

סבל

סמדר בוסתן

מהו סבל

לסבל אין מושא, אין לו שפה, הוא דו-משמעי ומבטא הרגשה או מצב

הסבל הוא מרכיב בסיסי של ההתנסות החיה, המגדיר אותנו כישויות רגישות. הייחוד שלו ביחס לתחושות אנושיות אחרות נובע משלושה מאפייני יסוד שהצגתם ההדרגתית תאפשר לנו לחשוף את הקשיים בהגדרתו. חשוב להעלות מאפיינים אלה בטרם נתייחס להוויית הסבל, כי באמצעותם יתבררו נקודות העיוורון שמטלטלות את הדיון כולו. אלא שהדרך אליהן אינה עוברת דרך שאלות קונקרטיות במחשבה הפוליטית, כי אם דרך התבוננות מופשטת בדפוסים ובקשיים החושפים את מורכבות ההתנסות בסבל, ומציבים את עולם המעשה בנקודת מוצא חדשה. גם מבחינה מושגית, השימוש שנעשה במילה מקיף מגוון רחב של התנסויות דומות ושונות כאחד, כאב, ייסורים, מצוקה, התענות ואומללות, אשר מבטאות את החוויה על כל צורותיה. במסגרת הפנימית של המושג, אפשר לחוש סבל מהרבה בחינות: גופנית, נפשית, רוחנית, חברתית וכדומה. אולם למרות ההקפדה המושגית הנדרשת, ואף על פי שאין אלה מונחים נרדפים בהכרח, לא תמיד אפשר לנתק אותם מחוויית הסבל בהקשרים השונים שנעלה כאן, הקשרים שבהם לסבול פירושו גם לכאוב, לחוש מצוקה, להתענות או להיות מיוסר. בדפים הבאים נראה כי דווקא אותה "שרירותיות" של השימוש בערכים הללו משרתת את הרב-משמעות המאפיינת את הסבל, וכי המופעים הרלבנטיים למחשבה הפוליטית מהדהדים דרכה.

ראשית, נפתח ונאמר כי הסבל שונה מרגשות אחרים בכך שבמובן הפנומנולוגי, הוא חסר מושא שיכול לייצג את חווייתו בצורה ממצה. לכן, כאשר נשאל "מהו סבל ולמה מתייחס מושג הסבל?" יקשה עלינו למצוא מושא הוראה תואם. הפילוסוף הצרפתי פול ריקר (Ricoeur) מסכם זאת בהערה קצרה שבה הוא מציין: "אני סובל, בלי שיהיה 'משהו' שממנו אני סובל: אם הסבל הוא במידת מה ללא 'מושא', אין הוא ללא 'מדוע'".¹ מבחינה זו אדם יכול לסבול כתוצאה ממשוהו: מפגעי מלחמה, מפיטורים או מפרידה מבן זוג, אך אין שום הכרח שלצידוקים המתלווים לחוויית הסבל שלו, ל"בגלל" שבגינו הוא מתענה כל כך, יהיה גם מרכיב יסודי שעומו נזחה כל אחד מן הייסורים הנחווים, כך שכל פעם שנשאל "על מה עומד סבלו" נוכל להצביע עליו כמושא הוראה. כאשר אוהבים, אוהבים תמיד משהו או משהו, כי עצם האהבה נתונה לדבר-מה. כך גם עם תחושות השמחה, הדאגה, העצב, החיבה, השנאה או הכעס, שמהות חווייתית אחת יכולה לייצג אותן פעם אחר פעם, והמושא שאליו הם נתונים ממלא אותם תמיד. אבל בסבל לא תמיד אפשר לומר מהו הדבר שממנו סובלים, וזאת גם מכורח שני מאפיינים נוספים שלו, שהם חמקנותו מהבעה נהירה שתתחום אותו במילים, וחוסר היכולת לייחס לו טבע אחד ויחיד.

שנית, הסבל משקף חוויה פרטית במהותה המעידה על כך שלעולם לא נוכל לחוש את עוצמת יגונו של הזולת הדואב. הסבל הוא תופעה אישית שקשה לחדור אליה, לתפוס אותה מבחוץ או לתחום אותה כראוי במילים. כמאמרו של ויטגנשטיין על הכאב, לסבל אין שפה, וברגע שנמצא מושג לייצגו, שוב אין הוא מספיק לתרגום עוצמתו ואופייני של התחושות הפנימיות.

שלישית, וזהו הקושי המרכזי, הסבל הוא בעת ובעונה אחת הרגשה אך גם מצב מתמשך, כמעט קיומי. במובן זה יכול אדם לסבול, בבחינת הרגשה זמנית שעתידיה לפוג, אבל גם לחוות מצב של ייסורים אין קץ, כמו כאב כרוני בעת מחלה חשוכת מרפא או עינויי איוב בעקבות שרשרת של מאורעות נוראים ההופכים את סבלו לבסיס של מציאות חדשה. חשוב להדגיש כי למרות הכפילות שהמונח נושא כאן, האירוע המבשר עליו יכול להתגלם בשתי הצורות גם יחד: כסבל מתפרץ או כסבל שנתהווה. כך שבעודו מקבץ את ההתייטרות, ההתנסות החד-פעמית של אנקת הצער שחש ההורה השוכל את ילדו מתגלגלת והופכת לטבע שני בדמותו של סבל קבוע (ועמום יותר אך מְעֵנָה לא פחות), שילווה את ההורה בשארית חייו. השינוי מעיד על כך שכאשר העניין מחלחל, כבר אין מדובר בהפוגה כואבת אלא במצב קיומי, במעין "ככה זה הולך להיות מעתה והלאה", שהטונים שלו לפעמים צורמים ולפעמים נסבלים, אבל המכאוב כשלעצמו תמיד נותר ברקע ואינו מרפה. אין להסיק מכך כי טבעו הכפול של הסבל דן את האדם בהכרח למציאות טרגית ללא מוצא, אבל יש להביא בחשבון כי עצם הסיכוי שהרגשה חולפת תתגלגל לכדי צורת חיים עשויה לחדד את חוסר האונים הגדל והולך נוכח סבל שקשה מאוד להשלים איתו ועדיין יש לשאת בו.

כפי שנראה בהמשך, הפן המהותי בכפילותו של הסבל עובר כחוט השני בניתוחים פנומנולוגיים של ההיבטים הסובייקטיביים שלו, אך ברגע שמבקשים לעגן את שורשי התפרצותו במרחב הקולקטיבי, החברתי או הפוליטי, הדו-משמעות שלו הופכת לבעייתית. שכן, בהעדר אופן-יסוד אחד, אנו נוטים לחשוב שנמנע מאיתנו לקבוע את הגורם המקשר בין הממד הסובייקטיבי והאינטימי של תוכני הנפש ובין הממד האובייקטיבי של נחלת הכלל, שלאורו מתלכד ציבור שלם (נרדף למשל), ובעצם בין סבלו של היחיד לסבל החברתי.

ואכן, נקודת המוצא של ההתמקדות בשלושת המאפיינים של הסבל מראה כי מדובר במושג בעל אשכול מובנים, המצייר תמונה רבת-פנים שאינה מאפשרת להכריע אם הסבל הוא הרגשה פנימית או מצב קיומי, אם הוא בר-תיאור או אינו משתקף במילים, ובעצם אם הוא מתייחס למשהו שאפשר להצביע עליו ולטפל בו ישירות. מצד אחד, יש הטוענים כי כולנו מכירים סבל, כולנו נתקלים בו בצורה זו או אחרת במהלך חינו, ועל כן הוא משקף את אותו מובן מאליו שניתן להניח מראש. מצד שני, טוענים כי אסור ששכיחותו תערפל את רב-משמעותו ותגרום לנו לחשוב שאנו יודעים מה פשרו וכיצד לפעול בעניינו. המצדדים בטענה הראשונה יכולים כמובן לומר כי הצורה שהסבל לובש אינה חשובה, שכן בכל פעם שהוא מופיע מדובר למעשה בהתגלמות אחרת של אותה תופעה שמתמוזגים בה המרכיבים השונים היוצרים אותה, וכי בכל אחת משתי המהויות הנזכרות הסבל מתבטא בשלמות, כך שבעצם אין זה משנה אם רואים

בו הרגשה או מצב. לכך יוסיפו הראשונים כי מכלול האפשרויות מתבטא בדרכים שונות, ודי במציאות כפי שהיא נחוות ללמדנו שבעוד שהסבל הפרטי מצטייר כהרגשה אישית חסומה לשיתוף ובלתי ניתנת להמשגה באמצעות ניסוח תואם, הרי שמצב הסבל הוא דווקא אוניברסלי. התגלמותו כהתנסות ממושכת או משותפת (בעת מחלה, מלחמה, משבר כלכלי וכדומה) מעניקה לו ממד כולל, עשיר ושופע יותר שניתן לשאוב ממנו ולהשליכו על הפרט כמו על הכלל. ובכל זאת, דיון עיוני ראוי לו לעמוד על היסודות המשותפים בלי ליצור עמימות המטשטשת את טבעו של המונח. לפיכך יש להתחיל בעיקר הנותן טעם לכל הדברים הרבה לפני שגוזרים עקרונות מן הפרקטיקה ומן הניסיון. ההתייחסות לסבל כאל תופעה נפוצה ולכן ברורה מאליה, שהשיח על אודותיה מניח שהיא ידועה ולכן אפשר להתמקד ישירות ביישומים שלה היא מטעה. זאת מפני שמהותו הכפולה של הסבל מחייבת לחשוב מחדש על המסגרת הרעיונית שלו. היא מחייבת אותנו להבין את הפיצול המוליד את מובניו השונים בטרם נתמודד עם השלכותיו העמוקות בתחום המעשה, מתוך אמונה שגויה של ידיעת הדבר שלאמיתו של דבר איננו יודעים.

בשלושת המאפיינים שהועלו יש כדי לייצג את השלבים העיקריים בהגדרת המונח. כדי לסכם אציינן כי לסבל, אף שהוא רוחני, אין מושא, שפה או מעמד קבוע שישקפו אותו באופן נאמן ושלם. אך מכיוון שהמאמר מתרכז בתכונות העורמות קשיים בפני הצבת הסבל כקטגוריה פוליטית, כובד המשקל עובר למאפיין השלישי, החושף בעיקרו תופעה אחת בעלת שני ראשים. באמצעות ההתמקדות במאפיין מרכזי זה ננסה לברר אם הכפילות המושגית אכן יכולה לשרת את האוניברסליות של תופעת הסבל, ומה משקלה של רב-משמעות זו במרחב הפעולה הפוליטי, החותר למנוע (אך גם להפיץ) את מה שלפחות במבט ראשון הוא אפילו לא יכול לזהות באופן חד-משמעי. בסיטואציה השברירית שנוצרה, משתמע כבר בשלב הראשון של ההתמודדות עם השאלה "מהו סבל?" כי מן ההכרח לעבור אל השלב השני, הפנומנולוגי, המתאר את עצם החוויה. ההתחבטות החדשה בשאלה "איך אנו חווים את הסבל?" נותנת משמעות לתופעה ומציעה גם פרדיגמה משותפת הממקמת מראש את הסבל הפרטי במסגרת של יחסים עם הזולת. הבנה חלופית זו של המושג שואלת תובנות מהקורפוס הפילוסופי בהגות הצרפתית בת-זמננו המתקבצת לכדי "אתיקה של סבל". הבנה זאת אמנם מספקת את החיבור הרצוי בין הסבל במישור האישי לסבל במישור החברתי ובין הסבל כתחושה לסבל כמצב, אבל בד בבד, כפי שנראה בשלב השלישי, היא חושפת את נקודת התורפה של המחשבה הפוליטית המתעלמת מכך שהסבל פועל למעשה כחרב פיפיות. ההיבט האתי מגלה שהסבל משמש כבסיס לסולידריות ועומד בשורש היחסים החברתיים, אך ההיבט הפנומנולוגי מוכיח כי ההתנסות בו חושפת אותנו לסף הנסבלות, לגבול היכולת האנושית, הגורם לאני הסובל להיאטם לסבלו של הזולת באופן החותר תחת הזיקה הקהילתית. מטרתנו היא להראות כי לשרשרת הניתוחים המושגית, האתית והפנומנולוגית יש השלכות מכריעות על המחשבה הפוליטית, וכי בשלב הרביעי והמסכם הן מוכיחות כי כל עיסוק בפוליטיקה של הסבל חייב להביא בחשבון את הכפילות ואת הניגודים הללו. התעלמות הרשויות מכפילויות וניגודים אלה עשויה להיות בעוכריהן, במיוחד כאשר הן מבקשות להפחית את שיעור הסבל בקרב הציבור; אי-הכרה במגבלות הנובעות מאופיו הייחודי

של הסבל טומנת בחובה סכנה מוסרית של ממש, ואלה שאינם מודעים להן עשויים לעודדה ולגרום לסבל היכן שבעצם ביקשו למנוע אותו.

דפוס הסבל

סבל הוא תמיד סבל עם -

כמי שידע כאב וסבל משחר ילדותו, ביטא המשורר הימי-ביניימי שלמה אבן גבירול את החוויה הסובייקטיבית של המתייסר המתמודד עם הקשה מנשוא. מדבריו אנו למדים כי מצוקתו עצומה מכיוון שהיא מחייבת אותו להתמודד לא רק עם הכאוס הפנימי של הסבל, אלא גם עם הכניעה למכאוב בהיעדר סביבה תומכת. בשירו "כאבי רב" הוא מתאר את תחושת המלכוד בשל שלושת הגורמים הסוגרים עליו, תחלואים גופניים חשוכי מרפא, עינויי נפש וקהילה מנוכרת שלא מבינה ללבו וחושף את חוסר האונים של מי שנדרש לעמוד בפרץ מבלי שיהיה לו בעצם לאן לברוח:

"כאבי רב ומְכַתִּי אֲנוּשָׁה
 וְכַחֲזִי סֵר וְעֲצָמוֹתַי חִלּוּשָׁה,
 וְאֵין מְבָרַח וְאֵין מְנוֹס לְנַפְשִׁי,
 וְאֵין מְקוֹם תְּהִי לִי בּוֹ נְפִישָׁה.
 שְׁלֵשָׁה אֲסָפוּ עָלַי לְכִלּוֹת
 שְׂאֵר גּוּפִי וְרוּחִי הָעֲנוּשָׁה:
 גְּדֵל עֶזְרָה וְרַב מְכָאוֹב וּפְרוּד
 וְמִי יוּכַל עֲמֹד לְפָנַי שְׁלֵשָׁה?"²

נפשו של הסובל היא "כמו דָּאָה יְקוּשָׁה", כמו ציפור כלואה, מעיד אבן גבירול, היות שהכול מתחולל בקרבו, באותה מסגרת של עצמיות שאיש אינו יכול להימלט ממנה. עצמיות חלושה של החולה שלא יכול להתנתק מגופו, עצמיות כופתת של המתענה שלא יכול לעקור את נפשו. אבל מלבדה, תרעומת נוספת מופנית כלפי החברה המותירה את הסובל בזרות ובניכור בגלל סירובה להתחשב במצבו. בקוראנו את הדברים תשע-מאות שנים אחרי כתיבתם, אנו נוכחים כי לצד הפער הקיים בין הסבל החולף ובין המצב הכרוני שמחריף את עינוי הדין (כי בהופכו לעניין מתמשך הוא חוסם כל פתח מילוט לחילוץ המתייסר), ה"פירוד" החברתי כמוהו כמכת מחץ.

אבן גבירול ידע חולי משחר ילדותו, בעיקר בשל מחלת עור ממאירה שריתקה אותו למיטתו לתקופות ארוכות והשפיעה על מראהו החיצוני, ובעקבותיה נדון לדחייה חברתית ולדוחק

כלכלי. תינוי סבלו בשירים מגלה היבדלות שנובעת, לפחות מנקודת מבטו, מאדישותם של אנשים ומחוסר התעניינותם בבן קהילתם, עד כי לא נותר לו מפלט לא בגופו פנימה ולא בעולם החיצון.³ הזעקה המאשימה העולה מדבריו מציגה את ההתעלמות ממנו כהתנהגות מכוונת המוסיפה חטא על פשע, אבל לנו היא גורמת לתהות אם הסבל הנובע מן הבידוד החברתי איננו למעשה כורח טבעי של התופעה, ביטוי לכך שאיש אינו יכול לחדור את שריונה כדי להבין את האני החווה אותה. פנייה אל היחיד תוך גילוי אמפתיה למצבו מאפשרת אולי להציף לרגע פנימה, אבל לעולם אין היא יכולה לדעת את סבלו, במיוחד כאשר הוא ממושך והופך לחלק משגרת חיים בלתי נתפסת. החסימה המבדלת חלה כמוכּן גם על מגוון של תחושות וחוויות אנושיות אחרות. אך נראה שלסבל יש מעמד יוצא דופן, משום שלצד אופיו האינטימי הרדיקלי והופעתו כחוויה פרטית לחלוטין, הוא מצטייר כמבליע בתוכו אפשרות מתעתעת של שיתוף המלווה בצפייה לישועה שתבוא.

בדברים אלה קיימת מידה לא מבוטלת של סתירה פנימית, ואין ספק שקשה להחליט איזו טענה נכונה יותר: הטענה כי באופן טבעי אי אפשר להתוודע אל המרקחה הפנימית של הסובל, או הטענה ההפוכה, שהנגישות אפשרית גם מצד הסובל וגם מצד האדם העומד לצידו. כל ניסיון לקבוע את הצורה האותנטית של מימוש הקירבה בסבל מחייב לבדוק כיצד אפשר (והאם באמת אפשר) לצמצם את הפער בין החוויות של מי שחש שייסוריו עומדים לכלותו ובין החוויה של הצופה בדברים מן הצד, בלי לחוש אותם על בשרו. הכאב הוא שלי ואיש לא יוכל לקחת אותו ממני, אבל להשתתפות הזולת במצבי יש השפעה מכרעת על מידתו. במצוקה, מלמדנו אבן גבירול, יש בחבירת האחר מזור שאי אפשר שלא לייחל לו כדי למצוא בו הקלה:

"[...] מֵרַב כְּאַבִּי יְאוּנִי

גְּדַל יְגוּנִי וְחֶדְל

מִתַּת תְּנוּמָה לְעֵינֵי.

כְּמָה אֵיחַל וְכְמָה

יְבַעַר כְּמוֹ אֵשׁ חֲרוּנִי?

אֶל מִי אֲדַבֵּר וְאָעִיד

וְלְמִי אֶסְפֵּר יְגוּנִי?

לוֹ יֵשׁ מִנְחָם מֵרַחֵם

עָלַי וְיֵאחֲזוּ יְמֵינִי,

אֲשַׁפֵּךְ לְבָבִי לְפָנָיו,

אֲגִיד קְצֵה עֲצָבוֹנִי."

בהיעדרו, מודה המשורר, רק מתחזק הניתוק שהסבל ממילא כופה:

”נִכְאָב, בְּלִי אִם וְלֹא אָב,

צָעִיר וְיָחִיד וְעָנִי,

נִפְרָד בְּלִי אָח, וְאֵין לִי

רֵעַ לְבַד רְעִיּוֹנִי”⁴.

מן הדברים אנו למדים כי המתיחות בין צורות הקיום של הסבל אינה רוחשת בתוכנו בלבד, במעבר מן הסבל המתפרץ לסבל המתהווה, אלא גם בקשר עם העולם הסובב אותנו. היא מזינה את התנועה המתמדת בין הציפייה האינסופית לחדור או להיחדר כדי לתמוך או להיתמך, להיחלץ ממנו או להיחלץ לעזרה, ובין האכזבה הבלתי נמנעת כשהדברים לא קורים. אלא שמתח זה, שהוא כמו ניצוץ המצית אותנו לחיים כי הוא מזכיר לכולם של”יחד” יש תפקיד מכריע בהקלה על המצב, ממשך לנוע בין שני קצוות מנוגדים של תופעה שהיא מצד אחד מבודדת ומצד שני מקרבת, מפאת הזיקה שנוצרת בין אנשים המתחברים רגשית. כך ניצב הסבל על פרשת הדרכים של עצמו, ומחדד את השאלה כיצד בכל זאת מתקיים המעבר מן הסבל האישי לסבל שגם הזולת שותף לו? כדי לענות על כך יש צורך בשינוי גישה שיאפשר לנו להתוודע אל שורש התופעה, לבחון את הדברים מן הפן הדיספוזיטיבי, המתנה את כל התהליך הקונקרטי. ציינו בתחילה כי לא ניתן להצביע על יסוד אחד שעליו מתבססת חוויית הסבל, שכן בסופו של דבר ייתכן שמדובר בתחושה או במצב. נוכחנו כי הניסיון להציג את הסבל כחוויה פנימית גרידא הוא כהצבת בלמים בפני ההכרה בו כרגע משותף לבני האדם. הראינו שגם אם בדרך כלל המהות המייצגת היא קנה מידה יעיל למדי בהגדרת מושג, הרי שבמקרה דנן אי אפשר לפטור את החקירה באמצעות התמקדות במהותיות ערטילאית וחמקנית האחראית לכליה ולייסורים, או אפילו בהוויה גרעינית מסכמת (ב”הנה, זה בדיוק הסבל שכולנו חווים ביחד או לחוד”). לכן אנו מציעים לחפש אלטרנטיבה דרך ההתמקדות באופן תפקודו של הסבל, כך שאופן ההתנסות בו יסביר את הממד הבין-סובייקטיבי שבו.

בעודנו תרים אחר המכנה המשותף שנקשר סביב המונח כדי שאפשר יהיה להצביע על הסממן האוניברסלי שלו, נראה במבט ראשון כי החלפת השאלה ”מהו סבל?” בשאלה ”איך סובלים?” חושפת בפנינו אינסוף צורות ביטוי של סבל. והנה, דווקא השחייה במרחב העשיר של בבואות הסבל מגלה לנו דפוס כללי משותף הבולט בגישה שלטת בפילוסופיה הצרפתית בת-זמננו, שלשיטתנו, גם אם מעולם לא נוסחה כפרוגרמה מוסרית, הרי היא בהחלט מגבשת ”אתיקה של סבל”⁵. בחיבוריהם העוסקים בסבל מראים עמנואל לוינס, מוריס בלאנשו, פול ריקר וז’אן-לוק מריון, קבוצת הפילוסופים הצרפתים שכתביהם ישמשו לנו כאן השראה, כי ההתחברות בין הממד הפרטי לציבורי מתאפשרת בזכות העובדה שכל חוויית סבל כבר נטועה מראש בקשר עם האחר, היות ומעצם הגדרתו לסבול פירושו לסבול עם. תבנית כללית זו שאנו מנסחים משותפת

לכל הפילוסופים האלה, למרות ההבדלים הרבים בעמדותיהם. ולראיה, התייחסותם לסבל מציירת תמונת מצב של פסיביות מוחלטת המצייתת בהכנעה לכל מה שגודש את הסובל, כך שכל גורם מענה או מנחם מצטייר כחלק בלתי נפרד מן המצע הפעור וחסר המגן שמהווה החלוש הדואב. בהתמסרות הכפויה לסבל, זו שמפאת חוסר האונים לא מציבה הרבה ברירות, ניטלות מן הסובל המגולה כל המגננות והחומות המבודדות. בפסיביות המוקצנת שבסבל, "ה'אני', מכף רגל ועד ראש, עד לשד עצמותיו, הוא פגיעות, "כותב לוינס". פגיעות שהיא פתיחות בעל כורחו של היחיד, הממקמת אותו במרחב של חלופין עם כל מה שמקיף אותו ומשפיע עליו. בהקשר הרחב של הכתבים השונים, דומה שהסבל, במצבו העקרוני והבסיסי ביותר, קודם להתמודדות עימו ולדרכי הפעולה נגדו, הוא משטח פרוש של כאב שאין צורך לחצות גבולות כדי לחדור אותו, שכן הוא כבר קשור בחוטים סמויים לכל המתרחש סביבו מכורח הדיספוזיציה של קבלת העול המאפיינת אותו. הסבל אינו בא כאן לידי ביטוי כגורם מגשר בין נפשות נפרדות הסגורות בתוכן, אלא מציין חולשה מערטלת שמכנסת אדם ורעהו בסובייקטיביות מעונה אחת. עד כדי כך, שהסבל לא מהווה רק דימוי מוצלח להתפרצות הזולת לחיי, אלא גם משמש מקור לכינון היחס האתי בין שנינו, ולפיכך כבסיס בלתי מעורער להתקשרות חברתית.

חשוב להבין שההיתקלות בסבל, ולא ההתגוללות בסבל, היא שמניעה את כל שרשרת היחסים שהדפוס הזה מייצג. אם נפריד בין שני סוגי החוויות, ניווכח שההיתקלות בסבל מבוססת בעיקר על סבל שהסובייקט מגלה אצל האחר המתקבע על נפשו בזמן שהוא קורא לו לעזרה, בעוד שההתגוללות מורה על סבל שהסובייקט חווה בעצמו, ועל כן מעניק לו כלים ראויים להזדהות עם מצוקה דומה בקרב הזולת. מן הניתוחים שאנו מוצאים אצל לוינס, המשמשים השראה לשאר ההוגים בקבוצה הנדונה, אנו נוכחים כי אין להבין את הסבל כקרח קפיצה לצורך יצירת אמפתיה בין-אישית או כמוטיבציה המעוררת עניין בסבלו של הרע. היחס לזולת אינו מתאפשר בזכות יוזמה הנולדת בסבל; הוא נוצר מכורח השעבוד הטבעי שהסבל מייצר, בין אם הוא שלי ובין אם של האחר התובע ממני להיות נוכח במצוקתו. בפגיעות שבכאב שוכן התנאי לקשר עם החוץ, כי ההכנעה שהוא דורש יוצרת פרצות ההופכות את הסובייקט לפצע פתוח החשוף לכל מגע. אבל בד בבד, ועל כך מושם הדגש, מנגנון ההתרחשות שלו אינו מחייב שהפצע ייפער בתוכי כדי שאקח חלק בסבל. מספיק שהאחר הדואב יכניס אותי לתוך עולמו כדי שאחוש כבול ומחובר בעל כורחי למצוקה. כיצד הדבר אפשרי? ומה בעצם קודם למה באופן שאנו חווים את הסבל: תחושת הפגיעות, או המיזוג המכאיב עם המציאות והזולת?

למעשה, גישתו של לוינס לא יוצרת סתירה בין שני אופני ההתנסות הללו, משום שלחווה סבל פירושו לשאת בתופת הפגיעות העצמית, אך גם להישבות בפגיעות הפוצעת של מישהו אחר. ובכל זאת, אם מתעקשים להגיע להכרעה, נוכחים כי חוויית הסבל אמנם יכולה להיות מתורגמת לשני האופנים, אבל צורה אחת בכל זאת זוכה לקדימות עקרונית, מהסיבה הפשוטה שאפשר להתנסות בסבל בלי שהסבל יבוא מקרבך, אבל אי אפשר להתנסות בו בלי להימצא בליכוד מידי עם העולם.⁷ הסבל נתון תמיד ביחס, וזהו בדיוק התנאי ההכרחי שמאפשר להתייחס אליו בלי לאמוד את המסגרת האישית שלתוכה הוא מתפרץ. הדגמה לכך אנו מוצאים בכתביו

האתיים של לוינס משנות השישים ואילך, וליתר דיוק בגירסה הראשונה של "האתיקה של הסבל" שבה הדפוס של לסבול-עם מקבל מובן מובהק של לסבול-למען, בכחינת התמסרות בין אחד לאחר דואב שעליבותו זועקת לעזרה. התמה המרכזית במשנתו, המפגש פנים-אל-פנים, מראה כי החלופין בין שניים כלל אינם תלויים במצבו של מי שנבחר לחלץ משפלותו את הזולת הנושא אליו מבט. בועקת הסבל, אותו סובייקט נמען מצוה לשאת את שאון התביעה והאחריות כלפי רעהו המתייטר בלי שתהיה לו רצייה משל עצמו או התחשבות כלשהי ביכולתו.⁹ בדינמיקה שנוצרת, סבלו של האחר חודר אותי עד כי אינני יכול להיוותר אדיש כלפיו. הזולת מתגלה אלי, פניו החשופות מביעות מצוקה גם ללא אומר ודברים, עד כי בכאבו המתפרץ הוא תופס אותי ונמסר לאחריותי: "מישהו שמביע את עצמו בעירום הפנים הוא אחד עד כדי כך שהוא סומך עלי, עד כדי כך שהוא מפקיד את עצמו לאחריותי: מלכתחילה אני אחראי לו, מלכתחילה אני מחויב לסבלו, ועל כן כאבו יקדים תמיד כל התנסות פנימית שלי בסבל.⁹ זהו שיעור מיוחד במינו, כי במהלכו מישהו אחר מייחד אותי כפרט מושיע, בעוד שהסבל שממנו הוא מבקשני לגאול אותו אינו מצטייר כעוד סממן ביחסי האנוש, אלא כתשתית אוניברסלית לכל התקשרות בין-אישית: אפשרות לשיח עמוק ללא שפה, ללא היכרות מוקדמת, ללא חובה של מכנה משותף שיבטיח קירבה, ואף ללא צורך בהתנסות מטרימה שתשמש בסיס להבנה הדדית. ההתארעות המקרית של המפגש היא שהופכת אותי לחלק מסבל לא-לי, אבל משאני נתקל בו הוא דורש ממני להושיט את עצמי כבן לוויה תומך בלי שיצטרכו ככלל להביא בחשבון את מסוגלותי לשאת בנטל. מבחינה זו אין שניים נפגשים בעקבות הסבל. מפגש אמיתי וחסר גבולות מתקיים בין שניים הנפגשים בסבל,¹⁰ בפגיעות, בחשיפה לעולם, באותו גילוי לב שמחייב התגייסות (לרוב כפויה) למען אדם אחר שעקתו מקדימה כל עיסוק בי.¹¹

מובן שבפועל אפשר להסיט את המבט מתוך סירוב לשתף פעולה, אך אין להתעלם מכך שגם מה שנתקלנו בו בזווית העין מכריע דיו כדי להחיל עלינו, ולו בצמצום, את כאבו של הזולת. על הסיבות לכך נתעכב בשלב הבא של הניתוח הפנומנולוגי, אך לעת עתה נאמר כי אנו ניצבים כאן בפני הגירסה הראשונה של האתיקה של הסבל, שלפיה הסבל הוא קודם כול "סבל למען סבלו של האחר", הרבה לפני שהוא סבל פנימי ביני לבין עצמי, כפי שעולה מדברי אבן גבירול.¹² רק אגב ההיחשפות לדפוס זה אפשר להבין את פשר המושג ואת הרעיון שלידת החברתיות מתרחשת עם החשיפה לייסורי הזולת, מתוך גישה שהפכה לקוד מעצב במסורת הרואה בו לא אחת את האלמנט המשמעותי ביותר: סבל המאפשר לחוש ביחד את מה שנראה בתחילה כאישי בלבד. מלוינס אנו למדים כי הסבל ממוקם מראש בעמדת יחס, וכי לסבול מ- הוא בראש ובראשונה לסבול עם- או למען: "לסבול מהזולת פירושו להיות אחראי לו, לשאת אותו, להיות במקומו, להיות מותש על ידיו", משום שבאופן פרדוקסלי, מי שאנחנו סובלים ממנו הוא גם זה שנושא בכליו את המפתח לפענוח החוויה כולה.¹³

הקדימות שמייחסת קבוצת ההוגים הצרפתית לסבלו של הזולת מבוססת על השקפה אתית של מחויבות שלא ניתן להתנער ממנה, ברוח הגישה שמעל לכל סבל אישי עומד כלל הציבור (בכחינת "כלל ישראל"), אם כי לא מתוך עיקרון או הלכת חיים אלא דווקא מתוך המהלומות

האקראיות שהחיים מזמנים לנו. האדם אינו עומד לבדו, ומה שמתקבל מאותו צו מוסרי שלא מאפשר לנו להיות אדישים לעינויי הנפש של הזולת משמש כמבוא להבנת מושג הסבל דרך התנהלותנו במציאות, כאשר דבר-מה פועל על נפשנו מתוך קירבה שלא בחרנו בה ובכל זאת היא מחייבת אותנו. האנחה שלי מפנה בלית ברירה מקום לאנחה שלך, ובלאנשו אף מוסיף ואומר כי "מספיק לך לקבל את אומללותו של אחד בלבד, זה שאתה הקרוב ביותר אליו, כדי לקבל את כולם בתוך אחד בלבד."¹⁴ עם זאת, הכנסת הרבים ליחס הבין-אישי מעלה את הצורך לחזור לאחור אל נקודת המוצא כדי לבחון מחדש את מצבו הראשוני של האני הנמען, על רקע העובדה שבסבלו האישי בולטת חולשתו של האדם, וחוסר האונים שבו עשוי להגביל אותו מלהתפנות לאחר.

אם אכן מדובר בנסיבות, שבלאנשו מצביע עליהן בספרו הצעד (שלא) מעבר (1973), ושבהן "אם האני כושל תחת האומללות של כולם, יש סיכון שייוותר רק האני הכושל", זה ששוב "אין לו הזכות להיות אני, גם לו היה זה אני ייחודי, ואפילו לא אני סובל", עולה בנו החשש כי כל חלקו של הסובייקט המתמסר מסתכם באפסיות שמבטלת לגמרי את החוויה העצמית של הסבל. אבל האם אפשר באמת להבין את האדם המתייסר רק מתוך כך שהוא נקרא "לתמוך ביחס עם האחר הסובל"?¹⁵ האם האלמנה שמות בעלה גזר עליה שכול מוגדרת מעתה כנושאת רשמית בנטל הצער של כולם, בתיאום עם אומללותם של הילדים, של ההורים ושל החברה, שמצפים ממנה להיות חזקה ולשאת את יגונם בהכנעה תוך ביטול סבלה-היא?¹⁶ השאלה איננה מטאפיזית בלבד; היא יומיומית לגמרי ונוגעת לכל אדם שנמצא על הסף ובכל זאת נקרא להושיט יד. מבחינת בלאנשו, המסירות הכפויה הזאת היא בדיוק מה שמציל את הסובייקט משקיעה במצולות הכאב. הדאגה לאחור פותרת את הפסיביות שבה הוא נתון מן האין-מוצא הודות ל"נדיבות בפועל, כאשר היא [הפסיביות] הופכת את מה שאיננו בר-ביצוע למציאות" ומעניקה מעצמה בכל זאת.¹⁷ במידה רבה, המענה האפשרי לאחור כאשר אנו מושבתים מכאב פותר אותנו מגזר הדין הנוקב של "גורליות טבעית" המקבעת אותנו באפלה.¹⁸

בכתביו המאוחרים מתייחס גם לוינס לסוגיה, ומבהיר כי האני סופג את מצוקת הזולת גם כאשר הוא נתון ביגון המתיש את כוחותיו לחלוטין, שכן רק אז הוא מתגלה לעצמו באמת ורק אז הסבל שלו מקבל משמעות. לכן בגירסה שנייה, המופיעה בראיון שפורסם שנה לפני מותו של לוינס תחת הכותרת "האתיקה של הסבל" (1994), וכן במאמרו "הסבל חסר הטעם" (1982), אותו דפוס של "לסבול עם" מסמן בעיקר "הקרבה" בלתי נמנעת המתקיימת בין שני אנשים כואבים.¹⁹ להרחבה זו של המטריצה מיחסי לא סובל/סובל ליחסי סובל/סובל יש חשיבות רבה, היות שהיא מוכיחה כי הסבל אינו מוגדר רק מכוח הזיקה כלפי הרע עוד לפני שהוא בחזקת "נמצא בי פנימה" (בגירסה הראשונה), אלא שאפילו כאשר הוא נקשר לשני מתייסרים הניצבים זה מול זה, הזיקה בין השניים היא שמשמשת נקודת מוצא להבנתו, ולא האירוע הסובייקטיבי. עוצמת החוויה מראה כי מפאת הרגישות האנושית, סבלו של האחר יכול לגרוש אותי בעל כורחי, ופנימיותי כמו נלקחת בשבי. גילוי הסבל לא נעשה אפוא בדרך של התבוננות מרוחקת, בלתי מעורבת במתייסר אלא בדרך של השתתפות פעילה (ולא אחת אנוסה) במצבו. ניתוח פנומנולוגי

זה של התנאים לכינון הסבל מראה כי הדאגה הכפויה לאחר הסובל איננה מופיעה רק כאפשרות הרדיקלית ביותר שלו, אלא בעיקר כמקור שנושף חיים במושג כולו. לאו דווקא משום שהסבל כשלעצמו הוא חסר טעם (כפי שגורס לוינס, בניגוד לעמדת שאר הוגי הקורפוס), וכל מובנו נובע מן האפשרות השרירה להעמיד את עצמך לרשות רעך גם אם אתה שבור לחלוטין, אלא בעיקר בזכות החיבור הבינאישי שהוא אוצר בתוכו.²⁰ בלאנשו, מריון וריקר אינם שותפים לביטול הממד האישי בסבל, ובלאנשו אף מקדיש לו תיאורים נרחבים ביצירתו, הן הספרותית והן ההגותית. אלא שכולם מבקשים להבהיר היבטים אלה תוך הדגשה של בכורת ה"לסבול עם-ללא הגבלה", כפי שמכנה זאת ריקר. זאת מפני שהסבל הוא קול קורא המחבר אותנו אל החוץ באופן המדגיש את כפילותה העקרונית של הסבילות הפסיבית (כי הכאב הוא ספיגה שהסובל סופג בעל כורחו), שהיא גם, ובעיקר, סבילות סולידרית (משום שהיא נמצאת מראש ביחס סולידרי עם האחר).²¹ המסר של תנועה זו הוא חד משמעי: הסבל מכתוב סולידריות. וזו גם הסיבה שעולמו הפנימי של האדם הדואב, שאין בכוחו לפטור את עצמו מן המצב, לבלום את התחושות או את מכאובי הגוף המתלווים אליו, ושאינו יכול להימנע מחשיפה לסבלו המכאיב של אחר, משמש כשורש פילוסופי לקביעת היחס לרבים. בזכות החמלה והדאגה שמזמינה הקהילתיות, המובנית לתוך הגדרת המצב הזה, נמצאת גם הדרך להקל על המתייסר המסתגר בתוך עצמו: "הכאב מבוך לחלוטין, ומבידוד מוחלט זה נולדת אותה קריאה לזולת. אין זו תוצאה של התנגשות פשוטה בין שני עולמות הנמצאים על אותו מישור; זה משהו אחר לגמרי. החברתיות איננה פשוט העובדה שאנו המונים. אין זה הריבוי האנושי אשר יוצר את החברתיות האנושית, אלא אותו יחס מזורז המתחיל בכאב, בכאבי שלי כאשר אני קורא לאחר ובכאבו שלו המטריד אותי, בכאב של האחר שאינני אדיש כלפיו. זוהי אהבת האחר, או החמלה."²²

יוצא אפוא שדברי לוינס מציגים את הסבל כגשר לחברתיות, על שום היותו תופעה הטבועה במארג המחבר בין מציאות פנימית למציאות כללית. הסבל אינו כופה עלינו להיות קשובים קודם כול לעצמנו, אלא לאדם אחר שבזכות ההתמסרות אליו ברגעים הכי בלתי צפויים מתגלה מעיין הנתיבה המבסס את הקשר האנושי עימו ובכלל. מאוחר יותר נראה כיצד משפיעה התמסרות האחר אלי בשעת סבלי, אם כי ברור מחוסר הסימטריה של היחס המתואר, כי מקור התפיסה הצרפתית מבוסס בראש ובראשונה על ההתמסרות שלי לאחר הסובל. בנוסף, האתיקה של הסבל מאפשרת לנו להתעלות מעל לקושי שצוין לעיל, הנובע מהיותו תופעה בעלת שתי מהויות שיש למצוא את הגורם המקשר ביניהן, כי אנו סבורים שניתן לגזור את מרב ההתנסויות בסבל מהדפוס הגרעיני של "היות עם" באופן הפותר אותנו מהצורך לזהות את סוג החוויה ולהכריע אם מדובר במצב או בתחושה, או אם אפשר בכלל לגשר בין מצבו הקיומי של האחד (שכול) ובין הרגשתו החולפת של האחר (לב שבור). הדפוס המשותף כבר מבטיח את החיבור, ומראה כי התופעה יכולה לפעול בעת ובעונה אחת בשני המישורים המישור הסובייקטיבי של חיי הנפש והמישור האובייקטיבי של המרחב הציבורי והמפגש האקראי מאפשר להם להתמוזג ברבים תוך שמירה על צביונה של החוויה האותנטית. כזכור, מדובר בתשתית יסוד המפנה את ניתוח המושג מ"מהו הדבר" שבו אנו מתנסים ל"איך" אנו מתנסים בו, מתוך כוונה להצביע על אותו דבר בלתי אמצעי שמחבר בין הסבל של כולנו.

מגבלות הסבל

הסבל משמש כחרב פיפיות וחושף פרדוקס

ציינו את תרומתה של קבוצת הפילוסופים הצרפתים להבנת המסגרת המושגית והאתית של הסבל. אולם אין ספק שראייה פוליטית, הניגשת אל הדברים מתוך התבוננות בעולם המעשה, תתקשה לאמץ את "הכאב המוסרי"²³ כתשתית יסוד לכל סבל, היות שבפועל אנחנו רוב הזמן קהים למצוקתו של הזולת. הכרת המציאות, לפחות המציאות האנושית, מלמדת כי נקודת המבט הפנומנולוגית של האתיקה של הסבל אמנם מאפשרת לנסח מושגים מתוך הריאלי ולא מתוך האידיאלי, כלומר על סמך התופעה כפי שכל אחד חווה אותה בעצמו ולא כתופעה שמניחים מראש. אולם כאשר מדובר בעמדה שתפיסת המציאות שלה מצטיירת כערטילאית, אי אפשר שלא להטיל בה חשד. הבעייתיות נובעת מהשעיים העמוקים שנוצרים בחיים החברתיים כאשר כל גורם שוקע יותר ויותר במכאוביו הנרקיסטיים ונאטם יותר ויותר לכאבם של הקרובים לו. די להתבונן בסכסוך הישראלי-פלסטיני כדי להבחין שדווקא דחיקת הסבל של האחר משמשת כדבק המחבר בין העמים, בדפוס הפוך של "לסבול בלי" הנחוץ כדי לשמר את המאבק ולהבטיח את הדה-לגיטימציה של מצוקת הזולת. מספיק להיווכח בעוינות המעוורת של בני הזוג המתגרשים, העסוקים בשמירה על ציר היריבות באופן שמונע מן האחד להכיל את כאבו של השני. ומספיק האדישות סביבנו כדי לקבוע כי בסופו של דבר כל אחד מאיתנו סובל לבדו. ברמה החברתית-פוליטית אנו מתכנסים בכאב שלנו ומתעלמים מהסביבה, כי זוהי דרכנו לתת לגיטימציה לכאבנו הפנימי ואפילו לכאב שאנו גורמים לזולת. אם כך, למה להתעקש על תקפותו של הדפוס "הצרפתי"?

ובכן, כי דפוס זה, המבוסס על חוויה בין-אישית ואינטימית למדי, מתאר דינמיקה שהיא אמנם דומיננטית פחות מן האטימות היומיומית, אך מרחיקה לכת דיה לחשוף את תמצית הסבל. עלינו לזכור כי גם אם מקרים מסוימים של סבל נחווים מתוך בדידות, ובדרך הכותשת כל זכר לאותה מחויבות שהסבל מייצר ביחס לזולת, אופן ההתנהלות בסבל מציב אותנו תמיד במצב של הכנעה, קבלה ופניה לזולת, שאינו מאפשר לנו להישאר מגודרים בתוך עצמנו. מדובר אפוא באפשרות שגם אם אינה ממומשת תמיד באופן מוחשי, היא בכל זאת קיימת, וככזו היא מגבה כל חלחול פוטנציאלי של מצוקה הפורצת את החומות האישיות והפוליטיות המבוצרות ביותר בעודה חודרת לתוכנו. עד כאן אנו תמימי דעים עם העמדה העקרונית של הפילוסופים הצרפתים הנוכחים באשר לתקפותו של דפוס החוויה הזה והשפעתו עלינו.

עם זאת, המחלוקת מתעוררת כאשר אנחנו מנסים לברר מה בדיוק גורם לנו להתפנות קודם כול לזולת, שכן בעוד שקבוצת ההוגים הצרפתים מייחסת זאת לצו האתי, אנו טוענים כי הדבר נובע בראש ובראשונה מן הדיספוזיציה הטבעית שמלווה את הסבל, אך טומנת בחובה מגבלות שלא הובאו בחשבון. בקטע בעל אופי ספרותי מתכתשות הדמויות האנונימיות של בלאנשו באומרן: "אין זה מרגיע אותי, ואיך אעז לומר שאני מקבל אומללות אחת במקום שבו תתקבל כל אומללות, בעוד שאינני יכול אפילו לקבל את אומללותי?" "הקבל את פני האומלל, באומללותך."²⁴ שני

משפטי המפתח מסכמים את הבעייתיות בקביעה הפסקנית של הצו. הם מציירים את המערבולת המתחוללת בקרבן של מי שאין לו ברירה והוא נדרש להקשיב לזעקות הכאב של אדם אחר בלי שיהיה בטוח אם יוכל לעכלן; ומה שמשלים כאן את לשון הציווי הוא הידיעה שתנאי הסבל שלנו הם שמכשירים אותנו למעמד, כי בזכותם אנו נכנעים לעוצמת הדרישה להקביל את פני הזולת.

כדי להבין מדוע, יש לפנות לחקירות פנומנולוגיות שיסבירו כיצד הדינמיקה שנוצרת נגרמת מאופיו העקרוני של הסבל, אשר משעבד את הסובייקט לידי מה שבא לעולם כמשא כבד מנשוא. בחלוקה של הסיטואציה לגורמים, אנו נוכחים כי הצידוקים לכפייה זו טמונים (1) בתכונות ההתפרצות של הסבל, (2) בפסיכיות שנוצרת איתו, ו(3) בטבעם הכפוי של הייסורים. עם זאת, מפתיע גלות שבעקבות העלאת התופעה על סדר היום של ההגות הצרפתית בת-זמננו, מה שהשתרש הוא דווקא האקסיומה המוסרית הרואה בסבל אמצעי לכינון יחסים על בסיס היותו של הסובייקט הפסיבי, אפילו הגווע, פנוי תמיד. מוטיב השעבוד למה שאינך יכול להתנער ממנו, שעליו העיד תחילה לוינס, ²⁵ שב ומופיע אצל כל ההוגים האחרים אשר היטיבו לתאר את הסבל כתופעה שהעודפות שלה בלתי נסבלת כל כך ("לסבול זה לסבול יותר מדי"²⁶), עד כי המחנך שהיא יוצרת כובל ומשתק.²⁷ אבל במקום להתרכז בשיתוק שנוצר, הם העדיפו להתייחס לעודפות המכניעה של הסבל שהופכת אותנו חשופים לעולם והתמקדו בהיותנו בעלי תשובה, למרות הפסיכיות הקיצונית שהסבל מטיל עלינו. למעט ריקר, שהעלה השגות ברורות, כל ההוגים שציינו לא חשו צורך לסייג את יכולותיו של היחיד לספוג את מה שנכפה עליו, ובטח שלא להטיל ספק במסוגלותו שלו להיות שם למען הזולת אפילו כאשר הוא עצמו נתון במצוקה נוראית.²⁸ מן העמדה הגורפת שהתקבלה עולה אפוא השאלה: האם הדבר מעיד על גישה המתעלמת במכוון מחרב הפיפיות שמאפיינת את הסבל? והאם אין הדבר פוגם בתמונה הכללית של תופעת הסבל בשמה של פרשנות תכליתית (גם אם היא נושאת מסר מוסרי חשוב)?

כפי שניווכח, חרב הפיפיות היא עקב אכילס של המחשבה הפוליטית. לפיכך נבקש, בחלק השלישי של עיוננו, להבין מדוע הסבל כרוך בקשר כפול (double bind): הוא עשוי לרוכך את מי שחשוף לו, אך בה בעת הוא גם עשוי לאטום אותו לסבלו של הזולת, ובמקום לייסד קהילה של סולידריות הוא עלול לחתור תחתיה.²⁹ לשיטתנו, גבול יכולתו של הסובל לשאת בסבל מחייב לתחום את מרחב הספיגה שלו ולבחון מחדש את הדפוס האתי שעד לא מכבר הצטייר כמוחלט כדי להבין מדוע במצבים קיצוניים הסובייקט הופך את עורו ומתכנס בעצמו כדי להתגונן. חשוב במיוחד להדגיש את נקודת העיוורון הזאת של הגישה הצרפתית לא רק במסגרת הדיון המושגי, אלא גם כדי להזהיר מפני מה שעשוי לחבל בעשייה החברתית והפוליטית ככלל. הקושי טמון בכך שהפעילות הפוליטית, אולי משום שהיא מסתכלת עלינו כציבור יותר מאשר כפרטים, מאמינה במסוגלותו של היחיד לספוג הכול, לשאת בכל התקנות ובכל הגזרות החברתיות בהתאם לצורכי הכלל. בכך היא עושה בעצם עוול לפרט, כי היא יוצאת מנקודת הנחה שהוא יכול לסבול יותר מכפי יכולתו. אנחנו רואים זאת, למשל, במקרה של אוכלוסיית ניצולי השואה המזדקנים, שלא רק אטימות הביאה להזנחתם מצד גופי הממשל, אלא גם הנחת היסוד שהסבל שסבלו בשואה

חיזוק אותם כל כך עד כי הם יכולים לעמוד בפני מוראות הזיקנה, בשעה שההפך הוא הנכון; לא רק שהזיקנה קשה להם כמו לכל הקשישים, אלא שפגיעותם המתגברת לעת זיקנה (מפאת הזיכרונות שצפים, טראומות חבויות שעולות על פני השטח וכדומה) מחלישה אותם עוד יותר. כפרטים בין הקהל, סבלם המוגבר מהווה את ההוכחה לכך שאי אפשר להתעלם מסף סבלו של היחיד.

הוא הדין בשאלת הצו האתי שראוי להעמיד לו סייגים. בכוח הצו החיצוני, האומלל הקורס נותן לגיהינום לא-לו דריסת רגל אל תוכו, אך כשבא הקץ לאומללותו המערכות הפנימיות שלו מצמיחות חומות מגן אחרונות כדי לשמור עליו מפני צניחה ישירה אלי תהום. מבחינה זו, גם אם הסבל משקף דיספוזיציה שמאפשרת זמינות מתמדת, נראה שהיא נתקלת בהתנגדות בלתי צפויה המונעת אף היא על ידי צווים, הפעם פנימיים, שמשנים לגמרי את כל המערך ומראים שגם מתן העצמי נתון למגבלות. ריקר טוען כי מדובר בפרדוקס מובנה: "אומר זאת: הסבל קורא. הפרדוקס של היחס לזולת נחשף כאן: מצד אחד, אני זה שסובל, ולא האחר; לא נוכל להתחלף במקומות; אולי אני אפילו "נבחר" לסבול, לפי הפנטזיה של הגיהינום הפרטי; מצד שני, למרות הכול, למרות ההפרדה, הסבל המשתפך בתלונה מהווה קריאה לאחר, בקשה לעזרה בקשה שאולי אי אפשר לספק אותה, של לסבול-עם ללא הגבלה; חמלה כזאת היא ללא ספק מה שלא נוכל להעניק."³⁰ כיצד אפשר להסביר את הסייג המועלה פה, המראה כי בסבל חלות תפניות שלעיתים מציבות אותנו בזיקה (הכוללת התמסרות, הענקה, שיתוף) ולעיתים מבדלות אותנו?

ריקר משיב כי הסבל משמש בתור "גבול הלתת-לקבל", בלי להגדיר גבול זה ובלי לוותר על האפשרות לסולידריות על סמך אמונה באדם וביכולתו לשאת במתרחש "למרות הכול".³¹ אלא שהכרתו בדרישה המפצלת של הסבל ממשיכה להיאחז ביכולתו של המתייסר להתעלות מעל עצמו, ומתעלמת מקווי היסוד של תופעה המצביעה מראש על גבול יכולתה. איננו יכולים לעשות דבר נגד המעמסה שהצו האתי מגלם, אבל אולי במקום האני הסובל למען האחר, כלומר על דרך ההקרבה, אפשר לומר כי האני סובל בקרב האחר (ולכן עימו אך גם לצידו, בעקבותיו או ממנו), מתוך שינוי סמנטי דק אך מהותי, אשר מזמין להרחיב את מעגל האפשרויות של הדפוס ולהציג סובייקט שמפאת היותו סובל הוא גם חסום. כך, לא משום שהוא מצטייר לפתע כאנוכי ואדיש, אלא משום שאותו מצע של רגישות המאפשר לאדם לחוש את כאבו של הזולת ובעצם להיות זמין כלפיו הוא גם מצב הטבע המכשיל שבגללו הוא כה פגיע, עד שברגישותו המוגברת אינו יכול עוד לספוג דבר, לא כל שכן את סבלו של אדם אחר. במילים אחרות, דווקא מפאת אופיו של הסבל, שנוגע אך גם פוגע ברגישות האנושית וניחת עלינו עד בלי די, שוב אין כל הכרח שהיחיד יהיה תמיד פנוי לרעהו, ושאותה סגולה שמסייעת לקשר בין הסבל האישי לסבל ברבים אכן תוכל לשמש ככר טבעי לצורך מעבר בין העולמות.

מובן שקיימת ההזדהות הפשוטה, זו שלכאורה איננה מאיימת עלינו ומשלבת אותנו בטבעיות עם הכלל. למשל, כאשר סבלה של אשת השבוי הופך לכאבה של מדינה שלמה, ומתוך הזעקה הקורעת-לב של אישה אחת צצה תחושה מחזקת של ערבות הדדית, ברית גורל וייעוד, המשותפים

לקבוצה הנוטלת חלק בסבל שהופקע מרשות היחיד. על בסיס פרץ רגשי זה של צער עמוק ניתן לבסס באופן גורף את ההומניזם הפוליטי של האדם המגלה יכולת אישית וציבורית כאחד להשתתף בצער לא-לו, כך שמי שהשאפה להתמזגות היא המכרעת בעבורו יתעלם מהקושי שבמעבר מחוויית הסבל הפרטית לחווייה המשותפת, מן הריגוש האישי לקהילת האסון. אלא שהיכולת הזאת, כפי שנוכחנו, היא חלק מפרדוקס מובנה המציב את הסבל בזיקה של יחס חברתי שגם כושל לפעמים. בזכות הכרה זו שמטביע ריקר אנו מתרחקים מעט מהחומרה שאפיינה את גישתו של לוינס; מתרחקים ממנה אך לא מבטלים אותה, היות שהעמדה הפילוסופית המשותפת להוגים הצרפתים שהזכרנו ממשיכה לראות בפסיביות שאליה נקלעים בסבל מצב שאפשר להוסיף לו עוד ועוד (להעמיס על הצער שלי ולהכביד עליו עוד מן הכאב שלך), באופן המשאיר פתח להכלה פוטנציאלית שלעולם לא נדע אם יש לה סוף. לטעמנו, וממש כפי שגרס דרידה בעניינים אחרים, עצם כפילותו של מושג הסבל, שהוא לפעמים תחושה ולפעמים מצב קיומי, מביאה לכך שהוא יכול לשמש דבר והיפוכו: כשם שקבלת פנים היא גם דחייה, כשם שהתרופה היא גם רעל, כך הכאב הוא גם קהות. ולא ברמת השיח או הטקסט בלבד, כפי שעולה מכתבי דרידה, ואף לא רק ברמה האפקטיבית הבוחנת את הגבולות המעשיים של הניסיון האנושי ומזהה כשלים להתחברות בסבל, אלא ברמה הטרנסצנדנטלית של תנאי האפשרות של התופעה, שמעצם הגדרתה מחייבת לעיתים גם היאטמות.

תנאי הסבל

על הכפייה והפסיביות

כדי לברר מהם גבולות הסבל נשוב לדון בגורמים להשתעבדותנו ובקשיים שהם מציבים. במבט ראשון, כוחם בא להם מהדרך שבה מתקבלים הדברים החלים עלינו. זהו צירוף פשוט לכאורה של שני צדדים שמתכנסים בתוכנו ומכריעים ביחד, אבל רק למראית עין.

לפי הגישה הפוסט-פנומנולוגית של ההוגים הצרפתים, הסבל הוא חלק ממכלול של חוויות הגודשות ומזעזעות את היחיד. הסיבה לכך היא האופי המתפרץ של הסבל. ההתפרצות משלבת גורם חיצוני הבא במפתיע וכמו נוחת על היחיד (ויהיו אלה הזולת לפי לוינס ובלאנשו או התופעה הרוויה המגדירה את הסבל לפי מריון), עם קטיעה של רצף ההתנהלות הרגיל שבמהלכו דבר כלשהו מציף אותי בלי שאוכל להתכחש לו או להשפעתו המערערת עלי.³² בהקשר הנוכחי, הסבל אוחז בי ואינו מציית בהכרח לסכמה המקובלת של זעזוע שלא הספקנו להתארגן כדי להתגונן מפניו, כראוי למעמד ההתגלות האלוהית שעליו מושתתת חשיבה זו. עקרון היסוד שעליו מבוסס הצו האתי מתבטל פה בגלל הבדלי העוצמה בין אחיזתו של האחר בי ובין אחיזתו של הזעזוע הגורם לי ייסורים. לא רק הצרחה או המהלומה לופתות אותנו בסבל, כי לא מדובר בהכרח במאורע חד-פעמי הגורם לריגוש עז. גם התרחשות ארוכת טווח, כמו מחלה כרונית או דיכאון ממושך, שבה הזעזוע מומר באחיזה מערערת שעושה לנו רע שוב ושוב, יכולה לקבע אותנו באותו מצב. מבחינה זו, המהות הכפולה של הסבל שמופיע פעם כאירוע ופעם

כהתנסות ממושכת אינה משחקת לידיה של הגישה הצרפתית, ומקשה על הבנת התופעה כתוצר של כפייה פתאומית שאי אפשר לסרב לה.³⁵ למי שחי בייסורים, האקסיומה של זמינות היחיד יכולה להתהפך ולהפוך את כוונתה המוסרית. זאת גם מפני שלא ברור כיצד מי שאינו פנוי לעצמו יוכל להיות פנוי לאחר, וגם משום שההתרחשות הכפולה של הסבל שוב אינה תואמת באופן מוחלט את תפיסת ההתפרצות המתבייית, לפי האתיקה של הסבל, שבכוחה האדם מוצא את עצמו, כל כולו, בזיקה עם האחר.

בהכרעה הפילוסופית העומדת כאן למבחן ניצבות זו מול זו הדרישה לתת והמסוגלות לתת, ומצטיירת התנגשות בין שתי מידות המתממשות תדיר במציאות, אבל כל סתירה ביניהן היא עקרונית לפני שהיא מעשית, כי אינה תלויה בחוסנו הנפשי של פלוני או אפילו ברצונו, אלא בכשירות כללית של האדם הנתון במצוקה. במסגרת הוויכוח שאנו מנהלים פה עם התפיסה המוחלטת של הדפוס הצרפתי, לא רק מה שניחת עלינו עומד למבחן, אלא גם יכולת הספיגה שלנו. לכן, אם הנחת יסוד ראשונה קובעת כי קיימת קודם כול האחיזה המזעזעת (והמערערת) של האחר בי, הנחת יסוד שנייה מבהירה כי התפרצותו לתוכי מסתמכת על קבלה פסיבית לחלוטין של המצב. בסבל אנו נקלעים ל"פסיביות פסיבית יותר מכל פסיביות שהיא", לפי משפט שטבע לוינס והפך למטבע לשון שגורה בהגות הצרפתית בת-זמננו³⁴ פסיביות קיצונית המעידה על אני סביל שאינו יכול עוד להתנגד לדבר ושאוזלת ידו איננה נתפסת כחידלון. למעשה היא משקפת מצע פנוי לכל גירוי, ובמקרה דנן לגירוי היוצר באני אומר לוינס "תשוקה" כלפי הזולת בעודו נמלא "חמלה שלא יודעת שובע".³⁵ הסובל חסר הישע חס אפסות, אך בעקבות רגישותו הנחמסת, או לחלופין המועצמת, הוא הופך שבוי של מה שעושה בו כרצונו בעודו מעורר בו חובה כלפיו: "היחס ל'זולת' מטיל בי ספק, מרוקן אותי ממני עצמי ואינו מפסיק לרוקן אותי בעוד אני מגלה שיש בי תמיד כוחות חדשים. לא ידעתי שיש בי עושר כזה, אך אין לי עוד הזכות לשמור דבר לעצמי", מכריז לוינס.³⁶ אלא שבאותה מידה אנחנו יכולים לשאול את עצמנו מדוע הפסיביות הקיצונית בסבל לא מכריזה עלינו דווקא כנבצרים. משהו פוקד אותי במעין היאחזות בלתי רצונית שאני חייב להיעתר לה, סופג וסופח, אבל בד בבד, ואל לנו לשכוח זאת, הוא מנטרל אותי מכוחי. נראה לנו כי ככל שמחריפה הפסיביות נוצרת השתקעות מתישה שאיננה תוצר של השלמה עם הנוכחות המייסרת העושה בי כבשלה, אלא ביטוי לחוסר אונים מנטרל. מבחינה זו, בעודי ניתן לעצמי בכאב, חש את כל ישותי באופן מוגבר, אני גם מאבד את עצמי בשל אובדן כושר התגובה. סלע המחלוקת שנוצר פה דורש אפוא לקבוע אם כתוצאה מהסבילות המותשת (של החולה, של חסר הישע או של המדוכא) נרשמת ירידה ביכולת הכללית, כך שהאני אינו מסוגל עוד להתפנות או להגיב לדבר, או שלחלופין, דווקא משום שהסובייקט מאבד כל העת מחיותו, הוא חשוף עד כדי כך שבעל כורחו הוא נאלץ להיעתר לכל דורש.

לא מדובר פה בהכרעה שולית. אנו נדרשים להבין אם מדובר בפסיביות מכורח ציות לתנועה חזקה כל כך עד שאין חשיבות לרגישותו או למצבו של היחיד הנקלע אליה, פסיביות מוקצנת שאיננה מגלמת נטייה טבעית אלא את כורח הנסיבות, שבגללן משמעותו של הסבל הנחוש נתונה כולה להיותנו חלק ממעגל חיים חברתי שבו נפרצים גבולות ה"אני ואפסי עוד". פסיביות

שבעקבותיה אין אנו נותנים עוד את הדעת על תוכנו אלא כדי להנציח את התנאי המבטיח סולידריות גם בהקשר הבלתי צפוי ביותר. או שלחלופין כל זה אינו רק עניין קולקטיבי, ודרמת הסבל שתוארה לעיל אינה מקננת מלכתחילה בעולם הציבורי והבין-אישי, כי היא מתחוללת קודם כול בעולם הפנימי. הבעיה העיקרית פה היא שהדפוס "הצרפתי" מציע גישור שאמנם מהווה תרומה חשובה לשיח החברתי-פוליטי הזקוק ליחס מכונן, אך בד בבד הוא גם מצמצם את הממד הפנימי של הסבל ומערער על שלמותה של התופעה, עד כי מתקבלת חד-קוליות שבעקבותיה הסבל כשלעצמו והחוויה הפרטית בסבל הופכים שוליים. כך נותרת מחוץ לשיח גם האפשרות האמיתית של האי-זמינות מצידו של הסובל הגווע שתש כוחו. אולם מה שחומק מהעין הוא בעיקר העובדה שאותה היחלשות חושפת בעצם חוקיות פנימית שהתוצא שלה לא מעורר תשוקה, כמו שטוען לוינס, אלא סף: של עמידות, של נסבלות ושל יכולת לספוג, אשר בעקבות העלאתם לסדר היום מתבקש כאן דיון נוסף בסף ההכלה של הסובל.

שלושת מצבי היסוד של הסבל

המעבר מפנומנולוגיה לפוליטיות

עם הפניית אור הזרקורים להתנסות שלי בסבל ניצת המאבק בין החוויה האישית לתופעה, בין הביטוי הסובייקטיבי של הסבל לממד המוחשי הכללי שלו, שמצד אחד יש לו ערך אוניברסלי ואובייקטיבי כתופעה בפני עצמה, ומצד אחר הוא חסר ערך ללא ההתגלמות הפרטית היוצקת בו תוכן.³⁷ אנו מהלכים כאן על החבל הדק שבין דבר להתגלמותו, כי מרגע שהגיננו את האי-פניות בסבל, יש לומר על מה היא מבוססת, ובמיוחד אם היא תלויה תופעה או תלויה אדם. מחשבה פזיזה עלולה לייחס את חוסר הזמינות למבנה אישיותי זה או אחר חסין, נגיש או פגיע, מי פחות מי יותר. אלא שזהו קריטריון שרירותי שמחייב לכוון לאיש או אישה מסוימים ולחבור לסיטואציה כלשהי, שבה מידת כוחם לא מותירה מקום בנפשם. זוהי משימה מיותרת וחסרת תועלת המבקשת לצייר פסיפס פסיכולוגי של יכולות ומוגבלויות, בעוד שבפועל איש אינו מכיר את כוח הסבל הגופני והנפשי שלו, כי רק ההתנסות מלמדת את החולה ואת הרופא כאחד מהו סף קריסתו. לכן כל היתלות בתנאים המוקדמים של הסבל יכולה לספק תולדות משוערות, אבל לא להבטיח תמונת מצב עקרונית. מבחינה זו, הקושי להכריע בשאלת הזמינות נתון אפוא לסירוב לדון באוניברסלי ללא הפרטיקולרי, בעוד שהדיון בפרטיקולרי איננו יכול להיות תלוי פרט זה או אחר. כאילו היחיד נמצא כאן רק כדי שנבין באמצעותו את מאזן הכוחות בין מה שאיננו יכולים להתנער ממנו ובין מה שאיננו יכולים להכילו, מתוך ניסיון לראות אם אפשר לנתקו מהחיבור עם הזולת תוך כדי התבוננות מבפנים בריאליזם האנושי של הסבל הנחוש.

למרבחה האירוניה, דווקא לוינס עמד לראשונה על גורם מכריע בשאלת האי-פניות שבסבל כאשר הוא דן בסוגיית הקיום, או ליתר דיוק בדמותם של שלל מצבים קיומיים המכבידים על היחיד. כתביו הראשונים, ובמיוחד ספריו "מן הקיום אל הקיים" (1947) או "הזמן והאחר" (1948), חושפים את החוויה הנפשית של האדם הנרמס ללא מזור.³⁸ הם מגלים את חוסר האונים

נוכח שכבת קיום כללית המכונה הישנו ("L'il y a"), אשר כופה עלינו את "הגורליות של אותם מצבים משונים", כאשר הסבל מוכרז באופן עקיף דרך תחושות של פחד, היעדר ביטחון ומחנק.³⁹ הניתוח הפנומנולוגי מתחדש בכל פעם בתיאור נוסף של מצב בלתי נסבל שאי אפשר להתנתק ממנו, ויהיו אלה החרדה מן המרחב האפל של הלילה, האימה מפני הריק של השעות הנוקפות כשנתפסים לנדודי שינה, או הבדידות של היחיד החש כבול לעצמו.⁴⁰ לוינס משרטט ברמת הפשטה בלתי מוחשית את כובד היקום המרחף עלינו בעודו נוסק אל חיי היומיום ומעייק עלינו. מצבים אלה מציירים סבל פרטי שאיננו מבשר על כניעה לקיום הכפוי או על ביטויי מרד כנגד שטף העולם של הישנו, אלא על "הופעת הקיום בבחינת נטל שיש לקבל על עצמך", שיש להסתגל אליו כחלק ממוראות העולם.⁴¹ כמוכן, גורליות אומללה זו שהוא מתווה בראשית הגותו, שנכתבה לאחר השואה, איננה מאוזנת כי היא מזניחה את היופי והנועם שבקיום. אולם משנותנים את הדעת לדבקותו בעניין,⁴² למדים כי השלמה עם הפן הכפוי של קיומנו כמוה כהודאה מפוכחת בקבלה הפסיבית הטבעית שלנו. אין בכך כדי לומר שהיחיד מצווה לקבל כל דין, אך בהחלט עליו להסכין עם כך שכוחו לא תמיד עומד לו נוכח משהו עצום וכביר, בין אם הדבר הזה שוכן בקרבו ובין אם הוא שוקד עליו כמציאות שבעינה עומדת.

ה"ישנו" מממש הוויית סבל שמהלומותיה מתעלמות ממגבלות כוחנו. או אז שוב נכנס הזולת לתמונה, אלא שהפעם, זה שהצטייר עד כה כמושא מכביד מפציע בכתבים המוקדמים בתור התומך המושיט את ידו כדי להקל מעצם נוכחותו על הנפגע, במסגרת מהלך שמקבע את הסבל אחת ולתמיד בארכיטקטורה של מערכת קשרים מחויבת עם אחר כלשהו: יהא זה האדם האחר (לוינס, מריון, ריקר, בלאנשו), האחרות של הקיום (לוינס, בלאנשו) או אפילו האחרות שמגלמת האלוהות (לוינס, מריון), עד כי אי אפשר עוד לחשוב על הוויית הסבל במתחם הסגור של האני הפרטי. אם ציפינו לשינוי, אנו נוכחים עד מהרה כי הסבל לעולם אינו נמדד בעצמיותו המוחלטת אלא תמיד ביחס למישהו או למשהו, דבר שלא מאפשר להעלות על הדעת אי-התמסרות בכאב. מכאן עולה הרושם כי מסיבה זו ההוגים הצרפתים האלה כמעט ואינם מכירים בחוקיותה הפנימית של התופעה, בעצמיות שלה ביחס למרחב שבו היא מתרחשת, ובעיקר בצוהר שהיא פותחת אל מערכי גוף ונפש הנחלשים כל כך עד כי הם מהווים זירה של תולדה אמיתית, של מציאות השוקעת בתוך המציאות. מכאן מתחייבות התייחסויות לכוחם של הפיזי והנפשי לעמוד במסע, והשגות על הצגת חולשתם נוכח קיום שהוא אף אחד, אויב חסר פנים ובלתי מזוהה, ועל כן עמיד בפני כל התבוננות פנימה או כל פעולה ותנועה באופן המאפשר לאדם לקבוע עובדה בשטח ולהציב את עצמו נוכח מה שנכפה עליו.⁴³ גם ראיית הסבל כאירוע, כפי שעולה מן הדפוס האתי, כמאורע השובר את רצף התנהלות הדברים המוכתבים על פני ציר הזמן, בבחינת קטיעה המקנה לסובייקט את האפשרות להגשים את עצמו כקיים אל מול הקיום (ואפילו בדרך שלילית, בכאב), אין בה כדי לערער על המוחלטות של אילוץ הגורל בסבל. זאת בניגוד לעדי אופיר, הטוען כי "הסבל הוא ריגוש מוקצן המחולל מרחב-זמן הטרוטופי", ואפילו "גרעין ראשוני" של מרחב שכזה "המופקע מן המרחב-זמן החברתי הכללי שבו מתנהלים הדברים כסדרם".⁴⁴ לוינס אמנם מציע לראות בסבל אירוע יוצר, אבל לא לפני שהוא מטביע אותו במציאות מכבידה

שממילא איש אינו יכול לה, עד כי כל כוונה לתמרן את המצב הופכת מופרכת ולכן גם חסרת משקל. אילו הכיר לוינס בסבל כ"אירוע מרגש" ועצמאי המכרסם בכל מערך החליפין הקבוע מראש עד שהוא נהפך, כדברי אופיר, ל"רגע של הפקעה ממהלך הדברים הרגיל", אולי יכול היה הסבל לדבר מתוך עצמו ולא דרך מצבים קיומיים אחרים המשחרים לפתחו.⁴⁵

נראה ששוב מוטל עלינו להשלים עם העובדה שאנו נידונים לסבול בעל כורחנו ובתוך תוכנו, מה שעושה את הסבל לנסבל עוד פחות. ועם זאת, העברת מרכז הכובד אל החוץ המכריע שאין ממנו מנוס לא מאפשרת לנו להתעלם מהעובדה החשובה ש"מרגע שאני סובל", כפי שמזכיר לנו ז'אן לוק מריון, "אני סובל את עצמי".⁴⁶ האני אינו סובל ממושא מן החרב, הלהבה או השוט ואפילו לא ממושא צלילי בדמות אנחות, צרחות או מכות של כאב. טבעי שיסבול היחיד בגללם, שהם יפגעו בו או יגרמו לו לחוש ברע, אבל את התופעה הוא סובל מתוך ההתנסות המייסרת שלו בהם, ובעצם מקרבו ובקרבו. הקושי לשרטט תולדות אינו מונע מאיתנו להצביע בכירור על זירת ההתרחשות המרכזית של הסבל, מהסיבה הפשוטה ש"מרגע שאני סובל, הרי זה בתוך, באמצעות ובשל עצמי שאני סובל [...] הסבל ממסמר אותי לעצמי כשם שמסמרים לקרקע באמצעות השתלטות על הקרקע".⁴⁷ הדומיננטיות של תפיסת המסמור בהגות הצרפתית המוכרת מבלבלת מאוד, כי היא אמנם מכירה בחוויה האישית הכרוכה בסבל, אבל ממשיכה לייחס אותה לדבר-מה מצמית (הקיים, האחר, התופעה) אשר מוביל את היחיד לחוש כפּוּת לממד השולט בו בלי שיוכל לעוקרו. בסבל של לוינס האני דחוק לקיומו (להיות); בסבל של מריון האני דחוק לעצמו (להיות סובל); בסבל של בלאנשו האני כפוף לממד הניטרלי, ובשלושת המקרים האדם נמצא מוצמת לסבל שאין הוא יכול להסיר מעליו.⁴⁸ לכן לשיטתם, גם אם הסבל מחבר אותנו לעצמנו, הרי שהציוות הזו שבו "הסבל מפקיר אותי בידי עצמי" אינו מבטיח חופש אלא כורח לכנס בתוכך את מה שלא ניתן להתנתק ממנו.⁴⁹ כאשר אנו שרויים בגזירה זו, כל בלימה של המצב מצטיירת כבלתי אפשרית, ולא רק בגלל אילוצים גורליים. גם אוזלת היד בכאב לפחות ברגע החישה או בהמשכיות ההולכת ומתעצמת עד לאינטנסיביות מענה אחראית לאי-נסבלותו של הסבל, שהוא תמיד יותר מכפי שבאמת אוכל לשאת. כמו בתנועת מלקחיים, האני נתפס בין המסמור לעצמו המרגיש ובין הבלתי אפשרי הנכפה עליו עד שהסאה נגדשת ומכריעה אותו סופית. עודפות לופתת, אומר מריון המגדיר את הסבל כתופעה רוויה,⁵⁰ שאין הנפש או המחשבה יכולות לעכל ועל כן לחסוך מאיתנו. עודפות חונקת, המעידה על אופניות כפולה שהשילוב שהיא יוצרת בין מסמור להגדשת הסאה מעמיד אותנו על הסיבה לחוסר האונים שחש הסובייקט המרוקן.

אבל חוסר אונים, מתברר, עדיין איננו מהווה ערובה לעמידה על גבולות היכולת האנושית. ומה שמפתיע הוא שהמעבר שביצענו מן ההתבוננות בסבל כדפוס של יחסים אל ההתבוננות בו כאירוע פנימי לא קידם את ההבנה בדבר סף ההתנסות בו. חשיפת האילוצים שנתונים להם בסבל רק הראתה מה הופך אותנו לחדירים גם במסגרת של הספּרה הפרטית, המאפשרת לחבל בנו באין מפריע, אבל גבול ההכלה והסף שהסבל מייצר עדיין לא הוגדר מפורשות. האם הגישה הפילוסופית של ההוגים הצרפתים שאנחנו דנים בהם, על מגוון עמדותיהם, מצליחה להתגבר על תפיסת הסף העולה בכל פעם שדנים, כמקובל, בכל מה שגורם לנו להיאטם מרוב סבל? הקושי

נתון בכך שהאתיקה של הסבל, גם אם אינה בהכרח מגמתית, מתעלמת במופגן מאילוץ מכריע שרק ריקר מתייחס אליו, אילוץ המעיד שאחת מהנחות היסוד של הסבל, לפחות מן הפן הרפואי, נתונה לאי-היכולת לפעול מתוך כאב. בעת היחלשות המערך הפסיכו-פיזי מופנה כל כוחו של היחיד להתמודדות עם המכות הניחתות עליו, ובמקביל הוא נאלץ לעכל גם את אובדן כושר התגובה שלו. האדם מרגיש מותקף מכל הכיוונים עד כי כל אותותיו מופנים להתמודדות עם המערכות הקורסות. בה בעת, ניסיון זה, שבעיצומו החולה נוכח בסבלו, הוא גם הניסיון שמחייב אותו להתכנס פנימה כדי לחלץ את עצמו מן המצב הזה ולחדש את כוחותיו. במעמד שכזה, לא זו בלבד שכשאני סובל אני סובל את עצמי, כמאמר מריון, אלא שאני סובל גם מעצמי, מאי-יכולתי, מן המחסור במשאבים, מהאיווי הבלתי מרוסן להתחזק כשנגמרו הכוחות ומן הבגידה שלי עצמי בחיות הנדרשת כדי להתמודד. אז, בעקבות הקרע שנוצר בין הרצון ליכולת, אין כל ערובה כי נמצאה לו לאדם קרקע פנויה להכיל משהו אחר מלבד את עצמו, שעצם קיומו כבר מכביד עליו יותר מדי. לכן, מצד אחד איש לא היטיב להבהיר כלוינס וכבלאנשו את האנושיות הגלומה ביחיד המגלה כל העת "מאגרים חדשים" שיאפשרו לו להידרש לחולה הקמל לצידו, אך מצד שני, התזה התיאורטית על פרפורמטיביות אפשרית מתעלמת תמיד מהמתווה הברור של הסובייקטיביות הסובלת שבה מתבצע דיכוי יתר של יכולת התגובה, לאור העובדה שככל שאני סובלת יותר קטנה למעשה יכולת התגובה שלי, כפי שמלמד גם פול ריקר בפירוט המגבלות שמטיל הסבל.⁵¹ זוהי גם הסיבה שבמקום להתייחס לטבעו של הסבל נכון יותר להתייחס לאופן שבו טבעו טבוע בנו כדי להבין שהסולידריות בשעת כאב, המהווה בסיס לכל התפיסה של קהילה המחוברת בעת אסון, שוב אינה מובטחת כאשר המצב בוגד בי, הגוף והנפש בוגדים בי וכוחותיי בוגדים בי אף הם.

כאן שוב עולה השאלה, היכן מתקיים העדר הזמינות האנושית בסבל? בנקודה שבה אנו מוצאים את עצמנו חשופים עד כי התמסרותנו מובטחת ללא עוררין, בעצם נקודה זו אנו גם מגלים בקרבנו את החומה המגבילה את ההתקשרות. זוהי חרב הפיפיות שהזכרנו קודם. זהו רגע השיא של הפגיעות המוקצנת, שבו ההתערטלות שמחברת אותנו עם הגורמים המשפיעים גם פוצעת אותנו עד כדי אובדן הכושר לעכל או להגיב. עם הופעתה נוצר הריסון הטבעי של קליטת ההשפעות המכאיבות ונקבע גבול ההכלה המציב חסמים, שפרימו לוי מעיד עליו: "נוכחותו לצדך של חבר חלש ממך או חבר שאינו מצויד, זקן ממך או צעיר מדי, חבר שרודף אותך בבקשותיו לעזרה ובעצם ה'היות' הפשוט שלו שהיא תחינה בפני עצמה, זהו מצב מתמיד בחיי הלאגר. הבקשה לשותפות גורל, למילה אנושית, לעצה, גם להאזנה בלבד, היתה קבועה וכללית, אבל באה על סיפוקה לעיתים נדירות בלבד. חסרו הזמן, המרחב, הפרטיות, הסבלנות, הכוח; מה גם שאותו אדם שאליו הופנתה הבקשה נמצא בתורו במצב של הזדקקות, במצב של בקשת אשראי."⁵²

כל מי שקורא בכתבי ההוגים שאימצו את מסורת האתיקה של הסבל, ברור לו כי הם מודעים היטב לטבע האדם המתייסר ולמגבלותיו כפי שלוי מתארם, ובכל זאת הם דבקים בחלופין עם האחר הבא ומשתקע בקרבי.⁵³ בשאלת הסבל, נמצא כי הם תופסים את היחס שבין הסובל ובין

המעמסה עליו כיחס בלתי מאוזן אבל מוכרע, לא רק משום שביסוד נפשו האדם חובר בכוח לכל חובת מציאות או מוסר הניצבים לפניו (מפאת הימצאותו ביחסים), או משום שהתפרצות הזעזוע הבא מן החוץ חזקה יותר וחולשת על כל הפנימיות המעוררת, אלא משום שהם מתעלמים מכך שכל עיסוק בסבל מתחיל תמיד שלב אחד קודם. אם לשיטתם הסבל נתון תמיד בזיקה, הרי שלשיטתנו זיקה זו תלויה קודם כול בדיספוזיציה של המשטח הפעור, הפסיבי והחשוף שבכאב, שאולי הוא גמיש דיו להתאים את עצמו לצורכי הזולת או הקיום, אבל יש לו גם גבולות פרטיים משלו. מובן שהדבר אינו תואם את תפיסת המסורת הצרפתית בדבר המבניות היסודית, הראשונית והמהותית של הסובייקטיביות המתפנה תמיד, גם אם בעל כורחה, לקבל עול אנושי כבד מנשוא.⁵⁴ אבל אילו ראו אותם פילוסופים בסבל את מה שהוא באמת, משא כובש המרביץ בנו את כל מה שהוא מעל ומעבר ליכולתנו ולא רק קרקע פורייה לנתינה ושופות, אולי היו מתפנים לסייג מעט את האמונה בכוחותיו הנעלים של הסובייקט ובעקבותיו את התקווה חסרת התקנה בהומניזם המוסרי והפוליטי. או אז, אולי גם היו מכירים בכך שגבול החסכנות שהפרט מקים על עצמו הוא חלק בלתי נפרד ממנגנון הסבל האנושי.

הפוליטיקה של הסבל

על השימוש בסף הנסבלות ככלי לייצור סבל ולמניעתו

לגילוייו של גבול החסכנות יש גם חשיבות פוליטית עמוקה. הוא מעמיד אותנו על התפקיד הכפול (הכמעט סכיופרני) שהתופעה ממלאת במרחב הציבורי, כאשר האי-פניות בסבל הופכת ממגבלה המונעת מאיתנו לממש את ההתקשרות בינינו לדבר מבוקש שיש לנו אינטרס לממשו. המצב החצוי הזה מתייחס לרצון לשלוט באחר באמצעות שליטה בסף הסבל שלו, אבל מכיוון שמדובר כאמור בעניין שקשה לנו לאמוד, לא ברור אם בכלל יש לנו אפשרות לתמרנו. כי בעצם, וזהו לב העניין, כשם שהפילוסופים הצרפתים באים ללמדנו שאיננו יכולים לסבל, כך אנו מבקשים ללמד על הסבל כי איננו יכולים דווקא לסף שלו.

הניסיון לקבוע את מרחב התמרון שלנו בסבל מחייב אותנו לעסוק בגבול החסכנות לא רק במסגרת האישית אלא גם הציבורית. הסיבה לכך שהיא שההזדהות עם הייסורים של אדם או של עם מותנית בהתמקמות באותו מרחב של התמודדות או של פגיעות, כל עוד הן נסבלות. כך קורה שמתחם ההגנה שבו הערכות מצב מתקיימות ("אני עומד בפניו", "אני לא מסוגל להסתכל עליו יותר", "זהו, עד כאן"), הוא בדיוק השלב שמונע מסאת הייסורים להתנפל על החיק הדואב או על חיקו של מי שמעוניין לקחת חלק בכאבו של אחר אך אינו מסוגל לכך בהכרח. במילים אחרות, זהו מרחב הנסבלות שלנו. אלא שמנקודת מבטם של מייצרי הסבל, של קברניטי הפוליטיקה של הסבל, אותו מתחם הוא בדיוק המקום שבו הזות הגבולות מהווה אתגר בריא. מטרתם היא לחדור אליו כדי להגיע לגבול הסבל ולדחוק אותו יותר ויותר, עד לסף השבירה של היחיד או של הקבוצה. בדרך זו ייטיבו לשלוט בסבל, ודרכו לשלוט בפּרָט. הכלי המשמש אותם הוא הבאת הקורבן למצב בלתי נסבל, מצב של כפיות רובצת ובלתי משחררת, של סאה שאי

אפשר לנטרלה. אם כן, עמימות היא שם המשחק, כפי שאנו למדים למשל מהפסקולים של חדר העינויים, שבהם המטרה גלויה לעיני כול ורק התפרצותו של הקשה מנשוא אינה ידועה לאיש, גם לא למעוֹנָה עצמו, העסוק כל העת בניסיון להתנתק מגורם הסבל בעוד מעניו לא מרפים מלהנכיחו ומבקשים להביאו אל קצה יכולתו. מדובר בפרקטיקה פוליטית המבססת את כוחה על כינון מכוון של סבל, מתוך שאיפה לפצח את המחסום הטבעי שהעמיד היחיד המתגונן. אולם הפעם, שלא כמו בתהליכים הפנומנולוגיים שבהם האני נאבק בתופעה הרובצת לפתחו, ואולי גם בלפיתה של האחר הנזקק לו במעמד האתי, אופיו של המצב משתנה, וכל מהותו של תיאטרון השֵבִי החדש הוא לייצר קריסה תוך כדי הצגה של סבל יזום ונשלט, כפי שג'ורג' אורוול מציין: "כיצד יוכיח אדם אחד את שליטתו על אדם אחר, וינסטון? וינסטון הרהר. 'על ידי כך שיגרום לו סבל', אמר. 'בדיוק כך, על ידי שיגרום לו סבל. אין די בצייתנות. אם אינו סובל, איך תוכל להיות בטוח שהוא מציית לרצונך, ולא לרצונו שלו? שליטה משמעותה גרימת כאב והשפלה. שליטה משמעה לקרוע לגזרים מוחות של בני אדם ולשוב ולאחותם בצורות חדשות על פי בחירתך.'⁵⁵ הפרקטיקה הנדונה מתקיימת לא רק במסגרות טוטאליטריות של עריצות קיצונית, כמו זו שאורוול מתאר, אלא בכל מסגרת שלטונית המבקשת לנתב את הפרט באמצעות פגיעה ברקמותיו הרכות ביותר.

לאור מה שנאמר עד כה, נשאלת השאלה אם אנו באמת יכולים לשלוט באחר באמצעות גרימת כאב, שכן הסבל כמכשיר שליטה מחייב להבטיח שחותרים לסימן המבשר עליו, בעוד שכדי לכוון לכך יש לזהות אותו מראש, ולשם כך להתוודע לאותה מהות מכוונת שבה ניתן יהיה להשתמש בהמשך. אולם היות שלסבל יש שתי מהויות, והוא מזוהה עם שלושה מצבי יסוד המעידים על גורליות כפויה, על היותו תופעה בלתי נסבלת, המתבטאת לבסוף באובדן יכולתנו לבטל אותו, אין אפוא שום ערובה שהסבל שאליו מכוונים ישיג את המטרה. העניין הוא שאם אכן "פוליטיקה של סבל היא תמיד, בראש ובראשונה, פוליטיקה של ייצוג הסבל", כפי שטוען עדי אופיר, כי אז יש לתחום בתבנית ייצוגית אחת את מה שלובש אלפי צורות, שאין לו לשון בהירה אחת, ובמיוחד שכלל לא ברור אם אופיו הציבורי ואופיו הפרטי זהים.⁵⁶ במסגרת הניסיון להפעיל את כלי הסבל לצורך ניצול פוליטי, לצורך ויסות תהליכים חברתיים או אפילו לשם עיצוב התרבות, על הקברניטים להכריע לאיזו נקודת תורפה לכוון את הפגיעה, כך שיתגלה גבול היכולת של ציבור מסוים וניתן יהיה לשבור את הרוח הכללית או להגן עליה תוך דחיקת מקור העינוי ממרכז הכמה. אבל מה מבטיח שמה ששיגו יהיה תקף, כך שלא יהיו פערים בין סף השבירה של ציבור אחד למשנהו ותכני הייצוג של הסבל שלי יתאימו גם לאדם אחר החולק עימי את אותו מרחב קולקטיבי?

בהיעדר קנה מידה מוחלט להערכת סבל, הייצוג הפוליטי של הסבל הופך לבעיה. האני שכוחו ניטל ממנו יוצר לו חלל נבדל בתוך מציאות גלובלית, תהא זו מציאות בריאה או אפילו מציאות חולה שכולה הרס וחורבן והיא מאכלסת דואבים רבים כמוהו. במצב זה, הכרוך בהתמודדות אישית רבת משקל, כל ניסיון להעתיק את עולם הכאב הפרטי (שאינו יכול להכירו לפני ולפנים, כי לעולם לא יוכל לחוש אותו במקומי) אל המרחב הכללי המשותף נדון לכישלון. השואה האישית של הניצול לעולם לא תהיה זהה לנרטיב השואתי המצוי בתודעתם של יהודים

כה רבים, וכך גם גודל הזוועה. אף שבסופו של דבר אנו מוצאים את המכנה המשותף בינינו, קיים תמיד הסיכון ש"הייצוג התרבותי של סבל פרטי בתור חלק מסבל משותף, שהוא גורל משותף לקבוצה שלמה, הורס את ההטרופיה הפרטית של הסובל גם אם הוא מייצג את התרבות כולה בתור הטרופיה של סבל, כ'פלנטה אחרת', " כפי שמזכיר לנו אופיר.⁶⁷ הניסיון לנכס את הסבל הפרטי ולהציגו כחלק מעניין כללי מחבל במסגרת הסבל האישית. אבל גם אם בכך הוא פולש לאותו "מיקום נגד" או הטרופיה בהתאם למושג שהנחיל מישל פוקו כשהצביע על המרחב הנבדל שבתוך החברה, הוא לא באמת יכול לבטל את המרחב האישי ולהשתלט על היחיד באמצעות השליטה בכאבו. טשטוש הגבולות יכול להפוך את היחיד לחלק ממעגל שלם של סובלים, אבל הוא אינו יכול לבטל את שדה הפעולה הפנימי של התרחשותו, לטוב (בניסיון להגן עלינו מפני סבל עצום ומכלה) ולרע (כשהוא לוכד אותנו בתוך סבלנו-אנו).

הנעלם הגדול במרחב הפוליטי הוא אפוא סף הסבל הרצוי, שעם הפגיעה בו מוצפים המיועדים באי-נסבלות הרסנית שמאפשרת לחלוש עליהם, לשלוט בהם, לתמרן אותם ובעיקר לאמלל אותם. אך משהסף נותר עמום, בהעדר ייצוג אחיד של הסבל במרחב הציבורי-פרטי, כאשר המטרה ידועה אך מעגלי הפגיעה האפשריים רבים ומגוונים, כל שנותר לעשות הוא לשלוח כמה שיותר חצים בתקווה לפגוע. כל שנותר הוא להציף את המיועדים לסבול בשלל נוהלי כאב, כל הזמן, שוב ושוב, בצורה זו או אחרת, כדי להבטיח שלפחות כמה מהם יפגעו במטרה. אם לא כך אז לבטח בו, ואם לא הפעם אז בהודמנות הבאה. הנכחה נשנית ומסיבית זו של מקורות הסבל היא אמנם שרירותית, אבל לא מצריכה לזהות מהות מייצגת אחת וגם לא מחייבת להתחשב בדפוס משותף שמשמש כתזכורת מוסרית טורדנית. כך, גם אם לא ניתן ליצור תהפוכות בקרב עם שלם שחפצים ביגונו, או בקהילת מיעוטים מגובשת שרוצים להכביד עליה בזוטות מעיקות כדי שלא תזקוף את ראשה, עושים זאת באמצעות מנגנון שיטתי של הכאה שלא מרפה מהפצתו. אם "נוהל שכן" לא עובד, נחליפו ב"נוהל אלמנת הקש", ואם זה אינו יעיל דיו, כי אז ארטילריה וחורבן תמידי ישיגו את התוצאה הראויה, אבל שוב, בלי להיות בטוחים שהמטרה שאליה קלע המנגנון השלטוני אכן הושגה ואם הסבל המתוכנן הוא זה שיכריע בסוף.

הניסיון להרחיב את מנגנון השימוש בסבל בעקבות הקושי שבייצוגו מוביל לשימוש אפשרי נוסף, גלוי פחות אם כי שכיח ומגמתי באותה מידה, בדמותו של מפעל זיכרון הסבל. בניגוד לגרימה מכוונת ושיטתית של הסבל, כאן המניפולציה הפוליטית פועלת בשני מישורים: גם כדי לייצר סבל וגם כדי למנוע אותו. אך מפאת הקושי לזהות חד-משמעית תופעה שהיא בעצם רבת פנים ונתונה לפרשנויות רבות, השליטה באמצעות הסבל שוב מתגלה כשרירותית. למעשה, הניסיון לחצות גבולות ולעצב מחדש תודעה חברתית, כמו בדוגמה של מהפכת התרבות הסינית, מוכיח כי הסבל אינו רק פועל יוצא של מה שמחולל סבל במתכוון או של סף רגישות שנפגע, אלא גם של זיכרון המחייה שיח שהודחק. דברים שלא נדונו נותרו ברקע בלי להכביד, משולבים בקו מחשבה נבחר שהוא נוה לכולם. עצם העלאתם לדיון ציבורי מערערת את אמות הסיפים ומציפה מחדש כאב עמום אך רב בשנים ולפיכך חריף. לעיתים החברה מעדיפה שמה שנשכח יישכח לעד, כפי שהוכיחה החשיפה הלא-מתלהבת של אתרי הרציחות ממלחמת האזרחים בספרד,

עדות לכאב בוער שדי באזכורו להטביע ביגון בנים ובני בנים של אותה משפחה שניצבו כאויבים אלה מול אלה. גבול ההתמודדות הטבעי שמייצר היחיד הנושא בעול הכאב הוא גם הגבול השברירי שיכולה להציב חברה שלמה הפוסעת על קצות אצבעותיה בין המכשולים המייסרים. אך האם הטיפול בזיכרון יכול לשמש כאמצעי אמיתי לשליטה בסבל? רק מחמת הספק שמקנה ההרגל. בטווח הארוך, ההיסטורי, ויסות הסבל בזיכרון הוא חסר משמעות, כי זיק אחד מספיק כדי להחיות ולהצית מחדש את הכאב, כמו נפץ הבוקע במלוא העוצמה ומאיים לכלותנו. כמו השוק החשמלי המעיר נים אחד שחשבנו כי נרדם, אבל מראה לנו כי באופן בלתי צפוי אך ידוע זה מכבר, הסבל הפרטי והסבל הציבורי שלובים זה בזה, וניסיון לתמרן את האחד לא מבטיח שליטה מלאה בתוככי האחר. רב-פנים וסתום הוא הסבל, לא צפוי ובסופו של דבר בלתי נשלט, ועל כן הוא נכנס ובה אל קרבנו בלי לקפח שום ניסיון להעמיד אותנו על אופיו החמקמק.

נסכם אפוא ונאמר שסוף הסבל קורא תיגר על מוחלטותו של דפוס הסבל האתי, ומסיבה זו התרכזנו בחלק האחרון של חיבורנו בהגבלות שאותו סף הכלה אנושי מטיל על הייצור המכוון של הכאב במרחב הפוליטי. לאחר שהגדרנו את הגורמים לאותו סף נסבלות, בחרנו להראות כי הוא מציב גבולות גם לעשייה הפוליטית הבטוחה ביכולתה לתמרן אותו. אין בכך כדי לומר כי אנו רואים בייצור הסבל פרדיגמה שלטונית, שכן ברור כי השליטה הפוליטית בימינו מבקשת בדרך כלל למנוע מן הנתינים סבל יותר משהיא מבקשת לשבור את רוחם באמצעותו. אלא שלכאן ולכאן, ויהיו הכוונות השלטוניות אשר יהיו, חשוב לזכור כי עצם דחיקתו של סף הסבל אל מעבר לסף הנסבלות מעלה את העניין המכריע שהמחשבה הפוליטית צריכה להתמודד איתו כאשר היא ניצבת בפני הקושי לזהות את נקודת השבירה הן בקרב היחיד והן בקרב הרבים. קושי זה מראה כי ברמה המעשית של השימוש בסבל ככלי לביצוע, עומדות בפני מקבלי ההחלטות שתי צורות פעולה תקינות, הכאה מסיבית ומפעל הזיכרון, אבל שרירותיות במבחן התוצאה. הלקח הנלמד מן הדברים מוכיח כי לכוונות ולהשתלטות הבלתי מעורערת באמצעות הסבל יש צד המעיד על מוגבלותן. ויש גם צד נוסף, פשוט יותר אך חשוב לא פחות, והוא דווקא זה שצריך ללוות אותנו בהמשך הדרך. כי מה אפשר ללמוד על הפוליטיקה של הסבל, כלומר על ניהולו, כאשר הסבל מומשג כנהוג בחיי היומיום בתור נתון קיים שכולנו מתיימרים להכירו ולכן נוהגים בו כאילו הוא כבר ברור וידוע? למשל, כאשר ועדת סל התרופות מניחה כי הסבל הניבט מכל פינה ומכל מסדרון בבבתי החולים מספיק לה כדי להחליט על חלוקה צודקת של תרופות, עד שהיא פועלת לפי קריטריונים רפואיים או בייקטיביים שאינם מביאים בחשבון שום מדד משתנה של סבל, ובעצם גורמת לייסורים עמוקים במקום שהיא באה למנוע אותם. הסכנה שאותה ועדה המניחה כי היא יודעת היטב מהו סבל תבכר תרופות אלה לעומת אחרות, ובכך רק תחמיר את מצבם של הזכאים שכאבם לא נמדד כראוי, שקולם לא נשמע או שסוף הסבל שלהם לא נאמד כראוי, שרירה וקיימת כל עוד נמשיך להאמין לא רק ביכולת הספיגה הבלתי מוגבלת של הסובייקט לפי האתיקה של הסבל, אלא גם ביכולתנו הבלתי מעורערת לזהותן ולווסת את התנהלותנו בהתאם להן. זו הסיבה שהעיסוק בסוף הסבל ובגבולותיו איננו רק עניין עיוני, ועליו לשמש כתמרור אזהרה לכל מהלך מעשי. בשם הצדק צריך ריבוי פניה של תופעת הסבל

לעמוד לנגד עינינו תמיד, כדי להתריע מפני המלכודות האורבות ל"יודעי הדבר" שפועלם מסרב להעמיד סייגים ולהתחשב במצבו העולם של הפרט הסובל.

הערות

1. תרגום חופשי שלי. ראו: Paul Ricœur (2004), "La souffrance n'est pas la douleur". In Jean Marie von Kaenel (ed.), *Souffrance corps et âme, épreuves partagées*. Paris: les éditions Autrement, (להלן ריקר, "הסבל אינו כאב"). עוד בדבר היות הכאב נטול מושא ראו בהקדמה לספרה של איליין סקארי: Elaine Scary (1985), *The body in pain - The making and unmaking of the World*. New York University Press, p. 5-10.
2. שלמה אבן גבירול (2007), שירים. ישראל לוי (עורך), תל אביב: הוצאת הספרים של אוניברסיטת תל אביב על שם רובין, עמ' 7.
3. ראו מרים וינברגר, מקרא בשני שירי רשב"ג: עיון בשיר תלונה "כאבי רב" ובשיר קודש "שחי לאל". אתר משרד החינוך (http://www.education.gov.il/tochniyot_Limudim/sifrut/asi13008.htm).
4. שלמה אבן גבירול (2007), "ניחר בקראי גרוני". בתוך שירים, עמ' 19.
5. ראו בהרחבה במאמרי על אודות האתיקה של הסבל בהגות הצרפתית בת זמננו: Smadar Bustan (2010), "L'ambiguïté de l'«éthique de la souffrance» dans la pensée française contemporaine". In Eric Hoppenot et Alain Milon (eds.), *Maurice Blanchot et la Philosophie, suivi de trois articles de Maurice Blanchot*. Paris: coll. Résonances de Maurice Blanchot. Presses Universitaires de Paris Ouest, (ולהלן בוסתן, "הדו-משמעות של 'האתיקה של הסבל'").
6. עמנואל לוינס (2004 [1972]), הומניזם של האדם האחר. סמדר בוסתן (מתר'), ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 122 (להלן לוינס, הומניזם של האדם האחר).
7. וזאת אף בהיעדר מושא הוראה תואם, כי מספיק שתהיה חשיפה מן החוץ שתכניע את היחיד ותסב לו סבל.
8. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 70.
9. עמנואל לוינס (2007 [1948]), המוות והזמן. אלי ג'ורג' שטרית (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 28. בלנאשו מחדד ומוסיף ש"האומלל הוא תמיד האחר"; מוריס בלאנשו (2009 [1973]), הצעד (שלא) מעבר. סמדר בוסתן (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 175 (להלן בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר).
10. כאן עולה כמובן השאלה מדוע הסבל ולא השמחה הוא שנבחר לבסס את הסולידריות החברתית המתקבלת. מדוע הקירבה עולה מן המצוקה ולא ממעמד שכיח אחר שאנחנו מתנסים בו בחיי היומיום,

כמו הנאה? ובכן, דומה שמירת הרגישות שהזולת נחשף אליה היא כה גדולה ותהא זו רגישותו של הסובל הפגיע או רגישותו של הזולת הנחשף לצרה, עד כי אין עוררין על עומקו של הרגש המחלחל שמקרב בין השניים.

11. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 122-123.

12. שם, 121-122.

13. שם, 123.

14. בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 165.

15. שם, 170.

16. ראו במאמרו של יובל אזולאי על ייסורי אלמנות צה"ל הדרוזיות האסורות בנישואין שניים: "האכזרי ביותר הוא הגעגוע לעימאד, הכאב, הלב שמדמם מצער ומיגון. [...] את הכאב הזה אני נושאת עד עכשיו, אמשיך לשאת כל חיי, כמו אוטובוס על הגב. ואני חייבת להיות חזקה, בשביל הילדים, בשביל החברה, בשביל המגזר שמצפה מאיתנו, האלמנות, להיות נשים חזקות ולא להישבר" (הנא). ובהמשך: "ואם תגידי שכואב לך?" "אוי ואבוי, במגזר שלנו אלמנה שתגידי שכואב לה, שהיא לא יכולה לשאת את הסבל, היא אלמנה חלשה ואני לא רוצה להיות אלמנה חלשה. [...] אני חייבת להיות חזקה בשביל הילדים" (סיאם). יובל אזולאי, "יום הזיכרון אלמנות צה"ל הדרוזיות יוצאות למלחמת העצמאות שלהן". הארץ, 19.04.2010 <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1163858.html>

17. בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 170, 175.

18. שם, 173.

19. בראיון מאוחר שהעניק לוינס בשאלת הסבל, הוא מגדיר יחס זה כ"הקרבה", ואילו באזכורים קודמים הוא מגדירו כ"מילוי מקום". ראו למשל לוינס, הומניזם של האדם האחר, 102, 129, ובראיון: Emmanuel Levinas (2004), "Une éthique de la souffrance". In Jean Marie von Kaenel (ed.), *Souffrance - corps et âme, épreuves partagées*. Paris: Les éditions Autrement, p. 134 (להלן לוינס, "האתיקה של הסבל"). אשר למאמר "הסבל חסר הטעם" (או "חסר התועלת") ראו: Emmanuel Levinas (1991), "La Souffrance Inutile". In *Entre Nous. Essais sur la* penée à l'autre. Paris: Grasset, p. 107-120.

20. לוינס, "האתיקה של הסבל", 132, 134 (תרגום שלי).

21. ריקר, "הסבל אינו כאב", 68; ובלאנשו אף מוסיף ואומר לסובל: "אל תצפה להשתמש באחרים כדי להשתחרר מעצמך: אתה נידון לעצמך כדי שיהיה עדיין מישהו שיקביל את פני הזולת". בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 177.

22. לוינס, "האתיקה של הסבל", 133-134.

23. שם, 131.

24. בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 165 (ההדגשה במקור).
25. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*. Paris, PUF, 1983, p. 55-56. (להלן לוינס, הזמן והאחר).
26. ריקר, "הסבל אינו כאב", 68.
27. אצל בלאנשו, המתייחס לסבל יותר מ-300 פעמים בכתביו, האזכורים רבים מספור. ראו למשל: Maurice Blanchot (1962), *L'Attente l'oubli*. Paris: Gallimard, p. 10, 25; Maurice Blanchot (1949), *La Part du feu*. Paris: Gallimard, p. 150, 211, 231. אצל ז'אן לוק מריון עצם הגדרת הסבל היא על דרך העודפות הלופתת הזוכה לכינוי "תופעה רוויה". ראו בדיונו המקיף: ז'אן לוק מריון (2007) [2001], על העודפות עיונים בתופעות הרוויות. סמדר בוסתן (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 143-144 (להלן מריון, על העודפות).
28. ריקר, "הסבל אינו כאב", 60, 68.
29. תודתי לקוראת אנונימית של המאמר על תרומתה להגדרת הדברים.
30. ריקר, "הסבל אינו כאב", 68.
31. שם, 69.
32. כדי לקבל תמונת מצב מפורטת יותר על תהליך ההתפרצות והעזווע המשעבד, ראו הקדמתי לספרו של ז'אן לוק מריון, על העודפות, 27-31; וכן לוינס, הומניזם של האדם האחר, 101.
33. בשאלת האחריות ראו לוינס, הומניזם של האדם האחר, 101. יש לציין כי מבחינת לוינס הכפייה בפירוש איננה נתפסת ככבילה, ומכאן הפתיחות האפשרית לאחר.
34. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 103; מריון אף מראה, בהתייחסו לדברי פסקל, כי "רק הכאב מגיע עד לקץ קצה של הפסיביות", ומדבר על "הפסיביות הסופית (כלומר הסבל)". ראו מריון, על העודפות, 145; בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 163, 165.
35. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 67.
36. שם. המשפט "חמלה שאינה יודעת שובע" לקוח מתוך ספרו של דוסטוייבסקי החטא ועונשו, שלוינס מפנה אליו באותו עמוד. במקום אחר לוינס מוסיף: "בהופעת הפנים יש ציווי, כביכול מדבר אלי אדון. אף על פי כן, פני האחר גם דלות: הן-הן הדל שבעיניו אני כל-יכול ואשר לו אני חב הכול. ואילו אני, מי שלא אהיה, כל כמה שאני "גוף ראשון", אני מוצא לעצמי את המשאבים כדי לענות לקריאתו". עמנואל לוינס (1996), אתיקה והאינסופי. אפרים מאיר (מתר'), ירושלים: מאגנס, עמ' 69; ובלאנשו כותב: "הוא נתון קודם כול לאחר, והאחר הזולת – הוא התם, הילד, החולה שתלונתו מהדהדת כמו הסקנדל 'הלא ייאמן', משום שהוא עולה על תמימות הרעים, תוך כדי שהוא מייעד אותי לענות לו מבלי שתהיה לי היכולת." Maurice Blanchot (1983), *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, p. 59. (תרגום שלי).
37. בעניין ההבחנה בין התופעה האובייקטיבית לביטוי הסובייקטיבי שלה ראו גם עדי אופיר (2000), לשון לרע פרקים באונטולוגיה של המוסר. תל אביב: עם עובד ומכון ון ליר, עמ' 184 (6.342) (להלן

אופיר, לשון לרע).

Emmanuel Levinas (1947), *De l'existence à l'existant*. Paris: Editions de la Revue Fontaine (מן הקיום אל הקיים), התרגום שלי.

39. שם, 112.

40. שם, 96-95, 113, 144.

41. שם, 19.

42. הרבה מעבר לביקורת על האונטולוגיה המהווה בעצם את מוקד דבריו.

43. ניתוח מקיף יותר על הנושא מופיע במאמרי (בוסתן, "הדו-משמעות של 'האתיקה של הסבל'", בדפוס, עמ' 10).

44. אופיר, לשון לרע, 175.

45. שם, 149.

46. מריון, על העודפות, 143.

47. שם.

48. מדובר כמובן בניטרליות. ראו לדוגמה: Maurice Blanchot (1955), *L'Espace littéraire*. Paris: Gallimard/Folio Essais, p. 152, 375. ראו את ניתוח המהלך של בלאנשו בספרה של מרלן זרדר: Marlène Zarader (2001), *L'être et le neutre à partir de Maurice Blanchot*. Verdier, Lagrasse, p. 239-235.

49. מריון, על העודפות, 144; וראו בספרו 63, Paris: Gallimard, p. 63 *L'Entretien Infini* (1969).

(השיחה האינסופית), וכן בספרו 30-31, Paris: Gallimard, p. 30-31 *L'Écriture du désastre* (1980), (כתיבת האסון).

50. על הסבל כתופעה רוויה ראו מריון, על העודפות, 142-150.

51. פול ריקר מגדיר תבנית יסוד של שני צירים נפגשים: הציר להגיב-לשאת (agir-pâtir), המאפיין את הסובל, והציר אני-הזולת (soi-autrui), המגדיר את יחסי הגומלין שלו עם הסביבה. במסגרת הסכמה הכללית הוא מחלק את אי-היכולת המתגלמת בכאב המוקצן לשלושה גורמים: אי-היכולת לבטא ובעצם למצוא את המילים הראויות כדי לומר לעצמך או למישהו אחר מה קורה; אי-היכולת לספר, במיוחד למי שאין להם תודעה של כאב או סבל; אי-היכולת להגיב (לפעול) מפאת השיתוק מכאב; ולכך אנו מוסיפים נדבך רביעי, המעיד על אי-היכולת לתקשר (לגלות אמפתיה) כאשר האני אינו מסוגל לתת מעצמו ולהתמסר לאילוצי הסבל ללא עוררין. ראו ריקר, "הסבל אינו כאב", 58-69.

52. פרימו לוי (1991), השוקעים והניצולים. מרים שוסטרמן-פדובאנו (מתר), תל אביב: עם עובד, עמ' 59.

53. ראו למשל מריון, על העודפות, 140; Paris: PUF, p. 140 *Etant donné* (1997), Jean-Luc Marion.

366-369 (היות ניתן). וכן אצל בלאנשו, השיחה האינסופית, 192, 196.

54. ראו לוינס, אתיקה והאינסופי, 73.

55. ג'ורג' אורוול (1985), 1984. ג. אריוך (מתר'), תל אביב: עם עובד, עמ' 214.

56. אופיר, לשון לרע, 182.

57. שם, 176.

