבלנשו מבין אותה.

1. הפילוסופיה – או הידידות

מיהו מוריס בלנשו?

בשער אחד מספריו מופיע המשפט: 'מוריס בלנשו, סופר ומבקר ספרות. חייו קודש לספרות ולדומיה המייחדת אותה'⁴. כלומר: חיי אינם מעניינים, הם לא אמורים לעניין אתכם ולפרנס את סקרנותכם. שום פרט מחיי הסופר לא יימסר לקורא, שום תמונה שלו לא תעטר את שער הספר – הסופר מזדהה לחלוטין עם הספר, או עם מעשה הכתיבה. הכתיבה, האמורה לפרסם את הכותב, מלווה כאן בדומיה. אין אף אחד מאחורי פרגוד המילים.

קיימת ביוגרפיה אחת של בלנשו⁵, בשם מוריס בלנשו, השותף שאינו נראה. על שער הספר מתנוססת אחת מדמויותיו הכמעט מופשטות של ג'יאקומטי [Giacometti], ספק אדם ספק צל, קומה אנושית המצטמצמת לכמה קווים או חוטי ברזל, אדם מוטה בהליכתו, נטול עומק ומשקל, דמות אנושית שאינה עוד דמות כי אם רמז, או סימן שאלה. כך מצטייר בלנשו, ה'שותף שאינו נראה'. הספר, המחזיק כ 600 עמודים, מתאר את תחנות חייו של בלנשו, מלידתו בשנת 1907 ועד יום הולדתו התשעים בשנת 1997, בחברתם של כעשרים ידידים – משוררים וסופרים.

M. Blanchot, *Le Tres Haut*, Saint Amand 1994 4

C. Bident, *Maurice Blanchot, Partenaire Invisible*, Paris 1998 5

אחד מן הפרקים הראשונים בביוגרפיה הזאת נושא את הכותרת: 'ברק בלילה – המפגש עם עמנואל לוינס [1930–1925]'. הפרק מתחיל בציטוט מז'אק דרידה [Derrida]:

'הידידות בין מוריס בלנשו ועמנואל לוינס הייתה מתת-חסד; היא תישאר כברכה לתקופתנו'.

ואכן, עמנואל לוינס הגיע מליטא לשטרסבורג שבצרפת בשנת 1923, והוא הכיר את בלנשו כנראה בשנת 1926.

הפילוסוף מספר: 'מיד התרשמתי מפיקחותו הרבה, מהגותו בעלת החזות האצילה'.⁶ לוינס אינו מסתיר שדיעותיהם הפוליטיות היו מאד מרוחקות. ואכן, בלנשו 'האריסטוקרט' החזיק בדעות ימניות קיצוניות והפגין לאומנות 'מלוכנית' על גבול האלימות – ואילו לוינס ספג במשפחתו היהודית המסורתית והמשכילה מידה רבה של אוניברסליות והומניות. אבל, אומר לוינס, 'מהר מאד הייתה לנו גישה איש לרעהו'.

ה'גישה' [l'acce] – היא אחד הנושאים המובהקים בהגותם של השניים. כיצד, ישאל לוינס בעקבות אדמונד הוסרל, יכול האדם לגשת לזולתו הנבדל ממנו, כיצד ניתן לגשר על הפער בין האני לבין האחר? ובלנשו, מצדו, ירבה לדבר על 'אי-הנגישות' של האחר.

והנה כאן, התרחש הנס, או הפלא של הידידות. לוינס מוסיף: 'הוא ייצג עבורי את ההצטיינות הצרפתית: פחות בגלל הרעיונות ויותר בגלל אפשרות מסוימת לומר את הדברים. קשה היה לחקות אותה, והיא הייתה מופיעה כמין כוח מרומם. אכן, אני תמיד מזכיר אותו בלשון הרוממות'.

E. Poirie, *Emmanuel Levinas*, Paris 1987 p. 59-60 6

בלנשו גם הוא מפליג בדברו על ידידו:

כאשר פגשתי לפני למעלה מחמשים שנה את עמנואל לוינס, פגישה מאושרת במלוא מובן המלה⁷ – נוכחתי לדעת כי הפילוסופיה היא החיים עצמם, הנעורים עצמם, בלהט הבלתי-מוגבל שלהם, להט הנשאר בכל זאת הגיוני, המתחדש ללא הרף, או באופן פתאומי, בהברקתן של מחשבות חדשות, מסתוריות, ובהברקת שמות שהיו עתידים להפיץ אור מופלא.⁸

ואכן, לוינס הצעיר נשא באמתחתו את הגותם של הוסרל ומרטין היידגר, מייסדי 'הפנומנולוגיה' שטרם זכתה לפרסום בצרפת באותן שנים. יחד עם הפנומנולוגיה הגרמנית הביא לוינס אתו את ניצני הגותו, שהייתה עתידה להפיץ אור חדש, מסתורי ומופלא, בשמי ההגות.⁹ הפילוסופיה חדרה לחיי בלנשו בדמות ידידו: 'הפילוסופיה, או הידידות'.¹⁰

וכך חדרה הספרות הצרפתית גם לעולמו הפנימי ואפילו לסגנונו המיוחד של הפילוסוף היהודי הצעיר. 'הפגישה המאושרת' הייתה לכאורה מאורע בלתי-אפשרי. מה היה משותף לצעיר היהודי הליטאי, הספוג תרבות יהודית ורוסית, שחוה בילדותו את תלאות המהפכה הבולשביקית והגיע לצרפת כמהגר, קרבן למדיניות הנומרוס-קלאוזוס, שחסמה את שערי האוניברסיטה הרוסית בפני הסטודנטים היהודיים, ולסטודנט הצרפתי המבריק ואנין הטעם, הלוחם בקולמוסו השנון את מלחמות התרבות של צרפת השמרנית המרגישה מאוימת בעולם המודרני הדקדנטי? מה היה אותו 'ברק' מסתורי שכל אחד מן השניים גילה בעיני – או בדברי-זולתו?

7 בצרפתית המלה 'מאושרת' heureuse – נגזרת מן המילה heure שפירושה: שעה. האושר הוא ה'שעה הטובה' – כשעותיהם הנפרדות של בני-האדם נפגשות ברגע מיוחד...

8 בספר טקסטים עבור עמנואל לוינס 1980 J. M. Place, *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris

9 תחילה בהגות הפילוסופית, ומאוחר יותר בהגות היהודית. הקריאות התלמודיות שהשמיע לוינס במסגרת הכנסים שארגן הקונגרס היהודי העולמי, הופיעו עכשיו במהדורת שוקן.

עדיין מלאכת התרגום רבה: לוינס פרסם ספרים רבים בנושאי יהודיים – ביניהם חירות קשה

1984 *Difficile liberte*, Paris ומעבר לפסוק, 1982 *Au dela du verset*, Paris

10 לעיל, הערה 8.

אולי ניתן לסכם את הדברים כך:

לוינס פתח בפני בלנשו, שחיבב יותר את הצורה הספרותית מאשר את המושגים הפילוסופיים, את שערי ההגות – ובמיוחד את שערי ההגות הפנומנולוגית. יתרונה של הפנומנולוגיה הוא בדרישתה החמורה 'לשוב לדברים עצמם'¹¹ – לתאר את התופעות במקום לגזור אותן מיסודות ראשוניים.

גישה זו, המספרת **כיצד** מתרחשים הדברים, ולא **מדוע**, עשויה הייתה לעורר את סקרנותו של הסופר שאינו מסביר אלא מתאר. יותר משהרגיש בלנשו משיכה להוסרל השכלתן, התפעל מתיאוריו הפנומנולוגיים של היידגר. לכאורה, עיסוקו של היידגר היה המופשט שבמופשט – חקר ה'הוויה' [Sein] ומשמעותה – אבל המגרש שבו בחר היידגר לביים את 'שאלת ההוויה' ומשמעותה היה הקיום האנושי עצמו. בהשראתו הפכו ה'חרדה' [Angst], הדאגה [Sorge] וכלל מצבי הרוח ומצבי החיים היומיומיים לנושאים פילוסופיים מובהקים.

הרי לפנינו פרדוקס מושלם: היה צורך במתווך יהודי ליטאי כדי להביא את ההגות הגרמנית המתוחכמת של היידגר לידיעתו של בלנשו... ובכך לקרב את חקר הספרות לחקר משמעות ההוויה. האם המתווך לא השרה מרוחו היהודית על החקירה הכפולה הזאת? האם כתיבתו של בלנשו לא 'התייחה' במובן מסוים בעקבות 'הפגישה המאושרת' עם לוינס?

ומאידך, בלנשו פתח לפני לוינס את שערי התרבות הצרפתית, ובמיוחד זו של המאה העשרים. ספרו הגדול של לוינס, כוליות ואינסופיות,¹² נפתח בציטוט מארתור רימבו¹³ ('החיים האמיתיים אינם בנמצא') ומסתיים בציטוט מצ'רלס

11 כדברי הוסרל: הפנומנולוג נדרש לשים את כל הפירושים 'בסוגריים', להתאפק מלפרש את מה שהוא רואה ולשוב לדברים עצמם (zu den Sachen selbst).

E. Levinas, *Totalite et Infini*, Paris 1990 12

A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, Paris 1963 13

בודלייר¹⁴ על השיעמום, מנת חלקו של האדם המודרני. ככלל, לוינס נוהג לצטט יותר סופרים ומשוררים מאשר פילוסופים. הוא אפילו מעיר שבעיניו 'הפילוסופיה נראית כהתבוננות בכתבי שקספיר'.¹⁵

הספר שמות פרטיים¹⁶ שלוינס הקדיש לדמויות האהובות והנערצות ביותר עבורו, נפתח בפרק על עגנון, ורק אחריו מופיע בובר!¹⁷

גם בספריו 'היהודיים' (הקריאות התלמודיות, למשל) מופיעים ציטוטים ספרותיים מפתיעים. פיר קורנייל [Corneille 1606 – 1684], ז'אן רסין [Racine 1639 – 1699], הטרגדיות היווניות, כל אלה מופיעים בתוך דיונים על ההתגלות או על סדרי המשפט.

האם בלנשו הוא מי שגילה את אוזנו של לוינס לחשיבות המלים, והסיט את הגותו מן המושגים ללשון?

הרי שוב פרדוקס מושלם: הפעם האינטלקטואל הצרפתי המעודן שימש כמתווך בין הפילוסוף המתחיל לבין תרבות נעוריו – כאשר עורר את סקרנותו הפנומנולוגית למשמעות הדיבור והכתיבה. ואכן, ספרו הגדול של בלנשו, השיח האינסופי, מסתיים בהרהורים על משמעות 'שבירת הלוחות' על ידי משה רבנו...

כתיבת הלוחות הופכת משל ל'כתיבה', ושבירתם רומזת על הפער בין ה'כתיבה' לספר הכתוב. אצל בלנשו ה'כתיבה', היא תמיד יותר מאשר מעשה הסופר. הסופר כותב ו'נכתב', הכתיבה היא שהופכת אותו לסופר, אבל היא גם מפקיעה אותו מרשות עצמו – בדומה לנביא הכותב תחת השראה מלמעלה.

אכן, הייתה זו 'פגישה מאושרת', רבת-השראה עבור הפילוסוף והסופר.

C. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, Spleen 1857 14

E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris 1979 15

E. Levinas, *Noms propres*, Moutplier 1976 16

17 בכתב הצרפתי עגנון נכתב באות A, שהיא הראשונה באל"ף-בי"ת הצרפתי, והספר כולו ערוך לפי סדר האל"ף-בי"ת.

2. אחרי מות אפלטון

ואף על פי כן, הידידות בין הפילוסוף לסופר – כשהכל הבדיל ביניהם: המוצא, התרבות, האישיות, תחומי-העניין, ההיסטוריה, שהעמידה את לוינס לצד הנרדפים – אינה יכולה להסביר את הכל.

אנחנו זוכרים כי 'מפרידה בין פילוסופיה ושירה מחלוקת ישנה'. כך פסק אפלטון בספר פוליטיאה.¹⁸ אפלטון סיים את ספרו על המדינה האידיאלית בהתקפה משולחת-רסן נגד הספרות והשירה – בדמותו של הסופר היווני הלאומי הומירוס. על מה יצא הקצף? אפלטון רואה במשורר יריב, 'השובה בקסמיו' את המון העם, וגם, לעת-מצוא, את הפילוסופים עצמם.¹⁹

ואכן, המשורר חוטא ומחטיא את הרבים: אם הפילוסוף מוסר את נפשו כדי להשיג את האמת כהויתה ולהנחיל אותה לכלל, האמן מסתפק במשלים כוזבים ובציוורים מרהיבים:

עד שלא יהא בידה (של השירה) ללמד זכות על עצמה, נפזם באוזני עצמנו, שעה שנקשיב לה, את הגיון הדברים הזה שהננו הוגים אותו, ולחש זה ישמור עלינו לבל נשוב ונפול בשבי האהבה זאת, שהיא נחלתם של ילדים ושל המון-העם. וזה הפזמון שנפזם: אין לשקוד בכובד ראש על שירה זו, כאילו היה עניינה-אמת, והיא עצמה – עיסוק של כובד ראש; אלא שומעה חייב להיזהר לנפשו ולחשוש לסדרי המשטר השוררים בקרבנו; ולפיכך יש להחזיק באותן הדעות שהשמענו בדבר השירה.²⁰

18 כתבי אפלטון, תרגום יוסף ליבס, כרך שני, תל אביב 1979, עמ' 556.

19 אפלטון עצמו, ששילב בכתיבתו הפילוסופית משלים יפים ועמוקים, כמו משל המערה בספר פוליטיאה, וסיפורים מיתיים רבים, נראה לא אחת שבוי בקסמי 'המוזות' (ראו נאומו הנלהב של סוקראטס בספר המשתה!).

20 אפלטון, שם, עמ' 557.

אין פלא שבן שיחו של סוקרטס – אפלטון – נבהל וממהר להגיב: 'ללא סייג, מסכים אני לכך'.

אפלטון, שהחליף כאן את שרביט המורה בגלימת השופט, לא הותיר לו ולקוראים כל ברירה: לא מדובר בעניין של טעם אישי, אלא באמת עצמה. הפילוסופיה תביא את הנשמה לחוף המבטחים של האידיאות הנצחיות, ואילו השירה תזרע בנפש האדם מבוכה ותעתועים.

כאשר אנחנו מתבוננים בכתבי אריסטו, דיקרט, קנט והגל, אנחנו רואים עד כמה הייתה עמוקה השפעתו של אפלטון. האם לא חלם שפינוזה לכתוב את ספר האתיקה שלו *more geometrico*, כלשון ספרי הגיאומטריה?

היו כמובן הוגים חריגים שלא הלכו בתלם: רבי יהודה הלוי מפורסם לא פחות בזכות שיריו מאשר בזכות ספר הכוזרי, והפילוסוף הצרפתי פסקל כתב 'פרגמנטיים' הגותיים הראויים להיכלל בכל קבצי השירה. אבל חריגים אלה רק מאשרים את הכלל: הם תמיד נחשבו לספק פילוסופים 'אמיתיים', ספק משוררים... השילוב בין העיון הפילוסופי החמור לכתיבה הספרותית הנוטה למליצות והגזמות לא עלה יפה – לפחות לטעמם של בעלי העמדה השכלתנית.

והנה, ראו זה פלא: מן המאה התשע עשרה ואילך מתהפכת המגמה: גדולי ההגות – קירקגור, ניטשה – הם גם סופרים גדולים. סרן קירקגור כתב יומנים אישיים וחיבב את סגנון המדרש היהודי, ואילו פרידריך ניטשה שילב בספר זרתוסטרא²¹ קטעי שירה ומחול...

ובמאה העשרים, הפילוסופים – גם כשאינם כותבים בעצמם רומנים ומחזות כדוגמת ז'אן פול סרטור [Sartre, 1905-1980] ואלבר קמי [Camus, 1913-1960]

21 כה אמר זרתוסטרא, תרגם ישראל אלדד, תל אביב 1997.

– מבקשים למצוא השראה בחרוזי המשוררים הגדולים. היידגר פנה לכתבי הולדרלין, והפילוסוף הצרפתי פול ריקר [Ricoeur] הקדיש חלק ניכר מהגותו לחקר צורות הרומן...

המצב אינו שונה בהגות היהודית: הזכרנו את חיבתו של לוינס לסופרים ולמשוררים – אבל פרנץ רוזנצוויג הקדים אותו, כשחיבר בימי מחלתו פירוש על שירי ריה"ל...

מה נשתנה? מדוע פג תקפו של האיסור האפלטוני? נסתכן בהכללה ונאמר: הכל השתנה, הפילוסופיה והאמנות – ובעיקר, יחס האדם החושב והיוצר לזו ולזו.

במאה התשע עשרה הגיעה הפילוסופיה למרומי ההפשטה עם הגל והניאו-גליאנים – וגילתה מחדש את טעמה של הממשות. על שברי הסיסטמה ההגליאנית המרוסקת קמו פילוסופיות הקיום: הפנומנולוגיה ('לשוב לדברים עצמם!') האקסיסטנציאליזם ('הקיום קודם למהות', כדברי סרטור), ההרמנויטיקה של הנס גאורג גדאמר [Gadamer 1900-2002] וריקר, המפרשת את החיים הממשיים...

הפילוסוף – אחרי שאכל שוב ושוב מפרי עץ הדעת ונדהם ממרירותו – רצה להתקרב לעץ החיים – ומצא את המשורר שומר על שערי הגן הנעול, ולשונו כחרב פיפיות.

במצוקתו – שהיא גם מצוקת התרבות המודרנית – מבקש ההוגה לבטל את החרם האפלטוני ופונה למשורר.

אמר הפילוסוף למשורר: נפשי יבשה מטעמם התפל של המושגים, אנא החיה את נפשי מלשד המלה....

אמר המשורר לפילוסוף: ואתה, פתח לי את שערי הפירוש, היה למתורגמני כי באין פירוש תטבע המלה..

כי רעבה וצמאה הנפש, הן למלה והן למשמעות. ותהי הפילוסופיה ל'בת – לוותה

המחותרתית' של הספרות,²² והשירה ל'אדונית' על הפילוסופיה²³ וכל אחת יצאה נשכרת, מפני שכל אחת הבינה שהיא לא תוכל להמשיך ללכת לבדה, אם תרצה להינצל מן האבדון שאיים וממשיך לאיים על חיי האדם.²⁴ כל אחת גילתה, כי דרכה מוליכה אל האין, אם לא תכוון את פניה אל 'האחר' של עצמה.

3. 'וישם אל המדבר פניו...'

ואכן, בלנשו גילה את כורח הפילוסופיה מבלי לוותר על ייחודו כסופר:

מאז, הייתה הפילוסופיה לבת-לוויתנו לעד, יומם ולילה, גם כשוויתרה על שמה והפכה לספרות, הכרה, אי-הכרה, גם כשנעדרה, ידידתנו המחותרתית, ובה כיבדנו – אהבנו – את כל מה שלא איפשר לנו להדבק בה, בהיותנו חשים שכל מה שהיה בנו ער, אפילו בשינה, היה פרי ידידותה הקשה.²⁵

כדרכו נוקט בלנשו בשפת הרמז כדי להביע את אהדתו ואת הסתייגותו. הוא לא הפך ל'תואם-לוינס' כשם שהלה לא הפך ל'תואם בלנשו'. היא הנותנת: כמידת ההסתייגות הייתה מידת האהדה, עד כדי אהבה, גם אם מלה זו מופיעה כאן בין

22 זה שם המאמר שכתב בלנשו על לוינס, ראו הערה 8.

23 'המשרתת והאדונית' הוא שם מאמרו של לוינס על בלנשו, בספרו על מוריס בלנשו, ראו הערה 2.

24 לוינס ובלנשו כתבו שניהם בצל השואה. אי אפשר להבין את הפתוס (pathos) האתי של לוינס בלי לקחת בחשבון את זכרונו של פליט השואה – ואילו בלנשו חתם את מאמרו על לוינס (הערה 8) במילים: 'כיצד נתפלסף, כיצד נכתוב, בזכרנו את אושוויץ, את אלה שאמרו, ולפעמים כתבו על פתקים שהוטמנו ליד המשרפות: דעו מה שקרה, אל תשכחו ובה בשעה, לעולם לא תדעו. מחשבה זו עוברת, נושאת על גבה את כל הגותו של לוינס: הוא מציעה לנו בלי לאמרה, מעבר ולפני כל חובה'. אחד מספריו האחרונים של בלנשו נושא את השם כתיבת האסון (*L'écriture du desastre*) – וקטעים רבים ממנו עוסקים במשמעותה – או באי-משמעותה – של השואה.

25 במאמרו על לוינס (לעיל, הערה 8) עמ' 80.

שני מקפים השומרים עליה. בלנשו לא הסתיר את הסתייגותו מן המשמעות האתית והתיאולוגית המתפתחת בכתבי ידידו. כשהוא מצטט מתוך הזדהות את פרשנותו של לוינס על הדבור כיחס לא-סימטרי, מוסיף בלנשו מיד:

'זה מה שמכריע בהכרזה זו, שאותה אנחנו חייבים לשמוע, ובה עלינו להחזיק, מחוץ להקשר התיאולוגי שבו היא מופיעה'.²⁶

בלנשו נרתע מן האתיקה והתיאולוגיה, הנראות לו 'מוחלטות' מדי. ואילו לוינס נרתע מן ה'ניהיליזם' העולה מכתבי בלנשו, כשם שהוא נרתע מן הניהיליזם המאפיין את כתבי היידגר. במקום ההוויה 'המאיינת' את כל מה שקיים, מדבר בלנשו על 'הסתמי' המאיים על היש. לוינס יודע כמה גדולה היא הקרבה בין האין – 'התהו-ובהו' – ליש,²⁷ אבל הוא סבור שמוטלת עלינו החובה להתגבר על פיתוי האין, וללכת לקראת מי שקורא לנו מן העבר השני של התהום. כי אכן פעורה התהום בין אדם לאדם, אבל כל אימת שהאדם פונה לאדם נשמע הקול המצווה: לא תרצח!

בלנשו אינו מוכן לוותר על דו-משמעותה של הספרות, ולוינס אינו מוכן לוותר על משמעותה האחת של האתיקה. אבל כל אחד מן השניים מגלה 'אמפתיה' לעמדת רעהו.

26 בספר השיח האינסופי (הערה 1) עמ' 80. אליבא דלוינס היחס בין שני בני אדם, גם ובמיוחד כשמדברים איש אל רעהו, אינו סימטרי. 'הסימטריה' מניחה אפשרות לצאת מן היחס ולהתבונן בה באופן אובייקטיבי, ואילו היחס מתאפשר רק כשאני מוותר על הסתכלותו הניטרלית של הצופה, וחושף את עצמי למבטו של האחר.

27 קרבה זו נחשפה במלוא עצמתה בשואה, כשפילוסוף ההוויה – היידגר – כרת ברית עם כוחות האין... כידוע, שימש היידגר כרקטור באוניברסיטת פרייבורג בשנת 1933-1934 והיה דובר נלהב למען המשטר הנאצי. לתפנית הזאת הייתה השפעה עמוקה על הגותם של לוינס ובלנשו (ראו למשל בספר כתיבת האסון, עמ' 80, ובספרו הקטן של לוינס הרהורים על פילוסופיית ההיטלריזם, E. Levinas. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Dijon 1997).

במאמר שנצטרך פעם לתרגם, מהרהר בלנשו בקול על משמעות הקיום היהודי. מה פירוש הדבר 'להיות יהודי'?

מה בין 'להיות יהודי' לבין 'להיות'? מה חסר לאדם כשהוא חושב על משמעות ההוויה בלבד? תשובתו של בלנשו: 'היהודי קיים כדי שיתקיים מושג היציאה [exode], ומושג הגלות [exil] כתנועה צודקת. הוא קיים, כדי שחווית הזרות תבוא איתנו ביחס בלתי-נגזר; הוא קיים כדי שתחת סמכותה של חוויה זו, נלמד לדבר.²⁸

בעיני בלנשו, המושפע כאן לא רק מלוינס אלא מכתבי פרנץ רוזנצוויג ואנדרה נהר,²⁹ היהדות איננה חווית הארץ – וכל מה שקשור לאדמה: ההתיישבות, המדינה, המוסדות הממלכתיים – אלא דווקא חווית המדבר.

המדבר הפך את עבדי מצרים לעם, ואולם היה זה עם בלי אדמה, המלוכד על ידי הדבור. מאוחר יותר, היציאה הפכה לגלות, ונתלוו אליה כל חוויות הקיום הנרדף, המחדירים בלבו של כל אחד את הדאגה, אי-הנחת, האסון, התקווה.³⁰

מקומו האמיתי של היהודי, המקום שבו הוא פוגש את האחר ומקבל על עצמו את משא האחר, הוא מקום הדיבור – המדבר. היהודי הוא מי שראה את פני האדם, פני האח הרודף את אחיו, כ'פני האלוהים'. כדברי יעקב אל עשיו אחיו:

'כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פְּנֵיךָ כִּרְאֵת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצָנִי'
(בראשית לג י)

הד קולו של לוינס בקולו של בלנשו...

M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris 1969 p. 183 28

Andre Neher – הוגה וסופר. בלנשו מתייחס כאן לספרו הקיום היהודי. 29

M. Blanchot שם, שם. 30

4. אנה הלך הדיבור..

'הדיבור היומיומי' הוא הדיבור הנשמע מדי יום: בבית, ברחוב, בעבודה, משודר ברדיו ובטלוויזיה, ומודפס על דפי העיתון. אין תופעה קרובה לנו יותר, ידועה יותר. אבל האם הקרוב הוא גם המוכר? בלנשו מסיט מיד את הדיון מן הדיבור היומיומי ל'יומיומי' עצמו [le quotidien] ואומר: היומיומי – מה שקשה ביותר לגלות.

היומיומי היה תמיד קרוב לאדם: הרי מדובר בחיים עצמם, ובמצב המצוי ביותר של החיים, במה שקורה תמיד. ואולם, כאשר המסורת הדתית והאמונה קבעו את קצב החיים ואת תכניהם, כאשר גאולת היחיד והעולם היו האופק הרחוק והקרוב של חיי האדם, החיים זרמו בין היומיומי לחג. בימי חג החיים התעלו ונטהרו, והאדם ידע שחיי היומיום סוללים את הדרך לקראת הרגעים המאושרים והמקודשים – בבחינת 'פרוזדור לפני הטרקלין'. כך היה מאז ומעולם. ועכשיו...

בלנשו פותח את הדיון ביומיומי בפילוסוף הגרמני מן המאה התשע עשרה פרידריך הגל [Hegel], מיד אחרי המהפכה הצרפתית. ואכן, הגל הוא הפילוסוף של חיי היומיום בגרסתם המודרנית – כלומר, האתאיסטית.

הגל הוא אנטי-אפלטוני באופן קיצוני: הוא לא מחפש יותר את האמת ואת משמעות החיים 'אי-שם', באיזה עולם אידיאלי נבדל מעולמנו אלא דווקא כאן. הרוח [geist], שהיא גם הכוח המכוון וגם פשר ההיסטוריה האנושית בכל גלגוליה, לא תתגלה לעתיד לבוא, אלא כאן ועכשיו.

התבונה נעשתה מודעת לעצמה. אין יותר הבדל בין עליון לתחתון, ובה בשעה נמחק ההבדל בין רשות הפרט לרשות הרבים. בלנשו מזכיר לנו שהמהפכה הולידה את 'הטרור' [La Terreur] – כלומר, את השתלטות המדינה על חייהם

ומחשבותיהם של האזרחים, ואת האינקוויזיציה בגרסתה הטוטליטרית ובגרסתה העכשווית, הרכה יותר, בחברה השיווקית המתנהלת על פי סקרי 'דעת הקהל' והמפעילה מנגנוני פיקוח וכפייה מתוחכמים.

לכאורה, היומיזם הוא תופעה ככל התופעות – אולי התופעה בה"א הידיעה. הרי כל מה שמרכיב אותו: העבודה, חיי הפרט, הבילויים, ההליכה ברחוב או הנסיעה על הכביש הסואן – כל אלו אמורים להיות גלויים. ואכן, מעולם לא היה היומיזם כל כך נחקר, כל כך חשוף. הכל מתועד מיד, כל אירוע מתפרסם 'בזמן אמיתי' וזוכה לתהודה אדירה. כל הלהט שבני האדם השקיעו פעם כדי לנסות ולהבין את ה'אי-שם' מופנה כעת ל'כאן ועכשיו'. ודווקא כאן, עם התפנית הזאת מן הרחוק לקרוב, מתחיל הפרדוקס הגדול: היומיזם לא נתפס, הוא מתחמק ואינו מאפשר לנו כל אחיזה בו, ותהא זו מעשית או עיונית.

התמונות, המרצדות ללא הרף על פני המסך, אינן מסבירות דבר ואינן מאפשרות דבר. במקום להיות מעורבים יותר במה שקורה ומגיע אלינו בביתנו, אנחנו מעורבים פחות. זו תופעת הדה-פוליטיזציה הידועה, המתבטאת באחוזי ההצבעה הנמוכים יותר ויותר. האדישות מתפשטת. 'ממילא', אומר האדם ברחוב, 'הם כולם אותו הדבר...!'

חברת הצופים האוניברסלית מרגישה שהשליטה היחידה במאורעות היא הנגיעה הקלה בשלט-הרחוק...

ואכן, אפשר לתמוה: ככל שהעולם ומה שקורה בו גלויים יותר, הם פחות נתפסים. יותר משאנחנו תופסים, אנחנו תפוסים על ידי כוחות לא-מובנים. הגל כנראה צדק, כשפירש את תהליך ההיסטוריה כתהליך של גילוי הדרגתי, אבל הוא לא העלה על דעתו שהגילוי המוחלט יביא לניכור מוחלט.

האם צריך להזכיר את שמותיהם של קפקא, קמי ובקט שהראו כיצד נעשה האדם זר לעצמו? הוא גירש את המסתורין מן העולם ומצא אותו בתוך ביתו!

זיגמונד פרויד הכיר היטב את הפרדוקס הזה, והקדיש לו אחת ממסותיו המרתקות ביותר, תחת הכותרת 'המאויים' – במקור: *das Unheimliche*, שהוא היפוכו של *heimlich*.³¹ במסה זו מראה פרויד כיצד בשפה ובעובדות החיים שני הקטבים המנוגדים האלה קרובים זה לזה וחודרים זה לתוך זה.

'אפשר שה *unheimlich* (המאויים) הוא באמת *heimisch* (הביתי, הנהיר) שחלה בו הדחקה ומתוכה חזר ועלה'.³² 'הדחקה' היא התהליך הנפשי הלא-מודע שבו האדם, מאי-אלו סיבות, מתנכר למה או למי שקרוב לו, ואפילו עשוי להתנכר לעצמו, למחשבותיו ולתחושותיו. הקרוב, שנהיה רחוק וזר, ממשיך לפקוד את חלומותיו של מי שגירש אותו מעל פניו בדומה לרוחות הרפאים בעידן המכשפות. האם תקופתנו הנאורה לא הצטיינה בהתנכרותה האכזרית לזרים עד כדי השמדתם ההמונית; האם העם היהודי, שפרויד עצמו התנכר לו, לא למד על בשרו כיצד ה-*heimisch* הפך פתאום ל *Unheimlich*? התחמקותו המוזרה של היומיומי מן ההבנה קשורה להתחמקות האדם מעצמו ומזולתו. היומיומי, אומר בלנשו, הוא מר פלוני-אלמוני, כולנו ואף לא אחד מאתנו. בלנשו מדבר על שחיקת הערכים בחיי היומיום. האם האחריות, שעליה מדבר ידידו לוינס, הגיעה אי-פעם לשפל כזה? לא מדובר עוד בעולם חילוני המתנגד לערכי האמונה, אלא בעולם שבו מושגי האמונה – הבריאה, הגאולה, והצורך לתת דין וחשבון – נראים חסרי משמעות. בלנשו מדגיש את האתאיזם היומיומי הזה.

אין מסמך אתאיסטי יותר מאשר העיתון היומי! הגל ידע זאת, כשאמר ש'קריאת העיתון היומי היא תפילת השחרית של האדם המודרני...'

מי נעלם בחיי היומיום? בורא האדם? האני המסתתר בנבכי הלא-מודע והכופר באחריותו למעשיו? או הזולת, שאינו יותר מאשר עלה נידף במדור החדשות?

31 ז' פרויד, מעבר לעקרון העונג, תל אביב 1968.

32 שם, עמ' 25.

פרויד, שבחר להשתמש בשמות האלים היוונים כדי להגדיר את הדחפים המניעים את נפש האדם, אהב את סיפורי הפולקלור היהודי.

אחד הסיפורים המפורסמים האלה הוא סיפורו של אותו יהודי שחלם שאי-שם, בקרקוב, מחכה לו אוצר. הלך היהודי לעיר הגדולה וחיכה בשערי הארמון. ראה אותו חייל ושאל אותו למה ולמי הוא מחכה. כשסיפר לו היהודי את חלומו, צחק החייל ואמר: יהודי נבער, אם הייתי מאמין כמוך לחלומות, הייתי רץ לכפר שממנו באת מפני שחלמתי למצוא שם את אוצרי... חזר היהודי לביתו וגילה את האוצר.

אפלטון הזהיר אותנו: אסור להאמין לסיפורים. אותו יהודי פשוט היה פתי שהאמין לסיפורים, והאוצר שגילה קיים רק בדמיונו של המְסַפֵּר. אבל מדוע נפחד מאפלטון? האידיאות שהפכו באירופה לאידיאליזם ובגלגולן האחרון לאידיאולוגיות – הוליכו שולל. הצדק עם בלנשו כשהוא מעיר שהמסתורין אינו "שם" אלא "כאן". האוצר שכל אדם מחפש לא נמצא בשמים, בעולם האידיאות, אלא בבית – אם הבית פתוח לאַחֵר, לזר שהופך לידיד.

במובן זה, הפילוסופיה אינה יותר אהבת האידיאות אלא הידידות בין בני האדם. האוצר – האור הגנוז בחיי היום-יום – דומה ל"אַחֵר" הפוקד את ספרי לוינס: הוא קרוב כל כך ורחוק עד אין סוף. הוא נגיש ולא נגיש; אף פעם לא מתמסר כאילו היה שלנו, ואף פעם לא נעלם לחלוטין. הוא קרוב בהיותו רחוק, ורחוק בהיותו קרוב. ולכן נאמר: 'גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע – כי אתה עמדי' (תהלים כג ד).

כמובן, זאת לא מסקנתו של בלנשו, אבל לזכותו ייאמר: כאשר נגזר על ידידו לוינס ללכת בגיא צלמוות, עמד הוא לימינו והציל את אשתו ואת בתו. אכן כל עוד, 'אתה עמדי', אפשר גם לומר: 'לא אירע רע'.

