

העולם הזה

אדם אבולעפיה

מבוא

"העולם הזה" מתפקד כרכיב מהותי בשתי משימות שונות העומדות ביסודו לשון לרע, אך כלל לא ברור אם לצירוף לשוני זה יש אותו מובן בשני המקרים. המשימה הראשונה של הספר היא ניסוח תורת מוסר אימננטית, כזו המיוסדת על נתוני העולם הזה ומכוונת אליהם, בלי להסתמך על עוגן טרנסצנדנטי. המשימה השנייה היא שיקום נקודת מבט מוסרית באמצעות הצבתו של העולם הזה, "בעת הזו" (צירוף שכיח ומרכזי בספר), כמושא עליון של דאגה מוסרית מעל ומעבר לכל שיקול מוסרי מקומי.

הבדל חשוב בין שתי המשימות טמון ביחסן להיסטוריה. המשימה השנייה תלויה ישירות בניתוח היסטורי: לפי אופיר, העת הזאת היא "כלל-עולמית", ודווקא בשל כך היא מתקשה לאפשר מידה מינימלית של פרספקטיבה מוסרית משותפת. כמו כן, "סוף העולם" הפך בעת הזאת לאפשרות ממשית, כתוצאה מאופן התפתחותו והתנהלותו של "העולם האנושי" עצמו¹ ברור שרק בתוך הקשר היסטורי מעין זה יש בכלל מובן ספציפי לניסיון לשקם את המוסר, ושרק באמצעות ניתוח היסטורי ניתן לתת משמעות מוסרית מרכזית לאפשרות שעולם זה מקרב את קצו המיותר. היחס של המשימה הראשונה להיסטוריה עקיף הרבה יותר: תורת המוסר האימננטית מתייחסת ל"עולם הזה" כסביבה העקרונית שמייסדת את המוסר, ובמבט ראשון לא נראה שהתיאור של סביבה זו צריך להצטמצם לזמן היסטורי מסוים. כפי שמבאר אופיר, "התיאור האונטולוגי-פנומנולוגי של הקיום המוסרי של מה שיש איננו תיאור היסטורי (אם כי הוא עצמו מתאפשר רק משעה שההיסטוריה נתפסת כתחום הפעולה המוסרית וההיסטוריות של מה שיש היא אחד מענייניו המרכזיים)" (208).

במאמר זה אבקש להתמקד תחילה בנקודת המבט של "התיאור האונטולוגי-פנומנולוגי של הקיום המוסרי של מה שיש", כדי להראות שהצירוף הלשוני "העולם הזה" מתפקד בספרו של אופיר כמושג מרכזי, אף שצירוף זה עצמו אינו זוכה שם לארטיקולציה פילוסופית עצמאית. אנסה לפתח את התוכן הא-היסטורי של המושג (שבכל זאת כולל את ה"היסטוריות" כמרכיב הכרחי) ככל האפשר, כלומר עד לרגע שבו התיאור הא-היסטורי חייב להפוך להיסטורי. בפרט, אראה שהתיאור הא-היסטורי שמקדם את המשימה הראשונה (מוסר אימננטי) מוביל בהכרח לתיאור היסטורי עם אוריינטציה ספציפית שמסוגלת למצוא בסוף העולם הזה פוטנציאל שמקדם את המשימה השנייה (שיקום המוסר בעת הזאת). באופן זה יתברר גם שהמובן המלא והעקבי של "העולם הזה" כמושג מוסרי טמון בדיוק בהיותו צירוף לשוני ייחודי, כזה המסוגל לשזור יחדיו את הא-היסטורי וההיסטורי בלי לבלבל ביניהם.

תחילה, כמה מילים מקדימות על האופן שבו "העולם הזה", כמושג, מאפיין את המוסר האימננטי שאופיר מנסח בספרו. בלשון לרע הפירוש של הרע מוצב כיעד הראשוני של המחשבה המוסרית.

הצבה מקורית זו נדרשת, לטענתו של אופיר, משום שניתן לזהות את ה"רע" (בניגוד ל"טוב") כחלק אימננטי ממה שיש, בתנאי שאכן מתייחסים אליו ככזה (במקום כיסוד טרנסצנדנטי), ואף מבינים את טיבה של ההוויה האימננטית ואת הרע שהיא כוללת כקונטינגנטיים: לא הכרחיים מנקודת מבט עיונית, ניתנים לשינוי או למניעה מנקודת מבט מעשית, ועל כן מיותרים מנקודת מבט מוסרית. יתרה מזו, הווייתו האימננטית של הרע הקונטינגנטי אינה מוצבת בספר כפסיכולוגית אלא כחברתית מעיקרה,² כך שתורת המוסר "צריכה להעמיד את הרוע במקום הראשון של סדר העדיפויות המחשבתי שלה, אבל היא צריכה להבין אותו כפועל יוצא של תנאי קיום היסטוריים וחברתיים קונקרטיים, שחקירתם ופירושים הופכים מעתה לחלק בלתי נפרד מסדר היום שלה" (II).

אם כן, הפיכתה של הלשנת הרע למשימה המרכזית של תורת המוסר של אופיר היא פועל יוצא של מסגרת מחשבתית רחבה יותר, המנסחת את ההוויה האנושית כאימננטית, קונטינגנטית ותמיד-כבר חברתית-פוליטית, מסגרת מחשבתית שלאורה תורת המוסר החדשה אמורה להיעשות, ביסודותיה כמו במושאייה, קונקרטיים, ארצית ואולי אף מעשית יותר מקודמותיה. כפי שכותב אופיר: "התשובה המוצעת כאן לשאלת הרוע מבקשת להיפטר מנוכחותם של שיירים אחרונים של טרנסצנדנטיות, של הוויה החורגת מעבר לעולם הניסיון, המאפיינים את המחשבה המוסרית במערב..." (שם, שם, שההדגשה שלי). אופיר מבקש אפוא להוריד את המוסר אל "העולם הזה" בשלושה מובנים לפחות: בכך שהוא דוחה את הטרנסצנדנטיות של "העולם שמעבר"; בכך שהוא מבין את האימננטיות שאמורה להעסיק את המוסר כקונטינגנטית ולכן ככזו שדורשת, בכל פעם מחדש, התייחסות פרטנית ל"עת הזו", ל"אחר קונקרטי זה או אחר", כלומר לעולם הזה; ולבסוף, בכך שהוא מבין את האימננטיות הקונטינגנטית הזו כחברתית, כלומר כעולם ניסיון משותף או מבוזר שקודם לסובייקטים ולאובייקטים שמסוגלים לתפוס בו מקום, ומעצב את אופני התקשרותם, גם אם אינו בהכרח קובע או מקבע אותם.

בסעיפים הבאים אבקש להתעכב על שלושת המרכיבים הכלליים הללו של המושג "העולם הזה": אימננטיות, קונטינגנטיות וחברתיות. בסעיף הראשון אנסח שלושה עקרונות בסיסיים שמאפיינים את תורת המוסר של לשון לרע כאימננטית וקונטינגנטית, ואת האופן שבו שלושתם קשורים בעולם הזה. בסעיף השני ארחיב את הדיון לבעיית ה"רוע" כסדר חברתי וחזרתי של קְעוּת, ואראה כיצד ההתמקדות בבעיה זו מעניקה למוסר האימננטי עיקרון רביעי של אופק שיטתי הכרחי – הפניית המבט לעולם המוסרי כמערכת. בסעיף השלישי והאחרון אבחן את היחס המהותי בין "העולם הזה" כמושג פילוסופי לבין הניתוח ההיסטורי שלו "בעת הזו".

תורת מוסר אימננטית

אם ישנו מאפיין כללי ששייך לכל דבר ודבר בעולם הזה, הרי זהו המיקום בזמן ובמרחב, שמקפל בתוכו גם יחסים זמניים ומרחביים משתנים לדברים אחרים בעולם. לכן, כשמדברים על "העולם הזה" מכוונים בדרך כלל ל"עולם התופעות", זה שבו הדברים מופיעים כשהם פזורים במרחב וחולפים בזמן. אך מי שמבקש לנסח נקודת מבט מוסרית מניח בדרך כלל שהוא

זקוק לנקודת אחיזה חיצונית לעולם, משום שרק נקודה כזו יכולה להעריך את המצוי בעולם בלי להיות מושפעת מהעמדות המשתנות של הדברים במרחב ובזמן. ההנחה היא שרק הערכה שאינה מושפעת מתנאים מקומיים יכולה להקנות למוסר תוכן ותוקף אוניברסלי – כזה שחל באותו מובן בכל זמן ובכל מקום. טרנסצנדנטיות זו שמאפיינת את רוב הגישות המוסריות עשויה לבוא לידי ביטוי בדרכים שונות, אבל היא תמיד מערבת הצבה של גורם ראשוני כלשהו, כזה שממוקם בתחום עצמאי שחורג לכאורה מתחומם של הדברים והאירועים שממוקמים בתוך העולם הזה. הגורם הטרנסצנדנטי משמש אפוא מעין סרגל אידיאלי שבאמצעותו ניתן למדוד את העולם מבחינה מוסרית: ה"רע" וה"טוב" בעולם נקבעים בהתאם ל"מרחק" שלהם מהאידיאל; הקריטריון הטרנסצנדנטי של הראוי משמש מסד להערכה המוסרית של המצוי האימננטי. לאור זאת, הבעיה הבסיסית שטורדת כל מוסר טרנסצנדנטי היא שאלת הגישה: כיצד יצור מן העולם הזה מסוגל לגשת (כלומר להכיר) קריטריון "שלא מן העולם הזה"?³

כשאופיר מציע לוותר על נקודת אחיזה טרנסצנדנטית הוא אינו מוותר על הפער בין המצוי לראוי, אלא מתעקש למקם את הפער בתוך העולם הזה: ההערכה המוסרית של המצוי ביחס לראוי מתבצעת תמיד מתוך מרחב וזמן מסוימים ומושפעת מהם. פרספקטיבה זו מובילה מיד אל השאלה שטורדת כל ניסיון לייסד מוסר אימננטי: אם נקודת המבט משפיעה על ההערכה המוסרית, כיצד ניתן להעדיף נקודת מבט אחת על פני רעותה? האם הדבר אינו יוצר בעיה הפוכה מזו של המוסר הטרנסצנדנטי? נראה כי בעוד שבבסיס המוסר הטרנסצנדנטי עומדת הנחה בדבר קריטריון תקף שאינו ניתן לביסוס, המוסר האימננטי מצליח לבסס קריטריון יחסי לנקודת המבט, ולפיכך הוא חסר כל תוקף מוסרי. אופיר מצליח לחמוק מהאלטרנטיבה המשתקת הזאת באמצעות חשיבה מחדש על כמה הנחות בסיסיות. ראשית, המוסר אינו חייב להניח שהוא כבר מחזיק בכל האמצעים להעריך את המצוי באשר הוא. למעשה, העיקרון הראשון של המוסר האימננטי הוא בדיוק הפוך: האופן שבו אנו מעריכים או מייצגים את המצב מבחינה מוסרית הוא תמיד חלקי, כך שלא רק שישנן רעות שאינן ידועות לנו, אלא גם האופן שבו אנו מעריכים מצב נתון הוא עיוור מבחינה עקרונית לרעות מסוימות ואולי אף מקדם רעות אחרות.⁴ מעקרון החשד הביקורתי הזה משתמע מיד עיקרון שני: הרע בעולם אינו תלוי באידיאל מוסרי שתוחם אותו ככזה מעל ומעבר לעובדות; הרע הוא בעצמו עובדה בין עובדות, "חלק ממה שיש".⁵ היות שהמוסר הוא אימננטי, ועל כן לכל הפחות חלקי או "סופי" בהגדרה, האובייקטיביות שלו תלויה באפשרות שיש משהו מחוצה לו שכבר-קיים כבעל ערך שלילי. במילים אחרות, במקום לקבוע נקודת אחיזה שהיא חיצונית לעולם, אופיר מציע נקודת אחיזה שהיא חיצונית למוסר – או ליתר דיוק בלתי תלויה בו – ויחד עם זאת פנימית לעולם. כמו שכותב אופיר: "למושג הרעה יתרון יחסי: הוא שייך במובהק לתחום הדיון המוסרי וגם לפנומנולוגיה של הניסיון, לפיסיקה של תנועת האובדן או הריגוש, לגיאוגרפיה של הנזק או הסבל" (0.81).

לדבר על רעות כסוג של עובדות אובייקטיביות בעולם פירושו לקבוע שהן חלק אינהרנטי מהמצוי עצמו. כיצד ניתן לדבר על משהו בעל ערך שלילי כעובדה בעולם? הדבר מתאפשר ברגע שזוכרים שהעולם עצמו מכיל לא רק דבר-מה זה או אחר, אלא גם דבר-מי זה או אחר,

במונחיו של אופיר, כלומר שלא רק דברים יש בעולם, אלא גם נוכחותם, היעלמותם והופעתם של דברים בשביל מישהו. כך ניתן לומר שיש בעולם "דבר בעל ערך שלילי" מבחינה אובייקטיבית אם כוללים במבנה של העובדה הזו את יחס ה"בשביל": "האופן שבו נחוות הרעה הוא חלק בלתי נפרד מן הרעה בתור התרחשות, דבר שקורה בעולם" (7.011). לא אתעכב כאן על האופן שבו אופיר מגדיר את אותם ערכים-שליליים-בשביל-מישהו שצריכים להיחשב כ"רעות" (שהרי רבים מהם אינם כאלה), או על המורכבות שכרוכה בכך ש"עובדות" מעין אלו תלויות במערכות שיח משתנות המשתרגות בהכרח בדקויות הפנומנולוגיות של החוויה.⁶ לענייננו חשוב כי מאחר שעובדות אלו כשלעצמן הן "רעות" במובן קדם-מוסרי, את נקודת המבט המוסרית יש לייסד על אופן מסוים של התייחסות אליהן. לכך נוגע העיקרון השלישי של המוסר של לשון לרע כאימננטי: נקודת המוצא של המוסר איננה שיפוט מוסרי באמצעות קריטריון, אלא עדות, מבעד ל"רגישות מוסרית" כלשהי, לרעה שפוקדת את הזולת (דבר-מי שאינו אני). זהו המקום שבו מתרחש "המעבר מתחומן הא-מוסרי של הרעות, בבחינת עובדות על התרחשות של נזקים וסבל, אל התחום המוסרי שבו מופיעות הרעות כעוולות ומקרי עוול" (7.111). במילים אחרות, נקודת המבט המוסרית אינה מתחילה בהערכה של העולם, אלא בפתיחות מסוימת אל העולם עצמו, בזיהוי של עובדות מסוג מיוחד שכלולות בעולם ובתגובה מסוימת אליהן – בהתקוממות, בהודעות או בתחושת החובה לתקן אותן.

הרגישות מורכבת קודם כול מהיענות לקריאה של אחר שמצבו מורע, וזו מצדה מובילה להערכה: האם מדובר ברעה מיותרת, כלומר בעוול או עוולה, ואם כן, מה ניתן ועל כן ראוי לעשות כדי לתקן זאת? רק בשלב הזה מופיע השיפוט בדבר הראוי: הערכת האפשרות הממשית למנוע או להקל את הרעה קובעת את הפער האימננטי בין המצוי לראוי. מה שראוי הוא תמיד מניעה או צמצום של הרעות המיותרות, אבל מאחורי משימה זו יש הנחה בדבר רעות קונקרטיות שהופיעו קודם לכן בפני רגישות מוסרית כלשהי שעדה להן. כפי שאופיר מציין, המעבר מן המצוי לראוי כולל אמנם "מומנט טרנסצנדנטי" שבמסגרתו הסוכן המוסרי חורג מהעניין שיש לו בעצמו אל עבר עניין טהור ב"אחר", אבל בניגוד לאופן שבו לוינס הבין את הטרנסצנדנציה הזאת, "החריגה שחיבור זה יעסוק בה היא חריגה מן המצוי לראוי המצויה כולה בתוך עולם הניסיון האנושי". במילים אחרות, "האחרות שתידון כאן תהיה תמיד אחרותו של זולת קונקרטי, שיהיה רלבנטי מבחינה מוסרית רק בזיקה לרעות קונקרטיות שפוקדות אותו או מאיימות עליו ממש" (IV-III). "הטרנסצנדנציה של האני" שמכוננת את נקודת המבט המוסרית איננה חריגה אל "מעבר לישות"; מדובר כאן בטרנסצנדנציה אימננטית, עולמית, מקומית.⁷

אם כן, אלה שלושה עקרונות בסיסיים שמאפיינים את האימננטיות של המוסר שמציע לשון לרע: ראשית, כיוון שההערכה המוסרית מתבצעת מתוך העולם הזה וללא קריטריון טרנסצנדנטי, עלינו תמיד לחשוך במוסר שלנו, לבחון תמיד לאילו רעות טרם נתנו לשון ואילו רעות קידמנו; שנית, לעיקרון ראשון זה יש מובן רק אם רעות קיימות בתוך העולם גם ללא תלות בנקודת המבט המוסרית, כעובדות אובייקטיביות המערבות מישהו; שלישית, הכניסה לתחום המוסר עצמו אינה מתחילה עם הענקת ערך למשהו בעולם, אלא עם חריגה מעבר לעצמי ואל תוך

העולם – בעדות לרעה שכבר קיימת בעולם ופוקדת מישהו אחר. העיקרון הראשון ממקם את הפרספקטיבה המוסרית בתוך העולם הזה, ובכך גוזר עליה חשד מתמיד. עם זאת, הוא אינו גוזר על המוסר כיליון משום שלפי העיקרון השני, הרע עצמו אינו מובן עוד כמה שקיים רק מבעד לפרספקטיבה המוסרית, אלא כחלק ממה שיש בעולם (וזהי הסיבה שאופיר מדבר על "תורת מוסר אונטולוגית"). לבסוף, תנאי אפשרות אונטולוגי או "עולמי" זה לקיומו של המוסר עדיין איננו תנאי מספיק: צריכה להתווסף אליו רגישות או פתיחות ("טרנסצנדנציה") מסוימת אל העולם עצמו, כזו שמובילה לתגובה שמנסה להעריך, מתוך תחושת חובה, את הפער בין כלל הרעות המצויות לבין הרעות ההכרחיות, בין המיותר לבלתי נמנע. אפשר לתאר את השלישייה הזאת גם במונחים של התקדמות: הרע ישנו בעולם הזה, העד לרע נפתח לעולם הזה, והפרספקטיבה המוסרית שמעריכה את הרע לאור העדות עליו מנסחת מן העולם הזה. בכל המובנים הללו, "העולם הזה" איננו רק השלייה של "העולם שמעבר" או של "העולם הבא", אלא מתייחס גם למצב מסוים, סינגולרי וקונטינגנטי של העולם: ברגע זה ישנן רעות מסוימות ולא אחרות (העיקרון האונטולוגי), לחלקן יש עדים ולאחרות לא (עקרון הקדימות של העדות), וישנן כרגע פרספקטיבות מוסריות מסוימות שלא היו מעולם ושעשויות להיעלם או להתרחב (עקרון הביקורת העצמית). בשלושת המקרים, הביטוי האינדקסלי "זה" מצמיד את הצירוף המושגי "העולם הזה" לזמן ולמקום שבהם הוא מבוטא, כך שהתוכן המושגי-פילוסופי (העקרונות) של "העולם הזה" דורש מתוך עצמו ובכל פעם מחדש השלמה הכרחית בדמותו של תוכן קונטינגנטי-התנסותי (עובדתי).

שלושת האספקטים של האימננטיות המוסרית (מן העולם, אל העולם ובתוך העולם) מאפיינים אם כן גם שלושה צדדים של קונטינגנטיות מוסרית (מזה, לזה ובוזה, בהתאמה). אבל נותרת כאן בעיה עקרונית: האם יש קשר בין הרעות שישנן? האם הרגישויות השונות של העדים המרובים והפרספקטיבות המוסריות שהם מפתחים יכולות למצוא אופק משותף? במילים אחרות, האם העולם הוא מכלול עם היגיון פנימי, או שמא מה שמופיע בו, לפחות מבחינה מוסרית, הוא שרירותי ומפוזר לחלוטין? ואם אכן יש לעולם הזה היגיון פנימי, האם יש לנו יכולת לתאר אותו? בשאלות מהסוג הזה אנו מתקרבים למה שקאנט כינה "מושגי-עולם", כלומר לאידיאות המתייחסות להיקבעות אולטימטיבית או טוטאלית, אבל לא של משהו טרנסצנדנטי שנמצא מחוץ לעולם וקובע אותו (כמו אידיאת האני או האל), אלא של העולם הזה עצמו.⁸ בסעיף הבא אבקש להראות שהשאלות הללו מקבלות התייחסות מבעד לתפיסת ה"רוע" של לשון לרע. בעוד שבביל קאנט השיטתיות של המוסר היא אקסיומטית וטרנסצנדנטית, אופיר מוריד את השיטתיות המוסרית לעולם הזה, ובכך הופך אותה לבעיה המייחדת "מושגי-עולם": כיצד ניתן לתאר את העולם המוסרי בשיטתיות מתוך העולם הזה? כפי שיתברר במהלך הדיון, הצורך בפרספקטיבה שיטתית איננו שרירותי אלא עולה כהכרח פנימי של המוסר האימנטי של לשון לרע.

2. דוע עולמי

העובדה שנקודת המוצא של המוסר היא עדות לרעה שפוקדת מישהו אחר היא קריטית, שכן היא תוביל אותנו בהדרגה לעיקרון רביעי של המוסר האימננטי. בשביל אותו אחר שמצבו מורע – שחש סבל או חווה אובדן כנוק – המצב בכל מקרה בלתי נסבל. אבל העד המוסרי לאותה רעה עדיין צריך להעריך אם היא מיותרת, ואת אפשרות הקביעה שאירוע כלשהו הוא מיותר צריך להסביר. בפרט, אם המיותר הוא רעה שמישהו יכול היה למנוע, צריך להסביר תחת אילו תנאים משהו שהתרחש בכל זאת היה מן הנמנע. זהו ההקשר שבו המוסר בדרך כלל נאחז שוב בטרנסצנדנטיות, וקובע את "חופש הרצון" כמעין מהות אנושית אוניברסלית שפורעת בצורה מסתורית את סדרי העולם האימננטי, לטוב ולרע. גם כאן אופיר מבקש לוותר על הטרנסצנדנטיות, אבל הוא אינו הופך את החירות לעוד "עובדה" בעולם, אלא ממקם אותה בתחום הסדר החברתי. הסדר החברתי לפי לשון לרע הוא רשת של יחסים שצריכים לחזור, לאשר ולשכפל את עצמם לאורך זמן בתוך מרחב סופי אך בלתי קבוע: "החזרה הסדרתית איננה תכונה סובסטנטיבית של השותפות החברתית, תהא זו אשר תהא, אלא תבנית של רשת יחסים מוגבלת באופן יחסי, הנישאת מרגע לרגע בזמן, נבראת מחדש על ידי אינספור הכרעות חופשיות, כמו העולם שנברא כל הזמן (אבל בהכרעה אחת כל פעם) על ידי האל הקרטזיאני" (8.020). האנלוגיה שאופיר מבצע כאן לבריאת העולם המתמשכת או ה"הזדמנותית" של האל הקרטזיאני שימושית במיוחד. הסדר החברתי אמנם ממוקם בתוך העולם, אבל הוא בכל זאת כמו-בורא את העולם בשביל אלה שלוקחים בו חלק: הסדר הזה מבנה את האופנים שבהם דברים מופיעים בפניהם או נעלמים, כמו גם את עמדות הסובייקט שהם מסוגלים לאכלס. עם זאת, אין גורם חיצוני או עליון שקובע את הסדר, כך שהאנשים שלוקחים בו חלק הם בעצמם המנוע שמשכפל או מסיט את הסדר בכל פעם מחדש – זוהי בריאה רב-מוקדית, חזרתית ואימננטית. גם אם מידת המרווח שניתן להסטה חופשית נקבע בכל מקרה ומקרה על ידי המאפיינים של הרשת עצמה, כל הכרעה נקודתית תמיד נופלת בידיו של מישהו.

למעשה, אופיר מדגיש שרשת זו מייצרת גם ייצוגים של עצמה (ועל כן של מידת החירות שהיא מאפשרת), והוא מייחס חשיבות מיוחדת להתערבויות ביקורתיות בייצוגים הללו. בפרט, אופיר מגדיר את ההיסטוריוזציה של הסדר החברתי כפעולת ייצוג ביקורתית שמדגימה שדברים הנתפסים כקבועים בסדר החברתי נתונים למעשה בהשתנות. בנוסף, הוא מגדיר את הדה-נטורליזציה של הסדר החברתי כפעולת ייצוג שמדגימה את האופן שבו דברים הנתפסים כטבעיים הם למעשה תוצרים של פעולות חברתיות יזומות. במובן זה, כשהסדר החברתי מתואר בלשון לרע ככזה שתלוי בדפוס של חזרתיות קונטינגנטית, זהו ניסוח של תנאי האפשרות הטרנסצנדנטלי-טמפורלי לכל היסטוריוזציה, כלומר קביעה של עצם ההיסטוריות של הסדר החברתי. כמו כן, כשאותו הסדר מתואר כרשת שמתקיימת רק מבעד למי שמאכלסים אותה אבל לא בתוכם, זהו ניסוח של תנאי האפשרות הטרנסצנדנטלי-מרחבי לכל דה-נטורליזציה, כלומר קביעה של ה"ריווח" האימננטי או ההתפשטות של הסדר החברתי ככזה: לכל נקודת הכרעה ברשת יש תמיד מרווח חופשי, ולו מינימלי, ביחס לנקודות אחרות. ההיסטוריות, כסינתזה

טמפורלית, מראה שהסדר החברתי תמיד יכול להיות אחר, בעוד שהריווח, כסינתזה-מרחבית, מראה שהיכולת הזאת נתונה בדרגות שונות ומשתנות לפתחם של אלו שלוקחים חלק בסדר הזה. לבסוף, כל המהלך הזה מתאר את החירות, בהיותה מאפיין אימננטי של הסדר החברתי ולא של האינדיבידואל, בתור תנאי האפשרות של הרוע כתופעה חברתית: "הרוע הוא צדה השני של חירות לא-אישית, שאין לה מקור בשום סובייקט, ואין לה מושב בתוך שום עצמי. מקומה, אם יש לה מקום, הוא בדיוק ברווח שבין יחיד ליחיד, שבין פעולה לפעולה, שבין ייצוג אחד של הסדירות למשנהו. [...] החירות היא אותו ריווח שאין למחקו, התרווחות קבועה זו, והרוע הוא ההוויה המיותרת שמופיעה מתוך הריווח הזה, ואשר נוכחותה מתמסדת כשהתרווחות מסוימת כזו חוזרת על עצמה בתבנית קבועה" (8.355).

לפני שארחיב על הרוע, אתעכב רגע נוסף על מה שאופיר מכנה כאן "הוויה מיותרת". כפי שראינו, העד המוסרי צריך להעריך אם הרעה, שנוכחת מולו כעובדה ייחודית, היא גם "מיותרת". מתברר עכשיו מדוע שיפוט כזה מתאפשר רק באמצעות ניתוח ביקורתי של הסדר החברתי עצמו. אף שהרעה עצמה ממוקמת בקורבן שלה, התכונה שההערכה המוסרית מייחסת לה ("מיותרת") הופכת אותה לביטוי מקומי של יחס חברתי. כפי שכותב אופיר, "מיותרות היא אופן מוצבות של הרעה בשדה קונקרטי של יחסים חברתיים, אופן הווייתה בתור ישנות הממוקמת ביחיד, בקורבן שנפגע, אבל רק הודות למיקומו של היחיד בתוך מערך מורכב לאין שיעור של יחסים החורגים הרחק מעבר לו ובתור גילום קונקרטי של היחס הזה" (8.002); ההדגשה במקור). המיותר הוא רע שניתן למנוע, אבל כל תיאור של מה שניתן למנוע צריך להתייחס לסדר החברתי ולהציג את מרווח האפשרויות או החירויות הרלבנטיות שנתונות בו. במובן זה, לפי לשון לרע גם הניתוח המוסרי המקומי ביותר הוא תמיד ובהכרח ניתוח חברתי. הבהרה זו בנוגע למעמדו של המיותר מאפשרת לנו לדייק את התיאור של מושג הרוע של אופיר: החירות כמשתנה חברתי היא תנאי האפשרות של רעות מיותרות, אך הסדירות הקונטינגנטית של הסדר החברתי היא שמשמת כתנאי האפשרות של הרוע, כלומר של אותן רעות מיותרות המיוצרות באופן מערכתי בזיקה למאפייניו החזרתיים של סדר חברתי נתון. למעשה, אם הרוע מוצב בלשון לרע כמושא העליון של הדאגה המוסרית, אין זה רק כי שינוי מערכתי בסדר החברתי מסוגל להקיף "יותר" רעות ולמנוע אותן (וכך להפוך את המוסר למעשי יותר), אלא גם מפני שהסדירות הקונטינגנטית שמייצרת את הרוע נוטה להופיע כטבעית או הכרחית, ובאופן זה היא מסתירה את המיותרות של הרעות הללו. במילים אחרות, המרכזיות של הרוע כמושא אינה נובעת רק מההיקף הכמותי שלו, אלא בעיקר מהרחבת ההיקף האיכותי שהוא מחייב, כלומר הרחבת סף הרגישות המוסרי עצמו באמצעות היסטוריזציה מתמדת ודה-נטורליזציה עיקשת.

זהו, אם כן, עיקרון רביעי של תורת המוסר האימננטית, והוא מספק אופק משותף לשלושת העקרונות הראשונים: השיקול המוסרי אמנם מתבצע ממקום ומזמן מסוימים בתוך העולם הזה, ונקודת המוצא שלו היא עדות על רעה קונקרטית כעובדה בעולם; עם זאת הוא חייב, באופן עקרוני, לשאוף לתיאור מערכתי של הסדר החברתי הקונטינגנטי. רק כך ניתן להבין את הערכת ה"מיותרות" שמעורבת בשיקול המוסרי (הקביעה של הראוי) כפונקציה אימננטית, שיחד עם

זאת איננה שרירותית (רעה מיותרת היא גילום קונקרטי-מקומי של יחס חברתי-מערכתית). כמו כן, רק כך ניתן לתת לחשד העצמי שמדריך את השיקול הזה אוריינטציה להרחבה ממשית של הרגישות המוסרית או לצמצום העיוורון המוסרי (על ידי מיקוד הניתוח ברוע ובחשיפת עוולות). לבסוף, רק כך ניתן לאתר את התנאים הממשיים והמשותפים שמייצרים את הרעות המיותרות, ובאופן זה להפוך את המוסר לקונקרטי ומעשי יותר. הסדר החברתי איננו העולם כולו במובן קוסמולוגי, אבל התיאור של הסינתזות המרחביות והטמפורליות שמכוננות אותו מציבות אותו כמקום שמאפשר למשהו כמו "רעה מיותרת" להופיע בעולם. במובן זה, הסדר החברתי מכונן את מה שניתן לכנות "העולם המוסרי". העולם המוסרי איננו עולם אחר מהעולם הזה, אלא מכלול של עובדות, רעות, עדויות והערכות, מכלול שמתאפשר כתוצאה מאופני הכינון, הייצוג, ההסטה או ההתנגדות של הסדר החברתי.

3. סוף: העולם הזה

הדגש של תורת המוסר האימננטית על הרוע המערכתי שומר על האינדקסליות של "העולם הזה" – על הסינגולריות של האמירה ועל הקונקרטיות של ההצבעה שכרוכה בצירוף המושגי הזה. באותו זמן, דגש זה מאפשר גם פרספקטיבה אינטגרטיבית שחושפת את הקשר בין הרעות שישנן בעולם ומצביעה על אופק משותף לרגישויות המוסריות השונות. ובכל זאת, מאחר שהסדר החברתי הוא תמיד קונטינגנטי, מקיף רק מרחב מוגבל ובלתי קבוע בעולם וכולל ריבוי של פרספקטיבות שאינן בהכרח מתלכדות, התיאור המערכתי של הרוע והקביעה של המיותר נותרים כריבוי חסר מרכז. פרספקטיבה אוניברסלית באמת, כלומר נקודת מבט מוסרית כלל-עולמית שתוכל להיות משותפת לכולם בדין, אינה מתקבלת מן הניתוח הפנומנולוגי-אונטולוגי של הקיום המוסרי בלשון לרע.

עם זאת, לפי אופיר, אוניברסליות כזו נעשית אפשרית לאור הניתוח המוסרי של הסדר החברתי הזה, כלומר זה שעלינו לנתח מבחינה היסטורית כאן ועכשיו. כשלייבניץ אמר שהעולם הזה הוא הטוב שבעולמות האפשריים הוא ראה ב"עולם" מושא לגיטימי של הערכה מוסרית, כיוון שהוא הניח שלא להיחש יס פרספקטיבה אוניברסלית ומיטיבה. כשקאנט שאל אם העולם מתקדם מבחינה מוסרית לאורך ההיסטוריה, הוא סבר שזו שאלה לגיטימית משום שהוא הניח שהאידיאה המופשטת של האנושות היא כלי מדידה אוניברסלי של ההתקדמות הזאת. אך כשאופיר טוען שהעולם עצמו יכול וצריך להפוך למושא עליון של דאגה מוסרית בעת הזאת, הוא מבסס זאת ראשית כול על העובדה הפשוטה שהסדר החברתי הקונטינגנטי בעת הזאת נעשה כלל-עולמי. לא שהוא מקיף את העולם הקוסמולוגי, אלא "רק" את כל העולם המוסרי, כלומר את אותו אזור מוגבל בעולם הקוסמולוגי שכולל את כל מי שעשויה לפקוד אותו רעה ואת כל מי שעשוי להיות עד לכך. במצב כזה, ורק במצב כזה, הרוע של הסדר החברתי נעשה שקול לרוע בעולם הזה, והאופק המערכתי של המוסר האימננטי מתגבש לכדי מושא כלל-עולמי. האם הכלל-עולמיות של הסדר החברתי הזה כשלעצמה מאפשרת פרספקטיבה מוסרית אוניברסלית? במבט ראשון נראה שלהפך: העולם הזה נראה חשוף יותר מכל סדר חברתי אחר לריבוי של פרספקטיבות

שאינן מסוגלות ואינן מעוניינות להתלכד לחזון משותף.¹⁰ לכן, בשלב השני, אופיר מציע להפוך את לייבניץ על ישבנו: "בלי אלוהים שבחר בהכרח את הטוב שבכל העולמות האפשריים, אפשר לדבר על כל האפשרויות של העולם הזה להיות אחר מכפי שהנו. אם העולם הקיים אינו מערכת סגורה שצריך לקדש אותה אין צורך לעבור מעולם לעולם, כלומר ממערכת טוטאלית אפשרית אחת למשנה, אלא די בתיקון העולם הקיים. תיקון העולם פירושו מחיקת רע מיותר" (8.052, ההדגשה שלי). אך כדי שנהיה מסוגלים לחשוב על תיקון העולם הזה מפרספקטיבה אוניברסלית, אופיר מציע שנחשוב על האפשרות הגרועה ביותר. כך הוא מנסח את ההיפוך המושלם של לייבניץ: "במקום לחשוב על הטוב שבכל העולמות יש לחשוב על הרע שבכל העולמות" (8.051). ליתר דיוק, אופיר מציע שנביא בחשבון את האפשרות העתידית הגרועה ביותר של העולם היחיד שאפשרי – סופו של העולם הזה, ובפרט סופו של הסדר החברתי שנעשה בעת הזאת לכלל-עולמי, כך שסופו שקול לכיליונו הסופי של העולם המוסרי ככזה. רק מהמחשבה על סוף העולם כאפשרות ממשית עשוי להתגבש סובייקט אוניברסלי ("האנושות") עם פרספקטיבה מוסרית אוניברסלית.¹¹

אובדנו של העולם הוא גם האובדן המוחלט של כל אובדן. אבל מה שהופך את הסוף המוחלט הזה מחזון בלהות אסכטולוגי או תחזית קוסמולוגית לדבר שרלבנטי למוסר האימנטי הוא בדיוק הפיכתו לרעה שהיא אפשרות ממשית (אך לא בלתי נמנעת) של העולם הזה. במסגרת הניתוח ההיסטורי אופיר מזכיר "שלושה מדרונות" רלבנטיים שעשויים להוביל את העת הזו לסוף העולם (לוחמה גרעינית, אסון אקולוגי ושואה פוליטית גלובלית), אבל במסגרת הדיון הנוכחי נסתפק בציון האופנים שבהם סוף היסטורי זה תואם את המאפיינים היסודיים של תורת המוסר האימננטית של לשון לרע: סוף העולם ההיסטורי הזה הוא אסון אימנטי, משום שהוא נובע מטיבו או מאופני הקיום של העולם האנושי עצמו, ולא מתוקף אל טרנסצנדנטי או כתוצאה מסיבתיות פיזיקלית עצמאית. יתר על כן, סופו של העולם הזה הוא אפשרות ממשית בשבילו, כי האמצעים לכך נמצאים ברשותו והנסיבות שיביאו למימושם כלל אינן מן הנמנע, ויחד עם זאת מדובר בעתיד קונטינגנטי, כזה שניתן למנוע. ולבסוף, אופני הקיום שהופכים את סוף העולם הזה לאפשרות אימננטית אך קונטינגנטית הם חברתיים, כלומר מתייחסים לרוע בעולם הזה או ל"סדר הרעות" כמאפיינים חברתיים-מבניים ומיותרים שלו.¹² במילים אחרות, סוף העולם הוא הרע שבכל האפשרויות המותרות של העולם הזה – הרוע האולטימטיבי.

כל המסקנות הללו, ומסקנות רבות נוספות שמשלימות אותן, נעשות רלבנטיות רק כשאנחנו עוברים מהניתוח האונטולוגי-פנומנולוגי של הקיום המוסרי בעולם הזה לניתוח ההיסטורי שלו; מהחלקיות והחשד הביקורתי העקרוני שמאפיין את השיקול המוסרי אל הביקורת הקונקרטית שלו; מהעובדתיות של הרעות ככאלה אל עובדת קיומן של רעות כאלה ואחרות; מההיסטוריות של הרגישות המוסרית אל מצבה ההיסטורי הנוכחי; ומהמרחביות המערכתית של הרוע ככזה אל המערכת המרחבית של הרוע הנוכחי. בקיצור, זהו המעבר מהאינדקסליות של "העולם הזה" כמושג פילוסופי, אל עבר העולם הזה כמושא היסטורי וקונטינגנטי של אותו מושג. האינדקסליות שטמונה במושג הזה כצירוף לשוני הופכת את המעבר הזה להכרחי, אבל התיאור של המושא היסטורי עצמו נותר מקרי. כמו כן, התוכן האונטולוגי-פנומנולוגי של המושג מנחה את הניתוח המוסרי-היסטורי של מושאו, נותן לו אוריינטציה מערכתית, כלומר משמש כמעין אידיאה רגולטיבית לניתוח ההיסטורי של העולם המוסרי; אבל העובדה שהעולם הזה בעת הזאת

מתברר ככלל-עולמי וככזה שעלול להגיע לסופו המיותר – זוהי עובדה היסטורית קונטינגנטית! ניתן כמובן לצאת למסע על פני המסלול ההפוך: להראות שהתנאים ההיסטוריים הם שהולידו את תורת המוסר האימננטית של לשון לרע, או לפחות את הצורך בה. מסלול כזה הוא הכרחי ומעניין, אבל אינו יכול להחליף את המסלול שבו אני פסעתי. המסלול שהעסיק אותי כאן נועד לבחון עד לאן יכול להגיע התיאור הפילוסופי (האונטולוגי-פנומנולוגי) של מוסר אימננטי, תיאור שמניח הפשטה מתנאים היסטוריים בטרם ייעשה היסטורי במפורש. ביקשתי להראות שהמושג "העולם הזה" יכול לספק מסגרת פרודוקטיבית לפסיעה במסלול הזה, במיוחד משום שהוא, מתוך עצמו, דורש מאיתנו לחרוג אל מעבר לו ולפסוע את הצעד הנוסף המציב אותנו בפתחו של העולם הזה כמושא היסטורי של דאגה מוסרית.

הערות

1. בקטע המצוטט להלן אופיר ממקם את הפרויקט שלו בהקשר ההיסטורי והפילוסופי הרלבנטי (שימו לב להופעה החוזרת של הביטויים הכוללים את "העולם" ואת "העולם הזה" בפרט, שאותם הדגשתי). בדברו על "המחשבה הפילוסופית כניסיון להבין את העת הזו ואת אילוציה ואפשרויותיה של מחשבה רפלקסיבית וביקורתית בתנאים ההיסטוריים העכשוויים. [...] זו פילוסופיה שאינה חדלה לחשוב את מקומה בעולם 'שאחרי אושוויץ' ואחרי הירושימה, עולם רדוף טרור ואימה של קטסטרופה גרעינית ו/או אקולוגית, עולם שכל פינה בו מרושתת לשוק קפיטליסטי גלובלי, שזורה באותן רשתות גלובליות של מידע שמהן היא ניזונה להן היא חשופה, עולם שכמעט בלתי אפשרי לחשוב בו מחשבה שאין לה ערך כלכלי, יישומי, או חדשותי מיידי. בעולם הזה, בעת הזאת, מבקשת אותה פילוסופיה לפתח פרקטיקות של שיח ומחשבה 'שעושים הברדל', שאינם נמדדים מיד על פי ערכי השוק או על פי מידת הקונפורמיות עם המשטר הקיים ועם השיח הנהוג בו [...]. כמה מן הפילוסופים שנטלו או נוטלים חלק בשיח זה מבקשים, במפורש, לשקם בתוך עולם כזה נקודת מבט מוסרית ומנסים לתת עליה דין וחשבון מוסרי." בתוך עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר (תל אביב וירושלים: עם עובד ומכון ון ליר, 2000), VII; ההדגשה שלי.

2. "במקום לעסוק בשורש הרע, זה שלכאורה טמון באופן מהותי בנפש האדם או בגופו, עוסק חיבור זה בייצור החברתי, ההיסטורי והלא הכרחי של הרע". שם, I.

3. בנושא זה ראו Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Abingdon: Routledge, 2006), 22-29. ויליאמס דן בהרחבה בבעיית "הנקודה הארכימדית" של המוסר, זו שאמורה לספק את הטעם למוסר עצמו. לפי ויליאמס, התשובה ה"מתקבלת על הדעת" מן ההיסטוריה של הפילוסופיה לשאלת הנקודה הארכימדית מסתכמת בהצבת הרציונליות של האדם (תחת משמעויות שונות של רציונליות) כטעם של המוסר. במבט ראשון זו נראית כמו גישה "אימננטית" למוסר – מוסר כזה איננו תלוי בערכים נצחיים ואובייקטיביים (כמו אידיאת הטוב של אפלטון, למשל) או בקיומו של אל בורא, אלא רק ב"טבעו של האדם", המהווה "חלק מן העולם". עם זאת, חשוב לשים לב שבמובן שבו אני משתמש ב"טרנסצנדנטי" במאמר זה (ושנראה לי רלבנטי גם ללשון לרע), מהות קבועה של האדם ככלל ושל הרציונליות בפרט (תהיה אשר תהיה) צריכה להיחשב כטרנסצנדנטית, שכן היא מהווה נקודת אחיזה

שאינה מושפעת מהמיקום או השינוי במרחב ובזמן, ועל כן קובעת קריטריונים על-זמניים לשיפוט המוסרי. 4. אופיר אינו מסתפק רק בהכרה ב"סופיות" של כל פרספקטיבה מוסרית נתונה. עקרון הביקורת העצמית של תורת המוסר שלו נוגע גם להכרה בכך שכל ייצוג של העולם הוא פעולה סלקטיבית שמתרחשת בתוך העולם, כזו שעשויה להשפיע על העולם בדרכים מגוונות ובלתי ניתנות לחיזוי: "אחד מסימני ההיכר של המודרניות היא האמונה שייצוג נכון של הרעות יתרום לשינוי מיוחל בדפוסי הייצור והחלוקה שלהן. [...]. אנחנו איננו מאמינים עוד שלרעות יש שורש אחד וגם איננו מאמינים שאפשר לייצג רעות בלי להיות מעורבים בצורה כזו או אחרת בייצורן או הפצתן. [...]. לא שאין טעם לתת לשון לרע – אולי אין דבר בעל טעם רב יותר – אבל צריך להכיר בכך שכל מעשה ייצוג הוא גם הפעלת כוח, כל ביטוי הוא גם מחיקה, ותמיד יכול לצמוח מהם רע" (7.042).

5. "...לבטא את הרע כחלק מן המציאות [...] לא בתור יסוד שטני מעל ומעבר למציאות ולא בתור היעדר חסר פשר וחסר ממשות של טוב, אלא בתור חלק ממה שיש" (עמ' I).

6. אופיר מחלק רעות לשני טיפוסים עיקריים שאינם מוציאים זה את זה: נזק שאין לו פיצוי, או סבל כריגוש בלתי נסבל (ראו במיוחד 7.000-7.054); על התלות הכפולה של "רעות" בשיח וחוויה ראו למשל, 7.021: "רעה היא עניין אובייקטיבי ביחס לריגוש ולסבל, בדיוק כמו ביחס לנזק ולאובדן; היא בלתי ניתנת למחשבה או לביטוי מחוץ לשיח כזה או אחר שבמסגרתו מייצגים ומעריכים את הנזק או את הסבל. יחד עם זה, היא בלתי נפרדת גם מן הפנומנולוגיה של האובדן או הריגוש ומן הביטוי הסובייקטיבי שלהם (מה-שאבד, הריגוש הבלתי נסבל) כבעיה של מישהו ששום הערכה אינה יכולה לבטא באורח אדוקוטי".

7. לניסוח שיטתי של האתיקה של לוינס ראו עמנואל לוינס, כוליות ואינסוף, מצרפתית רמה איילון (ירושלים: מאגנס, 2010). החוב של לשון לרע ללוינס הוא כמובן עמוק הרבה יותר משביקורת חפווזה זו יכולה להעיד. ראו במיוחד אופיר, לשון לרע, 8.133-8.134.

8. "את כל האידיאות הטרנסצנדנטליות העוסקות בטוטאליות המוחלטת בסנינתזה של התופעות אני מכנה בשם מושגי-עולם – וזאת קצת בגלל הטוטאליות הלא-מותנית, שעליה נשען המושג של כלל-העולם שהוא עצמו רק אידיאה, וקצת מפני שהן מתייחסות אך ורק לסנינתזה של התופעות, כלומר לסנינתזה האמפירית". מתוך עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, מגרמנית: ירמיהו יובל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013), 390; ההדגשות במקור.

9. "לדה-נטורליזציה של רעות יש תפקיד מכריע בהצגת אפשרויות המניעה, ולהצגת אפשרויות המניעה יש תפקיד מכריע בפעולה המונעת עצמה. במילים אחרות, לאידיאולוגיה החברתית שמציגה את החלוקה הדיפרנציאלית של רעות כדרך הטבע, רצון האל או יד הגורל, ובכל מקרה כהכרחיות ובלתי ניתנות למניעה, כמו לביקורת חברתית רדיקלית שמשחזרת את התנאים לייצורן וחלוקתן של רעות וחושפת את הקונטינגנטיות שלהן, יש חלק בעיצוב הדפוסים לייצור רעות ולחלוקתן" (7.041).

10. לתיאור המלא של ההקשר והמשמעות של "סוף העולם" בלשון לרע ראו 9.300-9.352. לניסוח מקוצר ראו גם הערה 1 לעיל.

11. לפי אופיר, האנושות היא "סובייקט מדומיין שאמור להופיע מתוך שלילת האחרות הרדיקלית של סוף העולם" (9.304). "או מוטב, האנושות היא דמות המופיעה על קו האופק, שבתוכו העת הזאת תופסת את

קצה בתור שלוש צורות של סוף: סוף העולם, סוף החברתי והפוליטי, סוף האנושי. [...] היא איננה קודמת למוסר [כמו אצל קאנט] אלא מגיעה לתודעה עצמית בתיווך נקודת המבט המוסרית; הופעתה איננה ביטוי להפיכת המוסר מחובה לעובדה [כמו אצל מרקס] אלא ביטוי לעובדה המצמיחה חובה. העובדה שבה מדובר היא עולמיותו של העולם שהופיעה בעת הזאת וסופיו הלא-בלתי-נמנעים הנראים עכשיו לעין" (9.352).

12. ראו למשל: "בעת הזאת מופיע סוף העולם בתור האופק המשותף של כל-העולם שקובע לעת הזאת עתיד משותף. אופק משותף זה מציב גבול לפרגמנטציה של ההבנה העצמית בעת הזאת ומציע קורת גג חדשה לאחד תחתיה את כל קווי הגבול הנמתחים ונחצים בתוך בליל ההיבחנויות המתבחנות זו מזו בלי הרף. קו הקץ מציע לעת הזאת מבנה חדש של היסטוריות ובסיס של תודעה עצמית משותפת" (9.514). וגם: "העת הזאת היא תקופה שבה סוף העולם נוכח בתוך העולם, תקופה שבה כל ניסיון להבנה עצמית היסטורית מחייב הטרמה של סוף העולם לצורותיו השונות והפנמה של סופה האימננטי, הקרב ובא (גם אם עודנו לא-בלתי-נמנע) של ההיסטוריה האוניברסלית" (9.522).