

“הנני, כמו תמיד, קרוע”: הקדמה ל”הבלתי נסלח” מאת ולדימיר ז’נקלביץ’

גיא יעקבי

פברואר 1980. ויאדר ראוולינג, מורה תיכון גרמני, מאזין בביתו שבוסטרשטדה, עיר בצפון מערב גרמניה, לתוכנית הרדיו הצרפתית “המסיכה והקולמוס”. האורח באותו ערב הוא ולדימיר ז’נקלביץ’ (1903–1985), פילוסוף ומוזיקולוג יהודי ממוצא רוסי שהיה המופקד על הקתדרה לפילוסופיה של המוסר בסורבון בין השנים 1959 ל-1975. ברגע מסוים השיחה נסבה סביב שאלת הסליחה. ז’נקלביץ’ מצהיר על סירובו למחול לאומה הגרמנית על פשעי הנאצים, סירוב מוחלט ועיקש המתבטא בשורה של הימנעויות “סמליות, חסרות ערך”: לא להניח שוב את כף רגלו על אדמת גרמניה, לא לדבר שוב בשפתה, ולצמצם ככל האפשר את היחסים עם דובריה. באותו אופן הוא כמעט שלא הזכיר פילוסופים גרמנים בספרים שכתב אחרי המלחמה (הוא, שהקדיש את עבודת הדוקטורט שלו לשלינג), וחמור מכך – הוא אסר על עצמו להאזין למכלול הרפרטואר המוזיקלי הגרמני, וממילא גם לנגן אותו; החלטה שנדמה כי היא פזיזה, מופרזת, אבל אם השפה יכולה להפוך למרחב של שיגעון, מרחב המאפשר ומכשיר את השיגעון של דובריה, כפי שטען דרידה בעקבות הריאיון של חנה ארנדט עם גינתר גאוס (Derrida 1996, 104), הרי אין סיבה להניח כי המוזיקה חסינה מפני סכנה מעין זו: “התזמורות ניגנו את שוברט בשעה שהוליכו את האסירים...”, כתב ז’נקלביץ’ במקום אחר (Jankélévitch 1986, 19). בקול נרגש ומלא חרון הוא אומר למראיינו בתוכנית הרדיו: “מעולם לא קיבלתי מכתב אחד, מכתב קצר של חרטה. [...] הגרמנים הרגו שישה מיליון יהודים, אבל הם אוכלים היטב, ישנים היטב, עסקיהם מתנהלים כשורה, והמארק במצב טוב, הם מרוצים, והם לא חבים לנו דבר, אפילו לא הסבר”. ראוולינג, יליד 1939, כותב מכתב לפילוסוף הבא בימים. הוא חף מפשע, ובכל זאת הוא מרגיש אשם. חוץ מזה, הוא לא ישן טוב. בסוף המכתב הוא מזמין את ז’נקלביץ’ לבקר בגרמניה. הדברים נוגעים בפילוסוף, והוא משיב כי ציפה להם במשך 35 שנה. אף על פי כן הוא מסרב בנימוס להזמנה ומציע לראוולינג לבקר אותו בפריז. הפגישה ביניהם תתקיים ב-1981. ז’נקלביץ’ מקבל

את אורחו במאור פנים, אך נמנע מלדון עימו בשאלות של אשמה וכפרה. הסליחה לא ניתנה, לא דוברת אפילו, כשם שלא ידובר בה בחליפת המכתבים בין ראווולינג לז'נקלביץ', שנמשכה עד מותו של האחרון ארבע שנים מאוחר יותר.¹

בעיית הסליחה, הדיון באפשרותה ובאי-אפשרותה, בחובה ובאיסור לסלוח, טרדה את המחשבה האירופית במחצית השנייה של המאה העשרים. היא ליוותה כמו צל את הדיון בשאלת הרוע – זו אשר, כפי שחנה ארנדט חזתה ב-1945, הפכה ל"שאלת היסוד במרחב האינטלקטואלי באירופה אחרי המלחמה" (Arendt 1994, 134). פשעי הנאצים, פשעים שנדמה כי לא נראו כמותם בתולדות האנושות, יצרו קרע בתיאולוגיה, במשפט ובפילוסופיה וחיבו כל אחד מן השיחים הללו לחשוב מחדש על האופן שבו הם מבינים מושגים כמו רוע ואחריות. ז'נקלביץ', שהעביר את שנות המלחמה בדרום צרפת תחת זהויות בדויות וגילה את ממדי האסון ב-1945, ניגש למשימה דרך שאלת הסליחה. הרוע הרדיקלי הנאצי, רוע שאי-אפשר להזדהות עם מניעיו, הפך את הסליחה המבוססת על הצדקת הפשע לבלתי אפשרית. הוא תיב את הסליחה עצמה להפוך לרדיקלית, "מטורפת" וחסרת סיבות, או לחדול. המחשבה של ז'נקלביץ' על הנושא מיטלטלת בין שני קטבים אלו.

הגות זו, שהתנסחה אפוא בתוך הקשר היסטורי מסוים, חרגה ממנו והעסיקה פילוסופים שניצבו מול פשעים אחרים, בתוך הקשרים היסטוריים, פוליטיים וגיאוגרפיים שונים מאלה שבהם פעל ז'נקלביץ', למשל סיום שלטון האפרטהייד בדרום אפריקה, שדרידה דן בו בהרצאות ובסמינרים שהקדיש לסליחה בסוף שנות התשעים.² ובכל זאת, הפנייה העכשווית אליה עלולה לעורר מבוכה בקרב הקוראים הישראלים. קשה להתמקם מול הכתבים האלה היום, בקיץ 2024, בתל אביב או בפריז, ולהתמסר למסגרת הדיון המוסרית שהם מתווים, מסגרת המרחיקה אותנו מן האסון אל העקרונות שאמורים להנחות את מי שפועלים בתוכו או לנכחו. בשעה שההטופים הישראלים נמצאים עדיין בשבי ומספר המתים בעזה מוסיף ומאמיר, הדיון המוסרי נחוזה כלקסוס מנותק ומפונק. מסיבה זו אין תמה כי הוא נעדר מן המאמרים והמסות בגיליון ביקורת המלחמה של תיאוריה וביקורת, טקסטים שמחבריהם העדיפו נתיבים אחרים, היסטוריים, אנתרופולוגיים ופסיכו-פוליטיים כדי לחשוב על המצב. המבוכה שמעוררת הקריאה העכשווית בז'נקלביץ' קשורה גם במעבר מהקשר היסטורי אחד לאחר, על הפשעים, גילויי הרוע והחלוקה בין עמדות הקורבן והתליין בכל

1 חליפת המכתבים בין ראווולינג לז'נקלביץ' ראתה אור ב-1995 בגיליון מיוחד של *Le Magazine littéraire* ב-2014 פירסם ראווולינג ספר שבו הוא נותן דין וחשבון מאוחר על פרשת יחסיו עם הפילוסוף (Raveling) (2014).

2 על בסיס הסמינר "שבועת השקר והסליחה" שהעביר בבית הספר ללימודים גבוהים במדעי החברה (EHESS), דרידה נשא בשנים 1997-1998 הרצאה על הסליחה בכמה אוניברסיטאות ברחבי העולם ובהן האוניברסיטה העברית. הרצאה זו והראיונות שבהם התייחס דרידה לאותו נושא (שניים מהם, עם מיכל בן-נפתלי ומישל ויוורקה, הופיעו בגיליונות קודמים של תיאוריה וביקורת) מילאו תפקיד מכריע בחשיפה של ז'נקלביץ' לקהל האנגלוסקסי. ראו דרידה 1999; 2005.

אחד מהם, כלומר ב"סצנת הסליחה" שהם מעמידים. ועם זאת, בימים מדממים וחסרי תקווה אלו, הסליחה מופיעה כאופק פוליטי שביכולתו לשים קץ למשהו שעלול אלמלא כן להימשך לעד. יתר על כן, הסליחה עשויה לאפשר לתת דין וחשבון לרגשות שעוררה בציבור הישראלי-יהודי מתקפת חמאס בשבעה באוקטובר, רגשות שנדמה כי הם נדחקים הצידה או מוכחשים לעיתים קרובות בשיח הביקורתי על המלחמה. "הסליחה, אם יש לה מובן ואם היא קיימת, מכוננת את האופק המשותף של הזיכרון, ההיסטוריה והשכחה", כותב פול ריקר הקורא בז'נקלביץ' (Ricœur 2014, 593).

אף שהסליחה נדונה במישרין ובעקיפין כבר ביצירות מוקדמות של ז'נקלביץ', כמו *נקיפות המצפון* (*La Mauvaise conscience*, 1933) ו*מסכת המידות הטובות* (*Traité des vertus*, 1949), היא הופיעה כשאלה קיומית דחופה וקיבלה מקום מרכזי בכתיבתו ובהתבטאויותיו הפומביות רק במחצית השנייה של שנות השישים. על רקע הדיון הציבורי בדבר התיישנותם של הפשעים הנאציים, דיון שהוביל את האספה הלאומית לחוקק ב-1964 חוק שקבע את אי-התיישנותם של פשעים נגד האנושות, ז'נקלביץ' לימד ב-1962 קורס על הסליחה, ושנה לאחר מכן הקדיש לנושא הרצאה בכנס של האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית.³ הרצאה זו נקראת בדיעבר כסקיצה ראשונית להסליחה (*Le Pardon*, 1967), שהפרק החותם אותו מובא כאן לפניכם בתרגום עברי.⁴ באופן משונה, אושוויץ אינה מופיעה כנקודת המוצא של הספר. זהות התליינים והקורבנות, שצוינה בגלוי בהרצאה מ-1963, נעלמה במה שז'נקלביץ' כינה, לא בלי אירוניה, "עיון על טהרת הפילוסופיה" (Jankélévitch 1986, 14). כמו בהמוות (*La Mort*, 1966) או בהבלתי הפיך והנוסטלגיה (*L'Irréversible et la nostalgie*, 1974), שנכתבו אחרי מחנות ההשמדה ובצל העקירה של מיליוני בני אדם מבתיהם, השואה מופיעה בהסליחה דרך דוגמאות לטיעון המרכזי, באופן אגבי לכאורה (Jankélévitch 2019, 66, 84, 116, 186). אלא שהזעזוע והטלטלה שדוגמאות אלו מעוררות, קודם כול בכותב עצמו, מפרים את היחס הנוהג בין דוגמה לכלל; הדוגמאות אינן מאירות את הכלל הנתון מראש, אלא מכתימות ומגדירות אותו מחדש. הן פועלות אז, בלי ספק נגד רצונו של המחבר, כמו לייטמוטיב וגנריאני, כלומר כמו תמה החוזרת לאורך הספר, המובחנת מן הטענה המרכזית ומעירה עליה, תמה הרומזת על משמעות מסוימת שאינה יכולה להיאמר במישרין ומעניקה ליצירה מסגרת לא מפורשת.

3 Colloques des intellectuels juifs de langue française, מסגרת שנוסדה ב-1957 על ידי לאון אלגזי וארון שטיינברג והציעה למשתתפיה, מרביתם בנינים למשפחות מתבוללות ש"גילו" את יהדותם במהלך המלחמה, לחשוב על בעיות עכשוויות תוך הישענות על המסורת היהודית. ז'נקלביץ' השתתף בקביעות בכנסים אלו, שמילאו תפקיד מכריע בשיקום ההגות היהודית הצרפתית אחרי השואה. ההרצאות שנשא בהן כונסו לאחרונה בספר; ראו Jankélévitch 2023.

4 לתרגום זה קדם תרגום של פרק מתוך ספר הראיונות אי-שם בלא מוגמר (*Quelque part dans l'inachevé*, 1978), שהופיע בגיליון האחרון של כתב העת חדרים. ראו ינקלביץ' 2005.

לפי ז'נקלביץ', הסליחה מתאפיינת בשלוש תכונות: היא אירוע המתרחש ברגע מסוים באופן פתאומי ובלתי צפוי; היא מופיעה במסגרת יחס אישי בין הקורבן לתליין; והיא ניתנת מהקורבן כמתת חסד הגואלת את התליין מייסורי מצפוננו, כמעין "מתנה נגטיבית". לכך מתווסף תנאי מקדמי לקיום הסליחה: הסבל ובקשת המחילה של התליין. על יסוד הגדרת עבודה ראשונית זו ז'נקלביץ' לומד שתי "סליחות כזב", שתי תופעות שנראות כמו סליחה אף שאינן כאלה, גם אם הן מובילות כמוה להשתחררות מעול העבר. מתוך הלימוד שלהן הוא מפלס דרך אל הסליחה האמיתית: סליחה "טהורה", כזאת ש"באה מן הלב".

סליחת הכזב הראשונה היא השחיקה על ידי הזמן, שאפשר גם לכנותה שִכחה. זו מבלבלת בין הפסיכולוגיה והביולוגיה למוסר, או בין הסבל לפשע ולחטא. כשם שהזמן מאפשר לפצעים להגליר, הוא עשוי להעלים את תוצאות הפשע, אבל לא את העובדה שהפשע נעשה; "עוברת הקיום" שלו נצחית ובלתי הפיכה. מבחינה זו, הזמן אינו טיעון בזכות הסליחה. לא זו בלבד שכדי למחול עלינו לזכור את הפשע, חלוף הזמן והשכחה הם תהליכים טבעיים שקורים מעצמם, ואילו הסליחה היא מאמץ אנושי ומוסרי, כלומר בלתי טבעי במהותו. כמו הצייר אחרי הולדת הצילום, כותב ז'נקלביץ', כך הסובייקט המוסרי שואף להתנתק מן הטבע, לסתור אותו, למחות נגדו (שם, 88). אף אחד מבין שלושת המאפיינים של הסליחה אינו מתקיים כאן: הסליחה מתרחשת בפתאומיות, כפרי של החלטה רגעית, אבל השכחה היא תהליכית והדרגתית. נוסף על כך, השכחה קורית מעצמה, בהיעדרו של התליין ובמידה מסוימת גם בהיעדרו של הקורבן, ולכן היא מייתרת את המפגש בין השניים ואת מתן החסד. סליחת הכזב השנייה היא ההצדקה. בשונה מחלוף הזמן והשכחה, ההצדקה אינה תהליך טבעי אלא מאמץ אינטלקטואלי. המצדיק מסביר את מניעי הפשע ובתוך כך מנטרל את הרוע, הופך אותו לשגיאה או לבורות, ומגיע למסקנה כי למעשה אין דבר לסלוח עליו. גם כאן לא נוכל למצוא אף אחד ממאפייני הסליחה: מכיוון שזהו מהלך שכלתני המתבצע לאור עקרונות כלליים, "אנונימיים", ההצדקה אינה תלויה בנוכחות התליין, אף אם היא עוברת דרך אמפתיה או דמיון כלפיו. היא מבטלת את הצורך בחסד, וממילא גם את הרגע הפתאומי והמפתיע שבו הקורבן מחליט להעניק אותו.

אחרי שדחה את שתי סליחות הכזב, ז'נקלביץ' מגיע אל הסליחה האמיתית. זו מוענקת לא מכיוון שהתליין חף מפשע וגם לא למרות שהוא אשם, אלא מפני שהוא אשם. הסליחה האמיתית היא אפוא סליחה "מטורפת", כזאת שאיננו יכולים להסביר או להצדיק, סליחה על הבלתי נסלח שניתנת כמתת אהבה מוחלטת, המוחקת באכחה אחת את העבר ומפרידה בין המעשה המרושע לסוכנו. אלא שמול האהבה המוחלטת ניצב הרוע המוחלט, כוח שהוא עז כמו האהבה, אבל לא עז ממנה. הקורבן קרוע אז בין שני קטבים אלו – בין החובה לאהוב ובין החובה להשמיד את הרוע, נתון בטלטלה שהופכת את הסליחה לחוויה קשה מנשוא, למבחן נשגב שאיש כנראה עוד לא צלח.

רעיון הסליחה כפי שהוא מוצג כאן מתנגש עם הטענות שהעלה ז'נקלביץ' בשני מאמרים פולמוסיים, "פמפלטיים" בלשונו (Jankélévitch 2015, 318), שנכתבו באותן

שנים: "הבלתי מתיישן" ("L'imprescriptible," 1965) ו"לסלוח?" ("Pardonner?", 1971). סימן השאלה המופיע בכותרת המאמר המאוחר עשוי להוליך שולל, שכן אין מדובר בהטלת ספק בתזה שהוצגה בהסליחה, אלא בהוראה באי־אפשרותה ואף באי־מוסריותה: "הסליחה מתה במחנות המוות" (Jankélévitch 1986, 50). ז'נקלביץ' מנמק את הקביעה הזאת בעזרת שתי טענות. הטענה הראשונה קשורה להגדרתם של הפשעים הנאציים כפשעים נגד האנושות, כלומר כפשעים הפונים נגד האנושי באדם, לא נגד מי שהוא (מעשיו, דעותיו) אלא נגד מה שהוא. ניסיון זה להשמיד את עובדת הקיום של הקורבן הופך את השואה לפשע "מטאפיזי" החורג מכל הבנה והסבר, לפשע "המפלצתי ביותר בתולדות האנושות", שהזמן אינו מקהה את האימה והזעזוע שעורר אלא רק מחריף אותם. לא זו בלבד שהמחילה עליו תהיה מעבר לכוחותיו של האדם, היא תהיה גם מעשה של אי־צדק כלפי הקורבנות. כמו ארנדט בהמצב האנושי (ארנדט 2013, 271-279), גם ז'נקלביץ' מזהה בין העניש לִסְלִיחַ: הפשעים נגד האנושות הם פשעים שאי־אפשר להעניש את מבצעם, ולכן אי־אפשר לסלוח עליהם. הטענה השנייה קשורה לנוכחות ולאופן הפעולה של הקורבנות והתליינים: הפשעים הנאציים הם בלתי נסלחים מכיוון שה"גרמנים" – קבוצה שז'נקלביץ' מגדיר באופן אחר ומטיל על כלל חבריה שותפות לדבר עבירה – לא הביעו עד כה חרטה כנה על מעשיהם. נוסף על כך, החיים אינם רשאים למחול בשם המתים. החובה המוסרית שמוטלת עלינו אינה הסליחה, המופיעה כאן כשם נרדף לשכחה, אלא הזיכרון. "העבר זקוק לזיכרון שלנו..." (Jankélévitch 1986, 60): הוא תלוי בנו כדי שנוכיר אותו לשוכחים ולאדישים, כדי שנקים אותו לתחייה.

כיצד להבין את המתח השורר בין הסליחה ובין שני המאמרים הללו, בין הפילוסוף שעבורו הבלתי נסלח הוא מושא הסליחה היחיד הראוי לשמו ובין הפובליציסט האוסר על סליחה מעין זו ורואה בה "סטייה" (שם, 13)? המענה אינו נעוץ במרחק בלתי עביר כביכול בין מוקדם למאוחר, בין המחשבה של ז'נקלביץ' לפני המלחמה למחשבתו אחריה, שתי תקופות שמה שמפריד ביניהן, כפי שכותב לוסיאן ז'רפניון, הוא "יגון כל העולם" (Jerphagnon 2008, 43). שני המאמרים הלוא נכתבו באותה תקופה כמו הסליחה, עם אותו מרחק מהזוועה. יתר על כן, משפטים מסוימים מ"לסלוח?" המתייחסים לפשעים הנאציים מופיעים בהסליחה, ויוצרים רציפות בין הטקסטים שנדמה כי תהום פעורה ביניהם. ז'נקלביץ' עצמו הכיר בסתירה זו:

הסליחה היא מעשה אבסורדי, לא הגיוני, אפילו שערורייתי, ובכל זאת הוא נשגב [...]. מאמץ נשגב זה, איני מסוגל לו ביחס לכל פשע [...]. יש כאן סתירה בתוכי, אני מכיר בה, אני מודה בה [...]. העובדה שאיני מסוגל לכך היא גבול לקוהרנטיות המוסרית.⁵

נדמה כי השיעור שטקסטים אלו מלמדים אותנו טמון בדיוק בפער הבלתי ניתן לגישור ביניהם, בפרדוקס שהוא מקום משכנה של האמת המוסרית, כפי שיטען ז'נקלביץ' במקום אחר (Jankélévitch 1981), מקום הרה חרדה שבו אנו מוזמנים לשהות. התפיסה של החיים המוסריים כדרמה ושל הסובייקט המוסרי כסובייקט קרוע היא גם זו שעומדת ביסוד הכתיבה של ז'נקלביץ', המגיעה לכדי שיא בפרק שלפנינו. אף כי מדובר בעמודים החותמים את הספר, אין מדובר בשימה לעל של הפרדוקס אלא בהיטלטלות בין קטביו, במשיכתו אל הקצה. ז'נקלביץ' מציף את הכתיבה הפילוסופית ברגש עז, באימה ובזעם אבל גם בחדווה, המעניקים ליצירתו איכות אוראלית המתבטאת בחזרות, בסימני קריאה ובשלוש נקודות, ומקרבים אותה למונולוג דרמטי. זוהי כתיבה שמדברת; מדברת אלינו?

יולי 2024. "אני כותב עבור המאה העשרים ואחת, מאה שתדון ברעיונותי בלהט, בניגוד למאה העשרים", ספק קבע ספק קיווה ז'נקלביץ' במכתב לידידו לואי בודוק מ-1955 (Jankélévitch and Beauduc 1995, 332). האם יכולה מחשבת הסליחה של ז'נקלביץ' להתקבל היום באיזה אופן בישראל/פלסטין? מרחק רב מפריד בין הגות זו, שנכתבה באירופה אחרי השואה ולפיכך היא נשענת על הבחנה חותכת בין קורבן לתליין, ובין המציאות העכשווית במזרח התיכון, שבה בני אדם מגלמים לסירוגין, או בעת ובעונה אחת, את שני התפקידים.⁶ מתקפת חמאס בשבעה באוקטובר הביאה לתגובה ישראלית שגבתה, נכון לזמן כתיבת שורות אלו, יותר מ-38 אלף הרוגים, ביניהם 14 אלף ילדים. הישראלים, אם לנקוט לשון הכללה שמטילה על כולנו שותפות לדבר עבירה בפשעי המלחמה שמבצע צה"ל בעזה, אינם רק מי שצריכים לסלוח, אלא גם מי שיצטרכו לסלוח להם. יתר על כן, שלא כמו הקוראים היהודים אחרי השואה, אנו ניצבים בעת ובעונה אחת לפני אסון שכבר התרחש ומול אסון שעודנו מתרחש. לכן האחריות המוטלת עלינו אינה רק לזיכרון המתים, אלא גם להישרדותם של החיים. במצב כזה, הנטייה הטבעית וההגיונית של איש שמאל תהיה לנסות להבין את המניעים למתקפת חמאס, לא כדי "להצדיק" אותה חלילה, כפי שז'נקלביץ' היה עשוי לפטור בכוז, אלא כדי למנוע את הישנותה ולרסן את רגשות הטינה והנקמה המזינים את המתקפה הישראלית. זהו מאמץ ארוך ועיקש, קרוב אולי למה שלאה גולדברג כינתה "אומץ לחולין", השואף להיפטר מהשרידים התיאולוגיים הרובצים על המחשבה ולהעתיק את הדיון ממרחב מוסרי מופשט למרחב פוליטי תלוי הקשר. אלא שבתוך כך הוא שולל את קיום הרוע, על הרגשות שהוא מעורר בקורבנות ובחברי קהילתם, וממילא גם את האפשרות לסלוח עליו (שכן אין סליחה ללא הכרה ברוע). הקריאה העכשווית בהסליחה מעמידה בפנינו תגובה אפשרית אחרת לאסון, מטורפת וקשה

6 הנוקשות של הבחנה זו במחשבה של ז'נקלביץ' עשויה להסביר את הזעם שחש מול אייכמן בירושלים. יחד עם אינטקלטואלים צרפתיים-יהודים נוספים הוא חתם על מאמר שהופיע בעיתון *Le Nouvel Observateur* תחת הכותרת "האם חנה ארנדט היא נאצית?"; כותביו תקפו בעיקר את הטענה של ארנדט בדבר שותפות לדבר עבירה של היודנראט. ראו *Le Nouvel Observateur* 1966.

לא פחות מזו שהעמידה בפני הקוראים היהודים במחצית השנייה של המאה העשרים, גם אם באופן שונה ממנה. היא תובעת מאיתנו להכיר ברוע שהניע את מתקפת חמאס, ובה בעת לסלוח, אם לא למבצעה אזי לתומכיה, ולעשות זאת בלי שאנו יכולים להצדיק את הפשע, ואפילו לפני שביקשו מאיתנו מחילה עליו (כלום ניתן להפנות לעזתים המחפשים מחסה מפני הפצצות את אותה דרישה שהפנה ז'נקלביץ' לגרמנים שני עשורים אחרי סיום מלחמת העולם השנייה?). סליחה מטורפת זו עשויה אולי ליצור קרקע שעליה נוכל לא רק "להבין" טוב יותר את הפשעים שבוצעו נגדנו, אלא גם להכיר ברוע שהניע את הפשעים שביצענו, שעודנו מבצעים, ולבקש עליהם סליחה.

המחלקה לספרויות וללשון, אקול נורמל סופרייר (פריז), והמחלקה
לספרות צרפתית והשוואתית, אוניברסיטת סורבון

ביבליוגרפיה

- ארנדט, חנה, 2013. *המצב האנושי*, בתרגום אריאלה אזולאי ועדי אופיר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
דרידה, ז'אק, 1999. "אתיקה של זיכרון: מיכל בן-נפתלי מראיינת את ז'אק דרידה בירושלים", *תיאוריה וביקורת* 15, עמ' 5-17.
- , 2005. "המאה והסליחה: ריאיון עם ז'אק דרידה", בתרגום מיכל בן-נפתלי, *תיאוריה וביקורת* 27, עמ' 127-143.
- ינקלביץ', ולדימיר, 2005. "לחשושי הרוח בלילה", בתרגום דניאל אפשטיין, *חדרים* 15, עמ' 79-81.

- Arendt, Hannah, 1994. *Essays in Understanding, 1930–1954*, New York: Harcourt Brace.
- Derrida, Jacques, 1996. *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée.
- Jankélévitch, Vladimir, 1981. *Le Paradoxe de la morale*, Paris: Éditions du Seuil.
- , 1986. *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Paris: Éditions du Seuil.
- , 2015. *L'Esprit de résistance: Textes inédits, 1943–1983*, Paris: Albin Michel.
- , 2019. *Le Pardon*, Paris: Flammarion.
- , 2023. *La Conscience juive*, Paris: L'Herne.
- Jankélévitch, Vladimir, and Louis Beauduc, 1995. *Une vie en toutes lettres*, Paris: Liana Levi.

- Jerphagnon, Lucien, 2008. *Entrevoir et vouloir: Vladimir Jankélévitch*, Chatou: Éditions de la Transparence.
- Le Nouvel Observateur, 1966. "Hannah Arendt — est-elle nazie?", *Le Nouvel Observateur*, October 26, pp. 37–38.
- Raveling, Wiard, 2014. *Ist Versöhnung möglich? Meine Begegnung mit Vladimir Jankélévitch*, Oldenburg: Isensee.
- Ricœur, Paul, 2014. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris: Éditions du Seuil.