

הספרות היא לויתן ביער

המלחמה בחמלה

הופס, דרידה, נוסבאום –

על אספקטים של מוסר ואתיקה בין ספרות וחברה:
"ג'וליוס וינסום" לג'רארד דונובן כמקרה מבחן

מאת פאר פרידמן

| | |
|-----------|---|
| מופסה | אנא, קנה לי אחת! אוהבת אני בלדות מודפסות. שאם הן בדפוס, סימן שהמסופר בהן קרה באמת. |
| אוטוליקוס | הנה אחת, למשל, שניגונה עצוב עד מאוד ובה מסופר כיצד אשתו של מלוה-בריבית פלוני ילדה לו בבת-אחת עשרים צרורות כסף, וכיצד נתעורר בה חשק לאכול ראשי-נחשים מתורבכים ופשיטיות של צב קצוץ. |
| מופסה | והדבר נכון, לדעתך? |
| אוטוליקוס | נכון ויציב. רק לפני חודש היה המעשה. |
| דורקס | ישמרני אל משידוך עם מלוה-בריבית! |

ויליאם שקספיר, "אגדת חורף" בתרגום רפאל אליעזר, הוצאת ידיעות אחרונות וספרית פועלים, 1962

לקבל, ועם זאת לבחור, לארח את מה שקדם לנו, ועם זאת לפרשו-מחדש, וכו'.

ז'אק דרידה, "לבחור מורשת משלך", בתוך "מה ילד יום..." (עם אליזבת רודינסקו), הוצאת חרגול, 2003

אני רואה – בכל הרשעות והיסורים לאין קץ אני יושב ומביט, רואה, שומע, ומחריש.

וולט ויטמן, "אני יושב ומביט", בתוך "עלי עשב" בתרגום שמעון הלוקין, ספרית פועלים, 1952

ניסיון לדייק: אנו מבקשים לבחון בחינה אתית את הספרות, כלומר, אנחנו מצהירים על עצמנו כעל בעלי עמדה מוסרית (ואפשר גם: כעל בעלי עמדה לא-מוסרית; שהרי העמדה הלא-מוסרית היא בהכרח, בהגדרתה, עמדה מוסרית), ועתה אנו מחפשים בספרות את המקורות לעמדתנו, ביחס לכל רעיון או מציאות שנבחר, מתוך שאנו מאמינים כי יש לספרות השפעה אמיתית על חיינו, ועל כן היא מוחזקת אחראית (בין היתר) לעמדה האתית שגיבשנו לעצמנו.

אנחנו מדברים מכאן ואילך על ספרות הקונצנזוס (שאינה בהכרח ספרות מיינסטרים); או על הספרות שאפשר שתתקבל ככזו; או על ספרות שלא הייתה כזו והפכה לקונצנזוס בחלוף השנים, בעקבות תהליכי קבלה מורכבים שמושפעים מתהליכים רחבים עוד יותר בחברה, קרי בקהל הקוראים ובטעמו, באורחות חייו, בתפישותיו, בפוליטיקה שלו וכיוצא באלה. הסיבה לכך פשוטה: בסופו של דבר, זהו חלק הארי של הספרות שאנו קוראים. ובנוסף, אנו מקיימים דיון תיאורטי ועוסקים בספרות הקונצנזוס, שכן ספרויות-שוליים מכריזות על עצמן פעמים רבות מראש כעל בעלות עמדות (אתיות ואחרות) שונות משלנו; ואנו מדברים על ספרות שהיא נוחה לקונצנזוס מתוקף כך שלפחות אחת משתי הקביעות הבאות חלות עליה: (א.) שהיא פופולארית,

ומכאן שהיא נגישה לקהל רחב בשפתה או בתכניה – אך זהו המקרה הפשוט יותר; (ב.) שהיא (עשויה להיות) מורכבת ובלתי-נגישה, אך (– ובכך העניין) היא מוגדרת מתוקף הסכמים וכוחות שונים כספרות שבתחום הקונצנזוס – וזהו המקרה המעניין יותר; ומוכן שאפשרי שילוב של ההגדרות, דרך ביניים – והדוגמא שניעזר בה בהמשך נמנית דווקא על דרך הביניים – וחשוב לנו רק שתהיה הספרות הנבחנת מקובלת על הקהל הרחב ועל טעמו, אם מתוך בחירה חופשית לגמרי (אנשים קונים את הספר בחנויות מתוך "רצון חופשי" או מתוך רצון שמתחזה לחופשי, וקוראים את הספר בזמנם הפנוי בביתם), או מתוך שריבון מוסמך כלשהו, ומקובל – נניח: הממסד האוניברסיטאי, או (רוח הרפאים של) הביקורת – מגדיר אותה כמקובלת, כ"ראויה".

הלכה למעשה השאלה שעל הפרק היא האם ראוי (ראוי מבחינת הביקורת; שימושי עבור הספרותיות, יעיל עבור הקורא) לבחון בחינה אתית את הטקסט הספרותי? בסיכומו של דבר, האם נפיק תועלת אמיתית אם נבחן כך את הטקסט? האם קריאה אתית תקים לנו טקסט עשיר ומורכב יותר? ולחלופין: האם נוכל להעשיר (לתקן) את דרכינו-אנו באמצעות הטקסט, כלומר באמצעות מיצוי של איזה קוד אתי שאולי טבוע בו? והאם בכלל מאפשרת הספרות עצמה קריאה אתית?
"אני סבורה כי יצירות ספרות שנבחרו בקפידה עשויות לסייע לדמיונו לחצות את המחסומים שהפוליטיקה מציבה בינינו לבין המציאות השווה של בני אדם, אשר מסיבות פוליטיות עשויים להיראות לנו בלתי מובנים עד מאוד", טוענת מרתה נוסבאום בספרה "צדק פואטי", ומבהירה:

מעשים רעים ראויים לגינוי כרעים, ועם זאת יש חמלה, שאותה נהיה מסוגלים לחוש אף במקרים שאלה, אם נבין כיצד אדם שלא נולד רע הפך לכזה מחמת חינוך גרוע ולחצים חברתיים, שלא נועדו להיות מנת חלקו של איש. (נוסבאום 2003: 14)

אכן, דרך יעילה ללמוד חמלה על הזולת מוצאת נוסבאום בלימודי ספרות:

[...] שתי טענות בזכות חווייתו של הקורא: ראשית, היא מספקת תובנות, שמן הראוי כי יהיה להן תפקיד [...] בבנייתה של תורת מוסר ופוליטיקה מספקת; שנית, מפתחת יכולות מוסריות, שבלעדיהן לא יצליח אזרח להגשים במציאות את מסקנותיה של שום תורה מוסרית או פוליטית [...]. קריאת רומאנים לא תיתן בידינו סיפור מלא של הצדק החברתי, אך היא עשויה לשמש גשר הן אל חזון של צדק, והן אל מימוש החברתי של חזון כזה. (שם, 31)

דיונו יעסוק, אם כן, במוסריות ובצדק, וממילא במשפט עסקינן, ועל כן מדובר גם בחוק. אם כן: חוק, מוסריות (וגם מוסר), וצדק, ומה שביניהם, כפי שהם נובעים מתוך הספרות ומשמשים בעולם. וגם, בהכרח: העולם כפי שהוא משתקף ומשמש בספרות. נוסבאום טוענת כי הספרות שואבת מן העולם ומזינה אותו – והרי זו השאלה בה נדון: היש טעם ללמד את שופטינו ספרות, כפי שמציעה נוסבאום? האמנם יכולה הספרות לארגן "גשר אל חזון של צדק"? וממילא, מי יבחר אותן "יצירות ספרות שנבחרו בקפידה"? האם "תבחרנה" כפי ש"נבחר" הקאנון הספרותי?

נבקש לבחון את האידיאל שמציגה נוסבאום ונדון כאן במקרה מבחן אחד. "ג'וליוס וינסום" (2004) לג'ירארד דונובן¹, המביא את סיפורו של אדם (הוא וינסום, Winsome), הזוכה-בדבר-מה [במה הוא זוכה? "במעט, במשהו"], שחי בבקתה מבודדת בלב יער-עד במיין, לא רחוק מן הגבול הקנדי – "הבקתות הכי סמוכות היו במרחק חמישה קילומטר מערבה וצפונה ממני" (עמ' 17) – מוקף ב-3282 ספרים שנאספו בבקתה על ידי אביו המנוח (עמ' 18). בפתיחת הספר נורה הוֹפֵס, כלבו של וינסום, מטווח אפס. וינסום יוצא למסע נקמה והרג, מחסל ציידים בקרבת ביתו מתוך אמונה שאחד מהם הוא האדם שירה בהובס. חמישה ציידים ושוטר נקטלים כך. המטרה האחרונה הוא טרוי, שוטר נוסף, שהוא גם (במקרה?) בן-זוגה הנוכחי של קלייר, חברתו לשעבר של

¹ בעברית בהוצאת "אחוות בית", 2007. מאנגלית: טל ניצן. המובאות ומראי המקום ליצירה הם בהתאם להוצאה זו.

וינסוס. פעם הגיעה קלייר לבקתה של וינסוס וטענה שהלכה לאיבוד ביער. ביקוריה התרבו והם הפכו לזוג. וינסוס אהב אותה. היא הציעה שיאמץ כלב. אחר כך נטשה את הבקתה ואת וינסוס, והחלה לחיות עם אותו בן-זוג שעומד עתה לאבד את חייו בידי וינסוס, המשוכנע שהשוטר הזה – הוא, ולא האנשים שוינסוס קטל קודם לכן – הוא שירה בהובס. סופו של סיפור שוינסוס חס על חייו של טרוי, מניח לו לברוח אל העיר הקרובה, ובעצמו פונה ללכת אל תחנת המשטרה. מדבריו האחרונים אנו מבינים כי הוא עומד להסגיר עצמו לידי החוק.

צ'יד ציידים: אני בוחן את הספר בהנאה. הוא מזעזע את אמות המידה המוסריות שלי. הצייד הופך לניצוד – והרי זהו ביטויי האמיתי של "החוק" בעולם, שהוא תמיד צייד של ציידים, ציד חברתי שהוא ניגודה של הנקמה הקמאית, הראשונית, הפרימיטיבית. אך לירות בציידים – בוודאי זהו מעשה שמנוגד לחוק. המעשה הזה מרתיע אותי, דוחה אותי, מוכתם עבורי כרצח; ובכל זאת אני נמשך אחר קורותיו של וינסוס, מזדהה עם היגון: וינסוס אהב את הובס, בזאת אין לנו ספק. לא אהבה סתם – אלא אהבה פאמת, לִכְלָב שהגיע עם ומאת האישה היחידה שוינסוס אהב, אבל כלב שאינו תחליף-אישה אלא אהבה נפרדת, כבר-תמיד עצמאית, שנושאת עמה זיכרונות (מן האישה) אבל גם מייצרת זיכרונות חדשים (משלה, מן החיים המשותפים עמה – עם האהבה-כלב). האם מעשיו של וינסוס – לא-מוסריים, בלתי-חוקיים במובהק – האם הם ניתנים למחילה? אדרבא, לא מחילה נבקש לו; בעקבות נוסבאום, די לנו בהבנה. היא לא תבקש ממני לנקות את הרוצח, אך בהחלט תפציר בי לנסות לעמוד על מניעיו. נוסבאום, אני מאמין, תניח כי טוב לנו שנקרא את סיפורו של וינסוס. אני משוכנע שטוב לנו שנקרא גם את סיפורו של הומברט הומברט. אני אף מוצא דמיון בין שני גיבורים-מספרים אלה, המודים בפשעם, מסרבים ליפות את מעשיהם: זה יודע שאנס את הילדה, זה מודה בפה מלא שרצח את הציידים, ואף אומר, אחרי שהרג שלושה מהם: "חשבתי ש[רבים] יגידו שעשיתי מעשה רע. והם יצדקו, כי שניים מתוך השלושה [שהרגתי] לא היו היורה [שירה בהובס], ואת השניים האלה לא הייתי צריך להרוג, בכך אין ספק, בעיקר משום שמוחי היה צלול ושכלל הייתי איש עקרונות" (עמ' 56).²

נקשה עוד. אנו מדברים על הספרות, שהיא ביטוי של השפה, ודונובן מפתה אותנו לדון בספרו במסגרת הדיון במוסר הספרותי שאנו מבקשים לעצמנו, שהרי הזכרנו את ספריו של וינסוס, "כרוכים בעור, מהדורות ראשונות, ספרים בכריכה רכה, כולם במצב טוב, מסודרים לפי האלף-ב"י" ומתועדים ברשימות שנכתבו בעט נובע" (עמ' 18). וינסוס אמנם אינו הקורא הגדול שאנו מקווים שיהיה, ככל הנראה אינו באמת *well-read*, אך בהחלט יש לו היכרות רחבה עם ספריו³, ויותר מכל הוא מבכר (הן בנעוריו, הן בהווה-הסיפורי) לקרוא בשקספיר. "אגדת חורף", "אותלו", "מקבת", "ריצ'רד השלישי" – הוא קורא אותם ועורך לעצמו רשימת מלים שלמד מהם, מארגן לעצמו רשימה של שפה, משנן לעצמו שפה, כלומר את שפתו של שקספיר, כלומר את לשון העבר, אך חשוב מכך – לשון "אחרת", שאמנם היא הורתה של הלשון שדובר העולם סביבו, אך היא שונה ממנה במובהק: לשון שהיא מוקדמת יותר, ומכאן שגם (לכאורה) פחות מפותחת, ובכל זאת נחשבת בכירה יותר, יוקרתית יותר, יקרה יותר, "לשון שקספירית" – משאת נפש, תג איכות,

² והשווה: "לעתים קרובות שאלתי את עצמי מה עלה בגורלן של הנימפיות האלה כעבור שנים? [...] האם אפשר שהרטט הנסתר שגנבתי מהן לא השפיע על עתידן? ידעתי אותה – והיא לא ידעה [...] הוי, זה נשאר מאז ועד היום מקור לתהייה גדולה ונוראה". וכן: "אילו הובאתי למשפט לפני עצמי, הייתי נותן להומברט לפחות שלושים-וחמש שנים על אונס, ומבטל את כל שאר סעיפי האישום" (נבוקוב 1999: 24, 314).

³ והוא אף "יודע" לקרוא: "[...] חונכתי לקרוא כל דבר ביסודיות, גם את הערות השוליים, כי לעתים קרובות שם נמצא הסיפור האמיתי" (עמ' 46).

סימן של השכלה. עוד קו בין וינסוס והומברט: ששניהם משתכרים מן השפה, ממציאים לעצמם פארוך חדש, אחר, מיצלולי, מרמז, שוב-שקספירי, לא ברור, לא תקין, "לא תקין" לפי הנורמה, מחוץ-לנורמה, שפה "שלהם". לו-לי-טה? מייד אדע שהומברט מדבר; "כך עפר, צייד הקשת" הוא וינסוס⁴. שני גברים-רוצחים עם שפה "אחרת" עומדים עתה מול נוסבאום. אנו בוחרים להישיר מבטנו אל אחד מהם, אך נזכור כי הגבר השני הוא נשוא רומאן מערבי קאנוני, מכובד, גדול. עמי, וינסוס מדבר בשפה בהירה. אני קורא את הטקסט שלו והוא לא מאתגר את לשוני. הוא דובר אנגלית מוכרת (או תרגום עברי נוח). אבל עם קורבנותיו הוא מדבר שקספירית. הם מתבלבלים כשהוא פונה אליהם (אחרי שירה בהם) באותה שפה בלתי-מוכרת. כותב ז'אק דרידה:

הנכרי [...] יודע מראש שהסמכות האבהית והשקולה של הלוגוס תטיל בו ספק. הרשות האבהית של הלוגוס מתכוננת לפרוק ממנו את נשקו, לנהוג בו כמשוגע. [...] באפולוגיה של סוקרטס [...] פונה סוקרטס אל בני עירו ואל שופטיו האתונאים [...] הוא מודיע כי, בניגוד לשקרנים המאשימים אותו, הוא עומד לומר את הישר ואת האמת, ללא ספק, אבל ללא העידון הרטורי, ללא עידון שפה. הוא מצהיר שהוא "נכרי" מול השיח של בית המשפט, מול דוכן השופטים [...] הוא אינו יודע לדבר בלשון זו של חדר המשפט, ברטוריקה זו של החוק, של ההאשמה, של ההגנה ושל הסגוריה; אין לו המיומנות, כמוהו כנכרי [...] תמיד עלול להיות חסר הגנה בפני המשפט של הארץ המקבלת אותו או המגרשת אותו [...] עליו לבקש את הכנסת האורחים בלשון שאינה שלו על פי ההגדרה, בלשון שכופים עליו ראש המשפחה, המארח, המלך, האדון, השלטון, האומה [...] ש' כופים עליו תרגום ללשונם הם, וזו האלימות הראשונה. שאלת הכנסת האורחים מתחילה כאן: האם ראוי שנדרוש מן הנכרי להבין אותנו, לדבר בלשונו [...] קודם שנוכל לקבל את פניו בביתנו וכדי שנוכל לעשות זאת?

אני מזהה אירוח כפול (אולי משולש): וינסוס מתארח בביתי, שבו אני קורא, ובתוך ביתי הוא מדבר (גם) בשפה שאינה שפתי – הלכה למעשה, כשהוא מדבר שקספירית, וגם באופן מטאפורי, כשהוא מגלה לי את אחרותו שאיני מסוגל לקבלה, את היותו רוצח סדרתי מחושב. ג'וליוס עצמו נדרש לארח במרחב הפרטי שלו אנשים שדוברים שפה שאיני מבין: הציד "זר" לו מלכתחילה, וכשהוא מופנה כלפי כלבו, הוא פוגע ביסודותיו העמוקים ביותר של הסדר הקיים בעולמו – של השפה/חוק שלו (כאן אני קורא לעזרתי את לאקאן). וינסוס גם מתארח על שפתו (ובכלל זה שפתו המוסרית) בחברה הציידת שמחוץ לעיר שהוא תחום-השפה שלו, ומבקש הכנסת אורחים.

וינסוס רואה ביער טריטוריה שלו ושל כלבו. נסיעות לעיר הקרובה מסומנות בטקסט במובהק כמעבר מן המקום "שלו" אל מקומם של אחרים. ולהיפך: כשהאחרים – כלומר, הציידים – מגיעים אל היער, הם מגיעים אל ביתו של וינסוס. הם הנכרי שדרידה מדבר עליו, אחר שאינו דובר את שפת המקום: וינסוס חי לפי הטבע, מגדל כלב ופרחים; ואילו הציידים יורים בטבע, צדים את הטבע, צדים גם את כלבו של וינסוס, אותו יקבור בין הפרחים. אך *Winsome*, שהדבר-מה שזכה בו כבר נלקח ממנו (פעמיים: אשה וכלב), מסרב להציע הכנסת-אורחים (סימבולית, כי מדובר ביער, ולא בביתו גופא) לזרים שאינם מדברים בשפתו. ויותר: הם אינם דוברים את שפתו, אך למשפטו כבר עמדו שלא בפניהם, ועתה ישית עליהם את עונשם⁵.

אם אדם לוחש לך משהו בגרמנית, ואתה לא מדבר בשפה הזאת, לא תבין אף מילה: אולי הוא מתפלסף ואולי הוא מקלל את הורידך [...] אם [כלב] נוהם מהבטן כשאתה תופס אותו ומסתכל עליו מהצד, זאת חיבה טהורה, אבל אם הוא נוהם נהמה ישירה ושטוחה מבין שיניו, זאת אזהרה של שנייה אחת. אם אתה לא מבין את השפה שלו, זה סתם רעש שבבילך. הגברים האלה שם ביער לא הבינו, אני חושב, את שקספיר שלי, אפילו שכל מילה הייתה אנגלית ודיברתי ברור. באותה מידה יכולתי לנבוח עליהם. ("ג'וליוס וינסוס", עמ' 174)

⁴ איני נדרש כאן לסוגיות של מקור ותרגום; העובדה בעינה נותרת שוינסוס מדבר אל קורבנותיו באותה שפה שקספירית. בין אם הוא עושה זאת בעברית-שקספירית-שמתרגום, או באנגלית שקספירית, אין זה משנה, שהרי התוצאה אחת היא בשני המקרים.

⁵ כדי לדייק, ראוי להבהיר במקרה פרטי זה כי וינסוס בהחלט עומד בעמדה הדרידיאנית של מכניס האורחים: הוא אמנם מעוצב כאחר מן החברה, אך זו עמדה דואלית, שהרי בה בעת הוא הרוב-הקובע בחברת-היחיד שהוא מכונן ביער, חברה שיש לה אחרים משל עצמה, ובה בעת היא מסוגלת להציע הכנסת אורחים למי שמקבלים את כלליה (וראה להלן).

היכן שדרידה מזהה את הטלפון ואת האינטרנט כ"איומים מכבידים על הטריטוריה הפרטית של היחיד", ובכך הופכים את הבית לחלק מן החוץ (דרידה 2007 : 84) – כלומר, מפקיעים מן הבית את הביתיות הפרטית – וינסום מזהה את היריות ביער: "בשעה הבאה הגיעה אלי אש הרובים סמיכה וכבדה מעבר לחצר, עד לספר שבידני" (עמ' 153). עד לספרי שבידני: לא עד אליי, לא עד אוזניי, לא עד גופי – אלא עד לספר שבידני, שאני קורא אותו רק בביתי, שהוא חלק מביתי. היריות מכניסות את החוץ אל תוך הבית, ועתה יש לבחור אם להכניסן הכנסת אורחים, או להלחם בהן. איני יכול להכניס את היריות אל ביתי, מפני שהן מאיימות עלי (אני מדבר בקולו של וינסום). הן לקחו ממני את חברי היקר לי. וינסום שולח אותנו אל תומס הובס, הפילוסוף שעל שמו קרא לכלבו. אמת, את שם הכלב בחר וינסום כמו בהגרלה: הוא ניגש אל אחד ממדפי הספרים ובחר ספר באקראי. אבל אני יודע כי אין מקרה בספרות, ומכיוון שהמציאות של וינסום היא הספרות שלי, אני בוחר את הובס, תומס הובס, וקורא בספרו "לויתן". אני מוצא את דיונו בטבע האדם קרוב מאוד לעניינינו. הובס דן ב"מצב הטבעי" של האדם, הכבר-מנוטרל מתוקף הסכמים ואמנות. מצב טבעי זה הוא מלחמת כל בכל. חוקי הטבע שולחים אותי להיפרע ממי שהרע לי. יש לי זכות שאיני יכול לוותר עליה – לעולם איני יכול לוותר עליה, זו זכות שמאיימת עליי כחובה – להיפרע ממי שפגע בי. רק אמנה חברתית שחתמנו בינינו מתוקף היותנו חברים באותה הקהילה, היא המונעת ממני לפגוע עתה ובכל-זמן בכל הסובבים אותי (הובס 1962 : 151-113; ור' גם הערה 15). "יש איזו דעה שם בחוץ שאנשים עם רובים יכולים לעשות מה שהם רוצים, שזה הסדר הטבעי של הדברים. נתתי להם את הסדר הטבעי", אומר וינסום לטרוי, קורבנו-המיועד האחרון (עמ' 177). אך אני יודע כי שחרורו של טרוי נקבע מראש: "טרוי, אמרתי, תוך הסתכנות בקרבה של שם פרטי" (עמ' 168). ידיעת השם הפרטי, הצמדת שם לפרטי של האחר, הוא הרגע בו ברי לי כי וינסום לא יהרוג את קורבנו המיועד (ור' לעניין זה דרידה 2007 : 69-66). רע מספיק ללמוד בדיעבד על הקורבן וקורות חייו: "הרגשתי שליבי צונח כששמעתי על הילדים. הברנשים הקטנים בלי אבא עכשיו. זה היה מיותר לגמרי, ולמה בשם אלוהים צריך אב לילדים לצאת לציד? ולמה לצוד על יד הבקתה שלי?" (עמ' 118).

אני נחרד מן המעבר הרך: מקינה על האב שרצח זה לא מכבר, עד העברת האשמה אל הקורבן. וינסום אינו פציפיסט. הוא ירה בעבר, בקי ברזי הקליעה ובהיסטוריה של הצלפים ("ב-1914 גילו הגרמנים שהמקום הטוב ביותר לכוון אליו בגוף האדם הוא השיניים", מסביר וינסום בעמ' 123, ובהמשך מסביר, בידענות, מדוע). אך עדיין נותרת בעינה העובדה שלא פגע בבני אדם קודם לרציחתו של הובס⁶, ואף לא נגע ברובה בשנים שחלפו (וכנראה אמנם עובדה היא, חרף בעיית המהימנות שנובעת מעצם הווידוי⁷). אני מאמין לו שרציחותיו מונעות מנקמתו את הובס, אבל עלי לנסות לתלות אשם-לכאורה בגורם נוסף (שהרי אין פרטים ריקים בספרות). בהיותו מוקף כל ימיו בספרים רבים כל כך, וינסום אונס אותי לחפש גם בספרות את האשם

⁶ אדרבא, פגיעה בזולת גורמת לו ייסורים. הוא מתענה על מות אמו בלידתו. "היא הייתה אדם שהרגתי בלידתי" (עמ' 60). אפילו על מוות זה, שהוא באשמתו אך במובהק אינו באשמתו, אפילו עליו הוא מתייסר. גם השועל הפצוע שהרג כדי למנוע את סבלו (עמ' 131) שב ורודף אותו בחלומותיו.

⁷ הווידויים הבלתי-מסויגים של וינסום (הטקסט שאני קורא בו) רומזים שהוא מספר אמין, גם אם כל המידע מתווך אלי מבעד לתודעתו. הנחה זו מתחזקת דווקא בסתירות בטקסט, למשל סיפור היכרותו עם קלייר, המובא פעמיים. בראשונה הוא סיפור קצר ומאושר. אך התיאור השני, הארכני, הוא מורכב ועשיר בפרטים קשים. הסברים שמספק הנוסח השני מבהירים שהוא הסיפור הסופי, המלא, של מערכת היחסים. העובדה שנוסח זה נמסר, גם אם "באחור", והעובדה שאינו נסתר בהמשך למרות הפגיעות שהוא חושף וחרף הפרטים שהוא מציג, שאינם בהכרח נעימים לוינסום, מחזקים את הנחתי כי וינסום מספר לי אמת, ואת (רובה המכריע של) כל האמת. סיכומו של דבר – ויוכל להשתכנע בכך רק הקורא בסיפורו של וינסום – שסוגיית האמינות כמעט אינה משחקת תפקיד ביצירה.

למעשיו. ואמנם, מה יכול היה ללמוד ממחזותיו של שקספיר שקרא, מלבד אלימות?⁸ אולי מעט אמונה בנסים. כשנוסבאום מדברת על ספרות טובה, מחנכת, מוסרית ואתית – האם לא תכלול בה את שקספיר?⁹ איני חושב שנוסבאום מבקשת לערער על הקאנון¹⁰.

אלא שטיפשות ורוע למכביר יש בטענה שוינסום רוצח "בגלל הספרות", כאילו לא יכול היה ללמוד ממנה דבר פרט לאלימות; או שאילו היה קורא יצירות אחרות, אולי אף זונח כליל את שקספיר, היה מגלה חמלה רבה יותר לציידים שבחוץ. לא: וינסום רוצח כי זהו טבעו; או מתוך טירוף שקינן בו; או מפני שאביו וסבו ואבי-סבו השתתפו במלחמה, ועתה הגיע תורו של וינסום לשאת נשק; או מפני שהוא פרנואיד; או מפני שהוא מחפש נקמה – אלה כולן אפשרויות שמסומנות היטב בטקסט לכל אורכו. האם בלתי אפשרי שהספרות השפיעה על וינסום? ודאי שאפשרי. אלא שיש לעצום עיניים מפני הטקסט כדי להאשים את הספרות לבדה במעשיו.

והרי בכך העניין כולו: החמלה שמבקשת נוסבאום לבסס דרך הספרות היא חמלה מזויפת באותה מידה. נוסבאום מבקשת לבטל את האפקט שהספרות מסוגלת לו. איני נדרש לחמלה כלפי הגיבורים השקספיריים – גם לא בטרגדיות. אני חולק על אריסטו (עד נקודה מסוימת) וקובע: האפקט הטראגי לא נוצר מתוך חמלה, אלא מתוך הקלה. אני אומר לעצמי: כמה טוב שאין גורלי כגורל הגיבור הטראגי! כך, איו הספרות מקרבת אותי אליה, אלא מרחיקה אותי. ראוי לנו שנבחן את הספרות כאורחת, שעלינו להציע לה הכנסת אורחים **דווקא** מתוך שאנו מכירים בה (בגיבוריה, ברגשותיהם) כבאחר שאיננו יכולים להבינו אל נכון. הצעתה של נוסבאום לקבל ולאמץ אל חיקינו (בחמלה) את האחר שבספרות (הלאחר של הספרות) – ואין ספק כי נוסבאום מייצגת ברהיטות תפישה מקובלת ופשוטה של הספרות – עמדה זו מאפשרת לנו **דווקא התעלמות מוחלטת מעצם אחרותו של האחר**, רידודו לכדי מופך, הפקעת הזרות שלו, הפקעתו מתוך הזרות, שלילתו כעצמי אחר והכפפתו אל האני – האני שלי, הקורא, ושל חברי. בעצם אימוצה את הזר, נוסבאום מבקשת הבנה "שיש אנשים שחייבים לגרום כאב לאחרים כדי להרגיש פחות כאב בעצמם" ("גילויס וינסום", עמ' 151). אלא שהבנה כזו **מעקרת** את הכאב הספרותי, הופכת אותו למשהו שמדרך הטבע ("יש אנשים שחייבים"), בעוד שהכאב הספרותי תמיד מבקש להיות מיוחד, יוצא-דופן. לא קירבה נדרשת לנו אל הגיבור הספרותי (מוסרי או שלא-מוסרי), אלא התרחקות; לא חמלה או הבנה מחפש וינסום, הומברט הומברט של-ימינו, אלא ביקורת, דחייה והרחקה. הוא-עצמו

⁸ יאגו משקר לאותלו שדסדמונה אשת אותלו בוגדת בבעלה. אותלו רוצח את דסדמונה, אך אמיליה אשת יאגו מגלה אז לאותלו, כי אישה שיקר לו. בשל כך רוצח יאגו את אמיליה; ריצ'ארד השלישי זומם לכבוש את השלטון מאחיו. הוא רוצח את מלווי של אחיינו וכולא את האחייני. שרשרת הרציחות נמשכת עד למפלתו של ריצ'ארד; ב"אגדת חורף" מצווה ליאונטס שהשתגע להרעיל את אשתו, הרמיונה, לאחר שהוא משתכנע כי בגדה בו. בנו מת מצער; הרמיונה מתעלפת ומתה. התינוקת שילדה זה מקרוב, נידונה ע"י ליאונטס לשמד (אם כי סופה טוב, וגם הרמיוני חוזרת לחיים בדרך פלא). מקבת' רוצח את המלך דנקן כדי לזכות במלוכה (גם אם סופו רע ומר). וינסום מכיר גם את הפואמה "פרלמנט הציפורים" לג'יפרי צ'וסר (*Parliament of Fowles*; עמ' 154) – פואמה שנפתחת ונחתמת באדם המבקש "משהו" בספר של קיקרו; והוא מכיר אף את דון קיחוטה (שם), שאנו יודעים היטב כי השתבשה עליו דעתו מקריאה בספרים. עלינו לזכור גם שוינסום קורא ב"מזמור לחג המולד" לדיקנס, סיפור מוסר ויקטוריאני שסופו גאולה; אלא שהוא עוצר את קריאתו באמצע (הגאולה מתעכבת; אך גם וינסום סופו שייגאל, במובן זה או אחר).

⁹ אמנם עלינו לזכור כי בבסיס הצעתה עוסקת נוסבאום "ברומאן הריאליסטי האנגלו-אמריקני, ובפרט בשורה של רומאנים העוסקים בתמות חברתיות ופוליטיות" (עמ' 30), בכל זאת דומני כי הרחבת הדיון לספרות רחבה יותר הוא מהלך ראוי, הנובע מעצם ההצעה לקריאה אתית, כלומר מעצם ההצעה שקריאה כזו בכלל אפשרית ומועילה.

¹⁰ כאמור, נוסבאום דנה ברומאנים ספציפיים, אך מרוח דבריה מותר להניח כי אין היא מתיימרת לייצר קאנון מתוקן. הדברים רחוקים ממנה. אך לו הייתה נדרשת לייצר קאנון, משוכנע אני כי הייתה כוללת בו את שקספיר (אם בכלל שמורה לה "הבחירה"). אולי אף תטען כי הוא מלמד אותנו לשפוט "נכון" את הדמויות, מקרב אותנו אל נסיבות המעשה הבלתי-מוסרי. אך הנה העניין: אם לא תכלול את שקספיר בקאנון (וטענתה היחידה אז תוכל להיות שאינו מוסרי), הרי שממילא אין לנו שיח עמה, באשר היא מאיימת לגזול מעמנו את העונג שבקריאת המשורר הגדול. וגם בשל כך איני מאמין שהיא מבקשת לערער על הקאנון.

מבקש זאת לעצמו בשם הספרות כולה, שאינה יודעת לדבר בשפתנו ומכאן שאינה יכולה (אפילו) להישפט בבתי המשפט שלנו. גם הספרות הקונצנזואלית ביותר, המאושרת מטעם החוק (הספרות שבה אנו דנים כאן), לעולם יוצאת נגד החוק מתוקף היותה ספרות, מתוקף היותה לא-מציאות מציאותית (נאמר, realistic unreality). הייחוד הגדול של הספרות הוא בעצם היותה לא-חיים. אין להבין מכאן כי הספרות היא היפוכם של החיים; אלא היא מימיזיס בטוהרו: חיקוי, דומה שאינו זהה, קרובה אולי אצל ה־unheimlich. ייחודה בשונות המופלגת שלה: היא מדברת בדפוס, בונה עולם בכתב, רחוקה לגמרי מן המוכר. הזדהות עם הגיבור אינה מקרבת אותנו: כשאני מזדהה עם הדמות בספרות, אני עומד על האחרות המוחלטת שלה ביחס אליי. אלא אם מטורף אני, תמיד אני זוכר כי לא אוכל להיות כמוה¹¹, ובכל זאת אני מקווה שאוכל – בהתבסס על השוני המוחלט בנינו. אני רוצה להיות וינסוס, מפני שאני רוצה להיות מסוגל לאהוב עד טירוף (לאהוב כך אפילו כלב). אני רוצה להיות הומברט הומברט, לא מפני שאני מבקש לעצמי ילדות, אלא מפני שאני רוצה להיות משוכנע כל כך בצדק שבמהלכי חיי. אני מזדהה עם בלשי-אקשן של קובן, לא מפני שהם נציגיו של טוב (לא רק מפני שהם נציגיו של טוב), אלא מפני שאני רוצה להיות מסוגל לספוג כדור בזרועי ולהמשיך לרדוף את מבקש-נפשם של אהוביי. אני מזדהה עם הגיבור לא מפני שהוא קרוב אליי, אלא מפני שהוא כה רחוק ממני, באופיו וגם בקיומו (קרי, בעובדה שהוא מתקיים רק בעולם שאיני יכול אלא לדמיין; ויש מי שיטען שדווקא כך הוא קרוב אליי, כבר-תמיד בדמיוני – אך אני איני חושב כך, ולמצער אני זקוק לספרות כדי שתפעיל בדמיוני את הגיבור שלכאורה נמצא בל). מכאן שאיני טוען כי אין לספרות כל השפעה עלי, חיובית או שלילית. אלא: שהספרות מתייחדת מהאמנויות האחרות כי את אשר היא מראה לי לעולם איני מכיר. משום כך הדמות הספרותית תמיד שונה ממני, אחרת, זרה לי. ולעולם איני מבקש לקרב אותה אליי! אני יודע שהיא רחוקה ממני, ושלעולם תיוותר רחוקה, ואם תתקרב אליי – תשעמם אותי. אני מקווה שלא תדמה לי; שתיוותר מחוץ לשפתי, מחוץ לשפת-המשפט שלי, אויבת שלי לעד מעצם אחרותה. בחינה אתית מונעת ממני *ab initio* – לא, *ab ovo*! – ליהנות מן היצירה במלואה. הספרות (תמיד) רוצה להתרחק ממני, להיות אחרת לי, בלתי נתפשת¹². "הם יכולים לחיות בעולמם", אומר וינסוס על הציידים, "כל עוד יישארו מחוץ לעולמי. הבעיה עם אנשים כאלה היא שהם לא יכולים

¹¹ ודומני כי מסיבה זו מבקשת נוסבאום – מבלי שתודה בכך גם לעצמה – לעסוק דווקא בספרות, ולא בקולנוע ובמוסיקה, שהם קרובים אל החיים. הקולנוע קרוב לצילום כפי שהוא נראה לרולאן בארת: ככלות הכול, גם הקולנוע נושא עמו את האובייקט שהוא מתאר. מוסיקה מייצרת הלכה למעשה צלילים בעולם. אך הספרות מייצרת עולם שנותר דמיוני לנצח, עולם שלא יכול להתקיים "בעולם האמיתי" שבו אני, הקורא, חי את חיי. אני יכול לצעוד, הלכה למעשה, אל תוך צילי המוסיקה: להיעזר במוסיקה רועשת כדי לאטום עצמי מן העולם "האמיתי", להיות חירש לו. הקולנוע מציג לי את עולמו, שהוא נושא עמו, ובתיווכו של האולם המואפל, הוא מקרב אותי אל העולם הבדוי. אמנות פלסטית מכוונת עולם שאני יכול לראות אותו בתוך (מתוך) עולמי, גם אם בנפרד ממנו. אך איני יכול לפסוע אל תוך הספרות, לאטום בעזרתה רעשים, לראות את העולם שהיא עצמה בונה – אלא באופן מטאפורי או בעיני רוחי, או כשהיא משלבת בתוכה אמנות פלסטית (ציורים בספרי ילדים, תמונות אצל זבאלד ואצל ספרן-פויר); או, מובן מאליי, כשהיא ממירה עצמה לאמנות אחרת, (ויזואלית או צלילית). הספרות היא תמיד רק דיו על נייר. ורי' נוס' עמ' 25-26.

¹² עמוס עוז, בטקס הענקת פרס נסיך אסטוריס, 2007, אומר בנאום הזכייה: "כקורא אינך רק מתבונן באישה המביטה בחלון אלא אתה נמצא עימה, בתוך חדרה, ואף בתוך ראשה [...] האישה בחלון, אפשר שהיא אישה פלסטינאית בשכם ואפשר שהיא אישה ישראלית בתל אביב [...] קראו רומאנים, ידידי, מהם תלמדו הרבה. טוב יהיה אם גם שתי הנשים האלה תקראנה זו על זו. כדי לדעת, לפחות, מה הדבר הגורם לאישה בחלון השני להיות מפוחדת או זועמת, ומה נותן לה תקווה" (עוז 2008). אך ניסיון להבין את הפלסטינאים בעזרת הספרות פירושו בהכרח הכפפה אימפריאליסטית, מקוממת, בלתי-מוסרית מטבעה, של הפלסטינאי אל השכל הישראלי, החלת הלוגוס הישראלי על הפלסטינאי, שאולי הוא רחוק ממנו (מן הלוגוס הישראלי; ואולי לא – אך כך או כך אני מניח עליו הנחות מצמצמות). כל שאני "יודע" על הפלסטינאי: הוא אחר ביחס לי. בבואי לקרוא את הפלסטינאי דרך ספרותי, אני מנכס אותו ואת תרבותו אליי, במקום להעריך אותו כאחר שלעד ייוותר בלתי מובן. וגם כשכותבת שרה שילה על קריית שמונה בעגה של קריית שמונה, אין אנו למדים דבר על קריית שמונה, מלבד זאת: "הם" (שם) שונים "מאתנו" (גברים אשכנזים מתל אביב), גם אם הם קרובים פיסיית אל האני (שהוא אני). אולי מלכתחילה אין טעם לחפש קריאה אתית בספרה של שילה, אך לבטח (יאמרו אחרים) יש לכאורה טעם (לא עבורי) לקרוא קריאה אתית בספרות הפלסטינית.

להישאר בעולמם" (עמ' 156). הספרות תמיד נותרת בעולמה, ורק כך היא מסוגלת לגעת בי. הפרדוקס של הספרות: היא קרובה רק כשהיא רחוקה, וככל שהיא רחוקה כן היא קרובה יותר. נוסבאום מאיימת למחוק מן הספרות את הספרותיות. הקריאה האתית, החומלת, ש"מעודדת הרגלי חשיבה, ואלה מוליכים לשוויון חברתי, מכיוון שהם תורמים לפירוקם של סטריאוטיפים התומכים בשנאה לקבוצות" – קריאה זו שהיא מציעה לי, ניסיון עקר-מראש להבין "כיצד אדם שלא נולד רע הפך לכזה מחמת חינוך גרוע ולחצים חברתיים" (נוסבאום 2003: 110) – מאיימת להשליך אותי לעד לחיים של שעמום, בהם הדמיון הספרותי (literary imagination) הופך, "בזכות החמלה", לחיים של דמיון (a lifetime of similarity), חיים שהספרות הופכת בהם לחיים עצמם, קרובה מדי לעצמי, דומה לי מדי, תמיד צפויה-מראש. והרי ממילא חונך וינסום חינוך הומאני (הומברט הומברט הוא משכיל אמיתי¹³). גם אביו של וינסום הכיר כל ספר שבבית. האב והסב למדו על בשרם מחיר חיי אדם, וחינכו כך את וינסום, שאמנם גדל ביער, ארכיטיפ של האחר, רחוק מן החברה – אך בשום אופן לא היה מנותק ממנה; ואנו יודעים שהיה מסוגל לאהבה. ובכל זאת רצח? אכן: על-מנת ללמוד מן הספרות עליו לבחון אותה ואת גיבוריה בדבר שלעולם לא אוכל להבין; פאורח זר, אחר, שאני פותח בפניו את ביתי (אמנם כך), מתוך הכרה כי לעולם לא אבינו, ומכאן שלעולם לא אוכל לשפוט אותו, אלא אם אבחר אני לדבר בשפתו (וגם זה בלתי אפשרי: אני זר לספרות כשם שהיא זרה לי). כסוקרטס הנקרא על-ידי דרידה, כך גם וינסום מוחה בפניי על ש"אפילו אין נוהגים בו כנוכרי" (דרידה 2007: 64):

יש זכות של הנכרים, זכות להכנסת אורחים עומדת לנכרים באתונה. מהי השנינות ברטוריקה הסוקרטית, בנאום הסנגוריה של סוקרטס האתונאי? עיקרה תלונה על שאפילו אין נוהגים בו כבנכרי: אילו נכרי הייתי, הייתם מקבלים ביתר סובלנות שאינני מדבר כמוכם, שיש לי ניב משלי, צורת דיבור שהיא כה מעט טכנית, כה מעט משפטית, צורת דיבור שהיא בבת אחת יותר עממית ויותר פילוסופית. (שם¹⁴)

ומחאה זו שאני קורא בווינסום דרך דרידה הקורא בסוקרטס – אדרבא: *הצהרה* זו – היא (אני מבקש לטעון נגד נוסבאום) מחאתה של הספרות כולה, **ייחודה של הספרות באשר היא ספרות**. לא אבין כיצד היה וינסום מסוגל לרצוח את הציידים בידיעה שמדובר ברצח-חינם. אך דווקא אי-היכולת להבין היא המקרבת אותי אל היצירה. אי-ההבנה, או זיהוי המרחק, הם שמעניקים ליצירה את כוחה, מקרבים אותי אליה מכוח ההזדהות הפרדוקסאלי שבמרחק¹⁵. כוחה האתי של הספרות (של הדמות הספרותית): היא לא יכולה להישפט על ידי, ואינה יכולה לסייע לי לשפוט אחרים; אך היא יכולה לגרום לי לחוש (תחושה שקרית ואפקטיבית) שאני נשפט על ידה.

¹³ ויוסר הספק: יכולנו לדון גם ברסקולניקוב, למשל, ובכל דמות ספרותית אחרת – בין אם היא מאתגרת את השיפוט המוסרי שלנו במופגן ובין אם לאו. אלא שהומברט קרוב מאוד לוינסום בשימושו בשפה וביחסו למעשיו, ובמובן מסוים קיימת גם קירבה באחריותם של השניים, נתונים בידי החוק. במעשיהם ובשפתם הם משמשים לנו מקרי מבחן נוחים – אך כל דמות ספרותית תצלח כאן, שכן הספרות כולה דורשת מאתנו התרחקות והיא מתבדלת מאתנו.

¹⁴ הטקסט של דרידה, וכן פרקים ב"תוקף החוק" נוגעים ישירות לדיונו, אך לא נוכל להרחיב בהם. נסתפק בהערה כי דיונו של דרידה בזכויות הנכרי, וכן בדברים שהאחר מבקש מן המארח (או מחזיר למארח; או מה שאינו מחזיר) מאפשרים לנו מלכתחילה את הדיון במקומה של הספרות בתוך האחרות (וגם להיפך). כך גם אבחנותיו בעניין האיום של האורח על הלוגוס המארח (ר' למשל עמ' 58); ודיונו בכוחנותו של החוק (שוב אנו מזכירים כי וינסום, הספרות, אוסף חוק בו בזמן שעליו לציית לחוק שנאכף-נכפה עליו). לעניין "גיליוס וינסום" לבדו, מחוץ לדיון הכללי בספרות, נזכיר את עיסוקו של דרידה ב"הכנסת-האורחים של האדמה" (דרידה 2007: 106 ואילך).

הערה נוספת נוגעת ל"לויתן", שגם את הדיון בו לא יכולנו להרחיב. הובס דן בגאוות-השווא של האדם על כוחו, גאוה שעלולה להוביל את האדם המונע מיצריו למעשים שאינו יכול לנבא מה יעלה מהם. לדיונו בווינסום חשובה גם מסקנתו של הובס כי המצב הטבעי הוא לעולם מצב של פחד ושל מאבק (הובס 2000: 119-112); וכן דיונו באמנה החברתית בקהילה (שם, עמ' 161-167). ואולי חשובה מכל אמירתו זו: "החוקים הטבעיים, כגון צדק, דין-יושר, צניעות, חמלה, ובקיצור: 'עשה לחברך מה שהיית רוצה שיעשה לך', חוקים אלו כשלעצמם, בלי אימתו של איהוה כוח שיהא ממריץ אותנו לשמרם, נוגדים את היפעלויותנו הטבעיות, שמביאות אותנו אל משוא-פנים, גאוה, נקם, וכיוצא בהם. גם אַמְנוּת, בלי כוח החרב, אינן אלא מלים בעלמא, ואין בכוחן לתת לאדם בטחון מכל וכל" (שם, עמ' 161).

¹⁵ וכך אסביר את נהיית אחר הפושעים בספרות, שברגיל לבטח הייתי נרתע מהם; והסבר זה הוא מתכלית דבריי.

מקורות ראשיים:

1. דונובן, ג'רארד. 2007. ג'וליוס וינסון. (תרגום: טל ניצן). תל אביב: אחוזת-בית.
2. דרידה, ז'אק. 2007. על הכנסת האורחים. (תרגום: דניאלה יואל). תל אביב: רסלינג.
3. הובס, תומס. 2000. לויטן. (תרגום: יוסף אור). ירושלים: מאגנס.
4. נבוקוב, ולדימיר. 1999. לוליטה. תרגום: דבורה שטיינהרט. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, הספרייה החדשה, ספרי סימן קריאה.
5. נוסבאום, מרתה ק. 2003. צדק פואטי. (תרגום: מיכאל שקודניקוב). חיפה ואור יהודה: ההוצאה לאור של אוניברסיטת חיפה וספריית מעריב.

מקורות משניים:

6. אוונס, דילן. 2005. מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית. (תרגום: דבי אלון). תל אביב: רסלינג.
7. דרידה, ז'אק. 2006. תוקף החוק. (תרגום: הילה קרס). תל אביב: רסלינג.
8. דרידה, ז'אק ואליזבת רודינסקו. 2003. מה ילד יום... (תרגום: אבנר להב). תל אביב: חרגול
9. לוי, גדעון. 2007. "איך אפשר שלא להזדהות עם הרוצח?" הארץ 2 בינואר 2007: ספרים עמ' 6.
10. מלמד, אריאנה. 2003. "המלך הוא עירום". Ynet. 8.5.2003. נשלף בתאריך 14.2.2008 <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2612179,00.html>
11. סגל, אסתי. 2007. "לב שותת דם". גלובס 17.12.2007: הערב, מדור תרבות, עמ' 23.
12. עוז, עמוס. 2008. "האישה בחלון". לאישה גיליון 3176, 25.2.2008: מדור הספרים, עמ' 153. זמין גם בכתובת <http://www.ani.org.il/?CategoryID=373&ArticleID=853>
13. ריקין, אירי. 2007. "מלחמת כל בכל". מעריב, מוסף שבת, ספרות וספרים, 21.12.2007, עמ' 26.

לעיון נוסף:

14. סגל, אסתי. 2008. "עטוף ברחמים". גלובס 18.2.2008: הערב, מדור תרבות, עמ' 25. מאמר זה של סגל, ביקורת על הספר "הרבה צרות היו לו עם המלחמות" לז'ולפנג בורכרט, מדגים היטב את השימוש הנרחב, הרווח, של הביקורת במושג החמלה – חמלה שבעמודים שלעיל ניסיתי להבהיר כמה היא מדומיינת, בדויה, בלתי-אפשרית הלכה למעשה, ובעיקר: רחוקה מן הספרות. המאמר זמין גם בכתובת <http://www.notes.co.il/esty/41309.asp>
15. פרידמן פאר. 2007. "תמיד נותר הספק". מעריב, מוסף שבת, ספרות וספרים, 2.2.2007, עמ' 26. על הספר "בנדרשאה" לאלטייב צלאח, המדגים באופן קיצוני את התרחקותה של הספרות מן ההזדהות.
16. פרידמן פאר. 2007. "סיפורו של סיפור". מעריב, מוסף שבת, ספרות וספרים, 16.11.2007, עמ' 29. על "חיילי סלאמיס" לחווייר סרקס, שנוקט עמדה דומה לני"ל, וממחיש – גם הוא כמקרה קיצוני – את השאיפה להרחקת הקורא הן מן הדמויות והן מאקט הסיפור עצמו. מאמרים 15, 16 הם מקרים קיצוניים-במודע הממחישים את הכלל שניסינו לנסח לעיל. המאמר זמין גם בכתובת p-friedmann.livejournal.com/289089.html
17. רימר, יוסי. 2008. "רופא מהספרים". הארץ 24.2.2008: חלק א, מדור בריאות, עמ' 12. רימר מציע את גרסת הרפואה לעמדתה של נוסבאום: קריאת ספרות יכולה לעזור לרופאים להבין טוב יותר את מטופליהם. המאמר זמין גם בכתובת <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/957302.html>

כל הזכויות שמורות © לפאר פרידמן
חולון ותל אביב, 2008

All rights reserved © Pierre Pe'er Friedmann
Holon and Tel Aviv, 2008