

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

Plato's "Republic": Philosophy as a Serious Game /
על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני: עיון ב'מדינה' של אפלטון
Author(s): עדי אופיר and Adi Ophir

Source:

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly /
עיון: רבעון פילוסופי

כרך חוברת (טבת תשמ"ו), pp. 3-29

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23350080>

Accessed: 20-05-2015 12:30 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>

על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני עיון ב'מדינה' של אפלטון

עדי אופיר

בתכלית הקיצור, אטען בחיבור זה את הטענה הבאה: הדיאלוג האפלטוני הוא משחק, שתכליתו ללמד את קוראיו-מאזיניו את כללי המשחק הפילוסופי. הדיאלוג מציג את הפילוסופיה כסוג של משחק ובכך מאפשר לנתק בפעם הראשונה את השיח המטא-פוליטי ביוון מן הפוליטיקה היוונית, הוא מאפשר דיבור על פוליטיקה שאיננו בהכרח מעשה פוליטי. אבל בלמדו לקוראיו את הפילוסופיה כמשחק, שאפשר וצריך לשחקו במנותק מן ההקשר הפוליטי, משמש הדיאלוג כלי במאבק פוליטי והוא בעל משמעות פוליטית ממדרגה ראשונה. הדיאלוג האפלטוני מניח יסודות לאשליה מתמשכת של הפילוסופיה במערב: שרפלקסיה טהורה, מנותקת מהקשר הפראקסיס שממנה צמחה, היא מן האפשר. ראשיתה של אותה האשליה בדיאלוג האפלטוני, שכבר בו מטושטשים, מודחקים ומועלמים עקבות המעשה הפוליטי, שאפשר את המשחק הא-פוליטי, המנותק.¹

טענה זו נכונה לדעתי במידה זו או אחרת, ובהסתייגויות מסוימות, ביחס לרוב הדיאלוגים האפלטוניים — לכן דיברתי בהכללה על הדיאלוג האפלטוני — אבל דברי שלהלן יתייחסו רק ל'מדינה'. ה'מדינה' איננו רק טקסט גדול לכשעצמו ואבן פינה בהיסטוריה של הפילוסופיה במערב; חשובה לא פחות לענייננו העובדה כי ה'מדינה' היא בעת ובעונה אחת הטקסט הפוליטי ביותר והא-פוליטי ביותר של אפלטון. פוליטי ביותר — בתכניו הגלויים, א-פוליטי ביותר — ביזמתו המעשית, שאיננה מוסגרת ישירות על-ידי הדברים המפורשים הנאמרים במהלך הדין. ושוב, פוליטי ביותר — במשמעותה המעשית של יומרה זו לא-פוליטיות, שלא רק איננה מוסגרת על-ידי הדברים המפורשים, אלא היא מודחקת ממש, באמצעים ספרותיים שונים של השכחה והסחת דעת. פן אחד של אותה יומרה לא-פוליטיות של המבע הטקסטואלי ושל משמעותה המעשית האמיתית אנסה לחשוף כאן באמצעות הצגת הדיאלוג כמשחק. הצעירים, המתנסים מוקדם מדי בדיאלקטיקה, אומר סוקרטס בספר השביעי,

¹ לא אנסה לטעון טענה היסטורית על ראשית, המשכיות או תהליך. אראה רק שכך הדבר ביחס ל'מדינה'.

מסתכנים בשיגעון, בסחרחרת של סתירות, שכן "כשהם טועמים לראשונה מוויכוחי הדברים, הופכים אותם למשחק", משחק שכל תכליתו הפרכת האחרים. "כגורי כלבים נהנים הם מכך, כשהם סוחבים וקורעים בשיחם הדיאלקטי את כל הבא במחיצתם" (539b).² סוקרטס מכיר כמובן את ההנאה הזאת מקרוב אבל גם כשאנינו מנהל קרב סתירות אלא מוביל מתחרים בלתי-מנוסים, סוקרטס משחק. הדיאלקטיקן המנוסה סוקרטס מנהל את הדיון ב'מדינה' כמשחק. כך הוא אומר, אחרי שהפליג מתוך הזדהות יתירה בתיאור מצבה הנוכחי האומלל של הפילוסופיה: "קרה לי דבר מצחיק... שכחתי שאנחנו רק משחקים (ἐπαίζομεν)" (536c). השיחה איננה אלא סוג של משחק. מעמדה זה נרמז בכמה מקומות במהלכה. אדימנטוס משווה את מצב המשתתפים בשיחה למצבם של טירונים המשחקים כנגד רב-אמן במשחק הפסיפסים (487a); השיחה היא משחק שבו הצגת טיעונים מחליפה הזות אבני משחק. פעמיים מתייחסים לשיחה כאל אחת מצורות בילוי הפנאי המוכרות — סיפורו של סיפור (376d) או העלאתו של מחזה (451c). הפנאי הדרוש למשחק מובטח בתחילת הספר השני. סוקרטס מתריע כי העיון בשאלת הצדק עלול להימשך זמן רב. האחים אינם נרתעים. "הבה, אפוא, נחנך את הגברים בשיחתנו, כאילו היינו מספרים אגדה [מיתוס] בשעת הפנאי" (376d), מציע סוקרטס, והאחרים מסכימים. למעשה, הזמן העומד לרשותם שאול ממשחק אחר, מן הפסטיבל הלילי, שהמשתתפים מוותרים עליו לטובת הדיון הפילוסופי.

מה הופך פעילות למשחק? מקובל, ידוע ונדון בהרבה הקשרים הוא עניין מערכת הכללים המכוונים פעילות במסגרת נתונה. אבל לא כל פעילות מונחית ומוסדת על-פי כללים היא בבחינת משחק במובן הפשוט של המלה. הפעילות המשחקית צריכה להיות לא רק פעילות על-פי כלל אלא, קודם כל, פעילות יוצאת דופן ביחס לסדרת פעילויות פרקטיות יומיומיות, שתכליתן מעבר לעצמן. משחק הוא השעיה של פעילות יומיומית: ביסוד ההשעיה אפשר לראות מעין תנאי הכרחי להיותה של פעילות כלשהי פעילות משחקית. אפשר לראות במשחק צורה מאורגנת פחות או יותר של השעיית עסקי יומיום התוחמת פעילות שתכליתה בה עצמה. רווח והפסד בתחומי חיים שונים, בכסף, יוקרה וכו', עשויים למצוא כמובן את דרכם לכל משחק ממשי. אבל אם ישנו טיפוס אידיאלי של משחק, מדובר בפעילות שאינה משולבת בכל דרך בעסקים מעסיקים שונים, אלא זו המופקעת מהם. המשחק האידיאלי הוא משחקו המזדמן של החובב, המפיק הנאה מן ההשתתפות במשחק ומשעה במהלך המשחק כל אינטרס בטובות הנאה אחרות וכל פעולה להשגתן. כמובן זה המשחק

² השיחה הפילוסופית מושווית למשחק בכמה מקומות בדיאלוגים. ראה 'פיידרוס' 276d-8c; 'פרמנידס' 137b; 'תיאטטוס' 168c-d. (המספרים בסוגריים ללא ציון נוסף מתייחסים ל'מדינה' על-פי עימוד סטפנוס; הציטוטים בעברית על-פי תרגומו של י. ג. ליבס, שוקן, תש"ך.)

האידיאלי הוא בבחינת התבוננות אסתטית נוסח קאנט, אלא שכאן מדובר בפעילות רבת-משתתפים, לא בהתבוננות של סובייקט יחיד. הפקעת היומיומי במשחק יוצרת שיווי משקל חדש בין הרציני למשעשע. מי שאיננו משחק ברצינות איננו משחק היטב. אבל מי שמתח את רצינות המשחק המופקע אל התכונה שלקראתו או אל מפת הנפש או התרוממות הנפש שאחריו, מפר את רצינות היומיום. רצינות המשחק מוגבלת לתחמו המופקע, ופירושה השעייתה של רצינות עולם המעשה. ההפקעה מאפשרת את הרצינות האופיינית למשחק טוב, ועם זה את האופי הלא-רציני של הרצינות הזאת מנקודת המבט של עסקי היומיום. גם התפקיד המוקצה לחובב במשחק אמור להיות מנותק ממקומו ותפקידו בסדר החברתי. רק מימנות והסכמה בין השחקנים אמורות לקבוע לכל שחקן את תפקידו. הדיפרנציאציות החברתיות אינן מועברות אל המגרש, התחרות במשחק מחליפה חתירה טעונת קונפליקט אחרי מטרות שמעבר לגבולות המגרש. ניצחון והפסד במשחק אידיאלי כזה אמורים להיות חסרי השפעה מחוץ למגרש. כמובן, המשחקים הממוסדים של היוונים כמו שלנו, אלה הנסחרים ונמכרים ומשמשים אפיק פורקן ללחצים חברתיים או אפיק למוביליות חברתית, אינם עומדים בקריטריונים הללו. אבל אפילו המשחק הממוסד, הנשלט על-ידי מערכות חומריות וסימבוליות שמחוצה לו, זקוק לתדמית ולאשליה של הפקעה מחיי היומיום כדי לזכות באפקטיביות שלו כמשחק.

השעיה, אפשר לומר, איננה סתם עוד מומנט במשחק, אלא מעין כלל ראשוני של כל משחק באשר הוא משחק.

'המדינה' נפרש לעינינו כתיאור של משחק. השיחה מתפתחת על רקע של פסטיבל דתי — ותחליף לחינגה הצפויה בו. רשת של השעיות נפרשת מן הרגע שבו מעכב עבדו של פולמארכוס את סוקרטס ואת גלאוקון ומצווה עליהם לחכות, ובסופו של דבר להשעות את שובם לאתונה. עקב זאת שאר המשתתפים בשיחה ישעו גם הם את השתתפותם בהילולת הפסטיבל. הם כמו ייטמעו במשחק האחר, שסוקרטס גוררם לתוכו, משחק שהם לוקחים ברצינות גדלה והולכת. מעידות על כך לא פחות מארבע תביעות כלפי סוקרטס, ואחת כלפי תראסימכוס הסופיסט, שלא להסתלק מן הוויכוח באמצע הדרך (509b-c, 506d, 451a-d, 368a, 344d).

רוב המשתתפים חובבים. המקצוען היחיד, אבל רק מן הספר השני ואילך, הוא סוקרטס. ההבדל הידוע בין הספר הראשון לשאר הספרים הוא בעל משמעות גם בהקשר זה.³ בספר הראשון מתפנית הזירה במהירות מחובבים כקפאולוס

³ הבדל זה הביא כמה מלומדים גרמנים (ביניהם Hermann, Dummker, Wilamowitz), לטענה הקיצונית, שאין לה כמעט תומכים היום, על-פיה הספר הראשון מוקדם וחובר כדיאלוג אפורטי עצמאי. ראה סיכום הטענות אצל פרידלנדר, P. Friedlander, *Plato*, New York, Harper & Raw, 1964, III:305–306; לעומתו ראה הדיון אצל גאתרי, W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1975, IV: 437

ופולמארכוס ורק שני מקצוענים, סוקרטס ותראסימכוס ממשכיכים להתגושש. השאר צופים כרגיל מן הצד (חוץ מהתערבות אחת קצרה של קליטופון ופולמארכוס, 340a). הם נוטלים חלק במשחק גם כשופטים השומרים על הכללים. אלה הם הכללים המוכרים לכל עוד בטרם הפליג סוקרטס למסע בעקבות הצדק, על בסיס הסכמה מחודשת בעניין כללי המשחק ותיחומו המדויק של הדיון. הכללים, המוכרים למשתתפים, מתבררים לנו מתוך שני הנסיונות של תראסימכוס לחרוג מהם. הכלל הראשון קובע שלכל אחד זכות דיבור בתורו. כשתראסימכוס מנסה להתפרץ הוא מושחק על-ידי היושבים לידו (336b). הכלל השני קובע שכל אחד חייב להאזין או לענות לבן-שיחו עד למיצוי הוויכוח. כשתראסימכוס מנסה לנטוש אחרי שהטיח את נאוומו, מרסנים אותו האחרים ומכריחים אותו להישאר (344d). תראסימכוס, המייצג בוויכוח את הרודן, ששום כלל אינו חל עליו, ועם זה כל הכללים השוררים בחברה נועדו למענו, נוהג כך גם בוויכוח. הוא מנסה להכתוב לסוקרטס כללים לשיחה, שנועדו להבטיח את נצחונו בוויכוח (336c-d), ומפר אותם מייד אחר כך, כדי שלא יפסיד בוויכוח (339a, 343a). אבל תראסימכוס איננו רודן. הוא רק אמור לייצג את הרודן בדיון בשאלת הצדק, והוא משחק בין משתתפים שקיבלו על עצמם לשמור את כללי המשחק, ומוכנים לכפות את רצונם זה בכוח (ראה: 336b, 344d): כרגיל, הצד השני של קונסנסוס הוא האיום בכפייה על מי שינסה לחרוג ממעגל ההסכמה).

במהלך השיחה בספר הראשון מתבסס בהדרגה כלל נוסף. השיחה המקדימה — פרולוג בלשונו של סוקרטס — מסתיימת בהודעתו המפתיעה כי מבחינתו הדיון לא השיג כלום. אבל אותו כלל המתברר במהלך הפרולוג חשוב עד כדי כך שנדמה שכל אותה שיחה לא נועדה אלא למענו. הכלל הזה קובע ששום סמכות, זולת כוחו של הטיעון עצמו, אינה יכולה להיות מקור לדחיה או לאישור של טענה. סמכות הדובר כמקור ללגיטימציה של ידע נפסלת במרומו כשסוקרטס מסכם את שיחתו עם פולמארכוס ומונה את כל מקורות הלגיטימציה שיש לדחות: משוררים, חכמים ברוכי-אושר, אנשי שררה ורודנים או, כלשונו, כל "איש עשיר אחר הרואה את עצמו כבעל כוח רב" (336b). סמכות הדובר נפסלת במפורש בנקודה היחידה שבה סוקרטס מוותר לתראסימכוס במהלך ההתנצחות ביניהם:

— נראה לי, תראסימכוס, כי אמנם עכשיו אינך מתלוצץ, אלא אומר את שנראה לך באמת.
 — וכי מה זה איכפת לך... אם כך נראה לי או לאו, ומדוע אינך סותר את הטענה כשלעצמה?
 — לא איכפת לי... (349a-b).⁴

⁴ הדרישה להתעלם מסמכות הדובר ולדון בטענה לגופה עולה בכמה מקומות בדיאלוגים. ראה למשל 'פרוטגורס' 334d, 'פיידרוס' 275b-c. מדובר כאן בביטוי למהפך רדיקלי בכללי השיח (דיסקורס) שהתרחש ביוון במאה החמישית לפנה"ס. המשוררים נדחקו; "האמת הנעלה ביותר לא שכנה עוד במה

תראסימכוס נסוג לבסוף, ולא ברור אם השתכנע או התעייף (352b). מכל מקום, מן הספר השני ואילך משחק סוקרטס כמקצוען יחיד בין חובבים. עכשיו העיקר איננו ניצחון בוויכוח אלא הדרכת הטירונים בכללי המשחק ורזיו. סוקרטס נמנע מלהשתמש במהלכים מורכבים מדי פן יאבד את שותפיו למשחק, בעיקר הוא נמנע מלהשתמש בשני קלפיו החזקים — מה שהוא יודע או סובר בנוגע לאידיאת הטוב ולדיאלקטיקה (506d, 533a). בשלב מסוים חושד אדימנטוס בסוקרטס שהוא מנצל את חוסר הניסיון של חבריו למשחק. ההתייחסות לשיחה כמשחק היא כאן המפורשת ביותר: "משחק מסוים שונה מההוא, שאינו מתקיים בפסיפסים, אלא במלים" (487c), והקשר מאלף. אדימנטוס מאשים את סוקרטס "שכמו במשחק הפסיפסים, שהבקיאים בו סוגרים בסוף המשחק על שאינם בקיאים", סגר גם הוא את ידידי החובבים בפניה, ואילץ אותם להסכים לטענה בלתי מתקבלת על הדעת, אשר עתה, משהודו בכל שלבי הטעון, אינם יודעים כיצד ייחלצו ממנה (487b-d). הטענה שאדימנטוס מקבל בעל כורחו היא כמובן זו האומרת כי הפתרון לכל חוליי העיר הוא בצירוף הנראה כרגע אבסורדי: מלך-פילוסוף. בהגיבו להאשמה מלמד סוקרטס את אדימנטוס פרק בהלכות השעיה. סוקרטס מקבל כמובן מאליו את האבסורדיות שבטענה לגבי המצב הנוכחי, אבל מתעקש להבחין בין המצוי לרצוי, ומוכיח שהמעבר מן המצוי לרצוי, אם כי איננו הכרחי ואפילו לא בעל סבירות גבוהה, איננו בלתי-אפשרי. אדימנטוס לומד את הנחת היסוד לכל ביקורת חברתית. הוא לומד להשתחרר מעריצותו של ההווה, מה שמכנים אצלנו "המצב", להיחלץ משעבוד ל"עובדות" כביכול, הכופות עצמן על המתבונן בן זמנו. הוא לומד להבחין בין המהותי לבלתי-מהותי במציאות החברתית העכשווית, בין ההכרחי למקרי, כדי לגלות את אפשרות העקרונית של עתיד אחר. אפשרות עקרונית זאת, צריך לציין, אינה מציבה אידיאל המכוון פעולה אנושית בהווה. שום פעולה מתוכננת, רק השראה אלוהית (499c) יכולה להתערב במהלך העניינים ולהביא את השינוי המיוחל. השעיית ההווה כפולה: ברובד התיאורטי וברובד המעשי; מצב העניינים בהווה מוצג כמקרי, לא הכרחי, ועם זאת מעורבות פוליטית עכשווית מוצגת כבלתי-ראויה וחסרת סיכוי.

כל הקטע הזה, יש לזכור, פותח באותה השוואה של השיחה הפילוסופית למשחק הפסיפסים. הוא משמש מעבר מן התשובה העקרונית לשאלת אפשרותו של מימוש

שהיה השיח או במה שפעל; היא נמצאה במה שאמר השיח. הגיע היום שבו הועתקה האמת ממעשה האמירה הצודק, טעון העוצמה וחזור הריטואל אל הנאמר עצמו, למשמעותו, לצורתו, אל המושא וההוראה שלו. חלוקה מסוימת מוסדה בין הסיידוס לאפלטון, חלוקה שהפרידה שיח אמיתי משקרי. היתה זו חלוקה חדשה, שכן מכאן ואילך לא היה השיח האמיתי קשור עוד בהפעלת כוח. הסופיסט נלכד "M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971). עניין ניתוח השיח מן ההקשרים הפוליטיים שלו הוא נושא מרכזי בחיבור זה; לקריאה באותו חיבור של פוקו ובכתבים אחרים שלו היתה השפעה מסוימת על גיבוש הטענה המוצגת להלן.

האידיאל של המשטר המדיני אל השאלה, מדוע האפשרי איננו בשום מקום ממשי. שאלת מימוש המשטר האפלטוני האידיאלי היא השאלה הפרקטית ביותר, הבוערת ביותר של ה'מדינה'. היא נרמזת או מנוסחת במפורש שלוש פעמים על-ידי סוקרטס ב(450c, 457c, 466d) ובכל פעם הדיון בה מושעה. סוקרטס מתחמק שוב ושוב עד שגלאוקון מציג את השאלה בפעם הרביעית ואיננו מרפה. במקום להשעות את התשובה מציג סוקרטס עכשיו למשוחחים להשעות את ציפיותיהם — ניתן לקבוע שמיוש האידיאל אפשרי רק אם פותחים את אופק הציפיה למימוש עד לאינסוף (502b).

הדיאלוג נכתב כמשחק, אבל גם קריאתו היא משחק. כל קורא הוא שותף בכוח של המשחק המקורי, משחזור בכוח של המשחק המקורי. גם אם כל קריאה היא פירוש, והמשחק המקורי כשלעצמו אינו ניתן לשחזור, הרי בכל קריאה יש הזמנה למשחק עם הקבוצה המקורית. אבל הטקסט לא נפרש לפנינו כמשחק כדי שהאירוע המקורי ישחזור שוב ושוב, עד לאינסוף. אפלטון יודע היטב שזה בלתי-אפשרי, שכל קריאה היא פירוש וכל פירוש מביא אל הטקסט המקורי את מגובלות הקורא בסיטואציה הלשונית-היסטורית שלו. אפלטון יודע שכל קריאה היא סכנה למשמעות המקורית של הטקסט, לכוונת המחבר, להגיון הדברים המקורי שהכתיבה אמורה, אבל איננה יכולה, לשמר. כל אלה עומדים ביסוד התנגדותו המפורשת של אפלטון לכתיבה ואין לנו עילה להפריד בהקשר זה בין הגיוני דברים ובין המשחק שבתוכו הם מתנסחים. על כן עלינו להניח שלא שחזור המשחק המקורי הוא מטרת הקריאה אלא לימוד כלליו. אפלטון כותב את הדיאלוגים שלו כמשחק, לא כדי להעביר בהם מסר על הטוב, הצודק או היפה, אלא כדי ללמד לקוראיו את המשחק הפילוסופי. אפלטון כותב לא כדי לשמר ולהפיץ דוקטרינה, תורת אידיאות, או אידיאולוגיה פוליטית, אלא כדי לאפשר את המשך המשחק, לגדל דורות של שחקנים בכוח. רק כך יהיה הטקסט האפלטוני פטור מן הסכנה האורבת לכל מעשה כתיבה, סכנת הקורא המשחית, מפניה מזהיר אפלטון ב'פיידרוס'. אפלטון מעולם לא כתב מוסיקה דיאלקטית שיש לנגנה ככתבה מאז ועד עולם, בנוכחות המשטרה האקדמית המרחיקה את הזייפנים. מטרת הטקסט הכתוב היא לתת בידי הקורא העתידי את כלי הנגינה עצמו. בעיית הכתיבה ומעמד הדיאלוג כמשחק קשורים זה בזה ועוד אשוב אליהם בהמשך.

כשתופסים את הדיאלוג כמשחק מגלים מחדש את ההרמוניה האפלטונית המופלאה בין צורה לתוכן. אלא שההתאמה שבה מדובר עכשיו חלה על הרמה המטא-דיסקורסיבית בטקסט, כלומר התאמה בין הדברים הנאמרים בשיחה על אודות מהלך הדיון עצמו ובין האופן שבו מהלך הדיון נפרש לעין הקורא או לאוזנו של המאזין. השיח המוצג במפורש כמשחק נפרש במעשה הכתיבה כמשחק המגלם את הכלל הראשוני של כל משחק שבאפשר — השיח נפרש כמשחק של השעיות. עמדתו כבר על ראשית טווייתה של רשת ההשעיות בפתיחת הדיאלוג, ואני מבקש לתאר

עכשיו כמה מנגנונים של השעיה הפועלים בדיאלוג בכל רמותיו. סוקרטס, שעצם יציאתו את אתונה והסקרנות שהוא מגלה בפסטיבל מהווים שינוי יוצא דופן באורחותיו, מושעה בדרכו חזרה, והשעיה זו גוררת את השעיית השתתפותם של שאר המשוחחים בפסטיבל הלילי. בהדרגה מתחלפות ההשעיות הדרמטיות בהשעיות⁵ לצורכי שיח. בספר הראשון מוצג תראסימכוס כמי שזמנו דוחק. הוא מבקש להסתלק מייד אחרי שהתיו את נאומו כבלן בבית המרחץ (344d). אחר כך מתחיל הדיון מחדש ותראסימכוס איננו בר-פלוגתא אלא אחד המשתתפים. כשהדיון מגיע לשאלת שיתוף הנשים הוא מצטרף לתביעת האחרים מסוקרטס לדון בעניין בפרוטרוט ולא לעקפו, כלומר להשתוות באותו עניין ככל שיצריך הזמן. גלאוקון קובע באותו הקשר כי "המידה הנכונה לשמיעת הדברים אינה אלא כל החיים כולם, למי שברדעת הוא. לנו אפוא אל תחשוש" (450b-c). עוד קודם לכן, בספר השני מייד כשהתבררו הקשיים בדיון המחודש בשאלת הצדק, מתחייבים המשוחחים לא לחדול מן העיון "אפילו יארך למדי", ולנהלו כאילו היו "מספרים אגדה בשעת הפנאי" (376d). בשני הקשרים נוספים מקבלים המשוחחים על עצמם שיח ללא מגבלת זמן — בדיון בשאלת המלך-הפילוסוף (תוך אזכור מפורש למחויבותו של תראסימכוס לדיון, 498c-d) וכאשר הם קרבים ל"מנגינה הדיאלקטית עצמה" (532a-d). האופק הפתוח של השיח, כלומר ההשעיה המתמשכת של פעילות היומיום, נרמו, כך נדמה לי, בחתימה לדיאלוג. סוקרטס מסכם את לקחו של המיתוס של אַר ומציע לשמוע בקולו של הסיפור "ולהתמיד לעולם בדרך המוליכה אל-על" ו"לשקוד שקידה נבונה על צדקה" (621c). מאחר שידיעת הטוב עדיין איננה בידם, שקידה זו איננה אלא חיפוש הטוב עצמו, כלומר התמדה במסלול העיון הפילוסופי, שהרי "גם מעשי הצדק והשאר נזקקים לדמות הטוב" (505a).

המעבר מדרמה לשיח, המתרחש בסוף הספר הראשון, מהווה בעצמו מומנט של השעיה. כשמסתיים המאבק בין סוקרטס לתראסימכוס, שהיה טעון מתח וגדוש באופן יחסי בפעילות ממשית-דרמטית, נעלם מעין הקורא המרחב הדרמטי עצמו. ישנו מעין כלל ברזל הנשמר בכל הדיאלוגים האפלטוניים, הקובע כי לעולם אין זו בצד זו תנועה ממשית במרחב דרמטי ותנועה מדומה של הטיעונים הפילוסופיים במרחב המטאפורי של השיח. תנועה דרמטית מקדימה או קוטעת מהלך דיון פילוסופי, ולהיפך, עיון פילוסופי קוטע תנועה ממשית. דוגמה מובהקת לביטול תנועתם של טיעונים מפני תנועתם של אנשים היא התפרצותו של אלקיביאדס למשתה (212). דוגמה אחרת היא סצינת ההליכה בפתח ה'פרוטגוראס' (317d, 314e-315b) ולאחריה איומו של סוקרטס לעזוב את זירת הוויכוח בגלל העדר בסיס משותף לשיחה פילוסופית (335d).

⁵ מעניין הקשר בעברית בין השעיה לשיחה. השתעות, על-פי פירוש רש"י לפסוק בישעיהו (מא, כג) "נשתעה ונראה יחידו", משמעה לשוחח, לספר, להתווכח.

דוגמה מובהקת להשעיה של תנועה ממשית על-ידי עיון פילוסופי היא תיאור עמידתו של סוקרטס על עומדו במשך יום שלם כשהוא תפוס בהרהוריו. מה שהשיג סוקרטס על-פי הסיפור בכוח הרצון מנסה אפלטון להשיג ב'מדינה' בכוח איסטרטגיה פשוטה של כתיבה. סיפור המאבק על השליטה בכללי המשחק של השיח, ועוד קודם, סיפור הפגישה שהובילה לשיחה, גדושים תיאורים מפורטים של המרחב הדרמטי ושל התנועות בתוכו. אנחנו יודעים בדיוק איך ישובים המשוחחים ומסוגלים לשחזר את תנועותיהם, בעיקר אלו של תראסימכוס חסר המנוח.⁶ כל החיוניות הזאת של נוכחות המרחב הדרמטי בטקסט נעלמת כידוע החל מן הספר השני.⁷ סיטואציית הדיבור הממשית בספר הראשון, שהיתה טעונת קונפליקט וחדורת אינטרסים זרים ל'עניין עצמו', התרחשה במרחב קונקרטי מאד. אבל עם הסתלקותו של תראסימכוס הפכה סיטואציית הדיבור הממשית ל'סיטואציית דיבור אידיאלית',⁸ כלומר לסיטואציית דיבור שבה הכל מסכימים על כל כללי המשחק וכל האינטרסים והדחפים הזרים לחיפוש אחרי העניין עצמו מודחקים או מנוטרלים ואינם מטילים שום מגבלה על מהלך השיחה. (כמו, למשל, האילווצים שמטילים על הדיון רצונו של תראסימכוס לנצח בוויכוח או אולי רצונו לייצג את השררה בדיון על הצדק.) סיטואציה כזאת היא כמובן פיקציה ספרותית, לפחות כשמדובר בשאלות שהן פרקטיות במובהק, והפיקטיביות כפולה, או מכפילה את עצמה, כאשר מדובר בסיפור דרמטי על סיטואציית דיבור ממשית ההופכת לסיטואציית דיבור אידיאלית. כאשר המשוחחים

⁶ המשוחחים, כחמישה-עשר במספר (328b, 327c). ישובים במעגל (328c). סוקרטס יושב פחות או יותר מול תראסימכוס, שכן הוא איננו בין אלה היושבים ליד הסופיסט ומרסנים אותו כשהוא מנסה להתפרק לשיחה (336b). תנועותיו והתנהגותו של תראסימכוס עצמו מוזכרות כמה פעמים (336b, 344d, 350d).

⁷ ישנו יוצא מן הכלל אחד, שבו לא ניתן לדון במסגרת הנוכחית: התפרצותם של פולמארכוס ואדימאנטוס לדבריו של סוקרטס בפתח הספר החמישי המתוארת בפרטי פרטים של תנועות גוף במרחב. "...פולמארכוס, שישב קצת יותר מרוחק מאשר אדימאנטוס, פשט את ידו, תפס את בגדו של אדימאנטוס מלמעלה, בסמוך לכתפו, משכו אליו ושחה אף הוא כנגדו..." (449b). השניים כופים על סוקרטס דיון בשאלת שיתוף הנשים. הדחף המיני הוא הצורך היחיד שבסיפוקו לא דן סוקרטס כשייסד את העיר מראשיתו בספר השני. מיסוד הדרכים לסיפוק הדחף המיני בעיר השומרים קשור בארגון מחדש של מרחב העיר באופן שלא יהיה עוד שום מרחב תחום סגור בפני בני אחד המינים (458c-d). התנועה במרחב הדרמטי יוצרת מומנט אחרון בדיאלוג בו מנחה תשוקה את מהלך הדיון — התביעה להשלים את הדיון בנשים איננה נקיה מעניין בנושא עצמו. יחד עם זה מטרים תיאור המרחב הדרמטי את הרפורמה הרדיקלית של מרחב העיר שדיון בעניין הנשים יציג מיד.

⁸ המונח שאול כמובן מעבודתו של יירגן הברמאס. הברמאס מנסה להראות כי ניתן לבסס מושג חדש של רצינוניות ופרוצדורה של צידוק טענות מוסריות על "סיטואציית דיבור אידיאלית". משמעותה של זו אצל הברמאס היא אוסף ההנחות המוקדמות על סיטואציית הדיבור הממשית, שכל בן-שיח חייב להניח כשהוא מנסה לטעון, להצדיק, להבין ולהיעשות מובן לאחרים במהלך השיחה. הברמאס גוזר את ההנחות הללו ממבנה ה-*speech act* עצמו. ראה במיוחד, J. Habermas, "What is Universal Pragmatics", in: *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1979

בדרמה מופקעים מן המרחב הדרמטי שלהם, ומשעים את הדחפים הלא תבוניים שלהם, שעלולים להשפיע על מהלך הדיון, הם כבר מצויים בהשעיה כפולה. קודם החליפו רק משחק במשחק, את הפסטיבל הדתי בשיחה הפילוסופית. עכשיו, כשהם עוברים ממרחב דרמטי למרחב המטאפורי של השיח, הם מצויים בהסגר כפול ביחס להקשר הפראקטי, ביחס לעולם החיים היומיומי שלהם שהופקע פעמיים. באותה נקודה בדיוק, נקודת המעבר מסיטואציית דיבור ממשית לאידיאלית, מצטרף אליהם הקורא. גם הקשר היומיומי שלו הופקע פעמיים. פעם אחת כשהחל בקריאה — זו הפקעה הכרוכה כמעט בכל מפגש עם יצירת אמנות — ובפעם השנייה כשהוא עובר יחד עם המשתתפים המקוריים משיח ממשית לשיח אידיאלי. כל עוד התנהל הדיאלוג כדרמה היה הקורא צופה מן הצד. עכשיו, כשטיעונים נדונים לגופו של עניין, ומעמדו של הדובר מופקע בעיקרון, יכול הקורא להצטרף למשחק כאחד מבני שיחו המקוריים של סוקרטס.

סיטואציית הדיבור האידיאלית מתרחשת במרחב המטאפורי או המדומה של השיח עצמו. במקום החיוניות בה נוכח המרחב הדרמטי בטקסט בספר הראשון, אנו פוגשים מן הספר השני ואילך בתיאור חיוני לא פחות של השיח כאילו היה נתון בתנועה במרחב ממשי. המטאפורות המתארות את השיח כאילו היה נתון בתנועה במרחב פזורות לכל אורך הדיאלוג. יחד עם הגיון הדברים מטפסים המשתתפים לנקודת חצפית (445a), עוקפים מכשולים (שם), חוצים מים סוערים (472a) או מגיעים לאזורים בלתי-נדועים (432d). תהליך ההפשטה מן התופעות לאידיאות המתואר בקטעים המרכזיים של הדיאלוג (517–511) מלווה בסדרת דימויי טיפוס ועלייה (500b-c, 532b-d, 533c-d). הדימוי המרחבי של השיח מודגש עד כדי תמיהה. הוא נראה מופרז בין רואים במטאפורה המרחבית אמצעי להמחשת תהליך ההפשטה מן התחום הנראה לתחום הנחשב, בין רואים בה קישוט ותפאורה בלבד.⁹ מדוע, למשל, זקוק סוקרטס לתיאור פלסטי כל כך של מצב השיח כשהמשתתפים מתקרבים להגדרת הצדק:

חייבים אנחנו כציידים להקיף את הסבך מכל עבריו, ולהשגיח שבשום פנים בל תחמק מפנינו הצדקה, ובל תיעלם. שכבר ברור הדבר, כי כאן היא נמצאת, במקום מן המקומות... לך נא אפוא אחרי... נראה שהמקום קשה לגישה ומכוסה שיחים; על כל פנים, חשוך הוא ולא קל לבלוש אותו. (432b-d)

התשובה איננה יכולה להימצא לדעתי בפירוש, על-פי הפשט או הדרש, של אף אחד מן הקטעים שבהם מופיעה מטאפורה מרחבית, אלא בנסיון למצוא עיקרון כולל המארגן את סדר הופעת התיאורים המרחביים-מטאפוריים של השיח. עיון מדוקדק

⁹ על המטאפורות בשיח הפילוסופי בכלל ואצל אפלטון בפרט, תוך ויכוח עם תפיסות הרואות במטאפורה קישוט או אמצעי המחשה בלבד, ראה: J. Derrida, "Mythologie blanche", in: *Marges de la philosophie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972

יגלה כי פיזור המטאפורות המרחביות לאורך הטקסט איננו מקרי וכי כמעט בכל מקום שבו ישנה תפנית של ממש במהלך השיחה משקף אפלטון את מצב השיחה באמצעות דימוי מרחבי. ולחליפין: כמעט בכל מקום שמופיעה בו מטאפורה מרחבית כאמצעי לשיקוף מצב השיחה מתברר כי מדובר בתפנית במהלך הטיעון.

כדי לאשש טענה זו יש להשתמש בכלל לאיתור "תפנית במהלך השיחה", שאיננו תלוי במטאפורה המרחבית. רקונסטרוקציה של השיחה על-ידי שימוש בכלל כזה מגלה טכניקה חדשה של השעיה, חשובה בהרבה מכל אלה שהצגתי עד כה. את הכלל הזה אפשר לשאול מטיפולוגיה אלמנטרית של שאלות על-פי המבנה התחבירי שלהן. המבנה התחבירי של שאלה קובע בין השאר את מספר או את אופן התשובות האלטרנטיביות האפשריות לשאלה, והאבחנה היסודית היא בין שאלה סגורה, שמספר התשובות לה נתון מראש, לשאלה פתוחה שיש לה עקרונית אינסוף תשובות אפשריות. בעידון מסוים של ההבחנה, העולה מסיווגן של השאלות המופיעות בדיאלוג האפלטוני בכלל, וב'מדינה' בפרט, אפשר להבחין בין שני טיפוסים שאלות: שאלות סגורות, שהתשובות עליהן מסתכמות ב-כן/לא, שבהן בן-השיח נדרש רק לאשר או לשלול טענה; שאלות פתוחות, שבהן אין בשאלה שום רמז באשר למספר התשובות האפשריות, וגם מעט מאד אינפורמציה באשר לתשובה אפשרית כלשהי.¹⁰ השאלות מן הסוג השני, שאכנה "שאלות מנחות", הן השאלות שהופעתן מסמנת קפנה במהלך הדיון. לאחר ששאלה מסוג כזה מופיעה ומוסכם שיש לעסוק בה, מציע בדרך כלל סוקרטס שורה של הנחות, הבחנות וחלוקות — לפעמים כאלה המזכירות את החלוקות המפורסמות של הדיאלוגים המאוחרים¹¹ — ובשלב הזה מתפתח שיג ושיח של שאלות סגורות ותשובות לאקוניות (כמעט תמיד חיוביות), דבר שמקנה לדיאלוג את אופיו הדוגמטי המוכר. מדי פעם נקטע מהלך שיג ושיח כזה על-ידי הופעתה של שאלה מנחה חדשה. להלן כמה דוגמאות לשאלות מנחות:

הנני משתוקק לשמוע על כל אחד מן השניים [צדק ועוול] מהו ומה כוח פעולתו שלו עצמו כשהוא מצוי בנשמה... (357e).

ובכן מה יהא החינוך? (376d)

מהי כל אותה שותפות בנשים וילדים שהזכרת? (449e)

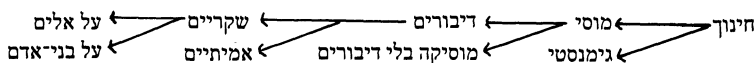
והרי זאת היתה הבעיה אם אפשר שיקום משטר כזה, וכיצד אפשר שיקום בזמן מן הזמנים... (471d).

מי הם אותם פילוסופים שלהם אנו מתכוונים בדברינו? (474b)

מהו הטוב... ידיעה או הנאה או משהו אחר? (506a)

¹⁰ דיון כללי על סיווגן של שאלות סוקרטיות בדיאלוגים נמצא אצל G.X. Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Routledge & Kegan Paul, 1979

¹¹ ראה למשל הדיון בשאלת חינוך השומרים בספר השני: "ובכן מה יהא החינוך?... הרי זה גימנסטיקה לגופים ומוסיקה לנשמה" (376d). ומכאן ואילך מתפתחת החלוקה הבאה:



איתור השאלות המנחות מראשית הספר השני ואילך על-פי הכלל הסינטאקטי שהוצע לעיל מגלה כי כמעט בכל פעם שמתרחש מפנה במהלך הדיון הוא מותיר עקבות, מסמן קו דמיוני על פני מרחב דמיוני של שיח, אם לא באמצעות המטאפורה המרחבית, אזי באמצעות התייחסות ישירה לזמן השיחה (למשל 376d). מרחב השיח זומנו נקראים אל פני השטח של הטקסט כמו כדי לשוב ולאשר את הפקעת השיח מן הדרמה, את סיטואציית הדיבור האידיאלית מזו הממשית. אך חשובה בהרבה העובדה שהתפניות במהלך הדיון אינן נצברות כך סתם, אחת אחרי השנייה, היא מה שיהא הקשר הלוגי בין השאלות, אלא יוצרות תבנית בעלת משמעות ברורה: עד להופעת השאלה על מהות הטוב משעה כמעט כל שאלה מנחה חדשה את הדיון בתשובה לשאלה שקדמה לה, או מותירה תשובה לוקה בחסר. אחרי הדיון בדמות הטוב מתחדשים הדיונים שהושעו או נסתיימו באופן בלתי-מספק בסדר הפוך לסדר שבו הושעו. היוצאים מן הכלל מעטים. לפעמים מדובר בניסוח מחודש של שאלה ולא בחזרה לאותה שאלה ממש, ופעם אחת באזכור של שאלה במקום פתיחה מחדש לדיון. בין כך ובין כך החל משלב מסוים בדיאלוג, אחרי שהושגה הסכמה ראשונה בעניין דמות הצדק (444), נשמר המבנה הסימטרי של סדרת השאלות המנחות. להלן תיאור סכימטי של מהלך הדיאלוג על-פי סדרת השאלות המנחות תוך ציון המטאפורות המרחביות הנלוות.

- (1) האחים מציגים את השאלה המנחה הכללית: "מה הגיון דברים נותר לנו לפיו נבחר בצדקה ולא בעוול הגדול ביותר" (366a), המנוסחת בכמה גירסאות במהלך נאויהם. האחים מבקשים מסוקרטס לא לחדול מן הטיעון — *καὶ μὴ ἀνεῖναι τὸν λόγον* (368c). לפועל *ἀνείναι* המופיע כאן קונוטציות מרחביות מובהקות.¹²
- (2) שאלת הצדק כפי שנוסחה על-ידי האחים מושעית ובמקומה נדונה השאלה כיצד נוצרת מדינה מראשיתה (369b). שני כיווני הדיון, במבנה הנשמה ובמבנה המדינה, מושווים לקריאת אותיות משני לוחות בגדלים שונים (369a–368d).
- (3) שאלת שיטת החינוך המתאימה לשומרים מתבררת כשאלה המצריכה דיון נפרד. המתדיינים מחליטים לא לנטוש¹³ את הדיון אפילו "יארך העיון למדי" (376d).

¹² כגון: לשלוח, לשלח, לשלוח לאחור, לשחרר, להניח ללכת. מדובר לא רק בהפסקה זמנית אלא בשינוי כיוון תנועה או מתן אפשרות לתנועה. זאת הפעם השנייה שסוקרטס מתבקש להישאר, לא ללכת לביתו, להמשיך בעקבות הטיעון.

¹³ *ἀφαιτέον*, מן הפועל *ἀφίημι* נושא קונוטציות דומות ל-*ἀνείναι*, וההקשר המרחבי מדגש אף יותר בשימושים כגון הפליג, להתיר (ספינה לקראת הפלגה). המשתתפים מחליטים "לא לחדול מן העיון", לא להפליג לענייני דיומא, לתת להגיון הדברים שישא אותם בכנפיו. יותר מאוחר ישווה סוקרטס את הטיעון לרוח הנושאת את הספינה: "אינני יודע עדיין, אלא כספינה הנישאת ברוח כן נשים פעמינו ככל אשר ישאנו דבר השיחה" (394d).

(4) הדיון בחינוך השומרים כמו הושלם והוא מוביל באופן טבעי לשאלה של בחירת המושלים (412b). הדיון בבחירה מסתיים טרם זמנו. הוא התנהל בקווים כלליים, ללא פירוט, ונעזר בשקר מועיל, מיתוס ילדי האדמה. במבט לאחור, כשעולה שוב שאלת הבחירה, מוזכרת התפנית הזאת בשיחה כאותו רגע שבו חמק הגיון הדברים כשהוא מסתיר את פניו (παρεξίοντος καὶ παρακαλυπτομένου τοῦ) [503a] (λόγου).

(5) המיתוס מחזיר להמשך תיאור העיר השומרית. אדימנטוס מנסה להעלות את שאלת אושרם של השומרים אבל סוקרטס דוחה אותו בהבטיחו: "כשנמשך ללכת... באותו השביל, דומני שנמצא בו את הדברים שיש להשמיעם" (419a). הוא מוצא את הדברים הללו רק אחרי שהשלים את התיאור של מצב הנשים בעיר (465e).

(6) סוקרטס עובר לאיתור דמות הצדק בעיר עוד לפני שהושלם תיאורה. דמות הצדק נמצאה אי־שם במקום קשה לגישה ומכוסה שיחים (432a), אבל מייד מתברר שבעצם מזמן היה "מתגלגל לו הדבר לרגלינו" (432c).

(7) תשובה שלמה לשאלה המנחה הראשונה (1) מחייבת מעבר מדמות הצדק במדינה לדמותו אצל היחיד. זה מחייב פתיחת דיון בשאלה חדשה, שאלת מבנה הנשמה. למרות שהם חוצים "דרך אחרת ומסובכת יותר" הם נמנעים מלצעוד בה וממשיכים בדרכם (μεθόδου) הנוכחית (435c).

(8) מהלך הדיון מוביל אותם ל"נקודת תפצית" שממנה נשקפים "ארבעה מיני קלקלה" (445b). בטרם יספיקו להתבונן בארבעת המשטרים המצטרפים נקטע הדיון, ושאלת שיתוף הנשים נכפית על סוקרטס (449a-d).

(9) השאלה "מהי כל אותה שותפות בנשים וילדים" מלווה בהתפרצות דרמטית ותיאור המרחב הדרמטי (449a-d), ובכמה מטאפורות מרחביות המשקפות את מצב השיח. השאלה מעוררת "נחיל של דיבורים" (450b) ומחזה הנשים מביא שניים מבין שלושת הגלים המאיימים על סוקרטס (457b). כמו־כן ישנה התייחסות לאופק הזמני הפתוח לאינסוף של השיחה (450b). עם "מחזה הנשים" מתחילה גם הסטייה ש"סטינו" (ἐξετραπόμεθα) כמאמר סוקרטס מאוחר יותר (543c). במהלך ה"מחזה" עונה סוקרטס לשאלה (5) בדבר אושרם של השומרים (465e).

(10) שאלת אפשרותו של מימוש האידיאל — העיר השומרית — נרמזת פעמיים על־ידי סוקרטס אבל אין היא מפרה עדיין את שטף הדיון (450c, 457e). בפעם השלישית הוא מציג אותה במפורש כשחם "מחזה הנשים" (466d), אבל מתחמק ממנה לדיון בהלכות מלחמה. כשפוקעת סבלנותו של גלאוקון והוא כופה על סוקרטס לדון בשאלה המושעת, היא מושווית לגדול ולקשה שבשלושת משברי הים (472a).

(11) התשובה העקרונית לשאלת אפשרותו של מימוש האידיאל מציבה שאלה מנחה חדשה: מי הם אותם פילוסופים המיועדים למשול (747b). סוקרטס מציב

לגלאוקון ללכת אחריו "בדרך זו" כדי לברר את העניין וגלאוקון מציע לסוקרטס: "לך אתה לפני" (474c).

(12) כשנדמה לסוקרטס כי כבר נתברר טיבם של אותם פילוסופים שראוי למסור בידיהם את ניהול ענייני המדינה (487a), כופה עליו אדימנטוס להסביר את פשר הפער בין הפילוסופים חסרי התועלת כיום לפילוסופים המושלים בהצעתו של סוקרטס. השיחה מושווית כאן למשחק הפסיפס (487a-e).

(13) כשנראה ששאלת הפער בין הרצוי למצוי נדונה די צורכה, חוזר הדיון לשאלת אפשרותו של מימוש האידיאל. הכל מסכימים שהצעתו של סוקרטס קשה אבל אינה בלתי-אפשרית (502c). השיחה משוקפת בהקשר זה מנקודת מבט זמנית, לא מרחבית, כש"כל הזמן שבעולם" (498d) נרמז כאופק הנכון הן להשלמת הדיון והן למימוש האידיאל. אף שנראה כי שתי השאלות יושבו הן יצוצו אחר כך מחדש בהקשרים שונים (שאלת הפער: 535c-6c, 527d-529c; שאלת המימוש: 540d), כלומר, מה שנדמה כסיכום איננו אלא אתנחתא.

(14) מתברר עכשיו שצריך להוסיף ולדון בחינוך הפילוסופים ובמינוי המושלים (502d). סוקרטס מזכיר במפורש את הרגע שבו "סטה הדין הצדה ולוט על פניו" (503b ועיין [4] לעיל). כך מתחדש הדיון בשתי שאלות — חינוך השומרים ובחירת המושלים — שנקטע על-ידי סוקרטס ברמתו הנמוכה יותר, עם הצגת 'השקף המועיל'. השאלה מנוסחת מחדש כשאלה על טיבם וסדרם של המדעים והעיסוקים שבהם יש לחנוך, אבל במהלכם גם לבחון ולמיין את השומרים-הפילוסופים (502d).

(15) בשלב מוקדם של הדיון המחודש בשאלת חינוך המושלים, מתברר כי עכשיו אין ברירה אלא ללכת באותה "דרך ארוכה ומקפת" (504b), שנמנעו ממנה המשוחחים כשנוקקו בפעם הראשונה לבחון את מבנה הנשמה (435c-d). הדרך הזאת מובילה מייד אל הלימוד החשוב ביותר (504c-d), והשאלה המנחה החדשה היא כמובן מהו אותו לימוד (504d).

(16) כשנדע "שהמדע שאין כמותו לחשיבות הריהו — דמותו של הטוב" (505a), עולה מייד השאלה מהו הטוב עצמו, "ידיעה, הנאה או משהו אחר שונה מהללו?" (506a). סוקרטס מהסס וגלאוקון מאיץ בו: "עכשיו, שכאילו כבר הגעת למטרה, אל-נא תסתלק בקצה המסלול" (506d).¹⁴ אבל סוקרטס מרגיש כמו הלך עייף, שכוחו לא עומד לו לסיים מסע ארוך: "כוח תנופתו של הדיון דנן אין בו כדי להגיעני אל מה שנראה לי כעת בעניין זה" (506d). התשובה לשאלה בדבר מהות הטוב נדחית לפי שעה, והמשוחחים מסתפקים ב"צאצאו של הטוב" הדומה לו ביותר (506d). אפקט ההשעיה נוצר כאן על-ידי הצגתו של סוקרטס כבעל חוב (ראה להלן).

¹⁴ ὥσπερ ἐπὶ τέλει ὄν ἀποστῆς שמתירה היוונית. כאן נדמה שיש בתרגום העברי יותר התייחסות מרחבית ממה

(17) לאחר הצגת הדימויים, האמורים לתאר בעקיפין את מהות הטוב (משל השמש), מדע הטוב ויחסו לשאר המדעים (משל הקו המחולק) ותהליך החינוך המתבקש (משל המערה), מוצגת שוב במפורש שאלת טיב המדעים וסדרם (521c). הפילוסופיה האמיתית מתוארת בהקשר זה כ"אותה עלייה" (*τὸ τοῦ ὄντος οὐσίαν*) (*ἐπάνοδον*) מן המתהווה להווה (521c). עכשיו נדונים במפורש ארבעה מדעים שונים. הפער בין הרצוי למצוי במצב המדעים מוזכר כמה פעמים (527d, 529c) מתוך אנאלוגיה לדיון הקודם בשאלת הפער (לעיל [13]); והשווה בכלל 487e–496b עם 521c–531d.¹⁵

(18) שוב מגיעים למדע החשוב ביותר, ל"מנגינה עצמה", המזוהה עכשיו עם הדיאלקטיקה (531d–534e), ושוב נסוג סוקרטס, החושש כי כוחו של גלאוקון לא יעמוד לו ללכת אחריו ב"דרך זו" (533a).

(19) מצבה הנוכחי האומלל של הפילוסופיה נדון מחדש (535c–536c). הדיון הזה נפתח כזכור בהשוואת השיחה למשחק הפסיפסים (487b–c), ובהשוואה דומה הוא גם מסתיים ("שכחתי... ששיחתנו אינה אלא משחק", 536c). רק אחרי הסתייגות זו מוכן סוקרטס למסור את מדינתו לידי מושליה.

(20) "מערכת הלימודים" מאורגנת מחדש מנקודת מבט "מעשית" (536d–540c), המובילה להצעה מעשית ל"דרך המהירה והקלה בה תקום" המדינה השומרית (540d). השאלה המנחה של גלאוקון — "תן לנו שסוף סוף ננסה להכניס בלבנו, כי הדבר אפשרי, וכיצד הוא אפשרי" (471e [10]) — זוכה עכשיו, עם ההסתייגויות המתאימות, לתשובה מלאה. האירוניה מפצה כאן, כך נדמה, על העדרה של מטאפורה מרחבית.

(21) הסטייה הגדולה הגיעה לידי סיום (543c). הדיון שחולל אותה, בשאלת שיתוף הנשים, מוזכר בחטף (543a–c).

(22) השאלה שהדיון בה הושעה על-ידי "מחזה הנשים", שאלת ארבעת המשטרים הפחותים, מוזכרת מחדש כדי לחזור ל"דרך הראשונה" ולהמשיך בה (543c–d).

(23) הדיון בארבעת המשטרים נמשך ללא הפרעה עד הפרכתם הגמורה של כל הטיעונים לטובת מעשי העוול והמשטר הרודני. זה הזמן "לחזור אל מה שנאמר בראשית הדברים... אשר הביאנו עד הלום" (588b), כלומר להוכיח את יתרון הצדק

¹⁵ את האנלוגיה בין מצב המדעים למצב הפילוסופיה אי-אפשר לשחזר ולבסס במסגרת הנוכחית, אבל אפשר לסכמה בנוסחה הבאה: גיאומטריקון מומחה (רצוי): גיאומטריקון חובב (רצוי) = אסטרונום אמיתי (רצוי): אסטרונום מצוי = מלך-פילוסוף: מושל מצוי = פילוסוף אמיתי: סופיסט מצוי. את האנלוגיה בין הגיאומטריקון לאסטרונום הראה בפרוטרוט מורלטוס: Mourelatos, "Plato's Real: Astronomy, in: J.P. Anton (ed.), *Science and the Sciences in Plato*, Delmar, N.Y., Caravan Books, 1980

על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני

על פני העוול על-פי כוח פעולתם של הצדק והעוול כשלעצמם. השאלה המנחה הראשונה של הדיאלוג זוכה סוף לתשובה מלאה.

(24) התשובה לשאלה הראשונה מאירה באור חדש גם את התשובה שניתנה לשאלה השנייה, שאלת כינון המדינה מראשיתה. עכשיו מתברר כי העיר שנוסדה בשיחה היא עיר "שמקומה — השיח" או "בשמים, בחינת דוגמה לכל החפץ לראותה וליישב את עצמו אגב ראייה זו" (592a-b).

(25) הספר העשירי מברר שאלה מנחה אחת שהדיון בה הושעה בספר השלישי, והיא שאלת "הדיבורים על בני-אדם" אשר באותה שעה אי-אפשר היה לקבעם, מפני שהדיון בהם הניח תשובה על השאלה המנחה הראשונה, שאלת הצדק (392a-b). אין שום התייחסות מטא-דיסקורסיבית למצב השיחה.¹⁶

(26) בדברי הסיכום של סוקרטס, אחרי סיפור המיתוס של אָר, מצוי שוב רמז למרחב השיח, אותו מרחב מדומה שבו התנהלה השיחה בפיריאוס, ושבו אמורות להתנהל כל השיחות בעניין הטוב, הצודק והנאה. המרחב הזה איננו אלא אותה "דרך המוליכה אל על".

הסכימה שלהלן (ראה עמ' 18) מציגה באופן גרפי את מהלך השיחה המתואר לעיל.* די במבט בסכימה כדי לראות שאכן סדר השאלות המנחות, השעיות וחידוש הדיון בהן יוצר מעין מבנה סימטרי במובהק בין תחילת הספר החמישי לסוף הספר התשיעי. הדיון בשאלת הטוב מהווה מעין מוקד במבנה הסימטרי, נקודת היפוך בסדר ההשעיות, וציר לשורה של אנאלוגיות שכבר עמדו עליהן כמה חוקרים בעבר.¹⁷ תהא אשר תהא

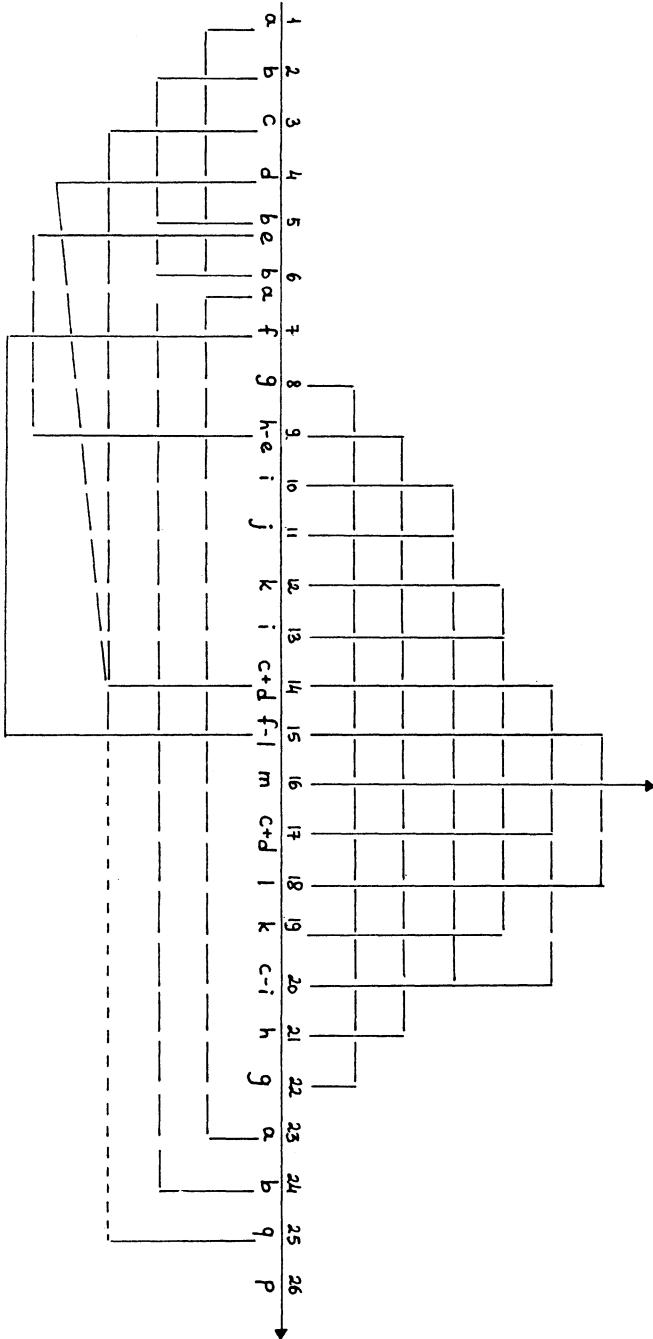
*מקרא לסכימה

המספרים מייצגים את השלבים בדיון על-פי התיאור שלעיל. האותיות מייצגות את השאלות המנחות:

a	—	כוח פעולתו של הצדק עצמו	f	—	מבנה הנשמה	j	—	מי הם אותם פילוסופים
b	—	תיאור העיר השומרית	g	—	ארבעה מיני משטרים	k	—	הפער בין הרצוי למצוי
c	—	חינוך השומרים	h	—	שיתוף הנשים	l	—	המדע החשוב ביותר
d	—	בחירת המושלים	i	—	מימוש האידיאל	m	—	הטוב עצמו
e	—	אושרם של השומרים						

¹⁶ השאלה החותמת את הדיאלוג היא לכאורה השאלה המנחה היחידה שלא הוצגה לפני הדיון בדמות הטוב, שאלת אלמוות הנשמה. אבל למעשה אין היא בכלל שאלה מנחה, לפחות לא על-פי הקריטריון שהצגתי לעיל. הרי מדובר כאן בשאלה סגורה עם שתי תשובות אפשריות: הנשמה כן/לא בת-אלמוות.

¹⁷ להלן מובאת רשימת הקטעים המקבילים החל מנקודת הציר שהיא דמות הטוב. המרחק בין הקטעים גדל ככל שמתרחקים מנקודת הציר לקצות הדיאלוג. היריעה קצרה מלעמוד על משמעות כל הקבלה לגופה. "///" מסמן אנאלוגיה. (א) דימוי הטוב באמצעות השמש; ניסוח אספקט מסוים בלימוד הטוב באמצעות הקו המחולק (506e–9d) // (514a–9c) משל המערה והסברו. (ב) דיון בבחירת השומרים (502e) // (519e–20e) דיון במחויבות הפילוסופים לחזור למערה, קרי למשול. (ג) הפער בין המצוי לרצוי ביחס למצב הפילוסופיה (487c–97d) // (521d–30e) הפער בין המצוי לרצוי ביחס למצב במדעים. (ד) אופק הזמן למימוש האידיאל הפוליטי פתוח לאינסוף (497d–502c) // (531b–4b) אופק הזמן ללימוד הדיאלקטיקה פתוח



המשמעות המדויקת שיש לתת למבנה הזה, ברור עכשיו כי הדיבור המטאפורי על מרחב השיח איננו קישוט וכי מדובר במרחב בעל סדר וארגון פנימי.

המטאפורות המרחביות המלוות את השינויים במהלך הדיון מזמינות אותנו לדבר על מרחב השיח הפילוסופי כעל מגרש המשחקים של הפילוסוף. הקווים המדומים הנמתחים במגרש זה, כמו הקווים הממשיים במגרש הספורט, מסמנים את כללי הפעולה שהמשחק מתנהל על-פיהם. ארגון מרחב השיח הוא בבחינת תחביר המשחק הפילוסופי. עניין זה מתיישב עם האפשרות לחזור ולשחק את הדיאלוג בלי להיות נאמן ל"משמעות" או ל"מסר" של הטקסט, שהרי לימוד הכללים הוא העיקר. הכללים הם המזהים את טיפוס המשחק המסוים, והם קיימים באופן בלתי-תלוי במשחק פרטי ממשי כלשהו. זה כולל כמובן גם את המשחק המקורי שהתקיים אי-אז בביתו של קפאלוס בפיריאוס. אותם הכללים שהנחו את המשחק שהוא אמורים להנחות כל קריאה מחדשת בדיאלוג וכל דיון מחדש בשאלות שהוא מעלה. הכללים קיימים באופן בלתי-תלוי ברובד הסמנטי של הטקסט — קרי, בפשר ובתהליך הפירוש מחדש של השאלות והתשובות כאחת. הם גם אינם תלויים ברובד הפראגמטי של הטקסט, כלומר, בוהותם של השחקנים המקוריים או החדשים וביחס בין הדובר לנאמר.

מה עוד נוכל לומר על כללי המשחק, לבד מן העובדה שמדובר כאן בהשעיה שיטתית? ובכן, אנו יודעים גם מהי תכלית ההשעיות כולן, לאן מכוונת תנועת השיח, מה תהיה נקודת הציר שאחריה יגיעו כל ההשעיות לידי גמר, ייפתחו מחדש כל הסוגריים, ייענו כל השאלות הפתוחות. המוקד הזה הוא כמובן אידיאית הטוב,

לאינסוף. (ה) הפילוסוף מוגדר על-פי מושא אהבתו והיקף התעניינותו (474d–84a) // (534b–5a) הדיאלקטיקן מזוהה על-פי מושא ידיעתו. (ו) המעשה נופל מן הדיבור; התראה לפני הדיון במימוש האידיאל (472c–3b) // (536c) השיחה היא רק משחק; התראה לפני הדיון בחינוכם של מלכים-פילוסופים. (ז) ללמד ילדים רכיבה בשעת מלחמה; דיון המשעה את שאלת אפשרותו של מימוש האידיאל (466c–7a) // (537a) ילדים רכובים על סוסים מוכרים לפני סיכום הדיון במימוש האידיאל. (ח) המבנה המשולש של הנשמה מוצג כדי לאחר צדק אצל יחיד (434d–44a) // (580d–3b) המבנה המשולש של הנשמה מוצג כדי להוכיח את אומללותו של הרוחן. (ט) הרמוניה בנשמה ביחס לשליטה עצמית, פיתוי ויחסים בין שליטים לנשלטים (430e–2b) // (571a–8c) הרמוניה בחברה וביחיד נפגעים מפיתויים, שכרות, ארוס ויחסים לא תקינים בין אדוניים לעבדים. (י) עוני או עושר מופרזים כמקור של אי-יציבות חברתית (421d–3d) // (557b–57c) וכאחד המקורות לאי-יציבות המשטר באוליגרכיה. (יא) שיתוף בקרקעות וביטול העושר בחברה השומרית (416d–20a) // (547b–50c) הקצאה מחדש של קרקעות והופעה מחדש של עושר בטימוקראטיה. (יב) השקר המועיל, מיהוס לידת ילדי האדמה וייסודה של העיר השומרית (414a–5e) // (545d–7b) סיפור המוות, אובדן הידע האאוגני ושקיעת העיר השומרית. ידועים לי שני מחקרים על ה'מדינה' המחייחים בפירוט מה למבנה הסימטרי של הדיאלוג (מעבר לאמידות כלליות, כגון אלה על אנאלוגיה בין נפש לעיר, מיקרוקוסמוס למקרוקוסמוס), אך גם הם רחוקים מלמצות את מורכבותו E. Voegelin, *Order and History*, Louisiana State U. P., 1975, III:47 ff.; E. Brann, "The Music of the Republic", *Agon* 1 (1967): 1–117

ה'אנהיפוחיטון', שאת תפקידה המבני-סינטאקטי בדיאלוג יש לראות כעיקר, ואילו את משמעותה, הנותרת מעורפלת בין כך וכך, כתפל.

בניגוד לצדק, לאושר או למבנה הנשמה, הטוב איננו אובייקט של השיח הפילוסופי אלא קו האופק שלו. על-פי המינוח של אפלטון, הטוב הוא "תכלית", "סיום", "מנוחה" של המהלך הפילוסופי.¹⁸ נוכחותו באופק השיח הופכת כל עמדה בתוכו לעמדה על תנאי ומחייבת חריגה מתמדת לעבר הקוטב הבלתי-מותנה עצמו. הטוב הוא קנה-המידה המוחלט לכל צידוק והפרכה, אך הוא עצמו איננו ניתן לצידוק על סמך מה ששונה ממנו. אי-אפשר להתנות את הטוב, אי-אפשר להשעות אותו — הוא מקור כל ההשעות.¹⁹

כל יומרה לאמת, truth claim, היא בעצם השעיה של אמת, אם איננה נשענת על אמת גבוהה ממנה; אבל גם צריך להשעות כל יומרה לאמת עד שיימצא לה משען בלתי-מותנה, קרי, ודאי. כדי להגיע לנקודת המשען האחרונה דרוש תהליך ממושך של השעיות, השעיות של אמונות מקובלות, של יומרות לאמת שמקורן במסורות שונות, במדעים השונים וכו'. עניין זה מוכר למדי. אבל הדיאלוג האפלטוני, במבנהו ובתוכנו כאחד, מעמיד אותנו בפני ההשעיה הראשונה המאפשרת את תהליך ההשעיות כולו — השעיית כל עיסוק לא תיאורטי, השעיית עולם המעשה. הטוב, שידעונו נועדה לשם המעשה, הוא מקור ההשעיה של המעשה היומיומי, המפנה זמן ומקום לשיח הפילוסופי. ביסוד סדרת ההשעיות מצויה השעיה שאיננה חלה על היגדים אלא על פעילות. סדרת ההשעיות החלה בהשעיית הפרקטי לטובת התיאורטי, ומדרך הטבע, כאן היא גם צריכה להסתיים. בסופו של דבר צריך החיפוש העיוני להחזיר אל עולם המעשה ולבטל את ההשעיה הראשונה שאפשרה אותו עצמו. התיאוריה המנותקת צריכה להתבטל מפני עשייה חדרת ידע, סיטואציית הדיבור האידיאלית צריכה לקרום שוב עור וגידים ולשוב אל השיקוע שלה בסיטואציה הדרמטית. הסימטריה בתהליך ביטול ההשעיות, משאלת הטוב ואילך, מזמינה אותנו לצפות שאכן כך יהיה.

Cf.: ἐπὶ τέλει (506d), τελευτῆ εἰς εἶδη (511c), ὡς περ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας (532e)

¹⁹ מובנו המילולי של הפועל ὑποτίθῃμι שממנו נגזרת המלה היפותויה, הוא כידוע לשים מתחת, להניח תחת. היחס המרחבי מתגבר ביחס זמני באמצעות השימוש המיוחד של אפלטון ב'היפותויה' באותם קטעים מוקשים בספר השישי והשביעי (533c-d, 510b-d). היפותויה בשביל הגיאומטריקן היא נקודת משען זמנית לשיקול המתימטי; ובו בזמן, השימוש בה פירושו השעיית החיפוש אחרי נקודת המשען המוחלטת של השיקול המתימטי. היפותויה היא השעיה זמנית של אמת וידיעה, זמנית עד לביטולה, אם על-ידי מציאת נקודת משען בטוחה, ואם על-ידי הפרכתה. (שני המובנים הללו של ביטול נמסרים על-ידי הפועל היווני ἀναπέω (533c) — המזכיר את ה-Aufhebung של היגל — שבמשמעותו החיובית פירושו להרים, להניף. ביטול ההיפותויות על-ידי אישורן מלווה בתנועת טיפוס כלפי מעלה, אל אידיאת הטוב כמובן. ההיפותויה כשלב בסולם היא נקודת משען זמנית. ככל המשמעות הזו, משען והפסקה זמנית, הוא בדיוק מה שמציינן הפועל הלטיני suspendere, ואחר כך המלים הנגזרות ממנו בצרפתית או באנגלית.

אבל המבנה הסימטרי מוליך שולל. ביטול מומנט ההשעיה איננו אפשרי דווקא מפני שהוא תלוי בידיעת הטוב, שהרי זו בעיקרון איננה אפשרית, במסגרת הטקסט הכתוב לפחות, וספק אם היא אפשרית בכלל, אם מתקבלת ברצינות הטענה שהטוב איננו מציין מושא של השיח אלא מבנה של הפעילות הדיסקורסיבית. ואכן בסופו של דבר השיח בדיאלוג מוביל אל מיתוס מעובד לצרכיו שלו, מיתוס שעבר טרנספורמציה והועלה לרמת הדיסקורס, מיתוס המחזיר בסופו של דבר את הקורא אל השיח העיוני שממנו נולד.

קצרת ההשעיות סופה שתיהפך על פיה.

הטוב, אותה שפעה החורגת מכל הווייה, סיבת כל מה שנכון ונאה, הוא בעצמו הבטחה שפרעונה מושעה. סוקרטס אף פעם אינו מדבר מנקודת המבט של הבלתי-מותנה. כשיגיעו הגיוני הדברים בטוב עצמו, כך סוקרטס מבטיח לנו, הם יעשו את דרכם חזרה ויבואו אל סופם בלי שום שימוש בדבר חושני כלשהו, ותוך שהם עוברים בין אידיאות בלבד (511b). תהא משמעותו של המסע הזה אשר תהא, ברור שלא מדובר במסע המתרחש בדיאלוג עצמו. זאת סוגיה ידועה והיא עומדת מאחורי הרבה מן התהיות והניחושים על אודות הדוקטרינות הבלתי-כתובות של אפלטון. אבל אני אשאר צמוד לכתוב ואדגיש שוב את אפקט ה"הפקעה" שיוצר הטקסט עצמו. כל השאלות שהדיון בהן מושעה עד להצגת אידיאת הטוב נדונות עכשיו מחדש, בסדר הפוך פחות או יותר, אבל שום דבר בדיון אינו מניח את הידיעה של אידיאת הטוב אלא רק את אפשרותה. שום שאלה אינה נפתרת מתוך ידיעת הטוב אלא מתוך הבטחת אפשרותה של הידיעה הזאת. ההבטחה עצמה איננה מבוססת כמובן על ידיעה ודאית ועל כן איננה אלא היפותיזה. עניין זה איננו תוצאה של קוצר ידו של אפלטון או קוצר השגתם של בני שיחו של סוקרטס; גם אין לנו צורך להניח כאן את חרדתו של אפלטון מפני הכוח המשחית של המלה הכתובה. ידיעת הטוב נשארת בגדר היפותיזה מפני שזהו התנאי לאפשרות קיומו של הדיאלוג כמשחק. אלמלא היתה אידיאת הטוב היפותיזה לא היה טעם במשחק. המשחק היה מאבד את אופיו המשועשע, הלא רציני. מה שהיה נותר היתה סדרה של גזירות חמורות ממקור הידיעה המוחלט. בין רצינות היומיום לרצינות הגזירה הזאת לא היה הבדל. הטוב יכול להיות מוקד המבנה התחבירי של השיח הפילוסופי רק מפני שהוא מהווה חור, לאקונה בסמאנטיקה שלו ורק כל עוד הוא נשאר כזה. השיח הפילוסופי הוא סוג של חיפוש המתקיים רק כל עוד נעדר אובייקט החיפוש; השיח הפילוסופי מתקיים כל עוד מכיר המחפש בדבר-מה הנוכח בהעדרו וכופה תנועה מתמדת לקראתו.²⁰ התנועה הזאת,

²⁰ התימה הזאת, בעיקר בהקשר הסוקרטאי-אפלטוני שלה, מוצגת בהרחבה ובאופן משכנע, לדעתי, בספרו של רן סיגד: 'פילוסופיה', הוצאת דביר, 1983. כאן גם המקום לציין חוב שאני חב לסמינריון על אהבה אפלטונית שנתן ד"ר סיגד באוניברסיטה העברית בשנת תשל"ח. אין פירוש החוב הזה שד"ר סיגד אמור להכיר באבהות על רעיון מן הרעיונות המוצגים לעיל.

שהיא הפקעה של כל פעילות אחרת, מכוונת כמו מב"חוף", על-ידי כוח סמוי מן העין, שהוא נוכח כסמוי ורודה בחסר אותו בהעדרו. היחס הדיאלקטי הזה של נוכחות-העדרות ידוע למדי.²¹ פחות מוכרת היא העובדה שמבחינה מבנית אין שום הבדל בין נוכחותו הסמויה-הרודנית של הטוב בשיח הפילוסופי ובין נוכחותו הסמויה, הרודנית, של האב-טיפוס לעריץ הרשע, הטיראן הפוליטי, המוצג בספר השני באמצעות המיתוס של גיגס. גיגס היה איש פשוט שנעשה לרודן רב-כוח ואימה כתוצאה מיכולתו להיות רואה ובלתי-נראה. את מקור עוצמתו הפוליטית, כמו גם את חסינותו בפני תוצאות מעשי העוול שלו, יונק אותו גיגס מנוכחותו הסמויה מן העין. גלאוקון מספר על גיגס בפתח הספר השני (359d–360d) כשהוא דורש עיון בשאלת הצדק, מפני שאיננו מעלה על דעתו טיעון לטובת הצדק שישכנע אדם להימנע מעשיית עוול. האתגר לתפיסת הצדק הסוקרטי הוא אפשרותו — הלוגית לפחות²² — של כוח פעולה סמוי מעין אלים ובני-אדם, המבטל כליל את האפקטיביות של הפיקוח החברתי.²³ בשביל אדם כגיגס המרחב החברתי פרוץ לחלוטין. אפלטון איננו מבטל את האפשרות הזאת. הוא פשוט מעתיק אותה ממרחב חברתי למרחב דיסקורסיבי והופך אותה מאפיוודה מיתולוגית למבנה טרנסצנדנטלי של שיח פילוסופי. אפלטון מחליף שלטון בלי מצרים בעולם המעשה בשלטון בלי מצרים בעולם השיח. ובהתאמה מבנית גמורה לתפיסת הצדק שמציג תראסימכוס, גם כאן אפשר לומר שמדובר ברודן, שכל פעולה (פוליטית) צודקת נעשית לשמו ולמענו, וכל פעולה היא צודקת רק במידה שנעשתה למענו. לייבניץ הבין זאת היטב כשכתב — בתקופה שעדיין הלך בעקבות הובס — כי תראסימכוס צודק: "שהרי במובן הפשוט

²¹ בעיקר במסורת הפנינומולוגית, אצל היידגר, למשל, ב'מבוא למטאפיסיקה', או אצל סארטר בפרק הראשון ב'הישות והאין'. ראה הביקורת של דרידה על מקור הניגוד נוכח-נעדר במה שדרידה מכנה "מטאפיסיקה של ההווה", בעיקר אצל הוסרל והיידגר, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967; "Différance" & "Ousia et Gramme", in: *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972

²² כבר ציין קיקרו שאפלטון לא סיפר את סיפורו של גיגס כסיפור שיש להאמין שהתרחש, או אפילו סביר שיתרחש, אלא כדי ליצור סיטואציה שלא תהיה בלתי-אפשרית מבחינה לוגית, ותקשה ככל האפשר על הטיעון לטובת הצדק (*De Officiis* III. 39).

²³ אפקטיביות הפיקוח החברתי, ועל כן האפשרות לקיים משטר צודק, קשורים במחשבה היוונית בארגונו של המרחב הפוליטי בפוליס. מבין ארבעה מעשי עוול שאדם כגיגס מועד להם, שלושה קשורים בהתעלמות מאופן ארגון המרחב החברתי. גבולותיהם של שלושה מרחבי פעולה מובחנים נפרצים על-ידי גיגס: כשהוא נוטל מה שלבו חפץ מן האגורה; כשהוא חומד כל אשה שלבו חפץ בביתה; כשהוא משחרר את מי שלבו חפץ מבית-הסוהר. על הקשר בין ארגון המרחב בפוליס היוונית ובין הסדר הפוליטי והשיח הפוליטי ראה: P. Leveque & P. Vidal-Naquet, *Cleisthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1964; P. Vidal-Naquet, "Slavery and the Rule of Women in Tradition, Myth, and Utopia", in: R.L. Gordon (ed.), *Myth, Religion, and Society*, Cambridge U. P., 1981; S.C. Humphries, *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, 1978; F. de Poligniac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, Éditions la Découverte, 1984

והנכון של המלה אלהים חזק יותר מן האחרים. מכיוון שתועלתו של אלהים איננה עניין של רווח אלא של כבוד, ברור שתהילת האל היא המידה לכל חוק".²⁴ הטוב עצמו סמוי מן העין ובלתי-נתפס בעיון. הוא נוכח באופן השיח בדיאלוג באמצעות נציגיו. כל הדיון באידיאת הטוב נפתח כדיון בין בעלי חוב. סוקרטס מספק לבני שיחו רק דימויים של הטוב, שהם צאצאים שלו — τόκοι, שמשמעותו גם ריבית (507a). הוא שומר אצלו את מה שלא נאמר כחפץ שאול, כפיקדון, בתור מעין אפוטרופוס לבני שיחו. אבל מה שלא נאמר על הטוב מעולם לא היה ברשותם של בני השיח. מה שהם משאילים לסוקרטס הוא בעצם זמן. מה שסוקרטס יודע או סובר על הטוב שייך להם אבל עדיין אינו ברשותם. העברת האחריות על החפץ המושאל, החזרת הפיקדון, מושעית עד שיהיו הקטינים מסוגלים לקבלו לרשותם. עד אז הם נתונים ברשותו, או ברשותו של סוקרטס, בשבי חקירתו. בינתיים, כאמור, מיוצג הטוב באמצעות דימויו: השמש, האור שמחוץ למערה, קצה הקו המחולק. ייצוג הוא כמובן צורה של השעיה, מה שאמור להיות נוכח-נעדר, ואחר ממלא את מקומו. כל ייצוג, בין בהקשר מעשי, בין בהקשר הכרתי, קם ונופל על הקשר שבין המייצג למיוצג. ייצוג מוצלח נבחן, בסופו של דבר, באפשרות להחליף שוב מייצג במיוצג; בהקשר הקוגניטיבי — האם הדבר עצמו אכן תואם את הייצוג שלו, ובהקשר המעשי — האם המיוצג אכן מתואם עם נציגו. ובשני ההקשרים — האם יכול המיוצג להעניק יפוי כוח מחדש למייצג על-ידי כך שיופיע בנוכחותו, כלומר, האם ניתן להשעות, ולו לרגע, את היחס נוכח-נעדר שבין המייצג למיוצג. ייצוג מהימן, המתיימר לבסס ידיעה או להצדיק פעולה, מחייב אפשרות השעיה של יחסי הייצוג, אפשרות של מעבר מן המייצג למיוצג.

הקורא של ה'מדינה' לא יידע לעולם האם ייצוג הטוב שסוקרטס מציע לו הוא אכן ייצוג מוצלח, אבל דורות של קוראים, מאריסטו עד היגל ועד היום, ביקשו לבדוק זאת. מה שהצליח מעל למשוער הוא כמובן המשחק האפלטוני עצמו. שכן המשך החיפוש נעשה כבר בתוך המגרש שפורש הדיאלוג האפלטוני. הבלתי-מותנה, יצור דיסקורסיבי בלתי-אפשרי זה, שאמור להיות בעת ובעונה אחת יסוד מוחלט לשיח ועצם תכליתו, אופק השיח ואובייקט בתוכו, מה שחורג מתחום ההוויה אבל קורן מכל יש, מה שמאפשר כל ידיעה אבל בעצמו לא נודע, היצור הזה שולט במטאפיסיקה המערבית בגרסאות שונות ומשונות מאז אפלטון. ב'מדינה' הוא מופיע לראשונה ובבהירות בתור הכלל הראשוני של המשחק הפילוסופי. מרגע שהופיע הבלתי-מותנה באופק השיח הפילוסופי הוא שולט בו בהעדרו. (ב'מדינה', אגב, הרגע הזה הוא ניסוחה מחדש של שאלת הצדק בידי גלאוקן בפתח הספר השני במונחי טוב לשמו וטוב לשם

²⁴ ראה "הדיסרטאציה על אמנות החישוב" שנישאה כהרצאה באוניברסיטת לייפציג ב-1666: "Dissertatio de arte Combinatoria", in: G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, tr. and ed. L.E. Loemker, Dordrecht, Reidel, 1969, p. 76

דבר אחר.) מרגע שהבלתי-מותנה נלקח ברצינות הוא משעבד כל פעילות לשיח הפילוסופי. "לגעת" בבלתי-מותנה בטיעון, כביטוי של סוקרטס (511b), היא המטלה העליונה. העיון הפילוסופי הוא מעתה העניין המעשי ביותר, הדחוף ביותר. עולם המעשה נדחק, דחפיות תביעותיו מתמסמסת. המיומנויות הקשורות בו נשכחות או נרתמות לשירות המיומנות הנדרשת במסגרת אותו משחק רציני — הפילוסופיה. עכשיו מתברר, שהמומנט האמיתי של השעיה, במובנה כהסחת דעת מן העיקר, כהפסקה לשם הרפיית מתח, שעשוע או מנוחה, איננו הרגע שבו מושעים ענייני המעשה לטובת שיחה בטלה, ואפילו היא בעניינים העומדים ברומו של עולם; גם אין זה הרגע שבו מושעית הסברה, האמונה המקובלת וכו', לטובת חיפוש הידיעה. ההשעיה במלוא מובן המלה היא הרגע שבו חדל העיון לטובת עסקי מעשה. ההשעיה הפכה כיוון. לפני הופעת הטוב נדמו עסקי המעשה מושעים על-ידי אירוע או פעילות שהפקיעו אותם לשעה — משחק, ריטואל, שיחה, מחזה או הקראת שיר. עכשיו מה שמושעה הוא השיח עצמו, שעסקי יומיום בלתי-נמנעים מפקיעים אותו לשעה. החיים הפוליטיים בכללם, שהם בשביל גבר יווני הזירה הראויה ביותר להטבעת חותמו האישי, להצטיינות, למימושה של ἀρετή, מועמדים עכשיו בדרגה אחת עם אותם עניינים הכרחיים אבל תפלים, שאדם נדרש להם כדי לשרת את גופו. בשביל מי שנשבה בשיח הפילוסופי, הפוליטיקה אינה אלא השעיה ככל ההשעיות. צריך אדם להיחבא כאזוב שבקיר, לשתוק, לעשות את שלו ולהימנע ככל האפשר ממעורבות פוליטית, או כך לפחות במצב העניינים הנוכחי, טוען סוקרטס בספר השישי (496–497). בשביל גבר של ממש, הלוקח את אידיאת הטוב ברצינות, מאבד השיח הפילוסופי את המשחקיות — את מידת השעשוע שבו. כך בדיוק מטיח קאליקלס בסוקרטס, ב'גורגיאס': הוא טוען נגד סוקרטס שהוא חוטא ברצינות יתרה (510a). אבל קאליקלס יכול לומר זאת רק משום שהוא עצמו איננו גבר של ממש. הרי הוא אחת מאותן חיות פרא המאכלסות כרגע — והרגע הזה נמשך עד היום — את הזירה המדינית (496d). אין קאליקלס מבין זאת, ואיננו מבין גם ששום דבר איננו רציני יותר מן המשחק הדיסקורסיבי. המשחק הזה הוא הרצינות במובהק, כל העניינים האחרים הם עכשיו בבחינת שעשוע, ועל כן הרצינות המיוחסת להם הופכת מגוכחת. חיפוש הטוב קודם עכשיו לכל מעורבות פוליטית. הדרך חזרה לאתונה, לא כל שכן הילולת הפסטיבל, נחסמת. משתתפי הדיאלוג, לכל הפחות גלאוקון, ימשיכו עם סוקרטס בדרך העולה אל-על לעבר הטוב. קוראי הדיאלוג הרציניים יעתיקו את כללי המשחק הלאה אל מסכת חייהם. רשת ההשעיות דוחפת את המשחק מן הכתיבה אל הדיבור, מן הטקסט אל עולם החיים של הקוראים. הטקסט הפוליטי ביותר של אפלטון אמור לחולל טראנספורמציה ביחסים בין פוליטיקה לפילוסופיה. המשכו של המשחק שבטקסט פירושו נטישת הפוליטי, רצון לאמת שהתגבר על רצון לעוצמה, שהדחיקו ובא במקומו. השיחות הסוקרטיות חוללו את התמורה הזאת באפלטון האישי, אם מותר

לנו להאמין לעדות האיגרת השביעית. הדיאלוג האפלטוני יחולל את התמורה הזאת במי שלא זכו לשהות במחיצתו של הדימון ההוא, מאהבה האבסורדי של החכמה. אבל כלום לא נולדה ההשעיה המהופכת מכתיבה, תוך כדי כתיבה ובאמצעות טכניקות של כתיבה? כלום לא אורגנה מערכת ההשעיות כמערכת כללי השיח הפילוסופי באמצעות איסטרטגיה מורכבת של כתיבה? כן, אבל את העובדה הזאת על הקורא לשכות, להדחיק. אם תיתפס ההשעיה כתוצר של כתיבה, היא תישאר בבחינת משחק שהמצע שלו, כמו גם גבולותיו, נותרים במדיום הכתוב. אם כך תיתפס ההשעיה, לא יהיה המעבר מכתיבה לדיבור אפשרי, ולא תיתכן החזרה מן הטקסט לעולם החיים של הקורא. כדי שההשעיה תהיה אפקטיבית, כדי שהטקסט ישיג את תכליתו כמעשה פוליטי ממדרגה ראשונה, יש למחוק את עקבות הכתיבה. כדי שהמהלך הפילוסופי יפרש אל מעבר לטקסט, מעבר לכל הטקסטים שיכתבו מאז ועד עולם, כדי שההליכה אל המוחלט תהיה העיקר, והביטוי הכתוב שלה ספיח מקרי, תלוי בזמן ובמקום, צריך למחוק את עקבות משחק הכתיבה שחולל את החתירה אל המוחלט, ואפשר את דימויה כניגוד הגמור של הפראקסיס.

דרך אחת למחוק את עקבות הכתיבה — ואפלטון משתמש כמובן ביותר מאחת — היא השימוש במטאפורה המרחבית לצורך רפלקסיה על מצב השיח. המטאפורה המרחבית משקפת את השיח אבל אף פעם לא כמשוקע בטקסט, ובוודאי לא בסיטואציית הדיבור הממשית-דרמטית. הטיעונים מוצבים בסיטואציית דיבור אידיאלית, שבה יש חשיבות רק למה שנאמר, ומתעלמים באופן שיטתי מן האומר ומדרך האמירה. המטאפורה המרחבית מעניקה לשיח מרחב אלטרנטיבי לסיטואציית הדיבור הממשית, ובו בזמן מכסה, או מסיחה את הדעת, מן המרחב האחר של השיח, ממערכת אחרת נוכחת כל הזמן של יחסים סינכרוניים בין יסודות דיסקורסיביים כלומר, מן המרחב המטריאלי של הטקסט הכתוב. תנופת השיח, שהמטאפורה המרחבית מתארת, מובנת כתיאור מופשט של מצב השיח בדיוק מפני שהיא מתעלמת באופן בולט כל כך, שקוף כל כך, הן מן היחסים הכמעט סטאטיים שבין הדוברים, והן מן התנועה הלינארית של השיח הכתוב. מרחב השיח שהמטאפורה המרחבית מארגנת באופן שיטתי מציב אלטרנטיבה לא רק לדיבור אלא גם לכתיבה, וכמו כדי להתגבר על נזקיה. המטאפורה המרחבית מאפשרת אותו משחק רציני המתחרה בשעשועי הכתיבה הלא רציניים, כדברי סוקרטס בקטע מפורסם ב'פיידרוס'. גבר אמיתי, אומר סוקרטס, יזרע

ס. — את ערוגות הכתב... כפי המסתבר, רק לשם שעשוע; ויכתוב, אם יכתוב, כדי לאצור זכרונות דברים לעצמו וכן... לכל אדם אחר שיתחקה על אותם העקבות באותה הסוגיה שבה עסק הוא... וכשם שהאחרים יפנו אל שאר שעשועים, ויתבשמו במשתאות ותענוגות כיצא בהם, כן יעטוק הלה, כמדומה לי, באותו משחק שאמרחי. במקום המשחקים הללו.

פ. — לעומת שעשוע פחות ערך, סוקרטס, מדבר אתה באחד שכולו נאה: של אדם המסוגל להשתעשע בהגיוני דברים, כשהוא מושל מְשִׁלּוֹ בדבר צדקה ושאר העניינים שהזכרת.

ס. — ...ואולם, כמדומה לי, הרבה יותר נאה הוא העיסוק מתוך כוונת ראש בעניינים אלו: כשנוקט אדם את שיטת הדיאלקטיקה, בוחר לו נשמה הראויה לכך ונוטע וזורע בה שיח של תבונה, שיח שיהא בו כדי להגן על עצמו ועל מי שנטעו; ושיח זה איננו עקר, אלא מזריע זרע... (276).

הכתיבה היא שעשוע נעלה בהרבה משעשועים מוכרים אחרים, אבל עדיין נחות בהרבה, מנוגד ממש, לשיח הדיאלקטי, לדיבור החי ההולך אל האמת. הניגוד בין המלה הכתובה למדוברת הוא נושא נדוש בדיונים על אפלטון. דרידה, שהפך את הניגוד הזה לאבן פינה בשיטתו, ואשר ממנו אני בוודאי מושפע, טוען כי אפלטון דיכא את הכתיבה לעומת הדיבור באופן פרדוקסלי אבל שיטתי והרה-תוצאות לגבי המטאפיסיקה המערבית. דרידה טוען שאפלטון, כמו רוסו, היגל, הוסרל או סוסיר, התייראו מפני הכתיבה, אף כי שלטו ברזיה, התייחסו אליה כחשד, בביטול, בחרדת קודש, בהערצה, ובסך הכל מתוך סתירה גמורה.²⁵

היחס המורכב הזה לכתיבה ולהעדפת המלה המדוברת קשור אצל כל אלה, על-פי דרידה, בעובדה שהם שותפים לאותה "מטאפיסיקה של ההווה", המזהה ממשות והוויה עם ההווה הנמשך לעד, ורואה במלה המדוברת את ייצוגה הנאמן של ההווה, ובמלה הכתובה רק ספח בוגדני למלה הנשמעת.²⁶ לא כאן המקום להבהיר את סתומות טיעונו של דרידה. ברור שאין הוא מציע הסבר המיוחד לדיאלוג האפלטוני. באשר לאפלטון, מקובל בדרך כלל לטעון, בעקבות קטעים מפורשים בכמה וכמה דיאלוגים, כי חשד בכתיבה וטען נגדה שהיא משחיתה את הזיכרון ומפקירה את הגיון הדברים בידי קוראים לא אָמונים, העלולים לעשות שימוש לרעה בטקסט שבידם עקב הבנה לקויה ומניעים לא כשרים. כדי לנטרל את השפעתה הרעה של הכתיבה, טוענים לפעמים,²⁷ פיתח אפלטון את הכתיבה הדיאלוגית, שבאמצעותה קיווה לשמר משהו מן הדיבור החי, שהוא ורק הוא יכול לשמש כלי מהימן בחיפוש אחר האמת ובמסירתה. אפלטון, כך נמשך הטיעון, מנסה, לפחות בדיאלוגים המוקדמים והאמצעיים, לשמר את הארוס של סיטואציית הדיבור הממשית, לשקע את השיחה הפילוסופית בסיטואציה דרמטית מורכבת, באופן שבו דובר, דיבור ודבר הולמים זה את זה בקפידה.

אבל הקרע בין מרחב דיסקורסיבי למרחב דרמטי, שעמדתי עליו לעיל, מחשיד את התפיסה הפשטנית הזאת. אפלטון, אני טוען, לא כתב דיאלוגים כדי לשמר את האפקטים של סיטואציית הדיבור הממשית אלא כדי להתגבר עליהם. ההשערה המוטעית, המייחסת לאפלטון דבקות בשיחות הסוקרטיות החיות, צומחת מתוך

J. Derrida, "La pharmacie de Platon", in: *La dissemination*, Paris, Seuil, 1972; *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967

²⁶ ראה הערה 21 לעיל.

²⁷ רשימת הטוענים כך ארוכה מאד. דוגמאות מובהקות אפשר למצוא אצל גדמר או אצל ליאו שטראוס, וראה גם אצל גארתרי, אגב דיון במעמד הדיאלוג כמשחק, שם, כרך ד, עמ' 56–65.

על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני

תרבות, שהטקסטים שלה איבדו מזמן כל מגע עם סיטואציות דיבור ממשיות, והיא מבוטאת על-ידי כותבים המבכים לשווא את המרחק שבין כתיבה לחיים, שבין כתיבה פילוסופית לחיים פילוסופיים, ועל-ידי מי שמתבוננים בגעגוע נוסטאלגי בסוקרטס האפלטוני.

אבל אתונה בסוף המאה החמישית וראשית המאה הרביעית לפנה"ס איננה תרבות של סוף עידן הספר אלא ראשיתו. זאת תרבות שבה הטקסט, יותר משהוא נקרא ביחידות, מוקרא בקבוצה ומאזינים לו, שבה הספר הוא עדיין תופעה שולית למדי, גם אם חשודה מאד (אולי חשודה משום שהיא עדיין שולית). זאת תרבות שבה התחרות שבין השירה, הרטוריקה והפילוסופיה איננה נסבה על התוכן הנמסר בטקסטים אלא על השפעת הביצועים הפומביים, הקודמים בדרך כלל לטקסט, ואשר הטקסט הכתוב שימש בהם לכל היותר אמצעי בלבד. אכן, החיים הציבוריים באתונה של זמן חיבור ה'מדינה' ניתנים לתיאור כמאבק בלתי-פוסק על שליטה ועיצוב מחדש של סיטואציות דיבור ממוסדות שונות, באגורה, באסיפה, בבתים פרטיים, בבתי-הספר הראשונים הנוסדים על קרקע פרטית. בתרבות כזאת אפלטון כותב מתוך מודעות שלמה לסיטואציית הדיבור הממשית ובאופן ישיר כנגדה. אפלטון מבקש להרחיק את הקורא שלו מן החיים הפוליטיים, והרחקה זאת פירושה בין השאר להרחיק אותו מסיטואציות דיבור פומביות אקטואליות. אבל לחתור תחת השותפות באותן סיטואציות דיבור פירושו לערער על משמעותם ומרכזיותם של האגורה, האסיפה והתיאטרון כבמות של דיון ציבורי האמור לעצב את החיים המשותפים בעיר. לחתור תחת אלה פירושו ליטול חלק במאבק הפוליטי העכשווי, ולא ליטול בו חלק סתם, אלא לקרוא תגר על אשיותיו, על האופן שבו מאורגן המרחב הפוליטי עצמו.²⁸ כל זה סותר כמובן את ההיפוך המתבקש בכיוון ההשעיה, את דחיקת הפוליטי לטובת התבוני, את עידונו של הרצון לעוצמה והפיכתו לרצון לאמת. לכן, שוב, צריך החתך לטשטש את עקבותיו. לכן, אל לה לכתובה להופיע כמו שהיא באמת, כלומר, כלי המאפשר לשיח להינתק מן השיקוע הפוליטי שלו, ועל כן כלי בעל עוצמה פוליטית ממדרגה ראשונה. לכן חשוב כל כך ליצור את הפיקציה של סיטואציית הדיבור האידיאלית ועם זה להסתיר את מעשה הייצור עצמו.

נטישת הפוליטי שדרך זו מציעה היא פעולה פוליטית לעילא, ולא רק באופן שבו כל נטישה טעונה משמעות פוליטית. החתירה הדיסקורסיבית תחת אשיות הסדר החברתי הקיים היא מן הסוג הרדיקלי ביותר שהמלה הכתובה מסוגלת לו, מפני שהיא אמורה לשנות את שדה האפשרויות שבו ניתן לדבר ולחשוב על פוליטיקה. מן ה'מדינה' ואילך אפשר לדבר על תבונה אנושית כאילו ניתן לנתק מן ההקשר הפוליטי לצמיחתה, אפשר לתאר אדם במלוא מובן המלה, שאיננו אזרח במלוא מובן

Cf. M.I. Finely, *Politics in the Ancient World*, Cambridge U. P., 1983 ²⁸

המלה, ובמקביל, חברה אורחית במלוא מובן המלה, שבכל זאת איננה חברה אנושית במלוא מובן המלה. והרדיקליות הזאת היא מקור הצורך במשחק ההסוואות. סיטואציית הדיבור האידיאלית היא התקפה על סיטואציות הדיבור הממשיות ותחליף להן, אבל היא צריכה להופיע כבלתי־תלויה באלה. הכתיבה הפילוסופית היא זו שמאפשרת את כינון סיטואציית הדיבור האידיאלית והיא זו שפורשת את רשת ההשעיות של המשחק הפילוסופי. לכן צריכים עקבותיה להימחק, והיא עצמה נמצאת מוחשדת, מגונה ומבוזה. המשחק האמיתי צריך להיקבע כמנוגד לכתיבה אף שנולד מתוך שליטה גמורה ברזיה. ומעל לכל, העיון הטהור, ה'תיאוריה', צריך להופיע כפעולה־הלא־פרקטית בהא הידיעה, התבוננות שכלית חודרת כל, חוץ מן האופן שבו היא עצמה הינה תוצר של אקט כתיבה הנתון בהקשר פוליטי.

ה'מדינה' הוא דיאלוג שבו מצטרפים האקטים הטקסטואליים הנפרדים לכלל מעשה מאחד — הטקסט מפנה מקום לפילוסופיה, יוצר עבורה מרחב שהוא בעת ובעונה אחת בתוך העיר ומחוצה לה, מרחב שאיננו ניזוק מן התהפוכות של מאבקי הכוח בעיר, מרחב שהוא בעת ובעונה אחת מפלט לאדם היווני וטרנספורמציה שלו.²⁹ אלה הטוענים כנגד ה'מדינה' שהיה כישלון פוליטי,³⁰ או להבדיל, הצלחה ואמללה שהצמיח מחשבה פוליטית טוטליטרית,³¹ עוורים מראות את ההיבט הזה של הטקסט. הם מסרבים לראות עד כמה עודם שבוים באזור הדמדומים שבין העיר

²⁹ אוכל לעמוד כאן רק ברמו על עיקרי הטרנספורמציה הזאת. העיר השומרית מציעה טרנספורמציה של האדם היווני על־ידי יצירת מרחב פוליטי, פסי ומושגי, חסר דיפרנציאציות ותחומים, מחיקת התיחום בין גברים לנשים ומעבר לאורח חיים הנחשב בדרך כלל לקדם־תרבותי (ראה בעניין האחרון M. Detienne, 404bc, 399e, ועניין העדפת צלייה על בישול בדרך להתקנת בשר למאכל אצל: Dionysos Slain, Baltimore, 1977, chaps. 3, 4 לעומת זאת, ה'מדינה' כטקסט שלם, שהעיר השומרית היא אספקט אחד בלבד שלו, מציעה את מרחב השיח כאלטרנטיבה למרחב העיר הממשי. שלא כגבר היווני שנתפס, מהומרוס עד אריסטו, כמצוי תמיד באמצע הדרך בין האל לחיה, נתפס הגבר ההולך אחרי סוקרטס במרחב השיח כמצוי קרוב ככל האפשר לאלים: ללא פחד מוות, עם הבטחה לחיי אלמוות לנשמתו, הוא הולך ופושט מעליו בהדרגה את גשמיות גופו לקראת קיום תבוני טהור. זוהי הטרנסגרסיה האפלטונית האמיתית, יצירת מה שניטשה כינה, "טיפוס האדם התיאורטי", "סוקרטס כאב־טיפוס לאיש האופטימיות העיונית" (השווה 'הולדת הטרגדיה', סעיפים 11–15).

³⁰ היגל, למשל, ראה במדינה השומרית "אידיאל ריק" או "סתם אידיאל" (משום שלא נמצא בה מקום ליסוד הפרטיקולרי שבחיי העיר היוונית) ובמובן זה הוא רואה את המדינה ככישלון הכרחי. ראה ההקדמה ל'פילוסופיה של המשפט' בפתח הדיון ביחס בין התבוני לממשי וההערה והתוספתא לסעיף 185. הפילוסופים המנסים להציל את אפלטון מכישלון פוליטי או מטוטליריות (או משניהם) מצביעים בדרך כלל על כך שאידיאל המדינה השומרית מעולם לא הוצע ברצינות כמצע פוליטי וכוונת הצגתו היתה חינוכית בעיקרה. (ראה למשל אצל גאתרי, כך ד, "The Patonic State as a Practical Possibility"). אלא שאם מצמצמים את המימד הפוליטי של 'המדינה' לכוונתו החינוכית וטורחים לבדוק בהקשר הכתיבה והקריאה המקוריים של הטקסט, בולט הכישלון הפוליטי של הטקסט שבעתיים.

³¹ הכוונה כמובן לפופר: K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, Princeton: U. P., 1966 (1945).

על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני

הממשית למפלט המדומה שהכין עבורם אפלטון. הפילוסופיה, על-כל-פנים זו הכתובה, נולדה מתוך מערכת מורכבת של השעיות של עולם הפראקסיס ולשונו היומיומית. היא נולדה כמשחק, בעצמו סוג של השעיה, שביקש להשעות את כל המשחקים האחרים לטובת זן חדש של רצינות, אבל גם כהשעיית הרצינות היומיומית של האדם הרגיל לטובת סוג חדש של משחק. כל זה כתוב, שחור על גבי לבן, על פני אותה האנדרטה ללידתה של הפילוסופיה, ה'מדינה'. כמו סוקרטס, גם אנחנו נוטים לשכוח, שכאשר אנחנו מעורבים בשיח פילוסופי אנחנו רק משתעשעים. השכחה הזאת פירושה לעתים שאנו לוקחים עצמנו ברצינות רבה מדי. אבל חשוב מכך, ולעתים קרובות יותר, פירושה שאנו נוטים להתעלם באופן שיטתי מהקשר החיים שהמשחק הפילוסופי מניח מראש ומן המשטר שהוא משרת. כמו אותם דיאלקטיקנים צעירים חסרי ניסיון, שסוקרטס מלגלג עליהם, אנחנו נוטים להשתשע בטיעונים ולהשתמש בהם רק כדי לסתור; אנחנו שוכחים עד כמה רציני המשחק, מה מכונן אותו כמשחק, ומה נותן לו את אופיו הרציני כל כך.

מי שמנסה היום, אחרי אלפים וארבע מאות שנה של קריאה ופירוש של ה'מדינה' להוסיף נדבך להבנת הטקסט הזה, מתחייב מן הסתם בחוצפה ובבורות. וודאי אמצא חייב בבורות ואולי אף בחוצפה. אבל מה שאני מציע איננו נדבך נוסף אלא פירוק המבנה עצמו. האפלטוניות עדיין חודרת חלקים נרחבים של השיח הפילוסופי, לפחות במובן זה של התעלמות שיטתית מן המימד המעשי של הכתיבה הפילוסופית האינטלקטואלית, ומן המימד הטקסטואלי של הגיוני הדברים הפילוסופיים. אולי יסייע לנו טקסט אפלטוני מפורק, שרסיסים ממנו הצעתי לעיל, להשתחרר משיירי האפלטוניות שלנו; אבל אפילו את מעשה הפירוק הזה אי-אפשר לשחק לחלוטין מחוץ למגרשו של אפלטון, בלי לקחת שום חלק במשחק שהמציא, בלי לחלוק עמו את אהבתו לאמת. רק רצון לאמת יכול לחשוף את הרצון לעוצמה החבויה מאחורי הרצון לאמת. שהרי

גם אנו, המכירים שבימינו, אנו הכופרים באלים ובמטאפיסיקה גם אנו נוטלים את האש שלנו מן המוקד
ההוא שהחלק על-ידי אמונה בת אלפי השנים... אמונתו של אפלטון...³²

אוניברסיטת תל-אביב

³² ניטשה, 'לגניאלוגיה של המוסר', חלק ג, סעיף 24, שוקן, תל-אביב, תשל"ה.