

ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי / S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז

מדינה מזוינת תמיד

Author(s): עדי אופיר

Source:

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly /

עיון: רבעון פילוסופי

(כרך) תשרי תשנ"ט אוקטובר 393-406 / 1998, pp.

Published by: [S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23352670>

Accessed: 20-05-2015 12:24 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / עיון: רבעון פילוסופי.

<http://www.jstor.org>

מדינה מזוינת תמיד

ירמיהו יובל נענה לפנייתה של מערכת 'עיון' לכתוב כמה דברי תגובה למאמרי על "הכוחות המזוינים של ממשלת התבונה"¹. לדעתו של ירמיהו יובל אני מייצג בכובד ראש וברצינות, גם אם באופן "מוזר", סוג מסוים של התפלספות שאינו ראוי לכובד ראש. את חלקו הראשון של מאמרו הוא מקדיש לוויכוח עם אותו טיפוס התפלספות. לא אבקש לטעון כאן שיובל אינו מציג כהלכה אותי, או את הפילוסופים שאותם הוא מבקר דרכי. גם אינני מבקש להגן על הפילוסופים ה"פוסטמודרניסטים" מפני הביקורת הכללית שלו על ההנחות האפיסטמיות והמטאפיסיות ועל האסטרטגיה הפולמוסית שהוא מייחס להם. אני מבקש להשתמש מן הוויכוח הזה, שחטאתי בו בעבר, כי לעתים קרובות מדי מצאתי אותו עקר. זה ויכוח שרוב מהלכיו צפויים מראש והוא נוטה לחזור על עצמו ולגלוש במהירות לסיסמאות. אני סבור שאת הדיון על אותו סוג של התפלספות, אם יש סוג אחד כזה, מועיל יותר לנהל באמצעות טיעונים לגופו של עניין קונקרטי העומד לדיון או לגופו של טקסט המשמש מושא לפרשנות. כך נוהג גם יובל בעיקר בחלק השני של מאמרו, כשהוא מתייחס בפירוש ובפירוט לחלק מהדברים שהצגתי במאמרי על קאנט. אני שמח על ההתייחסות הזו ועל ההזדמנות להשיב לדבריו.

יובל טוען שמאמרי אינו עוסק בגופי הבעיות שהעסיקו את קאנט ואינו דן בשום סוגיה קאנטית ספציפית: "קורא המאמר ... אינו מקבל שום מושג על הגותו של קאנט כפי שהיא בעיני עצמה" (191). בדיוק כך. המאמר מניח שלקוראיו כבר יש מושג כזה, מושג מספיק כדי לפתח מהלך פרשני שעוסק בהיבט מסוים אחד של הטקסט הקאנטיאני: המעשה הטקסטואלי, וליתר דיוק קטע אחד ממנו. המאמר עוסק במה שהטקסט "עושה" בשעה שהוא עוסק בסוגיה מרכזית ומוכרת אחת של ההגות הקאנטיאנית - הביקורת. הנחתו, ונראה שהיה עלי לפרש, שכל טקסט "עושה" תמיד יותר ממה שהוא טוען, בוודאי יותר ממה שהוא "רוצה לומר". כשם שאי-אפשר להעמיד פעולת דיבור (speech act) על תוכנה - כדי להבינה צריך להביא בחשבון

¹ עדי אופיר, "הכוחות המזוינים של ממשלת התבונה הטהורה: על מטאפריקה וכוח ב'ביקורת התבונה הטהורה'", 'עיון' מ"ז (אפריל 1998): 165-190; ירמיהו יובל, "פילוסוף החופש באוזקי המטאפורה", שם, עמ' 191-206. כל מספרי העמודים בסוגריים מפנים לגיליון זה, אלא אם צוין אחרת.

את ההיבט הפרגמטי שלה - כך אי-אפשר להעמיד טקסט פילוסופי על תכניו ה"שיטתיים", גם אם אלה ניתנים לזיהוי בקלות וללא ויכוח פרשני מיותר (וזה מוטל בספק). הבנת המעשה הטקסטואלי עשויה לזרות אור על מעמדו הפוליטי של הטקסט "מעל ומעבר" למה שקאנט מבקש לומר, בוודאי מעבר למה שהוא בעיני עצמו.

אחת הדרכים המוכרות שבאמצעותן טקסט עושה יותר ממה שהוא טוען היא השימוש במטאפורות. אסתכן בפשטנות ואומר שהמטאפורה השזורה בטיעונים או ביניהם עושה לפחות את זה: היא מעבירה את הדיון משדה סמנטי אחד לשדה סמנטי אחר, אבל עושה זאת בלי להתחייב להעביר אותו בפועל ממש. ה"העברה" הזאת (שכמו המילה "מטאפורה" ממנה היא נגזרת, היא בעצמה מטאפורה, כמובן), מאפשרת להיעזר בהיגיון המאפיין את הנמשל כדי להבין את המשל, בלי להתחייב לכך שהנמשל "באמת" דומה למשל, או דומה לו יותר מאשר בהיבט מסוים אחד. אבל בכך לא מסתיים תפקידה של המטאפורה. ההעברה משדה סמנטי אחד למשנהו אינה עוברת בעצמה. המטאפורה מנכיחה את ההעברה עצמה, ולמעשה מאפשרת נוכחות בו-זמנית של שני השדות הסמנטיים. לפעמים זו קרבה מאיימת - במקרה שלפנינו: האם ייתכן שהביקורת תדמה לפעולת שיטור? לפעמים הקרבה מרגיעה - האלימות המבצבצת מן הדיון בתבונה איננה אלא מטאפורה, משל שלא נותר ממנו בנמשל ולא כלום. בקשת הסיוע משדה סמנטי אחר, הפיתוי לחשוב על שדה סמנטי אחר, האיום או ההרגעה הגלומים בכך, כל אלה הם דברים שהטקסט עושה מעל ומעבר למה שהוא טוען.

אני מניח שאני מציג (באופן פשטני מאוד, כאמור, לצורך הדיון) דברים ידועים על מה שיוכל קורא "הרובד הרטורי של הטקסט". כך, למשל, אם קאנט מדבר על "מלחמת שניים" שמנהלת התבונה אין זה אומר שיש מישהו ב"ממלכת התבונה" שבאמת מופקד על צחצוח חרבות, אבל זה אומר שמותר לחפש גורם במערכת התבונית שיהיה לו תפקיד אנלוגי. זה אומר, נוסף לכך, שיש טעם לתהות מה בדיוק קורה בטקסט, או בין הטקסט לקוראו, כשנוצרת קרבה רטורית כזו בין תבונה לאלומות. יובל מודה בקיומו של רובד רטורי בטקסט הפילוסופי, אבל סבור שאפשר לבודד אותו בקלות מן הרובד הארגומנטטיבי. יתר על כן, למרות שהוא סבור - בצדק - שאי-אפשר להיפטר מן המטאפורות בשיח הפילוסופי, ובמחשבה בכלל, הוא סבור - בטעות, לדעתי - שאפשר להבחין בלי קושי בין מטאפורות השייכות ל"רובד הכרחי" ול"ארצוני" בכתבי הפילוסוף, ולכן יש טעם לחקור גם אותן, לבין מטאפורות אחרות השייכות לרובד "רצוני-פופולארי", ולכן אפשר לוותר עליהן ואין מה ללמוד מהן, לפחות לא במה שנוגע לגופו של הטיעון הפילוסופי. על סמך הטענה הזו מבקש יובל להטיל ספק בערך הפילוסופי שיש בהתעסקות היתרה בקבוצת מטאפורות לא הכרחיות לדעתו, כמו אלה שעסקתי בהן במאמרי.

יובל אינו מנמק את הקביעה הזו, הוא רק מדגים אותה: מטאפורות כ"בסיס", "קרקע" או "גבול" הן חיוניות; מטאפורות כ"נוודים", "מלחמת שניים" או "מלכת

המדעים" הן "יותר מושגית" שאפשר לוותר עליה (192). אחר־כך יטען שהקריאה שלי במטאפורות המיותרות לוקה בחסר גם מנקודת המבט של מי שמוכן להתעניין בהן. אבל, למעשה, מבחינתו של יובל, זו כבר טענה מיותרת. שכן, חקירת מטאפורות שאפשר לוותר עליהן היא לכל היותר עניין "משני" (196). וגם אם היא מוצלחת לא תוכל להצמיח שום עניין עקרוני. יובל מכריז מלכתחילה שהוא יודע מה חיוני ועל מה אפשר לוותר, כלומר הוא יודע מראש שאי־אפשר למצוא את מה שעולה לטענתי מן הקריאה במטאפוריקה הקאנטיאנית. האם בכך לא הניח את המבוקש?

בתוך כך מגן יובל על השימוש או הטיפול במטאפורות החיוניות, כגון אלה שהוא עצמו מרבה להשתמש בהן בכתיבתו על קאנט: "אינטרסים" של התבונה, ביסויים השאולים מלשון הזכויות והמשפט, "מהפכה קופרניקאית", או "נאורות". את אלה הוא נוטל ככלים הנתונים לחלוטין לשליטתו, בלי להעלות בדעתו, כך נדמה, שלפעמים יותר משיבויים אלה מסורים בידי מסור הוא בידיהם. "הפיתוח המפורט של המטאפורה", הוא אומר במקום אחד, "הוא כבר עניין פיוטי הכפוף לאינטרסים של סגנון ואקספוזיציה" (197), ושוב מהדהדות ההפרדות הבעייתיות המונחות כמוכנות מאליהן בין צורה לתוכן, בין אמצעי לתכלית, בין הרעיון לביטוי הלשוני שלו.

הטענה העיקרית שהוא מציג בהקשר זה היא, שיש לדחות את החשד האפריורי הגורף, לפיו כל מי שמנסה להתגבר על אינטרסים חיצוניים ולהשתקע בעניין עצמו נגוע באינטרס שלא ממין העניין "ולמעשה מרמה את עצמו ומשרת בסתר את שלטון הדיכוי הקיים" (193). על פניה, טענה זו נראית לי שלא ממין העניין. אם מדובר בוויכוח ישיר עם הקריאה שהצעתי בקאנט, כי אז הטענה איננה רלבנטית, מפני שמעולם לא העליתי חשד גורף כזה כלפי קאנט, כאילו יש אינטרס חיצוני שהוא נגוע בו ואשר מדריך את המפעל הביקורתי שלו, וגם לא נסמכתי על חשד כזה במובלע. אם מדובר בניסיון לבסס את ההבחנה בין הארגומנטטיבי לרטורי ובין שני סוגי מטאפורות על הטענה שיש התכוונות עניינית ורצינית הכרוכה בהתגברות עצמית של המחשבה, שמאפשרת לה לחתור אחרי "הדברים עצמם" או "לשקע את עצמה בחומר" ולנוע בתוכו (שם), הרי זה ניסיון כושל. הניסיון כושל, מפני שבעצם קיומה של חתירה עניינית כזו אל האמת² אין שום ערובה להבחנה שיובל מתחייב לה בין הארגומנטטיבי לרטורי; קל וחומר אין בה נימוק להבחנה הספציפית שהוא מציג בין שתי קבוצות של מטאפורות אצל קאנט.

אבל ייתכן שיובל מניח במובלע ש"החשד הגורף" נובע בהכרח מהעמדה הטוענת שאי־אפשר להפריד את הרטורי מהארגומנטטיבי. כביכול היה הרובד הרטורי מעין זיהום, שאי־אפשר להיפטר ממנו, שמנגע את הטיעון הרציונלי באינטרסים, כפייה,

² אני מסכים בעיקרון עם יובל, שחתירה כזו אפשרית, במגבלות כאלה ואחרות, שאת חלקן הוא מציין (193).

ואי־מודעות, ולכן הופך כל טיעון לחשוד מראש. אם זו הנחתו של יובל, הרי היא מסגירה הנחה מובלעת נוספת: שהרטורי, "המזהם" לכאורה את הארגומנטטיבי, מייצג תמיד כוח מדכא וגורם תמיד להונאה עצמית. במילים אחרות, יובל מזהה רטוריקה עם כוח, כוח עם העדר תבונה ותבונה עם העדר כוח. גם כאן הניח את המבוקש - או שלל מראש את אפשרותו, זה היינו־הך. הרי אם מניחים מראש שהרטורי הוא הלא־רציונלי, אפשר לכל היותר לזהות בדיעבד את הרובד ההכרחי של המטאפוריקה ולנסות להיפטר ממנו. לדעת יובל אין להתייחס ברצינות לרובד הלא הכרחי של המטאפוריקה. רובד זה הוא תוצאה מקרית של מחוות כתיבה מזדמנות, תלויות הקשר חולף. הטיעון המשוחזר בדיון הפרשני, שחותר להיות רציונלי ככל האפשר, אמור לסלק את הרובד הזה.

הקריאה שהצעתי בקאנט איננה מניחה מראש את ההפרדה בין שני הרבדים המטאפוריים האלה, ואינה יודעת מראש ש"מלחמת שניים" היא מטאפורה חיונית יותר או פחות מ"בסיס" או "נאורות". קריאה כזו כן מניחה שלשתי המטאפורות ולרשתות האינטר־טקסטואליות שהן אחוזות בהן עשוי להיות היגיון מבני המגביל את המחשבה המתנהלת באמצעותן וגם מאפשר את זיקתה לעולם הכוחני שהמחשבה מתקיימת בתוכו וחוסה בצלו. קריאה זאת איננה התעקשות "מזורה" על הסגנון הקאנטי או על הפואטיקה שלו, שנועדה לחשוף מבעדן גרעין לא־רציונלי, לא־מודע וכאנני במחשבה הקאנטית, גרעין שאותו אני מניח מראש, לדעת יובל, וכופה כביכול על הטקסט. להבדיל ממה שמשמע מדברי יובל, הקריאה שלי היא ניסיון לשחזר קטע מן ההיגיון המבני של המטאפוריקה הקאנטית ומן המשמעויות הפרגמטיות שלה. על בסיס קריאה זו טענתי שלמטאפורות המרחביות ולמטאפורות של כוח יש תפקיד חשוב למדי ב"מעשה הטקסטואלי" של קאנט. במעשה הזה יש כמובן יסודות לא מודעים וגם מומנטים של דיכוי. ביסוד הלא־מודע אינני מעוניין: אינני יודע איך אפשר לדעת למה קאנט היה מודע ולמה היה בלתי־מודע ואינני יודע איך אפשר לעשות שימוש בדיעה כזו בטיעון הפילוסופי. ביסוד הדכאני אני כן מעוניין, אבל אינני מניח אותו מראש (יותר ממה שמתחייב מכל מעגליות פרשנית), ואינני מניח מראש שהמטאפוריקה תחשוף רק כוח דכאני - היא עשויה לחשוף כוח משחרר, היא עשויה להטיל בספק את הניגוד המוציא בין דיכוי לשחרור, והיא עשויה להצביע על עקבות נוכחותה של האלימות החיונית לקיומו של החוק.

אילו היה יובל מבקש להיכנס ברצינות לדיון עם הפילוסופים שאותם אני מייצג לדעתו, היה צריך להתמודד קודם כל עם מסכת הטיעונים המבטלת את אפשרות ביסוסה של ההפרדה בין הרובד הארגומנטטיבי של השיח הפילוסופי לרובד הרטורי שלו, וכופרת בקיומו של רובד מטאפורי רצוני לגמרי ומיותר לגמרי לגופו של טיעון, שאפשר לסלקו בלי שום נזק. לפוקו, לדרידה, לליוטאר ולרבים אחרים יש מסכתות סדורות של טיעונים כאלה. טיעונים אלה גם מעמידים בספק את קדם־

ההנחות של יובל בדבר אפשרות ההפרדה בין תבונה לאלימות ומשמיטים לדעתי את הקרקע שעליה מושתת כל הפולמוס שלו. אבל יובל עוקף את כל הדיון ובוחר לחזור על ההאשמה הגורפת ש"הפוסטמודרניסטים" אינם אלא רלטיביסטים וספקנים שמוזגים בקנקן חדש יין ישן שהחמיץ זה כבר, יין שהוא חומץ מאז סוקרטס. ודומה שגם בעניין הזה הוא מניח את המבוקש. דרך הקריאה בקאנט ביקשתי להראות דוגמה אחת לטענה כללית שבפילוסופיה קיימת מסורת ארוכה שמרחיקה את הספקן ומסלקת אותו מתחום השיח הלגיטימי, או מקהה את עוקצו ומביינת אותו, שהמסורת הזו נוקטת לשם כך לאמצעים רטוריים ולא רק לטיעונים, וכי בעשותה כן היא עושה יד אחת עם הסדר (הפוליטי) הקיים. עוד בטרם נכנס לגופו של הדיון, מזהה יובל את עמדותי עם הפוסטמודרניסטים ואת הפוסטמודרניסטים עם רלטיביזם וספקנות, שמובילים את הדיון הפילוסופי למבוי סתום. יובל אינו מסלק את הספקן כאפלטון ואינו גודר לו זירה מנותקת לספקולציות שלו כמו קאנט. הוא מסתפק בכך שהוא רושם לו הערה, מסמן אותו, כאומר לקוראיו: "ואידך זיל גמור". ספקנים ורלטיביסטים ראויים להיכלל בשיח הפילוסופי, כך מ ש ת מ ע מדברי יובל, כשמתקיים בהם אחד משני תנאים: מידה מסוימת של ספקנות "בריאה", כלומר "כזו המבקרת גם את עצמה" (195); קבלה נסותרת של עקרונות אוניברסליים המסגירים באחת הן את הסתירה שבעמדה הרלטיביסטית-ספקנית והן את השתייכותה למסורת המכובדת של הנאורות (194, 206). אבל מכלל הן אתה שומע לאו: ספקנים ורלטיביסטים שלא מתקיימים בהם התנאים האלה, ספקנים שאינם מבקרים את עצמם ורלטיביסטים לא נאורים אינם ראויים לבוא בקהל הפילוסופי. אני לא דיברתי על הרלטיביסט אלא רק על הספקן: ביקשתי לדון מקרוב במקרה אחד שבו מביינת הפילוסוף את הספקן, וביקשתי לעשות כן בלי לדעת מראש מה בין ספקנות "בריאה" לספקנות "חולנית" ובלי להניח מראש שאפשר או צריך להרחיק את הספקן או לקבוע לו מראש את תחומו הראוי. כשיובל מתחיל לקרוא את הטקסט שלי הוא כבר יודע מה צריך לעשות בספקן. לכן אולי אין זה מקרה שבמהלך דבריו הוא אינו מתייחס אפילו פעם אחת לטענתי בדבר ביותו של הספקן בטקסט של קאנט בפרט, והרחקתו במסורת הפילוסופית בכלל.

כל הדברים האלה אינם נוגעים לוויכוח שביקשתי להשתמש ממנו אלא להשתמטותו של יובל מוויכוח אחר: ויכוח על מעמדה של המטאפורה בטקסט הפילוסופי, על מה שהוא מכנה "הרובד הרטורי" בשיח הפילוסופי, ועל מה שאני מכנה "המעשה הטקסטואלי" בשיח הפילוסופי. אי-אפשר להיכנס לוויכוח הזה כשמתייחסים להבחנה המונחת בו על כף המאזניים כמובנת מאליה וכשמסלקים מראש את בעייתיותה. זו ההבחנה בין טיעון רציונלי לאסטרטגיות של שכנוע, בין הענייני לבלתי-ענייני, בין הפנימי לחיצוני, ובסופו של דבר, בין "גופו של עניין", שהוא העיקר, לענייני גוף, פיתוי וכוח, שהם הטפל.

דוגמה נוספת להשתמטותו של יובל מהוויכוח הזה מצויה בפתח החלק השני של מאמרו, שם הוא מבקר את הבחירה שלי לעסוק במטאפורות הטריטוריאליזם והכוחניות של קאנט: "המטאפורות הבולטות ביותר ב'ביקורת' אינן לקוחות מעולם האלימות אלא דווקא מעולם הזכות והמשפט" (196). על הטענה עצמה אשיב להלן. כאן אני מבקש רק להצביע על הנחה מובלעת הגלומה בניסוחה. ניסוח זה מניח כמובן מאליו שבין "עולם הזכות והמשפט" ל"עולם האלימות" מתוחה גדר גבוהה. יש מי ששואל מונחים מצדה האחד של הגדר ויש מי ששואל אותם מצדה האחר. הגדר מפרידה בין שני עולמות זרים זה לזה: בבית המשפט מתנהל שיח תבוני חופשי מעקבות של אלימות, מפיתוי הכוח ואימויו; בחוץ משתוללת אלימות ללא חוק, לית דין ולית דין. נניח שתמונה זו נכונה, ואפילו רק בצדה האחד של הגדר, בתחום המשפט, ואפילו אך ורק כאידיאה רגולטיבית של המשפט הרציונלי, או של התבונה שאימצה לה כמופת את דפוס ההתדיינות המשפטית. נדמה לי שיובל שותף להברמאס בהנחת מופת משפטי מעין זה כתנאי טרנסצנדנטלי לעצם קיומו של שיח ושל שיפוטים בעלי יומרות תוקף (validity claims) כלשהן. במסגרת האידיאליזציה הזו, נניח גם שבתחום המשפט עצמו העניינים מתנהלים באמת בלי שום צורך באלימות: הנאשמים הרציונליים מתייצבים מרצונם לדיון ומקבלים על עצמם באהבה את הכרעת הדין ואת הסנקציות הנלוות אליה – אחרי הכל, בבית הדין של התבונה, התבונה שופטת את עצמה ותמונה אידיאלית זו אינה בלתי סבירה. אבל מה יהיה על הגדר? מישוהו הרי מוכרח להיות מופקד עליה, מישוהו צריך לשמור על החומות, הלא כן? בחוץ הרי משתוללת אלימות לא־רציונלית, ואין יראת חוק במקום ההוא, אלא רק יראה מפני עוצמת כוחם של שומרי החוק המזוינים. מי יפקיד שומרים על החומה ומי ידריך אותם? מי ילמד אותם להבחין בין ידיד לאויב ובין ארוס פילוסופי אמיתי לפיתוייה של לשון המאוהבת בעצמה ולא באמת? ובאיזה כוח תצייד התבונה את שומריה כדי שיוכלו להניס את המאיימים לפרוץ את גדרה של התבונה ולהסיג את גבולה?

אפילו על־פי תמונת ההפרדה, המובלעת בדבריו של יובל, בין משפט תבוני לאלימות לא־רציונלית, הגדר היא מקום מובהק שתבונה ואלימות מתערבבים בו ללא תקנה. יובל מוזה למעשה מרכיב טקסטואלי שעשוי היה להיחשב, על־פי תפיסה מסוימת של השיח הפילוסופי (שאיננה התפיסה שלי), כְּמָה שמכונן אותה גדר – ואותו אזור מפגש – בין תבונה לאלימות: "יסודות שיח שונים ... מבואיים, 'סיפוריים', או משדלים, מרתיעים, ... מקשטים ומוסיפי רמיזות ציוריות" (193). אבל במקום לתהות על המפגש המרתק בין אלימות לתבונה המתרחש שם הוא מכריז מראש על היסודות האלה כיסודות חסרי יסוד, שהטיעון הפילוסופי יכול בלעדיהם (שם). אני סבור שאי־אפשר לקבל את תמונת ההפרדה המובלעת בדבריו של יובל וגם שאי־אפשר לדחוק את המפגש בין התבוני לכוחני לאיזה אזור חיץ מוגדר של השיח הפילוסופי. ניתוח המטאפוריקה של קאנט שהצעתי במאמרי מבוסס על שתי הנחות: (1) ליחסי הגומלין

בין התבוני לכוחני יש עקבות בכל פעולת לשון, בהצגת טיעון כמו בסיפור סיפור, במתן הוכחה כמו בהמשלת משל; (2) המטאפורות נוטות להסגיר את העקבות האלה באופן מוצלח יותר מחלקי שיח אחרים. לכן נטפלתי דווקא למטאפורות שיובל חושב אותן למיותרות.

כל הדיון המפורט של יובל בניתוח שהצעתי למטאפוריקה הקאנטיאנית (196-202) מבוסס על הנחת אפשרות ההפרדה החד-משמעית בין תבונה לאלימות, ולכן, מבחינת המהלך הפרשני שלי, על הנחת המבוקש. הנה ארבע דוגמאות:

1. יובל טוען שאני מתעלם מהמטאפוריקה המשפטית. אני מאזכר אותה במפורש כשאני דן במונחי הגבול (172) והרשות השיפוטית [ditio] (170), באיסור של הביקורת על השימוש חסר "הזכות" בעקרונות דוגמטיים (172-173) ועל "בית הדין של התבונה" (174).³ אני מאזכר אותה במובלע בכל מקום שבו מדובר בהפעלת כושר השיפוט. אולי יובל מחמיץ את ההיבט המשפטי מפני שאינו מזהה משפט במקום שבו מזהים גם אלימות. ואולי יובל מתכוון לכך שלא נתתי דעתי להיגיון הפנימי של לשון הזכויות. אילו עשיתי זאת הייתי מגיע לאותן תוצאות. המטאפורה המשפטית היא דרך לבטא את הביסוס העצמי של התבונה, את האוטונומיות שלה, ואת התנהלותה על-פי כללים שהיא מטילה על עצמה, תוך סילוק כל סמכות חיצונית. סילוק הסמכות החיצונית מזה וההגבלה העצמית מזה – הנה מימושה המושלם של החירות נוסח קאנט. אבל לכל אחד משני היבטים אלה במימושה של החירות יש צד נוסף, לא ממש נסתר. סילוק הסמכות החיצונית מחייב משא ומתן עם הסמכות החיצונית הממשית, ותביעה המופנית כלפיה בזירתה שלה: להניח לדיון התבוני להתנהל ללא הפרעה בספירה הציבורית. ואילו ההגבלה העצמית מחייבת לסלק את הגורמים שאינם מוכנים לקבל על עצמם את הכללים ומתפרצים ללא זכות לתחום לא להם. גורמים אלה עשויים להיות נפשיים – "תנועות נסערות של הנפש" כ"התלהבות" או "הזיה" שחרגו ממידתן, והן מסעירות את הכוח המדמה עד שהוא געשה "משולח רסן" או "נטול סדר".⁴ והם עשויים להיות דיסקורסיביים – כפי שבא לידי ביטוי בשיח הדוגמטי והספקני. המטאפוריקה המשפטית מובילה בסופו של דבר להרחקת הספקן – העניין שהיה מונח, כזכור, על כף המאזניים – אבל היא גם מצדיקה מלכתחילה את ההרחקה הזו, שכן הספקן מטיל ספק בסמכותה של התבונה לדון את עצמה. עצם השימוש במטאפורה הוא חזרה על מעשה ההרחקה.

2. יובל טוען שהעמדה הביקורתית שקאנט מדבר עליה היא "היפוכה הגמור של כוחניות ושל הטלת משמעת חיצונית עיוורת" (199), ומרמז לכך, שזה מה שאני מבין

³ וכן ראה הערה 11 שם, והפניה לסקסט של ליוטר העוסק במפורש בעניין זה, שבו לא חשבתי שיש בידי לחדש הרבה.

⁴ ע. קאנט, 'ביקורת כוח השיפוט', ירושלים, מוסד ביאליק, 1960, "הערה כללית להסבר המשפטים האסתטיים שברפלקסיה", עמ' 95-101.

ב"דיסציפלינה". הוא טוען בצדק שלא זה מובנו של קאנט ומוכיח אותי על שאני רק מאזכר את המילה ואיני מסביר לקוראי מה משמעותה אצל קאנט, למרות שאני מצטט בדברי בדיוק אותו קטע מה'ביקורת' שמשמש אותו כדי להסביר מה שהחסרתי, כביכול, הקטע שבו המונח מוגדר "במילים מפורשות" (השוו 168, 199; בת"ס 355). יובל טוען נגדי שאני "מסתפק בעצם אזכורה של המילה ונועץ בה משמעות משלי" (200). איוו משמעות, הוא אינו אומר. מכיוון שאין משמעות כזו בטקסט שלי הוא נוטל אותה מפוקו, שגם לו הוא מייחס "דיסציפלינה" במשמעות שלילית הכרוכה "בעונש ודיכוי" (שם). נדמה לי שיש כאן אי-הבנה של פוקו וגם שלי. פוקו אינו מפריד בין "המשמעות השלילית" כביכול של הדיסציפלינה לבין המשמעויות ה"חיוביות" שלה, כגון טיפוח האישיות, כינון הסובייקט המדעי או המשפטי ובאופן כללי יותר, ייצור ידע. פוקו מדבר על האפקטים של משטרי המשמעת השונים, הדיסציפלינות, לא על המשמעויות שלהם. ואילו אני דיברתי על האפקטים של ה"דיסציפלינה", כלומר על הופעת המטאפורה בטקסט ועל יחסה למטאפורות אחרות, ולא התעכבתי כלל על משמעותה. אבל יובל, שממהר לייחס משמעות למסמן, כלומר נחפז מן המסמן למסומן ואינו מוכן להתעכב אצל משחק המסמנים, אינו יכול להבין את דברי בלי לייחס לי הבנה חד-משמעית ומוטעית של המונח דיסציפלינה, שמבוססת כמובן על ההפרדה שמפריד יובל בין כוח חיצוני למשמעת פנימית ובין "הטלת משמעת חיצונית, עיוורת" להפנמה מתוך הבנה (199).⁵

3. הפרדה חד-משמעית זו בין קבלה מושכלת של החוק לבין "ציות מדכא" משמשת שוב את יובל כשהוא מבקר את האנלוגיה שהצגתי בין תפקיד המשטרה בספירה הציבורית לתפקידה של הביקורת (173-174; 102-202). נדמה לי שזו הדוגמה הפרדיגמטית ביותר למה שיובל ממהר לראות ולמה שהוא מחמיץ. יובל ממהר לראות את התוצאה המבוקשת של המהלך הקאנטיאני: כינון גבול חד-משמעי בין הפעלת כוח לגיטימית, מכוח החוק, באופן לא-שרירותי ולא אלים (של הביקורת בממלכת התבונה; של המשטרה בספירה הציבורית) לבין כוח לא-לגיטימי, שבגלל חוסר ההצדקה שבו הוא נתפס כאלימות גרידא. הוא הרי מניח מראש הפרדה כזו וגם כופה אותה הר כגיגית על הטקסט שלי. אגב כך הוא מחמיץ את דו-המשמעות של הגבול החד-משמעי: מצדו האחד של הגבול קבלת הסמכות היא רציונלית; מצדו האחר של הגבול קבלת אותה סמכות היא ציות חסר שיקול דעת המבוסס על יראת הכוח ולא על כבוד לחוק. חשוב מזה, מצדו האחד של הגבול, הכוח המופיע בצד האחר נדמה אלים, וחסר הצדקה. כך נראים פורעי הסדר בעיני המשטרה, כך נראים הספקנים הנוודים שאינם מוצאים מנוחה בעיני הביקורת. וכן להפך: כך נראית המשטרה בעיני מי שמוגדר כפורע סדר, כך נראית הביקורת בעיני הספקנים.

⁵ דברים דומים אפשר לומר על הביקורת של יובל בעניין מושג ה"צנזורה".

כשדיברתי על "הכוח המזוין המלווה תמיד את פעילותה של התבונה" התייחסתי, כמובן, לכוח המגן על הגבול הזה כלפי חוץ, כלומר מכוון כלפי אלה שאינם מכירים בסמכותו. מכיוון שהחמיץ את דו־משמעותו של הגבול והתעלם מדבריו של קאנט עצמו על הפילוסופיה הביקורתית כ"מדינה מזוינת תמיד",⁶ יכול היה יובל לטעון שהעמדתי את קאנט על ראשו והעמדתי את סמכותה של הביקורת על "הכוח המזוין שהקים האדון הפרופסור גנראל קאנט" (202). אבל הדבר העיקרי שיובל מחמיץ כאן הוא ההבנה שהפרדה בין אלימות לחוק וכוח לגיטימי היא תוצאה ותוצר של מהלך או מעשה טקסטואלי. מעשה טקסטואלי זה, שהיה עיקר העניין בקריאה שהצעתי, שייך באותה מידה לרובד הרטורי של הטקסט ולרובד הארגומנטטיבי שלו, ומכיל בדיוק אותה מויגה בין תבונה לכוח שאי־אפשר לנתק ביניהם, ושאת המבנה שלה ביקשתי לחשוף. יובל אינו רואה את המויגה הזאת מפני שהוא מתבונן במעשה רק מנקודת המבט של התוצר, בתהליך מנקודת המבט של התוצאה.

4. בעניין כיוון הגבול, יובל שואל גם אם כל גבול מחייב אלימות (197), והתשובה היא: כמובן כן, לפחות איום מובלע באלימות, שקיים "אפילו" לאורך הגבול בין הולנד לבלגיה, שאותו הוא מביא כדוגמה נגדית. הוא שואל זאת מפני שהוא מבקש לשחרר מאלימות את הגבולות שהתבונה משרטטת לעצמה. הוא מניח מראש שאלומות ותבונה הם תרתי דסתרי ולכן הוא תוהה איך אפשר בכלל להציג "את המהלך הביקורתי של קאנט - הימנעות הפילוסוף לחצות את גבול הדוגמאטיום - כפחד מ'משמר הגבול' וכפרי של כוחניות ולא של הבנה?" (198).

שוב מופיע כאן ללא הנמקה הניגוד בין כוחניות להבנה כניגוד מוציא.

קטע מוכר אחד מניטשה כמו מציע כאן את עצמו כסיכום לכל הדברים האלה:

איך ייתכן שדבר יוצר מתוך ניגוד? כגון האמת מתוך הטעות? או הרצון לאמת מתוך הרצון לתרמית? או מעשה חסר פניות מתוך אנוכיות? או התבוננותו של החכם, הטהורה כוהר הרקיע, מתוך התשוקה? היווצרות אשר כזו אינה בגדר האפשר ... - דרך שיפוט זו היא הדעה הקדומה הטיפוסית, סימן־היכר למטאפיסיקאים שבכל הזמנים ... אמונת היסוד של המטאפיסיקאים היא האמונה בניגודי הערכים.⁷

אבל אני מזעיק לכאן את ניטשה לא רק כדי להצביע על הדעה הקדומה של יובל בעניין ניגודי הערכים, אלא גם כדי לתמוה על תמיהתו אילו "הטיות קריאה" מאפשרות להציג "את המהלך הביקורתי של קאנט ... כפרי של כוחניות" (198). האמנם קשה כל־כך להעלות על הדעת הטיות קריאה כאלה? הטיה מן הסוג

⁶ Immanuel Kant, "Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy," in *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by I. Kant*, ed. Peter Fenves, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 87

⁷ פרידריך ניטשה, 'מעבר לטוב ולרוע', תרגם ישראל אלדד, הוצאת שוקן, ירושלים ותל־אביב, תשל"ה, עמ' 13-14.

הניטשיאני למשל, שרואה עקבות של רצון לעוצמה (אבל לא בהכרח הונאה עצמית או שירות נסתר של שלטון הדיכוי הקיים [193]) בכל עמדה פילוסופית או אינטלקטואלית? האם יובל בוחר להתעלם מעמדתו של ניטשה, שהציג את מפעלו הביקורתי של קאנט כ"פילוסופיה המציעה את הנוסחה העילאית לפקיד הממשלתי... הפקיד הממשלתי בבחינת הדבר כשהוא לעצמו בשבתו לשפוט את הפקיד הממשלתי בבחינת תופעה".⁸ האם הוא מבקש לפסול "הטיית קריאה" נוסח ניטשה על הסף? למרות שהציטוט מניטשה הולם את תגובתו של יובל, הטיית הקריאה שלי איננה ניטשיאנית, כפי שעשוי להשתמע משאלתו של יובל. אני מבקש להבהיר כאן את ההבדל בין הטיית הקריאה, כלומר, בין הנחות היסוד המנחות קריאה ניטשיאנית לאלה המנחות קריאה מהסוג שאני הצעתי. בשום מקום לא הצגתי את "המהלך הביקורתי" כפרי של משהו שונה ויסודי ממנו, או קודם מבחינה לוגית או כרונולוגית, כפי שניטשה, על פי פירוש אפשרי ורווח לפחות, היה עשוי להציגו. האלימות, הכוחניות, והאינטרסים הזרים אינם מסתירים מאחורי הטקסט, ברצון לעוצמה של קאנט, בתודעתו הזוממת או בתשוקתו הקודחת. הם נמצאים על פני השטח ומתקיימים במשחק הטקסטואלי עצמו. יש להם קיום מדומה, המיוצג באמצעות המטאפורות,⁹ וקיום וירטואלי, המיוצג באמצעות הפניות הפוזרות פה ושם לנמען בעל סמכות פוליטית המצוי מחוץ לטקסט, והקורא מוזמן לאייש את עמדתו.¹⁰ אבל יש להם גם קיום ממשי באמצעות קוראים כיובל, המתגייסים כדי להבחין יחד עם קאנט בין ההכרחי למיותר או בין הרציני למשועשע או למצועצע: בין שעשועי המלחמה שמשמעשים בהם ספקנים ודוגמטיקנים בזירת ההתגוששות הסגורה שלהם, או הצטעצעויות הסגנון שמצטעצעים בהן דרשנים של הרובד הרטורי בשיח הפילוסופי, לבין הטיעונים כבדי הראש שמעלים אלה העוסקים בעניין עצמו, כלומר במהלך ביקורתי רציני, שנועד להציל את התבונה מאיומי הספקנות, הדוגמטיות והרליטיביזם.

יובל שב וממקם את הפירוש שלי – טענות ללא טיעון, לדעתו (198) – במרחב המדומה שבין כוונות המחבר לביצועיו הטקסטואליים. אולי הוטעה ממעידות

⁸ פרידריך ניטשה, 'שקיעת האלילים', 'סיורים של איש שלא בעיתו', סעיף 29, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ג, עמ' 111. הציטוט אינו אלא דוגמה, כמובן, מן המבחר הגדול של ההתייחסויות האירוניות, המלגלות של ניטשה לקאנט. את ההצדקה השיטתית של הקריאה הזו אין למצוא ביחס לקאנט דווקא אלא ביחס למטאפיסיקה בכלל.

⁹ יובל נדמה לפעמים כמי ששכח שרוב הזמן מדובר בכלי נשק כמטאפורות ולא בייצוג של כלי נשק ממשיים. הוא תמה "איך קרה שהשיפוט העצמי של הביקורת נעשה פתאום ליכוח חמושי?" (197) ומדגיש שאחרי המהפכה הקופרניקאית "אין כל אפשרות לציית לתבונה בגלל סמכות המשטרה ולא מתוך קבלה והבנה, כפי שטוען אופיר" (203). אני כמובן לא טענתי שהציות לתבונה הוא תוצאה של סמכות המשטרה אלא שלשון המטאפורות הקאנטיאנית מאפשרת לדבר על היבט מסוים בסמכות התבונה עצמה במונחים של סמכות משטרתית.

¹⁰ השוו אופיר 178 וההפניות ל'ביקורת התבונה הטהורה' שם.

אקראיות שמעדתי כשהשתמשתי פעם או פעמיים בשפה אינטנציונלית בטקסט שלי. אבל הפירוש שלי בכללותו ממוקם בפני השטח של הטקסט המתפרש. אין לי עניין בכוונותיו של קאנט הקשיש, שהיה אולי היקר באדם, אלא במעשה הטקסטואלי שלו. נכון שאת המעשה הזה אי-אפשר להבין ללא ייחוס כוונות, אבל אלה אינן מיוחסות לקאנט הסופר, ואפילו לא לקאנט המחבר, אלא לדובר(ים) ספציפ(ים) המופיע(ים) בכמה קטעי מפתח ב'ביקורת התבונה הטהורה', בעיקר בהקדמות למהדורה הראשונה והשנייה וב'פרשה הראשונה של תורת המתודה הטרנסצנדנטאלית: הדיסציפלינה של התבונה הטהורה", וכן במאמר "מהי נאורות". עמדת דובר זו שייכת לפני השטח של הטקסט בדיוק כמו משחק המטאפורות שהדובר משתמש בו וחורג ממנו באחת, כפי שניסיתי להראות במאמרי (176-181). בזכותה מופיע בברור הרצף בין השיח הפילוסופי לשיח הפוליטי ובין תבונה לכוח בגוף הטקסט הפילוסופי. ברצף הזה התעניינתי. יובל לא. יובל תוקף אותי על שלא עסקתי בשום סוגיה קאנטיאנית מהותית. אני משיב לו שהוא לא עסק בשום סוגיה הנוגעת ליחסים בין הפילוסופי לפוליטי שהעליתי במאמרי.

היחס בין הפילוסופי לפוליטי נוגע לטענה צודקת אחת של יובל: שאינני מבדיל באופן חד מספיק בין המטאפורות שלי - "טאבו" ו"משמר הגבול", למשל - למטאפורות של קאנט. אני תוהה אם משום כך באמת יצרתי בקוראי רושם מוטעה כאילו קאנט הוא שמדבר על "טאבו" ו"משמר הגבול". האין זה ברור שהמטאפורות האלה נלקחו במכוון מעולמו של הפרשן ולא מעולמו של מחבר הטקסט המתפרש? ואולי מעלים מונחים אלה בקוראי - ישראלים דוברי עברית בסוף המאה העשרים - מחשבה, שהרצף בין הפילוסופי לפוליטי שעסקתי בו אינו נוגע רק להקשר כתיבתו של קאנט אלא גם להקשר הקריאה שלהם, שייכתן רצף בין מוסדות הכוח התבוניים שקאנט מדבר עליהם למוסדות הכוח המדינתיים המוכרים להם מעולמם? טענתו של יובל בעניין זה מציגה בחריפות את האופי האינטר־טקסטואלי של הכתיבה הפילוסופית. אני יודע שכדי להצדיק את הגלישה המכוונת מהארסנל המטאפורי של קאנט למחסני הנשק המקומיים עלי לתת בעניין זה דין וחשבון מנומק יותר, אבל לא אוכל לעשות זאת במסגרת הנוכחית.

★

אני מקווה שדברי עד כה הבהירו שיובל ואני משחקים בשני משחקים פילוסופיים שונים מאוד זה מזה. האם יכול יובל להצביע על מכנה משותף בין שני המשחקים האלה? האם מי שקורא בזהירות את שני המאמרים המונחים זה לצד זה בכרך מ"ז של 'עיון' יכול לעשות זאת? בסיום מאמרו מנסח יובל כללים של שני מהלכים פרשניים נבדלים שאין לערב ביניהם:

פילוסוף מן העבר זכאי שנבין ונציג אותו בתוך הקשרו ולפי הבנתו העצמית; ובעיקר שנדון אותו על יסוד ניתוח פילוסופי-ענייני של עמדותיו ולא בעזרת משחקי מטאפורה, אסוציאציה חופשית וכיו"ב. גם אין להשכיב את הפילוסוף, מיד וכדבר ראשון, על ספתו של פסיכואנליטיקן – וגם לא של חוקר משטרת התקינות הפוליטית. (206)

יובל יתקשה אולי להודות בכך שמדובר באמת בשני משחקי לשון נפרדים שאין ביניהם מכנה משותף. שכן, אם מדובר בשני משחקים נפרדים ממש, כאלה שאין ביניהם "שלישי משותף", אי-אפשר להכריע בין היומרות הסותרות שלהם בלי לבחור מראש בכלליו של משחק אחד ולדחות את האחר. בחירה כזו איננה יכולה להיות מגומקת במונחי המשחק המועדף, ולכן היא עשויה להיתפס כהכרעה שרירותית, לא-רציונלית, ובקיצור, כמעשה אלים. מכאן הדרך קצרה להציג כאקט של צנוורה את הוויכוח עצמו – ובכלל זה את החלטתה של מערכת 'עיון' להזמין מאמר תגובה המתפרסם לצד מאמר מעורר מחלוקת באותו גיליון עצמו. במילים אחרות, אם מדובר בשני משחקים נבדלים ממש, אפשר לטעון שיובל משחזר בדיוק נמרץ את מה שעושה קאנט: מקצה לספקן את המקום הראוי לו, מציג את הטיעון שלו כהשתעשעות בטענות מצטעצעות העוסקות בטפל ולא בעיקר, ומבודד את הטענות שלו מעיקרו של הדיון הפילוסופי. היחלצותו של יובל לחלץ את 'הפילוסוף הלכוד ולהעמידו בשלום על רגליו' (202) אחרי מה שעוללתי לו כביכול, והתגייסותו למלא "חובה צופית" ולהרצות את עיקרי תפיסת הנאורות של קאנט כפי שהיא בעיני עצמה, (203-206) הן צדו השני של אותו מטבע.

כדי שלא ליפול בפח הזה צריך יובל להגיה שבין המשחק הפילוסופי שלו למשחק הפילוסופי שלי יש מכנה משותף שמונע את הופעת הדיפרנד ואת האלימות הכרוכה בו ומאפשר מחלוקת בין ידידים. רמו לצורך הזה אפשר למצוא אולי בתיוג שלי כמי ששייך "לשמאל הביקורתי בישראל" (206), שגם יובל נמנה עם שורותיו, כידוע. נדמה שהוא מבקש לראות בתיוג זה עדות למכנה פילוסופי משותף ולא רק למחנה אידיאולוגי משותף. תיוג זה מופיע בסוף רשימה קצרה אך מכובדת של מבקרי נאורות פוסטמודרניסטים, שלדעת יובל מוצאים עצמם, בעל כורחם, ולעתים מתוך סתירה עצמית, מבטאים עמדות נאורות, שאותן אינם יכולים להסביר במונחיהם שלהם: דרידה וליוטאר שייכים ל"מסורת השחרור של המהפכה הצרפתית", פוקו "תמך ברוב המטרות ההומניסטיות" ורורטי "דוגל בסולידריות אנושית" (שם, וכן 196). נדמה לי שבחשבון אחרון יבקש יובל לטעון, שרעיונות דובר שחרור האדם וכבוד האדם, והסכמה מובלעת בדבר המעמד האוניברסלי שיש לערכים אלה, מהווים מכנה משותף בין מודרניסטים, שתומכים בהם בגלוי ובאופן עקבי, ולפחות חלק מן הפוסטמודרניסטים, שניזונים מהם "בהסתרה" (196), תוך כדי הסתבכות בסתירה.

אם ניחוש זה נכון – ויש כאן רק ניסיון לנחש מה היה יובל אומר כדי לא להיקלע

למבוכת הצנוורה שהצבעתי עליה קודם - הוא רק מגדיל את המבוכה. מסתבר שיובל לא רק מחלץ את קאנט מידי ומעמידו חזרה על רגליו, אלא גם מחלץ ממני עמדה קאנטיאנית, כדי להעמיד אותי על טעותי ולהשאיר אותי במגרש הפילוסופי המשותף לקאנט, ליובל ולשאר הנאורים. מי שטרם הבין איך תיתכן צנוורה ב"משמעות חיובית" מוזמן להתבונן מקרוב בחיבוק הדוב הטמון במהלך הזה. סוג המשחק הפילוסופי שמיוחס לי מוכרז כפסול, אבל אני עצמי מוכרז כמי שמשחק, בעל כורחו, משחק פילוסופי כשר, גם אם רווי סתירות. אם אשחק היטב, כלומר אלמד להיפטר מסתירות, אמצא עצמי משחק את המשחק הראוי, שאיננו המשחק שלי. אם אתעקש על המשחק שלי - כפי שעשיתי אולי גם בטקסט זה - יוכרז המשחק כפסול, אמצא מסתבך בסתירה, ומתוך סתירה זו תבצבץ בעל כורחי הנאורות המוכחשת שלי.

אם לא טעיתי בפירוש דבריו בין השיטין, יובל מציע לי נאורות הומניסטית מכמנה משותף. אם לא טעיתי בפירוש דבריו המפורשים, תפיסת הנאורות ההומניסטית שלו מבוססת על אפשרות ההפרדה החד-משמעית בין תבונה לכוח, בין תוכן הטיעון לצורתו הלשונית ובין אינטרסים של התבונה לכל האינטרסים האחרים. אם כך הדבר, לא מדובר במכנה משותף אלא במלכודת שתוביל אותי הישר למחנה היריב. כנגד הצעה מעין זו אני מוכן להציע ליובל מכנה משותף אחר: דפי כתב העת 'עיון', המארחים אותנו זה לצד זה, כמו דפי כתבי עת וספרים אחרים שבהם יכול להתקיים הפולמוס בינינו ודברינו עשויים להימצא אלה ליד אלה ואפילו - כל אחד על-פי טכניקת הציטוט והפרפרזה החביבה עליו - משורגים אלה באלה. במילים אחרות, ההצבה של שני הטקסטים, זה לצד זה, איננה רק אקט של צנוורה, אלא גם יצירה של מרחב דיון משותף.¹¹ המכנה המשותף איננו משחק לשון פילוסופי משותף אלא מוסדות השיח הפילוסופי ומסגרותיו האקדמיות השונות שבתוכם ובחסותם מתקיימים, אלה לצד אלה, משחקי לשון פילוסופיים שונים, שיכולים להתייחס אלה לאלה אבל לא להתערב אלה באלה. למעשה, אין זו הצעה אלא תיאור המצב שבו מתרחש בפועל הפולמוס בינינו. הוא מתרחש, כמו כל פעילות אינטלקטואלית, בתנאים שבהם אין ברירה אלא לאשר מצב של דיפרנד בין משחקי לשון מסוימים ולהשלים עם מידה בלתי-נמנעת של שרירות בכינון הסמכות בשיח הפילוסופי ובהפעלתה.

יובל ידחה בוודאי את ההצעה הזו מפני שיראה בה הזמנה לעבור למחנה היריב. אני מניח שמנקודת המבט שלו, לא יוכל להסכים לכך שמוסדות השיח הפילוסופי יציעו - וכמובן גם יגבילו - את המכנה המשותף לשיחה הפילוסופית. אני מניח

¹¹ אני סבור שמדובר גם בצנוורה וגם ביצירת מרחב משותף לדיון, ובמעשה שהוא בעת ובעונה אחת גם כוחני וגם ידידותי. בשום אופן אין לראות בדברים אלה תלונה על מערכת 'עיון', אלא הצבעה על דו-משמעות (ואולי רב-משמעות) בלתי-ניתנת לסילוק של המעשה הטקסטואלי.

גם שיוכל לא יסכים לקבל את תיאור מצב השיח במקום מצב השיח האידיאלי המובלע בדבריו, או לסלק את ממד הראוי מתוך המצוי. בכך ישוב ויאשר את העדר המכנה המשותף בין משחקי הלשון שלנו. אבל אני מניח גם שנמשיך בשיחה. אני מניח שמה שנדמה כרגע כדִּיֶּרֶנֶד, על סמך קריאה בשני טקסטים שהונחו זה ליד זה, עשוי להתברר בסיבוב הבא כמחלוקת. שכן, הכללים המאפיינים משחק אחד ומבדילים אותו מאחרים (משחק בכלל, משחק לשון, ומשחק לשון פילוסופי) אינם חקוקים באבן אלא נתונים לשינוי מתמיד. עצם הניסיון לחשוף אותם ולנסחם עשוי לשנות את אופי המשחק (ויש בו על־כן, תמיד, מזיגה של תבונה וכוח, והוא קודם גם לטיעון וגם לרטוריקה ומתנה את שניהם). הניסיון הזה הוא מה שמונח על כף המאזניים בשיח הפילוסופי, אומר ליוטאר, שיח שהכלל שלו הוא לגלות את הכלל השולט בו.¹² ניסוח זה עשוי לגשר בין קאנט, שליוטאר הוא תמיד גם פרשן שלו, לבין קריאה "פוסטמודרניסטית" בקאנט, שליוטאר ודרידה הם מקורות ההשראה שלה. אולי כאן מצוי בכל זאת המכנה המשותף.

אוניברסיטת תל־אביב

¹² Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, par. 98