

# כעס

## פטר סלוטרדיק

### המילה הראשונה של אירופה

במשפט הראשון של המורשת האירופית, במשפט הפתיחה של האיליאדה, מופיעה המילה "כעס", הרת גורל וחגיגית כמו צו שאין לסרב לו. כראוי לתפקידו במשפט הבנוי היטב, שם העצם "כעס" נמצא ביחסת המושא. "את הכעס שירי, אלה, של אכילס בן פלאוס...". הצבת המילה במקום הראשון מבטאת פאתוס רב. איזה סוג של יחס כלפי הכעס מוצע למאזינים בפתח האפוס? הכעס שבו החל הכול במערב הקדום – באיזה אופן רוצה המשורר לבטאו בשפה? האם ככוח המסבך אנשים שְלוּיים באירועים נוראים? הרגש הזה, המאיים והאנושי מכולם – האם עלינו לעמעם אותו, לרסן אותו, לדכא אותו? האם נמהר לחמוק מפניו בכל פעם שהוא מסתמן אצל הזולת ומתגלה בקרבנו אנו? האם עלינו תמיד לנטרל אותו, להקריב אותו למען התובנה הטובה יותר?

כפי שניכר מיד, מדובר כאן בשאלות אקטואליות המרחיקות אותנו מן הנושא – אם כעסו של אכילס הוא הנושא. העולם העתיק סלל לעצמו דרכים משלו אל הכעס, דרכים שאינן יכולות עוד לשמש את בני האדם המודרניים. בעוד האחרונים פונים לפסיכולוג או מחייגים למשטרה, פעם פנו יודעי דבר אל עולם האלים. כדי להשמיע את המילה הראשונה של אירופה פונה הומרוס אל האלה, כדרכו של משורר קדום ובהתאם לתובנה שמי שכוונותיו אינן צנועות מוטב לו שיפתח בצניעות. לא אני, הומרוס, יכול לערוב להצלחת שירתי. לשיר פירושו מאז ומתמיד להעמיד את הגרון לרשותם של כוחות עליונים. אם יוכתרו דברי בהצלחה ובסמכות – המוזות הן שהיו אחראיות לכך, ומעבר למוזות – מי יודע, האל עצמו, האלה עצמה. אם ידעך קול השיר באין שומע, לכוחות העליונים לא יהיה עניין בו. במקרה של הומרוס היה גזר הדין האלוהי ברור. בראשית היתה המילה "כעס", והמילה הוכתרה בהצלחה.

*Menin aiede, thea, Peleiadeo Achileos*

*Oulomenen, he myri Achaiois alge eteke...*

את הכעס שירי, אלה, של אכילס בן פלאוס,

הכעס ההרסני, שהמון מצוקות הביא לאכאים,

הרבה נשמות כבירות של גיבורים הוא השליך אל האֵדס...<sup>1</sup>

הטקסט המתורגם כאן הוא המבוא לספרו של סלוטרדיק *כעס וזמן*: Peter Sloterdijk (2006), *Zorn und Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. תרגם מגרמנית: רן הכהן.

שורות הפתיחה של האיליאדה קובעות באופן שאינו משתמע לשתי פנים באיזה אופן על היוונים, עם המופת של התירבות המערבי, לפגוש את התפרצות הכעס בחיי בן התמותה: בפליאה ההולמת התגלות. הצו הראשון של המורשת התרבותית שלנו – אך האם המילה "שלנו" עדיין תקפה? – מבטא את הבקשה שעולם האלים יתמוך בשירת הכעס של לוחם יחיד במינו. בתוך כך ראוי לשים לב שלמשורר אין כל כוונה לייפות את הדברים. למן השורות הראשונות הוא מדגיש את הכוח מחולל האסון של הכעס ההרואי: היכן שהוא מתגלה, המכות נופלות לכל עבר. היוונים עצמם יסבלו מכך אף יותר מאשר הטרויאנים. כבר בתחילת אירועי המלחמה פונה כעסו של אכילס נגד אנשיו, ורק מעט לפני הקרב המכריע הוא יתייבב שוב בחזית היוונית. נימת המשפטים הראשונים מבשרת על התוכנית: נפשות הגיבורים המנוצחים – כאן הם נזכרים ברוב רושם, אך בדרך כלל הם מוצגים כצללי תעתועים – יורדות אל הָדֶס; את גופם חסר החיים – הומרוס אומר: "אותם עצמם" – טורפים עופות וכלבים תחת כיפת השמים.

בסדירות אופורית גולש קולו של הזמר על פני אופק המציאות שדברים כגון אלה מסופרים ממנו. בעידן הקלאסי, להיות יוני ולשמוע את הקול הזה חד הם. היכן ששומעים אותו, מבינים תכף ומיד דבר אחד: מלחמה ושלוה הם שמות לשלבים של הקשר חיים, שבו אין ספק שהמוות אינו מחוסר עבודה. גם העובדה שהמוות מקדים לפגוש בגיבור כלולה במסריו של האפוס. אם היתה אי פעם משמעות למונח "הערצת הכוח", שיר הפתיחה של המסמך העתיק ביותר של התרבות האירופית ראוי לו. ובכל זאת הוא מציין כמעט את ההפך מכוונת שימושו העכשווי, השלילי בהכרח. לשורר את הכעס פירושו לייחס לו חשיבות, אולם מה שיש לו חשיבות קרוב למה שמעורר רושם ולמה שראוי להערכה מתמשכת, כלומר למה שטוב. שיפוטי ערך אלה מנוגדים כל כך לאורחות המחשבה וההרגשה של בני העידן המודרני, עד שעלינו להודות: גישה בלתי מסולפת לכוונתה של תפיסת הכעס ההומרית תישאר בסופו של דבר חסומה בפנינו.

רק ניסיונות התקרבות עקיפים יקדמו אותנו הלאה. הרי אנחנו מבינים שאין מדובר בכעס הקדוש שהמקורות התנ"כיים עוסקים בו. לא בהתמרמרותו של הנביא נוכח מעשי זוועה נגד אלוהים, לא בכעסו של משה השובר את לוחות הברית בעוד העם מתענג על העגל, לא בשנאתו המיוסרת של משורר תהלים, שאינו יכול להמתין ליום שבו ירחץ הצדיק את רגליו בדם רשעים.<sup>2</sup> לכעסו של אכילס גם אין הרבה מן המשותף עם כעסו של יהוה המוקדם, אֶל הסערה והמדבר הבלתי מעודן, העובר לפני היוצאים ממצרים כאל נקמות ומשמיד את רודפיהם בסערות ובשיטפונות.<sup>3</sup> אך בהחלט אין הכוונה גם להתקפי הכעס האנושיים הארציים, העומדים לנגד עיניהם של הסופיסטים המאוחרים יותר ושל מורי המוסר הפילוסופיים כאשר הם מטיפים לאידיאל השליטה העצמית.

האמת היא שהומרוס מתנהל בעולם מלא במיליטריזם מאושר, חסר גבולות. יהיו אופקיו של היקום הזה אפלים ככל שיהיו מרוב מלחמות ומיתות, את הנימה הבסיסית של התיאור מעצבת הגאווה על הזכות להיות עַד למחזות ולגורלות כאלה. הנראות הקורנת שלהם, מפויסת עם העובדות הקשות – לזה התכוון ניטשה במונח המלאכותי "אפוליני". שום אדם מודרני אינו יכול

לשוב ולהעמיד את עצמו בתקופה שבה המושגים מלחמה ואושר יוצרים צירוף בעל משמעות; אך באוזני מאזיניו הראשונים של הומרוס הם זוג בלתי נפרד. את הקשר ביניהם מכונן פולחן גיבורים בסגנון הישן, שבני העידן המודרני ראו אותו רק בין המרכאות הכפולות של לימודי ההיסטוריה.

בשביל הקדמונים, ההרואיות לא היתה גישה מעודנת, אלא העמדה החיונית ביותר מכל העמדות האפשריות כלפי עובדות החיים. בעיניהם, עולם ללא תופעות גבורה היה הלא-כלום – המצב שבו בני האדם מופקרים ללא מגן לחסדי המונרכיה של הטבע. הפיזיס מחולל את הכול, האדם אינו יכול לעשות דבר – זה היה העיקרון של יקום נטול גיבורים. הגיבור, לעומת זאת, מספק את ההוכחה לכך שגם מן הצד האנושי אפשריים מעשים ופעולות, עד כמה שחסדי האלים מתירים זאת – והגיבורים הקדומים הועלו על נס רק כעושי מעשים וכמחוללי פעולות. מעשיהם מעידים על הדבר יקר הערך ביותר שבני תמותה יכולים לחוות, כאז כן עתה: שבסבך המאורעות הטבעיים בוראה קרחת יער ללא חוסר אונים ואדישות. בתיאורי המעשים מנצנצת הבשורה הטובה הראשונה: תחת השמש מתרחש יותר מאשר האדיש והקבוע. כשנעשים מעשים אמיתיים, תיאוריהם עונים על השאלה: מדוע בכלל בני האדם עושים משהו ואינם נמנעים מכל עשייה? הם עושים זאת כדי שהעולם יתרחב באמצעות החדש והראוי לשבח. הואיל ואלה שחוללו את החדש היו נציגים של המין האנושי – גם אם נציגים יוצאי דופן עד מאוד – נפתח ליתר בני מינם פתח לגאווה ולהתפעלות בשומעם על מעשיהם וסבלותיהם של הגיבורים.

אך החדש אסור לו שיופיע כחדשות היום. כדי להיות לגיטימי עליו להתחפש למשהו פרוטוטיפי, עתיק יומין, החוזר על עצמו לנצח, ולהתבסס על הסכמתם הנושנה והמחושבת של האלים. כשהחדש מתחפש לאירוע עתיק יומין נוצר המיתוס. האפוס הוא צורתו הניידת יותר, הרחבה יותר והחגיגית יותר, המתאימה להרצאה במבצרים, בכיכרות הכפרים ובפני הקהל העירוני הקדום.<sup>4</sup>

הדרישה לגיבור היא תנאי מוקדם לכל מה שיבוא עכשיו. רק מפני שהכעס המבהיל הוא תנאי הכרחי להופעתם של גיבורי המלחמה, הרפסודוס רשאי לפנות אל האלה כדי לרתום אותה לעשרים וארבעה שירים. אותו כעס שהאלה אמורה לסייע לו לשורר – אילולא היה נעלה יותר מעצם טבעו, כי אז אפילו המחשבה לפנות אליה היתה חילול הקודש. רק מפני שיש כעס המוענק מן המרום, לגיטימי לערב את האלים בענייניהם הסוערים של בני האדם. מי שגורם לכעס לשיר בנסיבות כאלה חוגג את קיומו של כוח המשחרר את בני האדם מן הסחרחרת חסרת המודעות ומציב אותם תחת שמים גבוהים של תאוות הצפייה. דרי הארמה נושמים לרווחה משעה שבכוחם לדמיין את האלים כצופים שהקומדיה הארצית משעשעת אותם.

על הבנת היחסים האלה, שהתרחקו מאיתנו, תוכל להקל העובדה שבתפיסתם של הקדמונים, הגיבור והמשורר שלו מתכתבים זה עם זה במובן רליגיוזי אותנטי. רליגיוזיות היא הסכמתם של בני האדם לתפקידים כמתקשרים. מדיומים כישרונים פונים כידוע לכיוונים שונים, אולם דרכיהם מצטלבות בצמתים חשובים. הפלורליזם של המדיה – הפלורליזם של המדיה – הוא אפוא

מצב ששורשיו נטועים במצבים המוקדמים של התרבות. עם זאת, המדיומים בזמן ההוא אינם הכלים הטכניים, אלא האנשים עצמם עם כל יכולותיהם האורגניות והרוחניות. כפי שהרפסודוס רוצה להיות שופרו של כוח משורר, כך גם הגיבור חש את עצמו כזרוע של הכעס, המוציאה אל הפועל את מעשיו הראויים לציון. מיתרי הקול של האחד וזרועו של האחר מרכיבים יחד גוף היברידי. זרועו של הגיבור, האוחזת בחרב, יותר משהיא שייכת לו היא שייכת לאל המתערב בענייניהם של בני האדם בדרך עקיפין העוברת בגורמים משניים; והיא שייכת כמובן למשורר – שהגיבור על נשקו יהיה חייב לו את תהילת הנצח שזכה בה. החיבור אל-גיבור-רפסודוס יוצר למעשה את תאגיד המדיה האפקטיבי הראשון. אלף השנים שלאחר הומרוס במרחב הים-תיכוני עוסקות שוב ושוב באכילס ובתועלתו למוזות המלחמה.

אין צורך להתעכב על האמירה שבימינו איש אינו מסוגל לחשוב כך באופן אותנטי – מלבד אולי כמה מיושבי ארצות הרמה, שבהן כישופו-מחדש של העולם הרחיק לכת. מלבד זאת לא רק שהפסקנו לשפוט ולהרגיש כמו הקדמונים, אנו אף בזים להם בחשאי על שנשארנו "בני זמנם", שבויים בהרואיזם שאיננו יכולים לתופסו אלא כארכאי ולא-ראוי. מה נשיב להומרוס מנקודת המבט של ימינו ועל פי גינוני המישור? האם נטיח בו שהוא פגע בכבוד האדם כשתפס תפיסה ישירה מדי את האינדיבידואלים כמדיומים של ישויות עליונות ומצוות? שהוא זלזל ביושרתם של הקורבנות כשחגג כוחות שגרמו להם נזק? שנטרל את כוחה של השרירותיות והפך תוצאות קרב לגזרי דין אלוהי ישר? או שמא יש לרכך את ההאשמה ולהסתפק בקביעה שהוא נפל שלל לקוצר הרוח? שלא המתין לדרשת ההר ולא קרא את "על הכעס" של סנקה (Seneca), את התקציר הסטואי על השליטה ברגשות ששימש מצע לאתיקה הנוצרית וההומניסטית?

מובן מאליו שבאופק של הומרוס אין שום אחיזה להתנגדויות מעין אלה. השיר על האנרגיה ההרואית של הלוחם, הפותח את האפוס של אנשי העולם העתיק, מרומם את הכעס לדרגת חומר שממנו נוצר העולם – אם נודה ש"עולם" מציין כאן את חוג הדמויות והסצינות מחיי האציל-הלוחם היווני הקדמון באלף הראשון לפני הספירה. אנו נוטים להאמין שמבט כזה עבר מן העולם לכל המאוחר מאז הנאורות. אולם את תמונת הדברים הזאת, העומדת בסימן עליונותו של הלוחם, יתקשה הריאליסט המשכיל בן ימינו לדחות יותר מכפי שהתחושה הפציפיסטית הנפוצה היתה רוצה להאמין. גם בני האדם המודרניים מעולם לא זנחו לגמרי את המחשבה על המלחמה; אדרבה, מטלה זו זוהתה במשך זמן רב עם הקוטב הגברי של ההשכלה.<sup>5</sup> תלמידי העולם העתיק נבחנו כבר הם על פי אמת המידה שלה, כשהשכבות הגבוהות ברומא ייבאו גם את המיליטריזם האפי של מוריהם, יחד עם יתר המודלים התרבותיים של יוון, מבלי לשכוח בתוך כך ולו שמץ מן המיליטריזם המושרש שלהם עצמם. וכך למד זאת מחדש הנוער האירופי מאז הרנסנס, דור אחר דור, משעה שהדוגמה של היוונים שבה והועלתה באוב כמופת למערכת החינוך של מדינות הלאום המתהוות, דבר שהיו לו השלכות מרחיקות לכת. הייתכן שגם מה שמכונה מלחמות העולם של המאה העשרים היו בין היתר חזרות על מלחמת טרויה – מלחמות שאורגנו בידי מטות כלליים שראשיהם, מכל צדי החזיתות העוינות, תפסו את עצמם איש-איש כאכאים מצוינים, ממש כשירשיהם של אכילס מלא הכעס, וכנושאי שליחות אתלטית-פטריוטית

להשיג תהילה וניצחון בקרב הדורות הבאים? הגיבור האלמותי מת פעמים אינספור. והלוא בספטמבר 1864, אחרי הדו-קרב שבו נהרג מנהיג הפועלים לסל (Lassalle), אפילו קרל מרקס ניחם את הגראפית הצפליד (Hatzfeld) באומרו שלסל "מת צעיר ומנצח, כמו אכילס".<sup>7</sup>

אין צורך להכריע כאן בשאלה אם אפילו הומרוס – כמו הרקליטוס אחריו, ומאוחר הרבה יותר גם הגל – כבר האמין שהמלחמה היא אַם כל הדברים. גם לא בטוח שהיה לו, לאבי ההיסטוריה הצבאית ולמורה ליוונית של דורות אינספור, מושג של "היסטוריה" או של "ציביליזציה"; סביר יותר שלא. רק דבר אחד בטוח – שהיקום של האיליאדה נטווה כולו ממעשיו וסבלותיו של הכעס (menis), כמו שהאודיסיאה המאוחרת מעט יותר מגוללת את מעשיה וסבלותיה של העורמה (metis). לפי האונטולוגיה העתיקה, העולם הוא סך כל המלחמות שיש להילחם. הכעס האפי נראה למשוררו כאנרגיה היולית הנובעת מתוך עצמה ואינה ניתנת לגזירה, כמו הסערה, כמו אור השמש. היא כוח פעולה בצורתו המהותית. הואיל והיא רשאית, כחומר ראשוני, לתבוע את הפרדיקט "מתוך עצמה", היא קודמת לכל הפרובוקציות המקומיות שלה. הגיבור וה-menis שלו יוצרים בעיני הומרוס צמד בלתי נפרד, כך שלנוכח האיחוד הזה, המיוצב-מלכתחילה, מתייתרת כל גזירה של הכעס מסיבות חיצוניות. אכילס מלא כעס כמו שהקוטב הצפוני מכוסה קרח, כמו שהאולימפוס אפוף עננים וכמו שהר מון ננטו מוכה רוחות.

אין פירוש הדבר שהסיבות אינן מכשירות את הקרקע לכעס – אולם כל תפקידן הוא לעורר את הכעס בלי לשנות את מהותו. הכעס, ככוח המלכד בטבורו את העולם המסוכסך, שומר על אחדות החומר בריבוי ההתפרצויות. הוא קיים לפני כל התגלמויותיו וממשיך להתקיים ללא שינוי גם אחרי הפריקות האינטנסיביות ביותר. כשאכילס משתופף באוהלו, מלא טינה, מושפל, כמעט משותק, כועס על אנשיו-הוא מפני שהמצביא אגממנון גרם לו לוותר על השפחה היפה בריסאס, אותה "מתנת כבוד" רבת חשיבות סמלית, הדבר אינו פוגע בטבעו הנוצץ-הכועס. היכולת לסבול מפלה מאפיינת את הלוחם הגדול; לסגולתו של המפסידן – "היכולת לוותר" – עדיין אין הוא זקוק. די לו לדעת שהוא צודק ושאגממנון חייב לו משהו. על פי המושגים היווניים העתיקים החוב הזה קיים באורח אובייקטיבי, כי גם כבודו של הלוחם הגדול הוא אובייקטיבי או מוחשי מטבעו. כשהראשון על פי דרגתו נוטל את הפרס מן הראשון על פי כוחו, הפגיעה החמורה בכבוד היא נתון ממשי. אפיזודת הטינה מראה את כוחו של אכילס בדומייה מהורהרת – גם גיבורים יודעים זמנים של חוסר החלטיות ושל זעם המופנה פנימה. אולם די בדחיפה חזקה להתניע מחדש את מנוע ה-menis שלו. משעה שתבוא הדחיפה הזאת, יהיו התוצאות מרתקות-מצמררות דיין להעניק ל"מחריב הערים" שיא מלחמתי של עשרים ושלושה יישובים שהוחרבו.<sup>8</sup>

בן טיפוחיו הצעיר של אכילס, פטרוקלוס, שנשא בגאווה בזירת הקרב את שריון חברו, הוכה בידי הקטור, ראשון הלוחמים הטרויאנים. משפושטת השמועה על התקרית המבשרת רעות במחנה היווני עוזב אכילס את אוהלו. כעסו שוב התאחד איתו, ומעתה הוא מכתוב לו ללא היסוס את כיוון הפעולה. הגיבור דורש שריון חדש – ועולם האלים בעצמו ממחר למלא את דרישתו.

הכעס הממלא את הגיבור אינו מוגבל אפילו לגופו; הוא מניע רשת מסועפת של פעולות בשני העולמות. בתאוות קרב נסערת נוטלת menis את התיווך בין בני האלמוות לבני התמותה; היא מביאה את הפייסטוס, אל הנפחים, לעשות כמיטב יכולתו ביצירת כלי הנשק החדש; היא מעניקה לתטיס, אמו של הגיבור, כנפיים לשליחויות מהירות בין הנפחים שבמעבה האדמה ובין מחנה היוונים. אך בחוג פעולתה הפנימי ביותר שבה menis ומכוונת את הלוחם אל אויבו האחרון והגורלי – היא מכינה אותו לנוכחות הממשית של המערכה. היא מובילה אותו בשדה הקרב אל המקום שהועידה לו ההשגחה, היכן שתתלקח בשיא עוצמתה, היכן שתגשים את פסגת שחרורה. לפני חומות טרויה נותנת התגשמותה את האות. שם היא עושה את הנחוץ כדי להזכיר לכל יעד ועד מה קורה כשפיצוץ ואמת חוברים יחדיו. רק העובדה שלבסוף לא כעסו של אכילס אלא עורמתו של אודיסיאוס היא שמכניעה את העיר הנצורה מגלה: אפילו במישור הקטלני שלפני טרויה מוכרחה היתה להיות דרך אחרת אל ההצלחה. האם הומרוס לא ראה אפוא עתיד לכעס הצרוף?

מסקנה כזאת תהיה נמהרת, כי הומרוס של האיליאדה עושה כל שביכולתו להגביר את יוקרתו של הכעס. ברגע הקריטי הוא מגלה באיזו נפיצות מתלקחת עוצמת כעסו של אכילס. נוכחותה מופיעה בן רגע. דווקא הפתאומיות שלה הכרחית כדי לשוות אמינות למקורה האלוהי. אחת הסגולות של הגיבור היווני הקדום הוא נכונותו להפוך כלי קיבול לאנרגיה הזורמת פתאום דרכו. אנו עדיין נמצאים בעולם שהמבנה הרוחני שלו הוא מדיומי בגלוי: כמו שהנביא הוא בלדר לדבר המחאה הקדוש, כך הופך הלוחם לכלי בידי העוצמה שנצברת בתוכו בבת אחת כדי לפרוץ אל עולם התופעות.

חילון של הרגשות עדיין אינו מוכר לסדר הדברים הזה. חילון פירושו ביצוע התוכנית הטבועה במשפטים אירופיים בעלי מבנה רגיל. באמצעות החילון מחוקק בממשות מה שמציג מבנה המשפט: נושאים פועלים על מושאים וכופים עליהם את שליטתם. אין צורך לומר שעולם הפעולה של הומרוס נשאר מרוחק מאוד מיחסים כאלה. לא לבני האדם יש תשוקות משלהם, אלא לתשוקות יש בני אדם משלהן. המושא הישיר עדיין אינו נשלט. במצב העניינים הזה, טבעי שהאלוהים האחד מניח לבני האדם להמתין לו. המונותאיזם התיאורטי יכול להגיע לשלטון רק משעה שהפילוסופים הופכים את נושא המשפט לעיקרון עולמי. ואז גם לסובייקטים יהיו התשוקות שלהם, והם ישלטו בהן כאדונים וכבעלים. עד אז שולט הפלורליזם הספונטני, שבו סובייקטים ואובייקטים מחליפים מקומות ללא הרף.

אם כן, את הכעס יש לשורר ברגע ההבשלה שלו, כשהוא פוקד את נושאו – לזה בדיוק התכוון הומרוס כשייחס את כל המצור הממושך על טרויה ואת נפילת העיר, שכבר כמעט נואשו ממנה, לכוח המלחמה המסתורי של הגיבור, שבגלל טינתו נידון עניינם של היוונים לכישלון. הוא מנצל את שעת הכושר שבה ה-menis זורמת אל תוך נושאה. הזיכרון האפי צריך רק לעקוב אז אחר מהלך המאורעות, המוכתב בידי קוניונקטורת הכוחות. הנקודה המכרעת היא שהלוחם

עצמו, מרגע שניעור בו הכעס הנעלה, חווה סוג של נוכחות נומינלית. רק משום כך יכולה משמעותו של הכעס ההרואי אצל כלי עבודתו המוכשר ביותר להיות גדולה מזו של התפרצות זעם יומיומית. וביתר תוקף: אלוהי שדה הקרב מדבר אל הלוחם באמצעות התעוררות הכעס. אנו מבינים מיד מדוע ברגעים כאלה כמעט לא נשמעים קולות נוספים. כוחות מסוג זה, לפחות בראשית הנאיבית, הם מונותמטיים, מפני שהם תובעים את האיש כולו. הם דורשים את הבמה כולה לביטוי של רגש אחד.<sup>10</sup> בכעס הצרוף אין חיים פנימיים סבוכים, ושום עולם נפשי או סוד פרטי העושים את הגיבור למובן יותר מבחינה אנושית לא עומדים ברקע שלו. אדרבה, העיקרון הבסיסי הוא שפנימיותו של האדם הפועל צריכה להפוך גלויה ופומבית לגמרי, להפוך כולה למעשה, ואם אפשר – לשירה. ייחודו של הכעס הגואה הוא בהתמסרותו כל-כולו לביטוי הבזבזני; היכן שהאקספרסיביות הטוטאלית נותנת את הטון, אין מקום לדבר על איפוק וחיסכון. מובן שתמיד נלחמים גם "על משהו", אבל המלחמה משמשת בראש ובראשונה לחשיפתה של אנרגיית הלחימה כשלעצמה – רק אחר כך יבואו האסטרטגיה, מטרת המלחמה, השלל.

היכן שמתלקח הכעס נמצא הלוחם השלם. בצאת האדם הבוער אל המלחמה מתגלים הכוחות המניעים אותו ומתממשת זהותו, זהות שהאנשים הספונים בביתם רק חולמים עליה ברגעיהם הטובים ביותר. גם הם, המורגלים כל כך בצורך לדחות ולהמתין, לא שכחו לגמרי את זכר רגעי החיים שבהם תשוקת העשייה נראית כשופעת מתוך הנסיבות עצמן. בעזרת ביטוי של רוברט מוסיל, יכולנו לקרוא להתאחדות הזאת עם הכוח המניע הטהור "האוטופיה של החיים המונעים".<sup>11</sup>

לאנשים המיושבים, לאיכרים, לבעלי המלאכה, לשכירי היום, לבלורים, לעובדי המדינה הקדומים, כמו לתרפיסטים ולפרופסורים מאוחר יותר, סגולות ההיסוס הן הקובעות את הכיוון. מי שיושב על ספסל הסגולה אינו יכול בדרך כלל לדעת מה תהיה משימתו הבאה. עליו לשמוע את עצותיהם של צדדים שונים ולגזור את החלטותיו מתוך מלמול, ששום קול בו אינו טָנור ראשון. האווירדנטיות של הרגע נמצאת מחוץ להישג ידם של אנשי היוםמום; במקרה הטוב, הקביים של ההרגל מסייעים להם בדרכם. ההרגל מציע לא יותר מתחליפים ננסיים של ודאות. הם עשויים להיות יציבים, אבל את הנוכחות מלאת החיים של השכנוע אין הם מעניקים. לעומת זאת, בעבור מי שכועס, הזמן החיוור הסתיים. הערפל מתפוגג, קווי המתאר מתחדדים, קווים ברורים מוליכים עכשיו אל האובייקט. המתקפה הלוהטת יודעת לאן פניה מועדות. בעל הכעס העילאי "חודר אל העולם כמו הקליע אל המערכה".<sup>12</sup>

### העולם התימוטי: גאווה ומלחמה

לקריאתו היצרית של הפילולוג הקלאסי ברוננו סְנָל אנו חבים תודה על שהעיר את תשומת לבו של המחקר העכשווי המחודש של האיילאדה למבנה הטרומ-מודרני הייחודי של הפסיכולוגיה ושל אופן ההתנהלות באפוס. במסת הפתיחה בספרו המעורר מחשבה על "התפתחות הרוח", העוסק בתמונת האדם ההומרי, הוא פיתח נושא רב-חשיבות: מן הדמויות האפיות של תקופת

הכתיבה הקדומה ביותר עדיין נעדרים במידה רבה המאפיינים הטיפוסיים של הסובייקטיביות במובנה הקלאסי, ובמיוחד העולם הפנימי הרפלקטיבי, הדיאלוג הפנימי האינטימי והמאמץ לשליטה רגשית בהדרגת המצפון.<sup>13</sup> סנל מגלה אצל הומרוס את המושג הסמוי של "האישיות המולחמת" או "אישיות המֶכָל", הדומה במובנים מסוימים לתמונת האדם הפוסט-מודרני עם "ההפרעות הדיסוציאטיביות" הכרוניות שלו. במבט מרחוק, הגיבור העתיק המוקדם אכן מזכיר את "האישיות המרוכה" מן הטיפוס העכשווי. עדיין לא נראה שיש לו עיקרון הומוגני פנימי, "אני" קוהרנטי, הפועל למען אחדותו וריסונו של השדה הנפשי. ה"דמות" נראית דווקא כצומת של רגשות או של אנרגיות חלקיות שנפגשים אצל המארח שלהם – אצל האינדיבידואל המסוגל לחוות ולפעול – כמו אורחים שבאו מרחוק כדי לנצלו לצורכיהם.

אין להבין אפוא את כעסו של הגיבור כתכונה אינהרנטית של מבנה אישיותו. הלוחם המוצלח הוא יותר מאשר אופי תוקפני וחמום-מוח. גם אין הרבה טעם בדיבור על דמויות הומריות כמו שפסיכולוגים בבית הספר מדברים על תלמידים בעייתיים. אלה, כנהוג במקצועם, ימהרו להציג את אכילס כתוצר של אמביציות מופרזות של ההורים<sup>14</sup> – כאילו היה מטרימו של כוכב טניס צעיר ונכה בנפשו, שהוריו-מאמניו יושבים בשורה הראשונה בכל משחק ומשחק. אך הואיל וכאן אנו עדיין משוקעים בתחום הנתון לשליטתה של פסיכולוגיית המֶכָל, יש לכבד את הכלל הבסיסי של העולם הנפשי הזה: הכעס המתלקח לסירוגין מבטא תוסף אנרגטי לנפש ההרואית, ולא תכונה אישית או תסביך אינטימי שלה. שמו היווני של ה"איבר" בחזה הגיבור והאדם שממנו יוצאות התפרצויות הגדולות הוא thymós – הוא מציין את מקור הפרץ של העצמי הגאה, ובד בבד גם את "חוש" הקליטה שדרכו נמסרות פניותיהם של האלים לבני התמותה. יתר על כן, התכונה התוספית או ה"נוספת" של ההתפרצויות ב-thymós מסבירה את היעדרה המוזר כל כך – לעיניים מודרניות – של קשות מרסנת-רגש אצל אנשיו של הומרוס. הגיבור הוא מעין נביא שהוטלה עליו המשימה להוציא אל הפועל את שליחותו כוחו. כוחו של הגיבור מלווה אותו באופן שבו הגֵנוֹס מלווה את הדמות הנתונה להגנתו. כשהכוח יוצא אל הפועל, בן חסותו חייב ללכת בעקבותיו.<sup>15</sup>

אבל גם אם האדם הפועל אינו אדון ובעלים לרגשותיו, טעות לחשוב שהוא רק כלי עיוור או חסר רצון בידיהם. ה-menis נמנית עם קבוצת האנרגיות הפולשניות, שעליהן לימדה הפסיכולוגיה הפואטית כמו גם הפילוסופית של היוונים שיש לראות בהן מתת חסד מן העולמות העליונים. כפי שכל מי שניחן בכישרון מגבוה נתבע לטפח בקפידה את המתנה שהופקדה בידו, כך גם הגיבור, כשומר הכעס, חייב להעמיד את עצמו ביחס מודע כלפיו. היידגר, שאפשר בקלות לדמיינו כתייר מהורהרר במישור שלפני טרויה, היה אומר בוודאי: גם להילחם פירושו לומר תודה.

אחרי הפיכתה של הנפש היוונית מסגולות הרואיות-לוחמניות ליתרונות בורגניים, נעלם בהדרגה הכעס מרשימת הכריזמות. נותרו רק ההתלהבויות הרוחניות יותר שפִּיִּדְרוּס של אפלטון מונה בסקירת השיגעונות הטובים של הנפש, ביחוד תורת הרפואה רבת-ההשראה, כישרון חיזוי העתיד והשירה המלהיבה שהמוזה עֶרְבָה לה. אפלטון מוסיף על כך סוג חדש ופרדוקסלי של



התלהבות: המאניה המפוכחת של ראיית האידיאות, שעליה יושנת המדע החדש שהוא ייסד, ה"פילוסופיה". בהשפעת הדיסיפלינה הזאת הנפש ה"מאנית", המונהרת באמצעות אימונים לוגיים, מתרחקת באופן סופי משורשיה ה"מְנִיִּים" – ובכך החל גירושו של הכעס הגדול מן התרבות.

מאז, הכעס הוא אורח רצוי בקרב הבורגנים רק בהיותו כבול בעבותות; כזעם בסגנון הישן מקומו לא יכירנו כלל בעולם האורבני. רק על במת תיאטרון דיוניסוס באתונה הוא עדיין מוצג מפעם לפעם באלימותו הקדמונית-שיגעונית, למשל ב"איאס" של סופוקלס או ב"בכחות" של אוריפידס, אך רק כדי להזכיר לבני התמותה את החירות הנוראה שניתנה ביד האלים להרוס את כל מי שהם רוצים. הפילוסופים הסטואיים, הפונים אל הקהל האזרחי בדורות הבאים, עתידים לייצג בסופיסטיות משובחת את הטענה שהכעס הוא בסופו של דבר "לא טבעי", מפני שהוא נוגד את המהות התבונית של האדם.<sup>16</sup>

ביות הכעס מוליד את צורתה הקדומה של גבריות חדשה. למעשה אפשר לאסוף את שיירי הרגש המועילים לפוליס ולשלבם בטיפוח התימוס: הוא ממשיך להתקיים כ"אומץ גברי" (andreia), שבלעדיו גם לחסידי צורות החיים העירוניות אין אפשרות להתבלט. כמו כן הוא זוכה לגלגול נוסף כ"כעס צודק" ומועיל, וככזה הוא אחראי להדיפת עלבונות ודרישות לא-הוגנות. הוא גם עוזר לאזרחים להתגייס במרץ למען הטוב והצודק (כביטוי מודרני: למען אינטרסים). כידוע, בלא נחישות – מוטב לתרגם עכשיו כך את הביטוי thymós – אי אפשר להעלות על הדעת בורגנות עירונית (דווקא לגרמנים יש עניין מיוחד בנושא זה, שהרי אחרי 1945 הם פרסמו מהדורה מיוחדת של הנחישות: את אומץ הלב האזרחי המהולל, הגרסה השדופה של הנחישות שנועדה למפסידנים, ושבאמצעותה מקרבים אוכלוסייה מפוחדת ומהוססת אל שמחות הדמוקרטיה). מעבר לכך, האפשרות של ידידות בין גברים בוגרים בעיר תלויה בהנחות יסוד תימוטיות, כי כידיד בין ידידים, כשווה בין שווים, רק מי שמעריך אצל זולתו את ביטוייהן הנחרצים של סגולות הזכות להערכה כללית יכול למלא כראוי את תפקידו.<sup>17</sup> אין אדם רוצה להתגאות בעצמו בלבד, אלא גם באלטר אגו, בחבר, המבליט את עצמו לעיני הקהילה. המוניטין הטובים של גברים המתחרים זה בזה יוצרים את אוירת השותפות הבטוחה בעצמה. ה-thymós של היחיד נראה עתה כחלק משדה כוח המעצב את הרצון המשותף להצליח. באופן הזה מתפתחת הפסיכולוגיה הפילוסופית הראשונה של אירופה כתימוטיקה פוליטית.

### מעבר לארוטיקה

החדש שהפסיכואנליזה – שבמאה העשרים היא שימשה במידה רבה כתחום ידע מוביל בפסיכולוגיה – החמיצה החמצה מהותית את טבעו של המושא שלה לובש בימינו פנים קונקרטיים. מהסתייגויות ספורדיות כלפי מבנה הידע הפסיכואנליטי, המגיעות עד לימיה המוקדמים של הדוקטרינה, נוצר כיום סירוב בעל ביסוס תיאורטי לציית לה. נקודת המוצא של ההסתייגויות היא לאו דווקא ההתנצחות האינסופית על אפשרות ההוכחה "המדעית" הלקויה של התזות

והמסקנות של הפסיכואנליזה (עניין שלאחרונה שוב עורר מהומה בשל החיבור הבעייתי Le livre noir de la psychoanalyse [“הספר השחור של הפסיכואנליזה”]), אלא יותר הפער הגדל והולך בין התופעות הנפשיות ובין המושגים של הדוקטרינה – רעה חולה שנידונה בגלוי כבר זמן רב בקרב המחברים והתראפיסטים היצירתיים של התנועה הפסיכואנליטית. גם הספקות הכרוניים בתועלתה הספציפית אינם מוקד ההתנגדות.

מקור האי-הבנה העקרונית שהפסיכואנליזה התמסרה לה היה בכוונתה הקריפטו-פילוסופית, המחופשת לנטורליסטית, להסביר את המצב האנושי כולו מתוך הדינמיקה של הליבידו, כלומר מתוך הארוטיקה. זה לא היה חייב להיות אסון אילו העניין הלגיטימי של האנליטיקאים בקוטב הארוס עתיר האנרגיה של הנפש היה כרוך בפנייה חיונית לא פחות גם אל קוטב האנרגיות התימוטיות. אולם הפסיכואנליזה מעולם לא היתה מוכנה לעסוק באותה הרחבה ובאותה עקרוניות בתימוטיקה של האדם, גבר או אישה: בגאותו, באומץ שלו, בנחישותו, ברצונו להשפיע, בשאיפתו לצדק, בחוש הכבוד שלו, בזעפו ובאנרגיות הלוחמניות-נוקמניות שלו. בזלזול מסוים הותירו הפסיכואנליטיקאים תופעות מסוג זה לחסידיו של אלפרד אדלר (Adler) ולפרשנים אחרים, צנומים-כביכול, של מה שמכונה תסביך נחיתות. הם הודו לכל היותר שידן של הגאווה ורדיפת הכבוד עשויה להיות על העליונה במקום שמשאלות מיניות אינן יכולות להתגשם בצורה הולמת. את הניתוב הזה של הנפש לתוכנית ב' הם כינו באירוניה יבשה “סובלימציה” – ייצור של הנשגב בשביל מי שזקוק לו.

הפסיכואנליזה הקלאסית לא רצתה בדרך כלל לשמוע על כוח יסודי שני של השדה הנפשי, וקונסטרוקטים נוספים כגון “יצר המוות” או דמות מיתית בשם “דסטרווד”, הידועה גם כאגרסיה ראשונית, לא שינו הרבה בעניין זה. גם פסיכולוגיית האני שהופיעה מאוחר יותר היתה בעלת טעם רק במובן קומפנסטורי, ומובן שהיא היתה לצנינים, ונותרה כך, בעיני הפרוידיאנים הקלאסיים, הפרטיזנים של הלא-מודע.

בהתאם לשורשיה הארוטו-דינמיים, הפסיכואנליזה שפכה אור על הרבה מן השנאה שמהווה את הצד האפל של האהבה. עלה בידה להראות שהשנאה כפופה לחוקים דומים לאלה של האהבה, וששני המקרים השליטה נתונה בידי פרויקציות וחזרות כפייתיות. אך היא נותרה אילמת במידה רבה לנוכח הכעס הצומח מן השאיפה להצלחה, לכבוד, ליוקרה, ומכישלונותיה של השאיפה הזאת. הסימפטום הגלוי ביותר של אותה אי-ידיעה מרצון העולה מן הפרדיגמה האנליטית הוא תיאוריית הנרקיסיום – קו ההגנה השני של הדוקטרינה הפסיכואנליטית שבעזרתו אמורות להיפתר הסתירות של התיאוריה האדיפלית. אופייני הדבר שתזת הנרקיסיום אמנם מפנה את המוקד אל מצבי האפירמציה העצמית, אך היא מבקשת להכניס אותם, בניגוד לכל סבירות, אל חיקו של מודל ארוטי שני. היא נוטלת על עצמה מאמץ חסר תוחלת לגזור את השפע העיקש של התופעות התימוטיות מן האוטו-ארוטיקה ומהתפצלויותיה הפתוגניות. היא מנסחת לנפש תוכנית חינוכית מכובדת שמטרתה להביא לטרנספורמציה של המצבים המכונים נרקיסטיים ולהופכם למושאי אהבה בשלים, אך מעולם לא עלה על דעתה לתכנן מסלול חינוכי אנלוגי ליצירתו של

המבוגר הגאה, של הלוחם ובעל האמביציה. בעיני הפסיכואנליטיקנים, המילה "גאווה" על פי רוב אינה אלא ערך ריק מתוכן בלקסיקון של הנירוטי. את הגישה אל מה שהמילה הזאת מציינת הם איבדו בגלל אימונים בשכחה, המתקראים הכשרה מקצועית.

אבל נרקיס לא יכול לעזור לאדיפוס. הבחירה בדמויות המיתיות האלה, יותר משהיא מעידה על טבע העניין, מעידה על בוחריה. כיצד אמור נער בעל סימנים של טמטום, שאינו מצליח להבחין בינו-עצמו ובין תמונת הראי שלו, לפצות על חולשותיו של גבר המתוודע לאביו-מולידו רק ברגע שהוא מכה אותו למוות, ואחר כך, בטעות, מביא לעולם ילדים עם אמו-הורתו? שני הטיפוסים הם אוהבים ההולכים בדרך-לא-דרך, שניהם אבודים כל כך בתלות ארוטית, עד שלא קל להכריע את מי מהשניים יש להחשיב לאומלל יותר. עם אדיפוס ונרקיס אפשר להתחיל לבנות גלריה משכנעת למדי של פרוטוטיפים של עליבות אנושית. לא הערצה נרגיש כלפי דמויות כאלה, אלא רחמים – והרי בגורלותיהם, על פי תורותיה של האסכולה הזאת, היה עלינו לזהות את הדוגמאות החזקות ביותר לדרמות החיים של כולנו. קל להבחין במגמה העומדת בבסיס הקידום הזה. מי שרוצה להפוך בני אדם למטופלים – כלומר לאנשים חסרי גאווה – ייטיב לעשות אם יקדם דמויות כגון אלו לדרגת סמליו של המצב האנושי. לאמיתו של דבר, הלקח שלהם היה צריך להימצא באזהרה מפני הקלות הרבה שבה האהבה הבלתי מחושבת והחד-צדדית הופכת את נושאייה לשוטים. רק מי שמבקש לצייר את האדם כמריונטה של האהבה מטבע בריאתו יכריז על המעריץ האומלל של בבואתו-הוא ועל המאהב של אמו, האומלל בה במידה, כעל פרדיגמות של הקיום האנושי. מעבר לכך אפשר לקבוע שבחלוף הזמן, התפוצה המופרזת של הפיקציות המצליחות ביותר של הפסיכואנליזה שמטה את הקרקע מתחת לתנאי ההתקשרות שלה. הנוער המחושב יותר של ימינו עדיין יודע במעומעם מה היה הסיפור של נרקיס ושל אדיפוס – אבל גורלם מעורר בו בעיקר שיעמום. הוא אינו רואה בהם עוד דמויות פרדיגמטיות של הקיום האנושי, אלא כישלונות מצערים ובעיקרו של דבר חסרי חשיבות למדי.

מי שמתעניין באדם כנושא רגשות של גאווה ואפירמציה עצמית, ראוי היה שיחליט לחתוך את קשר הארוטיקה שנמתחה יתר על המידה. יש לחזור אל הגישה הבסיסית של הפסיכולוגיה הפילוסופית של היוונים, שעל פיה הנפש מתבטאת לא רק באָרוס ובכוונותיו למיניהן, אלא בה במידה גם ברגשות התימוס. בעוד שהארוטיקה מתווה דרכים אל ה"אובייקטים", החסרים לנו ושבעלות עליהם או בקרבה עליהם אנו חשים שהושלמנו, התימוטיקה פותחת בפני בני האדם את הדרכים שבהן הם מעמידים במרכז את מה שיש להם, את מה שביכולתם לעשות, את מה שהם ואת מה שברצונם להיות. ראשוני הפסיכולוגים משוכנעים שהאדם נברא כל-כולו כדי לאהוב, וזאת בשני אופנים: בהתאם לארוס הגבוה והמאחד, במידה שהנפש עומדת בסימן ההיזכרות בשלמות אבודה; ובהתאם לארוס הפופולרי והמפזר, במידה שהנפש נתונה כל העת לערב רב של "תשוקות" (יותר נכון, של תסביכי משיכה ותיאבון). בשום פנים ואופן אסור לאדם להתמסר אך ורק לרגשות התשוקה; עליו להיות ער לדרישות ה-thymós שלו במידה שווה של הדגשה, ובמידת הצורך אפילו על חשבון הנטיות הארוטיות. הוא נדרש לשמור על כבודו ולהיות ראוי להערכה עצמית ולהערכת זולתו לאור קריטריונים גבוהים. כך הדבר ואינו יכול להיות

אחרת, מפני שחיינו של כל אחד ואחד דורשים ממנו להופיע על הבמות החיצוניות של הקיום ולהעמיד את כוחותיו במרכז בין בני מינו, לתועלתו-הוא ולטובת הכלל.

מי שרוצה לבטל את ההיקבעות השנייה של האדם לטובת הראשונה מתחמק מן הצורך בחינוך נפשי כפול והופך את יחס האנרגיות במשק הבית הפנימי – לרעת בעל הבית. בעבר ניכרו היפוכים כאלה בראש ובראשונה במסדרים הדתיים ובתת-תרבויות שיכורות ענווה, שבהן נפשות יפות בירכו זו את זו לשלום. בחוגים שמימיים כאלה נכלא השדה התימוטי בשלמותו באמצעות ההאשמה ב-superbia, והעדיפו להתמסר בהם לתענוגות הצניעות. כבוד, אמביציה, גאווה, הכרה גבוהה בערך העצמי – כל אלה הוסתרו מאחורי חומה עבה של צווים מוסריים ו"הכרות" פסיכולוגיות, שנועדו כולם להוקיע את מה שנקרא אגואיזם. קֶסְנְטִימְנֵט שהתקבע כבר בשלב מוקדם בתרבויות האימפריאליות ובדתותיהן נגד האָגו, ונגד נטייתו להעמיד במרכז את עצמו ואת מה שייך לו ולא להשלים עם כפיפותו, הרחיק במשך לא פחות מאלפיים שנה את התובנה שהאגואיזם שכה הרבו לקלל אותו, לאמיתו של דבר לא פעם הוא רק תחפושת למיטב היכולות האנושיות. ניטשה היה הראשון ששב והבהיר את פני הדברים בסוגיה זו.

מעניין לגלות שהקונסומריזם של ימינו מגיע לאותו נטרול של הגאווה לטובת הארוטיקה – אמנם ללא תירוצים נאצלים אלטרואיסטיים, הוליסטיים או אחרים – בכך שתמורת הטבות חומריות הוא נוטל מבני האדם את האינטרס שלהם להשיג יוקרה. כך, הקונסטרוקט הבלתי-אמין בתכלית, מלכתחילה, של ה-homo oeconomicus מגיע למרות הכול ליעדו אצל הצרכן הפוסטמודרני. צרכן-ותו-לא הוא מי שאינו מכיר עוד, או שאינו אמור להכיר עוד, כל תשוקה אחרת מלבד התשוקות הנובעות, במילותיו של אפלטון, מ"חלק הנפש" הארוטי או המשתוקק. לא בכדי האינסטרומנטליזציה של העירום הוא הסימפטום המוביל בתרבות הצריכה, שהרי העירום הולך תמיד יד ביד עם התקפה על התשוקה. עם זאת, הלקוחות הנקראים אל התשוקה אינם על פי רוב חסרי כל כוח התנגדות. הם סופגים את הפגיעה הבלתי-פוסקת בכבוד האינטליגנציה שלהם באמצעות אירוניה מתמשכת, או באמצעות אדישות נרכשת.

הארוטיזציה החד-צדדית גובה מחיר כבד. למעשה, עמעומו של התימוטי הופך את ההתנהגות האנושית בתחומים נרחבים מאוד לבלתי מובנת – תוצאה מפתיעה, אם נזכור שהצליחו להשיגה רק באמצעות הנהרה פסיכולוגית. משעה שאנו מצטרפים להכחשה הזאת, איננו מסוגלים עוד להבין את בני האדם במצבי מתח ומאבק. כרגיל, האי-הבנה הזאת חושדת שהטעות נמצאת בכל מקום, רק לא באופטיקה שלה עצמה. כאשר בקרב יחידים או קבוצות מופיעים "סימפטומים" כגון גאווה, התמרמרות, כעס, אמביציה, רצון מוגבר להתבלט ונכונות עמוקה למאבק, חברי מפלגת התרבות התראפויטית שוכחת-התימוס מיד תופסים מחסה תחת הרעיון שהאנשים האלה נפלו קורבן לתסביך נזירי. בכך ממשיכים התראפויסטים את מסורת המורכליסטים הנוצריים, המדברים על כוחה הִמוֹני הטבעי של האהבה העצמית ברגע שהאנרגיות התימוטיות יוצאות לאור. הלוא האירופים שומעים עוד מימי אבות הכנסייה שהגאווה והכעס מראים לחוטאים את הדרך אל התהום. למעשה הגאווה, היא-היא superbia, עומדת בראש רשימת החטאים הכבדים

מאז ימי האפיפיור גרגוריוס הראשון. כמעט מאתיים שנה קודם לכן תיאר אותה אוגוסטינוס כאם המרד נגד האלוהי. בעיני אב הכנסייה, *superbia* פירושה מעשה מודע של רצון-שלא-להיות-כפי-שאלוהים-רוצה (רגש שקל להבין את הופעתו התכופה אצל נזירים ועובדי מדינה). כשאומרים על הגאווה שהיא אם כל התכונות הרעות, מבטאים את השכנוע שהאדם נברא כדי לציית – וכל רגש המורד מן ההייררכיה אינו יכול להשתמע אלא כצעד אל האבדון.<sup>18</sup>

באירופה נאלצו להמתין עד לרנסנס ולהיווצרותה של צורה חדשה של גאווה עירונית ובורגנית כדי שהפסיכולוגיה הדומיננטית של *humilitas*, שהיתה חרותה בבשרם של איכרים, כמרים וצמיתים תיסוג לפחות בחלקה מפני תמונת אדם ניאו-תימוטית. אי אפשר שלא לראות שעלייתה של מדינת הלאום מילאה תפקיד מפתח בהדגשה המחודשת של שאיפות הישגיות. לא מקרה הוא שהוגיה המוקדמים, ובראשם מקיאווולי, הובס, רוסו, סמית, המילטון והגל, שבו והפנו את מבטם אל האדם כבעל תשוקות המקנות ערך, ובמיוחד שאיפה לתהילה, רדיפת כבוד, *amour-propre* ותשוקה להכרה. איש מההוגים הללו לא התעלם מן הסכנות הטמונות ברגשות הללו; אף על פי כן, רובם העזו לנסות להבליט את הפנים הפרודוקטיביים שלהם לקיומם המשותף של בני האדם. מאז החלה גם הבורגנות לבטא את עניינה בערך עצמי וביוקרה, ועוד יותר מכך מאז החלו בעלי יוזמה בעידן הבורגני לפתח מושג ניאו-אריסטוקרטי של הצלחה בזכות עצמם,<sup>19</sup> אנו מפצים על תלבושות הענווה המסורתיות באמצעות ביקוש אגרסיבי של הזדמנויות להציג לראווה לקהל את כוחותינו ויתרונותינו.

בעולם המודרני, תחת המושג הכולל של הנשגב, התימוטיקה מקבלת הזדמנות שנייה. אין פלא שהאיש הטוב בימינו נרתע אינסטינקטיבית גם מפני הנשגב, כאילו הסכנה הישנה אורבת בתוכו. מאיים עוד יותר האופן החדש שבו שבחי ההישג המודרניים מציגים את הפן התימוטי של הקיום, והפרטיזונים של האָרוס הבכייני-תקשורתי מתנגדים בקול קינה רמה, ולא בלי חוש למצב האסטרטגי, לעיקרון המיזנתרופי-כביכול הזה.<sup>20</sup> המשימה היא אפוא לשוב ולהגיע לפסיכולוגיה של תודעת הערך העצמי ושל כוחות ההבלטה העצמית, שתהלוך טוב יותר את נתוני היסוד הפסיכו-דינמיים. הדבר מניח את תיקון תמונת האדם הארוטולוגית החצויה, שהסיטה את אופקי המאה התשע-עשרה והעשרים. בד בבד תידרש התרחקות רגישה מהתניות שנחקקו עמוק בנפש המערבית, הן בעיצובן הדתי הישן והן במטאמורפוזות החדשות יותר שלהן.

תחילה, ובראש ובראשונה, יש להתרחק מן הצביעות הבלתי מוסווית של האנתרופולוגיה הנוצרית, אשר על פיה האדם החוטא הוא בעל חיים חולה גאווה, שרק ענוות האמונה יכולה להצילו. בל נשלה את עצמנו שקל לבצע תנועה של התרחקות מכך, שלא לומר להשלימה. גם אם עיתונאים בימינו מרבים להקליד את הסיסמה "אלוהים מת", תלבושות הענווה התאיסטיות ממשיכות להתקיים כמעט ללא הפרעה בקונצנוס הדמוקרטי. נראה שלא קשה להניח לאלוהים למות ועם זאת להמשיך לקיים עם של יראי-אלוהים-כביכול. גם אם רוב בני תקופתנו נתפסו לזרמים אנטי-סמכותניים ולמדו לבטא את הצורך שלהם בהבלטה עצמית, בכל זאת מבחינה פסיכולוגית הם נוקטים יחס של צמיתות מתמרדת למחצה כלפי האדון הדואג למחסורם. הם דורשים "כבוד"

ואינם רוצים לוותר על יתרונות התלות. לרבים מהם ודאי קשה עוד יותר להשתחרר מן הצביעות הסמויה של הפסיכואנליזה, שעל פי הדוגמטיקה שלה גם האדם מלא הכוחות ביותר יכול לכל היותר לסבול במודע את חולי האהבה שלו, המכונה נירוזה. את עתידן של האשליות מבטיחה הקואליציה הגדולה: על תביעתן לשרטט את האופקים האחרונים של ידיעת האדם יכולות הן הנצרות והן הפסיכואנליזה להגן מתוך תקווה להצלחה, כל עוד הן מצליחות לקיים את המונופול על הגדרת המצב האנושי באמצעות החיסרון המכונן, שנודע בעבר בשם חטא. היכן ששולט החיסרון, "האתיקה של היעדר הכבוד" נותנת את הטון.

אם כן, כל עוד שתי מערכות הצביעות החכמות מושלות בכיפה, המבט אל הדינמיקה התימוטית של הקיום האנושי נותר חסום, בפני יחידים לא פחות מאשר בפני קבוצות פוליטיות. כתוצאה מכך חסומה למעשה הגישה ללימוד הדינמיקה של ההבלטה העצמית ושל הכעס במערכות נפשיות וחברתיות. אנו נאלצים תמיד לעסוק בתופעות התימוטיות באמצעות המושגים הלא-מתאימים של הארוטיקה. תחת מחסום הצביעות, הכוונה האמיתית אף פעם לא מגיעה לעניין, שהרי אפשר להתקרב לעובדות רק במהלכים עקומים – שלמרות התפיסה הארוטית המסולפת שלהם, אי אפשר להעלימם כליל. כשקוראים למבוכה הזאת בשמה, מתברר שאפשר להצילה רק באמצעות שינוי מערך מושגי היסוד.

### תיאוריית האנסמבל של הגאווה

מי שסבל עד כה מן הגישה המוטעית אך המושרשת עמוק של האנתרופולוגיה הפסיכולוגית במערב הוא בראש ובראשונה מדע המדינה, או מוטב: אמנות הניהול הפסיכו-פוליטי של המדינה. חסרה לה מערכת שלמה של אקסיומות ומושגים המתאימים לטבע המושא שלה. את מה שמנקודת מבט תימוטית אין מנוס מלהניח שהוא נתון ראשוני, אי אפשר לתאר כלל בדרך העקיפין של המושגים הארוטו-דינמיים הזמינים, או שאפשר לתארו רק בצורה נפתלת. נמנה כאן את ששת העקרונות החשובים ביותר, היכולים לשמש כנקודות מוצא לתיאוריה של יחידות תימוטיות:

- קבוצות פוליטיות הן אנסמבלים הנמצאים באופן אנדוגני במתח תימוטי.
- פעולות פוליטיות מתעוררות באמצעות מפלי מתח בין מרכזי אמביציה.
- שדות פוליטיים מתעצבים על ידי פלורליזם ספונטני של כוחות אפירמציה עצמית, שיחסייהם ההדדיים משתנים מכוח חיכוכים אינטר-תימוטיים.
- דעות פוליטיות מותנות ומתנהלות באמצעות אופרציות סימבוליות בעלות קשר רצוף לרגשות התימוטיים של הקולקטיבים.
- הרטוריקה – כאמנות הכוונת הרגשות באנסמבל הפוליטי – היא תימוטיקה שימושית.

- מאבקי כוח בגופים פוליטיים הם תמיד גם מאבקים על הקדימות בין יחידים טעונים תימוטית – בלשון הדיבור: רודפי כבוד – ופמליותיהם; על כן האמנות של הפוליטי כוללת בתוכה תהליכים לפיזוי המפסידים.

אם ניקח כנקודת מוצא את הפלורליזם הטבעי של מרכזי כוח תימוטיים, עלינו לחקור את יחסייהם על פי חוקיות השדה הייחודית להם. היכן שיש יחסי כוח-כוח ממשיים, החזרה לאהבה העצמית של השחקנים לא תעזור – או שתעזור רק באספקטים משניים. תחת זאת יש לקבוע תחילה שיחידות פוליטיות (הנתפסות כרגיל כעמים וכקבוצות בתוכם) הן, במבט מערכתי, גופים מטאבוליים. יש להן קיום רק כישויות מייצרות וצורכות, המתמודדות עם עקה ונלחמות ביריבים ובגורמים אנטרופיים אחרים. יש לציין שהוגים בעלי אוריינטציה נוצרית ופסיכואנליטית מתקשים עד היום להודות שלמושג חירות יש משמעות רק במסגרת של תפיסת אדם תימוטית. אליהם מצטרפים בהתלהבות הכלכלנים, המעמידים במרכז קריאותיהם את האדם כחיה צרכנית – והם רוצים לראות את חירותו בפעולה רק בבחירת צלוחית ההזנה.

מערכת ויטאלית משיגה תפוקה פנימית מוגברת באמצעות חילוף חומרים, הן במישור הפיזי והן במישור הנפשי. תופעת הדם החם היא ההתגלמות המרשימה ביותר של זה. באמצעותה מתממשת, בערך ב"אמצע עידן האבולוציה", האמנציפציה של האורגניזם מטמפרטורות הסביבה – היציאה הביולוגית אל התנועה החופשית. בה תלוי כל מה שייקרא מאוחר יותר "חירות" על כל משמעויותיה. מנקודת מבט ביולוגית, משמעות החירות היא היכולת לממש את מלוא פוטנציאל התנועות הספונטניות הייחודי לאורגניזם.

להשתחררותו של האורגניזם בעל הדם החם משליטת הסביבה יש מקבילה מנטלית: הרגשות התימוטיים של היחיד, כמו גם של הקבוצות. כבעל דם חם מוסרי, האדם זקוק לשימור רמה מסוימת של הערכה עצמית פנימית – גם דבר זה מפעיל נטייה לשחרור "האורגניזם" משליטת הסביבה. היכן שמתבלטים רגשות הגאווה, נוצר במישור הנפשי מפל מתח מבפנים החוצה, ובאופן טבעי הקוטב העצמי בו מתאפיינן במתח הגבוה יותר. מי שמעדיף ניסוח לא-טכני יוכל לתאר את אותו רעיון באמצעות התזה שלבני אדם יש חוש מולד לכבוד ולצדק. באינטואיציה הזאת חייב להתחשב כל ארגון פוליטי של חיים משותפים.

חלק מעניינן של מערכות מוסריות תובעניות, הידועות גם כתרבויות, הוא גם הגירוי העצמי של השחקנים באמצעות רימום של משאבים תימוטיים כמו גאווה, רדיפת כבוד, רצון להתבלט, נכונות לזעוף וחוש צדק. יחידות מסוג זה מטפחות בהתממשותן ערכים עצמיים מקומיים העשויים להוביל עד כדי שימוש בדיאלקטים אוניברסליסטיים. בהתבוננות אמפירית אפשר להוכיח בצורה משכנעת כיצד אנסמבלים מצליחים שומרים על צורתם הודות למתח פנימי גבוה יותר – שבו גם בולט לעין לעתים קרובות הסגנון התוקפני או המתגרה של היחס לסביבה. ייצוב תודעת הערך העצמי בקבוצה כפוף למערכת כללים שתיאוריית התרבות החדשה מכנה דְקוּרוּם.<sup>21</sup> בתרבויות של מנצחים הדקורום מעוצב, כמובן, על פי הערכים הפולמוטיים שהן חבות להם את הצלחתן עד כה. מכאן יחסי האהבים בין גאווה לניצחון בכל המדינות שראשיתן בניצחון

במלחמה. קבוצות המונעות בידי דינמיקת הגאווה עשויות אפילו להשלים ברצון עם חוסר אהדה כלפיהן בקרב שכנים ויריבים, כל עוד הדבר מחזק את תחושת הריבונות שלהן.

משעה שנחצה השלב הראשוני של בורות הדדית בין קולקטיבים מטאבוליים, כלומר, כאשר האי-התייחסות ההדדית ביניהם מאבדת את תמימותה, הם נקלעים באורח בלתי נמנע ללחץ של השוואה ולכורח ליצור יחסים. בכך נפתח ממד שאפשר לכנותו "מדיניות חוץ" במובן הרחב. כתוצאה מהתהוותם-באמת-זה-למען-זה מתחילים הקולקטיבים לתפוס זה את זה כגורמים השרויים בדו-קיום זה לצד זה. באמצעות תודעת הדו-קיום נקלטים הזרים כגורמי עקה כרוניים, והיחס אליהם מוכרח להתפתח למוסדות – בדרך ככל בצורה של הכנות לעימות או של מאמץ דיפלומטי לזכות ברצונו הטוב של הצד האחר. מכאן ואילך משקפת כל קבוצה את שאיפת הערך שלה בקליטה הגלויה של כל קבוצה אחרת. רעלי השכנות מחלחלים אל תוך האנסמבלים המכוונים זה אל זה. את ההשתקפות המוסרית ההדדית הזאת תיאר הגל במושג הרב-חשיבות של ההכרה. הוא מצביע בבהירות רבה על מקור רב-עוצמה של סיפוקים או של פנטזיות של סיפוק. מטבע הדברים מובן שהוא ציין בכך גם את המקור לאינספור תסכולים. בשדה המערכה על ההכרה, האדם הופך לאותו בעל חיים הזוי המספן את חייו למען פיסת בד צבעונית, למען דגל, למען גביע.

בהקשר הנתון אנו רואים שמוטב לתאר מחדש את ההכרה כציר מרכזי של יחסים אינטר-תימוטיים. לעתים קרובות, מה שהפילוסופיה החברתית העכשווית דנה בו במידה משתנה של הצלחה תחת הכותרת "אינטר-סובייקטיביות" אינו אלא הפעולה של מרכזי מתח תימוטיים זה כנגד זה ומשחקם זה עם זה. היכן שהאינטר-סובייקטיביות הנפוץ רגיל לתאר את הטרנסאקציות בין שחקנים במונחים פסיכואנליטיים ועל כן בסופו של דבר ארוטו-דינמיים, ראוי שנעבור בעתיד לתיאוריה תימוטולוגית על אודות השפעה הדדית של כמה סוכנויות אמביציה. אמנם אפשר לאיך אמביציות באמצעות גוונים ארוטיים, אך כשלעצמן הן נובעות ממקור רגש מטיפוס ייחודי משלהן, ורק באמצעותן ניתן להסבירן.

### הנחות יסוד יווניות של מאבקים מודרניים – תורת ה-thymós

כפי שנרמז לעיל, כדי להבין טוב יותר תופעות כאלה מומלץ לחזור אל הניסוחים רחבי המבט בפסיכולוגיה הפילוסופית של היוונים. בין היתר הודות למחקריו של הפילוסוף היהודי הניאו-קלאסיציסטי ליאו שטראוס (Strauss) והאסכולה שלו (שנוכסה פוליטית, באופן בלתי מוצדק בעיקרו, בידי הניאו-קונסרבטיבים בארצות הברית), אנו יכולים לשוב ולהתבונן כיום ביתר דיוק בדו-קוטביות של הפסיכודינמיקה האנושית שקבעו גדולי ההוגים של יוון. שטראוס דאג בראש ובראשונה לכך שלצד אפלטון הארוטולוג, מחבר "המשתה", נשים לב גם לאפלטון פסיכולוג הכבוד העצמי.<sup>22</sup>

אפלטון זה משרטט בספר הרביעי של חיבורו על המדינה, "פוליטיאה", את קווי המתאר לתורת



thymós שניחנה בעושר פסיכולוגי גדול ובחשיבות פוליטית רבה. הישגו הגדול של ה-thymós בפרשנותו האפלטונית הוא ביכולתו לקומם את האדם כנגד עצמו. פנייה זאת נגד העצמי עשויה להתרחש כאשר האדם אינו עומד בדרישות שצריכות להתמלא כדי שלא יאבד את הכבוד כלפי עצמו. הגילוי של אפלטון הוא בהצבעה על החשיבות המוסרית של הבוז העצמי האלים. בוז זה מתבטא בשתי צורות: ראשית בבושה, כמצב רגשי כולל החודר עד לשד עצמותיו של הסובייקט, ושנית בגינוי עצמי עתיר כעס הלוכש צורה של נאום פנימי לעצמו. הבוז העצמי מוכיח לפילוסוף שהאדם ניחן במושג מולד, גם אם מעורפל, של ההולם, הצודק והראוי לשבח, וכי בהחטאתו פותח במחאה אותו חלק מן הנפש הנקרא thymós. עם המפנה הזה אל עבר הדחייה העצמית מתחילה הרפתקת העצמאות. רק מי שיכול לגנות את עצמו יוכל לשלוט בעצמו.

תפיסת ה-thymós הסוקרטית-אפלטונית מהווה, כפי שנרמז לעיל, נקודת ציון בדרך לביות המוסרי של הכעס. היא מתמקמת בחצי המרחק שבין ההערצה האלוהית למחצה ל-menis ההומרית לבין הפסילה הסטואית של כל דחפי הכעס והאלימות. הודות לתורת ה-thymós של אפלטון, הרגשות האזרחיים-לוחמניים מקבלים רישיון לדור בעיר הפילוסופים. כיוון שגם הפוליס הנשלטת בידי התבונה זקוקה לצבא, המתואר כאן כמעמד ה"שומרים", ה-thymós המתורבת כרוח ההגנה רשאי לשכון בין חומותיה. אפלטון מעלה שוב ושוב, בניסוחים שונים, את ההכרה בסגולות ההגנתיות ככוחות חינוכיים במדינה. עוד בדיאלוג המאוחר "פוליטיקוס" (מדינאי), העוסק במקצוע המדינאי, מדגישה האנלוגיה הידועה למלאכת האריגה את הצורך לטוות את האריג הנפשי של "המדינה" כשזירה הן של הלך רוח שקול והן של אופי אמיץ.

בהמשך לאפלטון, גם לאריסטו יש מה לומר על יתרונות הכעס. הוא נותן לרגש הזה תעודה טובה להפתיע, כל עוד הוא כרוך בברית עם האומץ ומעורר להגנה הולמת מפני עוולות. הכעס הלגיטימי עדיין "מאזין במידה מסוימת לשיקול הנבון",<sup>23</sup> גם אם לעתים קרובות הוא מסתער כמו משרת זריז בטרם ישמע את משימתו עד סופה. הוא הופך לעניין רע רק כאשר הוא מופיע יחד עם הכניעה ליצר, כשהוא מחטיא את האמצע וגולש להפרזה. "נצרך הוא הכעס, אין יכולת לגבור במלחמה בלא עזרתו, אם אינו ממלא את הנפש ומצית אש במוחות; אבל צריכים להשתמש בו לא בתור מפקד, אלא בתור איש-צבא פשוט."<sup>24</sup>

אם התימוס בתנאיו הבורגניים הוא מושבה הפסיכולוגי של השאיפה להכרה שתיאר הגל,<sup>25</sup> מתחוויר מדוע היעדר הכרה מצד אחרים רלבנטיים מעורר כעס. מי שדורש הכרה ממישהו שעומד מולו מעמיד אותו במבחן מוסרי. אם הנמען מסרב למבחן, עליו להתמודד עם כעסו של הדורש, כי הלה חש מבוזה. התפרצות הכעס מתרחשת בראש ובראשונה כאשר נמנעת ממני הכרתם של אחרים (ואז נוצר כעס אקסטרן־רטי), אבל היא מתעוררת גם כאשר אני עצמי מונע מעצמי את ההכרה לאור אידיאות הערך שלי (וכך יש לי סיבה לכעוס על עצמי). על פי תורת הסטואה, שהעבירה את כל המאבק להכרה פנימה, החכם צריך להסתפק בצידוק העצמי הפנימי, ראשית מפני ששיפוטם של האחרים ממילא אינו בידי היחיד, ושנית מפני שבעל הידע צריך לשאוף לשחרור מכל מה שאינו תלוי בו.

אולם ככלל הרגש התימוטי נכרך בשאיפה לראות את הרגשת הערך העצמי מתחזקת ומהדהדת בחזרה מן האחרים. זוהי שאיפה שאפשר היה לראותה בקלות כספר הדרכה לאומללות עם תעודת אחריות, אילולא היו פה ושם דוגמאות להכרה הדדית מוצלחת. אשר לרעיון העמוק כהיום של השתקפות מכוננת במראָה, אולי לאקאן הוא שאמר את מה שנחוץ לומר, אף על פי שהמודלים שלו, כנראה שלא בצדק מבחינה עניינית, מתמקדים דווקא במצבי הילדות המוקדמת. לאמיתו של דבר החיים מול הראי הם מחלה של הנעורים דווקא. אבל גם בין מבוגרים השאיפה להשתקפות בהכרת האחרים לעתים קרובות אין משמעותה אלא הניסיון לרכוש אור תענועים – או בז'רגון הפילוסופי: לערוך סובסטיציאציה עצמית בהיעדר הסובסטנץ. מעבר לכך, עבודתו של לאקאן מבטאת את השאיפה להתיך את התימוטיקה שקוֹב (Kojève) ניסח מחדש עם הארוטיקה הפסיכואנליטית. ליבת מפעלו יוצרת את התערובת הפיראטית של המשאלה הפרוידיאנית עם המאבק ההגליאני להכרה. לאקאן, שהכניס למשוואה את הגורם המערכתני, ביקע את מבנה התיאוריה של פרויד, ועוד הגדיל לעשות כשטען שלאמיתו של דבר מדובר ב"חזרה לפרויד". אין ספק שקליטת אלמנט תימוטי בתיאוריה הפסיכואנליטית הבסיסית הצביעה על הכיוון הנכון. אך ההשלכה על האלמנט הזה היתה צמיחתו המבלבלת של מופע בידורי שהפך את המושג ההיברידי *désir* למושג פופולרי. יתר על כן, בעזרתו יכול היה לאקאן לחפות על טעותו העמוקה ביחס למיניות. הדיבור על "השתוקקות" היה אטרקטיבי מפני שהקיף שתי תופעות שונות בתכלית במקורן, אף על פי שביחסי הגומלין ביניהן אפשר לחברן יחד. הבלבול היה מושלם בה במידה שהיה רצוי. אופייני הדבר שבינתיים נכתבו אינספור ספרי "מבוא ללאקאן" בסגנון מבלבל; סיכום ברור עדיין אין בנמצא, וזאת מסיבה שאפשר לציינה בבירור, כפי שאנו רואים: את תרומותיו של לאקאן לידע הפסיכולוגי של ימינו אפשר לנסח מחדש רק באמצעות תיאוריית מסגרת שבה יובהרו היחסים בין הארוטיקה לתימוטיקה. אולם כל עוד התיאוריה שיש למסגר מבקשת להופיע בעצמה כמסגרת וכקנה מידה, סופו של הבלבול לא נראה באופק.

## הרגע של ניטשה

אם סוקרים את תולדות המאה העשרים, ובייחוד את מחציתה הראשונה והעוויתית, אין מנוס מן הרושם שבמדינת הלאום נכשל תרבות האנרגיות התימוטיות לאורך כל הקו – תרבות שאפלטון דרש, אריסטו שיבח והפדגוגים של העידן הבורגני ניסו ליישמו במאמצים רבים. אם מטרת הניסוי הפוליטי של העת החדשה היתה להכיל את הרגשות התימוטיים של ההמון בצורות פוליטיות ולגייסם ל"קידמה" התקנית, כי אז עלינו לדבר על כישלון קטסטרופלי. בסופו של דבר, כישלון זה פוצץ גם את מנהלי הניסוי יחד איתו באוויר, ואחת היא אם התעטפו בחלוקים לבנים, אדומים או חומים.

הכישלון הזה נזקף במידה רבה לחובתם של הרדיקליזמים המודרניים, שבאמתלות אידיאליסטיות ומטריאליסטיות ביקשו לנתב את הכעס הקולקטיבי אל דרכי סיפוק שלא נוסו מעולם – דרכים שעקפו מוסדות ממתנים כמו בתי הנבחרים, בתי המשפט, הדיונים הציבוריים – דרכים שבזו

לבריחות הקטנות והסתיימו בשחרור אלים של אנרגיות בלתי מסוננות של נקם, רֶסְנֵימְנֵט ושאיפות השמדה. בהפרזות בקנה מידה חסר תקדים עסקינן, ובסופו של דבר הן צריכות להיתפס גם בתור מה שאכן היו מצד איכותם הפסיכו-פוליטית: שרשרת של קטסטרופות-תימוס, שמקורן לא בכישלון הניהול הרגיל של הכעס הדתי והציביליזטורי, אלא בארגונה של פוליטיקת כעס חדשה מסוגה, או מוטב, כפי שנראה מיד, של כלכלת כעס גלויה. יש לעמוד על כך שהאלימות במאה העשרים לא "פרצה" בשום רגע נתון. סוכניה תכננו אותה בהתאם לקריטריונים יזמיים, ומנהליה כיוונו אותה למושאייה בהתאם לתמונה כוללת מקיפה. מה שנראה במבט ראשון כריצת אָמוק מדרגה עליונה היה למעשה בירוקרטיה, עבודה מפלגתית, רוטינה ותוצאת שיקולים ארגוניים. על השינוי המבני הזה של הכעס במודרנה ידובר להלן.

לפני שנתבונן בכלכלת הכעס החדשה של זמננו, באותה כלכלת מלחמה של הֶרְסְנֵימְנֵט פֶסֶד הפסיכו-פוליטי של המאה העשרים, יש להצביע על הגישה היחידה במינה בתולדות הרעיונות השמורה לפרידריך ניטשה. ההוגה הזה, המפתיע מתמיד, הציג עצמו לעולם כ"מבשר טוב [...] כאשר לא היה מעולם", ונד בנד כינה עצמו "ההורס המובהק".<sup>26</sup> בעמדה ה"אוונגלית" שלו הוא מדבר כמורה של האגואיזם המשוחרר, בתפקיד ההורס – כמצביא היוצא למערכה נגד המוסר כאמצעי שליטה של החולשה. תודעתו העצמית היתה חדורת ודאות שהמעשה הלוגי הגדול שלו – חשיפת הֶרְסְנֵימְנֵט, שאותו חשף כרגש הבסיס של העידן המטאפיזי ושל גלגוליו המודרניים – ישסע את ההיסטוריה האנושית לתקופות מנוגדות בתכלית, ממש כפי שחישב הזמן הכנסייתי חילק את ההיסטוריה העולמית בשלמותה לתקופה שלפני הולדת ישו ולתקופה שלאחרי הולדתו. על כך כתב בדיוקן העצמי ההיסטורי-נינוח שלו "הנה אדם":

אותה שעה מושג הפוליטיקה ימוג כליל במלחמת רוחות, כל מבני העוצמה של החברה הישנה יפוצצו – כל כולם יסודם בשקר: תהיינה מלחמות, שכמותן לא נודעו עלי-אדמות.<sup>27</sup>

אין זה ענייננו כאן להלל את ניטשה הנביא שהמשיג מראש את מאבקי הענק הטימותיים של המאה העשרים. גם לא נחזור ונרחיב כאן בסוגיה, באיזה מובן ועל סמך אילו תיאוריות הוא היה הפסיכולוג הניאו-תימוטי מעורר ההשראה ביותר של המודרנה. לעומת זאת, יש לפרש פעם נוספת את פרשנות המוסר הנוצרי הרת הגורל שלו כאקט של נקם נגד החיים על רקע אופקי הידע של זמננו. את המשימה לדבר על "הפילוסופיה של ניטשה לאור ניסיוננו" – כפי שתומס מאן עשה כבר ב-1947 במסה עתירת רעיונות – אי אפשר אף פעם להוציא אל הפועל ביד קלה. לא רק נוכח כובד משקלה של ההתפתחות הפוליטית והטכנולוגית במאה ועשרים השנים שחלפו מאז משחק הסיום ההיסטורי-בהיר של הפילוסוף; גם בשדה הרעיונות המניעים השתנו מאוד הפרספקטיבות, ובמובנים מסוימים אף התבהרו דברים בעלי משמעות היסטורית.

היום למשל ניכר בבירור, בלי שנזדקק לאופטיקה מסובכת לשם כך, כי הניתוחים השנונים שעשה ניטשה לֶרְסְנֵימְנֵט בכלל ולטיפוס האנושי של הכומר בפרט לוקים הן בטעות בכתובת והן בטעות בתאריך. כשהנווד מאַצָּה<sup>28</sup> ומסילֶס-מריה קילל את הנצרות בפאתוס תנ"כי, היא כבר מזמן לא

היתה מטרה הולמת להתקפה חריפה כזו. הרי הנצרות בכללותה, ובייחוד החלק הפרוטסטנטי שלה, שניטשה אמור היה להכירו היטב, השתנתה והפכה למפעל עליז-מתון, למפעל הומניטרי-על-טבעי של איכות חיים, שנבדל ממתחריו הארציים רק בקומץ דוגמות לא רציוליות תמוהות – ולכך הצטרפו סעידת הגוסס, שהפכה לשגרה מטאפיזית, קסמי המוזיקה הכנסייתית, מגבית יום א' המיושנת למען הנוקקים, ולא לשכוח את שלשול המטבע לפסלון הכושי המהנהן. גם אם אחרי 1870 הגיעה הקתוליות לנקודת השיא של העווית האנטי-מודרניסטית שלה, אין זה גורע מן העובדה שכל מאמציה בחזיתות התיאולוגיות והפוליטיות כבר לא היו אלא תמרונים של חולשה: בריחת האפיפיור אל דוגמת החסינות מפני טעות, גיוס המיסיון החיצוני, הדרבון הכמו-צבאי של פולחן מריה הרגשני, הטלת הקללה על הספרים הליברליים והחילוניים, ההעמדה החתרנית של מפלגות נאמנות לאפיפיור בבתי הנבחרים של עולם-הנגד החילוני – כל אלה הסגירו את הפאניקה של מעצמה שוקעת. הסמלים המשמעותיים למצב הקתוליות נותרו למרות הכול החרמת נכסיה של מדינת הכנסייה על ידי האומה האיטלקית הצעירה, והנסיגה הנעלבת של האפיפיור אל בין כותלי הוותיקן, שם עטה על פניו את מסכת הקדוש המעונה עד 1929.<sup>29</sup>

באותו זמן נוצרו בחוגים הלאומניים ובחוגים האינטרנציונליסטיים מוקדים אקוטיים חדשים של רֶסְנְטִימֶנט, שהוסתו בידי קְלוֹרוֹס מטיפוס לא-מוכר – הכמרים החילונים של השנאה – להסתער על ה"סדר הקיים". לזכותו של ניטשה יש לומר שהוא היה בשעתו יריב טוב של שתי הנטיות. זה לא מעלה ולא מוריד באשר לטעותו בויהוי היריב הראשי, או מוטב: בהערכתו האנכרוניסטית כלפיו. אם דיכוי של הרסנטימנט באמת עמד בעדיפות עליונה, כי אז ראוי היה לדחוק את ה"התחשבות" עם הנצרות לשורה השנייה, אחרי המאבק ב"פחדנות" – כביטוי של ניטשה – המהפכנית-לאומית והמהפכנית-עולמית. ואכן, את מילת המפתח "נקמה", העוברת כחוט השני באופן שבו ניטשה גוזר את המוסר השליט מן הרפלקסים של העבד, אפשר להחיל בשינויים קלים גם על תנועות הרסנטימנט של המאה התשע-עשרה והעשרים – ובכך לא מסתכמת האקטואליות שלה. לאור כל מה שידוע לנו כיום על מה שעתידי היה לקרות, עלינו להניח שגם המחצית הראשונה של המאה העשרים ואחת תעמוד בסימן עימותים אדירים, שאת הקרקע להם יכשירו ללא יוצא מן הכלל קולקטיבים זועמים ו"ציביליזציות" שנעלבו. זוהי עוד סיבה לחזור אל העבודה שניטשה התחיל ולהעלות על סדר היום רפלקסיה עמוקה עוד יותר על זרעיו ויבוליו של הכעס במודרנה.

כיום, בניגוד לסיכום הנסער של ניטשה, צריך בראש ובראשונה להביא בחשבון שבהכללה, העידן הנוצרי דווקא לא היה עידן הנקם; אדרבה, היה זה עידן שבו מומשה ברצינות רבה אתיקה של דחיית הנקם. אין צורך בחיפושים ארוכים אחר הסיבה לכך: היא טמונה באמונה הנוצרית שבבוא היום, באחרית הימים, הצדק האלוהי ידאג לתיקון המאזנים המוסריים. בספרות האידיאות הנוצרית היתה הציפייה לחיים שלאחר המוות כרוכה תמיד בציפייה להשוואת סבל על-היסטורית. מחירה של האתיקה הזאת, של ויתור על הנקם בהווה לטובת תגמול בדיעבד בעולם הבא, היה גבוה – משפטו של ניטשה ברור בנקודה זאת. המחיר התבטא בהכללה של רסנטימנט לטנטי, שהשליך את שאיפת הנקם המושעית עצמה וכן את ניגודה, את חרדת הקללה,

אל לב לבה של האמונה, אל האֶסְכָּטולוגיה. בדרך זו הפכה ענישת הנצח של היהירים תנאי להשלמה הדו-משמעית של בעלי הרצון הטוב עם מצבים רעים. תוצאת הלוואי היתה שהענווים הטובים עצמם החלו לרעוד מפני מה שהועידו ליהירים הרעים. נעסוק בכך ביתר הרחבה בפרק על כעסו של אלוהים וייסוד בנק הנקם בעולם הבא.<sup>30</sup>

### קפיטליזם שהושלם: כלכלה של נדיבות

היה זה ז'ורז' בטאי (Bataille) שבאמצע "עידן הקיצוניות"<sup>31</sup> החל להסיק את המסקנות הכלכליות מן האינטואיציות הפסיכולוגיות של ניטשה. הוא הבין שדחף ביקורת המוסר של ניטשה חתר בסופו של דבר לכלכלה אחרת. מי שמנסח מחדש את המוסר במונחים תימוטיים – ההיגיון מחייב שיערוך גם רפורמה תימוטית בכלכלה. אבל איך אפשר לדמיין כלכלה שאינה מתבססת על הדחפים הארוטיים, כלומר על התשוקה, על הרצון להשיג בעלות, על הדחף לספח, אלא על דחפים תימוטיים כמו השאיפה להכרה והכבוד העצמי? איך אפשר לתאר את הכנסת הגאוה אל תוך הכלכלה הקפיטליסטית, המחויבת בגלוי לעליונותה של השאיפה לרווח, כלומר לתאוות הבצע – מניע לא מכובד בסופו של דבר, שגם המצדדים בו מגינים עליו רק בטענה שהאי-מכובדות נגזרה על היזם הריאליסטי בידי הוולגריות של הריאלי עצמו? כידוע, האקסיומה של ענייני היומיום אומרת שהרוצה לצאת כמנצח ממשחק אכזרי צריך לקבל עליו את כללי המשחק. על הרקע הזה, ריאליזם פירושו להשלים עם האכזריות.

"שינוי כל הערכים" שמרבים כל כך לצטט לא יוכל אף פעם להתקרב למטרתו המוצהרת, אם לא יעלה בידו להציג באור אחר גם את עובדות כלכלת הכסף. מי שמכניס את הגאוה אל תוך הכלכלה חייב אחת מהשתיים: או להיות מוכן, כמו אציל מלפני המהפכה הצרפתית, להרוס את עצמו באמצעות בזוזו ראוותני כדי לשמור על יוקרת שמו, או למצוא דרך פוסט-אריסטוקרטית לשימוש ריבוני בעושרו. השאלה היא אפוא: האם יש אלטרנטיבה לצבירת הערך היצרית, לרעידה הכרונית מפני רגע המאזן ולכורח להחזיר חובות?

החיפוש אחר התשובה מוליך לשדה שבו עדיין לא קל להבחין בין עובדות כלכליות לעובדות מוסריות. מבקר הכלכלה הפועל בהשראת ניטשה יגלה בלבה של צורת הכלכלה הרגילה את הפיכת החוב המוסרי לחוב כספי. כמעט מיותר לציין שהכלכלה הקפיטליסטית החלה במסע הניצחון שלה רק הודות להפיכה הפרגמטית הזאת. תקופת החוב עומדת בסימן רדיפת העושה בידי תוצאות מעשיו – ומסתיימת באופן הגיוני עם הכפרה על תוצאות המעשים. בד בבד, להיות חייב פירושו להיות תקופת חיים תחת הכורח לפרוע. אך בשעה שחוב מוסרי מדכא, חובות כספיים גורמים לעליצות כל עוד הם מופיעים יחד עם אנרגיה יזמית.<sup>32</sup> לחוב מוסרי ולחובות כספיים יש סימן היכר מכריע משותף: שניהם גורמים לכך שחיי החייבים נותרים כרוכים בקשר שנקשר בעבר. שניהם יחד כופים יחס המכוון אחורנית, שבאמצעותו מה שקרה משמר את שליטתו על מה שעתיד לקרות.

לפרוע ולהיפרע – אלו הפעולות המציבות את קדימות ה"אחורנית" במרכז הטרנסאקציה. הן הפעולות האובייקטיביות, שתרגומן לתחושה סובייקטיבית יוצר את הרסנטימנט. אם עוקבים אחרי המושג רסנטימנט עד למקורותיו החומריים והכלכליים, מגיעים לאמונה עתיקת יומין ששום דבר בעולם אינו ניתן חינם, ושעל כל הטבה יש לשלם עד הפירור האחרון. כאן הופכת החשיבה הכלכלית לאונטולוגיה, והאונטולוגיה לאתיקה. להיות – פירושו כאן סכום הטרנסאקציות המבטיחות את שיווי המשקל בין מה שהולווה לבין מה שייפרע. ברוח כלכלת המאקרו, המכושפת מרעיון ההחזר, בראשית העידן המטאפיזי נתפס אפילו המוות כמחיקת חוב שמקבל החיים היה חייב לנותנם. נראה שהביטוי העילאי של המחשבה הזאת מופיע במימרה האפלה של אַנקסימַנְדֶר, שמסביר את ההתרחשות הבסיסית של הקיום עצמו כ"מתן גמול" (tisin didonai).<sup>33</sup> הרוצה לקבל מושג על עוצמת התייצבותו של ניטשה נגד רוח תשלומי ההחזר צריך לקחת לתשומת לבו שמחבר "זרתוסטרה" מתקיף אפילו את אנקסימנדר ומנסה למחוק את מימרתו באמצעות היפוכה: "רְאָה, אֵין גְּמוּל".<sup>34</sup>

הכלכלה האחרת מושתתת על התזה שתשלום ההחזר של הערך הוא פיקציה הנובעת מן השימוש הכפייטי בסכימת שוויון הערך. אם רוצים לצאת מן הספרה הזאת, המכושפת מאשליית השוויון, יש להציב סימן שאלה מעל לסימן השוויון בין מה שנלקח למה שהוחזר. יתר על כן, צריך לעקר אותו מכוחו כדי לתת קדימות לחשיבה באי-שיווי משקל. את הכלכלה הטרנס-קפיטליסטית יכולות לכונן אפוא רק המחוות המצביעות קדימה, הבונות, המעניקות והמפריזות. רק פעולות המחויבות לעתיד מבקעות את חוק חילופי השוויון, בכך שהן מונעות את היווצרותם של חייבים הן במובן המוסרי והן במובן הכספי.

הדגם המוסרי של כלכלה כזאת הוא המחווה – הלא-סבירה מבחינה פסיכולוגית, אך הכרחית מבחינה מוסרית – של הסליחה, זו המוחלת לחייב על מעשהו. במחווה זו, במסגרת היחסים בין הקורבן לתוקפן, מסולקת קדימות העבר. הקורבן מתעלה מעל משאלת הנקמה שלו, הסבירה מבחינה אנושית והלגיטימית מבחינה פסיכו-דינמית, ומחזיר לתוקפן את החופש להתחלה חדשה. היכן שזה קורה נשברת שרשרת של נקם ושילם. הודות להכרתו באי-שיווי המשקל הבלתי נמנע בין אשמה לכפרה, גם הניזוק שב ומוצא את חירותו. התקופה שאחרי הסליחה יכולה לזכות כך באיכותה של התחלה חדשה ומועשרת. עם הסליחה, ידה של הנטייה האנטי-גרביטציונית בְּדוּ-קיום האנושי היא על העליונה. אנטי-גרביטציה היא התנועה המרוממת את האי-סבירות.

בסקטור החומרי דומה הדבר למתנה שאין לה משמעות של מתן אשראי ואינה כוללת חובה כלשהי של המקבל. מחווה כזאת עשויה להתבצע כשמיטת חובות וכוויתור על גבייה אלימה של הלוואה. גם בכך נשברת הקדימות של נקם ושילם ושל כורח התשלום. מהות המתנה היא בהרחבת היקף החירות של הצד הלוקח, בעודה מצמצמת את חירותו של הנותן. מחווה זאת מתעצמת לפעמים עד כדי בזבזנות חגיגית, שהנותן והלוקח מתאחדים בה לרגע ברוממות רוח משותפת שאולי יהיו לה השלכות ארוכות-טווח רצויות. היא מגרה את גאוותו של המקבל לחשוב על תמורה הולמת. לדרגתה הגבוהה ביותר היא מגיעה עם הפנייה אל מוטבים שאינם

קרובים אל הנותן במקום ובזמן, ולכן אינם יכולים להחזיר לו מאומה. ניטשה טבע לצורה זו של הנתינה את השם המצלצל "אהבת הרחוק-רחוק". פעולות ה"סגולה המעניקה" מאפשרות לעתיד לעשות בתרומות כמיטב יכולתו ורצונו. בעוד שהכלכלה הרגילה, המוכתבת בידי "הארוס הנמוך", מושתתת על רגשות של רצון לבעלות, הכלכלה התימוטית מתבססת על גאווה של המרגישים חופשיים להעניק.

בטאי מפענח בכתבי ניטשה קווי מתאר לכלכלת הגאווה, שבאמצעותה משתנה מושג ההשקעה מן הקצה אל הקצה. אם משקיעים רגילים משתמשים באמצעיהם כדי לקבל בחזרה יותר ממה שהשקיעו (הזמן שלהם הוא ממילא זמן ההמתנה ל-return on investment), המשקיעים האחרים משקיעים את משאביהם כדי לספק את גאווהם ולהוכיח את אושרם. שני המניעים האלה אוסרים על הנותנים לצפות לרווחים באותו מטבע – ועם זאת, רווחי מוניטין ורוממות רוח הם לגיטימיים ומיוחלים לגמרי (מכאן שזמנם הוא זמן הנתינה של עושר היוצר משמעות).

פרדוקסלי ככל שייראה אופן ההתנהגות הזה, כלכלת הגאווה מושתתת על אמונתם של המשתתפים שהם משקיעים את ההשקעות המשמעותיות ביותר – אמנם לעיתים קרובות רק אחרי שעסקים אחרים שלהם עלו יפה. הנדבן הגדול אנדרו קרנגי (Carnegie) ביטא זאת סביב שנת 1900 במימרה הקלאסית: "מי שמת עשיר ממיט קלון על חייו" – משפט שבעלי רכוש רב רגילים נוהרים שלא לצטט. מנקודת המבט של הנותן המנוסה, אפשר לראות את הדבקות בעושר מורש או נרכש רק כהזדמנות לנתינה שהוחמצה. היכן שאנשי העסקים מהזן הרגיל מגדילים במקרה הטוב את ההון שלהם או של בעלי המניות שלהם, המשקיעים מהזן האחר מוסיפים אורות חדשים לבוהק של העולם. כשהם פועלים כפי שהם פועלים, הם מקרבים את עצם קיומם אל הבוהק. מי שחונה זאת מבין שערך כשלעצמו נוצר רק כאשר באמצעות נתינה עצמית ונתינת כל אמצעיך אתה מעיד שיש דברים שהם מעל ומעבר לכל מחיר. "אבל הדבר שהוא התנאי אשר רק בקיומו עלול איזה דבר להיות תכלית כשהיא לעצמה, לו אין ערך יחסי בלבד, כלומר מחיר, כי אם ערך פנימי לו."<sup>35</sup> העשירים מהסוג השני מסרבים לעגמומיותה של צבירה חסרת מטרה ללא סוף. הם עושים בהונם דברים שסתם בעל חיים שרק-רוצה-עוד-ועוד לעולם לא יוכל לעשות. הם קושרים את עצמם לאנטי-גרביטציה והופכים את המצב שבו למעשים הוולגריים יש תמיד סבירות גבוהה יותר.

יש להיזהר מרומנטיזציה שגויה של הצעותיו של בטאי לכלכלה כללית. הן בהחלט לא שואפות להנהיג קומוניזם של העשירים, ואף אינן מצביעות על דרך אריסטוקרטית לחלוקה מחדש של טובין במונח סוציאלי-דמוקרטי או סוציאליסטי. משמעותן האמיתית טמונה בפיצול הקפיטליזם כדי ליצור את היפוכו הרדיקלי – והפורה היחיד – מתוכו-הוא, באופן שונה לגמרי מזה שהשמאל הקלאסי, המאוהב בראיית שחורות הרשה לעצמו לחלום עליו.

אם נתפוס את מרקס במילה, הרי המוטיב של הפניית הקפיטליזם כנגד עצמו לא היה זר גם לו. להפך, הוא מעולם לא חדל לרצות להאמין ש"השלמת" שידוד המערכות הקפיטליסטיות,

ורק היא, תהיה מסוגלת לחלץ מעצמה צורה כלכלית חדשה. אפשרות ההיפוך הקרויה מהפכה תיווצר בחיק ההתפתחות עצמה. כל הפטאליות של המרקסיזם טמונה בחוסר החלטיותו באשר לשאלה כמה זמן נחוץ לתהליך הקפיטליסטי כדי לייצר את התנאים הדרושים להיפוך הפוסט-קפיטליסטי של זרימת העושר. מנקודת מבט עכשווית, ברור שהמשחק של הקפיטל סביב 1914 שוחק רק עד למחצית. סדרה ארוכה של הסלמות, עימותים ומתקפות עוד ניצבה לפניו, ובגללן היה עדיין רחוק מאוד מהיכולת להתעלות על עצמו לטובת התצורה הבאה. מנהיגי המהפכה הרוסית, כמו גם הסינית, טעו טעות גמורה כשהסתמכו על התיאוריה של מרקס. שני הפרויקטים הפוליטיים הללו ביטאו תרכובות של פונדמנטליזם פוליטי ואופורטוניזם מיליטריסטי, שגררו אובדן כל חוש להצלחה כלכלית, לאבולוציה ולסדר הדברים. על פי הטקסטים הבסיסיים של מרקס אפשר לדמיין את המצב הפוסט-קפיטליסטי רק כפריו הבשל של הקפיטליזם שהתפתח "עד הסוף", אבל לנין ומאו הפכו את עקרון הניצול הטרוריסטי של יחסי בוסר למפתח להצלחה. אחרי המופעים שלהם התבררה היטב משמעות הסיסמה על אודות "הפרימט של הפוליטיקה" בפירושה הרדיקלי.

יש להודות שתפיסת "הקפיטליזם שהושלם" מלאה בתביעות מופרזות כלפי פרשניה, כיום לא פחות מאשר בימיהם של מרקס ולנין. היא דורשת ממשתמשיה מידה רבה של תובנה בפוטנציאלים שטרם מומשו של ההתפתחות הכלכלית, הטכנולוגית והתרבותית, מידה שמסיבות מובנות אינה בהשג ידם. נוסף על כך היא דורשת מן המקופחים במשחק מידה של סבלנות שבשום אופן לא היה אפשר לדורשה מהם אילו ידעו לאן מוליך אותם המסע וכמה זמן יארך. על כן אין פלא שסכימת החשיבה "יחסים בשלים" היתה מעל לכוחותיהם של הקומוניסטים, והם כפו את המהפכה דווקא היכן שהאבולוציה בקושי החלה ויחסי קניין כלכליים פוריים נעדרו ממנה לחלוטין. כמאחזי עיניים של אבולוציה ללא מטרימים, תחבולתם היתה ללכת אל מעבר לקפיטליזם מבלי שהכירו אותו. הפלרטוטים של הסובייטים תחת סטאלין ושל הסינים בתקופת מאו עם התיעוש המואץ לא היו הרבה יותר מאשר מאמצים חסרי אונים לשמור על מראית עין אבולוציונית. לאמיתו של דבר, בחירתו של לנין במומנט המהפכני היתה אופורטוניסטית לגמרי מראשיתה – בהתאם לתורת מקיאוולי על ניצול ההזדמנות המוצלחת – ומתקפות מקבילות של מאו טסה טונג היו מעוותות מרצון במידה רבה עוד יותר.

חיפזון יתר נשאר סימן ההיכר של כל היוזמות שיצאו ממהפכנים מסוג זה בשם איזה עתיד פוסט-קפיטליסטי. היכן שצריך היה, מסיבות הגיוניות וענייניות, לצפות למאות שנים, הם קיבלו בחישוביהם ההיסטוריים רק כמה עשרות שנים – שהרי לקוצר הרוח ולאמביציה אין גבול – והמהדרין אפילו שנים ספורות בלבד. האופטיקה המעוותת שבעזרתה הצדיק הרצון המהפכני את תוכניותיו הציגה את התווה ובוהו המלחמתי, הפוסט-צארי ברוסיה, הפוסט-קיסרי בסין, כ"מצב בשל". למעשה יצר הקומוניזם לא חברה פוסט-קפיטליסטית אלא חברה פוסט-מוניטריטית, וכפי שהראה בוריס גרויס, היא ויתרה על הכסף כאמצעי מוביל רק כדי להחליפו בשפת הפקודה הצרופה, אגב דמיון רב לעריצות אוריינטלית (ולממלכת פילוסופים מעוותת).<sup>36</sup>



אולם המום המולד בתפיסת הכלכלה הקומוניסטית היה לא רק במניפולציה המאגית של לוח השנה האבולוציוני. הרי אי אפשר להוציא מכלל אפשרות שמהפכה יכולה לסייע להתפתחות. הפגם הבלתי ניתן לתיקון בה היה הרסנטימנט הלוהט נגד הרכוש – שאהבו להדביק בו את המונח בעל הקונוטציה המרירה "רכוש פרטי" (הנודע גם כ"רכוש פרטי של אמצעי ייצור") – כאילו רצו להכריז על כל דבר פרטי באשר הוא כעל גזל. הרגש הזה מתבסס אולי על עקרונות מוסריים נעלים, אבל בכל מקרה הוא לא יכול להתיישב עם מהותה של הכלכלה המודרנית, שהיא כלכלת רכוש מיסודה. על פי הדימוי שהציע גונאר היינזון, השלילה הקומוניסטית של עקרון הרכוש דומה לניסיון המחוכם להאיץ כלי רכב באמצעות הוצאת המנוע מתוכו.<sup>37</sup> יתר על כן: תנועות השמאל שנגזרו ממרקס (כמו כמה ממתחרותיהן בימי הפאשיסטי) לא הצליחו להשיל מעליהן את חוסר האמון כלפי העושר בשום זמן, אפילו לא כאשר הכריזו במלוא הגרון בהגיען לשלטון שברצונן לייצר אותו באופן מושכל יותר ולחלקו באופן צודק יותר. הטעויות הכלכליות שלהן היו תמיד גם הודאות פסיכו-פוליטיות. בעיני הקומוניזם בהיותו בשלטון, סיפוקם של שיכרון ההלאמה הזעיר-בורגני ושל שאיפת הנקם ברכוש הפרטי באשר הוא היו תמיד חשובות הרבה יותר מאשר שחרור זרימת הערך. על כן בסופו של דבר, מן הדחף הגדול לתפנית שוויינית בתולדות האדם לא נותר הרבה יותר מאשר זכויות היתר הבלתי מוסתרות של העסקנים – שלא לדבר על מורשת השיתוק, הכניעה למצב הקיים והציניות.

עם כל זאת, גם לכלכלה הסוציאליסטית בימי פריחתה – אם מותר להשתמש כאן בדימוי מתחום הגינון – לא חסרו המאפיינים התימוטיים התוקפניים, שהרי כל הפרויקטים המהפכניים נישאים על גבי רגשות מן הספקטרום גאוה-כעס-התמרמרות. מי שרואה כיום בזיכרונות הפולחן הסובייטי של "גיבורי העבודה" רק קוריוז בתולדות הכלכלה, כדאי שיזכור שהפרודוקטיביזם של השמאל היה ניסיון להכניס שמץ של גדולה למערכת שסבלה מהנחות היסוד הפשטניות שלה עצמה.

הכלכלה התימוטית המובלעת בביקורת המוסר של ניטשה מעודדת כלכלת כסף אלטרנטיבית, שבה העושר הולך יד ביד עם גאוה. היא מבקשת לקרוע מעל פרצופה של הרווחה המודרנית את מסכת ההתאוננות, המסתירה את הבוז העצמי של בעליו הקטנוניים של רכוש גדול וגדול מאוד – בוז לגיטימי לחלוטין ברוח תיאוריית התימוס האפלטונית, שהרי בצדק תוקפת את עצמה נפש האדם האמיד, אם אינה מצליחה לצאת מן המעגל של חמדנות מתמדת. נגד זה לא תועיל גם ההתייפיות התרבותית האופיינית למילקה – ההתעניינות באמנות היא בדרך כלל רק תלבושת סוף השבוע של תאוות הבצע. את התרופה לבוז העצמי תמצא נפשו של האמיד רק במעשים הנאים שישובו ויזכו בשבחייהם הפנימיים של חלקי הנפש המכובדים.

התימוטיזציה של הקפיטליזם אינה המצאה של המאה העשרים; לא היה עליה להמתין לניטשה ולבטאי כדי לגלות את המודוס אופרנדי שלה. מתוך עצמה, היא פעילה בכל פעם שרוח היזמות מגיעה לארץ לא-נודעת כדי ליצור את התנאים ליצירת ערך חדשה ואת השלכותיהם החלוקתיות. בכל הנוגע לתוקפנות יצירתית, הקפיטליזם לא נזקק בשום שלב לשיעורי עזר מצד

מנטורים פילוסופיים. גם אי אפשר לומר שהוא סבל במיוחד מעכבות מוסריות אגב כך. אולם גם בצדו הנדיב הוא התפתח בעיקר מתוך עצמו ובמנותק מן הפילוסופיה, אמנם בהשראת מוטיבים נוצריים, במיוחד בכריטניה של המאה השמונה-עשרה והתשע-עשרה – הארץ שבה, כעדותו חדת ההבחנה של אויגן רוזנשטוק-היסי (Rosenstock-Huessy), קרה פעם אחר פעם, גם אם לא לעתים קרובות, שזם הרוויח ארבעה מיליון פאונד כקפיטליסט רק כדי לתרום שלושה מהם כג'נטלמן נוצרי. אחד המקרים הידועים ביותר של נתינה נדיבה של רווחי הון כרוך בשמו של פרידריך אנגלס, שבמשך יותר משלושה עשורים השתמש בעודפים הלא-גדולים במיוחד ממפעלו במנצ'סטר כדי לאפשר קיום של כבוד למשפחת מרקס בלונדון, בעוד העומד בראשה מנצל את התשלומים כדי לפסול את הסדר הקיים שבו אדם כמו אנגלס הוא אפשרי ונחוץ. כך או כך, את נדיבותם של הנותנים אי אפשר לרדד ל"ליברליזם של מעשים קטנים" שאפיין כוונות רפורמה בורגניות. באותה מידה גם לא ראוי לפטור מעשים כאלה כפטרנליזם. אדרבה, ניכר בהם האופק המטא-קפיטליסטי המסתמן בכל פעם שההון פונה נגד עצמו.

"אין האדם שואף אל האושר; רק האנגלי עושה כן."<sup>38</sup> כשכתב ניטשה את אמרת הכנף הזאת, הוא הושפע יתר על המידה מן הקלישאות האנטי-ליברליות של ימיו. החשיבות שבכל זאת יש לאפוזיזם הזה נובעת מן העובדה שהוא מזכיר תקופה שבה ההתנגדות לתעמולת הארוטיזציה והוולגריזציה עוד יכלה להתבסס על רגשות הגאווה שכיום כמעט ונשכחו. הן יצרו תרבות של נדיבות בעלת פרצוף בורגני – תופעה ההולכת ונעלמת בימי הקרנות האנונימיות. נסתפק בקביעה שבעולם האנגלו-סקסי, בעיקר בארצות הברית, השימוש התימוטי בעושר כבר הפך לעובדה ציביליזטורית בטוחה, ואילו באירופה הוא לא ממש הצליח להתאזרח עד ימינו אנו, בגלל מסורות המשליכות את יהבן על המדינה, הדוגלות בסובסידיות ומאוהבות בראיית שחורות.

### המצב הפוסט-קומוניסטי

הערת סיום על "המצב הרוחני של התקופה", כביטוי של קרל יאספרס (Jaspers), תחשוף את הפרספקטיבה האסטרטגית של העיונים הבאים – את מה שפעם נהגו לכנות ה-engagement שלהם. הם מתמקמים בדיון שמעסיק את הציבוריות האינטלקטואלית של המערב מתחילת שנות התשעים. בקצרה, מדובר באינטרפרטציה המוסרית והפסיכו-פוליטית של המצב הפוסט-קומוניסטי.

הופעתו של המצב הזה תפסה את החשיבה הפוליטית של רוב בני שנות התשעים לגמרי בלתי מוכנה. כמעט בכל מקום הסתפקו הפרשנים הפוליטיים של התקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה בכך שהאירו את מצב העולם שנוצר בעקבות ניצחון בעלות הברית על הדיקטטורה הנאצית בעזרת מושגים המקובלים במקצועם. לכל רוחב החזית נשבעו אמונים לדמוקרטיה ולכלכלת השוק והותירו ל"חברים" הוותיקים, כשמחת עניים, לאוורר מפעם לפעם את המדליות

האנטי-פאשיסטיות שלהם. במשך תקופת ה-belle époque הארוכה הזאת (ובצל איומים גרעיניים) שלטה הדעה שעם ה"התגברות" על ההפרזות הטוטליטריות באירופה נגדשה הסאה של ניתוח התקופה – ומלבד זאת יש לצפות בציביליזציה הליברלית, שבשיתוף פעולה עם התיקון הסוציאל-דמוקרטי היא נענית באמצעה לדרישות ההיסטוריות לעולם טוב יותר. כמעט לאיש לא היו האמצעים התיאורטיים והדחפים המוסריים לחשוב מעבר לסדרי התקופה הדו-קוטבית. קריסת הקמיספּרה הריאל-סוציאליסטית ניוונה עד כדי חוסר חשיבות לא רק את האידיאולוגיות והאפארטים שלה; עוד יותר מכך, היא הביאה את הקפיטליזם "המנצח" במבוכה, היות שכעת היה עליו לשאת למעשה לבדו באחריות העולמית. אי אפשר לומר שההוגים המערביים הניחו לקונסטלציה הזאת לחלץ מהם תשובות יצירתיות במיוחד.

הקורא לא יודקק לחריפות רבה כדי לזהות שכמה נושאים ומוטיבים בחיבור הנוכחי צמחו מתוך דיאלוג דמיוני עם ספרו של פרנסיס פוקויאמה "קץ ההיסטוריה והאדם האחרון" משנת 1992. איני מסתיר את דעתי, שהספר הזה – חרף האספקטים הראויים לביקורת הניכרים בו בנקל – נמנה עם החיבורים המעטים בפילוסופיה הפוליטית בת-זמננו שנגעו בעצביה החשופים של התקופה. הוא הוכיח שחשיבה אקדמית ותושייה לא תמיד מדירות זו את זו. לצד המחקרים החדשים יותר של בוריס גרויס, המבטאים אופק חדש לאבחון התקופה,<sup>39</sup> הוא מייצג את המערכת המעמיקה ביותר עד כה של אמירות על מצב העולם הפוסט-קומוניסטי – ועל האנתרופולוגיה הפוליטית של ההווה. בעיני, ההתפתחויות העולמיות מאז 1990 אישרו במידה רבה את התפיסה של פוקויאמה (ובמובלע גם את זו של אלכסנדר קוֹז'ב), הגורסת שהבנת המצב העולמי שנוצר תלויה בתובנה לגבי מצב המאבקים על ההכרה. מעבר לכך, העובדה שהמחבר משייך את עצמו למחנה השמרני בארצות הברית אינה כובלת בשום אופן את הקורא לפרספקטיבות כאלה. התכנים הפרוגרסיביים בעבודתו יוצאים לאור מרגע שטורחים להסיט מעליהם את הרדיד השמרני, ובתוך כך ממילא אין צורך להעיר על הקריאות השגויות במזיד, פחות או יותר.

בין הפרשנים שייחסו חשיבות רבה למחקרו של פוקויאמה על המצב הפוסט-קומוניסטי שמור כמובן מקום בולט לז'אק דרידה. בספרו הפוליטי המאלף ביותר, "רוחות הרפאים של מרקס", התמודד ממציא הדה-קונסטרוקציה באופן אינטנסיבי, אם כי בעיקר סקפטי ולעתים פולמוסי, עם התזות של "קץ ההיסטוריה".<sup>40</sup> ברה-קונסטרוקציה מרתקת של עיקרי טיעונו של פוקויאמה – מרתקת בין היתר מפני שדרידה למעשה לא עושה פה דה-קונסטרוקציה אלא מנסה לתקן את הטיעון – הוא סבור שביכולתו להראות שהספר הוא מהדורה חדשה, קצת נמהרת, של האַסְכְּטולוגיה הנוצרית שהציע הגל לשימושה של המדינה המודרנית. סיפורים אֶד-הוֹק כאלה, מזהיר דרידה, משמשים בראש ובראשונה לסיפוק הכמיהה שסיפורים לא-טובים יסתיימו בסוף טוב. למעשה, טוען דרידה, הודות לנימה הניאו-אוונגלית שלו הצליח ספרו של פוקויאמה להפוך לגאדג'ט תקשורתי שסבב בעולם כשהוא בלתי מובן פחות או יותר, מבלי שעמדו אי פעם על הבעייתיות האמיתית שלו. לשיטתו, שיח רציני על "קץ ההיסטוריה" חייב לעסוק בהארת היחס הלא-מבורר בין הציביליזציה המערבית החילונית והטכנולוגית ובין שלוש האסכטולוגיות המשיחיות שנבעו מן החשיבה הדתית של המזרח התיכון – היהודית, הנוצרית והמוסלמית.

בפינה המטאפיזית הזאת של העולם, הוא אומר, אופייני הדבר שעדיין מתעמתים בגדול על משמעות ההיסטוריה העולמית ועל האוריינטציה הרוחנית של הפוליטיקה. "מלחמת הבעלות על ירושלים היא מלחמת העולם של היום. היא נערכת בכל מקום, היא העולם." על פי דרידה, הטיעון האפשרי נגד פוקויאמה הוא בסופו של דבר התלות החד-צדדית והנסתרת שלו בהרגלי תורת המשיחיות הנוצרית: כידוע, הנוצרים תופסים מאז ומתמיד את המשיח כמי שכבר בא, ואילו דרידה שם את הדגש על העמדה היהודית של הציפייה למי שעדיין לא בא. יחס דומה חוזר גם בסיפורים הפוליטיים על בניית הדמוקרטיה בחברה הבורגנית. בעוד שהפרשן של הציביליזציה הליברלית המצליחה מרגיש בנוח באמונה שמותר לו לדבר על ההווה הדמוקרטי שכבר החל, מבקרו דוגל בעמדה שעל דמוקרטיה אפשר לדבר רק כעל מי שעתידה לבוא.

יהיו הערותיו של דרידה על "קץ ההיסטוריה" מעוררות השראה ככל שיהיו, אם מניחים את ספרו של פוקויאמה ואת הפרשנות של דרידה זה לצד זה, בולט לעין שדרידה, בלי לנמק מדוע, נמנע מהתייחסות הולמת אל החלק הרציני ביותר בחיבורו של פוקויאמה, כלומר אל התימוטולוגיה והרה-אקטואליזציה שלה. הוא מסתפק בהערה הקצרה, שפוקויאמה רצה להכניס לתמונה את הדיון ב-thymós וב-megalothymía (הדרישה האנושית לגאווה ולגדולה) כמשקל נגד רוחני אל מול החד-צדדיות של המטריאליזם המרקסיסטי – טענה המעידה, אם נתנסח בלשון זהירה, על קריאה סלקטיבית. אין מנוס מן הקביעה שאפילו קורא מובחר כמו דרידה החמיץ את הפואנטה של הספר, שכוונתו (בעקבות אלכסנדר קוז'ב וליאו שטראוס) היתה לא פחות מאשר לשוב ולפתח פסיכולוגיה פוליטית אותנטית על בסיס חידוש הדיכוטומיה שבין ארוס לתימוס. בגלל מהלך הדברים, מובן שדווקא הפסיכולוגיה הפוליטית הזאת (שאינן לה הרבה מן המשותף עם מה שנקרא "פסיכולוגיית ההמונים" והחלות אחרות של הפסיכואנליזה על מושאים פוליטיים) נעה למוקד הצורך העכשווי באוריינטציות תיאורטיות חדשות.

כל מי שמבין משהו בכללי המשחק של ביקורת הספרות לא יתפלא שככלל, ספרו של פוקויאמה לא זכה להצלחה רבה אצל מבקריו האירופים. בדרך כלל בחרו להבין אותו כשאגת ניצחון ארוכה מדי של הליברליזם אחרי קריסת ברית המועצות והיעלמות "האלטרנטיבה הסוציאליסטית". טענו שבאמצעות התזה שלו על קץ ההיסטוריה המחבר מספק רק גרסה עכשווית של האידיאולוגיה היאנקית, שעל פיה ה-American way of life היא השלמת ההתפתחות האנושית – מן הסוואנה אל הקניון, מאבן היד אל פתק ההצבעה, ממדורת השבט אל תנור המיקרוגל. מאז הפך היחס הלגלגני לספרו של פוקויאמה ל-running gag של המוספים הפוליטיים באירופה. כותבים רבים לא התעייפו לכתוב שוב ושוב שלאמיתו של דבר ודאי שההיסטוריה לא הגיעה לקצה ושהמערב המנצח אינו יכול לנוח על זרי הדפנה אחרי ניצחונו הזמני במערכה נגד המפלצת האידיאולוגית – דברים נכונים בהחלט, אגב, אך במובן שונה לגמרי מזה שהבינו הכותבים הנידונים.

איני רוצה להתעכב על ההבחנה שההתנגדויות הללו הושמעו על פי רוב בנימה של שמחה

לאיד, כאילו המבקרים נהנו מתחושת עליונות משעה שתפסו פילוסוף המפיץ בשורה נאיבית כביכול. גם הרגש האנטי-אינטלקטואלי ניכר אגב אורחא אצל הבזים לפוקויאמה, גם אם אפשר איכשהו להבין ללבם של ההיסטוריונים החוששים שפילוסוף יהפוך אותם למובטלים. לאמיתו של דבר, המחבר הקדים והתייחס לנקודות העיקריות בחששות ובהתנגדויות של מבקריו. בפרק הסיום של ספרו, הנושא את השם הרה-הגורל "האדם האחרון", הוא מתחקה ברגישות מרשימה אחר השאלה אם הדמוקרטיה הליברלית, המצליחה בשעה זו, מסוגלת באמת לספק את הצרכים האינטלקטואליים והחומריים של כל אזרחיה במלואם. תשובתו היא תשובה של שמרן סקפטי, היודע כי "בלב הסדר הליברלי" קיימים ניגודים שימשיכו להתקיים "גם לאחר שהרודן הפאשיסטי האחרון, הקולונל המתייהר או המנהיג המקומי ייעלמו מעל פני האדמה."<sup>42</sup>

את הלקח האקטואלי הטמון ב"קץ ההיסטוריה" אי אפשר אפוא להסיק מן הכותרת הסימטית של הספר, שכפי שראינו רק מצטטת פירוש שנון של הפילוסופיה של הגל מאת אלכסנדר קוֹז'ב משנות השלושים של המאה העשרים (שמצדו תיארך את "קץ ההיסטוריה" ל-1807, שנת ההופעה של "הפנומנולוגיה של הרוח"). הלקח נמצא בהתבוננות קשובה במאבקי היוקרה והקנאה בין אזרחי העולם החופשי, שתופסים את קדמת הבמה דווקא כאשר נפסק גיוסם של הכוחות האזרחיים למען המלחמות בחזיתות חיצוניות. בגלל הישגיהן הטובים ביותר, קובע המחבר, בדמוקרטיה ליברליות מצליחות לעולם לא יחסרו זרמים של אי-שביעות רצון בתנועה חופשית. לא ייתכן אחרת, מפני שעל בני האדם נגזר אי-שקט תימוטי ועל "בני האדם האחרונים" יותר מכולם, אף על פי שתרבות ההמונים של אחרי-ההיסטוריה עומדת כולה בראש ובראשונה בסימן הארוטיקה. את האמביציות שלהם אי אפשר לשכך, ממש כמו שאי אפשר להקהות את הרסנטימנט שלהם נוכח ההצלחה היתרה של זולתם.

כשמוכרעים הקרבות הפיזיים, פורצות המלחמות המטאפוריות. והן מוכרחות לפרוץ, מפני שאמצעי הסיפוק התמציתי של העולם הליברלי – ההכרה ההדדית של הכול ככול כאזרחים שווי זכויות במדינה – נשארת למעשה הרבה יותר מדי פורמלית ולא-ספציפית מכדי שתאפשר ליחיד גישה אל תודעת האושר. גם בעולם של חירויות נרחבות, בייחוד בו, בני אדם אינם יכולים לחדול מחתירה אל ההכרות הספציפיות המתגלמות ביוקרה, בעושר, בפריבילגיות מיניות ובעליונות אינטלקטואלית. הואיל ומחסור בטובין כאלה שורר בכל מצב, מצטבר במערכת הליברלית מאגר גדול של צרות עין ונרגנות אצל המתחרים הנחותים, שלא לדבר על המקופחים באמת ועל המודרים דה-פקטו. ככל שה"חברה" שבעת רצון יותר ביסודה, כן ססגוני יותר לבלוב הקנאה של הכול בכול. את המועמדים לשיפור עמדות היא מסבכת במלחמות-זוטא החודרות לכל תחומי החיים. עם זאת, מערכת "החברה הפתוחה" נהנית מיתרון: גם האנרגיות האפלות יותר יוצרות בה מקומות עבודה. הקנאה יוצרת עמדות יתרון אלטרנטיביות ללא הפוגה, במיוחד בתחום התרבות והמדיה, הנתון לדיפרנציאציה מתמדת. גם הספורט הוא מערכת מתרחבת של סיכויים לניצחון ולפרסום, שהפכה הכרחית לעידוד ולתיעול של עודפי אמביציה פוסט-מודרנית. במבט כולל אפשר לומר: במאבקי היוקרה הבלתי נלאים של הפוסט-היסטוריה מתהוות כל העת אליטות מתוך לא-אליטות. אם בציבוריות שולטים חיי הביטוי של אינספור פעילים, שאינם

יכולים להעפיל באמת עד לצמרת ובכל זאת הגיעו רחוק, כי אז יכולים אנו להיות סמוכים ובטוחים שמדובר בדמוקרטיה פורחת.

העולם הישן הכיר את העבד ואת הצמית – הם היו נושאי תודעת האומללות של זמנם. המודרנה המציאה את המפסידן. הדמות הזאת, שנתקלים בה בחצי הדרך בין המנוצלים של אתמול לבין המיותרים של היום ומחר, היא הגורם הבלתי מובן במשחקי הכוחות של הדמוקרטיה. לא את כל המפסידנים אפשר להגיע בטענה שמעמד מתאים למקום בתחרות. רבים ישיבו שמעולם לא היתה להם הזדמנות להשתתף במשחק ולמקם את עצמם לאחריו. רגשות העוינות שלהם מופנים לא רק אל המנצחים, אלא גם נגד כללי המשחק. האפשרות שהמפסידן, המפסיד לעתים קרובות מדי, יציב סימן שאלה אלים על המשחק עצמו, היא החושפת את המצב המסוכן של הפוליטיקה אחרי קץ ההיסטוריה. ובימינו המצב המסוכן החדש בא לידי ביטוי בשתי צורות הופעה: בדמוקרטיה הליברליות – כפוליטיקת סדר פוסט-דמוקרטיה, שמתבטאת בהתנוונות הפוליטיקה ובהפיכתה למשטרה, ובהפיכת הפוליטיקאים לסוכנים להגנת הצרכן; במדינות הכושלות – במלחמת אזרחים שבה צבאות של בני אדם מיותרים וחסונים מכחידיים זה את זה.<sup>43</sup>

בינתיים התברר שבמצב הפוסט-קומוניסטי לא רק ה"ניגודים" בלב המערכת מעיקים על התרבות הפוליטית המערבית ועל הציביליזציות המסונפות אליה במזרח ובדרום; נראה שגם התנועות החדשות של מצבור הבלתי מרוצים המוכנים להילחם ושל המיותרים האנרגטיים, גם הקישוריות המהירה של שנאת המפסידנים, גם ההפצה התת-ספית של אמצעי חבלה והרס – כולן מביאות לחזרתם של הטרור ההיסטורי ושל התקוות הכרוכות בו. על רקע תופעות כאלה יש להבין את אינספור המאמרים על "חזרתה" או "תחילתה מחדש" של ההיסטוריה, המציפים כבר כמה שנים את שוק המסות של המערב. המכנה המשותף לפרשנויות תקופה שכאלה הוא ההנחה המכנית שההתפרצויות האלימות בזירות הגלובליות כרוכות בהתחלה חדשה של "היסטוריה" שהיתה משותקת רק באופן זמני. אין ספק שמדובר כאן בגרסאות פשטניות של הגליאניות: אם עד כה התקדמה ההיסטוריה באמצעות ניגודים שנלחמו זה בזה, כפי שמניחה הדיאלקטיקה המושטחת, מותר להקיש מהופעתם של לוחמים חדשים על התקדמות ההיסטוריה.

כנגד הספרות הזאת יש לקבוע בבירור: את הופעתם הברזומנית של טרור ביחסי החוץ של הציביליזציה המערבית ושל בעיה חברתית חדשה ביחסי הפנים שלה אסור בהחלט לתפוס כסימן ל"שובה" של ההיסטוריה. המודוס ניונדי של המערב ושל התרבויות המסונפות לו הוא באמת פוסט-היסטורי במובן הטכני במאפייניו העיקריים (כלומר: מבחינה פורמלית כבר אינו מכוון על פי האפוס והטרגדיה; מבחינה פרגמטית כבר אי אפשר לבססו על הצלחות סגנון הפעולה החד-צדדי). אבל בשום מקום במצב העניינים הנוכחי לא ניכרת אלטרנטיבה לו, שתאפשר להשיק שיבה לתסריטים היסטוריים.<sup>44</sup> מה שמכונה הטרור הגלובלי הוא כל-כולו תופעה פוסט-היסטורית. זמנו מפציע כאשר כעסם של המודרים מתחבר לתעשיית ה-infotainment של אלה שאינם מודרים ויוצר מערכת תיאטרון-אלימות לבני אדם אחרונים. לקשור משמעות היסטורית

לתעשיית הטרור הזאת הוא ניצול מקאברי של מאגרי שפה מדולדלים. השיבה הנצחית של אותו הדבר, בין אם ככעס בעל עין אחת ובין אם כנקמה ששתי עיניה קצרות רואי, אינה מספיקה כדי שנוכל לדבר על רסטורציה של הקיום ההיסטורי. מי רוצה לייחס לרעולי פנים את הראייה החדה שתגדיר את מצב האבולוציה?

אשר לבעיה החברתית החדשה, מובן שחזרה על טעויות העבר לא תביא לפתרונו. רק חזרה על הפשרה הפוסט-היסטורית בין ההון לעבודה, שפירושה בעתיד ריסון כלכלת הכסף הספקולטיבית (המכונה לעתים "כלכלת הארקה") והשתלה מהירה של מבנים של כלכלת בעלות בארצות המתפתחות יוכלו להביא לרגיעה יחסית בחזית הזאת. ציון הכורח להרחיב את מדינת הרווחה לממדים על-לאומיים מתווה אופק למדיניות חברתית חדשה ורצינית. האלטרנטיבה היחידה לכך עלולה להיות מפנה סמכותני של הקפיטליזם העולמי, שעומו ישובו ויעלו על סדר היום גם כמה אפשרויות פטאליות משנות העשרים והשלושים של המאה העשרים (יש די והותר סימנים למגמה הזאת בקנה מידה גלובלי).

גם המשימה המאקרו-פוליטית השנייה של העתיד – הכללתם של הפעילים הלא-אנושיים, של היצורים החיים, של המערכות האקולוגיות, של "הדברים" בכלל, בתחומי הציביליזציה – כבר אינה קשורה כלל לשאלות של ההיסטוריה הרגילה. מה שפונה לפעמים "פוליטיקת הטבע" מושתתת כשלעצמה על ההנחה שבבעיות שיצרו בני אדם יטפל על פי ההיגיון מי שיצר אותן ונפגע מהן, אך גם מכאן נובעות רק משימות של ארגון, ניהול ותרבות, ולא אפוסים או דרמות.<sup>45</sup> ולבסוף, על המשימה הגדולה השלישית של העתיד – נטרול הפוטנציאל לרצח עם במדינות המאוכלסות יתר על המידה בגברים צעירים וכועסים, במזרח התיכון ובמקומות אחרים – אפשר יהיה להתגבר רק בעזרת פוליטיקה של דה-דרמטיזציה פוסט-היסטורית. לכל התהליכים האלה יידרש זמן, אך לא במובן של חזרה אל ה"היסטוריה", אלא אך ורק כזמן לימוד של תהליכי תרבות.

כאן נקטע את הרהורי המבוא האלה. בהקשר של הצגת הבעיה, די יהיה בהתייחסותנו לדינמיקה התימוטית של הנפש האינדיבידואלית והקולקטיבית – בעקבות פרידריך ניטשה, אלכסנדר קוז'ב, ליאו שטראוס, פרנסיס פוקויאמה, היינר מילמן וגונאר היינזון – אם יסייעו להמחיש את המציאות ואת האפקטיביות של ממד של שאיפה לערך וליוקרה אצל בני אדם, ממד שאי אפשר לעשות לו רדוקציה. נותר רק להזהיר את הקורא מפני האי-הבנה, שההיסמכות על אפלטון שרמזנו עליה לעיל משמעה שיבה סמויה אל האידיאליזם היווני. אפלטון הוועק אד-הוק כמורה של הסתכלות בשלה יותר על דינמיקות האמביציה האפקטיביות התרבותיות והפוליטיות – אנו מאזינים לו כמו למרצה אורח מכוכב שהיה ואיננו עוד. מלבד זאת, המפנה אל עבר ריאליזם פסיכולוגי גבוה יותר חייב להיעשות בכלים התיאורטיים של זמננו. הוא יצליח רק אם נתגבר על הפיתוי שהאינטלקטואלים האירופים במאה העשרים התמסרו לו לעתים קרובות מרצונם, בצייתנות חפוזה כלפי הכוחות הסוגסטיביים של הריאליזם: לגלות הבנה יתרה – בשם ה"ממשות" המרודדת תמיד באופן חד-צדדי – למעשים הנורמליים, הנורמליים מדי, של אנשים רדופי תשוקה ורסנטימנט.

אשר ללקח המרכזי של ניטשה על מות האלוהים, בהקשר המותווה כאן הוא לובש משמעות שהשלכות הפסיכו-פוליטיות שלה מורגשות באיחור רב. אלוהים מת – כלומר, לאור ניסיוננו: אנחנו חיים בתקופה שבה ספיגת הכעס בידי ישות טרנסצנדנטית נוקשה הדורשת יראה כבוד הולכת ונעלמת. דחיית הנקמה האנושית לטובת הנקמה האלוהית באחרית הימים נתפסת זה מכבר בידי אנשים אינספור כדרישה שכבר אי אפשר להיענות לה. במצב כזה מורים המחווניים על סערה. לכן הפוליטיקה של קוצר רוח הולכת ומתגברת, גם ובעיקר אצל פעילים רודפי כבוד ומהירים להתמרמר, הסבורים שמותר להם לעבור למתקפה ברגע שממילא אין להם מה להפסיד. מי יוכל להכחיש שהאסונות הנוראים של המאה הקודמת – נזכיר רק את מרחבי רצח העם הרוסיים, הגרמניים והסינים – נבעו מן המסעות האידיאולוגיים להפקדת הנקמה בידי סוכנויות כעס ארציות? ומי ירצה להכחיש שכבר היום נקבצו העננים שיביאו את סערות המאה העשרים ואחת?

הדרך להבנה של האסונות שקרו זה לא מכבר ושל אלה העומדים לקרות עוברת תחילה בהיזכרות בתיאולוגיה. החיבור בין כעס לבין נצח היה אקסיומה נוצרית. יהיה עלינו להראות איך התפתחה ממנו הקונסטלציה של כעס וזמן, או של כעס והיסטוריה. בעשורים האנאלפביתיים-מחדש, הדתיים שלנו, שכחנו כמעט לגמרי שהשיח על אלוהים במונותיאזים כלל תמיד גם אלוהים כועס. הוא הבלתי אפשרי הגדול של תקופתנו. ומה אם הוא פועל מתחת לפני השטח כדי לשוב ולהיות בן-זמננו?

## הערות

1. המתרגם לעברית מודה לאהרן שבתאי.
2. תהלים נח 11.
3. השוו Ralf Miggelbrink (2002), *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*. Darmstadt, p. 13.
4. בכך מופרכת המעשייה הרווחת בקרב תיאולוגים, כאילו המיתוס כולל תמיד את הסבר העולם הקיים, ואילו הריחוק מהעולם והביקורת נוצרו רק עם הדרשה הנבואית. לאמיתו של דבר המיתוס הוא נבואי ממש כפי שהנבואה עדיין מיתית.
5. השוו Raymond Aron (1980), *Den Krieg denken*. Frankfurt: Propyläen; Robert Kaplan (2002), *Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, New York: Random House.
6. על הקשר הלא-מודע בין הומניזם למיליטריזם השוו Heiner Mühlmann (1998), *Kunst und Krieg, über Bazon Brock*, Köln: Salon Verlag.
7. Karl Marx and Friedrich Engels (1972), *Werke*, vol. 30. Berlin: Dietz, p. 673.



8. איליאדה, שיר תשיעי, שורה 328 ואילך.
9. על המשכה של התפרצות הזעם העתיקה ב"תיאולוגיה הטבעית של ההתפוצצות" של תרבות ההמונים המודרנית השוו במאמרי מ-2004: "Bilder der Gewalt – Gewalt der Bilder: Von der antiken Mythologie zur postmodernen Bilderindustrie". In Christa Maar and Hubert Burda (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*. Köln, p. 333f.
10. גם הפנומנולוגיה הסטואית המאוחרת של הזעם גורסת שהזעם אינו ניתן להסתרה. את כל יתר התכונות הרעות אפשר להסתיר, "אבל הזעם מראה את עצמו, נדחק לארשת הפנים (se profert et in faciem) (exit), וככל שהוא גדול יותר, כן הוא מתלקח בהירות רבה יותר" (quantoque maior, hoc effervescit) (manifestus). לכל הרגשות יש סימנים (apparent). אבל הזעם לא רק מראה עצמו אלא מזדקר לעין (eminent). Seneca, *De ira*, I,1. במאה העשרים דיברה לפעמים הפסיכולוגיה האקדמית על "תגובות נפיצות"; ראו Ernst Kretschmer (1930), *Medizinische Psychologie*. Leipzig, p. 183f.
11. Robert Musil (1952), *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg: Rowohlt, pp. 1239-1243. [חלק זה מן האיש בלא תכונות לא נכלל בתרגום העברי של הספר – המתרגם].
12. ביטוי המושאל מהיינריך מאן (Mann), שבמסותו על נפוליאון משנת 1925 מעיר על הקורסיקן הפטאלי: "הוא חדר אל העולם כמו הקליע אל המערכה. כך שיגרה אותו המהפכה..." בהמשך [הספר] נראה שמושג המהפכה מבוסס גם על מודרניזציה של ה-menis העתיקה. הגרעין הפסיכולוגי שלה הוא הפיכת הסובייקט למאספ אקטיבי של זעם העולם.
13. Bruno Snell (1946), "Die Auffassung des Menschen bei Homer". In his *Die Entwicklung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg, pp. 15-37.
14. Jürgen Manthey (1997), *Die Unsterblichkeit Achills. Vom Ursprung des Erzählens*. München/Wien, p. 31f.
15. על תפיסת הגניוס בעולם העתיק השוו את חיבורו של הרטוריקן הרומי קנסורינוס (Censorinus) *De die natali*, וכן בספרי (1998), p. 6, "Seelenraumteiler", Frankfurt, chap. 6, *Sphären I, Blasen*. 421f.
16. Seneca, *De ira*, liber primus 6: "Non est ergo natura hominis poenae appetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae appetens est" "על כן האדם על פי מהותו אינו שואף נקם; ולכן גם הזעם אינו הולם את מהות האדם, שהריהו שואף נקם." אפשר לראות את ביות הזעם אצל היוונים באנלוגיה רחוקה לתירבות זעם האלוהים בתיאולוגיה ה"כונהנית" של היהדות שאחרי גלות בבל, שבה הסטת הדגש אל החטא האישי שומטת את הקרקע מתחת לאימוי הנביאים בזעם אלוהי של עונש וחורבן. השוו Ralf Miggelbrink (2002), *Der zornige Gott*. ibid. p. 48f.
17. ז'יל דלז ופליקס גואטרי (2008), *מהי פילוסופיה?* תרגם אבנר להב. תל אביב: רסלינג, עמ' 165 ואילך.

18. הרשימה הקלאסית של חטאי המוות עוד מספקת תמונה מאוזנת בין התכונות הרעות הארוטיות והתימוטיות: את *avaritia* (חמדנות), *luxuria* (תאוה) ו-*gula* (גרגרנות) אפשר לשייך לקוטב הארוטי, ואילו את *superbia* (גאווה), *ira* (כעס) ו-*invidia* (קנאה) לקוטב התימוטי. רק *arcedia* (עצלולת הלב) חומקת מן החלוקה הזאת בהיותה עצב חסר נושא וחסר מושא.
19. הביטוי הקלאסי הוא בסיסמת הבורגנות של המאה השמונה-עשרה, *Felix meritis* – "מאושר בזכות הישגך". מימרה זו מעטרת, ולא בכדי, את חזית אחד הבניינים הקלאסיציסטיים היפים ביותר באמסטרדם, מקדש של הנאורות בקייזר-הראכט שנבנה בשנת 1787 ואחרי 1945 שימש זמן מה כמפקדה העליונה של המפלגה הקומוניסטית ההולנדית, וכיום הוא מושבו של אחד ממרכזי התרבות התוססים ביותר בהולנד.
20. השוֹ רוֹבֵּרֵט שְׂאֵפֶר (1998), *The Resentment Against Achievement. Understanding the Assault Upon Ability*. Buffalo
21. השוֹ הַיֵּנֶר מְּוֶהְלֵמַן (1996), *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturdynamischen Theorie*. Wien/New York
22. מלבד זאת, לתלמידו של שטראוס פרנסיס פוקויאמה (Fukuyama) אנו חבים תודה על אחד הסיכומים הטובים ביותר של השיח העתיק והמודרני על התימוס, ודווקא בחלקים עתירי רעיונות של רב-המכר שמעטים קראו קיץ ההיסטוריה והאדם האחרון (תרגמה מאנגלית נדיבה פלוטקין, הוצאת אור-עם, 1993). על פוקויאמה ראו גם עמ' 101 ואילך.
23. אריסטו (1985), *אתיקה, מהדורת ניקומאכוס*, ספר ז, פרק ו. תרגם יוסף ג' ליבס. שוקן, עמ' 170.
24. סנקה, המצטט את הקטע הזה מתוך חיבורו של אריסטו "על הנפש" בחיבורו *De ira* (ספר ראשון, ט; בעברית: לוציוס אנאוס סנקה (1943), "על הכעס", בתוך *שיחות פילוסופיות*. תרגם אהרן קמינקא. דבר, כרך א, עמ' 105), מפריך את הפילוסוף היווני בטיעון שרגשות בכלל הם עוזרים גרועים ומנהיגים גרועים.
25. השוֹ רוֹבֵּרֵט שְׂאֵפֶר פוקויאמה, *קיץ ההיסטוריה והאדם האחרון*, עמ' 170 ואילך.
26. פרידריך ניטשה (1978), "הנה אדם", מדוע אני גזירה, 1 ו-2 (עברית בתוך *שקיעת האלילים*. תרגם ישראל אלדד, שוקן, עמ' 239, 240).
27. שם, 240.
28. בשעת העלייה לגבעות אָצֶה, כפי שמציין ניטשה ב"הנה אדם", נוצרו השורות המכריעות של השיר "על לוחות ישנים וחדשים" בחלק השלישי של *כה אמר זרתוסטרה*.
29. על המצאת ה"סמלי" כתחומו של האב (הקדוש) במצבי חולשה ריאלית של פונקציית האב ראו: Michel Tort (2005), *Fin du dogme paternal*. Paris, p. 123f.
30. סלוטרדיק מפנה כאן לפרק השני בספרו, שאת ההקדמה שלו אנו מביאים כאן (העורכים).
31. אריק הובסבאום (1999), *עידן הקיצוניות: המאה העשרים הקצרה, 1914–1991*. תרגמה מאנגלית כרמית גיא. עם עובד.

32. השוו לגזירת פסיכולוגיית היזמות המודרנית מן הלחץ לחדשנות שגורם לצורך לפרוע חובות בחיבור היסודי: Gunnar Heinsohns and Otto Steiger (1996), *Eigentum, Zins und Geld: Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*. Reinbek bei Hamburg.
33. Walter Burkert (1992), "Vergeltung" zwischen Ethnologie und Ethik. *Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums*. München, p. 21f.
34. פרידריך ניטשה (2010), *כה אמר זרתוסטרה*, חלק שלישי, על לוחות ישנים וחדשים 4. תרגמה אילנה המרמן. עם עובד, עמ' 289.
35. עמנואל קאנט (1950), *הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות*. תרגם מ' שפי. מאגנס, עמ' 108.
36. Boris Groys (2006), *Das kommunistische Postskriptum*. Frankfurt.
37. לביסוס הדיסקורסיבי של הדימוי ראו, Gunnar Heinsohn and Otto Steiger (2006), *Eigentumsökonomik*. Marburg.
38. פרידריך ניטשה (1978), *שקיעת האלילים*. תרגם ישראל אלדד. שוקן, עמ' 52.
39. Boris Groys, Anne von der Heyden and Peter Weibel (2005) (eds.), *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*. Frankfurt.
40. Jacques Derrida (1993), *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilee, pp. 87-128.
41. שם, 101.
42. פוקויאמה, עמ' 277.
43. השוו Gunnar Heinsohn (2003), *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Zürich; Gunnar Heinsohn (2005), "Finis Germaniae". *Kursbuch* 162, Hamburg, p. 18-29.
44. אגב, הקביעה בדבר קץ ההיסטוריה קיימת לפחות בארבע גרסאות שונות: קוז'ב 1 (קץ ההיסטוריה בסטאליניזם), קוז'ב 2 (קץ ההיסטוריה ב-American way of life ובסנופיזם היפני, דוסטויבסקי (קץ ההיסטוריה "בארמון הזכוכית"), היידגר (קץ ההיסטוריה בשעמום). לשתי הגרסאות האחרונות השוו בהרצאתי: "Heideggers Politik: Das Ende der Geschichte vertagen" (הרצאת הסיום של הכנס: Heidegger, Le danger et la promesse, שטרסבורג, 5 בדצמבר 2004), וכן בספרי (2005) *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt, pp. 258-348; שם גם ההגדרה הטכנית של "היסטוריה עולמית" כשלב ההצלחה של האוניברסליזם ושלב הכינון של המערכת העולמית (1944–1492).
45. השוו Bruno Latour and Peter Weibel (2005) (eds.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. ZKM Center for Art and Media Karlsruhe / The MIT Press,

Cambridge Massachusetts, London; Bruno Latour (2001), *Das Parlament der Dinge*.  
*Für eine politische Ökologie*. Frankfurt

