

## נפש יונתן ורטהיים סואן

לפחות במסגרת מסורת המחשבה שראשיתה ביוון, נדמה שהשאלה בדבר הפוליטיות של הנפש אינה ותיקה יותר מהשאלה ההפוכה לכאורה – בדבר ה"נפשיות" של הפוליס. באותם חיבורים ראשונים שעוסקים בין היתר בנפש ובמדינה, בראשם ה"פוליטיאה" של אפלטון וה"פוליטיקה", "על הנפש" ו"האתיקה הניקומאכית" של אריסטו, הדיבור על האחת נגוע מראשיתו בדיבור על האחרת.

בלבו של הדיאלוג האפלטוני עומדת האנלוגיה המפורסמת בין הנפש למדינה. השיחה בין סוקרטס לאדימנטוס על טבעה של המדינה הצודקת נפתחת בהתוויה של כיוון חקירה שמתקדם מן המדינה אל הפרט האחד:

"עלינו לנהוג בחקירתנו כאנשים שראייתם אינם טובה ביותר, ונצטוו לקרוא ממרחק רב אותיות קטנות, והנה אחד מהם שם לב לכך, שאותן האותיות עצמן מצויות גם במקום אחר, שם הן גדולות יותר [...]"

"צדקה, אומרים אנחנו, מצויה באדם אחד, ומצויה גם במדינה שלמה?"  
"בודאי", אמר הלה.

"וכי אין מדינה דבר גדול יותר מאדם אחד?"  
"גדול יותר", אמר.

"ייתכן, אפוא, שבמידה רבה יותר תמצא צדקה בדבר הגדול יותר, ותהא קלה יותר לתפיסה. ובכן, אם רוצים אתם בכך, נבקש אותה קודם במדינות, לעמוד על טיבה. ולאחר מכן נעיין בה גם בכל פרט ופרט, ונמצא בצורה הקטנה את דמיונו של מה שגדול יותר."<sup>1</sup>

על דרך השלילה אפשר לומר, שההנחה המתודית החשובה שעומדת מאחורי הפיגורה של האותיות היא שהשינוי בקנה המידה הכרוך במעבר מחקירת המושא ה"גדול" (מדינה) אל חקירת המושא ה"קטן" (נפש) אינו מניח שינוי מקביל בטבע החקירה. אדרבה, האופי האיזומורפי לכאורה של הפיגורה מרמז ששני המושאים הם, בפוטנציה, ביטויים שלמים של אותה סגולה שאפלטון מבקש לאפיין. במובן זה, אף שסוקרטס ממליץ להתקדם מן המדינה אל הפרט האחד, ברי שהאחרון הוא נקודת מוצא אפשרית – גם אם לא מועדפת – לחקירה הפוליטית.

בלי להיכנס כאן למחלוקות הידועות בין אפלטון לאריסטו, אפשר למצוא את קווי המתאר של אותה אנלוגיה, ושל הנחת המוצא שעומדת מאחוריה, בצמתים מרכזיים במחשבה האריסטוטלית.

למשל, וזוהי רשימה חלקית בעליל: בספר I של הפוליטיקה (1254b), בטענה המפורשת שהנפש מושלת בגוף באופן אדנותי (δεσποτικόν), ואילו השכל (νοῦς) [שהינו חלק מן האורגנון הנפשי] מושל בתשוקות באופן פוליטי או ממלכתי (πολιτικόν ἢ βασιλικήν); ובספר III (b1276) כאשר המרחב הפוליטי מוצג כאורגניזם שהצורה שלו היא המדינה או הקונסטיטוציה (πολιτεία), הצגה שמהדהדת ישירות את התזה המשלימה ב"על הנפש", שהנפש היא הקונסטיטוציה של האורגניזם האחד; בספר VII של הפוליטיקה, בטענה כי האומץ, הצדק והחוכמה של מדינה הם בעלי אותה צורה וטבע כמו התכונות שעל פיהן אנו מכנים את היחיד שמחזיק בהם צודק, חכם, או שקול (1323b), או לחלופין, בספר VII של "האתיקה הניקומאכית", בהקבלה בין האדם חלש הרצון למדינת החוק שנכשלת לאכוף את חוקיה (1125a), ובין האדם הרע למדינה שאמנם אוכפת את חוקיה, אך חוקיה רעים כשלעצמם (1125a).<sup>2</sup>

המרכזיות של האנלוגיה בין הנפש למדינה בכתבים של אפלטון ואריסטו, ובכלל זה השימוש שלהם באותם מושגים, וליתר דיוק באותו דקדוק באפיון של הנפש והפוליס, כפי שארצה לטעון, מעמידים בסימן שאלה את הניסיון להטיל ספק בזיקה ביניהן. פחות מובן מאליו אולי, בוודאי לקורא המודרני, הוא אופיה האיזומורפי לכאורה של אותה זיקה. בראש וראשונה, העובדה שבאותם חיבורי יסוד של המסורת הפילוסופית, הדיון ביחסי הגומלין בין עיר המדינה לנפשות ששוכנות בה תופס מקום שולי יחסית לצד מה שנדמה כדיון בנפש ובפוליס, ב"נפשי" וב"פוליטי", כשתי הסתעפויות של תיאוריה שעוסקת בצורה אחת. מה שראוי אפוא לתשומת לב מיוחדת הוא קודם כול העובדה שהלשון הפוליטית אינה מגויסת כדי להמשיג היבט מסוים בחיי הנפש של היש הפוליטי, אלא נוטה לשמש כמסגרת שבה הנפש מיוצגת כמכלול (וגם להפך, כמסגרת שבה המדינה מופיעה כמכלול, במידה שהאנלוגיה מאפשרת קריאה דו-כיוונית). ואכן, מה שאינו מובן מאליו הוא בדיוק המידה שבה אותה נטייה אמנם חורגת מגבולות האנלוגיה. שכן לכאורה נראה כי אפשר לדבר על הפוליס – כפי שאפלטון ואריסטו עצמם עושים במקומות אחרים – בלי להידרש כלל לדיון בנפש, ולהפך. לעומת זאת, כלל לא ברור אם וכיצד אפשר לדבר על רצף מושגי, לעומת אנלוגי או מטפורי גרידא, בין קטגוריות כמו "קונסטיטוציה", "שליטה", "כפיפות", "מעמד", "הסדרה" וכיוצא באלה, כשהן נידונות בהקשר שמעוגן בקיום של סדר חברתי, ובין האופן שבו הן עשויות לתפקד בהקשר שהפרט האחד עומד במרכזו.

השאלה הזאת אינה בלעדית למסגרת הדיון היוונית, כפי שאולי נראה ממבט ראשון. שאלות דומות עולות בהקשר המודרני כאשר מבקשים לברר, למשל, מה מקומה של תיאוריה של הנפש ביצירות כמו "לזיתן" ו-*The Elements of Law*,<sup>3</sup> בפרט כאשר מבקשים לתהות על היחסים בין החלקים הראשונים שלהן, העוסקים באפיון פרוטו-פוליטי של האינדיבידואל, ובין התיאוריה הפוליטית שעומדת במרכזן. או לחלופין, כאשר תוהים על היחס בין ה"גניאלוגיה של הנפש המודרנית", כפי שהיא משורטטת על ידי פוקו ב"לפקח ולהעניש",<sup>4</sup> ובין המנגנונים הפוליטיים, המדינתיים והלא-מדינתיים, שפוקו מנתח לצדה. אם נתעלם לרגע מהשוני המובהק, כמו גם מן הפערים ההיסטוריים, בין התיאוריות הפוליטיות של הובס ושל פוקו, אני סבור שאמנם אפשר יהיה לראות בהן שתי דוגמאות משמעותיות ומאוחרות יותר של ניסיון להמשיג את הנפשי

והפוליטי לא מתוך פרדיגמה של מפגש בין שני שדות ידע מובחנים, "פוליטיקה" ו"פסיכולוגיה", אלא כשני מושאים של חקירה אחת.

הסיבה שאני מבקש לפתוח בשרטוט של נקודת המבט המאוחדת הזו היא שזוהי גם נקודת המוצא של הטיעון המרכזי במאמר הנוכחי, שאינו עוסק בהצעת הגדרה פוליטית של הנפש, כי אם בכירור של המובנים שבהם חקירת צורת החיים הנפשית וחקירת צורת החיים הפוליטית הן אכן שתי טריטוריות של חקירה אחת.

אולם, כפי שיתחוויר בהקדם, עיקרו של המאמר אינו רק באישוש הנחת המוצא הזאת, אלא קודם כול בניסוח של המתח המהותי שנגזר מתוכה בין הנפשי לפוליטי. כפי שנראה, מקורו של המתח מצוי בפוטנציאל הבלתי נמנע שגלום בכל אחד מאיבריה של החקירה המשותפת לבלוע את האחר אל תוכו, או לחלופין למוסס את עצם הזיקה ביניהם. בהתאם לכך, ניסוח המתח כרוך בפרובלמטיזציה של מה שנוטה להופיע לאורך ההיסטוריה של העיסוק הפילוסופי בנפש כבלתי בעייתי.

השאיפה של המאמר הנוכחי מוגבלת מראש לתיאור של המתח בין הנפשי לפוליטי ברמה המופשטת ביותר שלו. פירוש הדבר הוא, בין היתר, שהפנייה של החקירה לספרות הראשונית והמשנית תהיה כללית ומצומצמת ככל האפשר. הצמצום מתבטא בשני היבטים: ראשית, הפילוסופים היחידים שיידונו בהרחבה מסוימת הם אריסטו ופוקו. שנית, מטרת הדיון בפוקו ואריסטו איננה פרשנית בעיקרה. הסיבה לנוכחות הסגולית שלהם במאמר היא שאני סבור שהמתח בין הגדרות הנפש שלהם היא ביטוי קיצוני של המתח בין שתי ההגדרות הסכמטיות שבניסוחן אדון בשני חלקיו הראשונים של המאמר.

המאמר מחולק לשלושה חלקים עיקריים. כל אחד מהם כולל בתוכו סכמה של הגדרה אחת לנפש, וכן פיתוח מסוים שלה. אף אחת מן הסכמות הללו אינה אמורה להוות הגדרה עצמאית, לא כל שכן ייצוג של עמדה מסוימת בהיסטוריה של הפילוסופיה ביחס לנפש. ענייניו של המאמר הוא בניסוח ובכירור של המתח בין שלושתן. תקוותי היא שהבחינה המשותפת של שלוש הסכמות תאפשר לנסח את המתח המהותי שעומד בבסיס החקירה הנוכחית.

מבנהו ואופיו המסוימים של המאמר לא מובאים כאן כאמצעים רטוריים גרידא. מדובר קודם כול בניסיון לתת מענה פרובלמטי למשבר שאני מזהה עם מושג הנפש בשתי החזיתות המזומנות להגדרה הנוכחית: הלקסיקלית והפוליטית. הסעיפים הראשונים של החלק הראשון מוקדשים לביאור הקושי הזה, שיאפשר לי, ככל שהדבר יסתייע, להניח את היסודות לדיון פוליטי רציני בנפש, וכן לספק נימוק מניח את הדעת לצורה המסוימת שהמאמר הנוכחי לובש כדי לעשות זאת.

|

1 את הקושי שהתחלתי לכנות בדברי המבוא "לקסיקלי" אפשר אפוא לנסח בפשטות יחסית בטענה לא בלתי שכיחה, שהנפש מלכתחילה איננה (או איננה לגמרי) מושג, או לכל הפחות איננה מה שאנחנו (והכוונה כאן היא לפילוסופים, ולא ללקסיקולוגים) נרצה לקרוא לו מושג. יש כמובן דרכים רבות להטיל דופי במושגיות של מושג. חלקן עוברות דרך הצבה של קריטריונים ברורים שתפקידם לחצוץ בין המושגי ללא-מושגי; חלקן יבקשו להצביע במקום זה על עודפות או בעייתיות עקרונית בשימושים השגורים במושג; אחדות יראו כי המושג הנדון הוא מלכתחילה ריק או שאינו אלא פנטום; אחרות ישמרו את המושג, לפחות באורח חלקי וזמני, אבל יתקיפו הופעות ספציפיות שלו בלי להציע חלופות. זוהי כמובן רק רשימה חלקית. דומני שהספק ביחס למעמד המושגי של הנפש ממילא מערב את האסטרטגיות הללו, ואחרות שלא הוזכרו, באורח משולב. דרך אחת להתוודע לניסיונות הללו היא לתת את הדעת על המניפה הלקסיקלית הרחבה של מושגי הנפש השונים: psyche, pneuma, anima, phasma, soul, spirit, mind, self ... כמובן, גם זו אינה אלא רשימה חלקית ובלתי סופית בעליל, וגם כאן יש דרכים שונות לחלוטין לתאר את הפער בין כל מושג או מונח ברשימה. אמנם דרך אחת שנראית לי עקרונית תובעת להפנות את תשומת הלב מן השוני הסמנטי בין המונחים אל מה שאפשר לכנות השונות הדקדוקית ביניהם. במילים אחרות, אני סבור שאפשר לחשוב על מגוון המונחים הללו באופן לא בעייתי כבעלי הוראה משותפת, או לכל הפחות כבעלי שאיפה (אני חושב כאן על המטפורה של אסימפטוטה) לאובייקט משותף, לצד ההכרה בשונות המובהקת בין השיחים השונים שהדיבור על נפש מאפיין את כולם.<sup>5</sup> אם כך, הבעייתיות שאני מבקש להצביע עליה קשורה פחות לעמימות של קריטריון הזהות של מושגי הנפש, ויותר לחשש שמא הנפש איננה באמת בבית בשום מסגרת שיח. במבוכה המושגית הזאת אין כל חדש, כמובן. אריסטו היה כמדומני הראשון שניסח אותה כבעיה עקרונית.

"על הנפש" נפתח בהצגה כללית של הבעיה:

לרכוש ידע בעל תוקף על הנפש הוא אחד הדברים הקשים ביותר בעולם. כיוון שצורת השאלה המציגה את עצמה כאן, דהיינו השאלה "מה זה?", עולה גם בשדות אחרים, ניתן היה להניח שאמנם ישנה שיטת חקירה אחת שניתן להחיל על כל המושאים שעל הטבע המהותי שלהם אנחנו מבקשים לעמוד. במקרה הזה, מה שעלינו לחפש הוא אותה שיטה. אולם אם אין בנמצא שיטה כללית ויחידה כזו לפתור את שאלת המהות, המשימה שלנו הופכת קשה יותר. שכן לגבי כל נושא נצטרך לקבוע את תהליך החקירה הראוי לו. אם לכך נמצאה תשובה ראויה [...] עדיין נצטרך לפתור את הקשיים וההיסוסים שנוגעים לשאלה באילו עובדות יש להתחיל? שכן נושאים שונים יוצאים מנקודת פתיחה שונות. (411b-402a)

דומני שהדרך המסורתית להבין את הבעיה רואה בה פועל יוצא של המתח בין הטענה המרכזית של אריסטו בחיבור, שהנפש היא אמנם "עקרון כל הדברים החיים" (*ἀρχὴ τῶν ζῶων*), לריבוי העקרוני של התופעות הפרטיקולריות שחקירת הנפש כוללת בתוכה – ריבוי שנובע בראש ובראשונה מריבוי הכשרים והתפקודים של הנפש ומן המגוון הרחב בעליל של סוגי החיים שההגדרה האריסטוטלית כורכת תחת גנוס אחד. מאחר שכשרים שונים בתכלית של הנפש, כמו למשל הזנה ומחשבה, מקבילים לתפקודים שונים בתכלית ולפיכך נענים לעקרונות שונים בתכלית, רחוקים זה מזה כמו חוקי הביולוגיה והלוגיקה, למשל, חלקים מסוימים בחקירה של הנפש אנוסים ליפול תחת חסותם של מדעים שונים בתכלית, כמו פיזיקה, ביולוגיה ואף מטאפיזיקה, בעוד שאף אחד מהם אינו רשאי לתבוע בלעדיות ביחס להמשגה של הנפש. ואכן, במבט ראשון אפשר לומר שהמגמה הכללית של אריסטו עצמו ב"על הנפש" היא לאמץ, לפחות באופן חלקי, את הריבוי הדיסיפלינרי שנובע מן הטבע של מושא החקירה בלי להשיב באופן חד-משמעי על התהייה שמנוסחת ביסודו. אולם הדרך המסורתית להבין את הבעיה איננה הדרך היחידה. בלי להיכנס כאן לעובי הקורה של הוויכוח הפרשני שרוחש סביב הסוגיה הזאת בטקסט האריסטוטלי, אני סבור שאפשר לגזור מתוך החיבור כולו ניסוח, או לכל הפחות אינדיקציה, לבעיה עמוקה יותר שתעסיק אותי כאן.

למעשה, אני סבור שהעמימות הדיסיפלינרית שאופפת את חקירת הנפש איננה ביסודה פועל יוצא של ריבוי הכשרים של הנפש, או של הריבוי בסוגי האורגניזמים שההגדרה האריסטוטלית מאפשרת לייחס להם נפש. אילו זו היתה הצרה, אינני רואה בעיה עקרונית בטענה שחקירת הנפש אכן אינה שייכת באופן בלעדי לאף אחד מן המדעים. אדרבה, העמימות היא עצמה תוצר של אמביוולנטיות מהותית יותר שנוגעת לעצם ההבנה של הגבול בין החקירה האמפירית לחקירה המטאפיזית. הגבול העקרוני בין עניינה של המטאפיזיקה לעניינם של המדעים המיוחדים אינו שקול לגבול הדיסיפלינרי שבין מדע אחד למדע אחר, שכן המטאפיזיקה איננה רק עוד אחד מן המדעים. המדע המטאפיזי אינו מוגדר על ידי אריסטו, כשם שהמדעים המיוחדים מוגדרים, על דרך הגידור של תחום מסוים – גנוס מסוים – של מושאי מחקר. אדרבה, המטאפיזיקה מוגדרת בדיוק על ידי כך שתחום המושאים שלה הוא בלתי מוגבל בעליל; שהרי עניינה של המטאפיזיקה הוא *ἄν ἢ ὅν*.<sup>6</sup>

כצפוי, האמביוולנטיות שאני מתכוון אליה שייכת לאותם חלקים ב"על הנפש" שעוסקים במה שאריסטו מכנה שכל (*νοῦς*), דהיינו באותו כושר של הנפש שבזכותו אנחנו מייחסים לאורגניזם מסוים את היכולת לחשוב (429b-431a). אריסטו מייחס לשכל מעמד מיוחד ועצמאי ביחס לשאר הכשרים של הנפש. בעוד כושר ההזנה של הנפש (שהוא התנאי ההכרחי והמספיק היחיד שההגדרה של אריסטו מפרטת באשר לקיומה של נפש), אשר תלוי ומקביל לקיבולת הבסיסית של האורגניזם להיזון, לנוע, לצמוח ולקמול, ולכושר התפיסה או החישה, אשר תלוי ומקביל באותו האופן לאברי החישה השונים של האורגניזם (ראו למשל: 412a-415a), כושר המחשבה

אינו תלוי או מקביל לאף אחד מן החלקים של האורגניזם. אריסטו מנמק את האי-תלות של השכל בגוף באופן הזה:

השכל מוכרח לעמוד ביחס למה שניתן לחשוב, כשם שהחוש עומד ביחס למה שניתן לחוש. לכן, מאחר שכל דבר הוא מושא אפשרי למחשבה, השכל, כפי שאנקסגורס אומר, מוכרח להיות מטוהר מכל תערובת על מנת לשלוט, דהיינו לדעת. שהרי כל מזיגה של השכל עם מה שחיצוני לטבעו תהווה מכשול ומעצור. (429a)

בסוף הפסקה אריסטו מוסיף:

היה זה רעיון טוב לכנות את הנפש "מקומן של הצורות כולן", אף על פי ש(1) התיאור הזה תקף אך ורק לנפש השכלית, ו(2) אף שהצורות כאן הן בבחינת פוטנציאלים ולא מימושים.

העצמאות של השכל מן האורגניזם נגזרת אפוא מתוך הכלליות – האי-מוגבלות – של טווח המושאים שהשכל מסוגל לחשוב, כיוון שתחום המושאים של המחשבה הוא בלתי מוגבל בעליל; דהיינו, מאחר שהשכל מסוגל לחשוב את כל מה שישנו, לרבות את עצמו (ראו שם, 429b); ומאחר שכל אחד מן הכשרים המסוימים של האורגניזם מוגבל לתחום מסוים של מושאים; השכל אינו יכול להיות כבול לאף אחד מחלקי האורגניזם.

בנקודה הזאת מסתמן אפוא מתח מהותי בין התביעה להבין את המחשבה ככושר מסוים של הנפש, כמימוש של יכולת מסוימת, ועל כן כמושא של מדע מסוים; ובין הטענה שהנפש, ככל שהיא חושבת, היא "מקומן של הצורות כולן". שכן אם השכל אכן חולש בפעילותו על היש בכללותו, ואם הידע, ככל שהוא פעיל, זהה למושאים שלו, ואם השכל הוא אמנם חלק מן הנפש, הרי שלפחות בחלקה החקירה של הנפש אינה נופלת תחת חסותו של אחד ממדעי הטבע, אלא חופפת למדע שחוקר את היש בתור יש, דהיינו, מטאפיזיקה.<sup>7</sup>

מובן שתוקפה של הטענה שהנפש היא "מקומן של הצורות כולן" מוגבל מלכתחילה לנפש החושבת, כפי שאריסטו עצמו טרח להדגיש. חשוב גם לציין שהיא אינה סותרת בהכרח את הטענה שחקירת הנפש שייכת, בחלקיה האחרים, למדעי הטבע. אולם ככל שישנה חפיפה מסוימת בין חקירת הנפש לחקירת היש בתור יש, אפשר להעלות את השאלה אם הנפש היא מקרה פרטי של הגבול בין חקירה מטאפיזית לחקירה אמפירית, או שמא עצם מקורה של ההבחנה.

דומני כי העמימות הדיספלינרית שאופפת את התהייה שממנה התחלנו – לאיזה מן המדעים שייכת חקירת הנפש – היא משנית לשאלה האחרונה: (א) במידה שהמטאפיזיקה אמנם איננה אחת מן המדעים, אלא – אם להשתמש בניסוח אנכרוניסטי – תנאי האפשרות של כל מדע, ו(ב) במידה שתחת החקירה השנייה, הנפש היא בעת ובעונה אחת מדיום החקירה וגם המושא שלה.

כאמור, שום סתירה אינה מתחייבת מעצם האפשרות לחקור את הנפש החושבת כמושא של מדע פרטיקולרי. אפשר למשל לחשוב על הפער בין החקירה של הפסיכולוג או האנתרופולוג האמפירי לזו של הפיזיקאי או הבוטנאי, כשתי נקודות על אותה הסקאלה, כלומר כפער בדרגה אך

לא בטבע של החקירה. לא מן הנמנע לגשת באופן הזה לניתוח הפעילות ההיסקית של תרבויות מסוימות, ואת המבנים האינטלקטואליים המורכבים שמעורבים בה בעליל, בלי להניח שהתוקף של הניתוח (שעשוי לכלול תיאור של כללים מופשטים, כמו למשל *modus ponens*) חורג מתחום החלות של חקירת מקרה המבחן. וברי שמנקודת המבט של הפסיכולוג או האנתרופולוג האמפירי, התוקף והמובן של חוקי ההיסק שמשמשים בחלק מכריע מן הפעילויות של תרבות אנושית אינם יותר או פחות מהכללות אמפיריות. ברור גם, ואולי אף חשוב מכך, שהטענות של אותו פסיכולוג או אנתרופולוג היפותטי בעצמן אינן יותר מהיפותזות.<sup>8</sup> אולם המתח בין האפשרות הזאת, לחקור את הנפש החושבת כמושא של מדע פרטיקולרי, ובין חקירת הנפש החושבת כ"מקומן של הצורות כולן", אמנם ייעשה בלתי נמנע אם מבקשים להבין את הטענות של חקירה מן הסוג השני כיותר מהיפותזות, כלומר אם מבינים אותן כטענות מטאפיזיות, שנוגעות ליש בתור יש. במובן זה, חקירת הכושר והפעילות ההיסקית של הנפש החושבת, למשל, לא תהיה הכללה אמפירית על מספר מוגבל של מקרים, אלא הגדרה (*ορισμός*) של מהו היסק. באופן דומה, התשובה לשאלה מהי נפש לא תנבע מן המדעים השונים שחוקרים את הכשרים השונים של הנפש או את הנפשות השונות של אי אלו אורגניזמים, כי אם מן החקירה של הנפש החושבת את עצמה.<sup>9</sup>

המאמר הנוכחי איננו המקום להגן על שתי הטענות האחרונות במלואן. בשלב הזה, די בכך שנבחין בין המתח שעולה מן השאלה לאיזה מדע מיוחד שייכת החקירה של הנפש, ובין המתח שעולה משאלת הגבול בין המטאפיזיקה למדעים האמפיריים כפי שהוא.

1.2 קשה להבין את שתי הטענות האחרונות, כמו את "על הנפש" בכלל, בלי להכיר את שני הצמדים היסודיים של המחשבה האריסטוטלית, דהיינו את המושגים של כושר (*δυναμικ*) ופעילות (*ενεργεια*), צורה (*μορφή*) וחומר (*ύλο*), שכן "על הנפש" כולו מאורגן סביב שני הצמדים הללו. אפיון מערך היחסים בין הנפש לגוף על פי הדגם ההילומורפי מהותי גם לשלוש ההגדרות שיינתנו במאמר הנוכחי. עלי לומר על כך כמה מילים, אם כי מאחר שמטרת המאמר איננה פרשנות של אריסטו, הדיון שלי כאן בטענה הבסיסית שלו, שהנפש היא ה"צורה של הגוף" ו"דרגת הפעילות הראשונה של גוף טבעי המכיל פוטנציאל לחיים" ("על הנפש", 412) יהיה צר יחסית ומוגבל למטרות המאמר.

המושג האריסטוטלי של צורה לקוח כמובן מן ה"מטאפיזיקה". השימוש המטאפיזי הבסיסי ביותר שאריסטו עושה במונחים של צורה וחומר הוא באפיון העצם (*ουσία*), נושא החקירה המטאפיזית, והקטגוריה הבסיסית ביותר של מה שמשותף לכל הישים מתוקף ישותם. בספרים IX–VII של ה"מטאפיזיקה" אריסטו מאפיין את כל העצמים כהרכבים של צורה וחומר, אולם היחס בין הקטגוריה הראשונית של העצם למושגים של צורה וחומר אינו סימטרי, ואי-סימטריה זו היא המפתח להבנת המטאפיזיקה האריסטוטלית, שכן על פי אריסטו, עצמים מוגדרים על פי צורתם, לא על פי החומר שממנו הם עשויים. המשתנה בשאלה "מהו x?" מציין את מקומו של מונח-עצם. לאפיין דבר-מה בתור עצם פירושו לאפיין אותו על פי מהותו. אם ניקח אפוא,

לדוגמה, בית שנבנה מעץ ונבקש לאפיין אותו אך ורק על פי מהותו, נוכל לראות שאפיון הבית בתור בית אמנם לא נגזר מן החומר, שיכול היה לשמש גם, נניח, להסקה או כמצע לגילוף, כי אם מן הצורה, כלומר מן האופן שבו החומר מאוחד לכדי מה שהוא. שהרי מה שהתהווה בידי של הבנאי מאוסף העצים איננו עץ, אלא בית. אם כן, הפער בין צורה לחומר איננו סימטרי במידה שהעצם מאופיין על פי צורתו ולא על פי החומר שממנו הוא עשוי; בעוד שבלי הקטגוריה של עצם, בלי היכולת לאחד את הריבוי התופעתי לכדי מושא ספציפי, כל ניסיון לדבר על עצמים, לרבות חומרים, כלומר, עצם הרעיון של פרדיקציה – נותר חלול.<sup>10</sup> במובן זה, ברור כי גם חומר – במקרה הזה עץ – יכול להיות מאופיין על פי צורתו, דהיינו כאשר הוא נדון כעצם.

בספר IX של ה"מטאפיזיקה" אריסטו מוסיף על האפיון של העצם במושגים של צורה וחומר את המושגים של כושר ופעילות. גם כאן היחס בין שני איברי הצמד איננו סימטרי, ומקביל ליחס בין צורה לחומר. אם נחשוב שוב על דוגמת הבית, הפעם מנקודת המבט של הבנאי, נוכל לומר שכושר הבנייה של הבנאי נותר בחזקת כושר גרידא, כלומר בבחינת פוטנציאל, כל עוד הבנאי אינו נמצא בתהליך של בנייה; כאשר הבנאי עסוק בבנייה הכושר פעיל. הוא הדין לגבי העץ. החומר מכיל את הפוטנציאל להיות בית, או לחלופין לשמש להסקה, אולם כל עוד הוא איננו ממומש הוא נותר בחזקת כושר. במובן זה, הבידול בין הכשרים תלוי ומאוחר, מבחינה לוגית, למימושים של כל כושר.

הא-סימטריה בין צורה לחומר משוכפלת אפוא גם במקרה של פעילות וכושר. העצם בית, כמו הכושר להיות בית, מוגדרים על ידי הפעילות היות בית. בלי ההפעלה של כושר מסוים, אין כל יסוד להבחנה בינו ובין כשרים אחרים. לכן, אף על פי שמבחינה כרונולוגית החומר והכושר קודמים לצורה ולפעילות, מבחינה לוגית או מטאפיזית הצורה והפעילות קודמים לחומר ולכושר. הא-סימטריה הבסיסית בין כושר לפעילות מתבהרת כשחושבים על המקרה המופשט ביותר של הפער בין שלילה לחיוב: המשפט "x הוא בית", לדוגמה, הוא תשובה לשאלה "מהו x?", כשמשנתנה השאלה מציין את מקומו של מונח-עצם, ואולם המשפט "x הוא לא בית" מותיר את השאלה פתוחה.<sup>11</sup>

הסקירה הקצרה הזאת של מושגי היסוד של אריסטו היא כמובן חלקית ביותר, אך היא מאפשרת להתחיל להבין כיצד אריסטו אפיין את הנפש במושגים של צורה ופעילות. התשובה לשאלה מהו אורגניזם אינה ניתנת באמצעות מנייה של החומרים שמהם האורגניזם מורכב, וגם לא באמצעות מניית הפוטנציאליים שגלומים באותם חומרים, כי אם על ידי ההכרה באחדות הצורנית של האורגניזם בפעילותו, כלומר במימוש כושר החיים של העצם החי.

שלוש מסקנות חשובות להמשך החקירה הנוכחית צריכות לעמוד לנגד עינינו:

(i) ההגדרה האריסטוטלית לנפש אינה מפרטת (ולא בכדי, כפי שאטען) מהו בסופו של דבר התוכן הקונקרטי, האמפירי, של הקריטריונים לזיהוי של נפש באורגניזם מסוים. לכאורה ניתן היה לחשוב שהזיהוי הבסיסי ביותר של מערך הזנה מסוג כלשהו באורגניזם מסוים הוא התנאי ההכרחי והמספיק לקיומה של נפש, ומכאן שחקירת הנפש, לפחות בבסיסה, שייכת לאחד מן



המדעים האמפיריים, ומעל לכול למדע הביולוגי. ואכן, נדמה שאין בטקסט האריסטוטלי כל ראייה מפורשת כנגד האפשרות הזאת. אלא שבנקודה זו ההתעקשות שהעליתי בסעיפים הקודמים ביחס לקדימות החקירה המטאפיזית עשויה להיות מכרעת.

שכן, בהיעדר קריטריונים קונקרטיים לאפיון של הכשרים, אפשר לשאול מהי, אם בכלל, הערובה לכך שכושר מסוים (F), שממומש באורגניזם מסוים (x), ממומש באופן זהה באורגניזם אחר (y)? ליתר דיוק, מהו, אם בכלל, היסוד להניח שמדובר באותו כושר?

מעט מחשבה על השאלה תגלה שמסגרת הזיהוי של הכשרים של אורגניזם מסוים תלויה למעשה במושג האורגניזם עצמו. כך למשל, הכושר שאנו מכנים "רבייה" אצל זנים מסוימים של פטריות וחיידקים, כלומר תהליך ההתחלקות של גרעין התא לשני גרעינים (מיטוזה), מאופיין אצל בני אדם כחלק מכושר הגדילה. מכאן שהמושג של הכושר "רבייה" אינו מציין קבוצה קבועה של תהליכים אמפיריים.<sup>12</sup> הוא הדין לגבי המושג של האורגניזם עצמו. חשבו למשל על שיפוטים מן הסוג הבא: "הכלנית (או כלניות) מאובקת (או מאובקות) בקיץ". הכושר "לעבור תהליך של האבקה בקיץ" תקף גם לגבי אותם פרטים של הזן "כלנית" שמעולם לא עברו או יעברו האבקה (כשם שהמשפט "מים רותחים ב-100 מעלות צלזיוס" תקף גם לגבי מים שמעולם לא עברו או יעברו תהליך של הרתחה).<sup>13</sup> במילים אחרות, הצורה הלוגית של הפרדיקציה של מושגי עצם ומושגי זן איננה הכללה אוניברסלית על  $n$  מקרים פרטיים; אילו היתה, לא היה כל תוקף לאחדות שאנחנו מייחסים לפרטים של זנים שאינם זהים לחלוטין, ולזהות האחדותית של אורגניזמים לאורך זמן.<sup>14</sup> אדרבה, היכולת להכליל מניחה את המושגים של עצם וזן. סוג הכלליות המיוחד למשפטים מן הסוג האחרון הוא אפוא כזה שמוגדר על ידי כך שהוא כולל בתוכו גם את יוצאי הדופן. אלא שיוצא הדופן אינו נשמט מן הכלליות של מושג העצם או הזן, כמו במקרה של הכללה אמפירית, כי אם מוגדר על ידיו. נקל לראות שזהו שוב מקרה פרטי של היחס בין כושר לפעילות: לא כל הכשרים של זן מסוים ממומשים בכל פרט ששייך לאותו זן, כשם שלא כל התכונות של האורגניזם ממומשות בכל אורגניזם. ואמנם הכשרים והתכונות בחזקת פוטנציאל מוגדרים על ידי אותם פרטים שבהם הם פעילים.

אם הטענה האחרונה אמנם נכונה, הרי שאת המבנה הלוגי של המשפטים הרלבנטיים אי אפשר לצמצם למבנה המודרני (הפרגיאני) של משפטים שכוללים כמת אוניברסלי, כגון "לכל x, אם x הוא F, אזי x הוא G". המבנה הלוגי של משפטים שמגדירים זן של אורגניזמים הוא במובן זה פרימיטיבי. דרך נוספת לנסח את הטענה תהיה לומר שהמושגים של אורגניזמים וכשרים ספציפיים שייכים, במסגרת האריסטוטלית, לצורה ולא לתוכן של המחשבות שבהם הם מופיעים. חקירה אמפירית יכולה לומר לנו בין היתר אם, מתי ואיך פרט מסוים הפעיל או לא הפעיל כושר מסוים, אולם לשם כך היא מניחה שכבר רכשנו את המושגים של אורגניזם וכושר. אך מקורם של המושגים הללו אינו בניסיון, כי אם במחשבה. יתרה מזו, אם המושג "אורגניזם" הוא הרקע היחיד שעליו הריבוי התופעתי שמרכיב את אותו אורגניזם מאוחד לכדי יש ספציפי, הרי שלפחות הזיהוי של עצמים מסוימים בתור עצמים תלוי בהבחנה – המפורטת יותר לכאורה

– בין אורגניזמים מסוימים. במילים אחרות, היחס המירולוגי הכללי בין השלם לחלקיו תלוי, לפחות במקרים מסוימים, במה שנדמה כמקרה פרטי שלו.

(ii) הגדרת היחס בין נפש לגוף במונחים של צורה וחומר איננה גרסה מוקדמת של דואליזם פסיכו-פיזי.

בספר II של "על הנפש" אריסטו שולל במפורש את המובן של עצם השאלה אם הגוף והנפש הם אחד (412b). זוהי שאלה חסרת שחר בדיוק משום שהנפש והגוף אינם שני עצמים נפרדים, כשם שהבית והעץ אינם שני עצמים נפרדים (אריסטו מביא את הדוגמה של שעווה וחותמת) כי אם עצם אחד, המוגדר על ידי צורתו ופעילותו. אילו נפש וגוף היו שני עצמים נפרדים, לכל אחד מהם היו מקבילים חומר וצורה נפרדים. אלא שהנפש איננה דבר מה שיש לאורגניזם, אלא כאמור הצורה שמספקת לו אחדות. במובן זה, הנפש היא תנאי האפשרות לאפיון של האורגניזם כאורגניזם. זהו גם הטעם העיקרי להתנגדות של אריסטו לחלוקה האפלטונית של הנפש לחלקים. אריסטו לא התנגד לעצם ההבחנה בין ה"חלקים" השונים של הנפש, כפי שהיא מפורשת לעתים, שכן גם הוא הבחין בין הכשרים השונים של הנפש ובין האיברים המקבילים לכל כושר בגוף, אלא למובן שבו החלוקה האפלטונית מערבת בין הקטגוריות של צורה וחומר. כצורתו של הגוף, הנפש איננה ניתנת לחלוקה בדיוק משום שהיא התנאי לאחדות של האורגניזם – להופעה של האורגניזם כאורגניזם (ראו במיוחד: על הנפש, 411b, 414a–413b, 432a–b). עצם הזיהוי של אורגניזם כאורגניזם אחד תלוי בפונקציה המאחדת של הנפש. ואם כך, יש להתייחס אל הפונקציה האינטגרטיבית של הנפש כקריטריון לוגי ומטאפיזי כאחד, כלומר כתנאי לאפשרות ההופעה של אורגניזם מסוים במקומו של הנושא הדקדוקי במחשבות על אותו אורגניזם, וכתנאי לקיום הממשי של מכלול תפקודים אורגניים כאורגניזם אחד. לעומת זאת, החלוקה האפלטונית נותנת את הרושם שהחלקים יכולים להתקיים גם בנפרד מן השלם, וגרוע מכך, שהצורה והחומר – הכושר והפעילות של הנפש – מתחלקים באותו האופן.<sup>15</sup> אף שאפלטון, כמו אריסטו, הבין את הנפש כעצם לא-גופני, אפשר לומר שדגם החלוקה האפלטוני נותר במובן מכריע גופני.

מההתנגדות של אריסטו לא משתמע שאי אפשר לשאול על הנפש או על הגוף בנפרד, או שאי אפשר ללמוד דבר על הנפש מתוך החקירה של הגוף. אולם משתמע ממנה שחקירת האורגניזם מתוך החקירה של צורתו ופעילותו, כלומר החקירה המטאפיזית של האורגניזם, היא תנאי לעצם היותו מושא פרטיקולרי, ועל כן לעצם היותו מושא אפשרי של המדעים האמפיריים.

(iii) האפיון של הנפש כצורתו הפועלת של האורגניזם שופכת עוד אור על הבעיה שהועלתה בסעיף הקודם. שכן המתח שנובע מן האפיון של הנפש החושבת בעת ובעונה אחת כמושא של מדעים שונים ובין מקורן של ההבחנות בין המדעים משכפל את עצמו באפיון של הנפש בעת ובעונה אחת הן כצורתו של עצם מסוים, העצם החי, והן כ"מקומן של הצורות כולן". אם הנפש החושבת היא אכן מקומן של הצורות כולן, הרי שיש שוב קשר פנימי, ולא מקרי, בין חקירת הנפש החושבת את עצמה לחקירת היש בתור יש. דהיינו: הנפש החושבת אינה רק מקרה פרטי של המושג צורה (כאשר הוא מוחל על העצם החי), כי אם בד בבד מקור הצורות של כל העצמים.

כאמור, אריסטו אינו מחויב לטענה האחרונה, אך כפי שנראה להלן, המאמר הנוכחי אכן מחויב לה במידה רבה.

1.3 הקושי שהתחלתי לכתוב "פוליטי" קשור באופן הדוק לבעיות ששורטטו בסעיף 1. בציטוט שהובא למעלה מ"פוליטיקה", אריסטו מגדיר או מדמה – זו השאלה שנרצה לשאול – את "שלטון" השכל על התשוקות כשלטון פוליטי, לעומת הנפש, שמוצגת בנפרד (אך כאמור כוללת בתוכה את השכל במקרה של האורגניזם החושב), ומתוארת כמי ש"מושלת בגוף באופן אדנותי". בין אם אנחנו מבינים את הציטוט כחלק מהגדרה או שמא "רק" כמשל, סף התיאור הפוליטי תלוי בזיהוי הפוטנציאל השכלי של הנפש.<sup>16</sup>

כאמור, אריסטו אינו מאפיין את מערך היחסים בין הכשרים השונים של הנפש באופן ניטרלי. בנפש שמכילה את שלושת הכשרים הזנה, חישה ומחשבה, ההיררכיה תהיה הפוכה: השכל "מושל" בתחום החושי, והחושים בתורם מושלים במערכי ההזנה. ההבחנה ההיררכית הזאת משותפת לאריסטו ולאפלטון כאחד כאשר הם מאפיינים הן את מבנה הנפש, והן את המבנה המקביל של המדינה הצודקת (השוו בין הציטוט שהובא מאריסטו למעלה, להשוואה המרכזית ב"פוליטיקה", ספר IV). אולם, כאמור, עניינו של החלק הנוכחי אינו בלהצביע על ההקבלה בין מבנה הנפש למבנה המדינה, שנוכחת במידה רבה על פני השטח, אלא בכיסוס הטענה שאכן מדובר בצורה אחת. על כן חשוב מלהבין את הכפילות המבנית של האנלוגיה, לעמוד על הטבע של הכפילות המושגית באפיון המדינה והנפש.

כך למשל, בתיאור השכל שמופיע בספר III של "על הנפש" (429a), אריסטו כותב: "השכל, כפי שאומר אנקסגורס, כדי לשלוט (*δεσπότης*), כלומר לדעת, מוכרח להיות מטוהר מכל תערובת." איזה מובן ניתן אפוא לייחס לשימוש של אריסטו בפועל *δεσπότης*, ולמשוואה המתחייבת ממנו בין ידע לשררה?

דרך אחת להבין הטענה היא לחשוב על האופן שבו אורגניזמים חושבים פועלים. אפשר לחשוב שוב על הבנאי מן הדוגמה שלמעלה. נניח שכדי לבנות את הבית מאוסף העצים, הבנאי מבין שעליו תחילה לשטח את העצים ללוחות, ונניח שאכן כך הוא עושה. לסוג הפעילות המחשבתית שמסקנתה היא פעולה אריסטו קורא, כידוע, תבונה מעשית.<sup>17</sup> מנקודת המבט של התבונה המעשית החלק המסקני בהיסק של הבנאי הוא פעולה: כדי (א) לבנות בית (ב) דרושים לוחות; (ג) העצים הללו יכולים לשמש ללוחות, מכאן (שד) עלי לשטח אותם ללוחות. יחס מעין זה בין הנחות מוצא למסקנה מכונה יחס אינסטרומנטלי: המסקנה היא האמצעי להשגת התכלית שמיוצגת בהנחות המוצא. ההבחנה האינסטרומנטלית בין תכלית לאמצעי אינה עוד הבחנה בין דברים מסוגים שונים, שכן כל תכלית יכולה להופיע בעצמה כאמצעי. ההבחנה בין תכליות לאמצעים מתארת את האחדות הצורנית של ריבוי האירועים שמרכיבים כל פעולה. מכאן שטבען של פעולות הוא מורכב מיסודו. רעיון הפעולה מוגדר בתורו על ידי הסילוגיזם המעשי ולא להפך. כלומר פעולה, בניגוד לרפלקס, למשל, אינה אלא כל מה שיכול להופיע כמסקנה (או כהנחת מוצא) של סילוגיזם מעשי.

עצם הנביעה של מסקנה מהנחות מוצא היא עניין לבחינה תיאורטית, וכן – במידה שתכליתו של ההיסק היא אמנם יצירה (של בית) – לבחינה פואטית. אולם ענייננו מוגבל כאן לתבונה המעשית, שכן התבונה הפוליטית היא כאמור מקרה פרטי שלה (אתיקה, 1141). אם כן, העובדה הרלבנטית לענייננו כאן היא אותו תיאור של הבנאי, שהוא אורגניזם שמכיל את שלושת הכשרים שאריסטו מאפיין ב"על הנפש", המזהה בכושר המחשבה שלו את המקור האחראי לפעולה. רק תחת התיאור האחרון ניתן לומר שהאחדות בין הסיבה (*cause*) לפעולה של הבנאי לנימוק (*reason*) של הפעולה איננה מקרית. במילים אחרות, הבנאי הוא בעת ובעונה אחת המבצע והמקור של פעולותיו.

לעומת זאת, אפשר לחשוב על מקרה שבו הבנאי מתקשה לשטח את העצים ללוחות בכל הדרכים הקונבנציונליות. נניח שהוא נואש מניסיונותיו, ואז פורצת שריפה במערום והאש מפרידה את העצים ללוחות (נניח שזוהי סגולה ידועה של סוג העץ שהבנאי משתמש בו – שהמולקולות שלו מגיבות כך לבעירה). במקרה כזה, גם אם הבנאי אמנם מודע לסגולות הייחודיות של העץ הספציפי תחת בעירה, החפיפה בין סיבת הפעולה לנימוק שלה היא מקרית. במילים אחרות: במקרה כזה, ה"בגלל" המחבר בין המסקנה להנחות המוצא – תכלית ואמצעים – שייך לסיבתיות שהיא חיצונית לסיבתיות המחשבתית, שכן ההסבר לרצף האירועים שבין התכלית להנחות המוצא לא עובר דרך הסילוגיזם המעשי של הבנאי. כך גם במקרה שבו הבנאי מרדד את העצים ללוחות להנאתו, בלי לחשוב על כך שמאוחר יותר אפשר יהיה לבנות מהם בית. גם כאן, ה"בגלל" המחבר בין התכלית לאמצעים – בין בניית בית לרידוד הלוחות – הוא מקרי.<sup>18</sup>

חשוב לראות שמה שמבחין בין האחדות המקרית לאחדות הלא-מקרית של תכליות ואמצעים אינו הבדל בין קבוצות שונות של סיבות, נניח סיבות "פיזיקליות" לעומת סיבות "מנטליות", כי אם הבדל בין סוגים שונים של סיבתיות. לפיכך, מושג האחדות בין תכליות לאמצעים בסילוגיזם המעשי שוב אינו הכללה אמפירית על טווח מסוים של סיבות. אילולא כן, לא היה כל יסוד לדבר על האחדות הצורנית של תכליות ואמצעים.

לדוגמה, לא היה אפשר לומר שתוך כדי שיטוח הלוחות הבנאי אמנם בונה בית. שכן נניח שהבנאי מעולם לא הגיע לסיים את שיטוח הלוחות. במקרה כזה לא יהיה כל מקום להצבעה על קשר (אמפירי) בין הפעולה של שיטוח הלוחות לתכליתה – בניית הבית. הוא הדין אם כדי לשטח את הלוחות הבנאי נדרש לפעולה נוספת, נניח לשייף את השכבה העליונה של כל גזע, שגם היא טרם נשלמה. ברור כי האחדות בין חלקי הפעולה (אמצעים) לפעולה כמכלול (תכלית) תקפה גם במקרה של פעולות שטרם נשלמו. המבנה הלוגי-מטאפיזי של האחדות הצורנית של פעולות, בדיוק כמו האחדות הוזהותית של עצמים, איננו אפוא הכללה אמפירית – כימות אוניברסלי – על כל חלקי הפעולה. מקור אחדות הפעולות איננו חומרי כי אם צורני – שכלי ולא חושי. במילים אחרות, קריטריון הדיפרנציאציה בין פעולות שונות אינו נגזר מן המובחנות האמפירית בין עובדות, אלא מן ההבחנה הלוגית בין מחשבות.<sup>19</sup> אולם הטבע האינטלקטואלי של הקריטריון אינו הופך אותו לסובייקטיבי גרידא, כשם שההבדל בין, למשל, "ידיד החליקו מן החבל" ל"הוא

שחרר את ידיו מן החבל" אינו הבדל סובייקטיבי; שני התיאורים מקבילים לשני אירועים שונים בתכלית. בדיוק כמו במקרה של האורגניזם, היחס בין המכלול לחלקים מוגדר על פי המקרה הפעיל. על כן גם במקרה של הפעולה שנקטעה באבה, האחדות של הפעולה, לבנות בית או לרדד עצים ללוחות מוגדרת על פי המקרה הפעיל. וגם כאן, יוצא הדופן מוגדר על ידי המקרה הפרדיגמטי וכלול בו. רק על רקע הטענה האחרונה יש יסוד לאחדות המעשית של פעולות בלתי שלמות. לכן אפשר לומר בהכללה, שבאפיון של רצפי אירועים מסוימים כפעולות איננו מסתכלים "אחורה" – אל העבר, או "קדימה" – אל העתיד, כי אם "למעלה" – אל הצורה של הפעולה.

נחזור לטענה שהשכל "מושל" בתשוקות באופן פוליטי. בציטוט שהתחלנו ממנו בסעיף זה, הטבע הפוליטי של משילת השכל בתשוקות מוגדר לטבע האדנותי של משילת הפקולטות החושניות בגוף. כעת אנחנו יכולים לומר שאילו התשוקות היו המקור היחיד לתנועות של האורגניזם, לא היה כל יסוד להבחנה בין צורות שונות של סיבתיות (לעומת סוגים שונים של סיבות). תשוקה, למשל תשוקה לאוכל,<sup>20</sup> היא מצב של האורגניזם. ככזו, התשוקה היא בת-חלוף. תשוקות שונות, לעיתים סותרות, מתקיימות באורגניזם אחד. אדם עשוי לרצות לבנות בית כמו ידיו, ובאותה מידה לא לרצות לסכן את עצמו בפציעה – לרצות להימנע מפציעה.

יש הטוענים שהדרך היחידה להגיע לפעולה במקרה כזה היא על ידי חישוב, שכולל בתוכו דירוג של התשוקות במצב נתון שסופו בחירה בתשוקה המועדפת. אולם גם אם יש דרך מעין זו לחשב ולדרג את מכלול התשוקות של האורגניזם במצב נתון, האופי ההמשכי והמורכב של פעולה מכיל בתוכו זמנים שונים שמקבילים לחלקים שונים של הפעולה. אי לכך, על פי הרעיון הבסיסי של חישוב תשוקות, בכל אחד משלבי הפעולה נצטרך להכליל ולדרג את התשוקות מחדש. במצב כזה, גם אם התשוקה המועדפת נותרה מועדפת לאורך כל שלבי הפעולה, כל אחד מן הצמדים הדיסקרטיים של תשוקה ומימוש יעמוד בפני עצמו, כלומר לא יהיה כל יסוד לדבר על פעולה אחת (חשבו שוב על דוגמת הבנאי).<sup>21</sup>

אם כן, מקורה של האחדות הצורנית של פעולות איננו החוש אלא השכל. פעולה היא צורה של מחשבה, לא של תנועה. שוב, זוהי רק דרך אחרת לנסח את ההתנגדות של אריסטו (שהוזכרה למעלה) לזיהוי מקורה של האחדות הצורנית של הגוף עם הגוף עצמו.

ההבחנה בין הטבע הפוליטי של משילת השכל על התשוקות ובין הטבע האדנותי של משילת התשוקות על הגוף נובעת אפוא מן ההבחנה בין האורגניזם הפועל (החושב) לאורגניזם שאינו פועל. מכאן, הדרך לרעיון של ריבונות עצמית קצרה. שכן על פי האופן שבו ניתחנו את התבונה המעשית, היש הפועל (החושב) הוא, מתוקף כך, מקור הפעולות של עצמו. כדי להסביר את הפעולות של האורגניזם הפועל (החושב) אין צורך לפנות אל מעבר לנפשו של אותו אורגניזם, כלומר מעבר לשכלו. הסבר מעין זה לא מקבל את האחדות שלו משום מקור חומרי, ניסיוני, שהרי הוא תקף גם במקרים שבהם הפעולות של האורגניזם נקטעו באופן. לעומת זאת, ההסבר של התנועות של אורגניזם שאינו פועל (חושב) תלוי באחדות של צורה שהיא חיצונית לו.

האחרון אינו שונה בטבעו מהסבר של רצף סיבתי של אירועים בעולם הפיזי, האורגני והאנאורגני כאחד.

ואולם כאן יש לשים לב לנקודה עדינה שתתגלה כמכרעת: גם האחדות של הסבר מהסוג האמפירי, נניח "a גרם ל-b לנוע", כש-a ו-b מציינים, למשל, שני כדורים, תלויה – אמנם באופן עקיף – בכושר המחשבה של האורגניזם החושב – הפעם בכושר המחשבה התיאורטי. שכן אף שהכושר לנוע מיוחס לכדורים, הצורה שמסבירה את הרצף ההמשכי של האירועים, כלומר את העובדה ש-a גרם לתנועה של b, דהיינו "סיבתיות", מתוקף היותה צורה, אינה שאובה מן הניסיון, כלומר מן החומר, אלא מן המחשבה. מכאן אין להסיק שהזיהוי של רצף אירועים כסיבתי הוא רק השלכה סובייקטיבית של הנפש החושבת על מהלך אירועים טבעי ובלתי תלוי. אדרבה, בלי הסכמה הטלאולוגית, x גרם ל-y, מושג הגרימה היה נותר חלול. כלומר, שוב: לא שיש, מחד גיסא, סיבתיות טבעית (ואינסופית) שמתחוללת בין עצמים שונים בעולם, ומאידך גיסא סיבתיות טלאולוגית (וסופית) שמושלכת – על ידי סובייקטים חושבים – על חלקים מסוימים ברצף האינסופי של סיבות ותוצאות בטבע. שכן קריטריון הזהות של אירועים מסוימים בעולם הטבעי עצמו, כלומר עצם ההופעה שלהם בתור אירועים מסוימים – נשבו למשל על הנפילה של תפוח מצמרת העץ – תלוי בתוקף של הסכמה הטלאולוגית גם במקרים שבהם האירוע (הנפילה של התפוח מהעץ אל הקרקע) טרם נשלם. לולא הסכמה הטלאולוגית לא היה כל יסוד לדבר על נפילה של תפוח לפני שהתפוח נופל על הקרקע. הסיבתיות הטלאולוגית במובן זה לא מתארת יחס של גרימה בין סיבה לתוצאה, אלא יחס של מימוש הדדי: ש"התנועה של b היא התוצאה של התנועה של a" הוא מימוש של הסכמה הטלאולוגית x גרם ל-y. במובן זה, חקירת העולם הטבעי מבוססת על החקירה המטאפיזית. ואם הנפש (החושבת) היא אמנם מקורן של כל הצורות, כי אז החקירה של הנפש החושבת מסבירה לא רק את תנועתו של העצם החושב, אלא גם את תנועתם של העצמים כולם.<sup>22</sup>

אם כן, מקור הפעולה של האורגניזם החושב הוא האורגניזם עצמו, במידה שהוא חושב.<sup>23</sup> ומה לגבי האורגניזם החושי, שאינו חושב? בנקודה זו שוב מתעורר המתח בין העובדה שאריסטו מייחס אחדות צורנית – כלומר נפש – גם לאורגניזמים שחסרים את כושר המחשבה, להבחנה בין השכל, שאינו תלוי בגוף, לשאר הכשרים שתלויים ומקבילים לחלקים השונים של האורגניזם. המתח נעשה מובהק כאשר חושבים על מקרים של אינטרקציה בין אורגניזם פועל (חושב), A, לאורגניזם לא-חושב, B.

נניח, למשל, ש-A, הבנאי מהדוגמה למעלה, מצא דרך לאלף את הטרמיט שלו, B, לבצע בשבילו את רידוד העצים ללוחות. במקרה כזה, היחס בין נפשו של A לגופו של A לא יהיה שונה מהותית מן היחס בין נפשו של A לגופו של B, במקרה ש-A הוא מקור התנועה של B. במובן זה, הטרמיט האומלל B אינו אלא הרחבה של גופו של A. נדמה כי אריסטו רומז לטענה מעין זו ב"פוליטיקה", כאשר הוא טוען שהעבד הוא "חלק מגופו של האדון" (פוליטיקה, 1255b).

אם הטענה האחרונה נכונה, מה שכינתי כאן "ריבונות עצמית" אינו רק כושר ייחודי של

הנפש החושבת, אלא גם, לפחות במקרים מסוימים, תנאי לדיפרנציאציה בין עצמים שונים. שכן מן הדברים האחרונים עולה כי האחדות הצורנית של עצמים חושבים אינה מוגבלת לגוף אחד, כי אם כוללת אותם בתוכה, במידה שהם פועלים באמצעות גופים אחרים (אורגניזם או אנאורגניזם) או ביחד איתם. במובן זה, בדיוק כשם שצורת החיים הפוליטית מוגדרת על ידי המקרה הפרדיגמטי שלה, שאריסטו מזהה עם הפוליטיקה האנושית,<sup>24</sup> צורת החיים הנפשית מוגדרת על ידי המקרה הפרדיגמטי שלה, שאריסטו מזהה עם הנפש החושבת. בהמשך נראה באיזה אופן המסקנה האחרונה מהותית לניסוח של המתח בין ההגדרה הראשונה של המאמר להגדרה השנייה, כאשר ננסח את היחס בין האורגניזם המדיני לאורגניזם הפוליטי.

ממה שנאמר עד כה, המובן של המשוואה בין דעת לשררה צריך להיות ברור. ההבדל בין צורות השררה השונות נגזר ממנה. כאשר אריסטו מבחין בין החוק הפוליטי לחוק האדנותי, על סמך הבחינה של מבנה הנפשות המעורבות, ועל דרך ההבחנה בין חוק החל על סובייקטים חופשיים לחוק החל על עבדים (פוליטיקה, 1255a-1256a) יש לשמוע את הניגוד בין אדם חופשי לעבד כניגוד בין מי שמתקיים כריבון לעצמו למי שכפוף לריבונות שאיננה מצויה בו עצמו. מכאן שכושר המחשבה הוא תנאי לקיום הפוליטי ככל שהמחשבה היא תנאי לחירות, כלומר לחקיקה העצמית של פרטים ריבונים-לעצמם. אכן, ככל שהשלטון הפוליטי, לעומת השלטון האדנותי, מוגדר על ידי אותה חקיקה, הריבונות הנפשית והריבונות הפוליטית הן שני ביטויים של צורה אחת.

ההגדרה הראשונה של הנפש היא אפוא זו: הגדרה I: הנפש היא הצורה של החי ככל שהוא ריבון לעצמו.

\*\*\*

II

על רקע מה שנאמר עד כה על הנפש, אפשר להשלים את התמונה המוכרת של המעבר מן האפיון של הנפש אל האפיון של המדינה ב"פוליטיקה". אולם עניינו של החלק הנוכחי, שכאמור מטרתו בין היתר לסבך את תוצאותיה של החקירה עד כה, מוגבל להיבט מרכזי אחד של מעבר זה, דהיינו למה שאכנה ה"טבעיות" שלו. זהו גם השלב שבו אין מנוס אלא להיפרד מאריסטו.

אחת הטענות המפורסמות יותר של אריסטו ב"פוליטיקה" היא שהמדינה קודמת לפרטים המרכיבים אותה, כשם שהשלם קודם לחלקיו (פוליטיקה, ספר I). ממה שנאמר עד כה על היחס בין השלם לחלקיו ניתן להסיק שגם כאן מדובר בקדימות מטאפיזית. כלומר, אף על פי שהפרטים שמרכיבים את המדינה ויחסי הגומלין ביניהם, בפרט המבנה המשפחתי, הם התנאים החומריים לקיומה של המדינה, ובמובן זה קודמים לה כרונולוגית, הם מוגדרים על ידי המדינה מבחינה צורנית. המובן והתוקף של השותפות של האזרחים בחיים הפוליטיים לא נובעים מן האזרחים עצמם, כי אם מן החוזה המדיני ביניהם. באותה מידה, הכושר לחיים הפוליטיים מצוי בכל פרט,

אולם ממומש אך ורק במסגרת המדינית. אריסטו טוען כי ההוכחה לכך היא שהפרט האחד "אינו מספיק לעצמו" (שם, 1253a). האי-מספיקות העצמית של הפרט גם היא קיומית ומטאפיזית כאחד: ללא המסגרת המדינית, לא הפרט האחד ולא אוסף הפרטים שמאוגדים תחת המבנה המשפחתי לא מסוגלים לממש את הפוטנציאל הפוליטי שלהם, ובמידה שהם חיים במדינה, התלות שלהם במסגרת הפוליטית היא א-סימטרית; לא הפרט ולא המשפחה מהווים כשלעצמם יחידה פוליטית, כשם שהיד איננה יד מחוץ למסגרת הכוללת של האורגניזם, או לחלופין, כשם שהתהליך המכונה מיטוזה איננו מקרה פרטי של המושג "רבייה" מחוץ למסגרת של האורגניזם החיידקי או הפטרייתי.

לכאורה, הטענה האחרונה שרויה במתח מידי עם הניסיון, שהיה מרכזי עד כה למאמר הנוכחי – לאפיין את הנפש במושגים פוליטיים. שכן משתמע ממנה כי הסף של החיים הפוליטיים מניח לכל הפחות את קיומם של רבים ואת קיומה של מסגרת פוליטית המשותפת להם. ואמנם השאלה המרכזית שנותרה באוויר בחלק הראשון, ושנרצה להשיב עליה כעת, היא באיזו מידה היחס בין ההמשגה הפוליטית של הנפש וההמשגה הנפשית של הפוליטי הוא אכן סימטרי. השאלה האחרונה היא דרך אחרת לנסח בשאלה את הטענה שאיתה פתחתי את החלק הנוכחי: באיזה מובן המעבר שאריסטו משרטט בין הנפש למדינה הוא "טבעי"?

דרך אחת להבין את הטענה של אריסטו ש"האדם הוא מטבעו חי פוליטי" (שם) היא להבין את האפיון "טבעי" כאפיון שנובע מהגדרת האורגניזם. ההתפתחות של צורת החיים המדינית תהיה במובן זה שקולה, נניח, להתפתחות של גפיים בעובר אנושי. ההקבלה הזאת אכן חשובה ונכונה רק כל עוד שומרים על ההבחנה המהותית בין המובן המטאפיזי של טבע אצל אריסטו למובן האמפירי.

למשל, הטענה ש"עוברים אנושיים מפתחים בשלב מסוים גפיים" איננה הכללה אמפירית; היא תקפה גם בעולם שבו אף עובר אנושי אינו שורד את המחזור הזיגוטי של ההתפתחות שלו. לפיכך, באנלוגיה: הטענה שהאדם הוא מטבעו חי פוליטי אינה גורסת שקהילה של פרטים אנושיים "תפתח לכדי מדינה" בשלב מסוים. צורת החיים הפוליטית היא צורת החיים הפרדיגמטית של האורגניזם האנושי, כשם שהעובר המפותח הוא הפרט הפרדיגמטי של עוברים מאותו זן.

לייחוס של מה שאני מכנה כאן "תכונות פרדיגמטיות" לסובייקט מסוים יש כאמור מעמד מעניין וחשוב לענייננו. במובן מסוים, כפי שארצה לטעון, תכונות פרדיגמטיות אינן מוסיפות דבר על הנושא שהן מיוחסות לו, ומבחינה זו הפרדיקטים הפרדיגמטיים הם אנליטיים. כך למשל המושג "בריא", כאשר הוא מיוחס לאדם, אינו מציין תכונה מסוימת של אותו אדם נוסף על היותו אדם; כשם שהמושג "טהור", כאשר הוא מיוחס למשל לזהב, אינו מציין תכונה מסוימת של החומר נוסף על היותו זהב. עם זאת, מאחר שאין כל סתירה בין היות אדם להיות לא-בריא (ישנם בני אדם שאינם בריאים וגושי זהב שאינם טהורים), הרי שמבחינה זו הפרדיקציה של תכונות

פרדיגמטיות היא אפוסטריורית.<sup>25</sup>



מכאן ניתן להסיק כי "טבעי", במובן שאריסטו מייחס להיווסדות של צורת החיים הפוליטית בין פרטים אנושיים, אינו עומד בניגוד ל"לא סביר", "מלאכותי" או "זר", כי אם בניגוד ל"לא-מהותי".

עם זאת, על רקע כל מה שנאמר עד כה אפשר לומר שהנטורליזציה שאריסטו עושה לחיים הפוליטיים – במובן שהובהר זה עתה – מניחה לפחות את זה: שצורת החיים הפוליטית אינה עומדת בסתירה לריבונות העצמית של כל אחד מפרטיה. אדרבה: קיומה של המדינה הצודקת מניח את הריבונות העצמית של האזרחים במידה שהאחרונה היא התנאי לחירותם, ואילו חירותם של האזרחים היא תנאי להיווסדות של המדינה הצודקת. באותה מידה, כיוון שכפרטים האזרחים אינם מספיקים לעצמם, החירות של כל פרט מניחה בתורה את המסגרת המדינית. במובן זה אפשר לומר שהתוקף של הקיום המשותף של אזרחים במסגרת הפוליטית הוא ביסודו היפותטי. ליתר דיוק, במידה שמדובר בחוזה דו-צדדי, החוזה הפוליטי איננו מייד: בבסיסו, הוא תובע מצדן של הנפשות הפועלות את ההכרה במדינה, ומצדה של המדינה את ההכרה בנפשם – בריבונותם העצמית – של האזרחים. אולם בדיוק בנקודה הזאת, כפי שנראה מיד, יש מקום להעמיד בשאלה את האפיון הנטורליסטי של המדינה באותם שני מובנים – "מלאכותי" ו"זר" – שנשללו למעלה.

לשם כך, במקום לתאר את החוזה המדיני במדינה הצודקת, שמניחה כי הוא מיוסד בין אזרחים שווים ובני חורין, אני מציע שעלינו להקשות על עצם החלוקה של הריבונות העצמית במרחב הפוליטי. מתן קדימות לשאלה האחרונה יאפשר לנו להטיל באופן עקיף ספק בהנחה המתודית המשותפת לאריסטו ולאפלטון, ובאותה המידה גם להוגים מודרניים יותר, בפרט להוגים מן המסורת הליברלית כמו הובס, רוסו ואף רולס – שהמדינה הצודקת היא אכן הפרדיגמה של מושא החקירה הפוליטית.

2.1 ממה שהתחלתי לומר בסעיף הקודם עולה שהנפש היא דבר מה שתובע מן הזולת את המסוגלות הבסיסית לייחס נפשיות לגופים, ושהנפש שנדונה באופן הזה היא תמיד יציר כלאיים של המפגש בין צורת החיים המיוחסת לצורת החיים המייחסת. במובן זה הריבונות של החי על גופו היא דבר שתובע, בבסיסו, הכרה. בהיעדר הכרה כזאת, השאלה בדבר קיומה או אי-קיומה של נפש היא במידה רבה אשליה. ואם כך, עצם הדיבור על הנפש מוסיף ממד סימבולי מהותי לתיאור החיים הפוליטיים. ממד זה מגביל בין היתר את המידה שבה המאמר הנוכחי מאמץ את הרעיונות שהובאו עד כה בשם אריסטו. הוא אינו כרוך בדחייתם, כי אם במיקום מחודש של מה שהופיע עד כה כתזה מטאפיזית על הרכבו ההכרחי או על מהותו של חי מסוים, בהקשר שמעורבים בו חיים אחרים, יחסי גומלין מורכבים ביניהם, תנאים של הכרה ואי-הכרה ועוד.

דומני כי מכאן אפשר לכל הפחות לחלץ את הטענה הבאה: במידה שהריבונות העצמית של אזרחי המדינה תובעת הכרה מן המדינה, היא אינה נגזרת בהכרח מתוך טבעו של האורגניזם – הנתין עצמו. ולא פחות חשוב מכך, להפך: צורת הארגון של הרבים שמניחה את הממד הסימבולי הזה, דהיינו צורה פוליטית שאיננה רק ביטוי של המשותף בין הגופים השייכים לה, היא צורה

### שתובעת בעצמה הכרה.

אפשר לחשוב כאן על דוגמאות קונקרטיות, טריוויאליות יותר או פחות, לפרטים שאינם מיוצגים במרחב הפוליטי כריבונים לעצמם: הנתין בעיני המשטר שאינו מכיר בו כאזרח; החייל שמפקיד את גופו לצבא בלי ההכרה האנלוגית בנפשו<sup>26</sup>; חולה הנפש בפני רוב מנגנוני המדינה המודרנית; הצמח שהארכת חייו או הפסקתם נדונה ומוכרעת מעבר להשגתו; האסיר בפני המוסדות שהוא מופקד לטיפולם; בעלי החיים בכללם; ועוד כהנה וכהנה. חלק מן המקרים הללו אינם כאלה שנוהה בהם מיד, או בכלל, בעייתיות שהיא ספציפית לבעייתיות הנפשית. אחרי הכול, כאשר מדינה מחליטה להלין, למנוע או לשלול את האזרחות של מי מנתיניה נדמה שהיא אינה נועצת בהכרח בחוות דעת פסיכולוגית או פסיכיאטרית. לכאורה קשה לראות מה היתרון באמירה כי בכך היא "עוקפת" את נפשו, לעומת האמירה שהיא עוקפת את זכותו הטבעית/החוקית (...), כבודו, וכיוצא בזה. עם זאת, אף שיהיה עלי להתקדם כדי לבסס את קו המחשבה הזה, אני רוצה לטעון שהמשותף לכל המקרים הללו הוא בדיוק השעיה מסוימת של הריבונות העצמית של החי ששמה הכולל (והיחיד) הוא נפש.

לכאורה, דרך טבעית ונפוצה להתמודד עם מקרים כאלה היא לאפיין את התלות המהותית של הופעת הנפש בתנאי ההכרה והייחוס של נפשיות במסגרת הקיום החברתי-פוליטי מלכתחילה כתלות נורמטיבית, ואילו את מושג הנפש כמושג יסוד נורמטיבי. באופן הזה, אופיו ההיפותטי של החוזה הפוליטי יכול להיות מנותח למושגים בסיסיים יותר לכאורה, כמו פרקטיקה, דיספוזיציה, אחריות וכו'. הבעיה בקו המחשבה הזה איננה שהוא מוטעה, אלא שכלל לא ברור מה עשוי להיות התוכן הנורמטיבי של ייחוס "נפשיות" לפרט מסוים. שכן נדמה כי ייחוס מעין זה, אם וכאשר הוא נושא עימו משמעות מובחנת, אינו שקול לייחוס של סטטוס, דיספוזיציה או תנוחה (attitude) נורמטיביים מסוימים, אלא מהווה דרגת אפס של עצם זיהוי הפרט כסובייקט של בחינה נורמטיבית. לכל הפחות, נדמה כי הסירוב או ההשגחה של ייחוס נפשיות לפרט מסוים – חשבו למשל על הסיטואציה האמבלמטית של מבחן טיורינג – כרוך בסירוב או בהשגחה של ייחוס רלבנטיות נורמטיביות לכלל הפעולות והשיפוטיות שלו. במובן זה הנפש – במידה שיש הצדקה לדבר על נפש אחת – אינה תובעת מעמד של מושג נורמטיבי, כי אם דרך חלופית לתחום את המרחב הנורמטיבי כמכלול (לכן, על פי רוב, הדיון במעמד הנורמטיבי של מושגים נפשיים מתמצה בניסיון לצמצם את הז'רגון הפסיכולוגי לז'רגון נורמטיבי, ולא לתרגם אותו. כלומר, תכלית הצמצום איננה הבחנה בין שני שדות שיח משיקים – הנורמטיבי והפסיכולוגי – כי אם צמצום של האחרון לראשון, או להפך).

לעומת זאת, נקודת המבט שהתחלתי לנסח תובעת דין וחשבון, לא רק על התוכן של מושגים נורמטיביים, כי אם על עצם ההופעה של סובייקט של בחינה נורמטיבית. במובן זה, המרחב הפוליטי אינו רק אחד מן המקומות שבהם מושגים נורמטיביים ממלאים תפקיד, אלא המקום שבו הנורמטיביות של המושגים שלנו נבחנת.

אם כן, המתח שאני מבקש לנסח קשור פחות לתוכן הנורמטיבי של החיים הפוליטיים, ויותר

לבעייתיות שנוגעת לחלוקה של הגבול בין הפנים והחוץ של הנורמטיבי. הוא מסתמן בראש ובראשונה בעובדה שהארגון הצורני של הריבוי הפכה-אינדיבידואלי אינו מופקד בידיה של רשות אחת, כפי שאפשר היה לחשוב בעקבות חלקו הראשון של המאמר, כי אם שרוי במאבק בין רשויות מתחרות. במובן זה, החניכה של נפשות אל תוך החיים הפוליטיים איננה טבעית; לא במובן של "לא מהותית", אלא במובן שישנו מתח מהותי בין הריבונות העצמית של האורגניזם על גופו ובין עצם ההיחשפות של הגוף לריבונות שאיננה פנימית לו.

אני מציע להתחיל לנסח את המתח שאני מבקש להצביע עליו במונחים של פער בין האינדיבידואליזם הביולוגי של הגוף לפרטיקולריזציה הפוליטית שלו.

כדי לחוש את העקרוניות של הפער הזה, די שנבחין שוב בעובדה שגופים מסוימים מופיעים במרחב פוליטי כמסה או כקבוצה, אף על פי שהבחנה בין היחידים (אינדיבידואלים) המרכיבים אותם קיימת, ואילו גופים אחרים מופיעים בו כיחידים וכפרטים (פרטיקולרים) בעת ובעונה אחת. ההבחנה השגורה בין החי האנושי ללא-אנושי, במידה שהיא איננה הבחנה ביולוגית (אלא גבול בין הביולוגי למה שמגביל אותו מבחוץ), היא לעתים קרובות הבחנה בין הפרטים המרכיבים סיטואציה פוליטית ליחידים שבה, ועל כן לעתים קרובות, בדיוק ברגע שבו חיים אנושיים מאבדים את פרטיותם הם נוטים להופיע כקבוצה או כמסה (חשבו על לשון הרבים העקרונית בכיטוי הלגלגני "כצאן לטבח", שהודבק בדיעבד לקורבנות היהודים של ההשמדה הנאצית).

מן הפער המדובר משתמע בין היתר שהיחוס של נפש לחיים ספציפיים אינו מוגבל לציר הזמן המשתרע בין לידתו למותו של החי. במובן זה, הנפש תלויה בטווח הקיום של הגוף, אבל האחרון אינו מגביל אותה. במקרים גבוליים מסוימים עצם היכולת לזהות גוף מסוים כאורגניזם אחד כרוכה בהכרה במסוגלות הבסיסית שלו לארגון עצמי מינימלי. במקרים אחרים היעדר מסוגלות כזו יקבע את ההבדל בין גוף לגופה. אולם בשני המקרים ההופעה של הגוף כריבון לעצמו, ולו במידה מינימלית, תלויה בסמכות ובתנאי הכרה שאינם כלולים בעצם ההגחה של הגוף לחיים. במובן זה האלמוות של הנפש, המשתרע כאמור משני הצדדים של החיים, כלומר קודם להם ומאוחר להם, הוא במידה רבה "אלמוות פוליטי". מדובר באפקט של אי-היקבעות ואי-סגירות של שאלת החיים של האורגניזם, כאשר היא נפתחת למרחב שבו עצם השייכות של הגוף לחי חשופה ליחסי הכוח בין רבים ולמיסודים השונים של היחסים הללו.<sup>27</sup>

במקרים רבים, עצם היכולת להבחין בין נפש לגוף, בין חיים ריבוניים לעצמם לחיים גופניים גרידא, מיתרגמת לכוח ולסמכות להבחין בין חיים ללא-חיים נקודה. שכן עצם ההגליה של הנפש מן האפיון של הגוף הופכת את הפער בין גוף לגופה (*corpse* ו-*corpus*) למפוקפק. במובן הזה הכוח והסמכות לייחס נפש, לקפח נפשות ולפקח עליהן, הם במקרים רבים גם הכוח והסמכות לתת או לשלול חיים.

חשבו שוב על הכוח והסמכות להאריך או לא להאריך את חייו של אדם השרוי במצב של "צמח". בעצם המונח יש כדי להצביע על הידרדרות בסולם החיים – מחיים אנושיים לחיים וגטיביים.

עם זאת, האבחון של הידרדרות מעין זו יכול לתפקד – ואכן מתפקד – במקרים מסוימים כסף של ההבחנה בין חיים ללא-חיים נקודה; או בעגה – בין חיים ל"חיים שאינם חיים". סף מעין זה משמש בתור לגיטימציה להבחין לא רק בין חיים ראויים לחיים לא ראויים, אלא בין חיים שראויים להיקרא חיים לחיים שאינם ראויים להיקרא חיים.

בהמשך לכך, חשבו על התפקיד שמילאה אותה הבחנה במסגרת פעולות הטיהור של המשטר הנאצי. הבחנה זו, בגרסה כזו או אחרת שלה, היוותה בסיס בלעדי לכלילת חולי הנפש בקטגוריה של "אויבי הרייך". העניין הזה איננו מובן מאליו, שכן לשיטתה של האידיאולוגיה הנאצית, ה"פתולוגיה האנטי-גרמנית" הוגדרה על פי רוב רק באמצעות השיח הביולוגי, בלי כל צורך להתייחס התייחסות עקרונית אל הנפש. הקריטריונים שהציבו חוקי נירנברג לזיהוי אויבי הרייך הם יותר מכול חלק ממניפסט ביולוגי, שהתשליל שלו הוא הגוף הארי – הפרטי והלאומי כאחד, ובהתאם לכך התנאי למימושו הוא הדברה של אוכלוסייה שלמה ולא "רק" דיכוי, כיבוש, שעבוד ואפילו הרג. על הרקע הזה, ההדברה של חולי נפש, שעמדו לכאורה בכל הקריטריונים האחרים של אותו מניפסט ביולוגי, מהווה חריגה ראויה למחשבה מן המסגרת האידיאולוגית של הנאציזם.

דוגמה נוספת בהקשר זה היא סוגיית היחס לבעלי החיים. הייצור, הגידול, השחיטה, האכילה והשימוש בבעלי חיים מסוימים דרך קבע לצורך ניסויים, ולצדם ההימנעות – לעתים האיסור המפורש – לנהוג באותו אופן בבעלי חיים אחרים, הם חלק מפרויקט שמגובה לעתים קרובות ברטוריקה מדעית (ומוסרית בעליל) שנשענת בחלקה הגדול על זיהוי אמפירי של יכולות מינימליות אצל אותם בעלי חיים, על פי רוב מסוגלות לכאב ולעונג בדרגות שונות. רטוריקה כזאת מחביאה במקרים רבים את העובדה שההבחנה בין הראוי לבלתי ראוי למאכל, הראוי והבלתי ראוי לשמש כשפן ניסויים, על פי רוב אינה מעומתת כלל עם שום עובדה אמפירית ביחס לאותם חיים. אם להשתמש בדוגמה של קורה דיאמונד: העובדה שמרבית בני האדם אינם אוכלים את מתיהם, לא כל שכן את מי שאובחנו כחסרים יכולות מסוימות, איננה מסקנה שנגזרת משיפוטם אמפיריים ביחס לאותם מתים או "חיים-למחצה". אדרבה: אי-אכילת המתים ובעלי המום היא חלק מהגדרה מסוימת של חיים אנושיים, במלוא מובן המילה.<sup>28</sup> ואכן, ההכרה בנפש איננה פרוצדורה אמפירית (ראו § 1.24 למעלה). הייחוס של נפש כרוך ביכולת לייחס משמעות וערך, יותר מוודאות אמפירית, למורכבות הצורנית של אורגניזמים שונים ומגוונים. וככל שצורת החיים שבה המשמעות הזאת מיוחסת היא פוליטית, כך גם הייחוס והאי-ייחוס – ההכרה בריבונות של חיים מסוימים על גופם או נטילתה – תהיה פוליטית. במובן זה, ההבחנה בין הראוי לבלתי ראוי למאכל, לניסויים וכיוצא בזה שייכת לפרטיקולריזציה הפוליטית, ולא לאינדיבידואליזציה הביולוגית של בעלי חיים.

ברמה מופשטת יותר אפשר לתאר את הפער בין האינדיבידואליזציה הביולוגית לפרטיקולריזציה הפוליטית של גופים כהבחנה בין הגופים השייכים למדינה לגופים הכלולים בה. בהבחנה הזאת אמנם מהדהדת ההבחנה של אריסטו בין צורת השייכות של העבד לאדון, שכורכת ברצף אחד

אורגניזמים ורכוש, לצורת השייכות של הסובייקט החופשי למדינה, אבל היא מסבכת אותה: ההיכללות במדינה, או בכל מבנה פוליטי אחר, אינה נובעת מן הטבע (התבוני) של האורגניזם, אף שהוא מהווה לה תנאי הכרחי; היא נובעת מן המאמצים המנוגדים לעתים בין פרויקט האינטגרציה של המסגרת הפוליטית לפרויקט האינטגרציה של הגוף האורגני את עצמו.<sup>29</sup>

2.2 ההופעה של הריבונות על הגוף כאינסטנציה זרה, בניגוד ל"טבעית", היא דבר שפוקו היטיב לנסח יותר מכל פילוסוף אחר שאני מכיר, ובאופן המבהיר מעבר לכל ספק כי אי-הכרה בזרות זו כרוכה בעיוורון פוליטי. הניסוח שלו יקדם אותנו כברת דרך אל ניסוח ההגדרה השנייה. הנה אפוא דבריו של פוקו מתוך "לפקח ולהעניש":

האדם שאנו מדברים בו, ושאנו נקראים לשחרר, הוא בעצמו אפקט של הכפפה [assujettissement] שהינה עמוקה יותר ממנו. "נפש" מאכלסת אותו ומביאה אותו לכדי קיום, שהינה בעצמה משתנה בשליטה שהכוח מתרגל על הגוף. הנפש היא האפקט והמכשיר של אנטומיה פוליטית; הנפש היא בית הסוהר של הגוף.<sup>30</sup>

דומני כי הניסוח של פוקו לוכד ומשכלל את הטענה שהחלה להתנסח בשני הסעיפים הקודמים, כי הריבונות של האורגניזם על גופו אינו נגזרת ממנו באופן טבעי. שני הביטויים של פוקו, שתובעים בעיני תשומת לב מיוחדת, הם אפקט ואינסטרומנט. שניהם מסמנים תפנית רדיקלית במעמדה של הנפש, ושניהם מעידים בד בבד על ההשתמרות של שתי מגמות לפחות בקריאה של פוקו שהיו מהותיות לחלקו הראשון של המאמר: ההתייחסות אל הנפש כאל צורה ולא כאל חומר, והזיהוי של זיקה עקרונית בין המנגנון הנפשי למנגנון הריבוני, ובתוך כך הזיהוי של הגוף עם הלוקוס שבו ריבונות זו ממומשת ככפיפות. אני סבור שהדרך הטובה ביותר להבין את הטענה של פוקו היא להקשות על האפיון הסימולטני של הנפש במונחים של אפקט ואינסטרומנט. אולם לפני כן יש לשים לב לנקודה מכרעת אחרת.

הן מנקודת המבט האריסטוטלית שנפרשה בחלקו הראשון של המאמר, והן על פי הפסקה שזה עתה צוטטה מפוקו, אפשר לומר שהגוף הוא האיבר המשותף שהנפש והמוסדות הפוליטיים חולקים, והרקע למתח בין הריבונות העצמית של האורגניזם לשליטה החיצונית עליו. אם כך, הרי שהאונטולוגיה הפוליטית שאנחנו עוסקים בה היא בראש וראשונה אונטולוגיה של גופים. פירוש הדבר הוא שמרכיבי היסוד של אותה אנטומיה שפוקו מדבר עליה הם קודם כול גופים ויחסי הגומלין ביניהם. בכך אין כדי לומר שהנפש איננה חלק ממשי מאותה אנטומיה, אלא שהממשות של הנפש בעייתית מיסודה. מצד שני, מהטענה הזאת לא משתמע שהגוף הוא דבר פשוט בתכלית, אלא שהבעייתיות של נוכחות הגוף במרחב הפוליטי מוגדרת על ידי ההמשגה של הנפש.

כדי לחוש בעקרוניות של הטענה האחרונה, די לתת את הדעת על כך שההכרה בנפש מתפקדת כרקע להבחנה בין צורות משטר שונות (ב"לפקח ולהעניש", פוקו עצמו, בדומה לאריסטו

ב"פוליטיקה", משרטט את הגניאלוגיה של הנפש המודרנית במקביל לגניאלוגיה של המשטר). למשל, במשטרים שבהם הסמכות להפעיל כוח מופנית כלפי גופים, ולכאורה כלפיהם בלבד, הריבונות עצמה נוטה להיות תורשתית (לעומת מורשתית, כל שכן אלקטיבית), והמצב הפוליטי בבחינת מכלול – כזה שהחווה או הברית שעליה הוא מיוסד ממומש באמצעות גופים ובנוכחותם. ההופעה של המלך בגופו בפני נתיני המונרכיה, למשל, היא טקס המעיד על צדו של השלטון בחווה הכפול בין הגוף הנשלט לגוף השולט. תנאי זה מחייב את המעטים שבשלטון (לשאת את דמו) כמו את הרבים הנשלטים (להתפקד בגופם) באופנים שונים כדי להיכלל במסגרת הפוליטית. על הרקע הזה, האיום על גופו של המלך הוא לא פעם איום על עצם קיומה של המדינה. לעומת זאת, במשטרים שאינם מבוססים על שייכות גופנית, הרצח הפוליטי הוא על פי רוב איום על הממשל, אך לא על קיומה של המדינה. אפשר לטעון – כפי שנדמה שאריסטו רומז ב"פוליטיקה" (ספר IV) – כי עצם ההבחנה בין הממשל לשלטון ובין השלטון למדינה נולדת עם ההכרה של הריבון בריבונות העצמית של האזרחים. אם כן, אפשר לשער שהפקעת הנפש מכלכלת הכוח של החיים הפוליטיים תהיה ברוב המקרים מצע לכינון משטר שצורות המימוש שלו הן ישירות, ושמתבע הדברים האלימות השוררת בו תהיה ישירה. בלי לרמוז שמן ההכרה בנפש מתחייבת המסקנה ההפוכה, נובע מכאן שההכרה בנפש, בנוסף לגוף אך לא בנפרד ממנו, היא תנאי להתהוותם של משטרים מסוימים.

אם כן, כעת אנחנו ערוכים טוב יותר לענות על התהייה שמסתמנת בטענה של פוקו: כיצד ייתכן שהנפש היא בעת ובעונה אחת גם אפקט שנוצר כתוצאה מהמיסוד הפוליטי של הגוף וגם אינסטרומנט בידי אותם מוסדות מתחרים, ובמובן זה היא קדם-הנחה של הסיטואציה הפוליטית, דבר מה שקודם לכאורה למפגש בין הכוח לגוף?

התחלת התשובה קשורה ישירות בטענה האחרונה, ואפשר לנסח אותה באופן הבא: הסופר-פוזיציה של הנפש בין שתי הפאזות של אמצעי ואפקט אפשרית בדיוק משום שהנפש לא מופיעה באף אחת מהן בלי התיווך הראשוני של הגוף. במילים אחרות, משום שבאף אחת מהן הנפש איננה המושא הישיר של האנטומיה הפוליטית.<sup>31</sup>

המשך התשובה קשור בתוכן הפרודוקטיבי שהניסוח של פוקו מעניק לאופי ההיפותטי של החווה הפוליטי, בשני מובנים חשובים: (1) הריבונות של החי על גופו אינה נובעת מטבעו של האורגניזם, כשם שעובר אנושי מפתח בשלב כלשהו גפיים; היא מיוצרת על ידי ההפעלה של כוח על הגוף, שאיננו פנימי לו, אלא אדרבה – תובע מן הנפש הפנמה. (2) במידה שאותם מנגנונים חיצוניים תובעים בעצמם הפנמה, הגבול בין ה"חוץ" ל"פנים" של הריבונות על הגוף איננו גבול פשוט בין מה ששייך לאורגניזם עצמו למה שבלתי תלוי בו, כי אם שאלה שתלויה, לפחות בחלקה, במידה שבה האורגניזם מפנים את הכוחות הפועלים עליו מבחוץ. במובן זה פוקו יכול לדבר על הנפש כעל אינסטרומנט בתהליכי ההכפפה של הגוף. המעמד האינסטרומנטלי של הנפש לא מסתכם אפוא באינטגרציה של מכלול נתון – הגוף האורגני; הוא כולל גם תיווך, מיצוע, הטמעה ותרגום של מערכי שליטה מתחרים.

2.3 אם כן, הפירוש שאני מציע לטענה של פוקו מסבך את המסגרת האריסטוטלית של חלקו הראשון של המאמר, בראש וראשונה במובן המהותי הזה: מה שהופיע בחלק הראשון כנתון טבעי של האנטומיה הפוליטית, גם אם לא מספיק, הוא למעשה תוצר שלה (אפשר לחשוב על התנועה הזאת כווריאנט של התנועה הפילוסופית שבעקבות קאנט אפשר לכנותה "ביקורתית", שהמרכז שלה איננו השכל האנושי אלא "השכל הפוליטי"). לפני שנחליף מתוך הטענה הנוכחית את הסכמה של ההגדרה השנייה, אני רוצה להתעכב עוד קצת על הטקסט של פוקו כדי למקם אותו באופן הנכון על רקע החלק הראשון של המאמר.

כידוע, עניינו המוצהר של "לפקח ולהעניש" הוא הגניאלוגיה של מוסד הענישה, והופעת הנפש כאחת התמות המרכזיות של הספר היא דבר מה שיש לתת עליו את הדעת. ואכן אף אחד מחלקי הספר אינו עוסק ישירות בנפש, שכן הנפש איננה "תמה" אחת של "לפקח ולהעניש", אלא במידה רבה נושא הספר כמכלול. הנימוק של פוקו בהקשר הזה הוא חשוב. וכך הוא כותב:

במקום לראות באותה נפש שארית ראקטיבית של אידיאולוגיה, יש לראות בה את המקבילה הנוכחית של טכנולוגיה מסוימת של כוח המוחל על הגוף. תהיה זו טעות לומר שהנפש היא אשליה, או אפקט אידיאולוגי; אדרבה, היא קיימת, יש לה ממשות, היא מיוצרת ללא הפסקה סביב הגוף, עליו ובתוכו על ידי הפונקציה של הכוח המוחל על קורבנות הענישה [...] אותה נפש ממשית, לא-גופנית, איננה עצם; היא הרכיב שבו באים לידי ביטוי האפקטים של סוג מסוים של כוח, והמושא של סוג מסוים של

ידע.<sup>32</sup>

אם כן, מאחר שהנפש היא בעת ובעונה אחת התוצר והמכשיר העיקרי – ולא הנתון – של הפעולה של אותם מוסדות פוליטיים שהספר עוסק בהם על הגוף (המדינה היא רק אחת מהם), חקירת הנפש לא יכולה להתקיים בנפרד מן החקירה הפוליטית. הפסקה האחרונה שופכת אור נוסף על הבנת הארכיטקטורה האליפטית לכאורה של הטענה שביקשתי לפרוש בשני הסעיפים הקודמים. פוקו מזהיר בציטוט האחרון מפני הבנה של המעמד האפקטיבי של הנפש כ"אפקט אידיאולוגי" גרידא, כלומר כאפיון שמונע מלייחס לה ממשות. אדרבה: האפיון האפקטיבי של הנפש אינו מבחין בין הממשי ללא-ממשי, אלא תובע להבחין בין שני סוגים של ממשות. במונחים של חלקו הראשון של המאמר, אפשר לומר שהממשות של הנפש, במובחן אך לא בניגוד לממשות של הגוף, היא צורנית ולא חומרית, בדיוק במובנים שמנינו לעיל: (1) כתנאי לוגי לדיפרנציאציה בין גופים שונים, ו(2) כתנאי קיומי לאחדות של הגוף כגוף אחד. אלא שבניגוד לאריסטו, שני המובנים הללו אינם מיוצגים כאן כתארים של האורגניזם – הם אינם נגזרים מטבעו, אלא מיוצרים באמצעות האורגניזם על ידי המנגנונים הפוליטיים שהגוף נחשף אליהם מתוקף היותו חלק מן האנטומיה הפוליטית. מכאן ששני האפיונים הללו מתייחסים, במונחים שהוצעו למעלה, לפרטיקולריזציה הפוליטית ולא לאינדיבידואציה הביולוגית של פרטים. כדי להבין את חשיבותה של ה"תוספת" שאני מבקש לחליף מפוקו, לא בניגוד לחלק הראשון אלא על הרקע האריסטוטלי שלו, ובפרט על רקע ההבחנה בין צורה לחומר, עלינו לתת את הדעת על

כך שהממד הפרודוקטיבי בתיאור של פוקו מאפשר לתת דין וחשבון על עצם המושג המרכזי כל כך לחלקו הראשון של המאמר, דהיינו על מושג הטבע.

אפשר לומר שייצור הנפש מתוך ההפעלה של כוח על גופים אורגניים (לעומת מימוש הפוטנציאל של אורגניזם מזן מסוים) הוא תיאור של שינוי בטבע של האורגניזם, ולא רק מעבר מכושר שהיה גלום באורגניזם מלכתחילה לפעילות של אותו כושר. שהרי מנקודת המבט של פוקו, המפגש בין הגוף למנגנוני המשמיע אחראי גם על ההתפתחות של מה שאריסטו מכנה "כושר". אם כך, הניסוח של פוקו מסבך את האופק הדטרמיניסטי של הטקסונומיה האריסטוטלית, שהיא הבסיס לבידוד של החיה הפוליטית על סמך הזיהוי של כושר המחשבה. כפי שאטען מיד, פוקו אינו מבקש להעמיד בכך בשאלה את המעמד של כושר המחשבה כתנאי מהותי לחיים הפוליטיים; הוא מבקש להראות כיצד מה שמופיע ככושר טבעי (בין היתר אצל אריסטו), או כמכלול של כשרים טבעיים, הוא כשלעצמו תוצר.

עוד נקודה חשובה בהקשר זה היא שאף על פי שהנפש נוכחת ב"לפקח ולהעניש" כבר מההתחלה, המנגנונים המשמעותיים שמאפשרים לבודד אותה כתופעה היסטורית ופוליטית מובחנת שייכים לחלקו האחרון של הספר, שעוסק בבית הכלא. ואכן, האפיון העיקרי של הנפש כ"בית הכלא של הגוף" מתפתח מתוך החקירה של אותם מנגנונים היסטוריים שהשררה המובחנת שלהם על הגוף לובשת צורה של ידע. אולם מה שמבחין את אותם מנגנונים מהתצורות הקודמות להם – ובפרט את מדעי הנפש כמו הפסיכיאטריה והפסיכולוגיה – הוא בראש ובראשונה העובדה שהמושג שלהם הוא בה בעת מושא ותוצר. פוקו כותב:

אני לא טוען שהמדעים ההומניים צמחו מתוך בית הסוהר, אולם אם היה בידם לייצר כל כך הרבה שינויים יסודיים במדע, היה זה בגלל צמיחתה של מודאליות ייחודית וחדשה של כוח: מדיניות מסוימת של הגוף. [...] המדיניות הזאת הביאה עימה את ההגדרה של יחסי הידע ביחסי כוח [...] האדם הניתן ליריעה (נפש, אינדיבידואליות, תודעה, התנהגות, איך שלא נקרא לזה) הוא המושא-אפקט של אותו משמוע-פיקוח.<sup>33</sup>

אם כן, הנפש איננה בראש וראשונה הנשא של כושר המחשבה של האורגניזם, אלא התוצר של העובדה שהגוף הוא המושא של הידע של מנגנוני המשמוע שהוא נתון לשליטתם, לפחות באופן חלקי. כלומר, הניסוח של פוקו לא מעמיד במרכז את האורגניזם החושב, אלא את האורגניזם הנחשב. בהתאם לכך, הסינתזה הרלבנטית בין ידע לשררה, שנוסחה בחלקו הראשון של המאמר (1.3), אינה מאפיינת עוד את הריבונות של האורגניזם על עצמו; היא מאפיינת את התרגום של הידע על אודות האורגניזם לכוח לפעול על האורגניזם ולשנות אותו. במובן זה, המשוואה של ידע ושררה היא ביסודה טכנו-לוגית, לא מעשית.

המעבר מן המובן האקטיבי למובן הפסיבי של המחשבה אינו מבטל את המרכזיות של השכל לפוליטיקה; אדרבה, הוא משכלל אותו, בשני המובנים הקריטיים שכרגע מנינו: (1) במובן זה שהשכל שפוקו מדבר עליו איננו עוד השכל של האורגניזם האחד, אלא כשלעצמו תוצר של



המיסוד הפוליטי של חיי הרבים; (2) בעוד שהדגש של אריסטו ב"פוליטיקה" נופל על ההיבטים המעשיים של השכל, הניסוח של פוקו תובע להעמיד במרכז את ההיבט הפואטי (ποιέτος) של השכל. הנקודה האחרונה תובעת תשומת לב מיוחדת; החידוד שלה יאפשר לנו להשלים את ניסוח המתח בין חלקו הנוכחי של המאמר לחלקו הראשון.

בספר VI של ה"אתיקה" אריסטו מבחין בין הכושר הפואטי של השכל משני הכשרים האחרים – התיאורטי והמעשי. הוא כותב:

כל אמנות עסוקה בהבאה לכדי קיום, כלומר בתכנון ובמחשבה איך להביא דבר מה, שביכולתו להיות או לא להיות, לכדי הוויה, ושמקורו ביוצר ולא בתוצר עצמו; שכן עניינה של האמנות איננו בדברים שישנם, או שמתהווים מתוך הכרח, וכן לא בדברים שנוצרים באופן טבעי (שהרי המקור של אלה מצוי בהם עצמם). (1140a)

מכאן עולה שהטענה המרכזית שנוסחה עד כה בחלק השני בעזרת פוקו – דהיינו שהריבונות העצמית של האורגניזם אינה נגזרת מתוך טבעו – נובעת ישירות מן המתח בין האפיון המעשי של הפוליטיקה לאפיון הפואטי שלה. בעוד הפוליטיקה שאריסטו מדבר בה היא, כאמור, specie של ה-genus – תבונה מעשית ("המדע המדיני והתבונה המעשית משתייכים לאותו כושר נפשי עצמו" – שם, 1142a) – הפוליטיקה שפוקו מדבר בה היא בראש וראשונה פואטית – יצרנית. הווה אומר, החשיפה של הגוף לכוחות השונים במרחב הפוליטי אינה מביאה את הגוף למימוש של כשרים שהיו מצויים בו לפני כן. אדרבה, היא מביאה לכדי הוויה דבר מה שלא היה קיים לפני כן – נפש. אם כך, הרי שמצאנו את הניגוד האמיתי של האפיון הטבעי של הנפש: הניגוד של הטבעי הוא המלאכותי. ואמנם, ככל שהמנגנון היצרני שאנו עוסקים בו כאן הוא המנגנון הפוליטי, הניגוד הרלבנטי של הטבעי הוא הפוליטי.

מכאן נוכל לחלץ את הסכמה של ההגדרה השנייה של הנפש: הגדרה II: הנפש היא הצורה של החי ככל שהוא כפוף לריבונות שאיננה מצויה בו עצמו.

\*\*\*

III

אם כן, ההגדרה השנייה של הנפש תובעת פוליטיזציה מלאה של מה שהופיע בחלק הראשון תחת המושג "טבע". מן ההגדרה הכללית שאריסטו עצמו מספק לכושר הפואטי עולה שחקירת האמנות היוצרת היא בראש ובראשונה חקירה של היוצר, ולא של התוצר. אופק היישום של הסכמה הזאת על החקירה הנוכחית הוא האפשרות לצמצם את חקירת הנפש לחקירה הפוליטית של מנגנוני הייצור שלה.

אולם כאמור, מטרתו של המאמר הנוכחי איננה להגן על אחת משתי ההגדרות של הנפש שניתנו עד כה; מטרתו היא לנסח את המתח ביניהן, ואני רוצה לטעון שהוא איננו ניתן לצמצום, כלומר

שהמתח הזה, ולא אף אחת מן ההגדרות בנפרד, הוא שמגדיר את המושג "נפש". היות שחלקו השני של המאמר הוצג מלכתחילה כביקורת על חלקו הראשון, עלי להראות מדוע ההגדרה השנייה אינה יכולה לעמוד לבדה. אם נוכל להראות מדוע אי אפשר לצמצם את חקירת הנפש לחקירת המנגנונים הפוליטיים החיצוניים לאורגניזם, נוכל גם לראות כיצד המשגתה כרוכה בהכרח בפירוב למטיזציה של המנגנונים הללו.

המתח בין ההגדרה הראשונה לשנייה נובע קודם כול מן הניגוד בין האפיון של הנפש כצורה של "ריבונות עצמית" לאפיון של הנפש כצורה של "כפיפות לריבונות שאיננה עצמית". מאחר שהמתח בין שתי הטענות הוא שעומד כאן על הכף, עלינו לראות באיזה אופן הן אינן מבטלות זו את זו. כדי לראות זאת, עלינו להפוך כעת את הנושא והנשוא של ההגדרה, כלומר לראות באיזה אופן המתח בין שתי ההגדרות של הנפש מגדיר את מושג הריבונות.

השימוש שעשיתי כאן במושג ריבונות הוא כמובן רחב בהרבה מאשר כל אחד מן הגילומים ההיסטוריים המוכרים שלו. מטרתה העיקרית של ההרחבה היתה להצביע על רצף מושגי, לעומת רצף אנלוגי גרידא, בין אינסטנציות שונות של שליטה שהמושא המשותף שלהן הוא הגוף – הנפש, המדינה ומנגנוני המשמיע שפוקו מתאר. כאמור, העובדה שפוקו מזהה את הנפש כתוצר של אותם מנגנונים פוליטיים ובד בבד כאחד מהם ("הנפש היא בית הכלא של הגוף") מעידה שהמעבר מחלקו הראשון של המאמר לחלקו השני אינו כרוך בשינוי טבע החקירה, אף שכל אחת מאותן "ריבונות" ראויה לחקירה עצמאית. אם כן, גם בחלק הנוכחי הדברים שאומר נוגעים למושג הכללי של ריבונות, ורק באופן חלקי לכל אחד מן המקרים הפרטיים שלו.

כדי לנסח את ההיפוך שהוצג זה עתה אני רוצה לרונן בשתי דוגמאות, שתיהן לקוחות מן היומיום הפוליטי בישראל, ושתיהן כפי שנראה קשורות זו בזו. אציג אותן כאן בזו אחר זו, באופן ספקולטיבי וסכמטי יותר מאופי הדיון עד כה, ואסיים במקבץ קצר של הערות, שמתוכן אחלץ את הסכמה של ההגדרה השלישית.

3.1 הדוגמה הראשונה נוגעת לכותרת שהופיעה פחות או יותר באותו הזמן בשלושת העיתונים הגדולים בישראל ביוני 2009, בסמוך לתאריך המיחול למשא ומתן על החזרתו של גלעד שליט: "גורמים בממשלה מוסרים: לפי הערכות, מצבו של גלעד שליט טוב, אך יש חשש למצבו הנפשי" (ההדגשה שלי).

על רקע מה שנאמר עד כה, אני לא חושב שקשה במיוחד לזהות את האופי הפרדיגמטי של הכותרת הזאת בכל מה שקשור למבוכה שההתייחסות אל הנפש מייצרת, ולו במבנה הפסוקי של הערכת המצב הזאת. אדרבה, נדמה לי שאפשר יהיה לומר, אפילו ממבט ראשון על הפרא-לוגיזם התמוה שנוצר סביב הניסיון להגדיר מהו "מצבו" של שליט – ניסיון שמסכל את האפשרות להעריך אד-הוק את המצב – שהכותרת הזאת היא במידה מסוימת כבר גרסת הדרש של עצמה. רוצה לומר, על רקע הדברים שנאמרו עד כה אפשר לקרוא את החשש למצבו הנפשי

של שליט כביטוי כפול של ספק: מצד אחד, ספק ביחס למצב נפשו של החייל החטוף. זהו הספק המתודי שמתלווה לריטואל של ההערכה המודיעינית, שבמקרה הזה, יש לשער, מערבת גם חוות פסיכיאטרית ורפואית. אבל בה בעת (וזאת תהיה התחלה של גרסת הדרש), אפשר לקרוא בה גם צורה של ספק מהותי יותר: ספק ביחס לקיומה – ובכלל זה לאפשרות ההבאה בחשבון – של אותה נפש במשא ומתן. הפירוש השני משתמע בבירור מהחסרת מצבו הנפשי של שליט מהקביעה הנחרצת שמופיעה בכותרת לפני המומנט הספקני – "מצבו של שליט טוב". נפשו של שליט, לעומת זאת, תשוקלל בחשבון המדיני רק לאחר ה"אבל" המסייג, בסימן שאלה כפול.

אבל אם הערכת מצבו הכללי של שליט אינה כוללת את מצבו הנפשי, אפשר לשאול על מי, או אולי על מה בדיוק מתנהל המשא ומתן מטעמה של המדינה? אני סבור שמתוך הופעת הפער הזה אפשר להסיק כאן לכל הפחות את המסקנה החשובה הבאה: המשא ומתן על גופו של שליט והמשא ומתן על גופתו נערכים באופן סימולטני נוכח אי-הכרעה ביחס למעמד הבסיסי של נפשו, ולא בזה אחר זה, כפי שעלול להתקבל מקריאת הפשט.

אולם בתנאים האלה, כלומר אם לא יהיה אפשר עוד להחסיר את המשא ומתן על גופתו של שליט מהמשא ומתן על גופו, הרי שאפשר – ולדעתי אין מכך מנוס – לקרוא את הערכת המצב הזאת כמקרה מיוחד של פליטת פה מצד השלטון. ואכן, אם קוראים את הערכת המצב של שליט כמקרה מיוחד של פליטת פה, יש יסוד להניח שיש כאן במידה מסוימת שתי נפשות.

המסקנה הזאת מותנית כמובן בהבנה ובקבלה, לפחות חלקית, של התיאור הפרוידיאני של פליטת הפה כתופעה נפשית, בניגוד לשיבוש אורגני או סמנטי גרידא, ובאדפטציה מסוימת של התיאור הזה למציאות הפוליטית.<sup>34</sup> במונחים חופשיים יותר (ואולי פרוידיאניים פחות) אפשר לדבר על פליטת הפה כעל ביטוי של מתח מהותי בין האמירות של סובייקט ובין מה שנאמר בהן באופן עקיף או מודחק. עכשיו, מובן שעצם ההופעה של פער מעין זה אינה מעידה בהכרח על מעורבות של נפש (במידה שכל היגד פתוח במידה מינימלית לפרוצדורה סמנטית של פירוש). הזיהוי של מעורבות נפשית כרוך, בראש וראשונה, במוכנות לייחס כוונה, תשוקה, רצון וכיוצא בזה למשמעות הסמנטית של אותו פער, ככל שנהיה מוכנים לומר שהפער בין האמור לנאמר איננו שרירותי.

נשים לב שההגדרה הזאת של פליטת פה היא הרחבה של הדיון בסעיף 1.3 למעלה במבנה של פעולה כמסקנה של סילוגיזם מעשי.<sup>55</sup> הפער בין הנחות המוצא למסקנה של סילוגיזם מעשי, שהמסקנה שלו היא היגד, הוא הפער בין המשמעות של ההיגד לביטוי שלו. הביטוי של ההיגד הוא חלק מן המשמעות שלו באותו מובן שאופיין לעיל כאינסטרומנטלי.

החלת הסכמה הזאת על פליטת פה דורשת אדפטציה ייחודית ומעניינת, שכן במקרה הסטנדרטי של פעולה, כמו בדוגמת הבנאי למעלה, ההבחנה בין האחדות המקרית לאחדות האינטנציונלית בין תכלית הפעולה לאמצעי הפעולה היא ההבחנה בין פעולה למה שאיננו פעולה. המושג של פעולה, שלא כמו תנועה גופנית, רפלקס וכו', מוגדר על ידי הסילוגיזם המעשי ולא להפך. במובן זה, פעולה שאי אפשר לנמק בעתירה לסילוגיזם המעשי של הסובייקט הפועל איננה פעולה.

ואולם, אף על פי שהמקרה של פליטת פה הוא סוג של פעולה כושלת, הוא אינו חדל מתוקף כך להיות פעולה. פליטת פה אינה מבטלת את האחדות הלא-מקרית בין תכלית לאמצעי – משמעות וביטוי. אדרבה, היא חושפת באיזו מידה האחדות הזאת אינה מספיקה על מנת לקבע את המשמעות של הפעולה שאנו מכנים דיבור. במילים אחרות, המושג "פליטת פה" חושף באיזו מידה השימוש בשפה אינו ניתן לצמצום לשרשרת האינסטרומנטלית של אמצעים ותכליות.

כדי לנתח את פליטת הפה, פרויד נדרש כידוע למושג של כוונה לא-מודעת. במובן זה הוא הבחין לפחות בשני רבדים של כוונה – הכוונה המודעת או המוצהרת והכוונה הסמויה והלא-מודעת. לעומת זאת, אני מעוניין לאפיין כאן את עצם הפער בין המשמעות לביטוי. לשם כך אין כל צורך להבחין בין שני רבדים של כוונה: די להבחין בכוונה אחת שמשמעת לשתי פנים. שכן הטענה היא שהפער בין הביטוי למשמעותו עשוי להופיע גם במקרה הסטנדרטי של פעולת דיבור, במידה שהביטוי לעולם אינו מקבע את המשמעות של המבוטא. ואכן, אילו קבע הביטוי את משמעותו של המבוטא, המעבר מהנחות המוצא למסקנות של הסילוגיזם המעשי שמסקנתו היא פעולת דיבור היה טאוטולוגי, ובמובן זה חלול.

אם כן, פליטת פה במובן שאני מבקש לתאר כאן אינה מאפיינת מקרים שבהם כוונה סמויה "מתגנבת" אל פעולת הדיבור, אלא מעידה על הפער בין המשמעות המבוטאת לעובדת הביטוי. הפער הזה אינו אלא ניסוח שלילי של האוטונומיה החלקית של מה שאנו מכנים "משמעויות" בשימוש האינסטרומנטלי בשפה כאמצעי תקשורת. המקרה של פליטת הפה מציין את העודפות שהאוטונומיה הזאת גוררת עימה במקרים מסוימים, דהיינו במקרים שבהם נאמר יותר ממה שלכאורה אמור היה להיאמר. ההצבעה על עודפות כרוכה בפרשנות, ובריבוי של דוברים, אך אי אפשר לצמצם אותה להבדלים הפרגמטיים בין פרשנויות שונות של אותו הביטוי. שכן בעוד ההבדל הפרגמטי בין פרשנויות מוסדר וממוצה – פוטנציאלית – בהסכמה בין הדובר לנמען (ובמובן זה הוא מקרה פרטי של ההבנה האינסטרומנטלית של פעולות הדיבור), הפער בין המשמעויות של היגדים לביטויים שלהם מתייחס לעצם העובדה שהם אינם זהים. במובן זה הוא אינו תלוי בדובר ובנמען ספציפיים. לכן, כפי שביקשתי לטעון, הפער בין המשמעות לביטוי הוא מאפיין לוגי של הפעולה שאנו מכנים דיבור. אף שיש כמובן עוד הרבה מה לומר בעניין זה, ניאליץ להסתפק כאן בדברים החלקיים הללו.

אני מציע אפוא את המושג פליטת פה שלטונית כדי לאפיין מקרים שבהם האמירות של השלטון שרירות במתח מהסוג שאופיין למעלה עם הנאמר בהן. אם מה שאמרתי עד כה אינו בלתי סביר, נוכל לחלץ מתוך המקרה הנוכחי דגם של אותו היפוך בין הנושא והנשוא של ההגדרה הנוכחית. נוכל לומר, למשל, שאם הריבון מסוגל בכלל לדבר, זה כי הוא יכול לדבר בשמה של ישות ריבונית בלי להיות אף פעם זהה לה. ואם הריבונות מסוגלת להופיע בדיבור ולא רק בקול (כפי שריבון עולם או המלך מתגלים לפלוגי), הרי זה משום שהנפש מסמנת את המעבר מריבונות כעמדה אובייקטיבית לריבונות כפונקציה סמלית. בכיוון ההפוך, נוכל לומר שהמעבר מהרעיון של המדינה כמשק של גופים למכלול סימבולי נולד יחד עם ההכרה הפוליטית בנפש.

אולם לצורך הטענה שהוצגה בתחילת החלק הנוכחי, די שנבחין שהנפש היא בדיוק מה שהריבון מתקשה להפקיר או להחסיר כאן בלי להסגיר פער מסוים בין האופן שבו הוא מתגלה לאופן שבו הוא מייצג את עצמו. במובן זה, הנפש כאן איננה רק אפקט של הכפיפות של הגוף למדינה, אלא גם המושג שמסמן את הגבול בין השייכות של הגוף למדינה ובין ההיכללות הבעייתית של נפשות בה, גבול שכולל בתוכו גם את הריבון עצמו.

הדוגמה המשלימה למקרה של שליט היא מה שמכונה בישראל ה"פרופיל הנפשי" או "פרופיל 21", שניתן מטעמים נפשיים. אם נחשוב על הפרופיל הנפשי על רקע מה שאמרתי עד כה – כעל הנפקה של מסמך רפואי מטעם המדינה שמאשר את קיומה של נפש בנוסף ובמובחן מגופו של החייל, שאותו הוא מפקיד כפיקדון בידי הצבא – נוכל לומר שמה שמרשיע אדם בסופו של דבר באי-כשירות לשרת את המדינה הוא לא מצבה של הנפש (המלנכוליה, האובדניות או הנטייה לדו-קוטביות של המתגייס ההיפותטי), אלא העובדה שלפלוני יש בכלל נפש. רוצה לומר, "פרופיל נפשי" לא מרשיע בשיגעון או בבריאות נפשית לקויה (שכן במידה שהשלטון אינו מתחייב להכרה הבסיסית בקיומה של הנפש הוא גם לא מחייב אותה). אלא בליקוי הפשוט והבסיסי יותר של היות-בעל-נפש. דומני שטענה אחרת – כלומר שהסקאלה הדיאגנוסטית הכמעט אינסופית שמתפקדת כקריטריון להנפקת פרופיל נפשי בישראל היא כלי אבחוני מהימן של פתולוגיות נפשיות – כרוך באופן מפורש בשערורייה. בשערורייה אני מתכוון, למשל, לסיווג של פציפיזם (שממש לא פעם כעילה למתן פרופיל נפשי) כמחלת נפש או הפרעת אישיות. כל טענה כזו כרוכה בהכרח בעיוורון לעובדה שההכרה של גוף כמו זה"ל בנפש מחייבת הרחבה מהותית של מנעד הכשירות, בעוד שאי-הכרה בה גוררת הרחבה בלתי אפשרית של מנעד האי-כשירות.

כך או כך, עובדה שכדי לתת דין וחשבון על קיומה של הנפש, מוסדות שונים נדרשים להמיר את הנפש ב"מצב נפשי", שמקודד אפריורי כסימפטום של פתולוגיה נפשית. בהקשר הזה חשוב לראות כיצד ההיגיון הזה גורר עימו את אותו היפוך במעמד הסימפטום שדובר בו לעיל: הסימפטום כבר איננו חלק מהכלכלה הנפשית, אלא הנפש היא מה שנגזר עליו להופיע כסימפטום.

על הרקע הזה אפשר יהיה גם לומר, שבעוד שסרבן המצפון נוטה לתת מענה מוסרי למעמד סימפטומטי פוליטי במובהק, ובאופן הזה נעשה שותף מלא לאתוס של צו הגיוס, דווקא המשתמט (אף על פי שקשה יותר לאפיינו באופן קוהרנטי רק על בסיס הפרופיל הנפשי) הוא סרבן פוליטי פר אקסלנס, ובתנאים האלה – אולי הסרבן הפוליטי היחיד.

3.2. בנייתו הקצר של שתי הדוגמאות שהבאתי כאן מסתמן היפוך מסוים בכיוון של הדיון. עד כה ניסיתי לתאר את הנפש כצורה ריבונית, ואילו כעת רמזתי שהריבונות עשויה להיות צורה נפשית. לסיום הדברים אנסה להציע לנפש הגדרה שלישית, שתהווה בסיס ראשוני לפיתוח שני הכיוונים הללו.

בשני המקרים שהזכרתי ניתן לראות שהשקלול של הנפש מחייב את הריבון במבוכה מסוימת.

המבוכה הזאת מסמנת דילמה מהותית שנוגעת לגבול החלות של יחסי השליטה בסיטואציה פוליטית, והיא בראש וראשונה תוצאה של העובדה שנפשות אינן נוכחות בסיטואציה הזאת באופן ישיר.

ההכלה של נפשות בסיטואציה הפוליטית כרוכה במחיר מסוים מצד הריבון, והמחיר הוא התווספות של ממד סימבולי לכלכלת הכוח הא-סימטרית בין שליטים לנשלטים. הממד הסימבולי מציין פער מהותי בין האופן שבו הריבון מופיע כביטוי הבסיסי ביותר של המשותף לרבים המוגדרים על ידיו, ובין ההופעה שלו כאחדות שמתווספת לריבונות העצמית של אותם רבים.

אם כך, ההכרה בנפש היא הכרה בעובדה שהמיסוד הפוליטי של החיים הוא פרויקט דו-כיווני. שלטון שמניח את הממד הסימבולי הזה, שלטון שאיננו רק ביטוי של המשותף בין הגופים שעליהם הוא שולט, הוא שלטון שתובע בעצמו הכרה. מכאן נגזר גם הפער בין הפונקציה הריבונית ובין הריבון הסצפציפי שמאייש אותה.

הצורך בהכרה בשלטון הוא בראש וראשונה הודאה במוגבלות של היקף השליטה הפיזית של רבים הכפופים לו – הודאה שבתנאים מסוימים, כדי לכונן ריבונות אין די בסמכות להפעיל כוח על גופים. כל אימת שהצורך הזה מופיע, הריבונות העצמית של הפרטים הכפופים לשלטון תופיע כתנאי להישלטות.

אי לכך, איננו יכולים להניח שהנפש היא רק אפקט של ריבונות חיצונית, שכן האנטומיה של מנגנוני הייצור הפוליטיים של נפשות היא בעצמה נפשית. במילים אחרות, ההפעלה של כוח שהמושא שלו איננו גופני לא רק מייצרת את אותו מושא, כי אם גם מכוננת על ידיו.

כינון ההכרה המשותפת של הכפופים בריבון ולהפך הוא פרויקט סימולטני. מצד הפרטים הכפופים, הוא כרוך בויתור על הריבונות האוטונומית – המספיקות העצמית – של כל אחד מהם. מצד השלטון הוא כרוך בויתור על המיידיות והמלאות של השליטה בחיים. המאבק בין ריבונות שונות על השליטה בגוף מגדיר את השיח הפוליטי על הנפש. במסגרת השיח הזה אי אפשר לצמצם את הנפש לאף אחת משתי ההגדרות שניתנו למעלה, והאי-ניתנות לצמצום מגדירה את היקף הבעייתיות של השיח.

אם כך, הנפש היא לא רק הצורה שבה כל חי מופיע ככפוף לריבונות עצמית או חיצונית, אלא גם האופן שבו כל ריבונות מופיעה כבעייתית (הגדרה III).

## הערות

1. אפלטון (1999), פוליטיאה. תרגם י"ג ליבס. שוקן, מהד' 16, עמ' 368.

2. ההתייחסויות לכתבים של אריסטו במאמר הן למהדורות היווניות. התרגומים הם שלי.

3. ראו Thomas Hobbes (1990 [1640]), *The Elements of Law, Natural and Politic*. Oxford: Oxford University Press; Thomas Hobbes (1975 [1668]), *Leviathan*. Indianapolis: Hackett.

4. Michel Foucault (1994 [1975]), *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard. (להלן פוקו, לפקח ולהעניש).

5. המושג הבדל דקדוקי מהדהד בהקשר הזה את האופן שוויטגנשטיין משתמש בו ב"חקירות פילוסופיות", כרקע שעליו ההבדלים בין משחקי שפה שונים, בין אזורים שונים בתכלית בפעילות הלשונית שלנו, מקבלים את הביטוי הרחב ביותר. במובן הכללי ביותר הדיבור על הבדל בין דקדוקים שונים, בניגוד להבדלים סמנטיים, דו-משמעויות, עמימויות לוגיות, פרשנויות שונות של אותו המושג וכיוצא בזה הוא ניסיון לאפיין פער מהותי בתפקוד ובהסדרה של מושגים שאינם בא לידי מיצוי בנקודה שבה הפער מופיע, אלא בתיאור של החיים, המכלול האורגני של הפעילות האנושית, שבהם אותם מושגים משמשים דרך קבע. לודוויג ויטגנשטיין (1953) חקירות פילוסופיות. תרגמה עדנה אולמן-מרגלית. ירושלים: מאגנס, 2001.

6. טענת הזהות בין הידע הפעיל למושאים שלו דורשת ביאור. עלי לומר מראש שאופיו של הביאור הוא מעט טכני ואפשר לדלג עליו מבלי לאבד את המשמעות של הטיעון הכללי. כמו כן עלי לומר שהביאור החלקי שאציע איננו מקורי והוא נסמך, רובו ככולו, על הפירוש לטענות של אריסטו שעירד קמחי הציג בהרצאתו Negative Predication מ-2010. הזהות שאריסטו מדבר עליה איננה זהות הומרית אלא זהות צורנית, כלומר השכל אינו זהה למה שהוא חושב – לדוגמה, ש"העץ גבוה יותר מן השיח" – אלא לאופן שבו מה שנחשב נחשב. מהו אותו אופן? ראשית כל, עלינו להבחין בכך שזהות הצורנית שאריסטו מדבר בה תלויה בהבנה הפסקית של מחשבות. ואכן בפרק V בספר III של "על הנפש" אריסטו מאפיין מחשבות כתכני-אמת, כלומר כאותם היגדים שיכולים להיות אמיתיים או שקריים (השוו עם על הפרשנות של (De Interpretatione), 16b-17a). המבנה הפסקי של מחשבות הוא המבנה שנותן אחדות לאיברים של המחשבה, במחשבה אטומית – לנשוא ולנושא; אחדות זו היא מה שהופך את הקומבינציה של האיברים לתוכן-אמת. הלוגיקה האריסטוטלית מזהה את המקום של הקומבינציה בין הנושא והנשוא בפסוק עם הפונקציה הסינקטגורמטית של האוגד (ש.ס.). אי לכך, ההבדל בין אופני הקומבינציה של האיברים מבוטא באופי השלילי או החיובי של האוגד –  $is\ F / \_ is\ not\ F$ . בהרצאתו מדגיש קמחי כי ההבדל בין המקרה החיובי למקרה השלילי, מבחינת אריסטו, אינו מציין שינוי בתכונה  $F$ , אלא הבדל בין המודוס הפעיל ( $\epsilon\upsilon\epsilon\pi\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) למודוס הפוטנציאלי ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\tau\iota\varsigma$ ) של התכונה (בהמשך נדון גם בשני המושגים של פוטנציאל ופעילות). על כן גם המקרה החיובי וגם המקרה השלילי הם הפעלות של אותו הכושר, דהיינו קומבינציה. מכאן שהמקרה השלילי תלוי במקרה החיובי: הפסוק "x is-not F" מוגדר על ידי הפסוק החיובי. הפעילות קודמת לכושר (ראו: "מטאפיזיקה", 1049b-1052a). ב"מטאפיזיקה" (ספר IX, 1046a-1048b), אריסטו מאפיין את הכשרים הרציונאליים, בניגוד לכשרים הלא-רציונאליים, בכך שלכל כושר רציונאלי מקבילים שני אופני קומבינציה מנוגדים. למשל, הרופא יכול להפעיל את אמנותו כדי לרפא, אך בד בבד גם כדי להחליא, הבנאי – כדי לבנות אך גם כדי להרוס. לעומת זאת, לדברי אריסטו האש יכולה להיות פעילה אך ורק בכיוון אחד – לחמם. הכושר לחשוב מחשבות, שיכולות להיות חיוביות או שליליות, הוא המקרה הגנרי של האופי הדו-קוטבי של הכשרים הרציונאליים. אם כך הזהות הצורנית בין מחשבות למושאים שלהן איננה איומורפיזם, שכן, כאמור, המקרה השלילי והחיובי מקבילים לאותה התכונה – האוגד אינו מייצג אלמנט בפסוק שמקביל לאלמנט במציאות, אלא את הטעינות המודאלית של המחשבה ( $is/is-not$ ). הזהות

בין המחשבה למושאים שלה היא הזהות בין הקומבינציה החיובית להתארעות של מצב העניינים החיובי שמיוצג בה, ובין הקומבינציה השלילית לאי-ההתארעות של מצב העניינים שמיוצג בקומבינציה החיובית. פירוש זה לאריסטו מפותח בספרו של קמחי *Thinking and Being: The Two Way Capacity*, שעתיד לראות אור בהוצאת Harvard University Press.

7. המייצג המובהק ביותר של תפיסה היפותטית כזו של הלוגיקה הוא כמובן ו.ו.א. קוויין. ראו: W.V.O. Quine: *Word & Object*. Cambridge: MIT Press, 1960, במיוחד עמ' 26–79.

8. זהו גם מה שהופך את המקרה של הספק, השכיח כל כך, באשר לקיומה של הנפש לשונה מהותית מספקות אחרים – ביחס לגופים למשל. שהרי שהיכולת להכיר בנפש בנוסף, גם אם לא מעל ומעבר לגוף, היא בה בעת גם המדיום של הספק עצמו. הספק הקרטזיאני הוא בעצמו דוגמה לווקטור שמתקדם מנפשות אל עבר גופים, אך לעולם לא להיפך. במובן הזה, ההפעלה של ספק ביחס לנפש היא דבר מה הכרוך באופן בלתי נמנע בספק עצמי. דקארט עצמו נמנע מלהוליך את הטענה האחרונה אל קצה. שכן, כידוע, נוסחת הקוגיטו עדיין נשענת על הגיון דמונסטראטיבי: מאחורי הנוסחה עומד סילוגיזם מהזן הבא: (א) "זהו עצם חושב" (ב) "אני הוא העצם הזה", משמע (ג) "אני חושב". משפט הזהות שמבוטא בהנחה השנייה נותן את הרושם שהתוכן של הגוף הראשון הוא רפרנציאלי, ובמובן זה הוא אינו שונה מהותית מן משיפוטם אמפיריים ביחס למושאים של התפיסה. הביקורת העמוקה של הרעיון הזה היא הנושא של מאמר חשוב מאת אליזבת אנסקומב, "הגוף הראשון". ראו S.D. G. E. M. Anscombe (1975), *The First Person*. In Guttenplan (ed.), *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press.

9. מובן שהטענה האחרונה כלל אינה מובנת מאליה לקוראים מודרניים. אף שאין זה המקום לחזור את הסוגיה הזאת, די שנוכח שהמושג "עצם" זר ללוגיקה המודרנית, שהתפתחה מעל לכלל בעקבות הרעיונות של גוטלוב פרגה. תחשיב הפסוקים הפונקציונלי של פרגה הוא, כידוע, אל-זמני, הווה אומר בין היתר שהאחדות של עצמים לאורך זמן מהווה בעיה לדגם כזה. כך למשל, הדגם הפונקציונלי אינו יכול ללכוד את העובדה ששני משפטים כגון, (i): "ξ ישן (בהווה)" ו(ii): "ξ ישן (בעבר)" חולקים יותר מאיבר אחד משותף. כלומר, את העובדה שהם מתייחסים לאותו העצם ולאותה הפונקציה. מאחר שפונקציה מוגדרת על ידי האלמנטים שלה, ומאחר שהמושג הפרגיאני של פונקציה הוא אל-זמני, ההבדל הזמני בין שני המשפטים משוייך על פי הדגם הפונקציונלי לתוכן ולא לצורה הלוגית של השיפוט. בין אם אנחנו מזווגים את התוכן הזמני לנושא, ובין אם אנחנו מזווגים את התוכן הזמני לפונקציה, הבנת הזמן כחלק מתוכן המשפט אינה מאפשרת לזהות יותר מאלמנט אחד משותף לשני המשפטים. לביקורת עמוקה ומפורטת של הדגם הזה, ולמודל חלופי שבו ההבדל הזמני ובכלל זה מושג העצם מוסבר כחלק מן הצורה הלוגית ראו Sebastian Rodl (2005), *Kategorien des Zeitlichen: Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*. Frankfurt: Suhrkamp.

10. ראו הערה 7 לעיל.

11. התובנה הנוכחית מנוסחת ונדונה בהרחבה בפרק הראשון של Michael Thompson (2008), *Life & Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Harvard הנוכחי במאמר לניסוח של תומפסון הוא גורף.



12. כמובן שאפשר גם לחשוב על המושג "להיות כלנית" כעל מושג-כושר.
13. ואמנם, זה היה המצב אילו טבלת הקטגוריות של פרגה היתה ממצה את המושג של צורה לוגית. לטענה שטבלת הקטגוריות של פרגה אכן אינה ממצה ראו שוב את ספרו של תומפסון, הערה 12 לעיל.
14. הטענה של אריסטו כאן מזכירה כמובן את טיעון הנגד של "האדם השלישי".
15. בהקשר הזה עולה שאלה חשובה לגבי האופי של מושג הפוליטיקה של אריסטו. בשלושת החיבורים של אריסטו שמעסיקים אותי במאמר הנוכחי, "על הנפש", "פוליטיקה" ו"האתיקה הניקומאכית", אריסטו נוטה לכוון את המובנים השונים של המושג פוליטי עם אפיון התבונה המעשית (φρόνησις). ב"אתיקה" (1141) האמנות הפוליטית מאופיינת במפורש כ-species של ה-genus – תבונה מעשית. האפיון הזה מסביר הן את השכיחות של התארים הפוליטיים באפיון הנפש השכלית ב"על הנפש", והן את המעמד הייחודי של האורגניזם האנושי, ובכלל זה את הגדרת האדם כ"חי פוליטי" ב"פוליטיקה". שכן אף שהפוליטיקה האריסטוטלית היא בפירוש סקאלה, שמשותפת לצורות חיים מגוונות ושונות בתכלית, ולא שם של מבנה ייחודי האופייני לחיים המשותפים של פרטים אנושיים, יש יסוד להניח שהשימוש של אריסטו במושג "פוליטי", שנוגע לצורת החיים של אורגניזמים חושבים, עומד במקום מיוחד ביחס לשאר השימושים האחרים. מובן שב"פוליטיקה" (1253a) אריסטו טוען ש"האדם הוא יצור פוליטי יותר מיצורים אחרים" (דבורים למשל), ובמובן זה מצביע על כך שההבדל בין הפוליטיות של צורות חיים שונות הוא הבדל בדרגה אך לא באיכות. עם זאת, על רקע אותה קדימות יסודית שדובר בה למעלה, של הפעילות לכושר ושל הצורה לחומר, אפשר לומר שמן הבחינה הלוגית-מטאפיזית, הגילום הממומש ביותר, השלם ביותר, של הצורה "פוליטיקה" שאריסטו מזהה כאמור עם הפוליטיקה האנושית הוא לפיכך לא רק מקרה פרטי של הצורה, אלא גם המקרה הפרדיגמטי שלה. ואכן, במידה שהפוליטיקה האנושית היא המימוש הפרדיגמטי של צורת החיים הפוליטית ככזו, השימושים של אריסטו במושג "פוליטי" באפיון של צורות חיים אחרות נגזרים מתוך החקירה של הפוליטיקה האנושית ומשניים לה. הנקודה האחרונה מחייבת להבין את המעמד המיוחד של פרדיגמות במטאפיזיקה האריסטוטלית, מצד אחד כמקרים פרטיים, קונקרטיים, של צורה מסוימת, ומצד שני כביטויים שלמים של אותה צורה. אפיון זה מקנה להם בעת ובעונה אחת מעמד קונקרטי ומושגי, במידה שניתן להסיק מתוך החקירה של הפרדיגמה את האפיונים התקפים לגבי שאר המקרים הפרטיים של הצורה שהיא הביטוי השלם שלה (על המושג "פרדיגמה" ראו גם §2 למטה). כך, לכל הפחות, אני סבור שיש להבין את המיקוד של אריסטו בצורת החיים האנושית בפוליטיקה.
16. ראו אתיקה ניקומאכית, ספר VI
17. ההבחנה בין שני המובנים של "בגלל" שאובה כמובן מן ההבחנה המרכזית של אליזבת' אנסקומב במונוגרפיה המפורסמת שלה, *Intention*, בין המובן המעשי למובן האמפירי של התשובה לשאלה "למה?". ראו: G. E. M. Anscombe (1963), *Intention*. Harvard University Press
18. לדיון מפורט בטענה הזאת ראו Sebastian Rödl (2007), *Self-Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 65–17
19. אריסטו אמנם מבחין בין תאוות לתשוקות, אך לצורך העניין אנחנו נתעלם מן ההבחנה הזאת.

20. לביקורת דומה על הרעיון של חישוב מתשוקה ראו את ספרו של רודל, הערה 19 לעיל, שם.
21. אם הטענה הזאת עושה צדק עם עמדתו הכללית של אריסטו, הרי שהוא הקדים במובן מסוים את הטיעון הטרנסצנדנטלי שקאנט מספק בתשובה לבעיית האינדוקציה המפורסמת של יום, וכך בכך הלך רחוק יותר מקאנט עצמו. שכן קאנט נמנע במפורש מלייחס תוקף קובע, לא-סובייקטיבי, למושג הטלאולוגי של סיבתיות טבעית. ראו במיוחד עמנואל קאנט (1969 [1790]), ביקורת כוח השיפוט. תרגמו ש"ה ברגמן, נ' רוטנשטרייך. ירושלים: מוסד ביאליק, §§62-69. אולם אם הפרשנות שלי לאריסטו בנקודה הזו נכונה, כי אז השיפוט הטלאולוגי הוא אכן שיפוט קובע, והוא אף מהווה תנאי מקדים לתוכן של מושג הסיבתיות הטבעית.
22. מובן שכושר המחשבה של האורגניזם החושב אינו תמיד פעיל. האורגניזם החושב פועל רק ככל שהוא חושב. ראו אתיקה ניקומאכית, ספר VII.
23. ראו הערה 16 לעיל.
24. ההבחנה בין סוגים שונים של תכונות היא נושא מורכב ועדין יותר ממה שאוכל להקיף כאן. לצורכי המאמר הנוכחי די לי בהבנה האינטואיטיבית של המושג "תכונה פרדיגמטית". לדיון מאיר עיניים בהבחנה בין סוגים שונים של תכונות בהקשר של פעולה ראו: Anton Ford (2011), *Action and Generality*. In A. Ford, J. Hornsby and Stoutland (eds.), *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.76-105.
25. ארחיב בדוגמה זו בחלקו האחרון של המאמר.
26. האי-חפיפה המהותית בין התקיימות הנפש לקיום הגוף היא הנושא של נובלה יוצאת מן הכלל מאת גוגול, נפשות מתות. ראו ניקולאי גוגול (1992), נפשות מתות. תרגם צבי ארד. תל אביב: דביר.
27. על תשומת הלב לנקודה זו, ורבות אחרות שנגזרות ממנה, אני חב לדברים שאמרו לי ענת מטר ויואב קני, כמו כן ובפרט למאמרה של קורה דיאמונד. ראו Cora Diamond (1991 [1975-6]), "Eating Meat & Eating People". In *The Realistic Spirit*. Cambridge, MA: MIT press, pp. 319-335.
28. על בעיית האינטגרציה של המדינה ראו עדי אופיר (2010), "מדינה". מפתח 1 (<http://mafteakh.tau.ac.il>). את הניסוח הפוליטי של הבעיה המרכזית למאמר הנוכחי אני חב למאמרו של אופיר.
29. ראו פוקו, לפקח ולהעניש, 34.
30. דומני שרק על הרקע הזה נוכל גם להבין את הדחיקה העקבית של הנפש בעת הזאת מגבולות השיח הפוליטי בכלל והביו-פוליטי בפרט. דחיקה זו היא תוצאה של ההכרה בכך שהזירה הראשונית שבה מתחוללים יחסי גומלין בין הפרטים המרכיבים את הסיטואציה הפוליטית ויחסי השליטה המוחלים עליהם היא גופנית. אינני מתכוון כאן לחיבורים ספציפיים בספרות הביו-פוליטית, הרחבה מכדי שתתמצה בדוגמאות בודדות, אלא להנחת המוצא המשותפת למחברים כמו אגמבן, הארט, נגרי ואספוסו ביחס לסיטואציה הפוליטית בעקבות מלחמת העולם השנייה. במובן זה, העיסוק בהמשגה הפוליטית של הנפש כרוך בהיפוך מהותי של היוצרות, ומשמעותו של היפוך זה היא המוכנות להידרש לסימפטום במובן

מסוים לפני הטיפול בפתולוגיה. מובן שאין זו רק רטוריקה בכל הנוגע לנפש, שכן אחרי פרויד אפשר לטעון שהדיבור על הנפש כרוך בראש ובראשונה בהתעקשות על הקדימות והחשיבות האונטולוגית של הסימפטום. החוב של המאמר הנוכחי לתובנה הפרוידיאנית הזאת ייוותר, למרבה הצער, בלתי פדוי במידה רבה. עם זאת, היפוך היוצרות שהזכרתי כאן צריך לאותת לכל הפחות על הפנמה של התובנה הפרוידיאנית במסגרת השיח הפילוסופי על הנפש, שאפשר לנסחו כמעבר יסודי: מדיבור על הסימפטומים הנפשיים לדיבור על הנפש כסימפטום.

31. פוקו, לפקח ולהעניש, 34.

32. שם, 305.

33. ראו Sigmund Freud (1901), *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Berlin: Karger, Ch. V–XI.

34. האפיון של דיבור כפעולה מזוהה, לפחות במאה העשרים, עם התיאוריה של פעולות דיבור של ג'ון אוסטין, בספרו "איך עושים דברים עם מילים" (John L. Austin (1962), *How to do Things with Words*. Oxford University Press). אולם כפי שנראה, האפיון האקטיבי של הדיבור שאני עסוק בו כאן אינו קשור ישירות לאפיון הפרפורמטיבי של אוסטין.

