

# מדעי הרוח

## רועי וגנר

### 1. מדעי הרוח והאמת

בקבוצת המחקר שמתוכה נכתב המאמר הזה, מדעי הרוח הוגדרו מנקודת המבט של מחויבותם הרדיקלית לאמת – מחויבות שמתבטאת בחריגה מתכתיבים שנובעים מתנאי הייצור של הידע ומסטנדרטים מדעיים מקובלים. העיסוק באמת הועמד כמכונן ביחס לידע האוניברסיטאי בכלל<sup>1</sup> ולמדעי הרוח בפרט.<sup>2</sup> בטקסט הזה אציע פרויקט מכונן אחר למדעי הרוח: יצירת אפשרויות (עוד מעט אחליף את המונח "אפשרויות" ב"מודלים וירטואליים", אבל בינתיים נסתפק במונח הזה).<sup>3</sup> כשעדי אופיר ניסה לאפיין את הרוח שעל שמה נקראים מדעי הרוח, הוא הציג אותה, "בצורה המזוקקת שלה", כך: "עניין בְּאִמָּת שזר ביסודו לכל עניין אחר ותובע זמן לעבודה שאינה מבטיחה שום תוצר שאפשר לאמוד את ערכו במערכות החליפין המקובלות."<sup>4</sup> הנושא המרכזי בדיון של אופיר הוא החרגת הדבקות ברוח ממערכות החליפין שמבקשות להפוך ידע למוצר צריכה שניתן למכור ברווח (פטנטים מסחריים, ידע צבאי, הכשרה לבחינות הסמכה) או לתת כתמורה סימבולית למי שממנים את יצרני הידע (הצדקת השלטון, הענקת הון תרבותי לתורמים ולמוסד). את הקשר בין מדעי הרוח ל"בשר", כלומר לאינטרסים הגשמיים שמאפשרים אותם, לא ניתן ולא צריך, כמובן, לנתק. אבל לשיטתו של אופיר עבודה מתכוננת כעבודת מדעי הרוח כאשר, על אף הקשר שלה לאינטרסים גשמיים והתנהלותה במסגרת אילוצי הבשר, היא מסרבת להכפיף את עצמה לאינטרסים ולאילוצים האלה. הסירוב הזה מתבטא במחקר שמנקודת המבט של מערכות החליפין המקובלות עשוי להיות "חסר ערך" ולא ניתן להצדקה, אבל בדיוק בשל כך הוא מייצר מרחב של חופש משחרר ביחס לאינטרסים גשמיים. בהמשך הרחיב אופיר את העניין של מדעי הרוח מעניין בְּאִמָּת בלבד לעניין שיכול להקיף גם מובן או פרשנות,<sup>5</sup> כל עוד הוא חורג ממדדי הערך המקובלים. ענת מטר מחויבת גם היא לאמת,<sup>6</sup> אלא שהאמת הזו לא מתבטאת בחריגה מאינטרסים גשמיים אלא במחויבות כלפיהם. לשיטתה, האמת היא נקיטת עמדה כלפי מערכות החליפין והכוח המקובלות. לא מדובר בהתעלמות מהאילוצים שמשתלטים על החוקרת, אלא בהתנגדות מפורשת לאילוצים האלה. אמת כזו מתעצבת דרך ביטויים חומריים ושיחניים של מאבקים שמתנגדים למערכי כוח דומיננטיים, ולכן אינה יכולה להתנסח במונחי הידע שמשרת את המערכים האלה. בגלל הפער בין ידע וכוח דומיננטיים לביטויי התנגדות, אמת כזו מחייבת התמודדות עם יחסיות היסטורית ועם הפרימה הספרותית של השפה והחוויה. לכן היא לא יכולה לעמוד במבחני התקפות של ידע שמתיימר לנסח נקודת מבט אוניברסלית ושפה לכידה (קונסיסטנטיות פורמלית, מדדים אובייקטיביים). אמת כזו איננה מרחב של חירות אינטלקטואלית שרירותית שמדענית הרוח רשאית להתייחס אליו בשעשוע או בניכור מרוחק; מדובר באמת מהסוג שבו עוסקים ארגוני המחקר הפוליטיים – ארגונים שמתמודדים באופן יומיומי עם החיכוך של האמת בהקשרים היסטוריים ובאפקטים רטוריים, ושצריך ללמוד מהם "את היחס הלא-פחדני לאמת-

ממש, לרצון באמת, אבל גם לדבקות באמת בפועל".<sup>7</sup> בלשונה של מטר מדובר ב: "אמת שאינה תוצאה של קריטריונים ממסדיים גרידא, של השתלטות .... [מדובר ב] התלכדות הפוליטיקה ביחס לאמת: אמת אנטי-ריאליסטית הנבנית בכתיבה, בעבודה, ועם זאת מתייחסת ברצינות תהומית לאמיתותה, אמת דקונסטרוקטיבית שמערערת את אושיות הסיפור המקובל ... היא האמת הפוליטית, של ה"אקטיביסטית", האמת של מרקס, של רוחות הרפאים של מרקס."

## 2. אני פוחד מהאמת

היחס שלי לסוג האמת שמציגה מטר הוא כמובן חיובי, והחוויה שאופיר מתאר, חוויית הדבקות באמת הזאת, שחורגת מאילוצי הבשר, היא אכן חוויה שאני מזדהה איתה. אבל באופן שמתנסח כאן, לא הייתי מציב את האמת במעמד מכונן עבור מדעי הרוח. אני לא מפנה עורף לאמת מתוך זלזול בה, או מתוך מחיקה שלה, או מתוך התנשאות כלפי מי שעוסק בה. אני פוחד מהאמת.

ניסוח טוב לפחד הזה אפשר למצוא אצל דרידה, שמתייחס לחיבורו של קאנט "על הזכות לכאורה לשקר מטעם הומני" (Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen). לשיטתו של קאנט, אסור לשקר אפילו לרוצח ששואל על מקום הימצאו של חף מפשע אותו הרוצח רודף.

צו האמיתות הינו בלתי מותנה באופן מוחלט. עלינו לומר את האמת תמיד, תהיינה התוצאות אשר תהיינה. כי אילו היינו מכירים בזכות כלשהי לשקר, אפילו מהסיבות הטובות שבעולם, היינו מאיימים על הקשר החברתי עצמו, על האפשרות האוניברסלית של אמנה חברתית או של חבירה בכלל.<sup>8</sup>

כדי להגן על הקשר החברתי, קאנט "הורס, יחד עם הזכות לשקר, כל זכות לשמור לעצמנו, להסתיר, להתנגד לתביעה של אמת, של הודאה או של שקיפות פומבית. והנה, תביעה זו היא המהות לא רק של החוק והמשטרה, אלא גם של המדינה עצמה".<sup>9</sup>

אני חרד מדבקות באמת, אפילו כשהאמת הזאת מתעלמת ממדדי הערך של מערכות החליפין המקובלות וצומחת מתוך הקשרים של התנגדות ושל פרימת השפה. אפילו אמירתה של אמת חסרת ערך וחשיפתה של אמת של מוכפפים ומתנגדים יכולות לפגוע במוכפפים או בחוקרת, אם היא תיחשף בזמנים ובמקומות שבהם השלטון יכול להשתמש בה כדי להרע, משעביר את האמת הזאת דרך מנגנוני השעתוק והפרשנות של סדר דכאני. אני חרד מכך שמרוב דבקות באמת, אפילו אמת אופוזיציונית, אמצא את עצמי מעדיף את השקיפות הפומבית של האמת – שעל פי דרידה היא המהות של חוק המשטרה והמדינה – על פני טובתם של מוחלשים ונרדפות. אני חרד שאמצא את עצמי מסגיר חפים מפשע למי שצרים עליהם, ושאפגע ביכולתם להגן על רוחותם, חירותם וחייהם על ידי הסתרה, עמימות, וערפול ההכרעה בדבר המובן של דבריהם.<sup>10</sup> לכן הדבקות באמת ובמובן לא יכולה להיות היסוד המכונן של מדעי הרוח כפי שאני רוצה לראות אותם. ראוי בעיני שמדעי הרוח יהיו מרחב שרשאי לסרב לבטא אמיתות מסוכנות, ולכן עליו להתכונן סביב יעד אחר.

אני מבקש לאמץ מאופיר את התפישה של הרוח, ככזו שלמרות מקורה החומרי היא מסרבת להיות כפופה למגבלות ולמדדי הערך שמטילה כלכלת החליפין המקובלת. אני מבקש לאמץ ממטר את האידאל של עיגון מדעי הרוח בפוליסמיה של רישום אמפירי, היסטורי וספרותי במקום עיגונם בלכידות פורמלית ובנרטיב דומיננטי. אבל אני מבקש להימנע מהצבת האמת כיעד מכונן לסירוב הזה ולדבקות הזו, מכיוון שהאמת עלולה להיות מסוכנת. במקומה אני מבקש להציב כמושא הדבקות של מדעי הרוח (אותו מושא שיאפשר לרוח לטרב לאילוצי הבשר) את מה שאיננו, אבל יכול, אולי, להתגשם – ואולי לא.

בשני הסעיפים הבאים אשתמש במושג "מודל וירטואלי" כדי להסביר מה זה "מה שאיננו, אבל יכול אולי להתגשם – ואולי לא". אחר כך אחזור לשאלת הקשר בין עבודת מדעי הרוח והאמת, ואנסה לנסח את סוג האינטראקציה והמחויבות שיש למדעי הרוח כלפי האמת בתפישה שאני מציע. בסיום אחזור לשאלת ההתנגדות. מדעי הרוח, כפי שאני מציע לראות אותם, לא יהיו מחויבים בהכרח להתנגדות, אבל תהיה להם אוריינטציה התנגדותית; לכל הפחות, הם לא יהיו מחויבים לדבוק באמת במצבים שבהם כוח דומיננטי צפוי לעשות בה שימוש לרעה.

### 3. במקום לומר את האמת, בנו מודלים

במקום לומר את האמת, הייתי רוצה שמדעי הרוח יתוו אפשרויות. אבל ההיסטוריה הפילוסופית של מושג "האפשרי" עשירה ומורכבת, ורבים מהגוונים של האפשרי לא מתאימים לפרויקט שאני מנסה לנסח כאן. כדי להימנע מקונוטציות כאלו של מושג האפשרות, אשתמש במושג "מודל וירטואלי" כדי לתאר את מה שמדעי הרוח אמורים לייצר. בסעיף הזה אסביר למה אני מתכוון ב"מודל", ובסעיף הבא אסביר את המונח "וירטואלי" כפי שהוא מתגבש אצל ז'יל דלז. אחד הרגעים המכוננים בתפישה העצמית של הפיזיקה התרחש עם ההתגבשות של תורת הקוואנטים. וורנר הייזנברג מעיד:

תמיד אמרנו באופן שטחי מאוד שאפשר לראות את מסלול האלקטרון בתא הערפל. אבל אולי מה שבאמת ראינו היה הרבה פחות מזה. אולי ראינו רק סדרה של כתמים מבודדים ולא לגמרי ברורים שהאלקטרון עבר דרכם. למעשה, כל מה שראינו בתא הערפל הן טיפות גדולות בהרבה מהאלקטרון.<sup>11</sup>

הייזנברג מעיד כאן על הפער בין התיאור המדעי, שבו לאלקטרון יש מיקום שניתן לביטוי מספרי מדויק, לבין התצפית במעבדה, שבה העדות העקיפה ביחס למסלולו של האלקטרון היא סדרה של כתמים מטושטשים. על פי עדותו של הייזנברג, התובנה הזו סייעה לו לנסח את עקרון האי-ודאות, שלפיו לא ניתן לתאר את מצבו של האלקטרון (מיקומו ותנועתו) באופן מלא: ככל שאנחנו מדייקים בתיאור מיקומו של האלקטרון, כך תיאור התנועה שלו יהיה פחות מדויק, ולהפך. הייזנברג לא מתאר כאן מגבלה טכנית שמונעת מאיתנו לתאר את מצבו של האלקטרון באופן מדויק, אלא ויתור על עצם ההנחה שיש לאלקטרון מצב מדויק, אפילו מנקודת מבט יודעת כול. במקום להניח שהאלקטרון מותיר אחריו שובל של עקבות מטושטשים שמבטאים

מידע חלקי על מצבו, המודל של הייזנברג מניח שהאלקטרון מתקיים באופן "מטושטש" כזה. ברגע המכונן הזה, המודל הפיזיקלי מתנתק מהמגבלות שמטיל ההיגיון הבריא של תיאור נתוני חושים. המודל לא מנסח מצע משותף חדש, מטאפיזי או טרנסצנדנטלי, שיתווך בין תצפיות החושים במעבדה לבין מסגרת כללית לתיאור של מה שיש בעולם, ולא רואה צורך במצע משותף כזה. כל מה שהמודל מציע הוא תרגום של תצפיות במעבדה למערך חישובי, ושל המערך החישובי הזה לתחזיות שאפשר לבחון במעבדה. המודל מפסיק להניח שפה תיאורית משותפת של מה שיש בעולם.

מודלים מהסוג הזה מוותרים גם על יומרה אוניברסלית. כל מודל, כמו מודלים קודמים, יכול להתיימר רק להתאים למדידות מסוימות במעבדה ולחזות מדידות אחרות, ומוותר על הנסיון לשקף באופן מלא תמונת מציאות אחדותית. בזכות הויתור הזה המודל לא חייב להיות כפוף לשיקולים של היגיון פשוט, כמו ההנחה שלאובייקט פיזיקלי יש מצב שניתן לתיאור מספרי מדויק. הפילוסופית ננסי קרטרייט מנסחת את התובנה הזו כך:

אנחנו בונים מודלים שונים למטרות שונות, עם משוואות שונות שמתארות אותם. מהו המודל "האמיתי"? השאלה הזאת שגויה. מודל אחד מעלה אספקטים מסוימים של התופעה; מודל אחר מעלה אחרים. משוואות מסוימות נותנות הערכה גסה יותר של הכמות שאנחנו מעוניינים בה, אבל הן קלות יותר לפתרון. אין מודל אחד שמשרת את כל המטרות בצורה מיטבית.<sup>12</sup>

הניסוח הזה לא מאלץ את קרטרייט לוותר על תפישות ריאליסטיות. לשיטתה, ריאליזם בדבר יחסים סיבתיים בין תופעות פיזיקליות אינו תלוי בריאליזם ביחס לניסוחים מתמטיים או אחרים של חוקי טבע. אוסף הסימנים שמתאר את התופעות – הלוא הוא המודל – כרוך בהכרעות קונטינגנטיות, והן לא נקבעות באופן מלא על ידי התופעות והקשרים הסיבתיים ביניהן, שקרטרייט רואה אותם כממשיים. אצל קרטרייט הממשות מתנתקת מן ההנחה בדבר קיומה של שפה משותפת אחדותית לתיאור העולם.

הדיון הזה, שנמצא במרחב שבין ריאליזם, פוזיטיביזם ואינסטרומנטליזם, מוכר היטב בקרב פילוסופיות ופילוסופים של המדע. פחות מוכר הוא הדיון במודלים-צעצוע (toy models). המודלים המקובלים במדע מנסים לתאר ולנתח תופעות תוך פישוט ואידיאליזציה (למשל, בתורת המשחקים, ההנחה בדבר כוח חישוב בלתי מוגבל של השחקנים, והרדוקציה של תוצאת המשחק לערך מספרי תוך התעלמות מהחוויה של השחקן ומההקשר). מודלים צעצוע, לעומת זאת, אינם מבקשים לפשט את המציאות ולהתמקד במרכיבים העיקריים של התופעה. העיסוק במודלים כאלה נובע מהדמיון (או מההבדל) בין ההתנהגות שלהם לבין ההתנהגות של מודלים אחרים, שמתיימרים לתאר תופעות, ומכך שהניתוח שלהם נגיש יותר מזה של מודלים תיאוריים (למשל, מודל שבו כוכבי לכת קשורים לכוכב שסביבו הם מסתובבים ברצועה אלסטית, או מודל שבו המספרים הטבעיים אינם מסודרים על קו אינסופי אלא במעגל סופי, שבו התוצאה מתאפסת כשמוסיפים אחד למספר הגדול ביותר). המחקר משתמש במודלים-צעצוע כאשר עולים קשיים בנייתוח מודלים תיאוריים. מתוך הדיון במודלים צעצוע מקווים החוקרים להפיק תובנות וכלים

שיאפשרו לשפוך אור על מודלים תיאוריים.

כשממשיכים בעקבות הפרקטיקה הזאת חוצים את הסף שבין פיזיקה מתמטית למתמטיקה טהורה. המתמטיקה בת-זמננו מציעה אוסף עשיר של מבנים שונים. היא עוסקת בתכונות של המבנים האלה ובמציאת קשרי גומלין ביניהם. המבנים המתמטיים אינם נמדדים בהכרח לפי היכולת שלהם לתאר תופעות. שאלת הקשר בין מבנה מתמטי לתופעה אמפירית היא לגיטימית, ולעתים קרובות חשובה – אבל לא מדובר בשאלה מכריעה ביחס לזכות הקיום של מבנה מתמטי. המקום של מבנה מתמטי במחקר נמדד באמצעות האינטראקציה שלו עם מבנים מתמטיים אחרים, בין אם יש להם יכולת תיאורית ובין אם לא. מבנים מתמטיים שנותרים סגורים בתוך עצמם, בלי להיקשר לרשת הסבוכה של מודלים מתמטיים חשובים אחרים, יוצרים קהילות מחקר סגורות שצפויות להתנוון ולדעוך.

אני מציע כאן אופק דומה למדעי הרוח: יצירת מכלול של מודלים סימבוליים, שאינם מחויבים לומר את האמת או לתאר תופעות. על המודלים האלה אני מעוניין לחשוב כווירטואליים.

#### 4. במקום לומר את האמת, בנו מודלים וירטואליים

מכך שמודלים אינם מתארים בהכרח את המציאות הממשית, עשוי להשתמע שהם מתארים אפשרויות. אבל היצמדות למושגי אפשרות מוכרים מההיסטוריה של הפילוסופיה (למשל, העולמות האפשריים של לייבניץ או של פילוסופים אנליטיים בני זמננו דוגמת דיוויד לואיס [Lewis]) עלולה להוביל אותנו להגדרה של מדעי הרוח שלא מתאימה להצעה שאני מנסח פה.

הבעיה הראשונה שמשותפת למושגי אפשרות רבים מההיסטוריה של הפילוסופיה היא ההנחה שאנחנו יכולים להכריע, פחות או יותר, מתי מצב דברים כלשהו הוא אפשרי. אבל מצב דברים יכול להיות אפשרי לוגית (נטול סתירה ביחס ללוגיקה כזו או אחרת), אפשרי פיזיקלית (ביחס לאוסף כזה או אחר של חוקי טבע), אפשרי חברתית (ביחס להנחות כאלה או אחרות על המבנה החברתי האנושי) וכו'. ההצהרה שמודל הוא "אפשרי" דורשת אפוא הצהרה בדבר סוג האפשרות. את סוג האפשרות צריך לבחור ביחס למטרה של הצגת המודל כאפשרי. אם מטרתה של הצגת מודל כאפשרי היא השלכת מסקנות מהאפשרי על הממשי, אנחנו ניצבים בפני בעיה קשה עוד יותר, מפני שההכרעה בדבר מידת ההבדל בין האפשרי לממשי שעדיין מאפשרת לנו ללמוד מהראשון על האחרון היא בעיה שההכרעה בה מורכבת לא פחות מהשאלות שהדיון באפשרי עשוי לפתור. לעתים קרובות, ניסיונות ללמוד על הממשי דרך האפשרי ממירים את הבעיות הממשיות בשאלות בדבר מידת האפשרות של מה שמתואר כחלופה אפשרית, ונכשלות בקידום פתרון.

יתר על כן, ההיסטוריה של הפילוסופיה עלולה להוביל אותנו להנחה שאפשרויות הן מצבי דברים מוגמרים, שאפשר לתאר אותם ולהשוות ביניהם באופן איכותי וכמותי ("הטוב שבכל העולמות האפשריים") או לערוך בהם ניסויים מחשבתיים, כמו שאנחנו עושים בעולם הממשי. תחת הנחה כזו, אובייקטים ממשיים ואפשריים זהים מבחינה מושגית. ההבדל בין אובייקט ממשי לאובייקט ואפשרי מתמצה בכך שהממשי, במקרה, ממוקם במרחב ובזמן, ואילו האפשרי לא.

המרחב והזמן נחשבים אדישים לתוכן שממומש בהם. האפשרי מדומיין כממשי ששוכן במקרה בזמן ובמקום שאין לנו גישה אליהם. ההימצאות בזמן ובמרחב איננה אלא פרדיקט שנוסף לאפשרי והופך אותו לממשי בלי להשפיע על תוכנו המושגי. את הבעייתיות הזו מתאר דלו כך:

בכל פעם שאנחנו מציבים את השאלה במונחים של האפשרי והממשי, אנחנו נאלצים לחשוב על המציאות כהתפרצות אלימה, פעולה טהורה או קפיצה שמתרחשת תמיד מאחורי הגב שלנו וכפופה לחוק של הכול או לא כלום. איזה הבדל יכול להיות בין הקיים ללא-קיים, אם הלא-קיים הוא כבר אפשרי, כבר כלול במושג...? הקיום [של הממשי, בניגוד לאפשרי] זהה למושג, אבל חיצוני לו. מניחים, לכן, שהקיום [של הממשי] מתרחש בחלל ובזמן, אבל אלה מובנים כמצע ניטרלי. [...] במידה שהאפשרי פתוח ל"מימוש", הוא מובן כתמונה של הממשי, בעוד הממשי אמור להיות דומה לאפשרי. לכן קשה להבין מה מוסיף הקיום למושג, אם כל מה שהוא עושה זה להכפיל דבר על ידי בן דמותו. זה הפגם באפשרי: פגם שמאפשר להוקיע אותו כמה שמופיע לאחר מעשה, כמומצא רטרואקטיבית בדמות מה שדומה לו.<sup>13</sup>

במקום האפשרי הזה, מציע דלו את הווירטואלי. אחת הדרכים להבין את מושג הווירטואלי של דלו הוא כמערכת מבנית ממשית (מערכת של אלמנטים בעולם יחד עם היחסים ביניהם), שאינטראקציה שלה עם מצע חומרי כלשהו תוליד מתוכה משהו חדש. את האינטראקציה הזו מכנה דלו "אקטואליזציה". במאמר הזה אני מאמץ, בעקבות דלו, את הצמד וירטואלי-אקטואלי כתחליף לצמד אפשרי-ממשי.

את ההשראה למושג הווירטואלי שאב דלו ממגוון תחומי ידע. מהביולוגיה הוא שאל את הגנום – מערך חומרי שמקודד הבדלים – ואת הביצה – מערכת דינמית של לחצים ואיזונים בין החומרים בתא העוברי. הגנום והביצה הווירטואליים יכולים, בתנאים מתאימים, לעבור אקטואליזציה, כלומר להפוך לאורגניזם חי. מערכות ההבדלים שבגנום ובביצה הווירטואליים מתבטאים באורגניזם האקטואלי שהם מולידים, אבל האורגניזם איננו בן דמותם של הגנום או של הביצה. מהאנתרופולוגיה הסטרוקטורלסטית אפשר לקחת, למשל, יחסי שארות ויחסים של קישור והבדל בין אובייקטים מרכזיים בסביבה האנושית (למשל בעקבות לוי-שטראוס: אמהות-אבהות-אחאות; דבש/אפר, מבושל/נא). בתוך מערך חברתי אנושי ההבדלים האלה עוברים אקטואליזציה לכדי מוסדות חברתיים, כמו מערכים של הגבלות על נישואין ועריות או קורפוסים מיתולוגיים. מהמתמטיקה לקח דלו את הדיפרנציאל: גודל שאין לו מדד אבסולוטי, אלא רק יחסי (אי אפשר לתאר דיפרנציאל על ידי מספר, אבל את היחס בין שני דיפרנציאלים ניתן לתאר כמספר). יחס נתון בין דיפרנציאלים (משוואה דיפרנציאלית) יכול לעבור אקטואליזציה ולהוליד עקומות שונות במרחבים המתמטיים השונים שבהם נפתרת אותה משוואה.

הדוגמאות האלה מלמדות שהווירטואלי הוא מושג רחב, ושעמימות ההגדרה שלו מיועדת לשמור על הרוחב הזה. ההבחנות בין הצמדים וירטואלי-אקטואלי ואפשרי-ממשי שחשובות לענייננו מתבטאות בשלושת העקרונות הבאים:

הראשון, שהווירטואלי, בניגוד לאפשרי, איננו זקוק למימוש, מכיוון שהוא כבר ממשי. הוא אופן

של קיום חומרי (לגנים יש קיום פיזיקלי, ליחסי שארות יש קיום ביולוגי, ולדיפרנציאליים יש קיום סימבולי בשפת המתמטיקה). הווירטואלי אינו זקוק למימוש אלא לאקטואליזציה. העיקרון השני הוא שהמעבר מהווירטואלי לאקטואלי אינו מעבר פתאומי וניטרלי כמו המעבר מהאפשרי לממשי, שתלוי אך ורק במציאת מקום בחלל ובזמן לווירטואלי (והרי הוא כבר ממשי וממוקם). אקטואליזציה היא מעבר שכרוך בהתפתחות על מצע חומרי קונקרטי, שמשפיע על אופן האקטואליזציה. המצע החומרי והסביבה שבה מתבצעת האקטואליזציה יכולים להפוך את אותו גנום ליצורים חיים שונים, את אותם יחסי שארות למערך שארות שונה, ואת אותם יחסים דיפרנציאליים לעקומות שונות.

העיקרון השלישי הוא שהאקטואלי אינו דומה לווירטואלי: האורגניזם, למשל, אינו דומה לגנום; אבל מערכות ההבדלים בין אלמנטים בקוד הגנטי מתבטאות בהתפתחות האורגניזם במצע נתון ובצורתיו הבוגרת.

הווירטואלי לא נשלט על ידי אקטואליזציה אידאלית מונחת מראש. בניגוד לפוטנציאל האריסטוטלי או ההגליאני, מהלך האקטואליזציה אינו טלאולוגי ואינו מכוון לאופק של מיצוי מקסימלי. אקטואליזציה היא תהליך פתוח של עיבוד הווירטואלי על מצע קונטינגנטי, שאיננו נתון או מוגבל מראש. את אותה משוואה דיפרנציאלית, למשל, אפשר לפתור במרחבים מתמטיים שונים, כולל אלה שכלל לא דומיינו כשהמשוואה המתמטית נוסחה לראשונה. עצם קיום הפתרון של המשוואה, כמו גם הפתרון עצמו, משתנה ממרחב למרחב. אותו גן יכול להתגלגל בין אורגניזמים שונים במהלך האבולוציה, וליצור יצורים או מפלצות שונים ומשונים; השילוב של דבש ואפר בתרבויות חומריות שונות, גם אם הוא כפוף לאותו מודל סטרוקטורלי, יכול להתבטא במערכים מיתולוגיים שונים.

אם אנחנו מבקשים לחשוב על מודלים במדעי הרוח כעל מודלים וירטואליים, המצע החומרי שלהם הוא מצע סימבולי. המודלים שמדעי הרוח יבנו יתקיימו באופן ממשי כמערכות של סימנים לשוניים. היחס בין המודל הסימבולי הווירטואלי למציאות אינו יחס החיקוי בין האפשרי לממשי, אלא היחס הקונטינגנטי שבין הווירטואלי לאקטואלי. אקטואליזציה של מודל וירטואלי סימבולי משמעה ביטוי של היחסים המבניים שמגולמים במערכת סימנים בתוך מצע חברתי נתון. האקטואליזציה של מודל לא תהיה דומה לו, אלא תבטא אותו. המודל הווירטואלי הפרוידיאני, למשל, שעוסק בדחפים ובטופוגרפיה של האני, לא חייב להיחשב כתיאור של משהו שיש בעולם (בגוף, במוח או בנפש האנושית). אפשר לחשוב עליו גם כמערכת של יחסים סימבוליים מבניים שעוברת אקטואליזציה בספרות, באמנות, בפוליטיקה ועל ספת הפסיכולוג, ושמולידה יצירות, התנהגויות ויחסים חברתיים. המודל הווירטואלי של מרקס, שעוסק בערך, עבודה ומעמד, לא חייב להיחשב כדומה למשהו שיש בעולם. הוא יכול להיחשב גם כמודל וירטואלי שיכול לעבור אקטואליזציה בשדות שונים ולהוליד תנועות חברתיות וביטויים תרבותיים מגוונים.

בחרתי כאן במושג הווירטואלי של דלז כדי לתאר את היחס שאני מציע בין מודל סימבולי לתופעה אקטואלית, אבל הבחירה הזו לא הכרחית. שיטות פילוסופיות רבות אחרות מציעות מערכות יחסים בין מודל סימבולי לתופעה, והדמיון שלהן למערכת שדלז מציע מספיק לצרכים שלנו כאן,

למרות ההבדלים המהותיים בין השיטות הפילוסופיות האלה לבין השיטה של דלו. כולן רואות בסימנים לא רק כלי שמתאר מציאות, אלא גם חומר שמתערב במציאות ומעצב אותה.

השיטה הראשונה שבולטת ברלבנטיות שלה היא פילוסופיית הצורות הסימבוליות של ארנסט קאסירר. מדובר במערכות סימבוליות קונטינגנטיות שתופסות את המקום שקאנט שמר לסכמות האוניברסליות שלו. המערכות הסימבוליות אינן מעתיקות את המציאות, אלא מתווכות בין הסובייקט לעולם. לכן, "אם השפה אינה נתפשת עוד כשכפול מובחן של מציאות מובחנת נתונה, אלא כנושאת את התהליך האדיר שבו האני מבסס תפישה של העולם [...] ברור שהבעיה [של ייצוג העולם] יכולה להיפתר בצורות שונות".<sup>14</sup> לכן גם "המילה לא מצביעה על תוכן אובייקטיבי, אלא מציבה את עצמה במקום התוכן הזה; היא הופכת לראשיתית, לכח שמתערב באירועים אמפיריים ובשרשרת הסיבתית שלהם."<sup>15</sup>

גם היידגר, מי שתפס עמדה אופוזיציונית ביחס לפילוסופיה ולפוליטיקה של קאסירר, קבע שהשפה מתנה את הופעת ההוויה כישים:

בדימוי השגור אצל רבים רואים את הלשון מעין הודעה. ... אבל הלשון אינה, לא בלבדה ולא בראשונה, הבעה שבעל פה ושכתב של זה שצריך להודיע עליו. ... באותה השעה שהלשון קראה בשם ליש, קריאת שם זו בלבד מביאה את היש לידי דיבור והופעה. קריאה זו בלבד ממנה מתוכה את היש לישותו.<sup>16</sup>

בהמשך המסורת הזאת אפשר אולי למקם גם את פוקו. אצל פוקו השיח, שכולל את הפרקטיקות שמעצבות שכפול של מערכי היגדים, נמצא בפער שבין המילים לדברים ומאפשר הופעה של ידע כרובד אוטונומי מתווך. הוא מבקש לא "לטפל בשיחים כאילו היו מכלולים של סימנים (של יסודות משמעיים המפנים לתכנים או לייצוגים), אלא כפרקטיקות היוצרות באופן שיטתי את המושאים שהן מדברות עליהם."<sup>17</sup>

גם אם נחצה את התעלה שמפרידה בין היבשת לאיים הבריטיים ובין מחלוקות פילוסופיות עמוקות, אפשר למצוא כיווני מחשבה שמאפשרים תפיסה של מערכים סימבוליים ככלים שמעצבים מציאות (מציאות שכאמור אינה דומה לסימנים האלה!) ולא רק מתארים אותה. ויטגנשטיין טען שפרדוקסים פילוסופיים (למשל אלה שקשורים בחמקמקות של תחושות פרטיות) ייפתרו אם ננתק "את עצמנו באופן קיצוני מהרעיון שהשפה מתפקדת תמיד בדרך אחת ... להעביר מחשבות – ותהיינה אלה מחשבות על בתים, כאבים, טוב ורע, או על כל דבר אחר."<sup>18</sup> אחריו הסביר אוסטין שאחד התפקידים של השפה הוא לעשות דברים באמצעות מבעי ביצוע ש "אינם 'מתארים' או 'מדווחים על' או קובעים דבר, הם אינם 'אמיתיים' או 'שקרניים'; כמו כן, הבעתם מהווה – במלואה או בחלקה – עשייתה של פעולה, אשר בדרך כלל לא תתואר ... 'רק' כאמירה של דבר מה."<sup>19</sup> בפרק הלפני אחרון של החיבור מבהיר לנו אוסטין שההבחנה בין משפטי חיווי למבעי ביצוע רחוקה מלהיות יציבה.

כדי להימנע מהבלבול שעלול לנבוע מתיאור של מודלים וירטואליים כמונחים של שיטות פילוסופיות היסטוריות שונות ואף סותרות, אסיים בדוגמאות קרובות יותר שמנסחות את הסוגיה כמונחים בני זמננו.



מכיוון שהתיאור של מודלים וירטואליים במונחים של כל כך הרבה שיטות פילוסופיות שונות וסותרות עלול לבלבל, ראוי לסיים בדוגמאות קרובות. דוגמה אחת היא התיאוריה הקווירית שהתפתחה על ידי הוגות כמו ג'ודית באטלר (Butler) ואיב קוסופסקי סדג'וויק (Sedgwick) וסביבן. לפי התיאוריות האלה, זהות איננה מאפיין פנימי, מהותי ויציב, אלא ביצוע חוזר ונשנה של פעולות חיצוניות של זיהוי והזדהות, פעולות שהן תמיד חלקיות ותמיד פתוחות לכישלון ולשיבוש, באופן שהופך את עולם הזהויות המיניות שנכפה על בנות ובני אדם לנזיל יותר. אי אפשר לנתק את התיאוריה הזאת מהתפתחויות פוליטיות בסצנה הלהט"בית בארצות הברית, שכן היא ניסוח אינטלקטואלי לניכוס של כינויים פוגעניים כמו queer ככינויים מעצימים, כנגד ניסיונות להכפיף להט"בים לנורמות מיניות "מהוגנות" בזמן שמגיפת האיידס השתוללה בקהילותיהם. אבל התיאוריה הזאת לא רק שיקפה הלך רוח ותיארה את המציאות של זהויות מיניות; קהילות ותנועות להטבפא"קיות<sup>20</sup> שונות עיצבו את עצמן סביב המודל הווירטואלי הקווירי, וערכו לו אקטואליזציה בביטויים פוליטיים, אמנותיים ורגשיים שונים. מרחב האקטואליזציה של המודל הווירטואלי הקווירי נפרש בטווח שבין אוטופיות קוויריות<sup>21</sup> ובין העובדה העגומה שאת פרקטיקות פירוק הזהות הקוויריות יכולים לחגוג בעיקר מי שנהנים מפריבילגיות חברתיות שמבטיחות להם רשת ביטחון בסיסית. אבל האקטואליזציה של המודל לא תלויה בתקפות התיאורית שלו. גם אם המודל הקווירי איננו מתאר את המציאות באמת, גם אם התיאוריות הביולוגיות הדטרמיניסטיות ביותר בדבר מיניות ומגדר היו נכונות, המודל הווירטואלי הקווירי בכל זאת עבר אקטואליזציה על ידי אינטראקציה שלו עם המצע החומרי שבו הוא שוקע והוליד ביטויים חברתיים בעולם.

דוגמה שנייה למודל וירטואלי הוא העיסוק ביום שאחרי מימוש זכות השיבה סביב עמותת "זוכרות". בשיח היהודי-ישראלי השיבה נתפשת כאיום קיומי וכתסריט בלהות.<sup>22</sup> בספר عودة עֵוָדָה,<sup>23</sup> לעומת זאת, מנסות הכותבות והכותבים לבנות דמיון לא אפוקליפטי לשיבה. אין מדובר רק בניסיון לתאר עתיד אפשרי, שיפרוך או לא יפרוך בקפיצה מאחורי גבנו, אלא גם לשקע בתוך המציאות הפוליטית הממשית מערכת סימבולית וירטואלית של יחסים בין המסמנים האתניים והפוליטיים. המודל הזה כבר ממשי, מעצם העובדה שפורסם בספר שראה אור בישראל/פלסטין. מבחן האקטואליזציה שלו איננו תלוי בשאלה אם הסיפורים האלה יתממשו (האם בעתיד, בישראל/פלסטין, אכן תתממש זכות השיבה, והאם אנשים אכן יחשבו וינהגו פחות או יותר כמו הדמויות שבספר). אקטואליזציה של המודל הזה היא עצם הביטוי של המערכים הסימבוליים שנמצאים בספר לבניית פרקטיקות חברתיות ותרבותיות בהווה או בעתיד, כאן או במקומות אחרים, שאולי יובילו למציאות פוליטית חדשה, באופן שאינו תלוי רק בשאלת מימוש זכות השיבה.

אבל הדוגמאות לא חייבות להיות פוליטיות במובן הצר של המילה. בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, למשל, חשיבה על ההיסטוריה של המתמטיקה היתה כפופה למודל השפה האוניברסלית שהתגלמה באלגברה המודרנית. כל פעילות מתמטית היסטורית הובנה כביטוי חלקי של השפה הזו. במחצית השנייה של המאה העשרים עמלו היסטוריונים ופילוסופים כדי ליצור מודלים סימבוליים אחרים שדרכם אפשר לנסח את המופעים ההיסטוריים של המתמטיקה. שבתאי אונגורו,<sup>24</sup> למשל, עמל לבנות מודל של אובייקטים ויחסים גיאומטריים טהורים, נקיים

מחשיבה אלגברית ומהערבוב בין גדלים גיאומטריים וערכים מספריים. לשיטתו, הוא שחזר, תרגם או תיווך את הגיאומטריה הטהורה היוונית הקלאסית לשפה לא אלגברית שנגישה לקורא המודרני. לשיטתי, הוא בנה מודל וירטואלי של הבדלים וקישורים, שהאקטואליזציה שלו במאה העשרים על מצע של טקסטים יווניים עתיקים יצרה אובייקט תרבותי-מדעי חדש: מתמטיקה יוונית לא-אלגברית, שמונגדת לתפיסת המתמטיקה היוונית כאלגברית במהותה. האובייקט התרבותי המקורי (הגיאומטריה היוונית כפי שהיתה "באמת") היא מושא עיונו המוצהר של אונגורו, אבל אינה חשובה לפרשנות שאני מציע כאן. השאלה המכריעה בעיני (אבל לא בעיני אונגורו!) להיסטוריה של המתמטיקה איננה "מה באמת עבר בראשם של מתמטיקאים מהעבר", אלא "דרך אילו מודלים וירטואליים אפשר לחשוב על מתמטיקה, ומה נוצר כשממשים אותם ביחס לשרידים החומרניים של תרבות מדעית נתונה". אפילו אם יתברר שהיוונים הקדמונים אכן חשבו כמונחים אלגבריים, ובחרו להסתיר את המונחים האלה בטקסטים ששרדו עד ימינו, הפרשנות ההיסטורית של אונגורו היא אקטואליזציה של מודל וירטואלי על המצע הטקסטואלי של השרידים ההיסטוריים של המתמטיקה היוונית.

הדוגמאות שהבאתי כאן קרובות במיוחד ללבי, אבל עשויות להיקרא כאוטוריות. אפשר לצרף להן גם דוגמאות מהקאנון התיאורטי של מדעי הרוח והחברה. את הכלכלה הפוליטית של מרקס, הפסיכואנליזה של פרויד ותיאוריית המהפכות המדעיות של קון אפשר, כמובן, לקרוא כמודלים תיאוריים, ולנסות לבחון את מידת ההתאמה בינם לבין המציאות. אבל בחינה כזו איננה מעניינת אותי כאן. בין אם התיאוריות אומרות את האמת ביחס לעולם ובין אם לאו, כאשר המודלים האלה נמצאים באינטראקציה עם פיסות מציאות קונקרטיות של פעילות פוליטית, טיפולית או מדעית, הם עוברים אקטואליזציה ומתבטאים בתוצרים תרבותיים וחברתיים שונים. הביטויים האלה לא ניתנים לרדוקציה לתוקף התיאורי של המודל ולאמיתות האמפירית שלו. הביטויים האלה אינם מופיעים סתם כך פתאום כגילומים בזמן ובמרחב, שמושגיהם זהים למושגי המודלים התיאורטיים, אלא הם תמיד תוצר של עבודת אקטואליזציה שמשקעת את מערכת ההבדלים של המודל במצע קונקרטי כדי ליצור משהו שעד אז לא היה שם. על פי התפישה שאני מציע, מדעניות ומדעני הרוח לא אמורות להתמקד בבחינת הערך התיאורי של מודלים וירטואליים ולא באקטואליזציה שלהם, אלא בפיתוח המודלים הוירטואליים האלה ובעיבוי מערכות קשרי הגומלין ביניהם.

### בחזרה לאמת

אבל מהאמת אי אפשר להתעלם. גם אם אין לה תפקיד מכונן במדעי הרוח, וגם אם מודלים וירטואליים לא יישפטו לפי ערך האמת שלהם כתיאורי מציאות. האמת נמצאת שם, בשיח האקדמי, ומדעניות ומדעני הרוח יאלצו להתמודד איתה, מרצונן או שלא מרצונן. יש כמה נקודות מבט תיאורטיות ופרקטיות שעשויות להכניס את האמת לדיון של מדעי הרוח, גם אם אלה יבחרו לעסוק בבניית מודלים וירטואליים. אנסה לציין כאן כמה מהן, בסדר עולה של חשיבות, כפי שאני תופס אותה.

ראשית, גם אם מדעניות ומדעני הרוח יבנו מודלים וירטואליים, הם עשויים להידרש לומר את

האמת על אודות אותם מודלים. האמת תיכנס לתוך הדיון של מדעי הרוח דרך הרפלקסיה של מדעני הרוח על הפעולה של מדעי הרוח (מה שמסורות פילוסופיות מסוימות מכנות "מטא-שפה"). גם בלי לחרוג לרמת הרפלקסיה, המודלים הווירטואליים עצמם יכולים לכלול טענות אמת כדי להתנסח באופן ברור. אבל אופן ההתערבות הזה של האמת לא נראה לי מאוד חשוב. העובדה שאנחנו עלולים להידרש לטענות אמת על פרקטיקה מסוימת או במסגרתה לא נותנת לאמת תפקיד מכונן ביחס אליה.

במכולת, למשל, העיקר הוא קניית המצרכים. הקונה יכול להידרש לטענות אמת ביחס לקנייה במכולת: "האם עדיף לקנות במכולת או לייצר מזון לבד?", "האם עדיף לקנות במכולת הזו או ההיא?", "האם באמת קניית לחם וזיתים?", "האם מחיר הקפה הזה הוא 12 שקלים?" אבל העובדה שהשאלות האלה נשאלות ודורשות תשובות אמיתיות לא הופכת את הקניות במכולת לפרקטיקה של דבקות באמת. גם אם אי אפשר לקנות במכולת בלי להידרש לאמת, ההידרשות הזאת לא הופכת את האמת למכוננת ביחס לקנייה במכולת. כך גם במדעי הרוח. עצם ההתערבות של טענות אמת בדיון על אודות מדעי הרוח או בתוך הפרקטיקה של בניית מודלים סימבוליים לא מעניקה לאמת תפקיד מכונן ביחס למדעי הרוח. יחד עם טענות אמת, הדיון במדעי הרוח יערב מגוון רחב של טענות ופרקטיקות חשובות לא פחות מגילוי האמת (אני מניח, למשל, שחלק מהדיון במדעי הרוח ייערך על ידי בניית מודלים וירטואליים על אודות מדעי הרוח, ולא רק על ידי אמירת אמת).

האמת, נדמה לי, תתערב במדעי הרוח באופן מהותי יותר דרך הסביבה שלהם. אם מדעי הרוח ימשיכו להתקיים באקדמיה, הם ידורו בכפיפה אחת עם המדעים התיאוריים (אני מתכוון כאן למדעים שמניחים שתפקידם הוא לתאר מציאות נתונה מראש; אלה אינם רק מדעים מדויקים, אלא גם מדעים שמתיימרים לתאר את החברה, השפה, האמנות וכו' כמציאויות נתונות). השאלות שמנחות את המדעים התיאוריים הן שאלות בדבר אמיתות התיאורים, והאינטראקציה בין מדעי הרוח למדעים תיאוריים תאלץ את מדעניות ומדעני הרוח להתמודד עם שאלות על היחס בין המציאות למודלים. אם מדעי הרוח ירצו לשרוד בתוך הסביבה האקדמית שנשלטת בידי מדעים תיאוריים כאלה, הם יידרשו להביא בחשבון את ערך האמת של המודלים שלהם, גם אם המחקר שלהם לא יהיה כפוף לאמת הזו.

המתמטיקה, למשל, שנמצאת במתח מתמיד בין הערך שלה כמדע תיאורי לבין התפישה שלה כמדע טהור, היא דוגמה להתמודדות עם הדרישה לאמת תיאורית, מכיוון שהיא נאלצת להתגונן מפני איומים פנימיים וחיצוניים בדבר ההתנוונות הצפויה לה אם תבחר להתעלם לגמרי מן האמת התיאורית. היוקרה של המתמטיקה נובעת במידה רבה מהערך שלה למדעים התיאוריים, והיא צריכה לחזור ולתקף את הערך הזה כדי לשמור על מעמדה, גם אם חלק גדול מהידע המתמטי כבר איננו רלבנטי למדעים התיאוריים. כך גם מדעי הרוח: סביר להניח שהם ייאלצו לפעמים לתקף את הרלבנטיות של המודלים הווירטואליים שלהם, בין השאר על ידי הדגשת ערך האמת שלהם כתיאורים של המציאות, נוסף על הערך שלהם כמודלים וירטואליים.

בניסוח הזה נוכחת חלוקת עבודה בין מדעי הרוח, שעוסקים בבניית מודלים וירטואליים, לבין

המדעים שמתיימרים לתאר מציאות נתונה, ועוסקים בבחינת הערך התיאורי של מודלים ביחס למציאות הזו (לא אפתח כאן את סוגיית קיומם של סוגים נוספים של מדע). ההבחנה הזו מתארת אספקטים של עבודה מדעית. מובן מאליו שמוסד, פרוייקט או חוקר מדעי יכול (ולפעמים אפילו חייב) לשלב את שני האספקטים האלה של הפעילות המדעית. הבחירה להשתמש בשם "מדעי הרוח" לאחד מהם נועדה לתבוע את זכות הקיום של אותו אספקט – זכות קיום שלעתיים קרובות נאלצת לסגת או להתגונן מפני הדומיננטיות של תפיסת המדע כתיאור אמיתי של מציאות נתונה. אבל אם כך, מה יבדיל בין מדעי הרוח לבין צורות לא מדעיות של בניית מודלים וירטואליים? הרי אין ספק שמודלים וירטואליים נבנים גם בעולם הספרות והאמנות, ואין טעם להכפוף גם אותם לפרויקטים מדעיים. כאן, לדעתי מגיע התפקיד החשוב ביותר של האמת ביחס למדעי ברוח, כפי שאני מבקש לחשוב אותם.

מדעי הרוח יכולים להתבחן מצורות אחרות של בניית מודלים וירטואליים על ידי התערות באמת. לא מדובר כאן בדבקות באמת כמושא, אלא כאילוץ שמחייב את החוקרת ליצירתיות. הבעיה בהתעלמות מהאמת היא שאם נשתמש רק בכוח המדמה שלנו כדי לבנות מודלים וירטואליים, הכוח הזה עלול להגביל אותנו ליצירת בני דמותן של הספינות המעופפות שהרמב"ם הביא כדוגמה ליכולותיו ולמגבלותיו של אותו כוח,<sup>25</sup> כלומר יצירה של מה שהוא לעתים קרובות קלישאה שאין בה אלא חיבור מזדמן וחסר עניין של האלמנטים הנגישים ביותר מהסביבה המיידית שלנו.

אחת הדרכים לאלץ את עצמנו לחרוג מהתבניות הצפויות והשחוקות של הכוח המדמה כדי לבנות את מה שאיננו, אבל יכול, אולי, לעבור אקטואליזציה (ואולי לא), היא מחויבות להתבוננות אמפירית, לקריאה צמודה או להשתקעות בארכיון, כלומר להתערות בביטויים של האמת כרישום של תופעות, כטקסטורה לשונית וכהצטברות של משקעי כוח. מחויבות כזו עשויה לאלץ את החוקרת לחרוג ממה שמוכר לה היטב ולהיפגש עם אלמנטים שמהם ניתן אולי להרכיב מודלים וירטואליים חדשים, לא שחוקים ולא מוכרים – כאלה שקשה להעלות על הדעת בלי חיכוך אינטנסיבי בעדויות האמפיריות של פרקטיקות, תרבויות או מחשבות זרות.

דווקא התערות כזו באמת עשויה לסייע לנו לחרוג מההצעות הבנאליות שיציע לנו הכוח המדמה, שחופשי לבחור בדרך הקלה של שימוש בקרוב ובמוכר. התערות כזו יכולה להוביל את מדעניות הרוח לבנות מודלים וירטואליים מפתיעים ומאתגרים יותר, מכיוון שהן יהיו חייבות לגשר על הפערים שבין המגבלות והשאיפות שלהן ושל הגוף המוסדי שבתוכו הן פועלות לבין ביטויים של אמיתות זרות של מושאי המחקר שלהן, שישתרגו סביבן, וירחיקו אותן מכלכלת האינטרסים של המוסד האקדמי.

מדעי הרוח יישארו מדעיים לא מתוך חיפוש אחר האמת, אלא מתוך התערות באמיתות מוכרות פחות כדי לאלץ את עצמם להיות יותר יצירתיים – אילוץ יצרני שימנע ממדעי הרוח לברוח לפרוזה שמתיימרת להיות חופשית, אבל בהיעדר כוח שיכפה עליה להתרחק מהמוכר תתברר כשחוקה. עם זאת, ההתערות של מדעי הרוח באמת אין משמעה שמדעי הרוח יציבו את האמת כמושא מכונן או מטרה. האמת תהיה אילוץ מתודולוגי; היעד יהיה יצירה וחקירה של מודלים

סימבוליים. כמו החומר והגוף, האמת תהיה עוד אחד מאותם אילוצים שמדעי הרוח צומחים מהם, אבל לא כפופים אליהם. מדעי הרוח יישמרו על העודפות שלהם ביחס לעולם שהם נובעים ממנו: לחומר שלו, לגוף שבו, ולאמת ששוררת בו.

## 6. ראוי שמדעי הרוח ימשיכו להתנגד

הדיון של אופיר ושל מטר במדעי הרוח היה מחויב להתנגדות: התנגדות לסדר כלכלי שכופה על מדעי הרוח קריטריונים תועלתניים וניאו-ליברליים, והתנגדות לסדר פוליטי דכאני שמתבטא במוסדות שבתוכו הם מתקיימים. חשוב לי להבהיר שהתנגדות נותרת אופק חשוב (אבל לא הכרחי) של מדעי הרוח גם במסגרת החזון שאני מציע.

הקשר בין מדעי הרוח להתנגדות נובע מהעיסוק שלהם בוירטואלי, כלומר במה שעדיין לא עבר אקטואליזציה, שכן העיסוק באקטואלי ובקשר התיאורי בין מודלים לבין תופעות אקטואליות יהיה שמור למדעים שמתיימרים לתאר את המציאות כנתונה. במסגרת עיסוק במדעי הרוח, כלומר בהרחבה האונטולוגית של המרחב הוירטואלי, אין טעם שמדעניות ומדעני רוח יבנו מודלים וירטואליים ניאו-ליברליים או ציוניים, מכיוון שהניאו-ליברליזם והציונות הן תופעות שכבר עברו אקטואליזציה נרחבת ודומיננטית.

מובן שהטעון הזה לא סותם את הגולל על העיסוק של מדעי הרוח בציונות ובניאו-ליברליזם: הרי יש מי שטוענים שהציונות בקושי קיימת, שהיא עורכת קרב מאסף נגד כוחות אנטי-ציוניים, ושצריך לנסח מחדש את המודלים הוירטואליים שלה. יש גם מי שטוענים שהבעיות הכלכליות שלנו נובעות מכך שלא ערכנו מספיק אקטואליזציה של ניאו-ליברליזם בשלטון, ושיש להמשיך לפתח מודלים וירטואליים ניאו-ליברליים שיצילו את העולם מאימו של מיתון הרסני. אני מניח גם שיהיו מי שיחשבו שמה שכבר קיים באופן אקטואלי מוצלח כל כך, עד שכדאי לשמר ולפתח את הדיון במודלים הוירטואליים שמתוכם צמחה אותה מציאות אקטואלית.

האופן שבו אני מתאר את מדעי הרוח לא יכול אפוא להבטיח התנגדות, אבל אני מקווה שההתכוונות של מדעי הרוח לעבר מה שעדיין לא עבר אקטואליזציה תטה אותם לכיוון ההפוך ממה שכבר ישנו באופן דומיננטי ומובהק; אם לא לעבר התנגדות של ממש לסדרים דכאניים – לפחות לעבר פיתוח הדיון במה שעדיין רק וירטואלי. אבל גם אם התקווה הזאת תתברר כתקוות שווא, העיסוק של מדעי הרוח במודלים וירטואליים לפחות יאפשר למדעניות ולמדעני רוח להתנגד, כשאמירת אמת צפויה לחזק רוע דומיננטי שריר וקיים.

אני מציע, אם כן, למדעי הרוח לעסוק בבנייה של מודלים וירטואליים שמשמשים באמיתות אמפיריות כגירוי או כאילוץ יצרני, אבל לא מכפיפים את עצמם אליה כיעד; שבונים מודלים שעדיין לא עברו אקטואליזציה כדי להעמיד אופוזיציה לדומיננטיות של המודלים שמארגנים את המציאות; שלא נמדדים במידת האקטואליזציה שהם עברו, ושייתכן שלעולם לא יעברו אקטואליזציה. את החלוקה המוסדית בין מדעי הרוח למדעים תיאוריים אני מניח בצד (האם ראוי שיתקיימו יחד באותה פקולטה? באותה מחלקה? אצל אותה חוקרת? בתוך אותו מאמר?);

כרגע אני מבקש לעמוד על זכות הקיום של פרקטיקה אקדמית מוסדית של בנייה וירטואלית, שחורגת מתחום השיפוט של אמת ושקר.

נהוג הרי להאשים את אנשי ונשות האקדמיה בניתוק מהמציאות האקטואלית והשתקעות באזוטריה. בואו ניקח את הבעיה הזאת ונהפוך אותה מבאג לפיצ'ר: הניתוק הזה מהמציאות האקטואלית לטובת התערות ברישומים החומרניים של מושאי מחקר הם, בהתאמה, מידת החופש והאילוץ היצרני שמסייעים לחוקרות ולחוקרים לבנות מודלים וירטואליים, כלומר להעניק לממשות את מה שעדיין לא נמצא בה.

## הערות

1. ענת מטר, "אוניברסיטה", מפתח 3 [mafteakh.tau.ac.il/2011/03/01-3] (להלן מטר, "אוניברסיטה").
2. עדי אופיר, "מדעי הרוח", הרצאה בסמינר המשותף של מרכז מינרבה, ינואר 2012.
3. המאמר לא יכלול עיסוק היסטורי במדעי הרוח. עיסוק כזה אפשר למצא בהרצאתה של רבקה פלדחי בכנס הלקסיקלי השישי למחשבה פוליטית ביקורתית שהתקיים באוניברסיטת תל אביב בינואר 2011. ראו: <http://vimeo.com/19927997>
4. שם
5. Adi Ophir "The Sciences of the Spirit," *Differences* 24(3) (2013): 165
6. מטר, "אוניברסיטה".
7. ענת מטר, "מדעי הרוח – מחשבות לדיון מסכם במרכז מינרבה", הרצאה בסמינר המשותף של מרכז מינרבה, ינואר 2012 (להלן מטר, "מדעי הרוח").
8. ז'אק דרידה, על הכנסת אורחים, תרגמה דניאלה יואל (תל אביב: רסלינג, 2007), 93.
9. שם, 94.
10. Roy Wagner, "Silence as Resistance before the Subject, or Could the Subaltern Remain Silent?," *Theory Culture and Society* 29(6) (2012): 99-124
11. Wener Heisenberg, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, trans: A.J. Pomerans (New York: Harper & Row, 1971), 78
12. Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 10
13. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994), 211-212
14. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trans: Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1953-1965), vol. I, 269
15. שם.
16. מרטין היידגר, מקורו של מעשה האמנות, תרגם שלמה צמח (תל אביב: דביר, 1968), 53.

17. מישל פוקו, הארכיאולוגיה של הידע, תרגם אבנר להב (תל אביב: רסלינג, 2005), 49.
18. לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: מאגנס, 1994), §304.
19. ג'ון ל. אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, תרגם גיא אלגת (תל אביב: רסלינג, 2006), 30.
20. להט"ב הם ראשי תיבות של לסביות, הומואים, טרנסג'נדרז וביסקסואלים. מכיוון שארבעת האופציות האלה לא ממצות את מגוון האפשרויות המיניות-מגדריות, כותבות וכותבים שונים הוסיפו אותיות שונות לרשימה בהתאם לדגשים הקהילתיים או התיאורטיים הרלבנטיים להם, למשל פ' שמציינת פאנסקסואלים/ ות או פוליאמורים/ ות, א' שמציינת א-מיניים/ ות או אינטרסקס, וק' שמציינת קוירימות. אבל הבחירה בסיומת "פאק" מסמנת גם תסכול מהניסיון לבנות רשימת אותיות ממצה, ואת ההתנגדות הבסיסית לנרמול מיני, שמתממש בין השאר על ידי ניסיון ליצור א"ב ממצה של קטגוריות מיניות.
21. למשל, José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (New York: New York University Press, 2009).
22. ראו מאמרו של עדי אופיר על "זכות השבות" בגיליון זה.
23. עאמר אלע'בארי ותומר גרדי (עורכים), *عودة عودה* (תל אביב: עמותת זוכרות ופרדס הוצאה לאור, 2013).
24. Sabetai Unguru, "On the Need to Rewrite the History of Greek Mathematics", *Archive for History of Exact Sciences* 15(1) (1975): 67-114.
25. הרמב"ם, שמונה פרקים, תרגם מיכאל שורץ (ירושלים: יד יצחק בן צבי), פרק ראשון.



