

לאחר מותו של מישל פוקו (Foucault) בשנת 1984 חל זינוק במחקר על הגוף והבנייתו החברתית, על פעולותיו של הכוח הביולוגי (biopower). המחקרים הגניאלוגיים הללו (במשמעות הניטשיאנית) חשפו את שלל השיטות המיקרו והמקרו פוליטיות שבאמצעותן עבר הגוף האנושי משמוע, נורמליזציה, האצה והאטה, מגדור, סקסויזציה, לאומיזציה וגלובליזציה, ייתור, ושאר סוגי הרכבה. התובנה הראשונית חשפה איך פרקטיקות תרבותיות מייצרות את מה שנחווה כ"טבעי"; אבל תאורטיקנים רבים עמדו גם על **הסרבנות החומרית** של הבניות תרבותיות כאלה.¹ אף על פי שמגדר, למשל, היה תוצאה גופנית שהתגבשה מתוך נורמות וחזרות היסטוריות, מעמדו המיוצר אין פירושו שהוא נתון בקלות להבנה, שינוי או שליטה אנושיים. הנקודה הייתה שצורות תרבותיות הן בעצמן הקבצים (assemblage) חומריים רבי-עוצמה, בעלי כוח התנגדות.

דברים הבאים אתיחס גם אני לכוח השליילי של הדברים או לסרבנותם. אבל אבקש להדגיש גם את כוחם החיובי והיצרני, ובמקום להתמקד בקולקטיבים הנתפשים בראש ובראשונה כקונגלומרטים פרי תכנון ופרקטיקה אנושית ("שיח"), אדגיש את תפקידם הפעיל של חומרים לא-אנושיים בחיים הציבוריים. בקצרה, אנסה לתת קול לכוחו של הדבר (thing-power). כפי שמציין ו'. ג'. ת. מיטשל, "אובייקטים הם האופן שבו הדברים נראים לסובייקט – כלומר עם שם, זהות, גשטלט או דפוס סטראוטיפי... דברים, לעומת זאת... [מסמנים] את הרגע שבו האובייקט נעשה 'האחר', כאשר קופסת הסרדינים משיבה מבט, כאשר הצלם האילם פותח את פיו ומדבר, כאשר הסובייקט חווה את האובייקט כזר-מוכר (uncanny) וחש צורך במה שפוקו מכנה 'מטפיזיקה של האובייקט, או ליתר דיוק, מטפיזיקה

* Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* Ch1 (2010). אנו מודות למחברת ולהוצאה לאור על הנכונות לפרסם את הפרק המתורגם בכתב העת משפט, חברה ותרבות. תרגום לעברית: יניב פרקש. עריכה אקדמית: ליאורה בילסקי וענת רוזנברג. הערות השוליים המופיעות לאורך המאמר מופיעות במקור והומרו לכללי הציטוט האחיד של כתב העת.

1 בתחומי התאוריה הפמיניסטית, המחקר הקווירי וחקר התרבות נעשו עבודות טובות רבות מכדי לאזכר את כולן. מפה אחת של השדה כולו אפשר למצוא בשלושת הכרכים של: Fragments for a History of the Human Body (Michel Feher, Ramona Naddaff & Nadia Tazi Momin Rahman & Anne Witz, eds., 1989). ראו גם: *Quality of the Material in Feminist Thought* (paper presented at the Annual Congress of the Canadian Sociology and Anthropology Association, University of Toronto, May 28-31, 2002); Judith Butler, "Merely Cultural" 227 *New Left Review* 33 (1998); Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (1995); Kathy E. Ferguson, *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory* (1993); Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality* (1996).

של העומק שלעולם אי אפשר לעשות לו אובייקטיפיקציה, העומק שממנו מתרוממים האובייקטים אל עבר הידע השטחי שלנו².

כוח־הדבר, או הצד החיצון

שפינוזה מייחס לגופים חיוניות מיוחדת: "כל דבר [res], עד כמה שהוא בפני עצמו, חותר [conatur] להתמיד בישותו"³. ה"קונאטוס" הוא מושג המציין "דחף פעיל" או נטייה מגמתית להתמיד⁴. אף על פי ששפינוזה מבחין את הגוף האנושי מגופים אחרים ומציין ש"המעלה הטובה אינה אלא חיים בהדרגת התבונה"⁵, כל גוף לא־אנושי חולק עם כל גוף אנושי את טבעו ה"קונאטיבי" (ועל כן "מעלה טובה" ההולמת את תצורתו החומרית המסוימת). הקונאטוס מציין כוח המצוי בכל גוף: "כל דבר, יהא מושלם יותר או מושלם פחות, יוכל תמיד להמשיך בקיומו על ידי אותו כוח שבו התחיל להתקיים, ולכן מבחינה זו כל הדברים שווים"⁶. אפילו אבן נופלת, כותב שפינוזה, "שואפת להתמיד בתנועה ככל האפשר"⁷. כפי שמציינת ננסי לויין, "שפינוזה מדגיש שוב ושוב את הרציפות הזו בין האנושי לשאר הישיות", כי "לא זו בלבד שבני האדם אינם ממלכה נפרדת; הם אפילו אינם שולטים בממלכה, בטבע, שהם חלק ממנו"⁸.

- W. J. T. MITCHELL, WHAT DO PICTURES WANT? THE LIVES AND LOVES OF IMAGES 156-57 2
(2005).
- ברוך שפינוזה אתיקה 203 (חלק ג' משפט 6, יובל ירמיהו מתרגם, 2003). 3
- FREYA MATHEWS, FOR LOVE OF MATTER: A CONTEMPORARY PANPSYCHISM 48 (2003) 4
- שפינוזה, אתיקה, חלק ג, משפט 37, עיון 1, עמ' 315. 5
- שם, בעמ' 282 (חלק ד', הקדמה). 6
- במכתב מפורסם זה שפינוזה קושר את תאוריית הקונאטוס שלו בביקורת הרעיון בדבר רצונו החופשי של האדם: "אבן זו, מכיוון שהיא יודעת את עצמה בלבד כבעלת השאיפה [conatus], ובשום פנים אינה אדישה לה, תהיה מאמינה, בלא ספק, שהיא בת־חורין גמורה ושהיא מתמידה בתנועתה רק משום שהיא רוצה בכך ולא משום סיבה אחרת. והוא הדין באותה החירות של בני־האדם, שהכול מתפארים בקניינה, ובאמת כל כולה אינה אלא בכך שבני־האדם יודעים את שאיפתם אבל אינם מכירים את הסיבות שמכוחן הם נכרעים" (ברוך שפינוזה איגרות 228 (איגרת 58, אפרים שמואלי מתרגם 2003). הקאנה שארפ טוענת שהאנלוגיה בין בני אדם לאבנים "אינה היפרבולית כפי שהיא נראית במבט ראשון. מבחינת שפינוזה, כל הישיות, ואבנים בכלל זה... כוללות כוח חשיבה שהולם בדיוק את כוח גופם לנטות או להיערך בדרכים שונות, לפעול ולהיפעל... וכך גם כל ישות, ככל שהיא משמרת את שלמותה בין אינסוף ישויות אחרות, כדרכה של האבן, מתאפיינת... תשוקה... לשמר ולהגדיל את חייה ככל שטבעה מתיר לה" (Hasana Sharp, *The Force of Ideas in Spinoza*, 35 POLITICAL THEORY 732, 740 (2007)).
- NANCY K. LEVENE, SPINOZA'S REVELATION: RELIGION, DEMOCRACY, AND REASON 3 (2004) 8
- יצחק מלמד מוסיף כי "מאחר שדוקטרינת הקונאטוס... מספקת את היסודות לתאוריית המוסר של שפינוזה, סביר להניח שאפשר לבנות תאוריית מוסר אפילו עבור היפופוטמים וסלעים" (Yitzhak Y. Melamed, *Spinoza's Anti-Humanism: An Outline, in THE RATIONALISTS: BETWEEN TRADITION AND INNOVATION* (C. Fraenkel, D. Perinetti & J. Smith eds., 2010)

לרעיון של כוח-הדבר יש קרבה משפחתית עם הקונאטוס של שפינוזה, כמו גם עם מה שהנרי דיוויד ת'ורו (Thoreau) כינה "הפראי" – אותה נוכחות זרה-מוכרת שפגשה אותו בעירות קונקורד ועל הר קטאדין, וששכנה גם בתוך או בתור המפלצת הקרויה מסילת הברזל, והחוצן הקרוי "הגניוס" שלו. הפראיות הייתה כוח לא-בדיוק-אנושי שבלכל ושינה גופים אנושיים ואחרים. היא נתנה שם לממד מוזר באופן בלתי-ניתי-לצמצום של החומר – לצד חיצון. כוח-הדבר דומה גם למה שהנט דה וריס (de Vries) מכנה "המוחלט" בהקשר של תאולוגיה פוליטית, אותה סרכנות "לא מוחשית ובלתי-ניתינת-לאומדן-מדויק".⁹ אף על פי שהמוחלט מזוהה לעיתים קרובות עם אלוהים, בפרט בתאולוגיות שמדגישות את הכל-יכולות של אלוהים או את האחרות הרדיקלית שלו, דה וריס מגדיר אותו באופן פתוח יותר, בתור "הדבר שנוטה לרופף את קשריו עם הקשרים קיימים".¹⁰ הגדרה זו למוחלט מתקבלת על הדעת כאשר מביטים באטימולוגיה של המילה absolute, המורכבת מן התחילית ab שמסמנת התרחקות או חיצוניות בצירוף השורש solver (לרופף או להתיר). האבסולוטי הוא זה ששוחרר או הותר, שמסתובב חופשי. כאשר כומר קתולי מעניק מחילה (absolution), לדוגמה, הוא משמש כלי בידי סוכנות אלוהית המשחררת את החטאים מזיקתם לנפש מסוימת: החטאים עומדים כעת במנותק, כזרים עקורים החיים חיים מוזרים ולא-אישיים משל עצמם. כאשר דה וריס מדבר על המוחלט הוא מנסה אפוא להצביע על מה שאף דובר אינו יכול לראות, כלומר על דבר כלשהו שאיננו אובייקט של ידע, שהוא מנותק או חופשי מייצוג באופן רדיקלי, ועל כן הוא לא-כלום. כלומר לא-כלום פרט לכוח או לאפקטיביות של עצם הניתוק. תפישת המוחלט של דה וריס, בדומה לכוח-הדבר שאותו אנסה אני להביע, מבקשת להכיר במה שממאן להתמוסס לגמרי אל תוך סביבת הידע האנושי. אבל יש גם הבדל בדגשים שלנו. דה וריס תופש את החיצוניות הזו, את אותו צד חיצון, בראש ובראשונה כגבול אפיסטמולוגי: בנוכחות המוחלט איננו יכולים לדעת. המוחלט מתנתק מחשיבה אנושית; המוחלט נותן שם לגבולות המובנות. הניסוחים של דה וריס מייחסים אפוא עדיפות לבני האדם כגופים יודעים, ונוטים להתעלם מן הדברים עצמם וממה שהם יכולים לעשות. הרעיון של כוח-הדבר מבקש, לעומת זאת, להתייחס אל ה"זה" כאל אקטנט (actant); אני אנסה, באופן בלתי אפשרי, לתת שם לרגע העצמאות (מן הסובייקטיביות) שבו הדברים מחזיקים, רגע שחייב להיות שם, משום שדברים אכן משפיעים בפועל על גופים אחרים, מגבירים את כוחם או מחלישים אותו. אעבור בין שפת האפיסטמולוגיה לשפת האונטולוגיה, מהתמקדות בסרכנות חמקמה המרחפת בין אימננטיות וטרנסצנדנטיות (המוחלט) אל התמקדות בהתרווחות לא-בדיוק-אנושית (חומר-נע). אנסה לתת קול לחיוניות המהותית לחומריות, בְּתֵהֵלִיךְ של שחרור החומר מן ההיסטוריה הארוכה של חיבורו לאוטומטיזם או למכניזם.¹¹

9 Hent de Vries, *Introduction, in* POLITICAL THEOLOGIES: PUBLIC RELIGIONS IN A POSTSECULAR WORLD 1, 42 (Hent de Vries & Lawrence Sullivan eds., 2006)

10 שם, עמ' 6.

11 דה וריס מאשר את הזיקה הזאת, כמדומה, כאשר הוא תוהה אם התמונה שצירך ברוך שפינוזה, של גופים דחופי-קונאטוס המקיימים קשרי גומלין אלה עם אלה יכולה להסביר את הופעתו היצירתית של החדש: "נדמה שלִיתר, למתת, לאירוע... אין שם מקום" (שם, בעמ' 22). ומדוע? משום שמוקד היצירתיות האפשרי היחיד, מבחינת דה וריס, הוא מוקד "מעין-רוחני", ומכאן

הדברים החיוניים להפתיע שנפגוש בפרק זה – עכברוש מת, פקק פלסטיק, סליל חוטים – הם דמויות באונטו-סיפור ספקולטיבי. הסיפור מעז לנסות לבאר את החומריות, אף על פי שהיא גם זרה מדי וגם קרובה מכדי לראותה בכירור, ואף על פי שהאמצעים הלשוניים שבידינו אינם מותאמים למשימה. הסיפור ידגיש את החפיפה בין האדם לִדְבָרִיּוֹת, ועד כמה "אנחנו" ו"זה" מחליקים-מתמוססים זה אל תוך זה. אחד מלקחי הסיפור הוא שאנחנו עצמנו גם לא-אנושיים, ומנגד, שגם הדברים הם שחקנים חיוניים בעולם. התקווה היא שהסיפור יחזק את הקשב לחיים הלא-אישיים המקיפים אותנו והממלאים אותנו, יעורר מודעות מדויקת יותר לרשת המורכבת של קשרים צורמים בין גופים, ויאפשר התערבויות נבונות יותר באקולוגיה הזו.

כוח-הדבר א: שפוכת

בבוקר שלישי בהיר אחד ב-4 ביוני, בשבכה שמעל תעלת הניקוז למפרץ צ'ספיק מול חנות הבייגלים ברחוב קולד ספרינג בעיר בולטימור, נצפו:

- 1 כפפת עבודה גברית גדולה מפלסטיק שחור
- 1 מרובד סמיך של אבקני אלונים
- 1 עכברוש מת במצב טוב
- 1 פקק לבן של בקבוק פלסטיק
- 1 מקל חלק

כפפה, אבקנים, עכברוש, פקק, מקל. כשנתקלתי בפריטים האלה הם רטטו הלוך ושוב בין "שפוכת" ו"דבר" – כלומר בין עניינים שיש להתעלם מהם, מצד אחד, אלא ככל שהם מסמנים פעילות אנושית (מאמצי הפועל, הפסולת שהשליך המטנף, הצלחתו של המדבריר), לבין אלה התובעים תשומת לב עצמאית, מצד שני, כקיימים החורגים מזיקתם למשמעות אנושית, להרגלים אנושיים, או לפרויקטים אנושיים. ברגע הבא הפגיננו הפריטים שראיתי את כוח-הדבר שלהם: הם השמיעו קריאה, אף על פי שלא הבנתי בדיוק מה הם אומרים. לכל הפחות הם השפיעו עליי: העכברוש המת (ואולי רק ישן?) הגעיל אותי והפסולת ציערה אותי, אבל חשתי גם משהו נוסף: מודעות בלתי מוגדרת לייחודיות הבלתי אפשרית של העכברוש הזה, של תצורת האבקנים הזו, של פקק בקבוק הפלסטיק המסוים, שיוצר בייצור המוני ושהיה בנלי לחלוטין מכל בחינה אחרת.

נדהמתי ממה שסטיבן ג'יי גולד (Gould) כינה "המורכבות והעקשנות המרגיזה" של גופים לא-אנושיים;¹² אבל מתוך התדהמה תפשתי שכושרם של הגופים הללו אינו מוגבל ל"עקשנות" סבילה, אלא כולל גם את היכולת לגרום לדברים להתרחש, לייצר השפעות. כאשר החומריות של הפפפה, העכברוש, האבקנים, הפקק והמקל החלה להבהב ולנצנץ, זה היה בין השאר בגלל התמונה החיה המקרית שיצרו אלה עם אלה, עם הרחוב, עם מזג האוויר באותו בוקר ואיתי. כי אילולא הבהיקה השמש על הכפפה השחורה אולי לא הייתי רואה את העכברוש; ובלעדי העכברוש אולי לא הייתי שמה לב לפקק, וכן הלאה. אבל

התכונה השנייה ששפינוזה מייחס לאלוהים/לטבע, כלומר מחשבה או רעיונות. אבל מה אם לחומריות עצמה יש חיוניות יצירתית?

12 .STEPHEN JAY GOULD, THE STRUCTURE OF EVOLUTIONARY THEORY 1338 (2002)

כולם היו שם כפי שהיו, ולכן הבחנתי בשמץ חיוניות אנרגטית בכל אחד מן הדברים האלה, דברים שבדרך כלל הייתי תופשת כדוממים. בתוך ההקבץ הזה אובייקטים נראו כדברים, כלומר כישויות תוססות שאי אפשר לצמצם אותן לגמרי להקשרים שבתוכם הן מוצבות בידי סובייקטים (אנושיים), ישויות שלעולם אינן מתמצות בסמיוטיקה שלהן. במפגש שלי עם תעלת הניקוז ברחוב קולד ספרינג ראיתי רמז לתרבות של דברים שאי אפשר לצמצם אותם לתרבות האובייקטים.¹³ לרגע הגשמתי את מה שת'ורו הפך למשימת חייו: להצליח, כדברי תומס דאם, "להיות מופתע ממראה עינינו".¹⁴

פתיחת הצוהר הזה אל צד חיצון אקסצנטרי התאפשרה בזכות האקראיות של ההקבץ המסוים, אבל גם בזכות נכונות מוקדמת מן הצד הפנימי שלי, תוצאת סגנון תפישתי שפתוח להופעתו של כוח-הדבר. כי נתקלתי בכפפה-אבקנים-עכברוש-פקק-מקל כשבראשי מתנגנים קולו של ת'ורו, אשר עודד אותי ל"תרגל" את מנהג ההתבוננות במה שיש לראותו; טענתו של שפינוזה, שלפיה כל הדברים הם "בעלי נפש, אם גם בדרגות שונות"; ודברי מוריס מרלור-פונטי (Merleau-Ponty), אשר הפנומנולוגיה של התפישה שלו חשפה בפניי "משמעות אימננטית או מפציעה בגוף החי [ש]נמתחת... אל כל העולם המוחש", והראתה לי כיצד "המבט שלנו, בדחיפת החוויה של גופנו, יגלה בכל 'אובייקט' אחר את נס הביטוי".¹⁵ כפי שכבר ציינתי, הפריטים שנצפו על הקרקע באותו יום "רטטו" – רגע אחד נחשפו כחפצים מתים ובמשנהו כנוכחות חיה: רגע נראו כאשפה ואז תבעו תביעות; רגע היו חומר דומם ואז השרו זרם חשמלי. הרגשתי אז בקרביים ממש איך החומרנות האמריקאית, שדורשת לקנות עוד ועוד מוצרים במחזורי זמן מתקצרים והולכים, היא אנטי-חומריות.¹⁶ עצם נפחם של המוצרים, כמו גם הצורך ההיפר-צרכני לזרוק אותם לפח כדי לפנות מקום לחומרים חדשים, מכסים על החיוניות של החומר. בספר *The Meadowlands*, יומן מסע ת'ורויאני

13 לקריאה מרתקת על האפקטיביות של הפסולת, ראו: Tim Edensor, *Waste Matter: The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World*, 10 JOURNAL OF MATERIAL CULTURE 311 (2005); Gay Hawkins, *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish* (2006).

14 ראו אצל דאם ניתוח דק ל"כוחו המפליא של הרגיל": Thomas L. Dumm, *A Politics of the Ordinary* 7 (1999). ניסיוני שלי לדבר בשםם של "דברים" הוא פרויקט אח לניסיונו של דאם להשתמש בָּרגיל כמכרה פוטנציאלי לחילוץ התנגדות לפרקטיקות שגרתיות ומנרמלות.

15 Henry David Thoreau, *The Writings of Henry David Thoreau: Walden* 111 (J. Lyndon Shanley ed., 1973). ת'ורו התבונן בדברים מתוך אמונה בכך ש"לחושים השפויים, תפישה של משטחים תמיד תיראה כמעין נס": Henry David Thoreau, *The Journal of Henry David Thoreau*, Vol. 2 at 313 (Bradford Torrey & Francis H. Allen eds., New York: Houghton Mifflin 1949); שפינוזה, לעיל ה"ש 3, בעמ' 141; Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception* 197 (Colin Smith trans., Routledge & Kegan Paul 1981).

16 לניתוח טוב של השלכות תרבות הזבל והבזבוז עבור הדמוקרטיה, ראו: John Buell & Tom DeLuca, *Sustainable Democracy: Individuality and the Politics of the Environment* (1996).

ברוחו שכתב רוברט סאליבן (Sullivan) בשלהי המאה העשרים על ביקוריו בגבעות הזבל של ניו ג'רזי מחוץ למנהטן, הוא מתאר את החיוניות שמתמידה אפילו בזבל:

גבעות הזבל שוקקות חיים... מיליארדי אורגניזמים מיקרוסקופיים משגשגים מתחת לפני הקרקע בקהילות אפלות ונטולות חמצן... לאחר שקלטו לתוכם נתחים זעירים משאריות של ניו ג'רזי או ניו יורק, התאים האלה פולטים עננים תת־קרקעיים אדירים של פחמן דו־חמצני ושל מתאן חם ולח, רוחות טרופיות עצומות שנולדו מתות המחלחלות מבעד לאדמה ומזינות את השרפות במדולנדז, או מזדחלות אל תוך האטמוספירה, ושם מאכלות את... האוזון... אחר צהריים אחד... הלכתי בקצה גבעת זבל, דרומלין בן למעלה מעשרה מטרים של אשפה דחוסה שחבה את הטופוגרפיה שלה לפסולת של העיר ניוארק... בלילה הקודם ירד גשם, ולכן לא חלף זמן רב בטרם מצאתי זליגה של תשטיף קטן, דֶלף שחור שטפטף במורד הגבעה, אספרסו של אשפה. בתוך שעות אחדות ימצא הפלג הזה את דרכו אל תוך... מי התהום של המדולנדז; הוא יתערבב שם בפלגים רעילים... אבל ברגע זה, כאן במקום היוולדו... הזליגה הקטנה הזו הייתה זיהום טהור, תרביח זך של דלק ושמן, של ציאניד וארסן, של קדמיום, כרום, נחושת, עופרת, ניקל, כסף, כספית ואבץ. נגיעתי בנוזל הזה – קצה אצבעי נצבעה קרמל כחלחל – והוא היה חמים וטרי. מטרים אחדים משם, במקום שבו נאסף הפלג הזה בכריכה בריח בנזן, שחתה לה ברכייה יחידה.¹⁷

סאליבן מזכיר לנו שחומריות חיונית לעולם אי אפשר להשליך "מאיתנו", כי היא ממשיכה את פעילותה אפילו בתור שחורה שנוזקה, שאין חפץ בה. מבחינת סאליבן, ביום ההוא, כמו באותו יום של חודש יוני עבורי, כוח־הדבר התרומם מתוך ערמה של זבל. לא "כוח הפרחים", "הכוח השחור", או "כוח נשי", כי אם כוח־הדבר: יכולתם המוזרה של דברים חסרי־חיים לחיות, לפעול, לייצר אפקטים דרמטיים ודקים כאחד.

כוח־הדבר ב: החיים האי־אורגניים של אוֹרְדֶק

עכברוש מת, אבקני אלון ומקל מעץ גרמו לי לקפוא על עומדי. אבל כמוהם עשו גם כפפת הפלסטיק ופקק הבקבוק: כוח־הדבר עולה מגופים אי־אורגניים ואורגניים כאחד. לתמיכה בטענה הזו מסביר מנואל דה לנדה (De Landa) כיצד גם חומר אי־אורגני יכול "להתארגן בעצמו":

לאנרגיה של חומר לא אורגני יש מגוון רחב יותר של חלופות לייצור מבנה מאשר מעברי פאזה פשוטים... במילים אחרות, אפילו לצורות החומר והאנרגיה הצנועות ביותר יש פוטנציאל לארגון עצמי החורג מגדרי הסוג הפשוט יחסית הכרוך ביצירת גבישים. ישנם, למשל, גלים קוהרנטיים הקרויים סוליטונים, שנוצרים בסוגים רבים ושונים של חומרים, ממי האוקיינוס (שם הם נקראים צונאמי) ועד לייזרים. וישנם גם... מצבים יציבים (או "אטרקטורים") שמסוגלים לקיים פעילות מחזורית קוהרנטית... לבסוף, ובניגוד לדוגמאות הקודמות של

ROBERT SULLIVAN, THE MEADOWLANDS: WILDERNESS ADVENTURES ON THE EDGE OF A CITY 17
96-97 (1998).

ארגון-עצמי לא-ליניארי, שם לא ייתכן חידוש של ממש, ישנם... שילובים שונים שלתוכם עשויות להיכנס ישויות שנובעות מן התהליכים הקודמים (גבישים, פולסים קוהרנטיים, תבניות מחזוריות). כאשר משלבים אותם יחדיו, צורות אלה של ייצור מבני ספונטני מצביעות על כך שחומר אי-אורגני הוא הרבה יותר מגוון ויצירתי משהעלינו בדעתנו. ואת התובנה הזו לגבי היצירתיות הטבועה בחומר יש לשלב במלואה אל תוך הפילוסופיות המטריאליסטיות החדשות שלנו.¹⁸

בפרק 4 אנסה להתמודד פילוסופית עם הרעיון של חיים לא-אישיים או לא-אורגניים, אבל כאן אבקש רק למשוך תשומת לב לדרמטיזציה ספרותית של הרעיון: אל אוֹרְדֶּק, גיבור סיפורו הקצר של פרנץ קפקא "דאגתו של אבי המשפחה". אודרדק הוא סליל חוטים שיכול לרוץ ולצחוק; פיסת העץ המונפשת הזו מגלמת צורה לא-אישית של חיוניות. דה לנדה מדבר על "יצירה מבנית ספונטנית" שמתרחשת, למשל, כאשר מערכות כימיות במצבים רחוקים משיווי משקל בוחרות באופן בלתי מוסבר כיוון התפתחות אחד על פני אחר. בדומה למערכות אלה, התצורה החומרית המגולמת באודרדק נמצאת על הסף שבין חומר דומם לחיים חיוניים.

לכן מתקשה המספר של קפקא לשייך את אודרדק לקטגוריה אונטולוגית כלשהי. האם אודרדק הוא חפץ תרבותי, כלי מסוג כלשהו? אולי, אך אם כך, תכליתו מעורפלת: "הוא נראָה כסליל חוטים שטוח דמוי כוכב, ואכן, דומה שכרוך עליו חוטי; אמנם כנראה רק קרעי חוטים ישנים הם מכל הסוגים והצבעים, שנקשרו זה לזה, ואפילו דובללו זה בזה... הדעת נותנת שהחפץ הזה היתה לו בשעתו איזו צורה תכליתית, ועכשיו הוא פשוט שבור. אבל נראה שאין זה כך... בשום מקום לא תגלה בו בסיס או שבר שיהיה בהם כדי להזמז על משהו מעין זה; אמנם החפץ כולו נראה חסר-שחר, ובכל זאת הוא שלם וגמור על-פי דרכו".¹⁹

ואולי אודרדק הוא סובייקט יותר מאובייקט – יצור אורגני, אדם קטן? אבל אם כך, הרי ההתגלמות שלו / שלה / של זה נראית בלתי טבעית למדי: ממרכז הכובל של אודרדק יוצא מעין כפיס עץ קטן, ו"בעזרת הכפיס השני הזה מכאן, ואחת מקרני הכוכב מכאן, יכול כל הדבר הזה לעמוד זקוף כעל שתי רגליים".²⁰

מצד אחד, בדומה לאורגניזם פעיל, אודרדק נראה כמי שנע באופן תכליתי (הוא "קל וזריז"), וכמי שמדבר בכהירות: "פעם הוא שוהה בעליית-הגג ופעם בחדר המדרגות, פעם במסדרונות ופעם בחדר הכניסה. לפעמים הוא נעלם לחודשיים; בוודאי עקף אז לבתים אחרים, אבל אחר-כך הוא חוזר תמיד אל ביתנו. לפעמים, כשאתה יוצא בדלת והוא נשען אז במקרה על מעקה המדרגות למטה, מתחשק לפנות אליו בדברים. אינך שואל אותו שאלות קשות, כמוכן, אלא נוהג בו – ולו בהשפעת מידותיו הזעירות – כבילד. 'מה שמך?' אתה שואל אותו. 'אודרדק', הוא אומר. 'ואיפה אתה גר?' – 'בכתובת לא קבועה', הוא אומר וצוחק". ומצד שני, בדומה לאובייקט דומם, אודרדק מפיק צליל דמוי צחוק "שרק בלי ריאות אפשר לצחוק כמוהו", וש"דומה במקצת לרשרוש של עלי שלכת. בזה השיחה תמה על-פי רוב.

18 MANUEL DE LANDA, A THOUSAND YEARS OF NONLINEAR HISTORY 16 (1997)

19 פרנץ קפקא, "דאגתו של אבי המשפחה" קפקא, גזר-הדין וסיפורים אחרים, 103-104 (אילנה המרמן מתרגמת 1997).

20 שם, עמ' 104.

ואגב, אפילו את התשובות האלה לא תקבל תמיד, לעתים קרובות הוא אילם שעה ארוכה, כמו העץ שהוא כנראה עשוי ממנו".²¹

עשוי עץ אך מלא חיים, מדבֵר אבל צמחי, חי אבל דומם: אודרדק הוא ריבוי אונטולוגי. הוא/זה חומריות חיונית ומפגין את מה שז'יל דלז (Deleuze) תיאר פעם כ"רמוז [עיקש] של רוח חיים בצמחים, ושל הצמחי בבעלי החיים".²² המדען הרוסי בן שלהי המאה התשע-עשרה ולדימיר איבנוביץ' וֶרְנָדְסְקִי (Vernadsky), שבעצמו סירב לקבל כל הבחנה חדה בין חיים וחומר, הגדיר אורגניזמים בתור "צורות מיוחדות ומבוזרות של המינרל הנפוץ מים... בהדגישו את הרציפות בין חיים מימיים לסלעים, כפי שניכר בפחם או בשוניות של מאובני גיר, ורנדסקי עמד על כך שאותן שכבות סלע דוממות לכאורה הן 'שיירים של ביוספרות מימיות עברו'".²³ אודרדק חושף את הרציפות הזו בין החיים המימיים לסלעים; הוא/זה מביא אל קדמת הבמה את התהוות הדברים.

כוח־הדבר ג: אקטנטים משפטיים

ייתכן שפגשתי קרוב משפחה של אודרדק כאשר שירתי בחבר מושבעים, גם הפעם בבולטימור, במשפטו של אדם שנאשם בניסיון רצח. היה זה בקבוקון זכוכית קטן ולו מכסה מתכת שנמשח בחומר דביק: מדגם לשאריות אבק שרפה. האובייקט/העד הזה הוצמד פעמים אחדות לידו של הנאשם שעות אחדות אחרי הירי, וכעת הציע לחבר המושבעים את הראייה המיקרוסקופית שלפיה יד זו ירתה באקדח או נמצאה במרחק כמטר מידי של אקדח. עדים מומחים הציגו למושבעים את המדגם כמה פעמים, ומפעם לפעם גבר כוחו, עד שהפך חיוני להכרעת הדין. שילוב זה של זכוכית, תאי עור, דבק, מילים, חוקים, מתכות ורגשות אנושיים נעשה אקטנט. כזכור, אקטנט הוא המונח שבו משתמש ברונו לאטור (Latour) לתיאור מקור הפעולה; אקטנט יכול להיות אנושי או לא אנושי, ולרוב הוא שילוב של שניהם. לאטור מגדיר אותו כ"משהו שפועל או שאחרים מקנים לו פעילות. לא משתמע ממנו מניע מיוחד של פועלים אנושיים יחידים, וגם לא של בני אדם באופן כללי".²⁴ האקטנט איננו אובייקט ואיננו סובייקט, אלא "גורם מתערב" (intervener),²⁵ בדומה ל"מפעיל המעין-סיבתי" (operator) של דלז.²⁶ מפעיל הוא זה שבזכות מיקומו הייחודי בהקבץ והאקראיות של היותו במקום הנכון בזמן הנכון גורם לשינוי, גורם לדברים לקרות, נעשה לכוח המכריע המזרז אירוע. "אקטנט" ו"מפעיל" הן מילים חלופיות למה שבאוצר מילים הממוקד יותר בסובייקט היינו מכנים אותו "סוכן". היכולת לפעול (agentic capacity) נראית היום כמי שמחולקת

21 ש.ם.

22 GILLES DELEUZE, BERGSONISM 95 (HUGH TOMLINSON & BARBARA HABBERJAM TRANS., ZONE 1991).

23 LYNN MARGULIS & DORION SAGAN, WHAT IS LIFE? 50 (2000).

24 Bruno Latour, *On Actor-Network Theory: A Few Clarifications*, 47 *Soziale Welt* 369 (1996).

25 BRUNO LATOUR, POLITICS OF NATURE: HOW TO BRING THE SCIENCES INTO DEMOCRACY 75 (Catherine Porter trans., 2004).

26 MANUEL DE LANDA, INTENSIVE SCIENCE AND VIRTUAL PHILOSOPHY 123 (2002).

בדרכים שונות על פני טווח רחב יותר של סוגים אונטולוגיים. הרעיון בא לידי ביטוי גם במושג "דאודנד" (deodand), שהיה חלק מן המשפט הבריטי משנת 1200 לערך ועד ביטולו בשנת 1846. במקרים של מוות בתאונה או פציעה של אדם, האקטנט הלא-אנושי, למשל סכין הקצבים שפצע בשר אדם, או המרכבה שרמסה את רגלו של הולך רגל – נעשו "דאודנד" (מילולית: הדבר שיש לתיתו לאל). מתוך הכרה בחוללות הייחודית של הדבר (כוח שאינו משוכלל כמו הסוכנות, אבל פעיל יותר מזה של הסרבנות), הדאודנד, חומריות "התלויה בין אדם לדבר",²⁷ חולט לטובת הכתר כדי שישמש (הוא עצמו או תקבולי מכירתו) לפיצוי על הנזק שנגרם. על פי ויליאם פיץ (Pietz), "כל תרבות חייבת לקבוע הליך כלשהו של פיצוי, כפרה, או עונש לצורך סגירת החוב שנוצר עקב מקרי מוות לא מכוונים של בני אדם, שסיבתם הישירה איננה אדם שחב דין וחשבון מוסרי אלא חפץ חומרי לא אנושי. זו הסוגיה שמיושבת בשיח הציבורי בידי... חוק הדאודנד".²⁸

ישנם כמובן הברלים בין הסכין המפלח לבין האדם המפולח, בין הטכנאי המשתמש במדגם לבין המדגם, בין מערך הפריטים בתעלת הניקוז ברחוב קולד ספרינג לביני, המספרת על החיוניות שלהם. אבל אני מסכימה עם ג'ון פראו (Frow) לגבי הצורך "לשטח" את הברלים הללו, "לקרוא אותם אופקית כמי שעומדים אלה בצד אלה במקום אנכית כהיררכיה של הוויה. אחד ממאפייני העולם שלנו הוא שאנחנו יכולים להבחין וגם מבחינים בפועל... דברים מאנשים. אבל סוג העולם שאנחנו חיים בו תמיד מאפשר גם לשני מערכי הסוגים הללו להחליף ביניהם תכונות".²⁹ וכאשר מכירים בעובדה הזו במפורש, כלומר כאשר גם מתחילים לחוות את הקשר בין בני אדם לבין סוגי חומריות שונים בדרך אופקית יותר, מתקדמים אל עבר רגישות אקולוגית יותר.

כוח-הדבר ד: מינרלים הולכים ומדברים

אודרדק, מדגם של שאריות אבק שרפה וזבל ברחוב, יכולים לרתק בני אדם ועל כן יכולים להיראות כמי שקמים לחיים. אבל האם העמימות הזו היא תכונה של הדברים או של האנשים? האם כוח-הדבר של השפוכת שבה נתקלתי אינו אלא תוצר של משמעויות לוואי סובייקטיביות ובין-סובייקטיביות, תוצאת זיכרונות ורגשות שהצטברו סביב התפישות שלי ביחס לפריטים הללו? האם הסוכן האמיתי של השיתוק שאחז בי פתאום ברחוב באותו יום הוא האנושיות, כלומר המשמעויות התרבותיות של "עכברוש", "פלסטיק", ו"עץ" בהקשר

27 Daniel Tiffany, *Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity*, 28 *CRITICAL INQUIRY* 72, 74 (2001). טיפני מנסה אנלוגיה בין חירות לבין החומריות כשלעצמה: אלה וזו תלויות בין סובייקט ואובייקט ומבצעות "טרנסובסטרנציות" מאורגני לאי-אורגני ומארצי לאלוהי. בפיתוח המטריאליזם שלו על בסיס ניתוח של צורות ספרותיות טיפני קורא תיגר על הנורמה העתיקה הרואה במדע "פוסק בלעדי בהכרעות בנוגע לחומר" (עמ' 75). הוא רוצה לפתוח "את המנעול שמונע כרגע ממבקר הספרות להתייחס לבעיית החומר הגשמי" (עמ' 77).

28 William Pietz, *Death of the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life*, 31 *RES: ANTHROPOLOGY AND AESTHETICS* 97 (Francesco Pellizzi ed., 1997).

29 John Frow, *A Pebble, a Camera, a Man*, 28 *CRITICAL INQUIRY* 270, 283 (2001).

של הביוגרפיה הייחודית שלי? ייתכן. ומה אם הפעילות הגועשת שבתוך ראשי הייתה בעצמה דוגמה לחומריות החיונית שכוונה גם את הזבל?

ניסיתי להדגיש את נושא החיוניות של החומריות כשלעצמה, ולשם כך התמקדתי עד עכשיו בגופים לא־אנושיים, כלומר תיארתי אותם כאקטנטים ולא כאובייקטים. אבל הטיעון בדבר פעילותו של החומר צריך לכוונן מחדש גם את מעמדם של אקטנטים אנושיים: לא באמצעות התכחות לכוחותיה האדירים והנוראים של האנושות, אלא באמצעות הצגת הכוחות הללו כראיות להרכב שלנו כחומריות חיונית. במילים אחרות, כוח האדם הוא עצמו סוג של כוח־הדבר. ברמה אחת, אין זו טענה שנויה במחלוקת: קל להכיר בכך שבני האדם עשויים משלל מרכיבים חומריים (המינרליות של העצמות שלנו, המתכת בדמנו, או הזרם החשמלי בנוירונים שלנו). אבל מאתגר יותר לחשוב על החומרים האלה עצמם כמלאי חיות וכבעלי כושר ארגון־עצמי, ולא רק כאמצעים סבילים או מכניים הפועלים בהכוונה של משהו שאינו חומרי, כלומר נפש או רוח פעילים.

ייתכן שהטענה בדבר החיוניות הטבועה בחומר עצמו נעשית סבירה יותר אם מביטים בזמן במבט ארוך־טווח. אם מאמצים את נקודת המבט האבולוציונית במקום את זו הביוגרפית, למשל, הרי חוללות מינרלית נעשית גלויה לעין. הנה תיאורו של דה לנדה להופעת עצמותינו: "רקמות רכות (ג'לים וארוסולים, שרירים ועצבים) שלטו ברמה עד לפני 5,000 מיליון שנה. בשלב מסוים, חלק מן הגיבובים הללו של חומר־אנרגיה בשרני שממנו הורכבו החיים עברו מינרליזציה פתאומית, והופיע חומר חדש לבניית יצורים חיים: עצם. כמעט כאילו עולם המינרלים ששימש כתשתית להופעת היצורים הביולוגיים החליט להרים ראש מחדש".³⁰ מינרליזציה מעניקה שם לסוכנות היצירתית שמכוחה יוצרו עצמות, והעצמות "אפשרו צורות חדשות של שליטה תנועתית בבעלי חיים, שחררו אותם ממגבלות רבות ופשוטו כמשמעו שילחו אותם לכבוש כל נישה אפשרית באוויר, במים וביבשה".³¹ לאורך הזמן הארוך והאיטי של האבולוציה, החומר המינרלי נראה אפוא כמי שמניע ומטלטל, ככוח הפעיל, ואילו בני האדם, עם יכולתם המהוללת לכוון את פעולתם בעצמם, נראים כתוצר שלו.³² וְרַנְדֶּסְקִי מצדד בעמדה זו כשהוא מתאר את המין האנושי כתערובת פוטנטית במיוחד של מינרלים: "מה שהרשים [את ורנדסקי] במיוחד היה שהחומרים בקרום כדור הארץ נארוזו בשלל ישויות נעות שהתרכותן וצמיחתן בונות ומפרקות חומר בקנה מידה גלובלי. בני אדם, למשל, מחלקים מחדש ומרכזים חמצן... ויסודות אחרים בקרום כדור הארץ לצורות זקופות ודו־רגליות בעלות נטייה מדימה לשוטט ברחבי כדור הארץ, לחפור אל תוכו ובאינספור דרכים אחרות לשנות את פניו. אנחנו מינרלים הולכים ומדברים".³³

פקא, דה לנדה וְרַנְדֶּסְקִי טוענים שיחידים אנושיים מורכבים בעצמם מחומרים חיוניים, שכוחותינו הם למעשה כוח־הדבר. "המטריאליסטים של החיוניות" הללו אינם טוענים שאין

30 De Landa, A Thousand Years of Nonlinear History, לעיל ה"ש 18, בעמ' 26. ההדגשה שלי.

31 שם, בעמ' 26-27.

32 אם כי, כפי שאטען בפרק 2, מדויק יותר לומר שהחוללות הזו שייכת פחות למינרלים לבדם ויותר לפעילותם המשולבת של מגוון גופים וכוחות הפועלים כהקבץ סוכנותי.

33 Margulis & Sagan, What Is Life, לעיל ה"ש 23, בעמ' 49. ההדגשה שלי.

הכרל בין בני אנוש לעצמות, אלא רק שלא צריך לתאר את ההכרלים הללו באופן שמציב את בני האדם במרכז האונטולוגי או בשיא ההיררכי. במקום זאת אפשר לכדל את האנושות, כהצעתו של ז'אן-פרנסואה ליוטר (Lyotard), כאוסף חומרים עשיר ומורכב במיוחד: "המין האנושי נתפש כמערכת חומרים מורכבת; התודעה – כתולדת השפה; והשפה – כמערכת חומרית מורכבת ביותר".³⁴ ריצ'רד רורטי (Rorty) מגדיר באופן דומה את בני האדם כבעלי חיים מורכבים מאוד, ולא כבעלי חיים "שניחנו במרכיב נוסף הקרוי 'שכל' או 'רוח רציונלית'".³⁵ החשש הוא שמאחר שהעמדות הללו אינן מכירות בייחודיות האנושית, הן עלולות להתיר התייחסות לבני אדם כאל סתם דברים; או במילים אחרות, שהבחנה ברורה בין סובייקטים לאובייקטים נחוצה כדי למנוע החפצה של בני אדם. המבקרים מודים אומנם כי לאובייקטים יש כוח פעולה כלשהו (למשל כאשר חיידקים או תרופות מבצעים פרויקטים עוינים או סימביוטיים בתוך גוף האדם), וכן שהחפצות מסוימות ביחסי סובייקט עם סובייקט הן מותרות (למשל כאשר בני אדם מסכימים להשתמש זה בזה ולשמש זה לזה כלי לעינוג מיני); אבל הפער האונטולוגי בין בני אדם לדברים מוכרח לגישתם להישאר בעינו, לכל ייעלמו הטעמים המוסריים להעדיף את האדם על פני החיידק, או להוקיע צורות החפצה ממאירות של אדם-בידי-אדם (למשל כאשר בני אדם חזקים מנצלים בני אדם חלשים מהם – למשל עניים, צעירים או חסרי מעמד חוקי).

איך יכולה המטריאליסטית-החיונית להשיב לחשש הרציני הזה? ראשית, יש להכיר בכך שהבחנה בין סובייקט לאובייקט אכן מנעה או שיככה לפעמים סבל אנושי, וקידמה אושר או רווחה אנושיים. שנית, יש לציין שלהצלחות ההבחנה היה מחיר: יחס מכשירני אל הטבע, שעלול בעצמו להיות לא-אתי וגם לחתור תחת אינטרסים אנושיים בטווח הרחוק. שלישית, יש להבהיר שהציווי הקאנטיאני להתייחס לאנושות תמיד כאל תכלית כשלעצמה ולעולם לא כאל אמצעי בלבד לא נחל הצלחה היסטורית מרשימה במניעת סבל אנושי או בקידום רווחה אנושית: חשוב לשאול מה הייתה האפקטיביות הממשית של הציווי הקאנטיאני, כדי לאפשר פרקטיקות אתיות שאינן נסמכות על דימוי של סדר דברים היררכי מטבעו. המטריאליסטית תבקש לקדם גישות מכשירניות בריאות ומאפשרות במקום להדגיש את ההתייחסות לאנשים כאל תכליות כשלעצמן; כי אם מכירים בטבע המורכב של העצמי האנושי קשה אפילו להכין את הרעיון של תכלית יחידה כשלעצמה. תחת זאת מופיע נחיל של תכליות מתחרות שכל יחיד חותר אליהן בעת ובעונה אחת, חלקן בריאות למכלול של היחיד וחלקן לא. בהקשר זה, מטריאליסטית-חיונית שלמדה משהו מן האתיקה של ניטשה ושפינוזה מעדיפה תיאורים פיזיולוגיים על פני מוסריים כי היא חוששת שהמוסרנות עצמה תהפוך למקור של סבל אנושי מיותר.³⁶

34 JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, POSTMODERN FABLES 98 (Georges van den Abbeele trans., 1997).

35 RICHARD RORTY, RORTY AND PRAGMATISM: THE PHILOSOPHER RESPONDS TO HIS CRITICS 199 (Herman J. Saatkamp Jr. ed., 1995).

36 בסוף פרק 2 אוסיף ואטען שאנחנו מפריזים בהערכת החוללות של המורליזם כמענה לבעיות חברתיות. אבל האנטי-מורליזם כאחת מהשלכות המטריאליזם החיוני הוא משחק באש, שלא הייתי רוצה לשחק בו עד הקצוות הלוגיים שלו. איני מבקשת לבטל את הפרקטיקה של שיפוט מוסרי, אלא רק להגביר את עוצמת ההתנגדות לרפלקס המורליסטי.

כעת אנו בעמדה טובה יותר להגדיר את הדרך החלופית לקידום הבריאות והאושר האנושיים: **העלאת קרנה של החומריות שממנה אנו מורכבים.** כל אדם הוא תרכובת הטרוגנית של חומר נמרץ באופן נפלא ומסוכן. אם החומר עצמו ניחן בחיות, כי אז לא זו בלבד שההבדל בין סובייקט לאובייקט מצטמצם, אלא שמעמד החומריות המשותפת של כל הדברים מורם למדרגה גבוהה יותר. כל הגופים נעשים אז ליותר מאובייקטים גרידא, משום שכוחם של דברים להתנגד ולפעול מתחוויר ביתר בהירות. המטריאליזם החיוני פורש אפוא מעין רשת ביטחון עבור אותם בני אדם שהיום, בעולם שמציב את המוסר הקאנטיאני כאמת המידה, נאלצים לסבול דרך שגרה משום שאינם מתיישבים עם מודל מסוים של אנושיות (אירו-אמריקאי, בורגני, תאוצנטרי או אחר). המטרה האתית של המטריאליזם החיוני היא חלוקת ערך נדיבה יותר, לגופים ככאלה. קשב חדש כזה לחומר ולכוחותיו אומנם לא יפתור את בעיית הניצול או הדיכוי האנושי, אבל עשוי להשרות תחושה חזקה יותר ביחס למידה שבה כל הגופים שארים זה לזה במוכן זה שהם לכודים לבלי התר ברשת עבה של קשרים. ובעולם מקושר של חומר נמרץ, מי שפוגעת באחד מחלקי הרשת עלולה בהחלט לפגוע גם בעצמה. תפישה נאורה או מורחבת כזו של האינטרס העצמי **מיטיבה עם בני האדם.** כפי שאוסף ואתען בפרק 8, מטריאליזם חיוני אינו שולל את האינטרס העצמי כמניע להתנהגות אתית, אבל בהחלט מבקש לטפח הגדרה רחבה יותר של עצמיות ושל אינטרס.

כוח־הדבר ה: כוח־הדבר והאי־זהות של אדורנו

אבל אולי עצם הרעיון של כוח־הדבר או של חומר נמרץ הוא יומרני מדי, כלומר מתיימר לדעת יותר משאפשר לדעת. אם לנסח את הביקורת במונחים של תאודור אדורנו (Adorno), הייתכן שהרעיון ממחיש את ההיכרים האלים של הפילוסופיה המערבית, מסורת שמעולם לא הצליחה להתייחס באופן עקבי לפער שבין רעיון למציאות, בין אובייקט לדבר? עבור אדורנו הפער הזה הוא בלתי מחיק, ולכל היותר ניתן לומר על הדבר כביטחון שהוא חומק מהתפישה, שתמיד יש "אי־זהות" בינו לבין כל ייצוג. ובכל זאת אטען שאפילו אדורנו ממשיך לחפש דרך לגשת לצד החיצון הזה – ולו דרך אפלה, גסה או חולפת. שמץ מן הכמיהה הזו אפשר לזהות בציטוט הבא מתוך ספרו **דיאלקטיקה שלילית**: "מה שאפשר לכנותו הדבר עצמו אינו נגיש באופן פוזיטיבי ומייד. מי שרוצה לדעת אותו צריך לחשוב יותר ולא פחות".³⁷ אדורנו דוחה בבירור את האפשרות של כל תפישה חושית ישירה ("הדבר עצמו אינו נגיש באופן פוזיטיבי ומייד"), אבל אינו דוחה את כל צורות המפגש, כי אחת הצורות – "לחשוב יותר ולא פחות" – נראית מבטיחה. בחלק זה אבחן כמה מן הזיקות בין ה"אי־זהות" של אדורנו לבין "כוח־הדבר" שלי, ובאופן כללי יותר, בין "המטריאליזם הספציפי" שלו (אדורנו, עמ' 203) לבין המטריאליזם החיוני.

אי־זהות היא השם שאדורנו נותן למה שאינו נתון לידיעה אלא הוא "הטרוגני" לכל המושגים. אבל הכוח החמקמק הזה אינו מצוי לחלוטין מחוץ לגדרי החוויה האנושית, כי אדורנו מתאר את האי־זהות כנוכחות שפועלת עלינו: אנחנו היודעים רדופים, לדבריו, על ידי תחושה מכאיבה ומציקה שמהו נשכח או נשאר בחוץ. התחושה הטורדנית הזו של

.THEODOR ADORNO, NEGATIVE DIALECTICS 189 (E. B. Ashton trans., Continuum 1973) 37

הפניות נוספות לספר בגוף הטקסט אשתמש באדורנו.

אִי־התאמתו של הייצוג נותרת בעינה חרף כל המאמצים לזקק את המונחים או לדייק אותם מבחינה אנליטית. "דיאלקטיקה שלילית" היא השיטה שאדורנו מעצב כדי ללמד אותנו להטעים את החוויה המטרידה הזו ולתת לה משמעות. כאשר מתרגלים אותה כמו שצריך, הדיאלקטיקה השלילית הופכת את הזמזום הסטאטי של האי־זהות לתזכורת רבת־עוצמה לכך ש"אובייקטים אינם משתבצים במונחים שלהם מבלי להותיר שארית", ועל כן שהחיים תמיד חורגים מחוץ לידע שלנו ולשליטתנו. הפרויקט האתי המובהק, כפי שאדורנו רואה את הדברים, הוא להמשיך לזכור זאת וללמוד לקבל זאת. לגישתו, רק אז נוכל להפסיק לזעום על העולם שממאן להציע לנו את ה"יישוב" בין האובייקטים למונחים שאליו אנחנו כמהים כל כך (אדורנו, עמ' 5).³⁸

אבל מבחינת המטריאליסט החיוני, נקודת המוצא לאתיקה היא הכרה בכך שהאדם נוטל חלק בחומריות חיונית משותפת יותר מאשר השלמה עם אי־ההיתכנות של "יישוב". אנחנו עצמנו חומריות חיונית, ואנחנו מוקפים בה, אף שלא תמיד אנחנו רואים אותה כך. המשימה האתית הניצבת לפתחנו כאן היא לטפח את היכולת להבחין בחיוניות לא־אנושית, להיפתח אליה מבחינה תפישית. באופן דומה, "המטריאליזם הספציפי" של אדורנו מציע שורה של שיטות מעשיות שבאמצעותן אפשר לטפח את היכולת לזהות טוב יותר את האי־זהות ולהשלים עימה. במילים אחרות, הדיאלקטיקה השלילית היא הפרדוגיה הגלומה במטריאליזם של אדורנו.

הפרדוגיה הזו כוללת תרגילים אינטלקטואליים ואסתטיים כאחד. הפרקטיקה האינטלקטואלית מתבטאת בניסיון להפוך את תהליך ההמשגה עצמו למושא מפורש של המחשבה. המטרה כאן היא להגביר את המודעות לכך שההמשגה מטשטשת אוטומטית את אי־המתאימות של מושגיה. אדורנו סבור שחשיבה ביקורתית יכולה לחשוף את מנגנון הכיסוי הזה, ושהחשיפה תעצים את הנוכחות המורגשת של האי־זהות. הטיפול הוא הומאופטי: עלינו לפתח מושג של אי־זהות כדי לרפא את ההיבריס של ההמשגה. הטיפול יכול להיות יעיל משום שאף על פי שהם מעוותים, מושגים עדיין "מתייחסים להמשגות חסרות" (nonconceptualities). זאת, "משום שמושגים, מצידם, הם רגעים במציאות הדורשת את יצירתם" (אדורנו, עמ' 12). מושגים לעולם אינם יכולים לספק מראה בהיר של הדברים כשלעצמם, אבל "האיש בעל כושר ההבחנה", ש"בהקשר לחומר ולמושגו יכול להבחין אפילו באינפניטיסימלי, החומק מן המושג" (אדורנו, עמ' 45), יכול לעשות עבודה טובה יותר בסימונם. יש לציין שהאיש דק־ההבחנה (המיומן בדיאלקטיקה השלילית) גם חושף את ההמשגות שלו לרפלקציה מסדר שני וגם מקדיש תשומת לב אסתטית קפדנית ל"רגעים האיכותניים" של האובייקט (אדורנו, עמ' 43), משום שאלה פותחים צוהר לאי־זהות. שיטה פרדוגית שנייה היא תרגול הדמיון האוטופי. הדיאלקטיקן השלילי צריך לשחזר בדמיון את מה שטושטש על ידי עיוותי ההמשגה: "הכלי שמשמש את הדיאלקטיקה השלילית

38 רומנד קולז מציע פרשנות מקיימת של אדורנו כתאורטיקן אתי: הדיאלקטיקה השלילית היא "מוסריות של חשיבה" שיכולה לטפח נדיבות כלפי אחרים וכלפי האי־זהה שבעצמך. קולז טוען שאדורנו מחפש דרך להכיר באלימות הנגרמת עקב ההמשגה וכך לשכך אותה, להכיר בסכל הנגרם עקב החתירה לדעת את כל הדברים ולשלוט בכל הדברים: ROMAND COLES, *RETHINKING GENEROSITY: CRITICAL THEORY AND THE POLITICS OF CARITAS* Ch. 2 (1997).

כדי לחדור אל תוך האובייקטים הנוקשים שלה הוא אפשרות – האפשרות שהמציאות של האובייקטים עצמם הסתירה, ושכלל זאת ניכרת לעין בכל אחד מהם” (אדרונו, עמ’ 52). האי־זהות שוכנת בהיתכנויות המוכחות הללו, בשדה הבלתי נראה שמקיף את עולם האובייקטים וממלא אותו.

שיטה שלישית היא להכניס לחשיבה “יסוד משחקי” ולהיות מוכן לגלם את דמות השוטה. הדיאלקטיקן השלילי יודע “עד כמה הוא רחוק עדיין” מהכרת האי־זהות, “ואף על פי כן עליו לדבר תמיד כאילו תפש אותה לגמרי. הדבר מביא אותו אל סף הליצנות. אל לו להתכחש לתכונותיו הליצניות, ובפרט משום שהן לכדן יכולות להעניק לו תקווה להשיג את מה שנשלל ממנו” (אדרונו, עמ’ 14).

הביקורת העצמית של המשגה, קשב חושי לאיכויותיו הייחודיות של האובייקט, הפעלה של דמיון לא־ריאליסטי ואומץ של ליצן: פרקטיקות כאלה מאפשרות להחליף את ה“זעם” כלפי האי־זהות בכבוד כלפיה, כבוד שמכריע את רצוננו בשליטה. הזעם, לדירודו של אדרונו, הוא הכוח המניע מאחורי פעולות בין־אנושיות של אכזריות ואלומות. אדרונו מרחיק לכת עוד וטוען שדיאלקטיקה שלילית יכולה להפוך את ייסורי האי־זהות ברצון לפעולה פוליטית מתקנת: הדבר מסכל את רצוננו בשליטה מושגית ומעשית והסירוב הזה מכעיס אותנו; אבל הוא גם מציע לנו ציווי אתי, שעל פיו “הסבל צריך שלא להתקיים... דברים צריכים להשתנות. הגון מדבר: ‘לך’. מכאן ההשתלבות של המטריאליזם הספציפי בביקורת, בשינוי חברתי בשטח” (אדרונו, בעמ’ 202–203).³⁹

אדרונו מבסס את האתיקה שלו על קשב אינטלקטואלי ואסתטי, שגם אם לעולם אינו מסוגל לראות את האובייקט שלו בבהירות, בכל זאת משפיע השפעה מבורכת על הגופים המתאמצים לראות. אדרונו מגלם מרצונו את השוטה באמצעות חיפוש אחר מה שאני הייתי מכנה כוח־הדבר, אבל הוא מכנה אותו “עליונות האובייקט” (אדרונו, עמ’ 183). בני האדם פוגשים עולם שיש בו כוח לסוגי חומריות לא־אנושיים, כוח ש“האני הבורגני” על

39 אדרונו מתאר את הכאב הזה גם כ“אשמה של חיים אשר כעניין שבעובדה יחנקו חיים אחרים” (אדרונו, עמ’ 364). קולוז קורא לזה “אי־נחת מתמשכת שמושכת את מאמציו הביקורתיים” (COLES, RETHINKING GENEROSITY, לעיל ה”ש 38, בעמ’ 89). אדרונו אינו מרחיב או תומך בטענתו כי כאב הכישלון המושגי עשוי לעורר או להניע רצון אתי לטפל בכאב העולה החברתית. אבל ודאי דרוש לטענה בסיס כלשהו, כי ההיסטוריה הראתה שגם אם כאבי האי־זהות מולידים בְּעִצְמָם את הרעיון כי “הדברים צריכים להשתנות”, הרי שההתעוררות המוסרית הזו אינה מביאה תמיד ל“שינוי חברתי בשטח”. במילים אחרות, דומה כי בצד הפער הראשון, שבין המושג לדבר, יש לטפל בפער שני: הפער בין הכרה בסבלם של אחרים לבין היציאה לפעולה מתקנת. במקום אחר טענתי שאחד ממקורות האנרגיה הדרושים הוא אהבה של העולם או היקסמות מעולם של חומריות חיונית; אדרונו רואה פוטנציאל אֶתִי רב יותר בסבל ובתחושת האובדן. הוא “בו למעבר לאישור”, בטענה שאת החוויה של “מלאות החיים” “אי אפשר להפריד... מתשוקה שגלומות בה אלימות והכנעה... אין מלאות בלי מפגן שרירים” (אדרונו, עמ’ 378, 385). האי־זהות היא אפלה ומקננת, ונחשפת באופן הכי פחות מסולף כתחושה עמומה של התנגדות, סבל או כאב. מנקודת המבט של המטריאליסט החיוני, אדרונו מתנרנד על סף מה שתומס דאם תיאר בתור “תחושת האובדן המהמם שעלולה להציף אותנו כשאנחנו מתקרבים אל כבירותו הלא־נודעת [של הדבר]” (THOMAS L. DUMM, A POLITICS OF THE ORDINARY 169 1999).

יומרותיו לאוטונומיה מכחיש.⁴⁰ בנקודה זו אדורנו מזהה את הדיאלקטיקה השלילית בתור מטריאליזם: "הדיאלקטיקה נעשית מטריאליסטית", לדבריו, רק באמצעות "מעבר לעליונות של האובייקט" (אדורנו, עמ' 192).

אדורנו מעז לאשר את דבר קיומו של משהו כדוגמת כוח-הדבר, אבל אינו מעוניין לגלם את דמות השוטה למשך זמן רב מדי. הוא ממחר – ממחר מדי, מנקודת המבט של המטריאליסט החיוני – להזכיר לקורא שאובייקטים תמיד "שזורים" בסובייקטיביות אנושית, ושאינן לו שום רצון "להציב את האובייקט על כס המלוכה המיומת, שפעם ישב בו הסובייקט. האובייקט יהיה רק צלם על הכס הזה" (אדורנו, עמ' 181). אדורנו מהסס לומר יותר מדי על חיוניות לא-אנושית, משום שככל שאומרים עליה יותר, כך היא נסוגה מן העין. ואף על פי כן, אדורנו בכל זאת מנסה להתייחס בדרך כלשהי למציאות הביישנית הזו, באמצעות דיאלקטיקה שלילית. הדיאלקטיקה השלילית קרובה לתאולוגיה השלילית: הדיאלקטיקה השלילית מכבדת את האי-זהות כפי שמכבדים אֵל לא-נודע; "המטריאליזם הספציפי" של אדורנו כולל את אפשרות קיומה של אלוהות מאחורי המציאות הנסוגה או בתוכה. אדורנו דוחה כל תמונה נאיבית של טרנסצנדנטיות, כמו זו של אל אוהב אשר עיצב את העולם ("המטפיזיקה אינה יכולה לקום שוב" (אדורנו, עמ' 404) אחרי אושוויץ); אבל השאיפה לטרנסצנדנטיות איננה דבר שאפשר למחוק, לדעתו: "אי אפשר לחוות שום דבר כחי באמת בלי להבטיח גם משהו נשגב מן החיים... הטרנסצנדנטיות ישנה וגם איננה" (אדורנו, עמ' 375).⁴¹ אדורנו מכבד את האי-זהות כמוחלט נעדר, כהבטחה משיחית.⁴²

40 "עליונות האובייקט היא מחשבה שכל פילוסופיה יומרנית תפקפק בה... מחאות [כאלה]... מבקשות להשתיק את החשד המנקר כי הטרונומיה עשויה להיות חזקה יותר מן האוטונומיה שלימד קאנט... סובייקטיביזם פילוסופי כזה הוא הליווי האידאולוגי... לאני הבורגני" (אדורנו, עמ' 189).

41 את הפער בין המושג לבין הדבר לעולם אין ליישב, ועל פי אלברכט וְלמר, אדורנו סבור שאפשר להתמודד עם היעדר היישוב הזה רק "בשמו של מוחלט, אשר אף כי הוא מצועף שחור, איננו לא כלום. בין ההיות לאי-היות של המוחלט נותר סדק צר שבצרים שמבעדו נופל על העולם הבהוב של אור, אור של מוחלט שטרם התהווה" (ALBRECHT WELLMER, ENDGAMES: THE IRRECONCILABLE NATURE OF MODERNITY 171 (David Midgley trans., 1998)).

42 תודה לרס טנדר (Tønder) על שהסב את תשומת ליבי לממד המשיחי בחשיבתו של אדורנו. אפשר לציין כאן את הערצתו של אדורנו לקאנט, שאותו אדורנו קרא כמי שמצא דרך לייחס לנשגב תפקיד חשוב, בה בעת שעשה אותו בלתי נגיש מבחינה עקרונית: "מה שישויות סופיות אומרות על הנשגב אינו אלא מראית עין של הנשגב; אבל כפי שקאנט ידע היטב, זו מראית עין הכרחית. מכאן הרלוונטיות המטפיזית שאין שנייה לה של הצלת מראית העין, הלוא היא האובייקט של האסתטיקה" (אדורנו, עמ' 393). מבחינת אדורנו, "רעיון האמת מושל ברמה בין הרעיונות המטפיזיים, ולכן... מי שמאמין באלוהים אינו יכול להאמין באלוהים, ולכן ההיתכנות המיוצגת על ידי השם האלוהי מקוימת דווקא על ידי מי שאינו מאמין" (אדורנו, עמ' 401-402). על פי קולז, לאדורנו לא אכפת אם הממד הטרנסצנדנטי קיים בפועל אם לאו; מה שחשוב הוא "התביעה... הנדרשת מן המחשבה" עקב הבטחת הנשגב (COLES, RETHINKING GENEROSITY), לעיל ה"ש 38, בעמ' 114).

אדורנו מתאמץ לתאר כוח שהוא חומרי בהתנגדותו למושגים אנושיים, אבל רוחני מבחינה זו שהוא עשוי להיות הבטחה אפלה למוחלט־עתידי. מטריאליזם חיוני הוא לא־תאיסטי באופן עמוק יותר בהצגתו: הצד החיצון אינו נושא כל הבטחה משיחית.⁴³ אבל פילוסופיה של אי־זהות ומטריאליזם חיוני בכל זאת חולקים ביניהם דחף לטפח קשב זהיר יותר לצד החיצון.

שאיפתו הנאיבית של המטריאליזם החיוני

אדורנו מזכיר לנו שבני אדם יכולים לחוות את הצד החיצון רק בעקיפין, באמצעות דימויים ורשמים מעורפלים, סותרים או לא־יציבים. אבל כאשר הוא אומר שאפילו מושגים מעוותים עדיין "מתייחסים לאי־מומשגים, משום שמושגים, מצידם, הם רגעים במציאות הדורשת את יצירתם" (אדורנו, עמ' 12), אדורנו גם מכיר בכך שהחוויה האנושית בכל זאת כוללת מפגשים עם צד חיצון פעיל, בעל עוצמה ו(מעין־)עצמאי. הצד החיצון הזה יכול לפעול הרחק מגופינו או יכול לפעול ככוח זר פנימי לגופינו, כמו למשל כאשר אנחנו חשים באי־נחת של האי־זהות, שומעים את הקול השולל של הרמון של סוקרטס, או מונעים על ידי מה שלוקרציוס תיאר כאותו "רגש ערר" המקיץ מדי פעם "בנבכי לבנו" שמסוגל להילחם ולהתנגד.⁴⁴ לבני אדם מודרניים, חילוניים ומשכילים יש נטייה חזקה לייחס סימנים כאלה חזרה אל הסוכנות האנושית, הנתפשת כמקור הבסיסי שלה. הדחף הזה לקונסטרוקטיביזם תרבותי, לשוני או היסטורי, שמפרש כל ביטוי של כוח־הדבר כהשפעת התרבות וכמשחק של כוחות אנושיים, עושה פוליטיזציה להתייחסויות מורליסטיות ודכאניות ל"טבע". וטוב שכך. אבל התגובה הקונסטרוקטיביסטית לעולם נוטה גם לטשטש את כוח־הדבר העשוי לשכון שם. על כן ראוי לומר משהו בשבחם של רגעי תמימות מתודולוגית, בשבח השהייתה של הביקורת הגניאלוגית על האובייקטים.⁴⁵ שיהיו זה עשוי להביא לידי ביטוי עולם קיים של חיוניות לא־אנושית. "להביא לידי ביטוי" פירושו גם לקבל וגם להשתתף בצורה הניתנת למה שמתקבל. מה שבא לידי ביטוי מגיע באמצעות בני האדם, אבל לא לגמרי בזכותם.

43 אין, כמובן, דרך להוכיח באופן ודאי אף אחד מן המדומים האונטולוגיים הללו. מורטון סקולמן טוען שגישתו של אדורנו, שבמפורש משאירה פתח לאפשרות של כוח אלוהי נשגב, עדיפה אפוא על המטריאליזם – שנדמה כמי שסותם את הגולל על השאלה הזו. ראו: MORTON SCHOOLMAN, REASON AND HORROR: CRITICAL THEORY, DEMOCRACY, AND AESTHETIC INDIVIDUALITY (2001).

44 לוקרציוס, על טבע היקום 88 (שורות 279–280, שלמה דיקמן מתרגם 1962).

45 בתגובה לטענתו של פוקו כי "אולי יום אחד המאה הזו תיודע בתור המאה של דלז", דלז תיאר את עבודתו שלו כ"נאיבית": "פוקו אולי התכוון שהייתי הפילוסוף הנאיבי ביותר של דורנו. אצל כולנו אפשר למצוא תמות כמו ריבוי, הברדל, הישנות. אבל אני מציג תפישות כמעט גולמיות של התמות האלה, ואילו אחרים עובדים עם יותר תיווך. מעולם לא חששתי ללכת מעבר למטפיזיקה... מעולם לא התכחשתי למעין אמפיריציזם... אולי לזה התכוון פוקו: לא הייתי טוב מאחרים, אבל הייתי נאיבי יותר, ייצרתי מעין 'אומנות גולמית', כביכול, לא העמוקה ביותר אבל התמימה ביותר" (Martin Joughin trans. 1995) GILLES DELEUZE, NEGOTIATIONS 88-89. תורדתי לפול פטון (Patton) על ההפניה הזו.

מטריאליסטים חיוניים ינסו אפוא להשתהות ברגעים שבמהלכם הם מוצאים עצמם מרותקים לאובייקטים ומזהים בהם רמזים לחיוניות החומרית שהם חולקים עימם. תחושה זו של שותפות מוזרה ולא-שלמה עם הצד החיצון עשויה לגרום למטריאליסטים החיוניים להתייחס לכל מה שאינו אנושי – בעלי חיים, צמחים, כדור הארץ, ואפילו חפצים וסחורות – ביתר זהירות, באופן אסטרטגי יותר, אקולוגי יותר. אבל איך מפתחים את הכושר הזה לתמימות? אחת השיטות האפשריות היא לבחון מחדש ולהידבק מחדש, באופן זמני, בפילוסופיות טבעיות שהופרכו זה מכבר, תוך הסתכנות ב"כתמי האמונה הטפלה, האנימיזם, הוויטליזם, האנתרופומורפיזם, ושאר גישות קדם-מודרניות".⁴⁶ אתבונן בוויטליזם בפרקים 5 ו-6, אבל כאן אתעכב בקצרה על האטומיזם הקדום של לוקרציוס, מחסידי הרומיים של אפיקורוס. לוקרציוס מספר על גופיפים שנופלים בריקות, גופיפים שאינם עצמים חסרי חיים אלא חומר בתנועה, הנכנסים להקבצים ויוצאים מהם, "פתע – (מתי, לא נדע: שנייה היא כניד-עפעפיים) / כוכב עצמו ירחפנו מעט ושטה מן הדרך. / אין זו סטייה של ממש... / לו בכיוון מאונך המשיכו לשקוע למטה, / אף שמשפט רביבי המטר צללו אליהוהו, / לא התנגשו בעופם, לא התקיפו אז איש את רעהו, / ובקריאה ומלואה לא יצר אז הטבע מאומה".⁴⁷ לואי אלטוסר (Althusser) תיאר זאת כ"מטריאליזם של המפגש", שעל פיו אירועים פוליטיים נולדים ממפגשים אקראיים בין אטומים.⁴⁸ סטייה קמאית פירושה שהעולם אינו מוכרע מראש, שיסוד של מקריות מצוי בלב הדברים; אבל סטייה זו גם מאשרת שלדברים דוממים כביכול יש חיים, שעמוק בתוכם יש איזו חיוניות או אנרגיה בלתי מוסברת, רגע של עצמאות מאיתנו והתנגדות לנו ולגופים אחרים: סוג של כוח-הדבר.

הרטוריקה של על טבע היקום היא ריאליסטית ומדברת בקול סמכותי המתיימר לתאר טבע שהתקיים לפנינו ויתקיים אחרינו: הינה מרכיביה הזעירים ביותר של ההוויה (גופיפי הראשית [primordia]), והינה עקרונות הזיקה המושלים בהם.⁴⁹ קל לבקר את הריאליזם הזה: לוקרציוס מחפש את הדבר עצמו, אבל אין שם דבר – או לפחות, אין לנו דרך לתפוש אותו או לדעת אותו – כי הדבר תמיד כבר מואנש; מעמדו כאובייקט מתעורר בעצם הרגע שבו הוא מגיע לתודעתנו. אדורנו מפנה אצבע מאשימה לפנומנולוגיה של מרטין היידגר (Heidegger), שאותה הוא מפרש כ"ריאליזם" ש"שואף לפרוץ את החומות שהמחשבה בנתה סביב עצמה, לחדור את שכבת התיווך של העמדות הסובייקטיביות שנעשתה לנו טבע שני".

46 MITCHELL, WHAT DO PICTURES WANT? לעיל ה"ש 2, בעמ' 149.

47 לוקרציוס, לעיל ה"ש 44, בעמ' 86 (שורות 216–224). אצל לוקרציוס אין גופים או כוחות על-טבעיים, ואם נדמה שאנחנו חווים לעיתים חוויות רוחניות, אין זאת אלא משום שסוגים וחיבורים מסוימים של גופים מתקיימים מתחת לסף הקלט החושי של בני האדם.

48 Louis Althusser, *The Underground Current of the Materialism of the Encounter, in PHILOSOPHY OF THE ENCOUNTER: LATER WRITINGS, 1978–87*, at 169 (François Matheron ed., G. M. Goshgarian trans., Verso 2006). "בלי סטייה ומפגש, [הקמאים] לא יהיו אלא יסודות מופשטים... עד כדי כך שאפשר לומר ש[לפני]... הסטייה והמפגש... היה להם קיום רפאי בלבד" (שם).

49 הפיזיקה של לוקרציוס היא הבסיס המשמש אותו לדחיית הדת, להצגת המוות כתצורה מחודשת של גופיפי היסוד שמתחייבת מכושר הניעות היסודי של החומר, ולעצותיו האתיות כיצד לחיות היטב בזמן שאנו מתקיימים בתצורתנו החומרית הנוכחית.

מטרתו של היידגר "להתפלסף בלא צורה, כביכול, אך ורק על בסיס הדברים" (אדורנו, עמ' 78),⁵⁰ היא יומרת-שווא לדידו של אדורנו, והיא מולידה "זעם" אליים כלפי האי-זהות.⁵¹ אבל שירו של לוקרציוס – בדומה לסיפוריו של קפקא, ליומן המסע של סאליבן, לספקולציות של ורנרסקי, ולרישום הביבים שלי מרחוב קולד ספרינג – מגלם את התועלת הפוטנציאלית הבאה: הוא יכול להדריך קשב חושי, לשוני ויצירתי אל עבר החיוניות החומרית. היתרונות הגלומים בסיפורים כאלה, על תמימותם השאפתנית, הוא בכך שעל אף שהם "מתכחשים... לעבודה הטרופולוגית, לעבודה הפסיכולוגית, ולעבודה הפנומנולוגית הכרוכה בייצור האנושי של חומריות", הם עושים זאת "מתוך הכרה בכוחן של השאלות שנסגרו בפזיזות רבה מדי על ידי פטישיזציות מופרות יותר: הפטישיזציה של הסובייקט, של הדימוי, של המילה".⁵²

- 50 מבחינת אדורנו, היידגר, ש"התעייף מכלא ההכרה הסובייקטיבי", "השתכנע שמה שטרנסצנדנטי לסובייקטיביות הוא מידי לסובייקטיביות, מבלי שיוכתם מושגית על ידי הסובייקטיביות" (אדורנו, עמ' 78). אבל לי לא נראה שהיידגר טוען למיידיות. ראו: MARTIN HEIDEGGER, *WHAT IS A THING?* (W. B. Barton Jr. & Vera Deutsch trans., 1967).
- 51 גם לדידו של מרקס הריאליזם הנאיבי היה הפילוסופיה שצריך היה לגבור עליה. את עבודת הדוקטורט שלו הוא כתב על "המטריאליזם המטפיזי" של דמוקריטוס, וכנגד האובייקטיביזם הנאיבי הזה הגדיר מרקס לימים את "המטריאליזם ההיסטורי" שלו עצמו. אבל המטריאליזם ההיסטורי לא התמקד בחומר אלא במבנים חברתיים-כלכליים רוויי כוח אנושי.
- 52 כך מתאר ביל בראון את הדברים שכותב ארג'ון אפדוראי בספרו, Bill Brown, *Thing Theory*, 6-7 (2001) *CRITICAL INQUIRY* 1, 28.