



מכפנת

הרבה אנשים כותבים שירה, לא כולם שואלים "מהי שירה?". מעטים שואלים זאת במנותק מן היצירה

כתב-עת
לקסיקלי
למחשבה
פוליטית



שאלה פשוטה המתייחסת לשם עצם מופשט כלשהו (x). סוקרטס שואל: "מהו x?". התשובות הנבחנות ונפסלות בזו אחר זו ניתנות כהגדרות: x הוא p. p הוא תיאור מרכזי מניב להנחה למדעי הרוח תנאים הכרחיים ומספיקים לזיהוי דבר מה בתור x. במהלך החקירה Minerva Humanities Center גיליון 6 אביב 2013 מרכז מינרפה ללמודים

מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב

דבר העורכים (גיליון 1): mafteakh.tau.ac.il/2010-01/00-foreword

גיליון 6, אביב 2013

עורך אחראי: עדי אופיר

עורכים בפועל: אודי אדלמן, נועם יורן, יואב קני, איתי שניר

מועצת המערכת: פרופ' ירון אורחי, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים
◆ ד"ר פיני איפרגן, התוכנית ללימודי פרשנות ותרבות, אוניברסיטת בר-אילן והחוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון ◆ ד"ר ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר עדו גייגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון ◆ ד"ר אנבל הרצוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה ◆ ד"ר ראיף זריק, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב
◆ ד"ר ניצן ליבוביץ', הקתדרה ללימודי שואה ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה ◆ ד"ר ענת מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' דני פילק, החוג לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון ◆ פרופ' רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר הגר קוטף, מרכז היימן למדעי הרוח, אוניברסיטת קולומביה ◆ פרופ' רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב

רכז מערכת: אורי ערן

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: מפגש נשים מירושלים ומהנגב שהשתתפו בפרויקטים של העצמה, במסגרת התערוכה "לא מוכרים" של טל אדלר בגלריה ברבור בירושלים. ינואר 2007.

אתר מרכז מינרבה: mhc.tau.ac.il | אתר כתב העת מפתח: mafteakh.tau.ac.il

חלל עבודה לקסיקלי: mhc.tau.ac.il/lexspace

ISSN 2224-4557

ליצירת קשר: mafteakh@post.tau.ac.il

תוכן עניינים

אֲרָכָה סטאטיס גורגוריס	3
גלריה לאמנות מאשה זוסמן	19
נפש יונתן ורטהיים סואן	29
סובייקטיביות אמיל בנווניסט	65
שוויון יהונתן אלשך, דני פילק, נווה פרומר, איתי שנר	77
תרגום ז'ק לזרה	111



אַרְכָּה* סטאטיס גורגוריס

אני יכול לומר, אמנם בשעשוע מסוים אבל לא בלי להתכוון לכך, שבחרתי לעסוק במושג הפוליטי הראשון – ולו מבחינת שמו, אם לא מבחינות אחרות. אבל כפי שתראו, הניתוח שלי נועד להראות כיצד בקריאה הראשונית בשמו (בארכה שלו, כביכול) המושג הזה הופך את כל המושגים של הראשון, או של האחד, לבלתי אפשריים, בלתי ניתנים להגדרה – אנ-ארכיים. במובן זה, אף על פי שהמילה שאני בוחן היא ארכה (*archē*), המושג הפוליטי שאני בעצם עוסק בו הוא אנרכיה (*anarchy*), שמשמעותה היסודית, לטענתי, טמונה למעשה בהמשגה הארכאית של ארכה. ההמשגה הארכאית היא שמעניינת אותי כאן, ולכן אינני עוסק בכמה אזכורים חשובים של המושג הזה אצל היידגר, דרידה או ריינר שורמן. לפיכך רק אשזור חוט סביב ארבעה מופעים של המושג באוצר המילים של הפילוסופיה היוונית: שני משפטים של אריסטו, אחד של הרודוטוס והפסקה המפורסמת המוכרת כפרגמנט של אנכסימנדרוס.

נתחיל עם התבוננות בקביעה המוכרת היטב מפוליטיקה של אריסטו: *Ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἀρχεῖ τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων* (αὐτὴν γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν [ἀρχαίαν] ἀρχήν), ἢ ν δει τὸν ἀρχοντα ἀρχόμενον μαθεῖν. "ישנו סוג של שלטון [ארכה] אשר בו אדם שולט באנשים בני חורין, באנשים שמוצאם דומה. כך אנו אומרים על השלטון הפוליטי¹, שהשליט חייב ללמוד אותו מתוך היותו נשלט.² המשפט הזה מתמצת לא רק את הפרדוקסליות של הדמוקרטיה, אלא במישור עמוק יותר את פירוש הדבר שחברה מכוננת בעצמה ולעצמה את צורת החיים הפוליטית שלה, ללא נורמות קבועות וללא ערובות. זוהי צורת חיים פוליטית באופן מובהק, ששמה הוא דמוקרטיה. זוהי צורה שמניעה את החיים הפוליטיים עצמם. זוהי מהותו של האדם כבעל חיים פוליטי (*zoon politikon*). במילים אחרות, אם האדם הוא בעל חיים פוליטי, הדבר נובע מכך שהוא מסרב להתייחס אל הארכה של הדברים כאל הסדר הטבעי ומעמיד אותו לחקירה. התנאי שהעמיד אריסטו בפני השליטים – שעליהם ללמוד על ידי היותם נשלטים – גרר פרשנות ענפה בדבר משמעותו כמדע פוליטי. אבל כמו תמיד, בשפה היוונית יש יותר מכפי שנראה במבט ראשון.

אל לנו לשכוח שארכה פירושו גם מקור וגם שלטון, כפי שהמילה rule בשפה האנגלית קשורה הן בעניינים של ממשל והן בעניינים של עיקרון: עקרונות ראשוניים, הכללים היסודיים של משחק, של טיעון, של יסוד וסדר. אחרי הכול, השליט הוא דמות ראשית (גם כאשר הוא ראשון בין שווים, *primus inter pares*), הראשון בחשיבותו במנגנון מכוון של שליטה, שרואה בו את השומר הראשי של מערכת הכללים שהוא מייצג. בכל תצורה ארכאית של כוח, הארכון (*archon*) [השליט] מפגין סמכות לא רק על תחום הכללים השולטים בחברה; הוא גם מגלם את

*Stathis Gourgouris (2012), "Archē". *Political Concepts: a Critical Lexicon 2*
www.politicalconcepts.org/arche-stathis-gourgouris
 תרגמה מאנגלית: נטע אחיטוב

נקודת היציאה לכל נתיב שבו כללים אלה יופעלו, בין אם הם נכפים מתוך עיקרון ובין אם לאו, בין אם הם נשמרים למען דורות העתיד (של שליטים ונשלטים), ובין אם הם מופרים לטובת מסלול אחר של שלטון, התחלה אחרת. זוהי ללא ספק מהותה של דמות הפטריארך.³ משום כך, גם כאשר מתרחש רצח האב הקדמון – לפי סיפוריו של פרויד למשל, כאשר המקור הסינולוגי של עיקרון ושל שלטון מוכפל ומחולק בין ידיהם של בנים רוצחים רבים (כלומר כאשר על פי הניתוח של פרויד הוא מתמסד) – הסדר הפטריארכלי כמעט אינו נפגע; להפך, המקור הסמכותי דווקא מתגבש עם הכפלתו.

אולם כאשר אריסטו דורש שהארכון יהיה גם ארכומנוס (*archomenos*) [נשלט], משהו אחר לגמרי מתרחש. המושג הסינולוגי ארכה מתפרק על ידי אחרות המקבילה לו. כדי לדעת כיצד לשלוט, חייב אדם לדעת כיצד להיות נשלט: זוהי תמצית האוטונומיה. ידע על היות נשלט אין פירושו רק התנסות בנקודת המבט של הנשלט (תמיד), אלא להכיר את הצד השני של השלטון, לאפשר השתקעות מאשררת במושא השליטה, מתוך עמדת סובייקט שהאובייקטיפיקציה הטיפוסית שסובלים הנשלטים איננה מכלה אותה. מבחינה זו, הידע על הישלוט מספק סוג של ידיעה שהופכת את המונופול המשווער של השליט על הסמכות לקבוע מה משמעות השלטון למונופול יחסי, ולמעשה מחסלת את האבחנה האפיסטמית המשווערת בין שולטים לנשלטים על ידי יצירת סובייקט של סמכות ושל כוח במשמעות הכפולה של המושג.⁴

אפשר לבחון את ההיקרות-יחד (*co-incidence*) הזאת משני כיוונים. מצד אחד, הנשלטים מאשרים את עמדתם העצמית כנשלטים, כלומר הם אינם נשלטים במובן הפשוט של כניעה לסמכות השליט, המבוססת על ההנחה שהוא גם מקור השלטון. הם נשלטים בזכות החלטתם להיות נשלטים, כלומר הם מחזיקים במושכות החקירה של תנאי השלטון (ולפיכך במשמעותם): מי שולט, למה וכיצד היא צורת החקירה של שלטון החוק. משום כך רעיון זה אינו קשור לפרדוקס המשתק של "שעבוד מרצון" (*voluntary servitude*) שאֵטיין דה לה בואסי חשף באופן מבריק לפני כמה מאות שנים, פרדוקס שעדיין ממשיך לאפיין את מרבית חברות הקונצנזוס של ימינו. הנשלטים האוחזים במושכות בירור המשמעות של מסגרת השלטון לעולם לא יוכלו, מתוקף הגדרתם, להפוך למשוועבדים; הם מונעים על ידי עיקרון של הגבלה עצמית שמבטיח את האוטונומיה שלהם, את הקביעה העצמית שלהם. משום כך בפוליס האתונאי עבדים לא נשלטו במובן הצר של המילה; הם בסך הכול ביצעו פקודות. אותו דבר תקף גם לגבי נשים וילדים, שקיומם בתוך האויקוס (*oikos*) [בית] שייך לכלכלה נפרדת. כטענתה המוכרת של חנה ארנדט, הדמוקרטיה האתונאית שמרה על ה[תחום] הפוליטי כעצמאי ביחס ל[תחום] החברתי והכלכלי. היחס ההכרחי בין התחומים הללו הוא בעיה של המודרנה. יהיו אשר יהיו תנאי הכוח בתוך האויקוס ובגוונים השונים של חברה פטריארכלית האופיינית ליוונים, ארכה במובן הפוליטי קיים רק במרחב הציבורי של אזרחים גברים. כל האחרים הם מחוץ לעולם השלטון, לא רק משום שלהיות נשלט פירושו לקחת חלק בשלטון, אלא גם מפני ששלטון אין פירושו לחלק פקודות במבנה היררכי. שלטון הוא מצב המשותף לחופשיים ולשווים, ובכך – ואריסטו חד-משמעני בנושא הזה – הוא שלטון פוליטי (*politikē archē*). על פי ההיגיון הזה, שליט שמעולם

לא למד כיצד להיות נשלט – שליט שלא ידע את האוטונומיה של היות נשלט – אינו מסוגל לשלוט בלי להשתמש לרעה באוטונומיה כדי לשלוט בשמה. הצו של אריסטו נגד שליט כזה פותח את הדרך להתייחסות לפרויקט האוטונומיה כאל תרגיל מתמשך בשלטון עצמי גם במרחב הפוליטי של ההישלטות.

מצד שני, התצורה האריסטוטלית של ארכה חותרת גם תחת המשמעות של שליט כסמכות ראשונית, ומשום כך היא רלבנטית רק לדמוקרטיה, לא למונרכיה. אם ארכה מציין גם מקור, במקביל לשלטון, אזי נחיצות הידע של הארכומנוס אינה מאפשרת לשליט לתפוס לבדו את המקום של מקור הסמכות, ולפיכך היא מציגה הבדל [הנמצא] במקור, דיפראנס (*différance*) יסודי. כארכומנוס, שליט לעולם לא יכול לטעון שהוא הראשון והיחיד. הוא יכול לכל היותר להכיר בעמדת הארכון כרגע מעבר בתהליך השלטון, תהליך שההתחלה המוחלטת שלו אינה ידועה ואינה רלבנטית ונקודת הסיום המוחלטת שלו אינה ניתנת להבנה ככזאת – תהליך שמבוצע על ידי החברה בכללה, בתנאי שהחברה מזהה ומפעילה את האוטונומיה שלה.⁵ שבביל ארכון, לזהות את הארכומנוס כעמדת סובייקט פירושו לזהות אחרות פנימית, שאיננה אפשרית לפי הלוגיקה המסורתית. מה שהופך את הזיהוי הזה לאפשרי – היכולת לאחרות עצמית – מופרך אף יותר מבחינה לוגית. היכולת הזאת מסמלת תהליך שבו האחרות מיוצרת באופן פנימי, ממוססת את הדבר שמאפשר אותה, את הדבר שעצם קיומו מקבל משמעות מהתאחרותו (*othering*).⁶

אם הידיעה כיצד להיות נשלט היא הכרחית לשלטון, אזי אף שליט אינו יכול לטעון לסמכות מתוך עצמו, וארכה אינו יכול עוד לכוון את עצמו כמקור יחיד. הסמכות מתחילה כשהיא כבר פעורה ויחסית, פתוחה לתהייה בנקודת כינונה, בזכות העובדה שגם האובייקט של הכוח וגם הסובייקט שלו נמצאים בעמדה של היקרות-יחד (*co-incidence*). אמנם אנחנו אומרים שבנקודה מסוימת בזמן מישוהו שולט ומישהו נשלט, אך העמדות הללו אינן קפואות מבחינת המבנה או הזמן, אלא מתמלאות באופן ארעי על ידי מי שתופס אותן. במצב דמוקרטי, על פי התנאי שקבע אריסטו, אותו "מישהו" כרוך ללא סייג בשני התחומים (שליט ונשלט) – ומשום כך הוא נקרא ליטול את אחריות השלטון בהגרלה. במובן הזה, האחרות ההדדית בעמדות של השליט והנשלט אינה מתפרקת לכדי ניגוד גרידא, אלא נשארת מעורבת בשיתוף הדדי, שבו כל מושג ראשוני של ארכה כסמכות יחידה וכמקור יחיד של כוח משובש ללא תקנה. מצב זה מציג את השליטה כתנאי אנ-ארכי של ממש, כיוון שהשלטון, גם אם אינו מתבטל, מתכוון באופן ארעי רק על בסיס חלוקה שוויונית של כוח בין אנשים שפועלים לפעמים בעמדת השולט ולפעמים בעמדת הנשלט, אבל במהותם, באופן פוליטי, הם פועלים תמיד בו בזמן בשתי העמדות. זהו בדיוק המובן שבו אנרכיה היא הארכה של הדמוקרטיה.

אפשר לטעון שהקריאה המהירה הזאת למשפט של אריסטו אינה מאוד אריסטוטלית, וזה נכון במובן הצר. במונחים אריסטוטליים זוהי קריאה פרברטית – לכל הפחות המסקנה שלה – מכיוון שהחפיפה בין השולט לנשלט היא ללא ספק מה שהטקסט האריסטוטלי מבקש. המסקנה שלי

פרברטית פשוט מפני שאנרכיה, קרי אי-היותו של השלטון (להבדיל מהיעדר שלטון או אי-סדר), לא היתה עולה על דעתו של אריסטו כליבת המשמעות של הדמוקרטיה. אף כי אריסטו לא היה שותף ללהט של אפלטון – שזיהה את האנרכיה כמחלה הפנימית וחשוכת המרפא של הדמוקרטיה – היתה בשבילו האנרכיה פרימה של הדמוקרטיה. עם זאת, ריבוי המשמעויות בשפה היוונית מאפשר אופק נרחב יותר להבנת התמורות בארכה.

לפי הידע הזעום שלנו על העולם היווני הפרה-קלאסי, המילה ארכה הופיעה לראשונה כעיקרון פילוסופי בפרגמנט הנודע של אנכסימנדרוס – טקסט משוחזר שנכתב ככל הנראה בסביבות שנת 570 לפני הספירה ובואר על ידי תאופרסטוס, תלמידו החשוב ביותר של אריסטו, בסביבות שנת 350 לפני הספירה. ההערות של תאופרסטוס אינן קיימות עוד, אבל אזכור שלהן נמצא אצל סימפליסיוס, מחבר ניאו-אפלטוני משנת 517 לספירה, שמביא ציטוט של הפרגמנט הנודע מקץ אלף שנה.⁷ השימוש הפילוסופי הראשוני הזה של אנכסימנדרוס במילה (ארכה) הנוכחת בעקבות טקסטואליים כבר אצל הומרוס מתחבר להצגה של רעיון חדש לגמרי: *apeiron* (אינסוף). עיקר הטיעון שלי אמור להיות ברור: לראשונה נעשה שימוש פילוסופי במושג ארכה (מקור ושלטון) כדי לזהות את מה שאין לו מקור ואין לו סוף ושאי אפשר לשלוט עליו. זה אינו פרדוקס כלל. אני מצטט את הפסקה המפורסמת של סימפליסיוס:

אנכסימנדרוס איש מילטוס בנו של פרקסיאדס תלמידו וממשיך דרכו של תאלס הוא בין הטוענים שהעיקרון הראשון (ארכה) הוא אחד ונייד ואינסופי. הוא טען שהעיקרון הראשון (ארכה) והיסוד של כל הדברים הוא אינסופי (*apeiron*), והיה הראשון שהשתמש במילה זו לעיקרון הראשון; והוא טוען שאין זה מים או דבר אחר מן הדברים הנקראים יסודות, אלא שהאינסופי הוא דבר-מה בעל טבע אחר, שממנו הגיעו כל הרקיעים והעולמות שבתוכם; וממנו נוצרו דברים בחומר שלהם ואליו הם חוזרים בהכרח כאשר הם מתנוונים (*ex ōn de ē genesis esti tois ousi kai tēn phthoran eis tautagines thai kata to chreōn*); והרי הוא אומר שהם סובלים מגמול (*dikēn*) ומעניקים זה לזה מקלט (*tisin*) מפני אי-צדק (*adikian*) על פי סדר הזמן (*kata tou chronou taxin*), אם נאמר זאת בלשון פואטית (*poiētikoterois*). (*outōs onomasin auta legōn*)

אני רוצה להצביע כבר כאן על שני יסודות חשובים שפרגמנט זה מעמיד, והמורכבות שלהם כמובן חסרת פרופורציה לתמציתיות שלו:

1. ארכה כאן הוא אינסופי. אין זה מונע ממנו להיות מוצא (של כל חומר, של הכול), ואין זה אומר שהוא חיצוני באופן כלשהו לכל מה שהוא מאפשר, מאחר שהכול הזה מתנוון, סופי, ולכן חוזר להיות מוצא. מקור, אם כן, אינו *Ursprung* – המקור האחד והיחיד, אירוע הבריאה האחד ולתמיד, אלא חלל אינסופי של התחלות שהתחוללותן לא פוסקת, מערך בלתי מוגדר של "דברים" בעלי דבר אחד משותף: הם נגמרים. במשמעות של *apeiron* [אינסוף] יש יסוד מכריע שעלינו לזכור: מה שאין לו *peras*

[סוף] אינו רק מה שאין לו גבול, אלא גם מה שלא ניתן להשלמה. במובן זה, האינסופי הוא גם בלתי מושלם. המצב הפרדוקסלי הוא שהבלתי מושלם/האינסופי מאפשר את ההופעה של הסופי/השלם, הופעה שהיא הפרעה לאינסופי. לכן הסופיות של הקיום מוצדקת על ידי הפרת האינסופי; הפרה זו היא שחונכת את שאלת הצדק (*dikē*).⁸ האינסוף (*apeiron*), מלבד סימון כל מה שאינו מוגבל ואינו שלם, פירושו גם, בזכות הפוליסמיות של המילה, כל מה שמעבר לניסיון (*peira*) – באופן מילולי מה שאינו יכול להיקבע באופן אמפירי.⁹ במובן אחרון זה, האינסופי (*apeiron*) באשר הוא לא ניתן לידיעה אמפירית איננו רק בלתי פוסק (*atermon*), כפי שהובן בימי אריסטו, אלא גם בלתי ניתן לקביעה: מה שהוא כשלעצמו חסר תכלית, *telos*, חסר סופיות או סיום – וזו דרך אחרת לומר שהוא נעדר הגדרה (*de-finition*), תיחום (*de-*limitation), היקבעות (*de-termination*).¹⁰

2. אולם ההפרה של האינסופי/הלא-מסוים/הבלתי מוגדר על ידי סיום או סופיות פירושה גם שהמקור האינסופי איננו כל-יכול, כי הוא נחצה כך על ידי הזמן. הזמן הוא מה שגורם לדברים/לישים להתנוון ולמות, וכך הוא פותח את האינסופי לקבלתם, לשיבה שלהם, מה שהופך את המוצא האינסופי לסוג של מאגר, לאדמת קבורה של מה שבא לעולם וחלף ממנו (האדמה כאן היא מטפורה, כי *apeiron* אינו עומד על דבר – הוא תהומי וממוקם רק באופן פיגורטיבי באמצעות היחס לדברים סופיים; בלעדיהם היה הממד המרחבי שלו ריק). המצב שבו דברים/ישים נכנסים אל העולם, ובאופן הכרחי גם נאלצים לחלוף ממנו, מכונן בעצמו וללא תנאים נוספים אי-צדק (*adikia*), או בניסוח בוטה – הזמן עצמו מכונן אי-צדק שהאינסופי, אף שהוא ארכה, אינו יכול לבטל וגם לא לשכך. היחס בין אינסוף לזמן תלוי באיזון הקוסמי שהחומר הסופי בהכרח מערער – מכיוון שמצד אחד החומר נתון לזמן ולכן מתנגד לאינסופי, אבל מצד שני החומר חוזר לאינסופי ולכן מתנגד לזמן. האי-ההסדרה של האיזון הזה, האי-צדק הזה, הוא החיים עצמם – החיים הטרגיים, שאין מהם גאולה.

חוסר האפשרות לגאולה שם קץ לכל דמיון בין המובן הקוסמולוגי ובין ההשקפות הרואות באנושות דבר נפרד מהאלוהי, נידון לנפילה מגן עדן בגלל חטא קדמון וכדומה. היוונים פונים למצב קוסמולוגי תמידי שאיננו בר-תיקון במובן משיחי כלשהו (יהודי או נוצרי) או בר-הקלה על ידי חיים שלאחר המוות (נוצריים או מוסלמיים). הם פונים לאי-צדק, שבו המוות (סופיות חסרת תקנה) הוא הסימן לגמול וגם מחירו, באשר הוא משיב את השלמות האמהית של האינסופי על כנה. דימויים של חטא קדמון או נפילה מגן עדן מציינים גבול קיום כפוי-מורש. בעולם הדימויים האיוני, שבו הסופיות עצמה היא אי-צדק, הצדק (*dikē*) נמצא בקביעה כי האדם יוצר את גבולותיו הוא במהלך החיים, תוך כניעה לגבול הסופי של המוות ללא גאולה. במהלך החיים, חיי אדם הם באופן פוטנציאלי בלתי מוגבלים – לדמיונו תכולה אינסופית, אפשר לומר שהוא משתתף באינסוף התהומי – ומכאן סכנת ההיכרס והדרישה שאדם יציב גבולות לעצמי שלו (הייתי אומר אפילו ייצור אותם – *poiein*).

חשוב להוסיף כי המחשבה הפרגמנטרית המדהימה הזאת, הנוגעת בלב הסדר הקוסמי ומנוסחת רק בכמה משפטים, מובנת במפורש כאופן דיבור וחשיבה פואטיים – אבל לנושא זה לבדו ראוי להקדיש בנפרד מאמר שלם. הכוח ליצור (*poiein*), שמאפשר לחברה לברוא לעצמה עולם ושפה מיתית (שירה), בריאה ההופכת את החברה הזאת לאחראית המלאה לעובדה שהיא ולא אחרת יצרה את העולם הזה – הכוח הזה חיוני להבנת המשמעות המיוחדת הן של החיים הטרגיים והן של הדמוקרטיה.¹¹

כשאריסטו מנסח את התנאי בדבר אפשרות ההמרה של הארכון בארכומנוס, הוא מעצב מחדש את יסודות הקוסמולוגיה של אנכסימנדרוס במונחים פוליטיים מפורשים; קוסמולוגיה זו מהדהדת בתיאור שהוא מתאר את השליט והנשלט, אף שאינני טוען כמובן שהתיאור הזה שייך לצורת ביטוי פרה-סוקרטית. מרחק הזמן בין אנכסימנדרוס לאריסטו הוא עובדה היסטורית, אבל אין להשתמש בה כדי לחסום את הקישור הפורה שאני מציג כאן, ראשית משום שאנחנו יודעים על קיומו של אנכסימנדרוס רק בזכות אריסטו ותלמידיו, וחשוב מכך, מפני שכוחו של המושג ארכה בעולם היווני אינו דועך כלל, ובמשך 300 השנים המפרידות בין שני הפילוסופים הוא לא השתנה במידה שתהפוך אותם לזרים לגמרי. ז'אן-פייר ורנאן, גדול הקלסיקונים בדורו, מציין כי אריסטו נפעם מהרעיון שהאינסוף מחזיק איוון של כוחות מתנגדים:

אף יסוד יחיד לא יוכל לנכס את ה-*kratos* [כוח] ולכפות את שליטתו בעולם. הקדימות (*archē*) שאנכסימנדרוס מייחס ל-*apeiron* מכוונת להבטיח את הקביעות של סדר שוויוני, שבו כוחות מנוגדים מאזנים זה את זה כך שגם אם אחד מהם שולט לרגע, ברגע שאחריו הוא נשלט, ואם אחד מהם מתקדם ומתרחב מעבר לגבולותיו, בהמשך הוא נסוג כפי שהתקדם, נכנע לניגודו.¹²

במובן זה, ורנאן ממשיך ואומר (כשהוא קורא את אריסטו ואת סימפליסיוס) כי האינסוף לא יכול להיחשב ליסוד בין יסודות מנוגדים רבים של הקוסמוס, אלא כתווך שבין היסודות, מה שמתווך (*mesiteoui*) ביניהם, ולכן, בזכות אותה מילה, מצוי באמצע (*meson*) שביניהם: החלל המתווך של היסודות – חלקת ארץ תהומית חסרת גבולות – שעליה נבחנים הגבול ויכולת ההגבלה העצמית של כל יסוד (המצויר ומצויר מחדש, נפרץ ומתכווץ מחדש).

חוסר הגבולות הוא שדה מתווך שמאפשר לגבולות לכונן את עצמם. עצם כינונו של האמצע הוא תנאי חסר ביסוס של אוטונומיה. על פי החזון של אנכסימנדרוס, הארץ מצויה באמצע האינסוף, וכך היא ממוקמת ומתקיימת בשל שיווי המשקל הנוצר על ידי כוחות מנוגדים המתחרים ביניהם ללא הפסקה, איוון שלעולם אינו סטטי אלא תמיד דינמי, משום שאם אחד הכוחות משיג יתרון, הוא חייב להיהרס מיד על ידי הכוח הנגדי, וחוזר חלילה. בדינמיקה האינסופית הזאת, הארץ היא *υπό μηδενός κρατούμενη*, כלומר באופן מילולי "לא נסמכת על שום דבר", אבל גם (באופן מילולי במידה שווה) "לא סומכת על אף אחד", לא נשלטת (*kratoumenē*) על ידי דבר, עצמאית, אוטונומית.¹³ הכוונה היא שבאמצע (*meson*) היקום האינסופי, ה-*kratos* (הכוח) של הארץ הוא *dynamis* [כוח פוטנציאלי] בעל כינון עצמי. אין עדות טובה יותר למדומיין החברתי

של הפוליס הדמוקרטי מאשר הגוון הפוליטי של שפה זו של פיזיקה קוסמולוגית.

מעבר לכך, החשיבות של האמצע – *meson* – איננה רק פיגורטיבית, כחלל מתווך, אלא גם גיאומטרית, כחלל מרכזי שכל היסודות מרוחקים ממנו באותה מידה, בזכות האיזון שהם נאלצים כך לקיים כל העת, או כפי שוורנאן (החושב במונחים פוליטיים) נחפז להוסיף, במעמד של איזונומיה (שוויון בפני/לפי החוק):

אפשר אם כן לומר על המרכז, כמו על ה-*apeiron* (האינסוף), שאין הוא מייצג נקודה מסוימת בחלל הקוסמי, *idion*, אלא את המתווך המשותף בקרב כל הנקודות בחלל, *koinon*, שאליו כולם מתייחסים באופן שווה ושביחס אליו כולם נמדדים.¹⁴

idion (העצמי) ו-*koinon* (המשותף) מתייחסים זה לזה באחרות הדדית בלתי ניתנת ליישוב – עובדה שאינה נמסרת בתרגום המקובל שלהם כזהה-עצמי וכמשותף-קולקטיבי בהתאמה. חוסר האפשרות של התרגום הזה לוכדת את ההבדל המהותי בין המדומיין של הדמוקרטיה האתונאית למדומיין של מה שמכונה היום דמוקרטיה ליברלית, שבה כל מושג של קולקטיב בנוי מסוג מסוים של הכפלה דמיונית של האינדיבידואל. אף שבלשונו של אנכסימנדרוס עניינם של *archē* ו-*dikē* הוא קוסמולוגיה, המשמעות הפוליטית שלהם ברורה. לא רק מפני שאנחנו מכירים אותם כמונחים פוליטיים לגמרי בתקופות מאוחרות יותר של החברה היוונית, אלא משום שההופעה המכוננת של הפוליס כצורה ספציפית של ארגון חברתי מתחוללת – עוד לפני שהפוליס הופכת לדמוקרטית באתונה – באמצעות אותו מדומיין חברתי המאפשר את הקוסמולוגיה של אנכסימנדרוס ודרכו.

ישנו דיון ארוך על היחס בין קוסמולוגיות פרה-סוקרטיות למבנים חברתיים מקבילים, מניטשה והיידגר ועד ורנר ייגר ומעבר לו. גרגורי וֶלְסְטֵס, שהקריאה הפילוסופית שלו בפרגמנט נחשבת ביותר, אינו מסכים שאפשר לתרגם את הקטגוריות של אנכסימנדרוס למונחים פוליטיים, גם אם הן מייצגות את השלב הראשון בתהליך הדה-תיאולוגיזציה בפילוסופיה. המניע המוצהר של וֶלְסְטֵס הוא לתקן את ייגר. אבל הפרשנות הפילוסופית שלו לפרגמנט מאשרת את הפרשנות של ורנאן, שלדידו אי אפשר להטיל ספק במשמעות הפוליטית של הקוסמולוגיה של אנכסימנדרוס.¹⁵ אין אלו אך דקויות פילוסופיות. אנחנו מדברים כאן על עולם ארכאי, שאי אפשר לנתק את ההבנה הקוסמולוגית שלו מהמדומיין הפוליטי שלו באמצעות אבחנה אפיסטמולוגית או דיסציפלינרית. בעולם שכזה לא יהיה מוגזם לטעון שהפוליטיקה, ואפילו האתיקה, יכולות למעשה לעלות מתוך הפיזיקה, גם בלי להסתמך על טיעון מסוג חוק הטבע. הפרגמנט של אנכסימנדרוס מבטא שדה של תצפית על אודות כל מה שיש סביב הצופה, שהוא בו בזמן הן ההוגה והן המשורר – זהו בדיוק סימנה של האפיסטמולוגיה הארכאית שלו.

מה שיש "מסביב" כולל כמובן את הדברים המרוחקים ביותר: את הים, השמים, הכוכבים וכו'. הפרגמנט של אנכסימנדרוס כונה "דרך המחשבה הנטורליסטית הראשונה", מכיוון שהוא מציב את כל מה שמבוסס על תצפית ומדידה סבירה במרכז העיון הפילוסופי/פואטי. אבל הרמה הראשונה ביותר של התצפית היא למעשה אנתרופולוגית (אנכסימנדרוס היה הראשון שתהה אם

כל היצורים החיים, כולל האנושיים, הגיחו מן הים), מתוך התייחסות מיוחדת למה שקורה לגוף האנושי: דעיכה ומוות. תהליך זה מובן כמצב טבעי, אין בו שום דבר מוזר; זו עובדה אכזרית כמו כל עובדה אחרת, כפי שהמים הם עובדה. מנקודת מבט זו, מה שאפשר לכנות כללים פוליטיים או אתיים, כללים הקשורים לאופן שבו בני אדם חיים יחד ובאים במגע זה עם זה, מבוססים על מצב טבעי אכזרי, אך לא במובן דטרמיניסטי. הטבע (*physis*) הוא תשתית הכרחית; בלעדיו בני האדם – העולם עצמו – לא יתקיימו. אבל הארגון האנושי של החברה (*nomos*) הוא תוצאה של פעולה על גבי אותה תשתית, שחורגת ממנה בסופו של דבר אך לעולם לא משנה אותה כערכאה האחרונה, לעולם לא מבטלת אותה.

אם כך, אפשר לומר כי האדם הוא חלק מהטבע, ואיננו טוב או רע יותר מכל חלק אחר, שהוא ייחודי בשונותו, אבל בכך דומה לכל ייחוד חומרי ביקום – ולכן הוא נעשה עדות לאופן שבו הכול עובד. הדבר המדהים הוא שעתה אנו יודעים שזה אכן כך. הכוכבים הם למעשה סופיים; כל חומר מתפרק; האינסוף והסוף הם דרכיו של היקום. משום כך, למונחים צדק ואי-צדק יש משמעות אקזיסטנציאלית קוסמולוגית. זה באמת לא צודק שאנחנו מתים. יתרה מזו, זה לא צודק שאנחנו חיים, מכיוון שפירוש הדבר שאנחנו מתים. לא המוות הוא המסמן אי-צדק, שכן מחשבה זו מובילה לרצון לחיים שלאחר המוות. החיים עצמם מגלמים אי-צדק, כי הם מפירים את האינסופיות של היקום. ישנם סופיים באים לכדי קיום ומפירים את האינסופי המושלם והיפהפה. המוות שלנו הוא גמול על העובדה שהתקיימנו.

אין ספק, רק ציביליזציה ארכאית יכולה לחשוב כך. כיום נתייחס לחשיבה כזאת כאל חשיבה פואטית. והיא אכן כזאת – לא רק משום שהפרגמנט מסתיים במשפט "אם נאמר זאת בלשון פואטית", שייכתן מאוד כי היה שרוב מאוחר יותר, אלא מפני שהמשמעות של *poiēsis* היא בריאת צורות, ועל כן היא שייכת לשפת הפיזיקה. זאת בתורה היא תמצית היכולת היצירתית-הרסנית של בעל החיים האנושי: תצפית ומדידה הן כבר צורות של הפיכת יסודות חומריים לתנאי חיים.

גם ורנאן וגם קסטוריאדיס מדברים על מוסד הפוליס כעל חלל רדיקלי של איזונומיה ואיגוריה (שוויון ב[זכות] הדיבור בציבור) הרבה לפני הרפורמות של קלייסתנס באתונה, בחברות האיוניות שמתוכן צמחה מה שאנו מכנים המחשבה הפרה-סוקרטית. קוסמולוגיה של תיווך חסר בסיס וגיאומטריה של מרחק שווה מנקודה מרכזית הם הרישומים היסודיים שחודרים לכל ההיבטים של העיר, מהתכנון הארכיטקטוני ועד לארגון החלל הפנימי שלה. ורנאן טוען במפורש כי מרכזיותה של האגורה באתונה לא היתה תוצר של עיקרון כלכלי במובן המודרני (מרכזיות השוק בחילופי סחורות ורעיונות), אלא נבעה ממעגל הלוחמים הקדום (כפי שתואר על ידי הומרוס), שבו הדובר עמד במרכז המעגל, שהיה מורכב מבני אדם שווים, ואז חזר למעגל כדי לאפשר לדובר הבא לתפוס את מקומו וחוזר חלילה. באותו אופן, הוא טוען שברגע שהפוליס הפכה למבנה חדש של ארגון חברתי, האח – החלל הקדוש במרכז כל בית, המושרש בקרקע – עוצבה מחדש כאח משותפת (*hestia koinē*) ומוקמה במרכז חלל האגורה, ומעתה זוהתה באופן מפורש

כסמל פוליטי שאינו מקודש לשום אלוהות ולכן נטול קדושה.¹⁶

הגיאומטריה של *meson*, של תיווך ומרכז, שמשנה לגמרי כל פירוש של ארכה כנקודה קבועה של מקור ושלטון ראשוני, פועלת גם בטענה אחרת של אריסטו המצוטטת תכופות: "אזרח במלוא מובן המילה (*horizetai*) – אין דבר שיגדירו טוב יותר מן ההשתתפות/נטילת חלק (*metechain*) בשיפוט (*krisis*) ובשלטון (*archē*)" (פפוליטיקה, ספר ג, 22-25, 1275a). המשפט הזה מדגים בשפה עצמה לא רק את האופן שבו ארכה אינו מהווה שלם קדמוני – שהוא למעשה פעור, חדור דיפראנס גם כמקור וגם כעיקרון – אלא גם שבזכות אותה חדירות הוא מהווה תנאי לתיווך. האזרח לא מחזיק (*katechein*) בשלטון/מקור (*archē*) או תופס אותו, אלא נוטל בו חלק (*metechain*). בפירוק האטימולוגיה של הפועל, אפשר לטעון ש-*metechain* משמעו גם זה "שקיים בתוכו", או באופן מילולי זה "שחודר את שברשותו", וליתר דיוק זה "שנכנס אל החלל שברשותו". אבל לא רק החדירה/התיווך הללו הם שמפריעים לאשליה של ארכה קדמוני ואינטגרלי, או מסיטים את בעלותו על המקור. זה גם משום שבמידה שארכה הוא עניין של השתתפות (*metochē*), הוא בעת ובעונה אחת גם מתווך ומרובה.

ארכה דמוקרטית יכול להיות רק משותף. אם אינו משותף, הוא אינו קיים. זה נשמע מובן מאליו, אבל עלינו להבין ברצינות מה פירוש הדבר שבבילוי לא להיות קיים. בנוסף – בזכות אותה השפה – ארכה דמוקרטית מתווך באופן הכרחי על ידי הקהילה הארעית החולקת את הכוח. מוסדות האיזונומיה והאיזוגוריה הם שמסמנים ומממשים את התיווך של ארכה, המושג על ידי שיתוף בכוח. כל עוד אחד (יחיד מוחלט) אינו יכול לתפוס (*katechein*) את הארכה הזו – ואין זה אומר שאף אחד אינו תופס את הארכה הזו – אזי מישו [אחד] (יחיד גנרי, לא-אישי וניתן להחלפה) עובר לאורכו (*metechain*) של הארכה הזו: ארכה הופך לחלל משותף של תיווך, המשבש את הכינון או הכינון מחדש של שלטון/מקור יחידי אבסולוטי (ובאופן מילולי מונרכי).¹⁷

אם כן, אנחנו מגיעים למצב שהוא פרדוקסלי לפי ההיגיון המודרני, מצב שבו מה שמתחיל כבר נמצא בתוך מה שקיים; נקודת יציאה (ועיקרון שלטוני) החדורה כוחות שלעולם לא יהיה אפשר להסבירם אחד לאחד, אולם יחד הם יוצרים את נקודת התהום של ההופעה (*emergence*), הפתיחה באינסופי שיוצרת את אותו תוך במה שקיים. אבל בנוסף, מה שקיים הוא בלתי ניתן לקביעה (אם אפשר בכלל לומר זאת), לא ניתן להכפפה למקור יחיד כלשהו, לטעם קיום יחידי, משום שגם הוא קיים בתוך האינסופי. על מה שקיים אפשר לומר רק שהוא קיים על מנת לחדול להתקיים, או בעצם, זוהי הדרך היחידה לקבוע שמשו קיים: שהקיום שלו סופי. רק במידה שיש לו *telos* (סוף) מוגדר, אפשר להבין שלמה קיים יש ארכה (התחלה) – סופיות היא הכלל (*archē*) היחיד של הקיום.

אפשר לכנות את האוריינטציה הזאת פילוסופית – ניסיון עמוק לייצר משמעות מחוסר משמעות, בלי להכחיש את חוסר המשמעות או לנסות לחרוג ממנה – אבל היא פוליטית באופן יסודי, לא רק מפני שהיא שייכת למוסד החברתי הדמוני של הפוליס, אלא משום שהיא מבטאת מאבק

יסודי כנגד היקבעות הטרונומית מעבר למציאות הפיזית גרידא. אפשר לחשוב על כך גם באופן אחר: אם בתחילה הפרגמנט של אנכסימנדרוס דורש המשגה מוגדרת של פיזיס, אזי לבסוף – כשהוא נקרא בתוך מסגרת חברתית היסטורית – הוא גם ממשיג נומוס (חוק) מסוים. פיזיס, הבה נזכר, הוא לא מצב הדברים; אין הוא טבע כנתון, כפי שהמחשבה המודרנית (המוסרית, הדתית, המדעית) תופסת אותו. באופן מילולי זהו תנאי של הופעה (הפועל *phyein* פירושו להנץ, לגאות) מתוך אינסוף תהומי בלתי מוגדר, שלא ממש יכול להיקרא מוצא, לפחות לא מוצא כמוצא הנביעה כ-*Ursprung*. פיזיס איננו מצב הדברים כפי שהם, אלא זרם בלתי פוסק של בריאה והתנוונות (*phthora*). באופן מילולי זו דינמיקה של יצור חי (וכמובן מת). דינמיקה זו מראה שפיזיס נושא בתוכו נומוס – אופן שבו הקוסמוס מווסת ומאוזן, ובאמצעותו מושג צדק. צו הזמן (*kata tou chronou tixin*) מבטא את כורח (*kata to chreōn*) הסופיות, והסופיות משמרת את האפשרות של יצירה בלתי פוסקת (ארכה) מן המטריקס של האינסופי.

האי-צדק לא שוכן במאבק שבין האינסופי לסופי, בין הבלתי נקבע למה שנקבע, כאילו היו שני קטבים בעולמות שונים. המאבק מתרחש בתוך האינסופי; מה שנקבע להיות (לחיות ולמות) מופיע כנקבע בתוך מה שקסטוריאדיס היה מכנה ה"ל-היות" (*à-être*) שאי אפשר לסיימו או לקבעו.¹⁸ הדימוי הפרדוקסלי של האי-צדק האונטולוגי של המוות, שבה בעת מכונן מחדש את סדר האינסוף ולכן הוא מחווה של צדק כנגד חוסר הצדק של הקיום המשבש את קפלי האינסוף, מציע מדומיין חברתי שתופס את המוות הבלתי נמנע כגבולו המוחלט של היש החי, הגבול היחיד שאיננו ניתן לחצייה, המשחרר משום כך את החיים מכל הגבולות הכפויים האחרים (במקום [שבו מופיעים] גבולות היה אפשר לכתוב גם היקבעויות). כך מסולקת ההטרונומיה מתחום ההכרח במסלול חייו של אדם; המקום האחד והיחיד שלה הוא המוות. במילים אחרות, גבולות או היקבעויות במסלול חייו של אדם פתוחים להיעשות לעניין של ידע עצמי, היקבעות-עצמית, אוטונומיה – במובן המדויק של הכרעת השאלה "מהו נומוס בתוך תנאי חייו של אדם".

מאוחר יותר ב"פוליטיקה" (ספר ו, 1317b), אריסטו חוזר על ההבנה של התרת הארכה כסינגולריות וקדימות באמצעות קישור מפורש של הדמוקרטיה למיסוד החירות הקיומית (*eleutheria*). בניגוד לכל התפיסות שירשנו, שלפיהן "חירות אישית" מופיעה עם האינדיבידואליזם והליברליזם של הנאורות, אפשר למצוא אצל אריסטו כי החירות לחיות כפי שאדם רוצה (*το ζην ως βούλεται*) – שהרי לחיות שלא כרצונו הוא מצבו של העבד – היא יסוד מהותי בארכה דמוקרטית. לחיות כפי שאדם רוצה, כמצב של של הוויה, מבוטא באופן פוליטי ברצון לא להיות נשלט על ידי איש (*τις*) – כפי שאדם רוצה, כמצב של של הוויה, מבוטא באופן פוליטי ברצון לא להיות נשלט על ידי איש (*εντεύθεν ελήλυθε το μη ἀρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπό μηδενός*) – משם עולה (הרצון) לא להיות נשלט, באמת על ידי אף אחד ("או, אם זה בלתי אפשרי, לשלוט ולהישלט לחלופין (*εἰ δε μὴ, κατὰ μέρος*)). במילים אחרות, ההכרח לחלוק את השלטון (לשלוט כפרקטיקה של ידיעה כיצד להישלט) מבוסס על התשוקה לא להיות נשלט כלל. עם זאת, הוא תלוי בהכרח כי תשוקה זאת אפשרית רק כתשוקה קיומית – התנאי המוקדם של חירות אוטולוגית – מאחר שקיום-יחד של האזרחים החופשיים בפוליס הופך מוסד כלשהו של שלטון להכרחי. אפשר

לחשוב על כך גם במהופך: הסירוב הקיומי להישלט יכול להיות ממומש באופן פוליטי רק על ידי שיתוף השלטון (*μετέχειν της αρχής*), בידיעה כיצד להישלט. יש לכך משמעות רק אם נסלק את הדעה הקדומה כי "להישלט" פירושו "להיות חסר כוח". בדמוקרטיה, להישלט פירושו להיות בעל כוח – לא כמו כוחו של ציבור בוחרים המבטיח את קולו לפטרון התומך בו ולא באמצעות כוח הפעולה המיוחס לדעת הקהל, כפי שרווח באוליגרכיות ליברליות בנות זמננו, אלא בדיוק עד כמה שהחלטה להישלט מתקבלת באופן אוטונומי, מתוך מודעות מלאה לעובדה שזו החלטה המתקבלת על ידי שליטים מרובים, מאחר שהכול שותפים בשלטון – או ליתר דיוק בשלטון-העצמי.¹⁹

לכן היחס בין שולט לנשלט אינו יחס דיאלקטי פשוט; הוא שייך לסדר של ההיקרות-יחד (*co-incidence*). ההיגיון הזה של היקרות-יחד הוא שמאפשר לי לדבר על אנרכיה, אם נשוב אל הטיעון הראשון שלי: אנרכיה היא הארכה של הדמוקרטיה. באופן מילולי פירוש המושג הוא חוסר האפשרות לכונן באופן מלא (או למסד אחת ולתמיד) ארכה גם כנקודת מקור וגם כנקודת ממשל. אין פירושו סירוב לממשל או סירוב לעיקרון – לפחות לא בהקשר של פוליטיקה בדמוקרטיה. אצל הרודוטוס מופיעה פרשה מפורסמת על שלושה נסיכים פרסים, שדנים בצורת השלטון שהממלכה הפרסית צריכה לקיים אחרי שלטונו של כנבוזי השני (קמביסס). כפי שכבר נכתב, הרודוטוס מפעיל כאן תרגיל אלגורי כדי לדון בצורות שונות של פוליטיקה. זהו תרגיל תיאטרי, ואף שהשחקנים בו פרסים, הדרמטורגיה שלו היא יוונית וכך העניין המומחז. לא מתקבל על הדעת ששלושה נסיכים פרסים יקיימו דיון בשאלה מהי הצורה פוליטית הטובה ביותר שאמורה לקום אחרי מותו של המלך. יתר על כן, אנחנו יודעים שהרודוטוס שהה באופן זמני באתונה בין השנים 447-443 לפני הספירה (בזמן שלטונו של פריקלס ובזמן בניית הפרתנון), כך שאפשר לדמיין את הסצינה המסוימת הזאת מבוצעת בפומבי לעיני האתונאים ולצורך שאלותיהם. הדיון התיאטרי בשאלה איזו צורת שלטון עדיפה (דמוקרטיה, אוליגרכיה, מונרכיה) ראוי כשלעצמו לקריאה קפדנית, מאחר שיש בו עושר של דקויות רטוריות ופוליטיות. מרשים ביותר הוא משפט הסיום של אוֹטְנִיס (חסיד הדמוקרטיה). מול ההחלטה המוסכמת (על ידי הרוב) כי הפתרון המועדף הוא מונרכיה, הוא מחליט לוותר על השתתפותו בהליך הירושה של הכתר בהצהרה המפורסמת: *οὔτε ἀρχεῖν οὔτε ἀρχεσθαι ἐθέλω* ("אינני רוצה לשלוט וגם לא להיות נשלט"). היסטוריות, ספר III, 80-84.

המשפט הזה בספרו של הרודוטוס מזוהה לעתים קרובות כביטוי לרגש אנרכיסטי. זהו אבסורד בכל מובן פוליטי. אני מפרש אותו רק כביטוי של רצון להיות פטור מהפוליטי, ולסגת, כפשוטו, אל המרחב הפרטי. אוטניס בוחר בכוונה לפרוש מכל השתתפות בממשל, ובתמורה הוא ומשפחתו זוכים למעין מקלט, חירות במצב יוצא מן הכלל המיוסד על ידי כלל (*rule*) כלשהו – כלל של המשחק, מוסכמה – אך עדיין, שלטון (*rule*) של האחר. הרי גם אם אוטניס עצמו בחר לפרוש, המשך קיומו של ההסכם שהשיג מבוסס מעתה ואילך על רצונו הטוב של מישהו אחר, זה שיעלה לשלטון.

בדיון שקודם להסכם, אוטניס מגן על האפשרות של פוליטיקה דמוקרטית אך בלי להשתמש בשם דמוקרטיה, אלא באיזונומיה (הייתי אומר שאיזונומיה פועלת באופן דומה להיקרות-יחד בארכה (ה-isonomic) של שליט/נשלט; אלה הם המוסדות ההכרחיים לדמוקרטיה). הביקורת של אוטניס על המונרכיה היא שזו שרויה ביחס של היברים כלפי החוק. בכך שהיא תופסת את החוק תפיסה מוחלטת היא חורגת ממנו, מפירה אותו ומשמדה אותו. בשפה יש מעבר עדין אך מוחלט בין ארכה לנומוס (בין מונרכיה לאיזונומיה), מכיוון שהדמוקרטיה שונה איכותית ממונרכיה, לא רק בכך שהשלטון בה מופעל על ידי הרבים (*plēthos*) ולא על ידי האחד, אלא גם בכך שהשלטון (*archē*) כפוף לחוק (*nomos*) על פי המשמעות העיקרית של פועל המקור *nemein*: מפולג, מחולק, מתווך, משותף. ההחלטה הסופית של אוטניס היא בסופו של דבר דחיית הפוליטיקה הדמוקרטית שבה הוא תומך, מכיוון שאף קהילה, אף פוליס ואף דמוס (עם) אינם יכולים להיווצר על בסיס הסירוב לשלוט ולהיות נשלט. יתר על כן, זו הפרה בוטה של האיזונומיה, משום שההחלטה של אוטניס קשורה בעצמו בלבד (המשפחה שלו היא באופן מילולי רכוש, מה שבלעדי לו). זה, אם תרצו, העדפה של *idion* (עצמי) על פני *koinon* (משותף), שמניחה את הזכות הבלעדית של אחד בלבד: עמדה מונולוגית, שהיא למעשה מונרכית, אפילו אם בשמה היא אנרכיה.

במילים אחרות, לא משנה איזה שם נתן אוטניס בגלוי להחלטתו; בפועל העמדה שלו אינה אנרכית מפני שאנרכיה, כפי שאני מגדיר אותה, יכולה להתקיים רק כנגד ראשונותו של האחד (היחידות של ארכה כמקור וכשלטון). יתר על כן, כעמדה פוליטית, אנרכיה איננה עניין של רצון אישי; זוהי השקעה במשמעות ספציפית של ארכה, שהשליטה בה היא עניין מרובה, משותף ועם זאת רווי מחלוקות. אנרכיה לעולם אינה יכולה להיות קשורה לעמדה א-פוליטית, לריקון הארכה, כך שענייני השלטון נשארים לאחרים.²⁰ גם במובן הזה אנרכיה היא הארכה של הדמוקרטיה.

הערות

1. הערת המתרגמת: בתרגומה של נורית קרשון: "שלטון מדיני".
2. אריסטו (2009), פוליטיקה. תרגמה נורית קרשון. תל אביב: רסלינג, ספר ג', b1277.
3. הערת המתרגמת: פטריארך = פאטר+ארכה.
4. "Archesthai (להיות נשלט) אינו קול פסיבי פשוט. בעלי חיים לא יכולים להיות *archomena* (נשלטים), אובייקטים של *archein* (שלטון). *Archesthai* פירושו לקחת חלק בקהילה הפוליטית, היכן שפרט אחד, באופן הכרחי, הוא 'תחת סמכות' ('under authority') – כסובייקט של כוח על משמעותו הכפולה." Cornelius Castoriadis (2008), *La Cité et les Lois – Ce qui fait la Grèce 2*. Paris: Seuil, p. 201 (להלן קסטוריאדיס, העיר והחוקים).

5. ראוי להבחין בשתי נקודות גם כשאריסטו מתייחס למושג ארכה במובן פילוסופי טהור כפי שהוא עושה ב"מטפיזיקה", כאשר הוא דן בנושא העקרונות והסיבות הראשונים: (1) הוא תמיד מדבר בלשון רבים (archai kai aitiai), כאילו שלעולם לא ייתכן עיקרון אחד מרכזי או גורם מבודד מן האחרים ומעבר להם; (2) בשום מקום הוא אינו מציב את הפילוסוף – שהרי הפילוסופיה היא המצב שבו אמורים להגות בעקרונות ובגורמים ראשונים ולהבינם – במעמד של ארכון כשלעצמו (ראו מטפיזיקה, ספר ראשון, עמ' 980-985). אבל כל עוד טווח הסימון של ארכה – או בעצם ברבים: ארכאי (archai) – מוגבל לארעי ("התחלות") ולא לפוליטי, המחשבה של אריסטו יוצאת מן המסגרת הדיפרנציאלית שאנו רואים ב"פוליטיקה" ותורמת למושג זה קביעה סיבתית. אולם אפילו אם עברה נטורליזציה, הקביעה הסיבתית הזאת עדיין שומרת על קשר למשמעות הפרה-סוקרטית המייסדת של הסופיות (telos) האינהרנטית שנעשית לציווי על ידי הארכה של הזמן.

6. ראו מאמרי כאן: Stathis Gourgouris (2010), "On Self-Alteration". *Parrhesia* 9, pp. 1-17.

7. להקדמה התמציתית ביותר לפרשנויות המודרניות הרבות של הפרגמנט של דברי אנכסימנדרוס, וכן של הרישומים והתרגומים השונים שלהן (החל בניטשה, היידגר ויאגר, עד לולסטוס, ורנאן וקסטוריאדיס) ראו: Vassilis Lambropoulos (2007), "Stumbling Over the 'Boundary Stone of Greek Philosophy'". In *Justice in Particular. Festschrift in Honor of Professor P.J. Kozyris*. Athens: Sakkoulas, pp. 193-210.

8. שימו לב לניסוח התמציתי של בארי סנדיוול: "כל מה שקיים נתון באופן אוניברסלי להרס מוצדק. עכשיו הקוסמוס מתקבל כתהליך כביר של התהוות ושל התכלות. כל דבר קיים הוא אתר של כפרה על חילול ה-apeiron שלי". מתוך Barry Sandywell (1996), *Pre-Socratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*. London: Routledge, p. 141.

9. מהסיבה הזאת, כפי שקסטוריאדיס מנסח זאת, "התיאוריה של האינסוף היא במובנים מסוימים סתירה מילולית", מכיוון שלעולם לא יכול להיות לה בסיס אמפירי (ניסיוני וחוויתי) שעליו תתפתח לכדי תיאוריה. "לכן רק משוררים יכולים לגעת באינסוף". ראו Cornelius Castoriadis (2003), *Philosophia kai Epistēmē*. Athens: Eurasia, p. 112. חשוב להוסיף כי אף על פי שהפרגמנט של אנכסימנדרוס עוסק בפזיקה, המחשבה הנכללת בו אינה מתמטית בלבד. במתמטיקה המודרנית האינסוף מחושב; הוא יכול לעבור מתמטיזציה, כלומר להיות חלק ממשוואה שיכולה להיפתר, גם אם הוא נשאר בלתי ידוע. אצל אנכסימנדרוס האינסוף הוא ישות בלתי מתמטית. האינסוף אמנם מציין סדר, אבל סדר שאי אפשר לחשב כי אינו שלם ואינו מוחשי.

10. ראו קסטוריאדיס, העיר והחוקים, עמ' 175.

11. בקריאה המקיפה הזאת של הפרגמנט של אנכסימנדרוס, קסטוריאדיס מצביע על הייחודיות שביצירה זו של תפיסת האינסוף כהמשגה בלתי אינסטרומנטלית ובלתי קבועה לחלוטין, כמו המחשבה עצמה – שהיא לדידו הארכה (התחלה) של הפילוסופיה. בניגוד לאפלטון, אני סבור שהוא לא היה שולל את הטענה שהארכה הפילוסופי הוא אכן poietic (יצרני) במהותו. ראו קסטוריאדיס, העיר והחוקים, עמ' 210-214.

Jean-Pierre Vernant (1983), *Myth and Thought among the Greeks*. London: Routledge, 12. p. 205 (להלן ורנאן, מיתוס ומחשבה).

13. שם, 186, 192.

14. שם, 206-207.

15. ראו: Gregory Vlastos (1995), "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies". In *Studies in Greek Philosophy: Vol. I, The Presocratics*. Princeton University Press, pp. 57-88. לצד ורנאן, החשוב מבין אלה שהציבו את הערותיו על אנכסימנדרוס בלב המוסד החברתי המדומיין של הפוליס עצמו, נמנה גם קסטוריאדיס בהעיר והחוקים, עמ' 185-224.

16. ראו ורנאן, מיתוס ומחשבה, 183-189. ורנאן מדבר על היפודמוס ממילטוס, שהיה כמו אנכסימנדרוס אזרח מילטוס אך חי מאה שנים מאוחר יותר, ומתארו כארכיטקט של הפוליס הראשונה המבוססת על חלל האגורה במרכז מבנה מעגלי. הוא מוסיף כי למרות היותו ארכיטקט, היפודמוס היה למעשה תיאורטיקן פוליטי (185). אפשר לומר שהחזון הגיאומטרי הזה של הפוליס קיים גם בארכיטקטורה האידיאלית של ויטריוויס, שעל פיה מרכז העיר חייב להיות פתוח לאורור באמצעות סדרה של רחובות רדיאליים שסביבם מעגל.

17. ראו גם את הדיון של מרטין אוסוולד על החשיבות של *metechain* של Martin Oswald (1996), "Shares :metechain and Rights: 'Citizenship' Greek Style and American Style". In Josiah Ober and Charles Hedrick (Eds.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton University Press, pp. 49--61. אפשר להבחין שהקריאה של אוסוולד את המשפט של אריסטו *exousian einai metechain* אינה מפרשת *exousia* כריבונות או אפילו כוח שמושג בזכות, אלא "כמשהו 'מורשה' (permissible), 'מותר' (allowable), פתוח למישהו, ולא משהו ש"מגיע" למישהו (56).

18. שימו לב גם ל"חוסר ההיקבעות של מה שהוא 'בלתי ניתן לקביעה' במובן הטריטוריאלי האולטימטיבי המציין היעדר. זוהי בריאה, כלומר הופעה של קביעות אחרות, חוקים חדשים, מרחבים חדשים של חוקיות... שום צורת קיום אינה כזו שהופכת את הופעתן של קביעות אחרות מאלה הקיימות כבר לבלתי אפשרית." Cornelius Castoriadis (1997), "The Logic of Magmas and the Question of Autonomy". In David Ames Curtis (Ed.), *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell, p. 308.

19. יש כאן תצורה מעוררת עניין שבה העצמי עובר רדיקליזציה כישות אוטונומית, ובה בעת הוא עדיין מתרבה ונחלק על פי האיזונומיה של הממשל. תהיה זו טעות לחשוב על כך במונחי ההפרדה בין הציבורי לפרטי, שבה האדם מסרב להיות נמשל בספרה הפרטית אך כופף [עצמו] לשלטון בספרה הציבורית. זוהי נוסחה ליברלית טהורה. בה בעת, גם אין לזה קשר להיפוך האדוק של קאנט – חירות המחשבה והדיבור בספרה הציבורית, ציות לחוק (המוסרי) בספרה הפרטית – אף על פי ש-*oikos* ו-*agora* הם מרחבים נפרדים. במדומיין האתונאי אין קביעה של צורך בהפרדה בין האתי (פרטי) לפוליטי (ציבורי). תנאי החירות האקזיסטנציאלי של אדם הוא עניין של פיזיס, בעוד שההפעלה הפוליטית של החירות היא

עניין של נומוס. פיזיס ונומוס אינם סותרים; הם מקיפים יחד הצטלבות קוסמולוגית, שחודרת את כל המדומיין היווני העתיק.

20. בקריאה המופתית של קסטוריאדיס לפסקה הזאת של הרודוטוס, הוא טוען כי הניסוח המהותי אצל הרודוטוס הוא האנטיתזה בין חירות לעריצות – שכדרך אגב לעולם אין להעמידה על האנטיתזה בין היוונים לברברים. במובן זה, המשפט של אוטניס מקבל משמעות כסירוב המוחלט להיגיון העריצי. אבל באותו אופן הוא נותר נעול בתוך האנטיתזה האקזיסטנציאלית המסוימת הזאת ולעולם לא יהפוך למקפצה אל החירות הפוליטית של אוטנומיה. ראו קסטוריאדיס, העיר והחוקים, עמ' 264-269.



גלריה לאמנות

מאשה זוסמן

מה הקשר בין גלריה לאמנות למחשבה ופרקטיקה פוליטית? רוב האנשים לא רואים שום קשר ביניהן, או שהם רואים בגלריה אכסניה פוטנציאלית וזמנית לתערוכות או פרויקטים שעוסקים בנושאים שנהוג להגדירם כפוליטיים, כלומר בעיקר כאלה המתייחסים לשאלות של שלטון, שליטה וכוח.

גלריה לאמנות, במיוחד בהקשר המקומי העכשווי, נקשרת לרוב או עם "בוטיקים" שמציגים ומוכרים יצירות אמנות, או עם חללים שוממים שממלאים את המשבצת ה"תרבותית" המוניציפלית. תחום נוסף שצומח ומתפתח הוא של הגלריות השיתופיות-עצמאיות שהוקמו ומופעלות על ידי קבוצות אמנים. כך או כך, בין אם החלל הוא פרטי, ציבורי או שיתופי, "גלריה לאמנות" היא מקום שבתודעת רוב הציבור, אמנים וצופים כאחד, נתפס כלא שייך למרחב הפוליטי.

יתרה מזו, בחברה שלנו, שבה לימודי אמנות כמעט יצאו ממערכת החינוך (אחרי מוזיקה), כאשר כניסה למוזיאון עולה למשפחה סכום לא זניח, שבה יצירות אמנות נמכרות בסכומים אסטרונומיים ונעלמות בדירות פאר ובאוספים פרטיים, הנגישות לאמנות פלסטית הפכה לצורה



הצילומים במאמר מתעדים את גלריית ברבור ואת האירועים והתערוכות שהתקיימו בה בין השנים 2005-2013, צילום על-ידי חברי הקבוצה הפעילים בגלריה, מבקרים ואוהדים.

מאשה זוסמן: אמנית, ממקימי גלריה "ברבור", מרצה לאמנות ב"בצלאל אקדמיה לאמנות ועיצוב".



של אליטיזם חברתי. במצב הזה, גלריה לאמנות נתפסת כסוכנת מובהקת ונאמנה של מעמד כלכלי-חברתי מסוים.

אך האליטיזם של הגלריה מתקיים לא רק במישור הכלכלי-חברתי. במסורת המודרניסטית הגלריה "בנויה לפי כללים נוקשים כמו אלו של כנסייה בימי הביניים." היא מוציאה את עצמה מחוץ לעולם: חלונות חסומים, קירות צבועים לבן, גיאומטריה אדריכלית פשוטה ולא מסיחה את הדעת – הכול כדי שיצירות אמנות יחיו את החיים הפנימיים והאוטונומיים שלהן.

על כן, בתגובות נגד של אמנים ששאפו לצאת מהחלל המסורתי של הגלריה "אל החיים" כתוצאה מחוסר סיופק נוכח "הקופסה הלבנה", נהוג כבר מזמן לראות ביטוי לרדיקליות של התודעה הפוליטית. אז איך ומדוע, אחרי ההקדמה הזאת, אני בכל זאת מתעקשת לדון בגלריה לאמנות בהקשר של מחשבה פוליטית? אני מתעקשת, כיוון שאני מתכוונת להציע מודל אפשרי שונה, שבו לגלריה לאמנות יש תפקיד חשוב וייחודי ביצירת מרחב פוליטי קהילתי. ההצעה הזאת נובעת מתוך מחשבות שהצטברו כתוצאה ממחקר מבוסס-פרקטיקה יומיומי שאני מבצעת כאמנית פעילה (ציירת), וכחלק מקבוצת אמנים שהקימו ומפעילים בשבע השנים האחרונות מקום שמתעקש לקרוא לעצמו גלריה לאמנות – גלריה בשם "ברבור" בירושלים.

הנחת היסוד שעליה מתבססת ההסתכלות שלי על גלריה לאמנות היא ש"מידת הפוליטיות" של גלריה נקבעת לא על ידי התכנים של העבודות המוצגות בה ולא על ידי ההישגים האסתטיים הרדיקליים שלהן, אלא על ידי התנאים שהגלריה יוצרת ומקיימת: אפשרות המפגש בין אמנים, יצירות אמנות והעולם. במילים אחרות, אני טוענת שגלריה לאמנות היא לא רק קליפה לבנה

שמשנתנה כל פעם מן היסוד בעזרת יצירות האמנות המוצגות בה ובהתאם למעלות הפוליטיות הספציפיות שלהן, אלא קודם כול ישות עצמאית פעילה. בתור ישות כזאת היא יוצרת ובוחנת את המרחב שלה בעולם ביחס למגוון רחב של שאלות, וכשהיא עושה כך היא מאפשרת ליצירות אמנות לפעול באופן פוליטי ולממש את הפוטנציאל הפוליטי שלהן.

מושג "הפוטנציאל הפוליטי" של יצירת אמנות איננו חד-משמעי, אלא נתון לפרשנויות היסטוריות ואידיאולוגיות. יש אמנים שנותנים לעבודה כותרת "פוליטית" כל עוד היא מתייחסת לשאלות, לרוב אקטואליות, של שלטון וכוח. מסורת אחרת טוענת ש"הפוטנציאל הפוליטי של האמנות שוכן אך ורק בממד האסתטי שלה".² במובן זה כל עוד יצירת אמנות (ציור, סרט, שיר, הצגת תיאטרון), ללא קשר ל"נושא" שלה, מחדשת את התפיסה השגורה של המציאות, היא שוברת את הסדר הקיים של הענקת משמעויות ובכך היא פוליטית.

לטענתי, במקרה של אמנות פלסטית, בשונה מספרות, קולנוע ואפילו תיאטרון אשר מתקיימים מראש במרחב הציבורי, שתי התפיסות הללו מנסחות אך ורק תנאים, אולי הכרחיים אך לא מספקים, של הפוטנציאל הפוליטי של יצירת אמנות, אשר מתממש ומתחזק קודם כל דרך תנאי התצוגה שלו. לדוגמה, מרחב הפעולה הפוליטית של יצירה בוודאי יהיה שונה במוזיאון ציבורי בבת ים, בחלל תצוגה פרטי במרכז תל אביב, בגלריה של עמותת זוכרות או בסלון ביתו של אספן.

כלומר, מקום התצוגה הוא לא מקום ניטרלי שנצבע בצבעים של העבודות המוצגות, אלא הוא עצמו יוצר את ההקשר, התנאים ומרחב הפעולה אשר דרכם מתממש הפוטנציאל הפוליטי של יצירת אמנות. מכל המוסדות שעוסקים באמנות פלסטית



ויוצרים מרחב תצוגה וקיום של יצירות אמנות, דווקא לגלריה, כלומר לחלל לא גדול המציג אמנות, הנמצא לרוב במרחב עירוני-שכונתי, עם צוות עובדים קטן, הפתוח לקהל הרחב – דווקא לו יש פוטנציאל גדול במיוחד לקיים פרקטיקה פוליטית אמיתית כמקום שמנסח מחדש, בגופו עצמו, קיום משותף שוויוני.

אקח אתכם לטיול קצר. דמיינו לעצמכם חלל גלריה רגיל ומסורתי, קובייה לבנה ששטחה בערך 6X10 מטרים. בחלל הזה מתחלפות התערוכות, כנהוג בדרך כלל, מדי 4-5 שבועות. הגלריה מציגה אמנות עכשווית לגוניה: הרבה ציור, צילום, פיסול, וידאו, סאונד. תערוכות יחיד ותערוכות קבוצתיות, לרוב אמנים ישראלים, צעירים וותיקים. שום דבר מיוחד; עוד גלריה לאמנות.

אם נצא החוצה נמצא את עצמנו בירושלים, באמצע שכונת מגורים במרכז העיר, ליד שוק מחנה יהודה. שכונה ירושלמית ותיקה, ציורית ולאחרונה תיירותית מאוד, אבל כזאת שעדיין לא הפכה לשמורה של נדל"ן משופץ ויקר. עדיין "שכונה אמיתית": מעורבת, נוכחת, דעתנית, מורכבת מהרבה קהילות שונות ונבדלות.

גלריה ברבור נמצאת ממש בתוך השכונה, חלון מול חלון, דלת מול דלת עם הבתים השכנים, במפלס של המדרכה, במבנה ישן של גן ילדים לשעבר ובצמידות לגן ילדים פעיל.

המקום הוקם לפני שבע שנים על ידי קבוצת בוגרים צעירים של המחלקה לאמנות בבצלאל, אשר החליטו לא לעבור מייד לתל אביב אלא להישאר, לחיות ולעבוד בירושלים. המוטיבציה הראשונית של הקבוצה שלנו היתה "להביא את תל אביב לירושלים" ולהקים גלריה לאמנות במתכונת היחידה שהכרנו בזמן הלימודים, כאשר היינו נוסעים ל"סיבוב גלריות" בתל אביב. אבל בעקבות המפגש עם מנהל של מתנ"ס מקומי שהציע את החלל לשימוש זמני והכניסה שלנו



למרחב, "החזון התל אביבי" נדחק לשוליים על רקע השאלות של חיי היומיום בשכונה, ועם הזמן ירד לגמרי מהפרק.

מהרגע הראשון, תוך כדי שיפוץ שביצענו בכוחות עצמנו, התחיל החלל לפעול ולבנות את זהותו. מעניין לציין כי ברגע ההוא, לפני שבע שנים, חברי הקבוצה גם ניסו להימנע משימוש בכותרת "גלריה" והעדיפו להגדיר את המקום כ"חלל פרויקטים" או להמציא מונח חדש אחר, אבל עם הזמן התברר שהמקום פועל בתוך המסורת הגלריסטית של תצוגת אמנות. עם הזמן, ותוך כדי בניית הזהות העצמאית – שכוללת מאז ועד היום פעילות אינטנסיבית ומגוונת של הרצאות, דיונים, הקרנות סרטים, מפגשים עם יוצרים, סדנאות אמנות לתושבים קשישים של השכונה, סדנאות צילום לילדים פלסטינים שעובדים בשוק ולסוחרים, גינה קהילתית פעילה, הופעות מוזיקה, מחול, שירה, קשר הדוק עם מחלקות שונות של בצלאל (המקום הפך לחלל שיעורים אהוב ומבוקש על ידי סטודנטים ומרצים), קהל מבקרים מגוון ולא ניתן לקטלוג – היחסים עם הכותרת "גלריה לאמנות" שינו את אופיים והמהות של המקום נעשתה חזקה יותר מכל סטיגמה והגדרה מקובלת.

חשוב לציין שהגלריה מתקיימת מיום הקמתה מתקציב קטן שמורכב בשנים אחרונות מתמיכה מוניציפלית וממשלתית ומעט קרנות ציבוריות, לא רק כתוצאה מהמציאות הכלכלית הקשה של כל מוסדות התרבות, אלא גם כחלק מאידאולוגיה והחלטה מודעת לחיות חיים פשוטים וצנועים עם מודעות אקולוגית וחברתית, תוך יצירת שיתופי פעולה וקשרי עבודה עם מקומות שונים בעיר, יוזמות ואנשים פרטיים. הגלריה פועלת ללא מטרות רווח והכול בה ניתן חינם אין כסף – החל בתה וקפה וכלה בכניסות לאירועים. האמנים המציגים מקבלים החזר הוצאות חלקי.

ההישרדות הכלכלית של ברבור, כמו של כל היוזמות העצמאיות באופן כללי, היתה תמיד נושא





קבוע ומטריד, ולא רק במישור הפרקטי אלא גם ברובד האידיאולוגי. נכון לרגע זה לא הצלחנו לקיים מודל כלכלי מניח את הדעת – לא התלות בתמיכה הממסדית הגורפת ולא הוויתור על הנגישות המוחלטת לכל אחד על ידי גביית תשלום תמורת שירותים נראים כאופציות מתאימות לחזון החברתי הקהילתי של המקום. בחלומי, מקום קהילתי כמו גלריה ברבור נתמך באופן מלא על ידי הקהילה שמעוניינת בקיומו, בדומה למודל של בית הכנסת, אשר מוקם ומתוחזק על ידי אנשי הקהילה שלו.

עוד עובדה מעניינת היא שהקבוצה שמפעילה אותה היא קבוצה לא-היררכית. חברי הקבוצה שונים בדעותיהם ובתפיסות עולמם, וכל אחד תורם את חלקו לתכנים ולפעילות במקום בלי להטיל וטו על רעיונותיהם של אחרים. הרחבת מרחב הפעולה והמודעות של הגלריה מביאה אליה קהל מבקרים רחב ומגוון: ילדים ומבוגרים, שוחרי אמנות ואנשים שזה המפגש היחיד שלהם עם אמנות עכשווית, חילונים ודתיים, אמידים וחסרי בית, סטודנטים ותושבי השכונה. גלריה ברבור מציעה, באמצעות הפעילות שלה, מודל של גלריה לאמנות המכוננת יחסים בין אנשים ויוצרת מציאות פוליטית חדשה.

יכולתי לעצור כאן, במישור הפרקטי שבו אני חיה ומרגישה בנוח, בהכרזה "יכולה להיות גלריה אחרת". אבל אני אבקש לקיים רפלקסיה נוספת המתייחסת לשני היבטים נוספים שיחד עם מישור הפעולה בונים את המרחב הפוליטי הייחודי של הגלריה לאמנות.



ההיבט האחד קשור להתעקשות עקרונית בשימוש במונח "גלריה". עם כל הפאטינה האליטיסטית שהצטברה ביותר ממאה השנים האחרונות וגורמת לאמנים המחפשים רדיקליות להסתכל לכיוונים אחרים ולהכריז על הגלריה כעל מרחב אנכרוניסטי-קפיטליסטי ושמרני, לדעתי זהו מרחב רלבנטי לקהל הרחב ועדיין אין לו תחליף שאינו מאיים בזרות מוחלטת. דווקא בשל כך אני סבורה כי המשך הקיום של מוסד זה כמבנה המקיים מסורת תרבותית ובכך מממש קהילתיות הוא חשוב. ב"קהילתיות" אין אני מתכוונת לחיזוק קהילות סגורות ומלוכדות או לבניית קהילה "אסתטית" (מה שאנו מכנים "ברנג'ה") כזאת או אחרת המבוססת על טעמים ותפיסות דומות, אלא לקהילתיות במובן של מרחב משותף של אנשים שונים בעלי טעמים ודעות שונות, ובמילים אחרות – מרחב פוליטי.

אני לא יוצאת כמובן נגד המצאות של צורות ומודלים חדשים של מוסדות אמנות. עם זאת, דווקא לגלריה (כמו גם למוזיאון), כמוסד מוכר ומסורתי, יש יכולת לגשר בין פערים תרבותיים, כלכליים והשכלתיים וליצור מרחב תרבותי משותף, מכיל ושוויוני. אם לצטט את חנה ארנדט: "מאופייה של המסורת להתקבל ולהיטמע על ידי החוש המשותף, המתאים את הנתונים הפרטיקולריים והאידיאליסטיים של החושים שלנו לעולם שבו אנחנו שוכנים יחדיו וחולקים במשותף."³ בהקשר זה אפשר להזכיר ששורשיו של המונח "גלריה" נטוע בהקשר התיאטרלי, במקום שבו יושב "העם", בניגוד לג'נטלמנים שישבו באולם. משם גם נגזר הביטוי *play to the gallery*, כלומר לקבל הערכה מקהל.



ההיבט האחרון, שאולי הייתי צריכה להתחיל דווקא ממנו, הוא השאלה העקרונית יותר מהשאלה "למה להתעקש על גלריה": למה להתעקש על גלריה לאמנות פלסטית? למה למשל למקום כמו ברבור, עם כל מודעותו הקהילתית והחברתית, לשמור חלק חשוב ומרכזי של פעילותו דווקא כמרחב של תצוגת אמנות פלסטית, ועוד לרוב כזאת שלא עוסקת ב"נושאים פוליטיים"? למה לא להתמזג לגמרי עם המתנ"ס ולא לבזבז זמן ומשאבים על "מותרות אמנותיות"? האם במרחב של אמנות פלסטית "גלריסטית", ב"ממד האסתטי" כשלעצמו, יש בכלל איזושהי חשיבות מוחשית למרחב הפוליטי שמצדיקה את ההתעקשות עליו? כאמנית, כציירת, וגם כחלק ממעצביה של פעילות הגלריה מצד אחד, וכאדם עם תודעה פוליטית או יותר נכון כמישהי שמחפשת אחרי ההבנה "מהו פוליטי" מן הצד השני, השאלה הזאת מרחפת כל הזמן מעל ראשי.

ההתייחסות ליצירת אמנות כפועלת פוליטית בתוך האיכויות הפורמליות שלה תמיד היתה קרובה ללבי, אך בו זמנית לא סיפקה אותי ולא הניחה את דעתי והשאירה הרבה שאלות פתוחות. מצד שני, גם הניסיון לפתור את ההתלבטות באמצעות פנייה לנושאים "פוליטיים" לא היה משכנע. אף פעם לא הצלחתי לוותר על החופש הפואטי והאידיאליסטי של יצירת האמנות. לבטים אלה גרמו לכך שגם בפעילות של ברבור, אחת השאלות המרכזיות בבחירת התערוכות ובפרויקטים המוצגים התמקדה מהר מאוד ב"לגיטימיות" ובנחיצות החברתית של המרחב האסתטי.

אחת המסקנות העיקריות שלי מבניית המקום, לא רק כקהילה אמנותית אלא גם כקהילה



שכונתית וירושלמית, היא שרק פעולה העומדת במבחן השיתופיות, כלומר מקיימת בפועל מרחב משותף ושוויוני, היא פעולה פוליטית רלבנטית. ראיתי גם כמה קשה לקיים מרחב כזה בלי להפוך למקום סתמי חסר צורה וזהות ובלי ליפול למלכודת של התבדלות צדקנית. לדוגמה, בשנים הראשונות של פעילות הגלריה, ותוך כדי לא מעט ויכוחים פנימיים, שמנו דגש על אירועים העוסקים בנושאים פוליטיים אקטואליים – כיבוש, אפליה, מדיניות תרבותית וכלכלית וכדומה. חשבנו אז שאם רק נספר לאנשים בשכונה את ה"אמת" הם יתחילו לחשוב כמונו והעולם ישתנה. בפועל ההפך התחיל לקרות: אנשים ממש לא היו מוכנים לשמוע את האמת שלנו ולאט-לאט התחילו להתרחק מהגלריה שקיבלה תווית "שמאלנית". לאירועים שלנו הגיע יותר ויותר אותו קהל של תומכים, והרבה מתושבי השכונה לא היו מוכנים להתייחס לברבור כמקום שראוי להיכנס אליו. בלי להעמיק בשאלות על מהותו של הפוליטי והקהילתי, חשתי שזה לא הכיוון שמעניין אותי, ושהדבר האחרון שאני רוצה לקיים הוא גלריה זרה ולא-נגישה למרחב שהיא מתקיימת בתוכו, גם אם היא הופכת לזירה של הדעות הפוליטיות שלי ושל חברי.

מצד שני, ככל שעבר הזמן, התחלתי לראות שדווקא המרחב האסתטי האמנותי שקיימה הגלריה בתוך המרחב השכונתי המורכב אפשר מפגש פתוח בין אנשים, שבר משהו במעגלים הלא-חדירים של הקהילות הסגורות ויצר מרחב פוליטי של חיים יחד, לא כדיון תיאורטי אלא הלכה למעשה. זהו תהליך איטי מאוד ובכלל לא הרואי, אבל דווקא הוא בונה בהדרגה תחושת סיפוק גדולה והרגשה של דרך נכונה.



התברר כי המרחב האסתטי יעיל במיוחד ליצירה ולקיום של מרחב פוליטי-קהילתי. המסקנה הזאת מובילה ישירות לשאלת הנגישות של המרחב האסתטי. כאן אנחנו חוזרים לגלריה לאמנות, אשר יכולה להיות בדיוק המקום האידיאלי למפגש עם יצירות אמנות ובנייה של המרחב הפוליטי הקהילתי.

הערות

1. Brian O'Doherty (1986), *Inside the Wight Cube. The Ideology of the Gallery Space*. 15. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, p.
2. הרברט מרקוזה (2005), *הממד האסתטי*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 18.
3. Hannah Arendt (2005), *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, p. 41.



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."¹

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 (πολιτικὸν ἢ βασιλικήν); ובספר III (1276b) כאשר המרחב הפוליטי מוצג כאורגניזם שהצורה שלו היא המדינה או הקונסטיטוציה (πολιτεία), הצגה שמדהדת 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).²

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 "לויטן" ו-*The Elements of Law*,³ 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",⁴ 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 בבירור 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 ברובלמטיזציה 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. עניינו של המאמר הוא בניסוח ובבירור 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.

I

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. וזוהי 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.⁵ 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 *ὅτι ἢ ὅτι*.⁶

כצפוי, האמביוולנטיות שאני מתכוון אליה שייכת לאותם חלקים ב"על הנפש" שעוסקים במה שאריסטו מכנה שכל (*κοινόν*), 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.⁷

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, (וב) 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.⁸ 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.⁹

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.¹⁰ 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.¹¹

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 הפוטנציאלים 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.¹² הוא הדין לגבי המושג של האורגניזם עצמו. חשבו למשל על שיפוטיות 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).¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ אף שאפלטון, כמו אריסטו, הבין את הנפש כעצם לא-גופני, אפשר לומר שדגם החלוקה האפלטונית 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 לכנות "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.¹⁶

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 בביסוס 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.¹⁷ 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 (ד) 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 כהנחה 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.¹⁸

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.¹⁹ אולם הטבע האינטלקטואלי של הקריטריון אינו הופך אותו לסובייקטיבי גרידא, כשם שההבדל בין, למשל, "ידיו 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 מונגד 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,²⁰ היא מצב של האורגניזם. ככזו, התשוקה היא בת-חלוף. תשוקות שונות, לעיתים סותרות, מתקיימות באורגניזם אחד. אדם עשוי לרצות לבנות בית במו 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).²¹

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 – חשבו 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.²²

אם כן, מקור הפעולה של האורגניזם החושב הוא האורגניזם עצמו, במידה שהוא חושב.²³ 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" איננו 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,²⁴ 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 "תתפתח 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.²⁵

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 מידי: 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 בנפשו²⁶; חולה הנפש בפני רוב מגנוני 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 שנוזה 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 ההשחיה של ייחוס נפשיות לפרט מסוים – חשבו למשל על הסיטואציה האמבולמטית של מבחן טיורינג – כרוך בסירוב או בהשחיה של ייחוס רלבנטיות נורמטיבית 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 הפך-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 העקרונות של הפער הזה, די שנבחין שוב בעובדה שגופים מסוימים מופיעים במרחב פוליטי כמסה או כקבוצה, אף על פי שההבחנה 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 בביטוי הלגלגני "כצאן לטבח", שהודבק בדיעבד לקורבנות היהודים של ההשמדה הנאצית).

מן הפער המדובר משתמע בין היתר שהייחוס 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 בהכרח 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.²⁷

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 וגטטיביים.

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 האידאולוגיה 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 האידאולוגית 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 מתייהם, 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.²⁸ 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.²⁹

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, ושאונו 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.³⁰

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, ושמטבע 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.³¹

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 שנחליץ 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.³²

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 לחלץ 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 המשמוע 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 לידעה (נפש, אינדיבידואליות, תודעה, התנהגות, איך שלא נקרא לזה) הוא המושא-אפקט של אותו משמוע-פיקוח.³³

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 אינו 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 היצרית היא בראש ובראשונה חקירה של היוצר, ולא של התוצר. אופק היישוב 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 בפרובלמטיזציה 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 טבעי החקירה, אף שכל אחת מאותן "ריבונויות" 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 לדון 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 ההערכות, 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.³⁴ 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 מעורבותה 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.³⁵ 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 שלפלוגי 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 (שמשמש לא פעם כעילה למתן פרופיל נפשי) כמחלת נפש או הפרעת אישיות. כל טענה כזו כרוכה בהכרח בעיורון לעובדה שההכרה של גוף כמו צה"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 אפרירי 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 בניתוח הקצר של שתי הדוגמאות שהבאתי כאן מסתמן היפוך מסוים בכיוון של הדיון. עד כה ניסיתי לתאר את הנפש כצורה ריבונית, ואילו כעת רמות 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 התוספות 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 שלו ברבים הכפופים לו – הודאה שבתנאים מסוימים, כדי לכוון 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 שאינו 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. להגדרה של המטאפיזיקה כמדע שאמון על החקירה של היש בתור יש, ובפרט לטענה שההווה איננה גנוס, ראו במיוחד מטאפיזיקה 1003–b1003a.

7. טענת הזהות בין הידע הפעיל למושאים שלו דורשת ביאור. עלי לומר מראש שאופיו של הביאור מעט טכני, ואפשר לדלג עליו בלי לאבד את הטיעון הכללי. הזהות שאריסטו מדבר עליה איננה זהות חומרית אלא זהות צורנית, כלומר השכל אינו זהה למה שהוא חושב – לדוגמה, "העץ גבוה יותר מן השיח" – אלא לאופן שבו נחשב מה שנחשב. מהו אותו אופן? ראשית כול, עלינו להבחין שהזהות הצורנית שאריסטו מדבר עליה תלויה בהבנה הפסוקית 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 *(De Interpretatione)* 16b–17a). המבנה הפסוקי של מחשבות הוא המבנה שנותן אחדות לאיברים של המחשבה, במחשבה אטומית – לנשוא ונושא; 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 (שם). אי לכך, ההבדל בין אופני הקומבינציה של האיברים מבוסס באופי השלילי או החיובי של האוגד – $is F / is-not F$ – אך יש לשים לב לכך שההבדל בין המקרה החיובי למקרה השלילי, מבחינת אריסטו, אינו מציין שינוי בתכונה F , אלא הבדל בין המודוס הפעיל ($\epsilon\pi\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$) למודוס הפוטנציאלי ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\tau\iota$) של התכונה (ועל כך בהמשך). על כן גם המקרה החיובי וגם המקרה השלילי הם הפעלות של אותו הכושר, דהיינו קומבינציה. אולם כאן יש לשים לב שהמקרה השלילי תלוי במקרה החיובי: הפסוק " $x is-not F$ ", מוגדר על ידי המקרה החיובי. הפעילות קודמת לכושר (ראו "מטאפיזיקה", 1049b–1052a). ב"מטאפיזיקה" (ספר IX, 1046a–1048b) אריסטו מאפיין את הכשרים הרציונליים, בניגוד לכשרים הלא-רציונליים, בכך שלכל כושר רציונלי 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 הרציונליים. אם כך, הזהות הצורנית בין מחשבות למושאים שלהן איננה איזומורפית, שכן, כאמור, המקרה השלילי והחיובי מקבילים לאותה התכונה – האוגד אינו מייצג אלמנט בפסוק

שמקביל לאלמנט במציאות, אלא את הטענות המודאלית של המחשבה (is/is-not). הוהות בין המחשבה למושאים שלה היא הוהות בין הקומבינציה החיובית להתארעות של מצב העניינים החיובי שמיוצג בה, ובין הקומבינציה השלילית לאי-התארעות של מצב העניינים שמיוצג בקומבינציה החיובית.

8. 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.

9. 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 לזוטור 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 מלהוליד את הטענה האחרונה אל קצה. שכן, כידוע, נוסחת הקוגניטו עדיין נשענת על הגיון דמונסטריבי: מאחורי הנוסחה עומד סילוגיזם מהזן הבא: (א) "זהו עצם חושב" (ב) "אני הוא העצם הזה", משמע (ג) "אני חושב". משפט הוהות 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. (ed.), *The First Person*. In G. E. M. Anscombe (1975), *The First Person*. In S.D. (ed.), *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press.

10. 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 לכול 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.

11. ראו הערה 7 לעיל.

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

13. כמובן שאפשר גם לחשוב על המושג "להיות כלנית" כעל מושג-כושר.
14. 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.
15. הטענה של אריסטו כאן מזכירה כמובן את טיעון הנגר של "האדם השלישי".
16. 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.
17. ראו אתיקה ניקומאכית, ספר VI
18. 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
19. לדיון מפורט בטענה הזאת ראו Sebastian Rödl (2007), *Self-Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 65–17
20. אריסטו אמנם מבחין בין תאוות לתשוקות, אך לצורך העניין אנחנו נתעלם מן ההבחנה הזאת.

21. לביקורת דומה על הרעיון של חישוב מתשוקה ראו את ספרו של רודל, הערה 19 לעיל, שם.
22. אם הטענה הזאת עושה צדק עם עמדתו הכללית של אריסטו, הרי שהוא הקדים במובן מסוים את הטענות הטרנסצנדנטלי שקאנט מספק בתשובה לבעיית האינדוקציה המפורסמת של יום, ובד בבד הלך רחוק יותר מקאנט עצמו. שכן קאנט נמנע במפורש מלייחס תוקף קובע, לא-סובייקטיבי, למושג הטלאולוגי של סיבתיות טבעית. ראו במיוחד צמנואל 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.
23. מובן שכושר המחשבה של האורגניזם החושב אינו תמיד פעיל. האורגניזם החושב פועל רק ככל שהוא חושב. ראו אתיקה ניקומאכית, ספר VII.
24. ראו הערה 16 לעיל.
25. 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. 105–76.
26. ארחיב בדוגמה זו בחלקו האחרון של המאמר.
27. 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.
28. 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.
29. 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.
30. ראו פוקו, לפקח ולהעניש, 34.
31. 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, גרי ואספוסווי 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.

32. פוקו, לפקח ולהעניש, 34.

33. שם, 305.

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

35. 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.



סובייקטיביות אמיל בנווניסט

"על הסובייקטיביות בשפה": הקדמת המתרגמת

קשה להפריז בחשיבותו של הטקסט הקצר המופיע כאן בתרגום עברי, ושל גוף העבודה שהוא מייצג, הכולל את הכתבים הקדיש הבלשן אמיל בנווניסט (1902-1976) לחקר התפקודים הלשוניים של הסובייקטיביות. לא רק שהיה להגות זו משקל נכבד בתולדות הבלשנות הכללית, היא גם קנתה לה השפעה ניכרת בהיסטוריה של מדעי האדם במאה העשרים, ורבים מן ההוגים המרכזיים במדעי הרוח והחברה התייחסו אליה. אבל אולי חשובה אף יותר היא תרומתה של עבודה זו למחשבה על המרחב העולם הנפרש בין הלשון, השפה והפוליטי.¹ תיאוריית המבע של בנווניסט (La théorie de l'énonciation) מייסדת את הלשון על האינטראקציה בין שני סובייקטים, על חילופי הדברים המתקיימים בפועל בין שני דוברים המכנים את עצמם "אני" ואת זולתם "את" או "אתה". כל עוד הלשון נתפשת כמכניזם נבדל, המתבסס על שרירותיות הסימן או על אופי ההיסקים הלוגיים שאנחנו עושים, היא נותרת מושא מחקר הרמטי. אולם אם ייחודה של הלשון כרוך דווקא בחלק הדיבר הקרוי "כינוי גוף", ונעוץ באופן שבו מתהווה סובייקט ומתאפשרת תקשורת בין-אישית, יש כאן פתח לאינספור תובנות חדשות לא רק על הפעילות הלשונית, אלא גם על טבעם של יחסי הגומלין בינה ובין הפסיכולוגיה והסוציולוגיה האנושית. אם אנחנו תופסים את הפוליטי במובנו הרחב, כאותו ממד של אינטראקציה אנושית המתאפיין ביחסי כוח ממוסדים ובמופעים של סולידריות החורגים מהם, תיאוריית המבע יכולה להנהיר את ההיגיון היסודי של הפוליטי ואת חלקה של השפה בו. במובן זה, "על הסובייקטיביות בשפה" עשוי לשמש לנו מפתח לאותו מערך חמקמק הקושר בין פעולות אנושיות שונות, בין איך שאנחנו מבינים, חושבים, מדברים, פועלים בחברה ויוצרים מוסדות פוליטיים.

עזרא בנווניסט נולד ב-1902 למשפחה יהודית בחלב שבסוריה. בגיל 11 שלחו אותו הוריו, שהיו מורים ברשת החינוך "כל ישראל חברים" (L'Alliance Israélite Universelle, או כ"ח), להתחנך בסמינר תלמוד תורה של הרשת בפריז. הסמינר הועיד את תלמידיו לבית הספר הגבוה לרבנות. עם זאת, בהתאם להלך הרוח הרפובליקני ששרר בכ"ח למדו בו גם לטינית ויוונית ומקצועות חול אחרים והתכוונו לבחינות הבגרות הממלכתיות. הידידות שרקם בנווניסט עם הבלשן סילבן לוי, חבר המועצה המרכזית של כ"ח, שהיה מומחה ללימודי הודו ופרופסור בקולז' דה פראנס, אפשרה לו לעזוב את הסמינר, להתמסר ללימודי שפות ולהשתלב בעלית האקדמית.² ב-1918 הכיר לוי בין בנווניסט ובין אנטואן מֵיֵיה (A. Meillet), מי שהיה באותה עת אחת הדמויות המרכזיות של הבלשנות הכללית בצרפת ומומחה עולמי לחקר הלשונות ההודו-אירופיות. בנווניסט (שבתקופה זו החל להופיע בשם "אמיל") הפך עד מהרה לאחד מתלמידיו המוערכים ביותר של מֵיֵיה, והלה פינה לו את משרתו במוסד היוקרתי École Pratique des Hautes Études (EPHE) כעבור פחות מעשר שנים. ב-1937 ירש ממנו בנווניסט גם את הקתדרה לדקדוק השוואתי בקולז' דה פראנס. בנווניסט, שהיה מומחה לשונות איראניות, נודע כבר בגיל צעיר כחוקר מבריק וכאחד הידענים הגדולים של זמנו בדקדוק הודו-אירופי השוואתי. מלחמת העולם השנייה והכיבוש הגרמני הקפידו לזמן מה את הקריירה המבטיחה הזאת: היות שהיה אזרח צרפתי מאז 1924 גויס בנווניסט עם פרוץ המלחמה לשורות הצבא, נפל בשבי, נמלט ונאלץ להסתתר. רק בתום המלחמה, כשחזר מן הגלות שנפתה עליו, החל לפרסם מאמרים בבלשנות כללית, היינו בתיאוריה כללית על הלשון.

המאמר "על הסובייקטיביות בשפה" (« De la subjectivité dans le langage ») התפרסם ב-1958 בכתב העת *Journal de Psychologie*, והוא פרי של החזית המאוחדת שהעמידו אמיל בנוויסט וז'אק לאקאן בשאלת היחס בין הסובייקטיביות לשפה. שיתוף הפעולה ביניהם החל שנתיים קודם לכן, כשלאקאן הזמין את בנוויסט לפרסם מאמר בגיליון הראשון של כתב העת שערך, *La Psychanalyse*.³ לשני החוקרים היה כאן אינטרס משותף: לבסס את הגישה שהשפה מבטאת את מבנה העומק של האנושיות. מגישה זו נובע כי יש לתפוש את הלשון כמנגנון שניחן בחומריות משל עצמו, ולא כמערכת סימנים מופשטת המשקפת דברים "אמיתיים" שנמצאים מחוצה לה. בצרפת משלה אז בכיפה הבלשנות ההשוואתית, ובעולם האנגלוסקסי, עד לפרסום מאמר הביקורת של נעם חומסקי על ב"פ סקינר (1959),⁴ היתה זו עדיין שעתו הגדולה של הביהביוריות. כך, בעוד שבנוויסט היה בלשן מוכר וידוע בתחומו כבר מסוף שנות העשרים, התזות שלו בבלשנות כללית זכו לאוזן קשבת דווקא בקרב הוגים ותלמידים מתחומים אחרים. בשביל מי שיהפכו עד מהרה למנהיגי התנועה האינטלקטואלית הבולטת במאה העשרים ויחוללו את "המפנה הסטרוקטורלי" במדעי החברה והרוח, טענותיו של בנוויסט על השפה – טענות שגובו בראיות אמפיריות ובהיכרות מעמיקה עם לשונות רבות – היו אוצר של ממש: הן נתנו בסיס איתן לפרויקט האנתרופולוגי של הסטרוקטורליזם. לכן גם קלוד לוי-שטראוס הזמין את ידידו הוותיק בנוויסט לערוך יחד איתו את כתב העת *l'Homme* (האדם), ובגיליון הראשון של כתב העת הופיעו זה בצד זה מאמרים בבלשנות, אתנו-מתודולוגיה וגיאוגרפיה אנושית.⁵

"על הסובייקטיביות בשפה" פותח בהתקפה על הרעיון שהשפה היא אמצעי תקשורת, כלומר כלי להעברת מסרים (רעיון השכיח גם כיום בקרב מי שאינם בלשנים). בשביל בנוויסט, השקפה זו לא רק חוטאת לטבע הלשון, אלא גם מסכלת את הבנתם של תפקודי השפה בחיים האנושיים. יתרה מכך, העובדות הלשוניות הפשוטות ביותר מעידות על מציאות אחרת לגמרי: השפה מתבססת על יחידות לשוניות הקרויות "כינויי גוף" (או בקיצור "גופים"), שאנו מייחסים בכל פעם בדיבור שלנו לעצמנו ולאחרים כשאנו מורים על עצמנו "אני" ועל בני השיח שלנו "את" או "אתה". לטענתו של בנוויסט, בכל הלשונות מופיעים סמני סובייקטיביות כאלו, והם אלה שמאפשרים את כינון האגו ואת התקשורת האנושית בכללותה. ל"אני" ול"אתה" אין מסומנים קבועים והם תלויים זה בזה, לכן הבעתם אינה מתקיימת "מחוץ לשפה" אלא מחוללת מעשה בתוכה. למעשה, חלק ניכר מן הפעילות הלשונית שלנו לא נועד להורות על דברים שמחוץ לשפה (כמו "שולחן", או אפילו משהו מופשט יותר כמו "מדינה"), אלא לבצע פעילות ממשית בין בני שיח: כך למשל המונחים שבאמצעותם אנחנו ממקמים את עצמנו בזמן ובמרחב (כמו "עכשיו" או "כאן"), וכך גם כל הפעלים שבאמצעותם אנחנו עושים מעשים בדיבור (כמו "אני מסכימה" או "אני מבטיח לך"). כל חלקי הדיבור הללו מבצעים פעולות אמיתיות בעולם, פעולות החיוניות לכל תצורה של תקשורת חברתית. בשאלה זו, של מרכזיותה של הפונקציה הפרפורמטיבית (הביצועית) בלשון, הקדים בנוויסט במעט את פרסום ספרו החשוב של ג'ון ל. אוסטיין, **איך עושים דברים עם מילים**,⁶ שנחשב לאחד מן החיבורים פורצי הדרך בענף הפרגמטיקה בבלשנות ובפילוסופיה של הלשון.

להבחנות אלו יש השלכות מכריעות על הבנת הפוליטי: אם יסודה של האינטראקציה התקשורתית נעוץ במבנה הלשון ומתרחש בתוך הפעילות הלשונית עצמה, כי אז רובד מרכזי ביחסים החברתיים מתקיים למעשה ביחס בין יחידות לשוניות ושיחניות, בין היגדים ובין דוברים. אם כך, כדי לפענח את תפקודו של הפוליטי יש להפנות את המבט אל המבנים השיחניים עצמם, אל היחסים בין היגדים, דוברים ותנאי השיח שלהם. בניגוד ליחס בין מילים ובין אובייקטים בעולם, יחס שהוא

שרירותי ביסודו, לעובדות השיחניות יש על פי תפישה זו מבנה עומק סדור, שכן הן מותנות בהיגיון הלשוני. לפי בנוויסט, היגיון זה נסמך על היחסים הייחודיים המתקיימים בשפה בין הגופים. הפעולה היסודית שמבצעים כינויי הגוף "אני" ו"אתה" בשיח היא יצירת הסובייקטיביות, כינונה של תודעת הדובר כסובייקט. אלא שתנאי ראשוני של השפה הוא שכל סובייקטיביות מתהווה מתוך היחס בין "אני" ל"אתה". במילים אחרות, השפה מתפקדת כך שכינויי הגוף מכוננים בהכרח את הסובייקטיביות כבין-סובייקטיביות – כיחס ביני ובין הזולת. אם הסובייקט מתכוון מתוך היחס בין "אני" ל"אתה", אזי לא תיתכן קדימות אונטולוגית או מעשית של הסובייקט האינדיבידואלי על פני היחס ההדדי בין שני סובייקטים. ללא התנסות ביחס זה, הפרט לא יכול כלל להגיע למדרגת סובייקט.

הזיקה ההכרחית של מושג הסובייקטיביות למצבו של האדם בחברה מובילה לא רק לתפישה דיאלוגית של הסובייקט, אלא גם להשקפה מורכבת של היחסים בין הסובייקט לחברה: הלשון מתהווה ומשתנה תוך כדי החליפין השיחני בקרב חברי הקהילה הלשונית (כלומר דוברי הלשון הקונקרטית), והיא מתבססת על אותו דיאלוג המכונן את הסובייקטיביות. כלומר, השפה היא יצירה קולקטיבית שהסובייקטיביות של כל אחד מאיתנו היא תנאי לקיומה. אולם המציאות הלשונית מוכיחה לנו כי אין כאן גורם אחד שמקדים גורם אחר: אין לשון ללא המבע "אני"; אין סובייקטיביות בלי שפה; אין שפה ללא קהילה לשונית; אין קהילה לשונית בלי אמירת "אני"; אין "אני" בלי היחס ההדדי "אני/אתה"; וחוזר חלילה. מהלך הטיעון של "על הסובייקטיביות בשפה" מדגים כיצד המנגנון המאפשר את הסובייקטיביות הוא גם המנגנון שמאפשר את הפוליטי, ושתי הפנים של המבנה הזה מתגלמות בשפה ומתגלות דרכה. "כך מתמוטטות האנטינומיות הישנות של ה'אני' וה'אחר', של הפרט והחברה", כותב בנוויסט.

במילים אחרות, האנתרופולוגיה של בנוויסט, שנשענת על הלשון ועל הנתונים האמפיריים שהיא מספקת באמצעות השיח, היא אנתרופולוגיה שמזהה במבנה הקונגטיבי הבסיסי ביותר של האדם את תנאי האפשרות של הסובייקטיביות ואת תנאי האפשרות של הפוליטי וכורכת אותם זה בזה. הקשר העמוק והבלתי נפרד בין הפוליטי לשפה מתבטא בכל רבדיה של הלשון: החל בכינויי הגוף, עבור במערכת הפועל וכלה בלקסיקון של כל אחת מן הלשוניות הספציפיות. את התובנות האלו יישם בנוויסט ביצירתו רחבת ההיקף **אוצר המילים של המוסדות ההודו-אירופיים**,⁷ עבודה המשלבת את מומחיותו הנדירה בלשוניות ההודו-אירופיות עם הגותו בבלשנות כללית. הספר שנכתב בגישה בורדיזיאנית (ובתמיכתו האקטיבית של פייר בורדייה) סוקר על פני שני כרכים את ההיסטוריה הלשונית העשירה של כל המוסדות החברתיים המרכזיים בתרבויות ההודו-אירופיות, החל במוסדות כלכליים, פוליטיים וחברתיים כמו "חוב", "מלוכה", או "הכנסת אורחים" (הבסיס לעבודתו של ז'אק דרידה בנושא), עבור בתצורות שונות של יחסי שארות, וכלה באינספור מוסדות משפטיים ודתיים.

אמיל בנוויסט נפטר באוקטובר 1976 בגיל 74, והותיר אחריו גוף עבודה עשיר שכלל 18 ספרים, כמעט 300 מאמרים ו-300 ביקורות של ספרות מקצועית.⁸ תיאוריית המבע ממשיכה לאתגר גם כיום חוקרים והוגים בדיסציפלינות רבות ושונות, בבלשנות ופסיכולוגיה, בתיאוריה פוליטית, באתנולוגיה וסמיולוגיה ובביקורת הספרות והקולנוע. עמדותיו של בנוויסט בשאלת טבע הסובייקטיביות, אופייה הלשוני ותפקודיה הפוליטיים עדיין משמשות כנקודת פתיחה להגות בנושא – כזו שיש להתבסס עליה או לפחות להתווכח איתה.

על הסובייקטיביות בשפה*

אם השפה (langage) היא כלי תקשורת, כפי שנהוג לומר, מה מקנה לה את התכונה הזאת? אולי זו שאלה מפתיעה, כמו כל שאלה שמאתגרת את המובן מאליו, אבל לפעמים מועיל לבקש מן המובן מאליו להצדיק את עצמו. שתי תשובות עולות בדעתנו בזו אחר זו. הראשונה היא שכך משתמשים בשפה בפועל, ללא ספק משום שהאדם לא מצא אמצעי טוב יותר או יעיל במידה שווה כדי לתקשר. אלא שלומר זאת משמעו להבחין בדבר שאותו ביקשנו להבין. אולי נוכל גם לענות שלשפה יש מאפיינים שהופכים אותה מתאימה לשמש ככלי; היא מגישה את מה שאני מפקיד בידה – פקודה, שאלה, הודעה – והיא מעוררת אצל הנמען התנהגות תואמת בכל פעם. אם נפתח את הרעיון הזה ברובד טכני יותר, נוכל להוסיף שתיאור ביהיוריסטי במונחים של גירוי ותגובה הולם את התנהגות השפה, ומכאן אנחנו יכולים להקיש על האופי המתווך והאינסטרומנטלי שלה. אבל האם באמת על השפה אנחנו מדברים כאן? האם איננו מבלבלים אותה עם השיח (discours)? אם אנחנו מניחים שהשיח הוא שפה בפעולה, ובהכרח בין שותפים, יוצא שהטיעון מניח בטעות את המבוקש, משום שטבעו של "כלי" זה מוסבר באמצעות מצבו כ"כלי".¹⁰ אשר לתפקידה של השפה בהעברת מסרים, אין להתעלם מכך שראשית, אפשר לייחס תפקיד זה גם לאמצעים לא-לשוניים, כמו מחוות גופניות והבעות פנים. שנית, אנו מוליכים את עצמנו שולל כשאנחנו מדברים על "כלי" ביחס להליכים מסוימים של העברת מסרים בחברות האנושיות, הליכים שהם ללא יוצא מהכלל מאוחרים לשפה ומחקים את התפקוד שלה. כל מערכות הסימנים, הבסיסיות והמורכבות כאחת, נמצאות במצב דומה מבחינה זו.

למעשה, ההשוואה בין השפה לכלי צריכה לעורר בנו חשדנות, כמו כל רעיון פשטני על השפה (וכדי שההשוואה תהיה לכל הפחות מובנת, הכלי צריך להיות כלי גשמי של ממש). לדבר על כלי משמעו להנגיד בין האדם לטבע. המכוש, החץ, הגלגל – אינם נמצאים בטבע. אלו הן המצאות אנושיות. השפה היא בטבעו של האדם, והאדם לא המציא אותה. אנחנו עדיין מחבבים את הדימוי הנאיבי של תקופה ראשונית, שבה אדם אחד שלם גילה לכאורה את זולתו הדומה לו, גם הוא אדם שלם באותה מידה, ובין שניהם התפתחה אט-אט השפה. זו בדיה מוחלטת. אנחנו לעולם לא נשיג את האדם המתקיים בנפרד מן השפה, ואנחנו לא רואים אותו אף פעם ממציא אותה. לעולם לא נגיע לאותו אדם שמתמצה בעצמו ומכין כלים כדי לתפוש את קיומו של האחר. בעולם אנחנו מוצאים אדם מדבר, אדם המדבר לאדם אחר, והשפה מספקת את עצם ההגדרה של האדם.

* המאמר "על הסובייקטיביות בשפה" (« De la subjectivité dans le langage ») התפרסם לראשונה בכתב העת *Journal de Psychologie*, juil.-sept. 1958, P.U.F. ואז נדפס שנית באסופה *Problèmes de linguistique générale* (1966), T. I. Paris: Gallimard, pp. 258-266 (להלן סוגיות בבלשנות כללית). האסופה מאגדת בשני כרכים את כתביו המרכזיים של בנווניסט בבלשנות כללית.

המתרגמת והעורכים מודים לגב' רוזלין דרי (Roselyne Déry) משגרירות צרפת בישראל ולגב' אנוק דיייה (Anouk Deiller) מהוצאת גאלימאר על עזרתן בפרסום התרגום.

כל מאפייני השפה – טבעה הלא-חומרי, תפקודה הסימבולי, המערך רב-הפרטים שלה, העובדה שיש לה תוכן – די בהם כדי להחשיד את ההקבלה הזו לכלי, המנתקת את הכישורים הלשוניים מן האדם. בפרקטיקה היומיומית, ההלוך-ושוב של הדיבור (parole) בהחלט מעלה את הדימוי של חליפין, ומכאן "דבר" שאנחנו מחליפים. דומה שהדיבור נוטל תפקיד אינסטרומנטלי או משנע משהו שאנחנו ממהרים לגלם ב"אובייקט". אבל שוב, התפקיד הזה מוקצה לדיבור.

כאשר אנחנו משיבים לדיבור את התפקיד הזה, אפשר לשאול מה יש בו בדיבור שמבטיח זאת. כדי שהדיבור יבטיח את ה"תקשורת", על השפה להסמיך אותו לכך, שהרי הדיבור אינו אלא המימוש המעשי של השפה. למעשה, עלינו לחפש את התנאי ליכולת הזאת בשפה. נדמה לנו שהוא נמצא בתכונה של השפה שנראית לעין רק בקושי, מציצה מתחת למובן מאליו המסתיר אותה, ושלעת עתה נוכל לאפיין אותה בקווים כלליים בלבד.

האדם מכונן את עצמו כסובייקט בשפה ודרך השפה, מפני שהשפה לבדה מבססת במציאות, במציאות שלה שהיא המציאות של ההווה, את המושג "אנו".

ה"סובייקטיביות" שבה אנו עוסקים כאן היא היכולת של הדובר להציב את עצמו כ"סובייקט". היא אינה מוגדרת באמצעות התחושה שכל אחד מאיתנו חווה, "להיות הוא עצמו"¹¹ (תחושה שבמידה שאפשר לקבוע מהי, אינה אלא בבואה), אלא כאחדות הנפשית המתעלה מעבר לסך התנסויות החיים שצברה ומבטיחה את המשכיות התודעה. עם זאת, אנו טוענים שה"סובייקטיביות" הזאת, בין אם נחשוב אותה כפנומנולוגיה או כפסיכולוגיה, לבחירתנו, אינה אלא הופעתה של תכונה יסודית של השפה בהווה. "אני" הוא זה שאומר "אני".¹² כאן אנחנו מאתרים את יסוד ה"סובייקטיביות", המוגדר על ידי הקטגוריה הלשונית של ה"גוף".

מודעות עצמית תיתכן רק כשהיא נחווית על דרך הניגוד. אני משתמש באני רק כשאני פונה למישהו, שיהיה בדברי אֵתָה. המצב הדיאלוגי הזה הוא זה שמכונן את הגוף, משום שנובע ממנו, באופן הדדי, שאהפוך לאתה בדבריו של מי שבתורו מורה על עצמו אני. אנחנו מזהים כאן עיקרון שהשלכותיו משתלשלות בכל הכוונים. השפה אפשרית רק מפני שכל דובר מציב את עצמו כסובייקט ומתייחס לעצמו כאני בשיח שלו. נובע מכך שאני מציב גוף אחר, זה שבמודע חיצוני לגמרי "אלי" הופך להד שלי, הד שאני אומר לו אתה והוא אומר לי אתה. קוטביות הגופים היא התנאי היסודי של השפה, ואותו הליך תקשורתי שבו פתחנו אינו אלא תוצאה מעשית שלה. אגב, הקוטביות הזו כשלעצמה היא ייחודית, ומגלמת סוג של ניגודיות שאיננו מוצאים לו מקבילה בשום מקום מחוץ לשפה. קוטביות זו אין משמעה לא שוויון ולא סימטריה: ל"אנו" יש תמיד מעמד טרנסנדנטי ביחס לאתה; עם זאת, אף אחד משני המונחים אינו נתפש ללא משנהו; הם משלימים זה את זה, אלא שהם עושים זאת ברוח הניגוד "פנים/חוץ", ובאותה עת הם גם דו-כיווניים. גם אם נחפש לכך מקבילה, לא נמצא. מצבו של האדם בשפה הוא ייחודי.

כך מתמוטטות האנטינומיות הישנות של ה"אני" וה"אחר", של הפרט והחברה. יהיה זה חסר בסיס ואף שגוי לדחוס את הדואליות הזו אל תוך מונח ראשוני אחד, בין אם המונח היחיד הזה יהיה ה"אני" (moi), שאמור לשכון לבטח בתודעה שלו עצמו כדי שיוכל אחר כך להיפתח לזו

של "זולתו", ובין אם תהיה זו החברה, הקודמת לכאורה לפרט בכוליות שלה, כוליות שהפרט צפוי לנער אותה מעליו רק אם וכאשר יפתח מודעות עצמית. המציאות הדיאלקטית החובקת את שני המונחים ומגדירה אותם זה ביחס לזה מגלה לנו את היסוד הלשוני של הסובייקטיביות. אולם האם יש כורח שיסוד זה יהא לשוני דווקא? היכן מצויות סגולותיה של השפה לכונן את הסובייקטיביות?

למעשה, השפה מספקת מענה לכך בכל אחד מנדבכיה. מבע הסובייקטיביות טבוע בה באופן עמוק כל כך, עד שנשאלת השאלה אילו היתה השפה בנויה אחרת, האם היתה עדיין יכולה לתפקד ולהיקרא שפה. אנחנו בהחלט מדברים על השפה, ולא על לשונות (langues) מסוימות גרידא. עם זאת, הנתונים שמספקות לשונות ספציפיות מתיישבים זה עם זה ומספקים עדות על השפה. נזכיר רק את הבולטים שבהם.

אותם מונחים שאנו משתמשים בהם כאן, אני ואתה, אין להבינם כדמויות אלא כצורות לשוניות המציינות את ה"גוף". מבין סימניה של הלשון, ולא משנה מאיזה סוג, תקופה או אזור היא, "כינויי הגוף" לא נפקדים אף פעם, וזוהי עובדה ראויה לציון (אבל מי חושב לשים לב אליה, הרי היא מוכרת ושגורה כל כך?). לשון ללא ביטויי גוף היא בלתי נתפשת. בלשונות מסוימות ובנסיבות מסוימות קורה שה"כינויים" האלה מושמטים בכוונת מכוון, כמו למשל ברוב החברות במזרח הרחוק, שבהן מוסכמה של נימוס מנמיכה את השימוש בפרפראזות¹³ או בצורות לשוניות מיוחדות המחליפות את ההתייחסויות האישיות הישירות בקרב קבוצות מסוימות של אנשים. אלא ששימושים אלה רק מדגישים את ערכן של הצורות החסרות; הקיום הלא-מפורש של הכינויים הללו הוא שמקנה לתחליפים שמכתיבים יחסי המעמד את ערכם החברתי והתרבותי.

אלא שהכינויים האלה נבדלים מכל ההתוויות האחרות שהלשון מנסחת: הם לא מורים לא על מושג ולא על אדם.

אין מושג כזה "אני" המכיל את כל האני המתנסחים בכל רגע נתון בפייהם של כל הדוברים, לא באותו מובן שבו יש מושג "עץ" שאליו מתכנסים כל המופעים הפרטניים של עץ. ה"אני", אם כן, אינו נוקב בשמה של אף יחידה לקסיקלית. האם אפשר לומר אם כן שאני מורה על אדם מסוים? אם כך היה, היתה זו בגדר סתירה מתמדת וקבועה בשפה, וכאוס הלכה למעשה: כיצד יכול אותו המונח להתייחס באופן חסר הבחנה לכל אדם, ובאותו זמן לנקוב בזהותו הפרטיקולרית? יש כאן קבוצת מילים, "כינויי הגוף", החומקת מכללי ההתנהלות של כל הסימנים האחרים בשפה. על מה אפוא מורה אני? על משהו ייחודי ביותר, משהו לשוני בלבד: אני מורה על האקט השיחני המסוים שבו הוא נהגה, והוא מצביע על הדובר שלו. זה מונח שאפשר לזהות רק במסגרתו של מה שכינוינו במקום אחר מופע שיחני (instance de discours),¹⁴ ושהוראתו מוגבלת להווה של השיח. המציאות שאליה הוא מתייחס היא המציאות של השיח. הדובר מתבטא כ"סובייקט" במהלך אותו המופע השיחני שבו אני מציין את הדובר. יסוד הסובייקטיביות נמצא אפוא בפעולה הלשונית ממש, פשוטו כמשמעו. אם נחשוב על כך היטב, נראה שאין ראיה אובייקטיבית אחרת לזהות הסובייקט, אלא זו שהוא מספק בעצמו על עצמו באופן הזה.

השפה מאורגנת כך שהיא מאפשרת לכל דובר שמורה על עצמו אני לנכס את הלשון כולה. כינויי הגוף משמשים כנקודת המשען הראשונית של כל שכלול ועדכון של הסובייקטיביות בשפה. על כינויים אלה מסתמכות לאחר מכן קבוצות אחרות של כינויים החולקות את אותו מעמד. אלו הם סמני ה-*deixis*¹⁵: הכינויים הרומזים, תוארי הפועל ושמות התואר המארגנים סביב ה"סובייקט" – נקודת ההתייחסות שלהם – את הזיקות המרחביות והטמפורליות: "זהו, כאן, עכשיו", והמקבילות הרבות שלהם: "הוא, אתמול, בשנה שעברה, מחר" וכיוצא בזה. לכולם יש מאפיין משותף: הם מתבארים רק ביחס למופע השיחני שייצר אותם, הווה אומר בכפוף לאני המתבטא דרכם.

לא קשה לראות שתחום הסובייקטיביות מתפשט עוד יותר וצריך לספח אליו גם את מבע הזמן. בכל מקום, ואחת היא סוג הלשון שבה מדובר, אפשר להבחין בארגון לשוני מסוים של מושג הזמן. אין הרבה חשיבות לשאלה אם המשגה זו באה לידי ביטוי בנטיית הפועל או בחלק דיבר אחר (מיליות, תוארי פועל, תצורות לקסיקליות על גווניהן השונים וכו'); זה עניין של מבנה פורמלי גרידא. הלשון תמיד מבחינה באופן כזה או אחר בין "זמנים" – בין אם אלה עבר ועתיד המופרדים באמצעות "הווה", כמו בצרפתית, או הווה-עבר הניצב אל מול עתיד, או שמא הווה-עתיד הנבדל מן העבר כמו בלשונות אמרינדיאניות¹⁶ שונות, וההבחנות האלו יכולות אחר כך להיות מושפעות גם מגיוון אספקטואלי,¹⁷ וכן הלאה. קו ההפרדה מורה תמיד על ה"הווה", אולם הוראתו הטמפורלית של ה"הווה" זה מוגבלת לנתון לשוני: ההלימה בין האירוע המתואר ובין המופע השיחני המתאר אותו. נקודת ההתייחסות הטמפורלית של ההווה איננה יכולה אלא להיות פנימית לשיח. המילון הכללי מגדיר את ה"הווה" כ"זמן הפועל המבטא את הזמן שבו אנחנו נמצאים".¹⁸ אבל כדאי להיזהר כאן: אין אמת מידה אחת או דרך אחת לבטא את "הזמן שבו אנחנו נמצאים", כי אם לתפוש אותו כ"הזמן שבו אנחנו מדברים". זהו רגע נצחי של הווה, אף על פי שהוא לא מתייחס אף פעם לאותם אירועים של כרונולוגיה "אובייקטיבית", כי הוא מוגדר לכל דובר ודובר על ידי כל אחד מן המופעים השיחניים המתייחסים אליו. הזמן הלשוני מורה על עצמו. בניתוח אחרון, הטמפורליות האנושית, על המנגנון הלשוני שלה בכללותו, חושפת את הסובייקטיביות הגלומה בפעילות הלשונית עצמה.

אם כך, הרי שהשפה מאפשרת את הסובייקטיביות כפועל יוצא של העובדה שהיא תמיד נושאת בחובה את הצורות הלשוניות המותאמות למבע שלה, והשיח מחולל את הופעת הסובייקטיביות משום שהוא מורכב ממופעים בדידים. במובן מסוים, השפה מציעה צורות "ריקות" שכל דובר מנכס לעצמו תוך כדי תפעול השיח, מייחס אותן ל"גוף" שלו בעודו מגדיר את עצמו כאני ואת בן השיח כאתה. המופע השיחני הוא אפוא תשתית כל המשתנים המגדירים את הסובייקט, ונקבנו בקצרה רק בעיקריים שבהם.

האחיזה שקונה לה ה"סובייקטיביות" בשפה יוצרת בתוך השפה, ולתפישתנו גם מחוצה לה, את הקטגוריה של הגוף. יתרה מזו, יש לה השלכות שונות ומגוונות על מבנה הלשונות, בין אם

זה בא לידי ביטוי במערך הצורות הדקדוקיות או ביחסי המשמעות. כאן אנו מוכרחים להתמקד בלשונות מסוימות כדי להדגים כמה מן ההשלכות של שינוי הפרספקטיבה שה"סובייקטיביות" עשויה להביא עימה. לא נדע לאמור את היקפן של התופעות הפרטניות שאנו מציינים כאן במרחב הכולל של הלשונות הטבעיות; לעת עתה חשוב לנו יותר להראות אותן מאשר לתחום אותן. הצרפתית מספקת כמה דוגמאות מתאימות לכך.

באופן כללי, כשאני משתמש בנטיית בינוני של פועל בשלושת הגופים (לפי המיון המסורתי), נדמה שההבדל בין הגופים אינו מביא אף שינוי במשמעות הצורה הפועלית הנטויה. אני אוכל, אתה אוכל והוא אוכל חולקים מכנה משותף וקבוע: צורה פועלית המציגה תיאור פעולה, המיוחסת בהתאמה ובאופן זהה ל"אני", ל"אתה" ול"הוא". בדומה לכך, גם אני סובל, אתה סובל והוא סובל חולקים תיאור של אותו מצב. כל זה נדמה כמובן מאליו, כעובדות הנובעות כבר מן המערך הפורמלי של דפוס הנטייה הפועלית.

ואולם כמה פעלים חומקים מן היציבות הסמנטית הזאת של חילופי הגופים. אלה שבהם מדובר מסמנים יכולות או פעולות מנטליות. כשאני אומר אני סובל, אני מתאר את מצבי העכשווי. כשאני אומר אני מרגיש (שמזג האוויר עומד להשתנות), אני מתאר רושם שמשפיע עלי. אבל מה יקרה אם במקום אני מרגיש (שמזג האוויר עומד להשתנות), אני אומר: אני מאמין (שמזג האוויר עומד להשתנות)? יש סימטריה פורמלית מלאה בין אני מרגיש ואני מאמין. האם יש סימטריה כזו ביחס למשמעות? האם אני יכול להחשיב את האני מאמין הזה כתיאור של עצמי בדיוק כמו אני מרגיש? האם אני מתאר את עצמי מאמין כשאני אומר אני מאמין (ש...)? ודאי שלא. המהלך המחשבתי אינו בשום פנים נושא ההיגד; אני מאמין (ש...) שקול לקביעה מסויגת. כאשר אני אומר אני מאמין (ש...), אני ממיר למבע סובייקטיבי את החיווי העובדתי האימפרסונלי, כלומר את מזג האוויר עומד להשתנות, שמהווה את הפסוקית האמיתית כאן.

בואו נבחן גם את ההיגדים הבאים: "אתה, אני מניח, אדון X...; אני מעריך שו'אן קיבל את המכתב שלי; הוא עזב את בית החולים, ומוזה אני מסיק שהוא הבריא". המשפטים האלה כוללים פעלים המתארים פעולות: להניח, להעריך, להסיק – פעולות לוגיות בסופו של דבר. אבל כשלהניח, להעריך, להסיק מוטים בגוף ראשון, הם לא מתנהגים כפי שמתנהגים לנמק או להרהר, למשל, אף על פי שהם נראים קרובים מאוד. הצורות אני מנמק או אני מהרהר מתארות אותי מנמק, מהרהר. אני מניח, אני מעריך, אני מסיק, הם דבר אחר לגמרי. כשאני אומר אני מסיק (ש...), אני לא מתאר את עצמי עוסק בהיסק; מה עשויה להיות הפעילות של "להסיק"? כשאני אומר אני מניח, אני מעריך, אני לא מדמיין את עצמי תוך כדי הנחה או הערכה. אני מסיק מציין שבנסיבות הנתונות אני גוזר יחס של היסק בנוגע לעובדה מסוימת. זה מה שמכוננת נטיית הפועל בגוף – את היחס הלוגי הזה. בדומה לכך, אני מניח, אני מעריך, רחוקים מאוד מאני מנסח, אני מסכם. אני מניח, אני מעריך אינם מתארים פעולה, אלא מציינים גישה. כשאני כולל בשיח שלי אני מניח, אני מעריך, אני מזהיר שאני נוקט גישה מסוימת ביחס להיגד העוקב. למעשה, כדאי להדגיש שכל הפעלים שמנינו כאן מלווים בש' הזיקה ובפסוקית: הפסוקית היא ההיגד האמיתי,

ולא הנטייה הפועלית הפרסונלית שמושלת בה. מצד שני, הנטייה הפועלית הפרסונלית הזאת היא, אם אפשר לנסח זאת כך, סמן הסובייקטיביות. היא מספקת לקביעה המופיעה אחריה את ההקשר הסובייקטיבי ההולם (ספק, הערכה, היסק) כדי לאיץ את גישת הדובר אל ההיגד שהוא מבטא. מופע זה של הסובייקטיביות נגלה בצורתו המלאה רק בגוף הראשון. קשה מאוד לדמיין פעלים כאלה בגוף שני, אלא אם מטרתם היא לשחזר טיעון מילה במילה: אתה מניח שהוא עוזב אינה אלא דרך לחזור על מה ש"אתה" אמר זה עתה: "אני מניח שהוא עוזב". אם נסיר את מבע הגוף ונותיר שם רק "הוא מניח ש...", מנקודת המבט של האני שמביע את המשפט, יישאר לנו רק דיווח פשוט.

נוכל להבחין טוב יותר בטבעה של ה"סובייקטיביות" הזאת אם נביא בחשבון את שינויי המשמעות שמחוללת החלפת הגופים בפעלי דיבור מסוימים.¹⁹ פעלים אלה מסמנים באמצעות המובן שלהם פעולה אינדיבידואלית שיש לה השלכות חברתיות: להישבע, להבטיח, לערוב, לאחר; כך גם הגרסאות המוצרכות שלהם וצירופי היחס המוסכמים, כמו להתחייב ל... או להביע ביטחון ב... בתנאים החברתיים שבהם משתמשים בלשון, הפעולות המסומנות בידי הפעלים האלה נתפשות כמגבילות, אלא שכאן ההבדל בין מבע "סובייקטיבי" למבע "לא-סובייקטיבי" מתגלה במלואו ברגע שאנחנו נעשים מודעים לטבע הניגוד בין ה"גופים" של הפועל. יש לזכור ש"הגוף השלישי" הוא הצורה של הדפוס המוסכם של הפועל (או של כינויי הגוף) שאינה מפנה לגוף, משום שהיא מתייחסת למושא הממוקם מחוץ לשיחה. אולם צורה זו מתקיימת ומתאפיינת רק על דרך הניגוד בינה ובין הגוף אני של הדובר, וכשהאחרון מביע אותה הוא ממצב אותה כ"א-גוף". זהו המעמד שלה. התצורה הוא... קונה את ערכה בכך שהיא נוטלת בהכרח חלק בשיח שמבטא "אני".

ברם, אני נשבע היא צורה בעלת ערך ייחודי, בכך שהיא משיתה את מציאות השבועה על זה שמבטא אני. המבע הזה הוא ביצוע: "להישבע" עשוי אחד לאחד מן המבע אני נשבע, הפעולה שדרכה האגו מתחייב. המבע אני נשבע הוא עצם הפעולה המגייסת אותי, לא תיאור של הפעולה שאני מבצע. באומרי אני מבטיח, אני ערב, אני מבטיח ואני ערב בפועל. ההשלכות (החברתיות, המשפטיות וכו') של השבועה שלי, של ההבטחה שלי, מתחוללות כתוצאה מן המופע השיחני הכולל את אני נשבע, אני מבטיח. המבע והפעולה הופכים אחד. אולם מצב עניינים זה אינו נתון במשמע של הפועל; ה"סובייקטיביות" של השיח היא שמאפשרת זאת. נוכל לראות את ההבדל אם נחליף את אני נשבע בהוא נשבע. בעוד אני נשבע הוא בגדר התחייבות, הוא נשבע אינו אלא תיאור, בדומה להוא רץ, הוא מעשן. כאן, בתנאים המיוחדים לביטויים האלה, אנחנו רואים שאותו פועל מקבל ערך שונה אם הוא נסמך בידי "סובייקט" ואם הוא מורחק מן ה"גוף". הסיבה לכך היא שהמופע השיחני הכולל את הפועל מממש את הפעולה באותו הזמן שהוא מכונן את הסובייקט. כך, הפעולה מושלמת בידי מופע המבע של ה"שם" שלה ("להישבע"), ובאותה עת הסובייקט מתכוון בידי מופע המבע של הסמן שלו ("אני").

רבים מן המושגים בבלשנות, ואולי אפילו בפסיכולוגיה, יופיעו באור אחר אם נמקם אותם

במסגרת השיח, היינו, הלשון בהיותה נתונה בשימוש האדם המדבר במצב העניינים הבין-סובייקטיבי. הבין-סובייקטיביות לבדה היא שמאפשרת את התקשורת הלשונית.

הערות

1. נשתמש כאן ובתרגום במונחים המקובלים בבלשנות הכללית ואצל בנווניסט בפרט: **הלשון** (langue) היא המערכת הדקדוקית והלקסיקלית שבה עוסק חקר הלשונות הספציפיות. כך, המונח "לשון" מתייחס הן למערכת הסימנים הלשונית בכללותה והן לקודים הספציפיים שלה (צרפתית, עברית או פרסית למשל). הלשון נבחנת מן הדיבור (parole), האקטים הלשוניים הממשיים שמבטאים דוברי הלשון (היגדים, או משפטים). **השפה** (langage) היא הכושר הלשוני האוניברסלי של האדם ומערך העובדות הלשוניות המעיד עליו. השפה היא בסיס האנתרופולוגיה של בנווניסט: היא מגלמת את מבנה העומק של האנושיות, אם במובן הפנומנולוגי או הפסיכולוגי. בנווניסט מקפיד גם על ההבחנה בין השפה לבין השיח (discours), שהינו "השפה בפעולה", כלומר סך המופעים הבדידים של הדיבור. למעשה, היחס בין לשון ודיבור דומה ליחס שבין שפה ושיח – המושג השני בכל אחד מן הצמדים מבטא את מימושו של הראשון, ומספק את הראיות האמפיריות לקיומו. אליבא דבנווניסט, הבלשנות עוסקת ביחס בין השפה ובין הלשונות השונות. ראו למשל: Émile Benveniste (1966) « Coup d'œil sur le développement de la linguistique ». *Problèmes de linguistique générale* (T. I). Paris: Gallimard, pp. 19–33. [כל ההערות הן של המתרגמת]

2. שני מאמרים שהתפרסמו בעשורים האחרונים מספקים מידע מקיף על-אודות קורות החיים של בנווניסט. ראו: Bader, F. (1999), « Une anamnèse littéraire d'E. Benveniste ». *Incontri Linguistici* 22, pp. 11–55; Bader, F. (2009), « Sylvain Lévi, Du Séminaire Israélite (1883) à Rabindranath Tagore (1938): autour d'E. Benveniste ». *Anamnèse 5, Trois linguistes (trop) oubliés*, Antoine Meillet, Sylvain Lévi, Ferdinand Brunot. Paris: L'Harmattan, pp. 141–170.

3. על מקומו של בנווניסט במפנה הסטרוקטורלי ועל הקשר בינו ובין לאקאן אפשר לקרוא אצל דוס, Dosse, F. (1992), *Histoire du Structuralisme*, T. II: *Le chant du cygne, 1967 à nos jours*. Paris: La Découverte.

4. Chomsky, N. (1959), "A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior". *Language* 35, No. 1, pp. 26–58.

5. Émile Benveniste, P. Gourou & C. Lévi-Strauss (Dir.) (1961), *L'Homme*. Vol. 1, n°1. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/hom_0439-4216_1961_num_1_1

6. ג' "ל אוסטיין (2006), **איך עושים דברים עם מילים**. תרגום: גיא אלגת, עריכה מדעית: ענת מטר. תל-אביב: רסלינג.

7. Benveniste, É. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (T. I, II). Paris: Éditions de minuit.

8. M. D. Moïnfar (1975), « Bibliographie des travaux d'Émile Benveniste ». In *La Société de Linguistique de Paris* (Dir.), *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*. Louvain: Peeters, pp. VII–LV. כתביו המרכזיים של בנווניסט בבלשנות כללית תורגמו לאנגלית, וניתן למצוא אותם בקבצים הבאים:

É. Benveniste (1971), *Problems in general linguistics*, translated by M. Meek. Coral Gables FL: University of Miami Press; É. Benveniste (1973), *Indo-European language and society*, translated by E. Palmer. Coral Gables, FL: University of Miami Press

9. על המונחים שפה (langage), לשון (langue), דיבור (parole) ושיח (discours) ראו הערה 1 בהקדמה לתרגום לעיל.

10. בנוויסט משתמש במרכאות כפולות לצרכים שונים, לפרקים כדי לבטא הסתייגות מצורת התבטאות שכיחה (כמו במקרה זה), לפרקים כדי לציין שהמילה מצביעה על המסמן עצמו (כמו במשפט: המילה "אני" מתייחסת לדובר) או כדי להדגיש מונח לשוני ("כינוי גוף", למשל). אף שהשימוש בסמנים מסוג זה בכתביו של בנוויסט אינו עקבי, בחרנו ככלל לשמור על הנוסח המקורי של הסימנים ולציין בהערות שוליים את הסטיות הספורות ממנו בתרגום. בנושא זה ראו גם: A. Culioli (1984), *Théorie du langage et théorie des langues*. In G. Serbat, J. Taillardat, & G. Lazard (Dir.), *E. Benveniste aujourd'hui* (T. II). Louvain: Peeters, pp. 77–85. בדומה לכך, שימרנו את ההדגשות הגרפיות, והגופנים המודגשים מסמנים את הגופנים המוטים במקור.

11. המרכאות בתרגום ולא במקור.

12. במקור: « Est « ego » qui dit « ego » ». בנוויסט משחק כאן עם הדו-משמעות בין המונח הפסיכולוגי-פילוסופי אגו וכינוי הגוף הלטיני « ego » (אני). משחק המילים מבטא בחסכוניות את הרעיון המרכזי בטקסט, שלפיו הסובייקטיביות במובן הפסיכולוגי והפילוסופי אינה נפרדת מן האקט הלשוני המכונן אותה. כדי לשמור על משחק המילים ועל הזיקה לכינוי הגוף, « ego » תורגם ל"אני". עם זאת, המופע הראשון של המונח "אני" במשפט מתייחס גם למושג הפסיכולוגי-פילוסופי (כך סבור גם דסון. ראו: (G. Dessons (2006), *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Paris: In Press, pp. 156–160.

13. הפריפרזה היא אמצעי רטורי, צורת מבע עקיפה הממירה מילה קיימת בהגדרה שלה או בתיאור. בהקשרים סוציו-לשוניים מסוימים הפריפרזה משמשת כדי להחליף כינוי פרטי של אדם בתיאור מעלותיו ותפקידיו (לדוגמה: במקום "הקיסר ציווה עליי", "בן השמים שליט הארץ ציווה עליי"). מיוונית, peri – "מסביב", phrazein – "לדבר", היינו "להביע באופן עקיף".

14. בנוויסט מתייחס כאן למאמר שתרם ב-1956 לאסופה שהוגשה כשי לרומן יאקובסון ביום הולדתו ה-60. המאמר מופיע תחת הכותרת "טבעם של הכינויים" (« La nature des pronoms ») גם בסוגיות בב לשונות כללית, כרך ראשון (1966), 251–257.

15. deixis: מיוונית δείξις, "להראות", "לסמן". מילים או ביטויים שהוראתם משתנה על פי הקשר המבע, כמו כינויי הגוף אני ואתה או כינויי הרמז "זה", "אלה", "ההיא" וכיו"ב (ראו גם "דיאקטי, -יות, -יים", -יות").

16. הלשונות האמרינדיאניות: קבוצת הלשונות הילידיות של אמריקה.

17. מלשון "אספקט": סגולתם של פעלים ומבעי זמן אחרים לבטא את "המרקם הפנימי של הזמן", היינו את האיכות הטמפורלית של הפעולה, האירוע או החוויה של הדובר (למשל, פעולה המכוונת לסיום

מוחלט; פעולה מתמשכת; פעולה המתבצעת באופן מקוטע, על פני פרקי זמן לא-רציפים וכיו"ב). האספקט יכול להתבטא באופנים שונים בלשון – במורפולוגיה (תוספת לנטיית הפועל למשל, כמו הסיימת -ing – באנגלית), באמצעות מילות יחס או איברים לקסיקליים נפרדים (לדוגמה תואר הפועל, כמו "נע לאט"), ועוד. האספקט נבדל אם כן מן הזמן הרקדוקי, ואפשר בעיקרון לנקוט אותו אספקט בנטיית עבר, הווה ועתיד.

18. ראו: A. Hatzfeld, A. Darmesteter et A. Thomas (1895), « Dictionnaire général de la langue française, du commencement du XVIIe siècle jusqu'à nos jours ». *Présent* (T. II). Paris: Libraire Ch. Delgrave, p. 1803.

19. "פעלי דיבור" (verbes de parole בצרפתית, או speech verbs באנגלית): פעלים המתארים פעולות לשוניות (כמו אמר, שאל, דיווח, הכחיש וכיו"ב). לעתים קרובות פעלים אלה מתווכים פסוקית תוכן במשפטי דיבור עקיף (הוא הודיע שהוא הגיע), או במשפטי דיבור ישיר ("הגעתי", הוא הודיע).

שוויון

יהונתן אלשך, דני פילק, נווה פרומר, איתי שניר

מבוא

בלב הפרויקט הלקסיקלי ניצבת השאלה "מהו x?", המאפיינת את החקירה הפילוסופית מאז סוקרטס. סוקרטס, כידוע, חקר את בני שיחו על אודות המושגים שבהם השתמשו והתיימרו להבין, ודרש מהם הגדרות מדויקות של רטוריקה, צדק, אומץ לב, חסידות וכו'. ההנחה של סוקרטס, שגם הפרויקט הלקסיקלי אימץ אותה במידה רבה, היא שהשימוש היומיומי במושגים עלול להיות בעייתי, בעוד שניסיון הגדרה, גם אם אין בכוחו לספק תשובה סופית ומוחלטת לשאלה "מהו x?", עשוי להיות בעל אפקט אינטלקטואלי ופוליטי חשוב. והנה, כאשר סוקרטס נדרש למושג השוויון בדיאלוג "פיידון", אין הוא טורח להגדירו כלל:

"ראה נא אפוא", אמר [סוקרטס], "אם כך הדבר. הרי טוענים אנחנו שיש מה שהוא שווה; אינני מתכוון לעץ השווה לעץ, או אבן לאבן, או דבר אחר כיוצא בזה, אלא כוונתי למה שהוא אחר שאינו בתחומם של כל אלה: השווה עצמו [αὐτὸ τὸ ἴσον]. הנגיד שישנו או איננו?"

"אכן, כך נגיד, בחיי זיוס", אמר סימיאס בתוקף.

"וכי יודעים אנחנו מהו?"

"בוודאי", אמר הלה.¹

במקום לשאול "מהו שוויון?" ולערער על הביטחון של בן השיח בידיעותיו, סוקרטס נסמך על ביטחון זה, ומשתמש בהנחה שמושג השוויון כבר מוכר וידוע כבסיס להוכחת תורת ההיזכרות.

אנו מבקשים לטעון שהפנייה של סוקרטס למושג השוויון כאשר דרושה לו ידיעה ברורה שאינה זקוקה להגדרה אינה מקרית. בניגוד לדבורקין (Dworkin), הקובע כי "אנשים המהללים [את השוויון] או מזלזלים בו אינם מסכימים מהו שאותו הם מהללים או [שבו הם] מזלזלים",² נטען כי מה שסוקרטס מכנה "השווה כשלעצמו", קרי השוויון, הוא מושג פשוט וברור שקל להבינו. אין פירוש הדבר שלא ניתן להגדיר שוויון, וגם לא שאין טעם לעשות זאת, אבל דומה שהגדרות אלו לא אמורות ולא יכולות לשנות את מושג השוויון (כלומר לבצע מהלכים של רה-קונצפטואליזציה), ואף לא לחשוף סתירות פנימיות בהבנתו הרגילה, אלא פשוט לספק ניתוח או פרשנות של האינטואיציות שהוא מבטא, דהיינו להסביר במונחים טכניים למה מתכוונים

יהונתן אלשך: המחלקה להיסטוריה, University of the Free State, דרום אפריקה
דני פילק: המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון ומרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

נווה פרומר: המחלקה לפילוסופיה, The New School for Social Research ומרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

איתי שניר: החוג לפילוסופיה ומרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

הכול כשהם מדברים על שוויון. למען הסר ספק, יישומו של מושג השוויון על התחום החברתי והפוליטי אינו פשוט ומובן מאליו כלל, אבל אפשר להבחין בין מושג השוויון, קרי השוויון המתמטי, "השווה כשלעצמו", ובין עקרון השוויון, קרי השוויון ככל שהוא מתפקד כערך מוסרי או כנדבך יסודי בתיאוריות כלכליות ופוליטיות.

ואמנם, חרף העובדה כי מחלוקות רבות ניטשו ועדיין ניטשות סביב סוגיית השוויון בשדה המחשבה הפוליטית, עניינן הוא ביישומו או בהחלתו כעיקרון, ולא בעצם משמעותו. מתחת למחלוקות שוררת הסכמה ברורה, שלהלן נייחס אותה לקשר העמוק בין שוויון לרציונליות, באשר למשמעותו הראשונית של מושג השוויון. כך, חלק גדול מן הטקסטים המרכזיים העוסקים בשוויון בעשורים האחרונים אינם מתאמצים כלל להגדירו ופונים מיד לשאלות אחרות, כגון האם לשוויון יש ערך פנימי,³ מהו בדיוק מושא השוויון (שוויון במשאבים מול שוויון הזדמנויות, יכולות, תוצאות),⁴ וכמובן, כיצד ניתן להשיגו ואילו אמצעים לגיטימיים לשם כך.⁵ גם טקסטים שכן טורחים להתעכב על ההגדרה מסתפקים על פי רוב בדיון קצרצר כדי לצאת ידי חובתם.⁶ כאמור, אנו סבורים שהדבר אינו נובע פשוט מהעובדה שלא כולם גילו את הפוטנציאל האדיר הטמון בעבודה לקסיקלית, ואף לא בקושי מיוחד שטמון בהגדרת השוויון, אלא להפך – בכך שמדובר במושג פרה-פוליטי, המוכר היטב מהקשרים יומיומיים ואף מיישומים הנדסיים-מתמטיים. מובן שהשוויון איננו המושג היחיד שיובא אל השיח הפוליטי משדות אחרים, אבל בעוד שמושגים כגון חירות, צדק, מדינה וסמכות הם מושגים אתיים-פוליטיים מובהקים, כלומר מתקיימים בראש ובראשונה כערכים או כעקרונות בזירה הפוליטית, ולפיכך הגדרתם היא מושא מתמיד למחלוקות מוסריות ופוליטיות, לבהירותו היחסית של מושג השוויון בהקשרים חוץ-פוליטיים יש השפעה ישירה על אופני התפקוד שלו כעיקרון פוליטי.

אם כן, הציר המרכזי שילווה אותנו לאורך המאמר יהיה מעמדה המיוחד של ההגדרה ביחס למושג השוויון והמתח הפנימי המהותי לה: מחד גיסא מדובר במושג בעל אופי אינטואיטיבי, מובן מאליו, המתכתב תמיד עם הקשרי שימוש חוץ-פוליטיים בעלי אופי יומיומי ומוכר; מאידך גיסא, אותה מובנות מאליה לעולם אינה מספיקה כשלעצמה, וכדי להפוך לעיקרון היא זקוקה תמיד לאיזון כלשהו – איזון שהוא תמיד עניין של הכרעה פוליטית. מתח זה מוליד מתח נוסף, שכן מצד אחד הפנייה למובנות מאליה של מושג השוויון מאפשרת לעקרון השוויון להפוך ליסוד רב-עוצמה של תביעות פוליטיות, ולאורך תקופות שונות ומגוונות אף לעיקרון פוליטי שלא ניתן לשלול אותו לחלוטין; אולם בה בעת היא מזינה את התפיסה שוויכוחים על שוויון ואי-שוויון עניינם אך ורק באופן היישום של מושג שאינו דורש הבהרה או ניתוח ביקורתי – תפיסה המתעלמת מן העובדה שהתביעה לשוויון, דהיינו השימוש במושג אינטואיטיבי כעיקרון בשדה החברתי, מערבת תמיד הכרעה פוליטית.

הדיון שלהלן לא ינסה למצות את תכניו הפוליטיים של מושג השוויון, קל וחומר שלא יתיימר להציג סקירה היסטורית מלאה של השימוש בו. משימות אלו חורגות בהרבה מהיקף הדיון האפשרי במסגרת זו. המשימה שנטלנו על עצמנו נותרת לקסיקלית באופיה, ולפיכך נבקש

להבין את משמעותו של מושג השוויון, לעמוד על ההיסטוריות העקרונית שלו בהקשר הפוליטי, ולהציע ניתוח ביקורתי של "אופק השוויון" העולה מתוך כמה מן הוויכוחים העכשוויים במסגרת ההגות הליברלית. בחלקו הראשון של הטקסט ננתח את כוחו הפוליטי של מושג השוויון באמצעות הצבעה על התביעה לעקביות ולרציונליות המגולמת בו, ונבקש לטעון כי תביעה זו לעולם אינה נסמכת על סדר דברים שהוא בבחינת נתון אונטולוגי הקיים כשלעצמו, אלא היא תמיד תוצאה של עניין אנושי, של מבט משווה הכרוך בהכרעה הקובעת אילו הבדלים הם קבילים ומוצדקים ואילו מהווים חוסר עקביות שפירושו עוול. בחלק השני ננסה לברר, באמצעות חשיפת הקשר בין מושג השוויון למושג הצ'לם ולשינויים ההיסטוריים ביחס למוות, כיצד הופיע המבט המשווה, ובפרט המבט הקובע כי כל בני האדם שווים, כמושג מפתח בשיח הפוליטי המודרני. בחלקו השלישי של המאמר נפנה לבחון את הוויכוחים בין שלוש פרדיגמות או "תמונות" מתחרות של שוויון בעולם ההגות הליברלי האנגלו-סקסי של המחצית השנייה של המאה העשרים: זו המכונה "שוויונאות מזל" (רונלד דבורקין, ג'רלד א' כהן ואחרים), זו של ג'ון רולס וממשיכי דרכו, והביקורת על שתי גישות אלו מצד הזרם המכונה "שוויון של יחסים חברתיים" (בדגש על אליזבת אנדרסון ואיריס מ' יאנג).

אנו נבקש לשכלל את הביקורת שהזרם האחרון מותח על השניים הראשונים על ידי פיתוח של שלוש הבחנות שנותרות, לדעתנו, מומשגות באופן חלקי, וחושפות באופן עמוק יותר את הבעייתיות בתפיסת השוויון הדומיננטית כיום. ראשית, נבקש להעמיק את התפיסה של אי-שוויון כעניין מבני; שנית, נבקש להציע דיון במושג הניצול, בתור דוגמה למושג המאייך סוג מסוים של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים; ולבסוף, נבקש לטעון כי הביקורת על תפיסת השוויון הדומיננטית כיום בשיח הליברלי דורשת הצבת אלטרנטיבה לניסוח הקאנטיאני של הכרה ב"ערך המוסרי השווה" של כל אדם.

א. מהו שוויון?

בערך "שוויון" באנציקלופדיה המקוונת של סטנפורד מדגיש סטפן גוספא (Gosepath) כי שוויון אינו זהות מושלמת. זהות מושלמת קיימת, לדבריו, רק בין דבר לבין עצמו, ואילו שוויון מניח גם שקיימים הבדלים כלשהם בין שני הדברים השווים.⁷ לכך בדיוק התכוון לייבניץ כשניסח את "חוק זהות הבלתי נבדלים", אבל תובנה זו מופיעה כבר ב"פידון" של אפלטון, כשסוקרטס אומר: "עניין נא בדבר גם מצד זה: אבנים שוות ואותם העצים עצמם – כלום לא יקרה שבעיני האחד ייראו שווים, ובעיני שני – לא? [...]. האם שווים הם בעינינו כמו השווה עצמו, או שמא נופלים הם ממנו מבחינת טיב השווה, או לא?"⁸ רעיון זה של שווים יותר ושווים פחות הוא כמובן חסר משמעות אם חושבים על השוויון כעל זהות מתמטית, אבל הוא ברור לחלוטין אם זוכרים שהשוויון במציאות – הטבעית וגם האנושית – הוא תמיד בין דברים נבדלים. אין צורך לקבל את האונטולוגיה והאפיסטמולוגיה של אפלטון או את הלוגיקה של לייבניץ כדי להיווכח שבמציאות אין שני דברים שווים בדיוק זה לזה: "קחו כל מאפיין שאתם רוצים [...], ותראו

הבדלים עצומים בין בני אדם, כותב לואיס פוכמן (Pojman) בהקדמה לאנתולוגיה על מושג השוויון בעריכתו,⁹ ואין ספק שאפשר לומר זאת על כל קבוצה אחרת של דברים. גם אם אפשר למצוא דמיון כלשהו בין כל שני דברים, קל להיווכח שהשוויון אינו קיים בטבע: במציאות יש רק הבדלים. עקרון השוויון הוא תוצאה של מבט אנושי, של עניין בהשוואה, שפירושו ניסיון להחיל על המציאות המגוונת, המשתנה, סטנדרט מופשט של זהות. הסטנדרט הזה לעולם לא יוכל להתממש במלואו, וכל קביעה של שוויון או תביעה להשוואה פירושה הכרזה שהבדלים מסוימים בין דברים אינם רלבנטיים בהקשר נתון.¹⁰ חנה ארנדט מחילה בדיוק את הרעיון הזה על התחום הפוליטי כשהיא כותבת כי "השוויון הנוכח בתחום הציבורי הוא בהכרח שוויון בין לא-שווים שיש צורך 'להשוות' ביניהם מבחינות מסוימות ולמטרות מסוימות. ככזה, הגורם המשווה עולה לא מ'טבע' האדם אלא מבחון [...]".¹¹

זו הסיבה שגוספּת, בעקבות ריי (Rae), מכנה את השוויון "פרדיקט בלתי שלם": כל השוואה, הוא מסביר, מחייבת גורם שלישי, שביחס אליו המושווים שווים זה לזה – שוויון הוא תמיד "שוויון ב...".¹² פוכמן מוסיף וטוען כי כל תביעה נורמטיבית (ואנו יכולים להוסיף – פוליטית) לשוויון היא למעשה יחס מרובע: שני דברים שווים זה לזה בהיבט שלישי, ולכן מגיעה להם מידה שווה של דבר-מה רביעי.¹³ מכאן שעקרון השוויון הוא יחס, פרופורציה שאפשר לנסח במשוואה פשוטה. המחלוקות הפוליטיות נסובות אפוא על התכנים הקונקרטיים שיש להציב בתוך המשתנים, ובלי התכנים השוויון הוא כמובן מושג ריק. את זה היטיב להבין כבר אריסטו, שקשר בין צדק לשוויון, ומיהר לעמוד על כך שמושג השוויון תמיד מחייב גם דיון בשאלות על הגורמים המושווים עצמם:

מאחר שהמעוול, וכן מעשהו, חורגים מגדר השוויון, ברור שיש גם מידה אמצעית בין שני קצוות בלתי שווים, והיא – השווה [...] ואם מעשה העוול, אפוא, חורג מגדר השוויון, הרי שמעשה הצדק מקיים אותו; וזאת גם הדעה הרווחת בין כל בני האדם, גם בנפרד מהשיקול ההגיוני [...] מעשה הצדק כרוכים בו, אפוא, לכל הפחות ארבעה נתונים; שהאנשים אשר ביחס אליהם הנו צודק, שניים הם, והשברים שבהם יתבטא – כלומר הדברים שמתחלקים – גם הם שניים. ואותו שוויון עצמו יהיה קיים בין האנשים שאליהם יתייחס והדברים שבהם יתבטא; שכיחס השורר בין אלה, כלומר – בין הדברים, כך היחס בין הללו; [...] שכן מודים הכל שיסוד הצדק בחלוקות למיניהן אינו אלא התאמת חלקו של המקבל לזכות מסוימת שמצויה בידו, אלא שזו אינה אותה זכות עצמה בפי הכל, שכן מזהים אותה הדימוקראטים עם מעמדו של איש בן חורין, האוליגארכים – עם הרכוש שבידי האדם, או עם ייחוס משפחתו, והאריסטוקראטים – עם הצטיינותו.¹⁴

נמצאנו למדים שמושג השוויון לעולם אינו עצמאי בשיח הפוליטי, וכי על מנת להופכו לעיקרון יש להשלים ולאיץ אותו באמצעות מושגים נוספים.

אבל השוויון הפורמלי, השוויון כשלעצמו, אינו חסר משמעות גם בעודו ריק: כפי שפוכמן מבחין,

במושג השוויון טמונה למעשה דרישה לעקביות, ליחס שווה כלפי מי שמגיע לו יחס שווה, ובקצרה – לרציונליות.¹⁵ אך פוכמן שוגה כאשר הוא כותב שהשוויון הפורמלי, הריק, הוא "רק דרישה לרציונליות", שכן ביסוד דבריו עומדת התפיסה שרציונליות מעין זו, שעיקרה עקביות, היא קדם-הנחה ומכנה משותף המקובל על כל הצדדים בזירה הפוליטית, ומכאן שכל עוד לא נאמר במפורש באיזה מין שוויון מדובר, מיותר להזכירו ולייחס לו חשיבות. הבעיה בעמדת פוכמן תתבהר אם נזכור שישנן תביעות פוליטיות שאינן נסמכות על כל עיקרון של שוויון או רציונליות – לפחות לא במפורש – אלא למשל על כוח הזרוע או על סדר דברים קוסמי-מטפיזי-תיאולוגי. בחשבון אחרון, אולי אפשר לתרגם כל תביעה פוליטית ליחסי שוויון רציונליים כאשר הטובין שאותו תובעים להשוות הוא הכוח או המקום בסדר הקוסמי. אבל הנקודה החשובה כאן איננה ההיגיון שההיסטוריון או הפילוסוף יכולים לחשוף מתחת לשיח הפוליטי, אלא המושגים שבאמצעותם השיח הפוליטי מתנסח ופועל – ובהקשר זה ניתן לומר שניסוח תביעה פוליטית במונחים של שוויון הוא ניסיון להעניק לתביעה דמות רציונלית, וזהו ניסיון המבוסס על הכרעה לטובת רציונליות כזאת כעיקרון מארגן של הספירה הפוליטית.

אם לא נניח שהרציונליות המגולמת במושג השוויון היא היבט הכרחי ומובן מאליו בכל תביעה או פעולה פוליטית, נוכל להתחיל להבחין באפקט הפוליטי שלו. באמצעות מושג השוויון, תביעה פוליטית מבקשת לבסס לעצמה לגיטימציה, להבחין את עצמה מגחמה שרירותית או מהצגה של אינטרס גרידא, ולהתנסח במונחים רציונליים שכל אדם אמור להיות מסוגל להבין ולקבל. במילים אחרות, מושג השוויון, או ליתר דיוק ההכרזה על היעדרו, משמש לסקנדליזציה של הבדלים מסוימים, כלומר להפיכתם לעוולות: עמדות פוליטיות שונות יוצקות תכנים שונים לחלוטין לתוך עקרון השוויון ומשתמשות בו כדי להעלות תביעות שונות, אבל השוויון מופיע בכולן כאמצעי לנסח את התביעה לצדק במונחים רציונליים, לפי הנוסחה המרובעת "א וב שווים בהיבט ג ולכן זכאים למידה שווה של ד".

היות שהשוויון אינו קיים בטבע, ברור שהתכנים הקונקרטיים שנוצקים לתוך המשוואה – קריטריון הזכאות והטובין לחלוקה, כלומר משתנים ג וד בנוסחה לעיל – אף הם מקורם במבט האנושי המשווה, והם מהווים חלק בלתי נפרד ממנו. כל קביעה או תביעה לשוויון מערבת לפיכך מומנט של הכרעה, שיש בה תמיד היבט שרירותי שאינו ניתן להצדקה מלאה. חרף קביעות מוכרות כמו זו של לוק, שכתב כי "השוויון הטבעי של בני-אדם הוא דבר ברור מעצמו ונעלה מכל ספק",¹⁶ הטענה שכל בני האדם שווים, ממש כמו הדרישות להגביל את השוויון לקבוצות מסוימות של בני אדם או התביעה לשוויון בין בעלי חיים לא-אנושיים ובין בני האדם, מערבות בחירות והחלטות הנשענות כולן על נימוקים חלקיים שנותרים תמיד פתוחים לדיון. בדומה לכך, גם המושאים שהגורמים המשווים זכאים להם עשויים להשתנות בהתאם למבט המשווה, ולכלול לא רק טובין כלכליים אלא גם זכויות פוליטיות, מעמד חברתי, נגישות פיזית וכן הלאה. המגוון האינסופי של התכנים שעקרון השוויון יכול לקבל על עצמו מאפשר למבט המשווה להתפשט ולפלוש מתחומים שבהם הוא כבר קנה לעצמו אחיזה לתחומים נוספים, ולייצר במהלך ההיסטוריה עוד ועוד תביעות פוליטיות שמציגות את עצמן כביטוי של רציונליות גרידא.

עם זאת, ההתפשטות הזאת אין פירושה שהמבט המשווה נוכח בכל תביעה פוליטית לאורך ההיסטוריה. בניגוד לעמדתו של אמרטיה סן – הסבור כי "כל תיאוריה נורמטיבית של הסדרים חברתיים [כלומר תיאוריה שאמורה לספק בין היתר הצדקה כלשהי להסדרים אלה] אשר עמדה במבחן הזמן דרשה, כך נראה, שוויון במשהו"¹⁷ – ההיסטוריה דווקא מלמדת שמעמדו של המבט המשווה ביחס לדפוסים אחרים של תביעות פוליטיות הוא עניין משתנה ודינמי. לאמיתו של דבר התביעה העקרונית לשוויון פוליטי מצויה במאבק מתמיד – שמעולם לא הוכרע באופן חד-משמעי, ובמובנים רבים ניטש היום בעוצמה רבה מאי פעם – עם תמונות עולם המבקשות לקדש ולשמר פערים באמצעות הצגתם כהבדלים גרידא, כדי לקדש ולשמר את המבנים החברתיים והפוליטיים שפערים אלה מהווים יסוד להמשך קיומם ולא רק תוצר לוואי שלהם. לפיכך הבנת מושג השוויון כמושג פוליטי, בעת הזאת בפרט, מחייבת דין וחשבון על התנאים ההיסטוריים שבהם הוא הופיע כשחקן ראשי בזירה הפוליטית.

ב. ההיסטוריות של השוויון

למושג השוויון מערכת יחסים מורכבת עם ההיסטוריה. מחקרים היסטוריים הראו פעם אחר פעם בקלות מעציבה – משום מה הראיות לעולם אינן נסתרות במיוחד – את מקורותיהם האלימים להפליא של שלל סוגי האי-שוויון (הגניבה, הניכוס, העקירה, הסיילוק, הדחיקה, ההשתקה, ההשפלה).¹⁸ ההיסטוריוציזם המתודולוגי שמאפיין גישות המציבות את השוויון כמושג יסוד (ובראשן כמובן המרקסיזם, אך גם הפמיניזם הרדיקלי, התיאוריה הקווירית והפוסט-קולוניאליזם) מתרכז על פי רוב בחשיפת מקורותיהם ההיסטוריים של מבני האי-שוויון המעמדי, המגדרי, המיני, הגזעי, התרבותי או הגיאוגרפי. אולם בעוד שתשומת לב תיאורטית ניכרת הוקדשה לניתוח אופני ההסוואה של מקורותיהם של מבני האי-שוויון – בראש ובראשונה על ידי הצגתן של זהויות מסוימות כטבעיות, ועל כן כא-היסטוריות וכקדם-פוליטיות או חוץ-פוליטיות – הוונחה ההיסטוריות של מושג השוויון עצמו, כלומר השאלה כיצד הפך השוויון למושג מרכזי של תביעות פוליטיות, וכיצד אותן הסוואות של אי-שוויון הפכו לשערורייתיות.¹⁹ ההיסטוריה של השוויון נכתבה ונכתבת לרוב כהיסטוריה של היעדרויות, או ליתר דיוק כהיסטוריה של חוסרים בשוויון מסוג זה או אחר, המעמיקים ונסוגים לסירוגין. במילים אחרות, השוויון מוצג כמה שאיננו, ועל כן ההיסטוריות שלו עצמו היא ההיסטוריה של דרגות ואופנויות היעדרות, וביתר דיוק של התמורות והשינויים שאותם דרגות ואופנים עוברים.

כאמור, נוכחותו המשתנה של אי-שוויון טמונה קודם כול בשערורייתיות שבו, בזעם ובהתקוממות שהוא מעורר במי שהופך ער, מכל סיבה שהיא, להיעדרו של שוויון. ההיסטוריה של השוויון היא על כן ההיסטוריה של הזעם הגואה והנכבש – הזעם שפורץ או שנדחק לאחורי התודעה, שאולף, רוסן ועודן; זו ההיסטוריה של הקנאה, של התסכול, של רגשי הנחיתות ושל ההשפלה, שהיא תמיד גם ההיסטוריה של הפרגון, של השמחה בחלקך, של ידיעת מקומך ושל ההתבטלות נוכח הנעלה ממך. העקביות, כך מתברר, מורגשת בעיקר כאשר היא נעדרת, וכל עוד אין סיבה

לפקפק בקיומה היא נותרת על פי רוב מחוץ לטווח הראייה. מכאן שההיסטוריה של השוויון שייכת למשפחת מסורות הכתיבה עמוקת השורשים והנכבדת על אודות החסר והנעדר. אלא שההיסטוריה שאפשרה את הדיבור על שוויון במונחים אלה – את אותו מבט חדש המאפשר לראות את החוסר (בשוויון), את אותה טרנספורמציה מתודולוגית המעניקה נוכחות להיעדר (השוויון) – היא הדבר שאותה היסטוריוגרפיה של הסוואה בדרך כלל אינה נותנת עליו דין וחשבון.

הבנה מלאה של עקרון השוויון דורשת שחזור מדויק והשוואתו של השערוריות שגילויים של אי-שוויון עוררו בתרבויות שונות ובתקופות שונות, לאורכה ולרוחבה של ההיסטוריה האנושית.²⁰ ייתכן אפוא שמוטב להתמודד עם המגוון העצום של רגישויות ואדישויות למופעים השונים של אי-שוויון שההיסטוריה פורשת לפנינו דרך תהייה אחת יחידה: כיצד נוטרלה ההתרעמות על האי-שוויון ברגע היסטורי מסוים ובתרבות פוליטית נתונה? כיצד נפערו נקודות עיוורון מסוימות בתוך המבט המשווה? כיצד התרחב שדה הראייה של המבט המשווה ברגע היסטורי מסוים וכיצד הוא צומצם דרמטית ברגע שלאחר מכן?

עם זאת, לא נכון להניח כי אותו מגוון היסטורי אדיר של רגישויות ואדישויות למופעי אי-שוויון שונים הופיע באופן כאוטי ושרירותי. מעבר לרפואי ההשתנות הבלתי פוסקת סביב הסוגיה עובר קו שבר מובחן. ברגע היסטורי מסוים משהו שיבש באופן יסודי וניכר את פעולתם של המנגנונים שנטרלו את ההתרעמות על היעדרו של השוויון, סימאו את המבט המשווה ופירשו את האי-שוויון כהבדלים טבעיים גרידא. קו שבר זה הוא כמובן בואה של המודרניות. אפשר למקם אותו אי שם בין הובס (1651), שראה בשוויון העקרוני שבין בני האדם – המתבטא בכך שכל אחד יכול להרוג כל אחד – מצב טבעי עגום שהפוליטיקה נדרשת לרפא,²¹ ללוק (1690), שכפי שכבר ציינו ראה בשוויון הטבעי שבין כל בני האדם "דבר ברור מעצמו ונעלה מכל ספק". באותה תקופה הפכה השערורייה נוכח מופעים של אי-שוויון מעוד סוגיה אחת מני רבות לסוגיית יסוד – למנוע המרכזי של האי-נחת הפוליטית המודרנית.

מהלך זה הגיע לשיאו אצל רוסו, שבחיבורו המפורסם מ-1753 "מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם" הציג את היווצרות האי-שוויון כהיגיון הפנימי המאפיין את התפתחותה של החברה האנושית ממצב טבעי הרמוני ושוויוני אל סדר מדיני מעוול ומאמלל, הממסד את האי-שוויון החברתי ומעניק לו תוקף של חוק.²² הגותו של רוסו, שהציבה את האי-שוויון כמנוגד לטבע, היתה המשך ברור של המגמה הלוקיאנית, אך בהטבילה את השוויון במימי ההיסטוריה היא לקחה מגמה זו צעד חשוב קדימה: הבנת האי-שוויון כתהליך היסטורי והצגתו ככזה הביאה את רוסו לתביעות שוויוניות רדיקליות הרבה יותר מאשר הוגי האמנה האחרים. בעוד אצל הובס מטרת האמנה היתה שמירה על החיים ואצל לוק שמירה על הקניין, אצל רוסו הפך השוויון לאחת משתי המטרות של האמנה ולתנאי לכינונו של הרצון הכללי: "אם תוהים מה טיבו בדיק של הטוב שאין למעלה ממנו, האמור להיות מטרתה של כל שיטת חקיקה, ימצא שהוא ניתן למיצוי בשני היעדים העיקריים – החירות והשוויון. החירות – משום שכל תלות של הפרט גורעת

באותה מידה מכוחו של גוף המדינה; ושוויון – משום שהחירות אינה יכולה להתקיים בלעדיו.²³ ההיסטוריוזציה של האי-שוויון נמצאת אפוא בבסיס תפיסתו של רוסו שהאמנה החברתית מכוונת לשוויון בחירויות ולשוויון בהשתתפות הפוליטית, ולהכרה בצורך בצמצום האי-שוויון החומרי, המהווה תנאי הכרחי לכך.

השוויון הוא על כן גם (ואולי אפילו: ככלות הכול) מושג פוליטי מודרני. אמנם הוא מתפקד כמושג פוליטי לפחות מאז אפלטון ואריסטו, אבל אם נחשוב על "מושג פוליטי מודרני" בעקבות קרל שמיט, נוכל להבין אותו כעוד אחד מאותם מושגים פוליטיים שאינם אלא מושגים תיאולוגיים מחולנים, מושגים שהחילון התיק אותם באופן שנותר פעמים רבות מדי סמוי ומוכחש.²⁴ בהתערער (אם לא בהיכחד) העוגן המטפיזי של אותם מושגים ("מות האלוהים"), הם נידונו לצוף במים סוערים, ולנסות להיאחז בקרקעית שתמיד מתברר שהיא חולית מדי – לפחות עד עתה. היה זה החילון שהפעיל את מושג השוויון, כשהפך אותו לעיקרון המתפקד כמנוע של אי-נחת מתמדת שחדרה אל החברות המודרניות. אלא שהשפעתו של החילון על מושג השוויון (ועל מושגים פוליטיים מודרניים אחרים כמו ריבונות, קהילה, סובלנות או משפחה) היא אמביוולנטית, מסוכסכת, רוויית ספקות: אפקט החילון איננו ניכוש של עשבים שוטים כביכול (אמונות תפלות ועודפות תיאולוגיות) או עליית מדרגה בתהליך הצטברותה של האמת. לא ברור אם המושגים המחולנים יצליחו (או בכלל אמורים) להאריך ימים ולצאת בשלום מחילונם, אבל בהחלט ייתכן שאפשר לוותר על הבנת התהליך כתהליך של משבר – משבר המודרניות המפורסם – דהיינו כשלב מעבר רווי סיכונים ואיומים: ייתכן שכינונו של מושג השוויון כמושג שלעולם מתערער, שחותר ביעילות מפתיעה תחת יציבותו שלו, איננו תהליך משברי כלל, אלא פשוט חלק אינהרנטי מהופעתו כעיקרון פוליטי מודרני. אם נבין את הפוליטיקה המודרנית כאמנות השימור, הניהול והתיעול של אי-נחת המונית, אזי אי-יציבותו של מושג השוויון המודרני תתגלה דווקא כאי של יציבות, כעיקרון מארגן.

יסוד תיאולוגי ראשון שחשוב לאתר במושג השוויון הוא שרעיון הצֶלֶם – האדם כצלם אלוהים – הוא שאפשר מלכתחילה את יישומו של המבט המשווה על כל בני האדם. רעיון הצֶלֶם כינס יחדיו את מגוון מופעי האנושי וכוונן אותם כמרחב של הבדלים שאינם עושים הבדל. אי אפשר להתקומם על האי-שוויון בין בני האדם אם לא חושבים שבכלל אפשר להשוות בין בני אדם שונים. הרקולס, לדוגמה, היה חצי אדם וחצי אל; ומה שחשוב עוד יותר, הוא לא היה מאוד יוצא דופן בכך.²⁵ מצב הביניים הזה מתעד תמונת עולם שמאכלסת את המרחב שבין האלים לבני האדם ברצף של יצורים היברידיים – בני תערובת של אלים ובני אדם (וגם מפלצות פה ושם). היה זה רעיון הצֶלֶם שטיהר את המרחב הזה וניתק לבלי שוב את האלוהי מהאדם. רעיון הצֶלֶם המיר את הרצף הזה ביחסים של דמיון (resemblance) בין האל והאדם,²⁶ המלווה כמובן במרחק אינסופי, ומביא להשטחה ולהאחדה של המרחב האנושי כולו. האדם נותר בבחינת איקונין: צלמית – צלם אלוהים.²⁷ הרקולס, חזק ככל שהיה, שוב לא יכול לגרש מעליו את המבט המשווה.

אבל זה לא הכול, שכן השוויון – וזהו היסוד התיאולוגי השני שיש לתת עליו את הדעת –

הגיח אל תוך המודרניות מבית הקברות. טוענים שבשביל המהפכנים הצרפתים היו הקטקומבות בפריז מסמן רב-עוצמה של שוויון רדיקלי: היתה זו הנקרופוליס התת-קרקעית של פריז שבגללה הפכה הפוליטיקה הרדיקלית למזוהה עם ה-Underground (משמעות שנעלמת בתרגום העברי ל"מחתרת").²⁸ במסגרת תמונת העולם המונותאיסטית, העובדה שכל בני האדם הם בני תמותה – השותפות הראשונית בוודאיות הגמורה של המוות – היתה הצורה העיקרית שלבש מושג השוויון. אוקיינוס העצמות היבשות שהצטברו לאורך הדורות סימן את טבען הבן-חלוף, ועל כן (בהינתן מבנה העומק הניאו-אפלטוני של המחשבה המערבית) רעוע מבחינה אונטולוגית של תצורות האי-שוויון בעולם הזה. אחרי הכול, הן האי-שוויון שבבשר והן האי-שוויון החברתי היו רק צל חיוור לעומת המוצקות האונטולוגית של הנשמות השוות זו לזו במקורן האלוהי (רעיון הצלם). נצחיותן היחסית של העצמות הזכירה למאמינים את נצחיותו המוחלטת של העולם הבא, היכן שכידוע סיכויי של העשיר לבוא בשער גן העדן קטנים מסיכוי של הגמל לחלוף דרך קוף המחט.

אמונות אלו הזינו כמובן תנועות אגליטריות (ולעתים תכופות בהרבה, כמובן, רטוריקה אגליטרית) במשך מאות שנים עוד לפני המודרנה.²⁹ אנשים מסוימים תמיד היו קצרי רוח: הם תבעו להגביל את מופעי האי-שוויון החרף שבעולם הזה בדיוק בגלל אותו שוויון מוחלט שממתין בעולם הבא. עם זאת, תנועות כאלה תמיד היו שוליות, ובסופו של יום אנקדוטליות – קצף חולף על פני הגלים של סדר חברתי בלתי שוויוני המתמשך ומשתכפל עד אינסוף. מעולם לא עלה בידן להחליף את הרגישויות והשיחים הפוליטיים הדומיננטיים, שהיו רסטורטיביים במהותם והונעו בשמו של עבר צודק אבוד (כגון השושלת האמיתית שהודחה, או הבעלות המקורית על הטריטוריה שנגזלה). המבט המשווה היה בראש ובראשונה מבט שמצליח לראות את אמיתותו של העולם הבא בעולם הזה. זה היה מבט נבואי מבורך, שאיננו אמור להוליד קריאות לתיקון אלא נחמה ותקווה: בקצהו של העולם הזה אכן ישנו עולם אחר, שבו הנשמות גלויות בשוויון ערכן המוחלט, והוא-הוא עולם האמת. מפרספקטיבה זו, התביעה לשוויון שמעלה המבט המשווה אינה אלא הכמיהה המבורכת לעולם הבא, והמבט המשווה איננו אלא נקודת מבטו של האל שהאדם – צלמו – זוכה לקחת בה חלק.

בשלהי המאה השמונה-עשרה החליפה התביעה לשוויון כאן ועכשיו את התביעה לרסטורציה (באופן חלקי בלבד, כמובן, שכן הרסטורציה עדיין כאן איתנו וספק אם אי פעם תיעלם). מבחינה תיאולוגית מדובר בדיוק בעת שבה השתנה היחס למוות. עד לשלהי המאה השמונה-עשרה ניצב המוות בבסיסם של חזיונות ראויה מהמדרגה הראשונה: אירועים פומביים של הוצאה להורג, גסיסה, צוואות, מילים אחרונות ווידויים אחרונים. מעברו של אדם מחסותו ושיפוטו של הריבון הארצי אל חסותו ושיפוטו של ריבון העולמים היה טקס שאישר את הסדר הקיים, או לפחות הראוי, אם רצה הגורל והמוות התרחש דווקא מתוך הפרתו (למשל מותו של קדוש מעונה בייסורים או רצח נפשע). ההוצאה להורג היתה הסגרת החוטא (שהוא ממילא גם הפושע) לידי האלוהים, ואילו מלאך המוות שבא לקחת את הגוססים היה שליח בית הדין של מעלה שבא לאסוף את הנידונים.

אבל אז החל המוות משנה את משמעותו.³⁰ הוא נסוג מהמרחב הפומבי והפך לאירוע הפרטי מכולם, פרטי כל כך עד שאפילו האדם עצמו חווה אותו עד גבול מסוים בלבד. המוות הפך מהאישור הגדול והסופי של הדין והדיין (דיין האמת, כמובן) לכישלון המוחלט, להימלטות הסופית, לנסיגה הבלתי נמנעת. המת מתכרבל בתוך קשיחות הגופה הדוממת, בלתי ניתן לענישה, לניצול, לדיבוב, לגיוס. כעת מותו של המעונה הוא בריחתו, מותו של האסיר הממתין למשפטו מכשיל כל תקווה לצדק. מותו של המנוצל הוא כישלון של מערכת הניצול שאמורה לאזן את העובדים על המינימום הנחוץ להתחדשות כוח העבודה. המוות מאפס את החובות, מבטל את הדין, מאיין תקווה לנקמה או לפיצוי, ועל כן הוא הגבול המוחלט של הכוח המודרני. משום כך אימת המוות המודרנית המחולנת שונה בתכלית מאימת המוות שקדמה לה. הגופה אינה מסמנת עוד את אימת הגיהנום, כי אם את האימה שבגבול הכוח, שבהיעדרה של אומניפוטנטיות (לאיש אין מספיק כוח למנוע את מותו שלו). המוות הופך להיות מה שמחריד לפעולה – לדחיפויות העולם הזה. השוויון מוכרח להופיע בעולם הזה, שכן המוות חדל להיות מסע ותנועה.

השוויון, כמו האלוהים, הופך למה שאיננו, למה שחסר, למה שיש מי שיגידו שלא ייתכן שיהיה, שאבסורדי לחשוב שישנו. אחרים אומרים שהכמיהה לשוויון, ממש כמו הכמיהה לאלוהים, היא מה שיש להיגמל ממנו, אשליה ילדותית (קנאה ילדותית) ותו לא; שהאי-שוויון ההיסטורי (החלוקה הבלתי שווה של בעלות על אמצעי ייצור, מורשת הפיאודליזם והצבירה ההון הראשוני) נידון להמשיך ולהשתכפל מדור לדור ממש כמו החטא הקדמון. לעתים האי-שוויון, ממש כמו החטא, נתפס כנטייה מולדת של האדם שרק החסד יכול לפתור – אותה פרשנות ניאו-ליברלית מעוותת למדינת הרווחה: מדינת-חסד שמחוללת חלוקה מחדש של ההכנסות, במאמץ שווא חוזר ונשנה לתקן קמעה את האי-שוויון הכרוני שמקורו בטבע האדם. לעתים יצירתו של השוויון נחשבת כאירוע אסכטולוגי – מהפכה. לפי תפיסה זו האי-שוויון לא ימוגר אלא באירוע משיחי חובק כול וגורף, בעוד שכל ניסיון מוגבל, חלקי, רפורמטיבי, נידון בהכרח לכישלון. בהשקפות כאלה השוויון הוא לא מהעולם הזה – הוא חוויה אקסטטית חולפת שזורחת על המשתתפים ברגעים פוליטיים מכוננים נדירים. כמו התגלות מיסטית, חוויית השוויון הפוליטי המוחלט נותרת כזיכרון מטריד, רודף, כשארית טרנסצנדנטית שמנסים להטמיע במציאות ארצית ואי-שווינית במהותה.³¹

ההבנה כי מושג השוויון מבטא למעשה דרישה לעקביות ולרציונליות מסייעת להסביר כיצד לשני היסודות התיאולוגיים שצוינו קודם – צלם אלוהים והמוות – התהוו גילומים מוסדיים אדירי חשיבות, שהתפתחותם במערב אירופה היא בסיסו המוסדי של הליברליזם הפוליטי המודרני.³² רעיון הצלם התגלם ברעיון האישיות המשפטית האימפרסונלית – האדם הכללי ללא תכונותיו הפרטיקולריות – מושאם השווה (שכן להלכה הוא מטהור מכל מה שיכול להבדיל אותו מאישיות משפטית אחרת) של החוק, של השוק ושל מנגנוני המדינה. באותה עת, כינונו של המוות כגבולו המוחלט של הכוח התגלם ביצירתה של אישיות משפטית שאיננה בן אדם, ושעל כן איננה בת תמותה כי אם ארגון כלשהו: המדינה, הפירמה, האגודה, המפלגה וכו'; כינון מוסדי של ארגונים חברתיים שאינם זהים לאינדיבידואלים המתחלפים והחולפים שמרכיבים

אותם ומחזיקים מעמד אחריהם. האישיות המשפטית מהווה אדם כללי – צלם טהור – כי היא מכוננת את כל תכונותיו הייחודיות של האדם הקונקרטי שאליו היא משויכת כבלתי רלבנטיות (כלומר פרטיות), וכי האישיות המשפטית של ארגונים שאינם בני אדם ועל כן תיאורטית הם בני אלמוות ממילא חסרה כל ממד פרטי או סינגולרי.

תפקיד השחקן הראשי באותה תיאולוגיה והיסטוריה מוסדית שמור לבורגנות על עריה, מוסדותיה ולבסוף מדינותיה. לפעמים אנחנו מתקשים לזכור שהיו אלה המידות הטובות שהבורגנות עמלה כל כך לפתח ולטפח בערך מאז המאה השש-עשרה (Bourgeoisie Virtues – החריצות, המתינות, החסכנות, היזמות, היושרה, האומץ המאופק והנבון, ההתמדה, האמונה וכו') שאפשרו לה לבסס עמדה של בוז כלפי הסדר ההיררכי של מעמד האצולה, שהתבסס על מוצא, ולתפוס אותו כביטוי של אי-שוויון.³³ מעמדה זו היא מביטה על האצולה בעליונות רוויית גועל ותובעת שוויון עקרוני לכל הנולדים, כדי ליישר את המגרש שעליו בעלי המידות הטובות יוכיחו את עליונותם על פני המושחתים חסרי התקנה. תהליך ביסוסה של עמדה זו מתרחש בארבעים שנות הפער שבין הובס, שראה באי-שוויון מוסד מלאכותי לחלוטין אך הכרחי נוכח הכאוטיות הקטסטרופלית שהשוויון הטבעי מביא איתו, ובין לוק, שסבר כי השוויון הטבעי הוא תנאי הפתיחה של משחק חופשי (ליברלי) באמת, שבו נבחרי האל – כלומר בעלי המידות הטובות על פי התיאולוגיות הלותרניות, הקלוויניסטיות ופוריטנים אחרים – יעלו למקומם הראוי. מעתה ואילך, כדי לפרוץ את הדרך לאותם צדיקים חובה לשטח את החברה ולסלק את בעלי זכויות היתר המושחתים (אפיון שהפרוטסטנטיות ייחסה מאז ומתמיד לאצולה), החוסמים את הדרך ומעוותים את הזירה החברתית והכלכלית.

בעוד שבמאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, בעקבות לוק, נתפס השוויון בין בני האדם כנתון טבעי, תיאוריות פוליטיות ביקורתיות בנות זמננו רגישות יותר לקונטינגנטיות ההיסטורית של המבט המשווה, ולפיכך גם לצורך לנמק ולאיין אותו. אטיין בליבר נוהג לאפיין את תפיסת השוויון המודרנית על דרך ההנגדה לזו של הפוליס היוונית, כפי שהיא מוצגת בראש ובראשונה בפוליטיקה של אריסטו:³⁴ השוויון בפוליס משמעו שוויון פנים-מעמדי, קרי שוויון בין אנשים בעלי מידה מסוימת או טווח מסוים וקבוע של חירויות, זכויות, נגישויות, וכו', לעומת אנשים ממעמד אחר. האריסטוקרטים כולם שווים זה לזה בינם לבין עצמם, וכך גם העבדים, הנשים, הילדים, וכו'. טיב השוויון הרלבנטי הוא תוצאה של מיקום בטקסונומיה הקוסמית או בסדר הדברים הטבעי, ובהתאם לכך תביעות לשוויון מצביעות על הפרה של אותו סדר. לעומת זאת, לעקרון השוויון המודרני, המתבטא במה שבליבר מכנה "הזכות האוניברסלית לפוליטיקה",³⁵ יש אופי כפול. ראשית, הוא נשען על תפיסה שונה של אזרחות (ואפשר לומר, של פוליטיות), שאינה מובנת עוד כזכות של מעמד מסוים העומד באמות מידה מסוימות (הגברים ההלנים הבני-חורין בפוליס), אלא כזכות לתבוע מעמד של אזרח שווה לכל אזרח אחר. שנית, תביעות כאלו לשוויון אזרחי הן תמיד גם תביעות למיסוד תצורות חדשות של שוויון: להכיר שמה שנתפס עד כה כהבדל טבעי הוא למעשה מקרה של אי-שוויון (לדוגמה, נשים אינן מקבלות שכר נמוך יותר משום שהן תורמות פחות, אלא הן מופלות לרעה בשכרן ובאפשרויות הקידום שלהן).

ולפיכך עניין שאפשר וצריך לתקן.³⁶ טענתו של בליבר על זכות אוניברסלית לפוליטיקה כבסיס לתביעות השוויון המודרניות דומה לגישתו של קורנליוס קסטוריאדיס (Castoriadis), אשר ראה בשאיפה לאוטונומיה את הבסיס לתביעות אלה.³⁷ הטענה לשוויון מבוססת על הרצון שכולנו נהיה אוטונומים במידה שווה; שכולנו נוכל להשתתף באופן שווה בניהול העניינים המשותפים. קסטוריאדיס שלל כל בסיס מטאפיזי לטענה שבני אדם שווים. לדידו, מקורה של הטענה לשוויון איננו אמת אוניברסלית, אלא ביטוי ל"דמיון חברתי" (social imaginary): תוצר היסטורי שמבטא רצון פוליטי מסוים. כשקסטוריאדיס ראה בתביעות לשוויון ביטוי להחלטה פוליטית, הוא אימץ את הטענה שהשוויון אינו קיים (לא כרצון האל, לא בטבע ולא כביטוי להגיון היסטורי) אלא הוא תמיד תוצאה של הכרעה פוליטית.

ג. מושג השוויון בעידן השוויון: האופק הליברלי ומעבר לו

ראינו כיצד חילוננו של מושג השוויון משנה באופן רדיקלי את משמעותו של המבט המשווה. השבר המודרני מתבטא בעובדה כי הנחת השוויון בין בני האדם מתקבלת כהנחת יסוד של רציונליות פוליטית, כעיקרון מארגן של משטר ההצדקה הפוליטי המודרני. שינוי זה מקבל את ביטוי המרכזי עם עליית המחשבה הפוליטית הרפובליקנית והליברלית, אשר מכריעה בעד המבט המשווה ומבקשת להפוך את אימוצו למובן מאלי, ובעקבותיו להחיל את השוויון על כל בני האדם. המהפכה האמריקנית והמהפכה הצרפתית עיגנו בחוקותיהן את השוויון האזרחי ואף את השוויון בין כל בני האדם באשר הם, ובכך העניקו להכרעה זו – שמקורותיה כאמור תיאולוגיים – מסד פוליטי מוצק. השוויון הוא מעתה יסוד מוסד של השדה הפוליטי, ויחד עם החירות הוא אחד משני עמודי התווך של המחשבה הפוליטית המודרנית, אחד משני הדגלים של המהפכות המודרניות. נקודת המוצא של כל מחשבה פוליטית המכבדת את עצמה היא ההכרעה בדבר קיומו של שוויון יסודי – וזאת גם אם טיבו המדויק, תחום החלות שלו (עד כמה בדיוק הוא אוניברסלי), המדיניות הנגזרת ממנו (בתחומים כמו משפט, בריאות, חינוך), וההשלכות שיש לו (בעיקר בתחום הכלכלי) נותרות כולן עניינים הנתונים לדיון.

השוויון, לפחות כעיקרון או כמחויבות-על, הוא עניין החקוק על לוח היסוד של המדינה הליברלית המתוקנת. אי-שוויון הוא לפיכך שערורייתי ביחס למחויבות שהמדינה המודרנית כבר נטלה על עצמה. אין פירוש הדבר כי תמו המאבקים לשוויון, או כי הליברליזם שם קץ למתחים החברתיים באשר הם, אלא שהמבט המשווה, המייצר שערוריות בדמות סוגים שונים של אי-שוויון ומשתמש בהן כבסיס לתביעות, הופך להיות ממוסד ומקובל יותר ויותר. מובן שלא כל תביעות השוויון נענות, ולא כולן אפילו נרשמות ככאלה: המתח בין ההבטחה למימושה אינו נעלם, אולם מרגע שהמודרנה מכריעה לטובת אימוץ דפוס הרציונליות הפוליטית של השוויון, לתביעות יש כתובת ברורה וצורה ממוסדת והגמונית יותר. אם בעבר חלק מן המאמץ של פעולת התביעה היה מוקדש לביסוס או לביסוס-מחדש של עצם הרעיון שהיעדר שוויון הוא נוכחות שערורייתית, הפרה בלתי נסבלת של החובה לתת יחס עקבי לכולם, מעתה מוקדשת

רוב האנרגיה הפוליטית להנכחה של צורות נוספות של אי-שוויון, של יחס בלתי עקבי (אפליה), של זכויות-יתר (פריבילגיות) שאינן ניתנות לצידוק במונחי הרציונליות השוויונית, וכדומה. ככל שהשוויון מתבסס בזירות מסוימות של החברה, נוצרת דינמיקה המאפשרת את התפשטותן של תביעות נוספות לגבי ביטולם של ביטויי אי-שוויון בזירות אחרות, המתבססות על השוואה לאותם תקדימים. במילים אחרות, על רקע ההצלחה היחסית של הליברליזם להעניק לקבוצות מסוימות שוויון בתחומים מסוימים, ניתן לייחס משנה תוקף לשערוריות של המשך קיומו של אי-שוויון בתחומים אחרים ולקבוצות אחרות: "אם אלה שווים, מדוע לא האחרים?", "אם בתחום א' אנחנו דורשים שוויון, מדוע לא בתחום ב'?", וכך הלאה. אם השוויון הוא סיפור הצלחה, הדבר נעוץ במידה רבה בעובדה כי תביעות שוויון נוטות להתרחב ולהתפשט, הן מבחינת תחום החלות שלהן (שוויון למי) והן מבחינת מושאיהן (שוויון במה). קשה יותר ויותר לדחות תביעה לשוויון בטענה שהשוויון אינו ערך ראוי; אפשר רק לדחות אותה בטענה (או בתירוץ) כי מה שמוצג כאי-שוויון, ולפיכך כשערורייתי, הוא למעשה הבדל נאיבי ובלתי שערורייתי: לא אפליה אלא הבדל שמקורו בכישרון או במזל גרידא, לא זכויות יתר אלא כבוד פוליטי שנקנה ביושר, וכדומה.³⁸ בניסוח אחר, כל גילוי של היעדר שוויון הופך מעתה לעניין העשוי להיות מוצג כבלתי לגיטימי: כעניין שניתן להעמיד בסימן שאלה, לערער עליו, ולתבוע את הצדקתו. הצדקה כזאת, כלומר הסרה של סימן השאלה בדבר הפרת עקרון השוויון, משמעה להסביר מדוע העניין שעל הפרק אינו מהווה אי-שוויון, כלומר הפרה בלתי מוצדקת של הנחת השוויון (יחס בלתי שוויוני לשווים), אלא עניין שאין הצדקה להפנות אליו את המבט המשווה.

בדברים שלהלן אין בכוונתנו להציע גניאלוגיה מלאה של התפתחות מושג השוויון מאז עליית המדינה המודרנית ועד ימינו, ואף לא מיפוי ממצה של כלל הגישות המבקשות לאפיין מה בדיוק משתמע מאותה מחויבות-על לכינונה של קהילה פוליטית שוויונית. במקום זאת, אנו מבקשים לדלג בזמן אל המחצית השנייה של המאה העשרים ואל נוף ההגות הליברלית העכשווית, בדגש על העולם האנגלו-סקסי. העניין המיוחד שאנו מוצאים במסגרת שיח זו נעוץ בין היתר בעובדה שהיא מציעה עיון מחדש ביסודות הפוליטיים והנורמטיביים של הליברליזם, ובכלל זה במושג השוויון. מגמה זו התחילה, כך נדמה, על רקע האקלים הפוליטי העולמי בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, וקיבלה תנופה נוספת לאחר סיום המלחמה הקרה. הדיונים שנבקש לסקור להלן רלבנטיים וחיוניים בהקשר הנוכחי משלוש סיבות: הם מעוררים שאלות יסוד על מושג השוויון; הם בוחנים מבפנים מושג שאמור לעצב כבר את העידן הפוליטי ואת המסגרות הפוליטיות שבתוכן הם מתרחשים; והם עוזרים לחשוף את מה שנבקש לטעון שהן הבעיות העקרוניות של "תמונת השוויון" שהם חולקים.

11. הביקורת על "הפרדיגמה החלוקתית"

אחת הגישות הרווחות לשוויון בנוף ההגות הליברלית העכשווית, ואשר עימה נבקש לפתוח את סקירתנו, היא הגישה שזכתה לכותרת (המטעה משהו) "שוויונות מזל" (Luck

(Egalitarianism).³⁹ על פי תפיסה זו, הקו המבחין בין אי-שוויון שערורייתי שמן הראוי לתקן (לקזז, לפצות עליו וכדומה) ובין חוסר שוויון בלתי שערורייתי כרוך בשאלה אם מקורו בהחלטה אוטונומית, או שמא מדובר בעניין שאיננו בשליטת הפרט (כלומר עניין של מזל). כמו למשל נתונים גנטיים, נסיבות חיים שאדם נולד לתוכן, או כל התפתחות אחרת שאינה בשליטתנו המלאה, ושאי אפשר לומר עליה שהיא תוצאה של הכרעה מודעת, בין אם מדובר בהתפתחות לטובה ובין אם בהתפתחות לרעה. בין המקבלים את התפיסה היסודית הזאת מתקיים דיון ער בעיקר בשתי שאלות: האחת, היכן בדיוק עובר הקו בין מזל ובין בחירה או הכרעה; והשנייה, מה צריך להיות טיבה של פעולת ההשוואה, כלומר את מה בדיוק עלינו לנסות להשוות כדי לקזז את אותם גורמי אי-שוויון שאינם בשליטתנו (כמו הוויכוח בין דבורקין, המצדד בגישה של השוואת משאבים, ובין כהן, המצדד בשוויון של רווחה).

לתפיסת השוויון העומדת ביסוד גישה זו יש אופי כפול. ראשית, היא גורסת כי יתרונות שיש לפרט מסוים על פני אחרים, ואשר מקורם בגורמים אשר אינם בשליטתו, אינם דבר שהורווח ביושר, כלומר אותו פרט לא יכול לטעון שהוא אכן זכאי להם (קרי הם דבר שלאחרים יש זכות לדרוש ממנו לוותר עליו). אפשר לומר שזהו "היסוד השערורייתי" באי-שוויון, המבחין אותו מפערים או הבדלים בלתי שערורייתיים. שנית, שוויונאות המזל נסמכת גם על מה שאליזבת אנדרסון מכנה, בביקורת החריפה שלה על גישה זו, "אינטואיציה הומניטרית", הגורסת כי ראוי שאלה ששפר עליהם מזלם, כלומר מי שנהנים מיתרונות מסוימים שאינם מעשה ידיהם, ישפיעו ממנו על אלה שלא זכו לכך.⁴⁰

אנו מקבלים את ביקורתה של אנדרסון ושל הוגים נוספים על שוויונאות המזל, כפי שנפרט מיד, אך אנו סבורים כי תפיסת השוויון הזאת נשענת על תובנה פוליטית ולא הומניטרית, דהיינו שראוי להבין אותה כניסיון לצקת תוכן לרעיון של קהילה פוליטית של אזרחים שווים. התרחיש הבעייתי המרכזי שגישה זו רואה לנגד עיניה, ושאותו היא מבקשת למנוע, הוא מצב שבו היתרון שאנשים מסוימים זכו לו הודות למזל גרידא יתורגם לכוח פוליטי, ויוביל למה שאפשר לקרוא לו "אריסטוקרטיית מזל". הואיל וכל אחד עלול לסבול באותה מידה ממזל רע או ממזל טוב, תפיסה זו גורסת כי מן הראוי שהקהילה הפוליטית ככלל תיקח על עצמה את המשימה לקזז מקרים כאלה של אי-שוויון.⁴¹ במילים אחרות, אפשר להסתכל על הגישה של "שוויונאות מזל" כניסיון לעבד את השאלה מהו טיב החבות ההדדית החלה על קהילה של אזרחים שווים, והתשובה היא חזון של קהילה פוליטית השואפת לצמצם ולקזז ככל האפשר פערים שמקורם אקראי וחוסר שליטה. כפי שמדגיש דבורקין, הרעיון של "שוויונאות מזל" הוא קונקרטיזציה של העיקרון המופשט יותר של התייחסות שווה לכל אדם (equal concern, equal dignity, equal respect).⁴²

גישה זו זכתה לביקורת נוקבת מצד הוגים כגון יאנג ושפלר שיידונו בהמשך. הביקורת המעמיקה והמעניינת ביותר היא כאמור הביקורת של אנדרסון. לא נוכל לסקור כאן את מכלול טיעוניה, אולם ייחודם הוא בטענה כי שוויונאות מזל כלל אינה מהווה פרשנות נאותה של עקרון השוויון או של העניין בשוויון. לטענתה של אנדרסון, הדבר המקומם באי-שוויון – הן מבחינה תיאורית

והן כאשר בוחנים את ההיסטוריה של תנועות פוליטיות שוויונאיות – איננו העובדה שישנם כאלה שמזלם שפר עליהם מול כאלה שמזלם ביש, וגם לא העובדה שמי ששפר עליו גורלו נהנה מיתרונות שלא הורווחו ביושר. לדעתה מטרת הרעיון השוויוני איננה לקזז פערים או הבדלים שמקורם מקרי, כי אם לחתור לביטול של יחסים חברתיים הנושאים אופי בלתי שוויוני: דכאני, נצלני, שתלטני וכדומה (נחזור למושגים אלה בהמשך). גישה זו מכונה לעיתים "שוויון של יחסים" (equality of relations או relational equality) או "שוויון דמוקרטי" (democratic legalitarianism). לדעת אנדרסון, ביסוד הבעיה של שוויונאות מזל ניצבת התפיסה שהיא מכנה, בעקבות אייריס מאריון יאנג, "הפרדיגמה החלוקתית" של שוויון: הטענה שמשמעות השוויון היא חלוקה שווה של דבר-מה בין סך הפרטים המרכיבים את החברה, ואחת היא אם מושא החלוקה הוא טובין חומריים, משאבים, יכולות, הזדמנויות, כושר השפעה וכו'. במקרה של שוויונאי מזל, ניתן לומר שהם מתמקדים בשאלה מי זכאי ומי אינו זכאי לחלק ב"חלוקת המזל" החברתית. אולם עצם הרעיון של שוויון, טוענת אנדרסון, צריך להיות שונה לחלוטין: לא חלוקה שוויונית יותר, אלא בראש ובראשונה ביטול יחסי הכפיפות של עליונים מול נחותים, כלומר יחסים חברתיים בלתי שוויוניים בין בני אדם – שהתוצאה שלהם ברוב המקרים היא אכן פיזור בלתי שווה של משאבים, יכולות, כוח וכו'. במילים אחרות, האידיאל של חברה שוויונית צריך להיות מובן לא כחברה שבה כל אחד מקבל את רק את מה שמגיע לו, או מפצה את מי שלא זכה לקבל את מה שמגיע לו, אלא חברה שבה אף אדם אינו מדכא או שולט באף אדם אחר באופן שמפר בשיטתיות את השוויון הפוליטי היסודי שהם אמורים להבטיח זה לזה.⁴³

ביקורת דומה מופיעה כאמור גם אצל יאנג, המדגישה כי הפרדיגמה החלוקתית היא המגמה הרווחת בקרב ההגות הליברלית העכשווית, בעיקר בארצות הברית. במסגרת זו כוללת יאנג לא רק את הגישה של שוויונאות מזל, אלא גם את גישתו של אחד ההוגים המרכזיים של המחשבה הליברלית במחצית השנייה של המאה העשרים, ג'ון רולס.⁴⁴ גישתו של רולס לשוויון אכן שונה ביסודה מזו של שוויונאי המזל, כפי שמדגיש בין היתר סמואל שפלר.⁴⁵ אצל רולס, שאלת השוויון איננה לאילו טובין כל אחד זכאי, אלא האם מה שהוא מכנה "המבנה הבסיסי של החברה" (basic social structure) הוא כזה שבמסגרתו כל אחד מקבל יחס של שווה בין שווים (בניסוח פשטני משהו, השאלה היא האם מבנה או מבנים אלה אינם מפלים בין אנשים או קבוצות שונות).⁴⁶ אולם לדעת יאנג (ובניגוד, למשל, לפרשנים כמו שפלר), למרות הדגש של רולס על הפניית המבט השוויוני אל טיב היחסים החברתיים ולא אל מידת הזכאות לטובין כאלה ואחרים, גישתו עדיין מתאפיינת באותה בעייתיות של "הפרדיגמה החלוקתית". לטענת יאנג, רולס נוטה לייחס לאותם מבנים חברתיים בסיסיים אחריות לחלוקה מסוימת של טובין, כוח, משרות, השפעה וכדומה. זאת אומרת שמידת הצדק עדיין נקבעת על ידי דפוסי החלוקה של חירויות, הזדמנויות וטובין, ולא על ידי ביטול יחסי הדיכוי. רולס מנסח אף הוא את השאלה כשאלה של חלוקת טובין (בעיקר כסף וכוח השפעה פוליטי) בין מי שנוטלים חלק באותם מבנים חברתיים בסיסיים, ולא כשאלה מהם היחסים החברתיים שהמבנים האלה מכוננים, והאם הם יחסים שוויוניים או לא.⁴⁷

ביקורת נוספת של יאנג על רולס היא כי ב"מבנים חברתיים בסיסיים" עוסק רולס בעיקר במסודות פוליטיים, כלכליים ואחרים, וביחס שלהם לפרטים המשתתפים בהם, אולם אינו נותן כמעט את הדעת לעובדה שמבנים אלה כוללים גם את טיב היחסים בין קבוצות שונות בחברה, לרבות – וזוהי הנקודה המכרעת שנבקש לפתח בהמשך – יחסי התלות ההדדית העשויים להתקיים ביניהן. רולס נוטה לכיוון של מה שניתן לכנות תפיסה סטטית של מבנים חברתיים, שלפיה השאלה אם הם שוויוניים או לא יכולה להישאל רק לגבי האופן שבו הם מעוצבים מלכתחילה, ולא לגבי התהליכים ויחסי הגומלין שמתקיימים בהם כל הזמן. יאנג, לעומת זאת, מציעה תמונה דינמית, המבקשת לתת את הדעת על העובדה כי אופן הפעולה של מבנים חברתיים ויחסי הגומלין ביניהם נוטה לייצר אי-שוויון מסוגים שונים, ולהוביל לריבוד חברתי ולבידול בין קבוצות ומעמדות. יאנג אמנם סבורה כי רולס רחוק יותר מהנטייה לאמץ השקפה אינדיבידואליסטית ביחס לשאלות של שוויון, המאפיינת במיוחד את שוויונאי המזל – לרבות אלה מהם המאמצים תפיסה חברתית מבנית יותר, כפי שנראה בהמשך – ויחד עם זאת, לדעתה גישתו של רולס עדיין איננה נשענת על מושג נאות של אי-שוויון מבני.⁴⁸

2.2. אי-שוויון מבני: שתי פרשנויות

אם כן, כיצד יש להבין את התמונה החלופית של שוויון כשוויון של יחסים חברתיים, האמורה להחליף את הפרדיגמה החלוקתית של שוויון? יאנג כורכת את המאמץ לאפיין את האלטרנטיבה הזאת בפיתוח של שני מושגים נוספים: ראשית, המושג אי-שוויון מבני (structural inequality); ושנית, מושג הדיכוי – מושג שהיא מציעה לו הגדרה עקיפה דרך משפחה של מושגים אחרים הכוללת, בין היתר, את מושג הניצול.⁴⁹ בדברים שלהלן נבקש ללכת בעקבות הקו הביקורתי שמתוות יאנג ואנדרסון ביחס לכמה מן המאפיינים היסודיים של תפיסת השוויון הליברלית העכשווית. נעשה זאת בשני צעדים, המקבילים לשני המושגים של יאנג: תחילה נחדד את ההבדל בין שתי גישות שונות לאי-שוויון מבני, כדי להבהיר באמצעותן את הבעייתיות הטמונה בביקורת הליברלית על אי-שוויון כזה ולהתוות את הדרך לביקורת ההולכת אל מעבר לאופק הליברלי. אחר כך נציע להתמקד במושג הניצול כדוגמה למושג המאיך סוג מסוים של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים. בתוך כך נפתח ביקורת על מה שאנו מבינים כהגדרה בעייתית של ניצול, הנשענת על תפיסה רכושנית-לוקיאנית. הפיתוח שלהלן מציע, להבנתנו, הן אפיון עמוק יותר של הבעיה שאנדרסון ויאנג מתארות כ"פרדיגמה החלוקתית של שוויון", והן משמעות עמוקה יותר לתפיסה החלופית של "שוויון של יחסים חברתיים", הזקוקה לאיזון נוסף.

נתחיל אם כן בדיון בתפיסה של אי-שוויון מבני. הייחוד העיקרי בתפיסה זו, בניגוד למה שניתן לכנות תפיסה אישית (פרסונלית) של אי-שוויון, הוא שבעוד האחרונה מפנה את המבט המשווה לעבר הפערים במצבם (או "מיקומם") של בני אדם, השנייה מפנה אותו לעבר העובדה כי פערים אלה הם תוצאה של מערך יחסים חברתיים מסוים. הווה אומר, התפיסה המבנית של אי-שוויון רואה בפערים בין בני אדם – בין אם מדובר בפערים של יכולות, של משאבים, של נגישות למשאבים, השפעה פוליטית או כל "טובין" אחר במובן הרחב של המילה – עניין שהוא

קודם כול בעל אופי מתמשך ומשתכפל (בניגוד לאירוע נקודתי או מקרי), ושנית, פועל יוצא של סדרים חברתיים, נורמות, חוקים, מוסדות, פערים היסטוריים משוקעים וכיוצא באלה. לשתי נקודות אלו ניתן להוסיף נקודה שלישית – אשר אינה קיימת ברבות מן התפיסות הליברליות של אי-שוויון מבני, ומפותחת בין היתר על-ידי יאנג – והיא הדגש על אונטולוגיה חברתית לא-אינדיבידואלית (אונטולוגיה של קבוצות, מעמדות, וכדומה).

הבעיה שאנו מבקשים לשים עליה את האצבע מצויה באותן תיאוריות שאמנם מכירות בקיומו של אי-שוויון בעל אופי מבני (קרי בכך שהוא תוצאה משתכפלת של מערך יחסים חברתיים מסוים), ואף טוענות כי אלו הן צורות האי-שוויון החמורות והמדאיגות יותר, ויחד עם זאת מבקרות אותן באופן בלתי מספק. גישות אלו מאמצות את התפיסה המבנית כחלק מן האונטולוגיה החברתית שעליה הן מחילות את מושג השוויון, ויחד עם זאת מציעות מבט משווה שעדיין נותר אינדיבידואליסטי ולא מבני. מדובר אפוא בהבדל בין שתי תפיסות או פרשנויות של אי-שוויון מבני: את הפרשנות הראשונה, שאותה אנו מחשיבים כבעייתית וחלקית (והיא גם הפרשנות הרווחת בימינו), נכנה כאן "מצבית" (סיטואציונלית), ואת הפרשנות השנייה, אשר באמצעותה אנו מבקשים לקרוא תגר על הראשונה, נכנה "מערכתית". הראשונה, המצבית, מתמקדת בעובדה שקיומם המתמשך של הגורמים המבניים גורם לכך שהאי-שוויון בין הקבוצות נוטה לשכפל את עצמו ולהותיר את הקבוצות במקומן ללא אפשרות של שינוי (ניעות חברתית); ואילו השנייה, המערכתית, מתמקדת בניסיון לבעיית (to problematize) את אופי יחסי הגומלין החברתיים השוררים בין אותן קבוצות בתור יחסי תלות כוחניים.

את ההבדל בין שתי תפיסות אלו ניתן להסביר דרך התשובות השונות שהן נותנות לשתי שאלות חשובות: ראשית, מהו בדיוק "היסוד השערוייתי" של אי-שוויון מבני, ההופך אותו לעוול מקומם; ושנית, מהו טיב ההשוואה שאמורה לספק לו מענה או פתרון. נתחיל מן השאלה כיצד אפשר לנמק את העובדה שפערי אי-שוויון מבניים אכן מהווים אי-שוויון שערוייתי ולא הבדל בלתי שערוייתי. התשובה לשאלה זו משתנה במקצת בין הגרסאות השונות של תורות האי-שוויון המבני שאנו מכנים בשם "מצביות". חלקן רואות את שורש הבעיה בכך שהפער לא מאפשר לקבוצות שונות להשתתף במידה שווה בעיצוב חייהן הציבוריים, ובכך מייצר הבדל בין מי שקובע את "כללי המשחק" ובין מי שכללי המשחק נקבעים בשבילו. אחרות רואות את שורש הבעיה בהפרת הסיכוי לניעות חברתית, כלומר בעובדה שהפער לא רק נוטה לשכפל את עצמו, אלא שולל כמעט לחלוטין כל סיכוי להתגבר עליו, כך שהבעיה איננה דווקא בעובדה שלקבוצות מסוימות יש יותר ולאחרות פחות לאורך זמן (מה שאולי היה יכול להתפס כהבדל בלתי שערוייתי), אלא בכך שסיכוייה הטובים יותר של הקבוצה האחת פוגמים בסיכוייה של האחרת. גישות נוספות פונות למושג ההוגנות כדי לבסס את הטענה שאין מדובר בהבדל אלא באי-שוויון, וטוענות כי במצב שבו תנאי הפתיחה אינם שווים, הסיטואציה כולה איננה הוגנת ואיננה שוויונית. המשותף לכל התשובות הללו, המאפשר לכרוך אותן יחדיו במסגרת מה שאנו מכנים כאן "התפיסה המצבית של אי-שוויון מבני", הוא כי השערוייתיות בפער בין שתי הקבוצות מתבטאת בעובדה שהפער הוא עניין משתמר ומשתכפל ולא אפיזודה חולפת.⁵⁰

השאלה השנייה שמאפשרת לאפיין את התפיסה המצבית היא כיצד מומשג תוכן התביעה ביחס לאי-שוויון מבני, כלומר איזה מין תיקון או פתרון יש לתבוע ביחס לאי-שוויון כזה. התשובה הכללית של הגישה המצבית היא תביעה לצמצומו או לביטולו של הפער, אשר עשויה להתבטא בדרכים שונות: למשל בהעברה של משאבים מ"קבוצת היתרון" ל"קבוצת החיסרון" (בעיקר במקרים שבהם מקורו של הפער הוא הצבר היסטורי של הון מסוג כלשהו); באפליה מתקנת; בהסרה של חסמים מבניים (למשל חקיקה נגד אפליה); או בהעצמה כזאת או אחרת של קבוצת החיסרון, אשר תגדיל את סיכוייה לשפר את מצבה (השקעה יחסית גדולה יותר בתשתיות או בחינוך). בכל התשובות הללו התיקון המבוקש הוא תיקון במיקומן היחסי של הקבוצות, או תיקון בסיכוייה של מיעוטי מקבוצת החיסרון לשפר את מיקומה ולתפוס מקום בקבוצת היתרון. כלומר סוג ההשוואה שגישה זו דורשת הוא תיקון דרכיה של המערכת, מתוך הנחה שהיא מסוגלת לצמצם את הפערים השוררים בה, או לפחות לתת לכל אחד הזדמנות להתגבר על הפער בינו לבין אחרים. פערים כאלה נתפסים כשעורריייתיים פחות אם אפשר עקרונית להיאבק בהם ולצמצם אותם, או כאשר ליותר קבוצות יש סיכוי גבוה יותר לשנות את מיקומן ביחס לפערים (כלומר ליהנות מניעות גבוהה יותר). הפערים מקבלים אז אופי סטטי פחות וקונטינגנטי יותר, מה שמקטין את ממדי השעוררייה ומסיט את הפערים מן הקוטב של אי-שוויון יציב וקבוע לקוטב של הבדלים בעלי אופי קונטינגנטי ובר-טיפול.

תיקון אי-שוויון בהזדמנויות, בסיכויים לניעות חברתית כלפי מעלה, במידת הנגישות למשאבים חברתיים, ביחס של גופי ממסד ומשטר, במידת ההכרה שקבוצות שונות זוכות לה, בכוח ההשתתפות שלהן בשיח הציבורי ומכאן גם ביכולת לעצב אותו – צורות כאלו ואחרות של תביעות שוויון עשויות להיות חשובות וראויות, אלא שפעמים רבות, כפי שנבקש לטעון כעת, הן אינן יורדות לשורש הבעיה שהן עצמן מאפשרות לראות: הן אינן מצליחות להמשיג באופן מלא היבטים מסוימים של אי-שוויון מבני, ועל כן אינן מצליחות למעשה תביעה לביטול משמעותי אלא רק ל"קיוזו" חלקי ובלתי מספק שלו.

את הפרשנות המצבית הזאת לטיב השעוררייה שבאי-שוויון מבני, ולאופי פעולת ההשוואה שהוא דורש כתגובה, נבקש להנגיד עתה למה שאנו מכנים "הפרשנות המערכתית של אי-שוויון מבני", ולתשובות השונות שהיא מספקת לשתי השאלות שהצגנו לעיל. נפנה תחילה לשאלה מה הופך את הפער בין שתי הקבוצות מהבדל סתמי לאי-שוויון שעוררייתי. לפי גישת האי-שוויון המערכתי, התשובה איננה רק כי הפער מהווה יתרון בלתי מוצדק של קבוצה אחת על פני האחרת – כלומר מצב של יחס בלתי פרופורציונלי ואי-רציונלי בין זכאות לגמול – ואף לא העובדה כי פער זה משמר ומשכפל את עצמו, אלא כי יתרונה של הקבוצה האחת מושג בזכות הפסדה של השנייה. רוצה לומר, טענת האי-שוויון המערכתי מבקשת להצביע לא רק על התוצאה של ההתנהלות החברתית – קרי על קיומו של אותו פער משתכפל – אלא על העובדה שההתנהלות עצמה אינה מתבצעת על ידי סוכנים הפועלים באופן עצמאי ואינם תלויים זה בזה, כי אם מהווה מערכת יחסי גומלין שבמסגרתם אחדים משיגים רווחה, מעמד, או יתרון יחסי על חשבון רווחתם ומעמדם של אחרים. בעוד שהפרשנות המצבית של אי-שוויון מבני

נוטה "לחתוך" את רצף הקיום החברתי בנקודות זמן שונות כדי לבחון את הפער בין הקבוצות ביחס לטובין או מטא-טובין כלשהו, מושג האי-שוויון המערכתי מבקש להפנות את המבט אל ההתנהלות הרציפה של מערכת יחסי הגומלין בין הקבוצות, ואל העובדה שהתנהלות זו היא שיוצרת (ולא רק מנציחה) את הפער. אין מדובר רק בסיטואציה מתמשכת של פער בין מי שיש להם יותר ומי שיש להם פחות, אלא במציאות חברתית של יחסי גומלין בין אלה שמה שיש להם גדל על חשבון מה שיש לאחרים, ובין אלה שמה שיש להם מצטמצם (או לכל הפחות אינו גדל) באופן שמיטיב עם הראשונים. במילים אחרות, הגישה הראשונה מפנה את מרב תשומת הלב לאי-שוויון בתנאי הפתיחה, לקיומם של חסמים או הטיות מסוגים שונים, וכן, כפי שכבר הזכרנו, לעובדה שהצבירה של יתרון או חיסרון בסוגים מסוימים של הון היא עניין הנוטה להשתכפל (בעלי יתרון שומרים על יתרונם "בסיבוב הבא", והסובלים מחיסרון מתקשים להיחלץ ממנו). אולם במצב שבו בין המשתתפים מתקיימים יחסי תלות שעיקרם יצירת פערים של מרוויח מול מפסיד, נהנה מול חסר, מה שמפר את עקרון השוויון איננו אופן ההתנהלות של המשתתפים במסגרת יחסי הגומלין החברתיים אלא בראש ובראשונה המסגרת עצמה. התפיסה המערכתית מבקשת להדגיש את העובדה כי אין מדובר בפרטים הפועלים רק זה לצד זה אלא גם זה על זה, ומכאן את האפשרות שאופי יחסי הגומלין ביניהם הוא עצמו גורם לפער. במצב כזה עיקר הבעיה איננה הפער הנתון אלא התלות המולידה אותו. הבעייתיות הזאת מתבטאת גם בנוסחת השוויון האינטואיטיבית לכאורה שהצגנו בחלק הראשון, שלפיה "א וב שווים בהיבט ג ולכן זכאים למידה שווה של ד": המבט המשווה הבא לידי ביטוי כאן נמתח למעשה בין א לד ובין ב לד, ואינו נותן את הדעת על מה שעשוי להתרחש בין א לב.

נשוב עתה לשאלה השנייה, ונשאל מהו תוכן התביעה או הדרישה לשוויון על פי מה שכינינו התפיסה המערכתית של אי-שוויון מבני, כלומר איזה מין תיקון ראוי לתבוע במקרה כזה. התשובה היא כי תיקון זה אינו יכול להתבטא בתווה של פרטים או קבוצות בתוך מסגרת היחסים הקיימת (סגירת פערים, צמצום, הפיכתם למקריים יותר), או בהגדלת האפשרויות לתווה כזו (בין אם באמצעות העצמת יכולת הניעות של קבוצות מסוימות, ובין אם באמצעות הסרת החסמים הניצבים בדרכן). מה שנדרש הוא שינוי מהותי של אותם יחסי דיכוי ושליטה, ובגרסאות מסוימות אף ביטולם והחלפתם ביחסים מסוג אחר. התמודדות משמעותית עם השערווייה שמציב אי-שוויון מבני אינה יכולה להתמצות בפעולות המסוגלות לכל היותר לצמצם במידת מה את הפער: פעולות כגון הזרמה של יותר מן המשאב הרלבנטי מקבוצה אחת לאחרת, שיפור מידת הנגישות לאותו משאב, הסרתם של מגבלות או חסמים המונעים נגישות אליו וכיוצא באלה. פעולות כאלו יכולות להוביל לכל היותר ל"חילופי שורות" בין הקבוצות (בין מי שהיה מצוי בצד הנהנה של יחסי התלות למי שהיה מצוי בצד החסר), אולם הן אינן מטפלות בשורש האי-שוויון המערכתי, כלומר בשערווייתיות הנעוצה בטיב יחסי התלות.

במילים אחרות, הדגש שאנו מבקשים להוסיף כשאנו מדברים על תפיסה מערכתית של אי-שוויון מבני הוא טענה לקיומה של תלות שערווייתית בעלת אופי כוחני בין שתי קבוצות, ותלות זו היא המולידה ביניהן פערי משאבים, נגישות וכוח שאינם רק תוצר לוואי של פעולתה

(שאותו אפשר תיאורטית לשאוף לקזז בפעולת נגד) אלא מאפיין מהותי של אופן פעולתה. על כן, הפערים משתמרים לאורך זמן לא רק משום שהמערכת נוטה להקצות או "להזרים" יותר לקבוצה אחת ופחות לשנייה, אלא משום שהקבוצה האחת משיגה יתרון, רווח, מעמד מועדף וכדומה כפועל יוצא של העובדה שהקבוצה האחרת סובלת מחיסרון וממעמד נחות יותר. בלשון פשוטה יותר, זו טענה כי סוגים שונים של אי-שוויון מתקיימים לא כפערים בפיזורן של יכולות, משאבים וכו' אלא ברמת האונטולוגיה החברתית: בחברה שלא רק מתקיים בה אי-שוויון, ולא רק מולידה אי-שוויון, אלא היא מושתתת על אי-שוויון.

3. ניצול כדוגמה להמשגה של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים

מה פירוש הדבר לומר כי חברה מסוימת מושתתת על אי-שוויון? או במילים אחרות, מה משמעות הדיבור על יחסים חברתיים בלתי-שוויוניים? כאן אנו זקוקים למושגים נוספים, אשר יתארו באופן ספציפי יותר את טיבה של התלות השערורייתית שהיא לב העניין. כאמור, יאנג מבחינה בחמש תצורות של יחסים כאלה – ניצול (exploitation), דחיקה לשוליים (marginalization), חוסר ישע (powerlessness), אימפריאליזם תרבותי (cultural imperialism), ואלימות (violence) – שאותן היא מכנה ב"שמות המשפחה" דיכוי (oppression), הכפפה (subordination) ושליטה (domination). עם זאת, יאנג מדגישה – ואנו נוטים להסכים עימה – כי אין טעם להתיימר למנות באופן סופי את התצורות הללו (כך למשל, היא אינה כוללת ברשימה את הקטגוריה של נישול, שאנו סבורים שיש לה מאפיינים משלה).⁵¹ ההתמקדות שלנו להלן במושג הניצול אינה מעידה שאנו חושבים כי מושג זה מאיץ את כלל סוגי היחסים החברתיים הבלתי שוויוניים. בדומה לדיון באי-שוויון מבני, מטרתנו היא לנסח הבדל בין שתי פרדיגמות של ניצול, המצביעות לדעתנו על הבדל מכריע בין שתי תפיסות שונות של עקרון השוויון. בה בעת, אנו סבורים כי אפשר להרחיב את מתווה הדיון שאנו מציעים כאן ולהחילו גם על סוגים אחרים של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים (כגון אלה שיאנג מונה, ואולי גם אחרים), שיש להם מאפיינים ספציפיים משלהם.

להלן נבקש לעקוב אחר סדרת ניסיונות לספק הגדרה מחודשת למושג הניצול במסגרת השיח המכונה "מרקסיזם אנליטי". מן הפרספקטיבה שאנו מציעים כאן, אפשר להבין ניסיונות אלה כמאמץ לנסח באופן מדויק יותר את טיב השערורייה שבאי-שוויון בין מנצלים למנוצלים. הדיון אמנם יתמקד בראש ובראשונה בניצול כלכלי, אולם אנו מבקשים לטעון (גם אם לא נוכל לפתח את הדברים באופן מלא) כי אפשר להחיל ניתוח כזה גם על יחסים חברתיים שאינם כלכליים במובן הצר של המילה. כפי שציינו, ענייננו הוא בעיקר באי-הלימה בין האופק הליברלי של המחשבה על שוויון ובין המציאות הבלתי שוויונית שאפשר לחשוף באמצעות מושג הניצול, ומכאן בפתיחת הדלת לחשיבה על עוד קטגוריות של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים הנמצאות מעבר לאופק זה. עם זאת, למושג הניצול יש חשיבות מיוחדת במאמץ לחשוף את נקודות העיוורון של מושג השוויון הליברלי – לרבות אותן גרסאות שלו העושות שימוש ברעיון של

אי-שוויון מבני, בין היתר בהשפעת הדיון המרקסיסטי. זאת משום שהניצול אינהרנטי לכלכלה הקפיטליסטית, שהיא עצמה, חרף "הכרעת השוויון" שלה, חלק מאופק המודרניות.

על פי ההגדרה המרקסיסטית הקלאסית, משמעותו של המושג ניצול היא ניכוס פרי העבודה של קבוצה או קבוצות חברתיות נגד רצונן, ולכן כדי לממש את הניצול נדרשת הפעלת כוח. בחברה הקפיטליסטית ממד כוחני זה מוסתר מאחורי שתי טענות: ראשית, כי הקשר החוזי בין מעביד לעובד הוא קשר רצוני בין שני צדדים שווים בפני החוק; ושנית, כי חלקו של בעל ההון מסך התוצר אינו ניכוס כוחני, אלא החלק היחסי המגיע לו על פי תרומתו לתהליך הייצור (בראש ובראשונה משום שהוא מספק את אמצעי הייצור ונוטל סיכון בעצם השקעת הון). אל מול הטענה השנייה מציג המרקסיזם את תפיסת הערך מבוסס העבודה ואת תפיסת הערך העודף הנשענת עליה. על פי מרקס (אשר הסתמך על סמית וריקרדו), ערכה של סחורה הוא כמות העבודה הנדרשת כדי לייצר אותה. הפער בין ערכה של יחידת כוח עבודה (כסחורה) לכמות הסחורה שאותה יחידת עבודה מייצרת הוא הערך העודף – מקור הרווח של בעל ההון.⁵² כנגד הטענה כי יחס העבודה הוא חוזה רצוני, המרקסיזם טוען שהחלוקה הלא-שוויונית של בעלות על אמצעי ייצור יוצרת אי-שוויון מבני, ולכן אין מדובר בחוזה בין צדדים אוטונומיים וחופשיים. אם העובדים חושבים שהחוזה הוא ביטוי של רצונם החופשי, סימן שהם נפלו קורבן לתודעה כוזבת (שהרי אין להם בחירה של ממש אם לעבוד או לא, ואין להם כל אפשרות לגייס את ההון הנדרש לשם בעלות על אמצעי ייצור). אולם תורת הערך מבוסס העבודה אינה עומדת בביקורת הנוקבת שהפנו כלפיה הוגים כגון באוורק-בוהם (Bawerk-Bohm), מרשל (Marshall), ג'יבונס (Jevons) וסראפה (Sraffa).⁵³ הביקורות הללו מראות כי לאור מרכזיותו של היחס בין היצע וביקוש, ותפקידם של גורמים שאינם עבודה בתהליך הייצור, קשה להעמיד ערך על מחיר במסגרת תיאורית הערך מבוסס העבודה בלבד, ולכן כיום אי אפשר לבסס עליה את טענת הניצול. יתר על כן, הוגים רבים הצביעו על הפוטנציאל הדכאני של תפיסת התודעה הכוזבת (המתיימרת לדעת טוב יותר מן העובדים מה טוב ונכון להם ושוללת מראש את האפשרות שהם מסוגלים להיות מודעים למצבם ולתבוע את שינויו כסוכנים פוליטיים).⁵⁴ לאור זאת ביקשו כמה הוגים מן הזרם שזכה לכינוי "מרקסיזם אנליטי", כגון אגה סורנסן, ג'ון רומר, ג'רלד א' כהן ואריק א' רייט, להציג מושג של ניצול המבוסס אך ורק על הבעלות הבלתי שווה על אמצעי הייצור, המאפשרת לקפיטליסטים לנכס לעצמם חלק גדול יותר מהתוצר מאשר מה שתרמו לו.

סורנסן (Aage Sørensen) טוען שהבעלות על אמצעי הייצור מאפשרת לבעלי ההון לנכס הכנסות שמקורן בפער בין מחירה של הסחורה בשוק ובין המחיר האידיאלי בתנאים של תחרות מושלמת. על בסיס זה הוא מגדיר ניצול כ"מיקומים מבניים המקנים זכויות לנכסים יוצרי הכנסות קבועות".⁵⁵ אמנם גישה זו מבקשת לתפוס את היתרון המבני היחסי של המנצל על חשבון המנוצל, אולם הפנייה להשוואה למחיר אידיאלי בעייתית, שכן היא מאפשרת להגדיר כמנצלים גם מקבלי תשלומי העברה או עובדים לא מיומנים המוגנים על ידי הסכמים קיבוציים, שהכנסותיהם לא נובעות מתנאים של תחרות מושלמת.

לעומתו, רומר (John Roemer) טוען שבחברה שבה הבעלות על אמצעי הייצור היא פרטית (ולפיכך בלתי שוויונית), קבוצה א מנוצלת על ידי קבוצה ב אם במקרה של חלוקה שוויונית של הבעלות על אמצעי הייצור, קבוצה א היתה נהנית וקבוצה ב היתה סובלת.⁵⁶ הבעיה היא שגישה זו מתייחסת רק לחלוקה הראשונית של אמצעי ייצור (או של משאבים המאפשרים בתורם אמצעי ייצור), ולא לאפשרות של ניצול שמופיע לאחר מכן, למשל כתוצאה מפערים בהכנסות (הקשורים בשלב ראשון להבדלי העדפות וכישורים). לכן גישה זו אינה יכולה להתמודד עם הטענה שהניצול המתמשך (ולא רק הניצול ההתחלתי) אינהרנטי לחברה הקפיטליסטית. גם כאן נראה כי הבעיה כרוכה בעובדה שההגדרה נזקקת להשוואה למצב עניינים היפותטי-אידאלי.

כהן (Gerald A. Cohen) מציע הגדרה נוספת, על פי הטיעון הבא: (1) העובד הוא זה שמייצר את המוצר בעל הערך; (2) הקפיטליסט מנכס לעצמו חלק מערך זה; (3) העובד מקבל בחזרה פחות ערך מכפי שהוא מייצר; (4) הקפיטליסט מנכס לעצמו חלק מהערך הנוצר על ידי העובד; [לכן:] (5) העובד מנוצל על ידי הקפיטליסט.⁵⁷ זו נוסחה מאירת עיניים, משום שהיא אינה נזקקת להשוואה למצב היפותטי כלשהו (תחרות אידיאלית אצל סורנסן, חלוקה אידיאלית אצל רומר), אלא מתמקדת באפיון "ישיר" של היחסים החברתיים-כלכליים. אלא שהגדרה זו מבוססת על תיאוריית הערך העודף, שכן על פי הכלכלה האורתודוקסית, הקפיטליסט בסך הכול מנכס לעצמו את חלק הערך השווה לתרומתו לתהליך הייצור. על כן, רק מי שמשוכנע מראש שהעובדים לבדם תורמים לייצור המוצר, כלומר רק מי שמקבל בצורה זו או אחרת את תורת הערך מבוסס העבודה, יכול לקבל את הגדרתו של כהן.

רייט (Erik Olin Wright) מציע הגדרה בעלת אופי כללי ומוצלח יותר לדעתנו, לפיה ניצול הוא מצב שבו מתקיימים שלושה תנאים השלובים זה בזה: (1) רווחתה החומרית של קבוצה א תלויה בהפחתת רווחתה החומרית של קבוצה ב; (2) תלות זו היא פועל יוצא של הדרת קבוצה ב מנגישות למשאבים יצרניים (productive resources); (3) הדרה זו מאפשרת לקבוצה א לנכס את תוצרי העבודה של קבוצה ב, ולהשיג בכך יתרון חומרי.⁵⁸ הגדרה זו נראית לנו אלגנטית ויעילה במיוחד, שכן גם היא, כמו ההגדרה של כהן, אינה נזקקת לפנייה למצב עניינים היפותטי, אך בניגוד אליה היא גם איננה נזקקת לתזת הערך העודף: לפי רייט, מה שהופך את ההבדל בין שתי הקבוצות לשערורייתי איננו ניכוס הערך העודף שמייצרת קבוצה ב על ידי קבוצה א, אלא העובדה שמתקיימים ביניהן יחסים של תלות הפוכה. רוצה לומר, האי-שוויון מצוי במרקם היחסים בין הקבוצות, ולא ב"אובייקט הנעלם" של הערך העודף. עם זאת, אפשר להיווכח שגם הגדרת הניצול של רייט מניחה למעשה את תורת הערך מבוסס העבודה, שכן בלי תורה זו התנאי השלישי בהגדרה אינו הצבעה על שערורייה.⁵⁹ כדי להתגבר על מגבלה זו, אנו מציעים לשמור על שני התנאים הראשונים בהגדרתו של רייט ולנסח מחדש את השלישי. הגדרת הניצול המתקבלת היא כדלקמן: (1) רווחתה החומרית של קבוצה א תלויה בהפחתת רווחתה החומרית של קבוצה ב; (2) תלות זו היא פועל יוצא של הדרת קבוצה ב מנגישות למשאבים יצרניים; (3) עבודתה של קבוצה ב הכרחית לתהליך הייצור.

אחד היתרונות בהגדרה זו של ניצול הוא העובדה שהיא אינה זקוקה לתורת הערך מבוסס העבודה, וממילא גם לא לתורת הערך העודף, אלא רק לקביעה שתהליך הייצור זקוק לידיים עובדות – מה שמסביר את המשך קיומם של יחסי התלות בין שתי הקבוצות – ומדגיש לא רק את עניין העבודה והייצור אלא את היחס התלתי בין שני הצדדים.⁶⁰ אבל חשוב מכך, האפשרות להגדיר ניצול באופן כזה מצביעה לדעתנו על תפיסה בסיסית יותר העומדת ביסוד מרבית ההגדרות של ניצול במסורת המרקסיסטית. גם אם מרקס עצמו נמנע מדיון נורמטיבי, במסורת המרקסיסטית הניצול נתפס כבסיס השערורייתי שעליו מושתתת החברה המעמדית ואשר הופך אותה לחברה בלתי שוויונית, מכיוון שהמעמד השולט גוזל מהמעמד הנשלט את פרי עבודתו. ביסוד הראייה הזאת מונחת התפיסה הלוקיאנית של אינדיבידואליזם רכושני, שלפיה כל מה שאדם מייצר שייך לו ונמצא בבעלותו, ואילו ניכוסו בידי אחרים מהווה גזל. לעומת זאת, בפירוש שאנו מציעים, השערורייה שבניצול איננה (רק) עניין של גזל, כלומר העובדה שהמנצל לוקח את מה ששייך למנוצל, אלא טמונה בעובדה שרווחתו הגדלה של הראשון תלויה בכך שזו של השני קטנה (במילים אחרות, מערכת היחסים מתנה את רווחתו של הראשון באי-רווחתו של השני, באופן כזה שהראשון זקוק תמיד לשני), וזאת באופן קבוע ומתמשך ולא באופן נקודתי.⁶¹

אנו סבורים כי הגדרה כזאת של ניצול עוזרת לצקת תוכן לטענה של אנדרסון, יאנג ואחרים שהמושג של עקרון השוויון, המוקד שאליו ראוי להפנות את המבט המשווה, איננו הפרטים המרכיבים את החברה, וגם לא קבוצות חברתיות כאלו ואחרות, כי אם מערכת יחסי הגומלין השוררת ביניהן. אין כוונתנו לכך שרוב ההוגים העוסקים בעקרון השוויון מתעלמים מן העובדה שחברה היא מערכת יחסי גומלין של קבוצות, לאמור שבני אדם לעולם אינם פועלים בחלל ריק החף מתלות במערכים חברתיים, אלא לכך שגם הוגים אשר מאמצים אונטולוגיה חברתית לא-אינדיבידואליסטית עדיין נוטים לנסח את השערורייה שבאי-שוויון ואת צורת התביעה לביטולו במונחים אינדיבידואליסטיים במקום במונחים מערכתיים-יחסיים (relational). כזה הוא, למשל, הניסיון לטעון כי יש לקזז אי-שוויון שמקורו בתנאי לידה לתוך מעמד נמוך משום שהשערורייה כאן היא עניין של מזל גרידא (במקום לטעון שהשערורייה קשורה לאופי היחסים המעמדיים); כזאת היא גם הטענה שניצול הוא אי-שוויוני משום שהוא מפר עיקרון של רכושנות ביחס לעבודה; וכך גם לגבי הניסיון לנסח את שאלת השוויון כשאלה אם המבנים החברתיים הבסיסיים מתייחסים לכל המשתתפים בהם כשווים, במקום לשאול על טיב מערכת יחסי הגומלין או התלות בין המשתתפים.

4. מעבר לעקרון הערך המוסרי השווה: שוויון בפגיעות

סדרת הביקורות שהצגנו כאן – על התפיסה החלוקתית של שוויון, על האינדיבידואליזם המתודי העומד ביסוד התפיסה של תביעות לשוויון (גם בגישות שעומדות על האופי המבני של אי-שוויון) ועל הרכושנות הלוקיאנית המזינה את רוב התפיסות בנוגע לניצול – מוליכה

לתפיסת יסוד נוספת של מושג השוויון הליברלי. רובם המכריע של ההוגים הליברלים מאז רולס – לרבות הוגים ביקורתיים כמו אנדרסון – סבורים כי השוויון כמושג פוליטי צריך להיות מובן על רקע העיקרון הקאנטיאני של התייחסות לכל אדם כאל שווה ערך מבחינה מוסרית (equal moral worth). אופן התרגום של עיקרון זה לשדה הפוליטי וחיבורו למושגים אחרים מן המילון הפוליטי המודרני (חירות, מדינה, דמוקרטיה, זכות ועוד) עשוי להשתנות מעט בין גישה אחת לרעותה, אבל רובן חוזרות לניסוח הקאנטיאני הזה בתור מה שניתן לכנות "היסוד המוסרי של עקרון השוויון". רולס, למשל, מבין את המשמעות של ערך מוסרי שווה כמתן קול שווה לכל אחד בעיצוב המבנים החברתיים הבסיסיים, וכדרישה שמבנים אלה לא ייצרו כל אפליה בין המשתתפים בשדה הפוליטי; ריינר פורסט מתרגם זאת למה שהוא מכנה "הזכות להצדקה" של כל החברים בקהילה הפוליטית; ואילו אנדרסון (וכן פרייזר) מבינות זאת כדרישה לאפשר לכל אחד מידה שווה של השתתפות בשדה הפוליטי.⁶²

קשה להתווכח עם עקרון היסוד הזה. האין הרעיון שערכו של כל אדם שווה בדיוק לערכו של כל אחד אחר הניסוח היסודי ביותר של עקרון השוויון האוניברסלי המודרני? וגם אם נטען שזה רעיון שדורש איזון נוסף כדי לתרגמו לעיקרון של קיום בצוותא, כלומר של קהילה פוליטית שוויונית, האם לא נכון לומר כי הוא היסוד המשותף לכל ניסוח פוליטי של מושג השוויון? אלא שכהמשך של המהלכים שהצגנו לעיל, אנו מבקשים להציע כי ביסוס זה של עקרון השוויון משמר אותה תמונה בעייתית של הליברליזם של המודרניות המוקדמת והנאורות, שבה המבט המשווה מתייחס לפרטים שקיומם קודם להוויית היחסים החברתיים שבתוכם הם מתנהלים ומתקיימים. ראוי ככל שיהיה, הנוסח "ערך מוסרי שווה" ממשיך להגניב אל תוך שיח השוויון מבט שהוא בסיכומו של דבר אינדיבידואליסטי, מבט שבו הפרט, גם אם הוא נתפס כנתון תמיד בהקשר חברתי יחד עם אחרים, תובע יחס בתור "יחידת שוויון" אוטונומית. גם תפיסות האמונות על אונטולוגיה חברתית של תלות הדדית עדיין מתקשות לתרגם את התובנה הזאת למושג השוויון שלהן, כל עוד הן נשארות נאמנות לעיקרון של "ערך מוסרי שווה".

לפיכך, אנו מבקשים לטעון כי הצבת העיקרון של "ערך מוסרי שווה" בבסיסה של כל תביעה פוליטית לשוויון מסייעת לדחיקת הפרשנות המערכתית של מושג השוויון הפוליטי, שעל חשיבותה עמדנו לעיל. למען הסר ספק, דחיית העיקרון הזה כמושכל ראשון של מושג השוויון אין משמעותה כי ראוי להתייחס לבני אדם כבעלי ערך מוסרי בלתי שווה, אלא כי תפיסת השוויון ראוי לה שתישען על מצע משותף אחר. אחת החלופות המוצעות בזמן האחרון לעקרון הערך המוסרי השווה, ושאליה אנו מבקשים להפנות לרגע את תשומת הלב אף על פי שלא נוכל לפתח אותה באופן ממצה, היא הדיון במושג הפגיעות, המאייך את המבט המשווה באופן שממשיג את מושאיו כמי שתמיד-כבר מצויים ביחסי תלות הדדית כלשהם (פוגעניים יותר או פחות, שוויוניים יותר או פחות). הרעיון היסודי הוא כי הפגיעות במובנה הכפול, כסבל וככאב, היא המצב האונטולוגי של רוב היצורים החיים בכלל ושל בני האדם בפרט. המשמעות של האופי האונטולוגי של פגיעות זו היא שכולנו תלויים זה בזה; שהמבנים החברתיים (האופנים המסוימים שבהם אנו תלויים זה בזה) אינם באים אחרי קיומו של הפרט אלא מהווים תנאי לקיומו; ושכולנו

שווים זה לזה בפגיעותנו הקיומית (אם כי המבנה החברתי הבלתי שוויוני יוצר דיפרנציאציה בשוויון אונטולוגי זה). פגיעות אונטולוגית זו המשותפת לכולנו, העושה אותנו שווים בפגיעותנו, אינה מחייבת את קיומו של סדר חברתי שוויוני. היא יכולה אף להצדיק, כמו במקרה של הובס, הנצחה של אי-שוויון רדיקלי בין השלטון לנשלטים. אך הצבת הפגיעות כיסוד משותף מאפשרת מבט משווה אשר הופך יחסים חברתיים שמכוננים, מנציחים ומעודדים היררכיות של פגיעות ליחסים שערורייתיים, ומבקש להחליפם ביחסים השואפים לצמצם היררכיות כאלה, ובכל מקרה לא לתלות את האי-פגיעות היחסית של אחדים בהגברת פגיעותם של אחרים. אם נחזור לדיון במושג הניצול כדוגמה, ההבדל בין תפיסת "היסוד השערורייתי" של יחסים נצלניים כמצבם של הפרטים ובין תפיסת אופי היחסים החברתיים עצמם כשערורייה הוא העובדה שיחסים אלו מייצרים אי-שוויון בין מי שפגיעים יותר (לתהפוכות השוק, לפיטורים, לאובדן כושר העבודה, למשברים פיננסיים) למי שפגיעים פחות. הפוגענות של יחסים חברתיים, כלומר מידת הפגיעות שאליה הם חושפים פרטים מסוימים, והחלוקה הלא-שווה של הפגיעות – הם אלה שהופכים להיות לב העניין.⁶³

האופי הפוגעני של מבנים חברתיים נתפס כבעייתי או שערורייתי ברגע שאנו תופסים את הקהילה הפוליטית לא רק כקהילה שאמורה לכבד כל אחד כפרט מוסרי אוטונומי, אלא כמערכת שאמורה להגן על כל אחד מאיתנו ממצב של פגיעות. אין זו בהכרח תפיסה "קורבנית" של בני אדם, המתעלמת מהיותם סוכנים פוליטיים פעילים האמורים לעצב באופן חופשי קהילה שוויונית ומבנים חברתיים שוויוניים (כדברי רולס). ההכרה בפגיעות האונטולוגית המשותפת לכולנו רק מאירה את ההכרח לייסד קהילה פוליטית לא רק כקהילה רפובליקנית, אלא גם כקהילה ששמה לה למטרה להיאבק נגד מבנים חברתיים בעלי אופי פוגעני. מבנים ויחסים חברתיים בלתי שוויוניים אינם בראש ובראשונה עניין של גזל – לא גזל של טובין, לא של עבודה, ואף לא "גזל זכויות"; את השאלה אם יחסים ומבנים חברתיים הם שוויוניים או לא יש להבין באמצעות השאלה אם הם מייצרים יחסים שבהם חלק מן האנשים נפגעים יותר מאחרים באופן שיטתי. נקודת המוצא כאן היא ההכרה במצב התלות ההדדית של כל בני האדם, שנובע ממנו כי כולנו לעולם פגיעים אחד ביחס לאחר. שאלת השוויון הנגזרת מכך היא אם יחסי התלות וההדדיות שאנחנו מכוננים הם נצלניים או לא, פוגעניים או לא, שואפים לצמצם את מידת הפגיעות של כולם במידה שווה, או יוצרים דפוס בלתי שוויוני שבו חלק מהאנשים פגיעים על חשבון אחרים – דפוס העומד בניגוד להכרה בפגיעותנו הבסיסית.

ד. סיכום

בפתח דברינו ביקשנו לעמוד על המתח המכונן בין אופיו האינטואיטיבי והחוז-פוליטי לכאורה (או לפחות לא פוליטי במובהק) של מושג השוויון, ובין מה שקראנו לו כאן הצורך באיזון של מושג זה כדי להופכו לעיקרון פוליטי – איזון הנשען תמיד על רשת של תפיסות לגבי מבנהו של העולם החברתי, מקומו של הפרט בו, ובתקופות קודמות על היחס בין העולם החברתי לעולם

הבא. ראינו כיצד במודרנה היתרגם מושג השוויון לרעיון של שוויון פוליטי (וכאן ביקשנו לאמץ את הגדרתו של פליבר: "זכות שווה לפוליטיקה" – ביטוי שמקפל בתוכו גם קשר הדוק בין שוויון לאזרחות). בהמשך ראינו שגם תפיסה זו דורשת איוך, וזה עובר דרך השאלה "מה נתפס כאי-שוויון שערורייתי". התמקדות זו מצדה דורשת מושגים נוספים שייצקו תוכן לתוך מושג האי-שוויון. כך, למשל, הביקורת של גישת ה"שוויון ביחסים חברתיים" על גישת "שוויונות המזל" מזהה את מה שכינינו לעיל "היסוד השערורייתי" של האי-שוויון באופן שונה, משום שהיא נשענת על אונטולוגיה חברתית שונה (כזאת שמבינה את החברה במונחים מערכתיים-יחסיים ולא במונחים אינדיבידואליים). דבר דומה ראינו דרך הדיון במושג הניצול, שבו ביקשנו להציב זו מול זו תפיסה של גזל מול תלות בלתי שוויונית.

הדברים שנאמרו כאן לא אמורים להיות המילה האחרונה בדיון על שוויון, אולם אנו מקווים כי הצלחנו להצביע על כמה שינויים מרכזיים הנדרשים באופן שבו אנו מבינים את המושג, את הדינמיקה ההיסטורית שלו, ואת תפקודו כעיקרון מכונן של השדה הפוליטי. ראשית, ביקשנו לשים את האצבע על אופיו המיוחד של מושג השוויון, כעיקרון פוליטי הנסמך על מושג המשמש גם בהקשרים חוץ-פוליטיים, ומבקש לבסס את הפוליטיקה על צורת רציונליות שבבסיסה אינטואיציה של עקביות ("יחס שווה לשווים"). דווקא על רקע האופי האינטואיטיבי הזה של הדרישה לשוויון, כך טענו, יש להבין את הוויכוחים הרבים שמושג זה מעלה, כמו גם את התפתחותו ההיסטורית. המשכנו וטענו לטובת הצורך לאמץ מבט היסטורי על השוויון (טענה שהחלנו בעיקר על התקופה של עליית המודרנה); מבט הבוחן אותו לא מבעד לעדשה של היעדרו, אלא כזה השואל את השאלה ההפוכה: כיצד צמחו צורות חדשות של תרעומת על היעדר השוויון? כיצד החל מצב חברתי להיתפס ככזה שחסר בו שוויון? לבסוף, ביקשנו למקם את מה שהוא לדעתנו לב הוויכוח העכשווי על הרעיון של קהילה פוליטית של שווים, ולהצביע על התנועה הנדרשת לקראת חשיבה מחדש על אי-שוויון כעניין מבני: זאת עשינו דרך חשיבה מחדש על תצורות של יחסים בלתי שוויוניים כמו ניצול, ועל הצורך לפתח את מושג הפגיעות כבסיס לעקרון השוויון.

הערות

1. אפלטון (תש"ך), "פיידון". בתוך כתבי אפלטון, כרך ב, תרגם יוסף ליבס. ירושלים: שוקן, עמ' 30 (74a) (להלן אפלטון, "פיידון").
2. Ronald Dworkin (2002), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 2 (להלן דבורקין, המידה הריבונית).
3. לעמדה הדוגלת בערכו הפנימי של השוויון ראו למשל Thomas Nagel (1979), "Equality". In *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press של השוויון ראו Derek Parfit (2002), "Equality or Priority?". In Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 81-125.

4. ג'ון רולס, למשל, טוען כי השוויון צריך להיות בראש ובראשונה במשאבים; קאי נילסן, לעומתו, סבור שהשוויון הדרוש אינו במשאבים כי אם ברווחה, ואילו אמרטיה סן מגן על תפיסה של "שוויון ביכולות". צ'רלס בייץ שואל את השאלה "שוויון במה?" מנקודת מבט פוליטית, כלומר מבקש לברר כיצד יש להבין גישה דמוקרטית המחויבת לשוויון בכוח הפוליטי. הוא דן בשלוש אפשרויות – שוויון בתוצאות, שוויון במימוש העדפות ושוויון בהליכים – ומכריע לבסוף בעד גרסה מורכבת של שוויון כהוגנות. ראו ג'ון רולס (2001), *צדק כהוגנות: הצגה מחודשת*. תרגמה דפי אגם-סגל. תל אביב: ספרי עליית הגג (להלן רולס, *צדק כהוגנות*);

Kai Nielsen (1985), *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld; Amartya Sen (1982), "Equality of What?" In *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford: Blackwell, pp. 353-372; Charles R. Beitz (1989), *Political Equality*. Princeton University Press.

5. סוגיה זו מתנסחת בדרך כלל דרך השאלה אילו חוקים ומסים לגיטימי שהמדינה תטיל על אזרחיה כדי לצמצם או לחסל את האי-שוויון ביניהם. לדיון מעמיק בשאלה זו ראו למשל Liam Murphy and Thomas Nagel (2002), *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press. לעמדה מפורסמת המתנגדת לכל התערבות מצד המדינה ראו Robert Nozick (1974), *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.

6. לדוגמה קלאסית ראו: Felix E. Oppenheim (1970), "Egalitarianism as a Descriptive Concept". *American Philosophical Quarterly* 7, pp. 143-152. כך בדיוק נוהג גם סטפן גוספת בערך "שוויון" באנציקלופדיה המקוונת של אוניברסיטת סטנפורד: Stefan Gosepath, "Equality". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/equality>) (להלן גוספת, שוויון). לדוגמה מן הכתיבה הפילוסופית בעברית ראו אלעזר וינריב (2007), *על שוויון ואי-שוויון: מבט פילוסופי*. חיפה: אוניברסיטת חיפה.

7. גוספת, שוויון.

8. אפלטון, "פיידון", עמ' 30-31.

9. Louis P. Pojman (1996), "Introduction". In *Equality: Selected Writings*. Oxford University Press, p. 1 (להלן פוכמן, שוויון: הקדמה).

10. חשוב להבהיר כי גם אם הקביעה שאין שוויון בטבע אינה נשמעת טריוויאלית, היא אינה נוקטת עמדה בוויכוח הקלאסי סביב השאלה אם השוויון הוא טבעי או מלאכותי. ויכוח זה מבקש להכריע אם בני האדם שווים ללא תלות במסגרת הפוליטית או שמא המסגרת הזאת היא שהופכת בני אדם לשווים – אבל אף צד בוויכוח לא סבור שאין הבדלים בין בני האדם, ולפיכך כל הנוטלים בו חלק יסכימו שבני האדם שווים רק מבחינות מסוימות, ושתפיסתם כשווים דורשת התעלמות אקטיבית מההבדלים ביניהם. הובס, למשל, טוען כי "בני האדם שווים מטבעם – הטבע עשה את בני האדם שווים בסגולות גופם ורוחם. אמנם, לפעמים רואים בבידור שפלוני חזק בגופו מאלמוני או מהיר-מחשבה ממנו; אבל אם נחשב חשבון של הכל ביחד, הרי אין בין אדם לחברו הבדל ניכר כל-כך, שעל סמך כן יהא האחד יכול לתבוע לעצמו איזה יתרון, שלא

יוכל גם חברו להעלות תביעה אליו. כי אשר לחוזק הגוף, הנה לחלש בבני-האדם כוח מספיק כדי להרוג את החזק בבני-האדם, אם בעזרת תחבולות סתר ואם בעזרת קשרי ברית עם אחרים, השרויים בסכנה כמוהו". הווה אומר, הובס מכיר בכך שיש הבדלים טבעיים – גופניים ומנטליים – בין בני אדם שונים, ואף על פי כן הוא קובע שהם שווים מטבעם משום שמה שרלבנטי בעיניו הוא השוויון ההדדי ביכולת להרוג. ראו תומס הובס (תשל"ג), לויתן. ירושלים: מאגנס, עמ' 113.

11. Hannah Arendt (1998), *The Human Condition*. Chicago University Press, p. 215.

12. גוספת, שוויון.

13. פוכמן, שוויון, 2.

14. אריסטו (תשמ"ה), אתיקה מהדורת ניקומאכוס. תרגם יוסף ליבס. ירושלים: שוקן, ספר ה', עמ' 116. דברים דומים מאוד כותב אריסטו גם בפוליטיקה: "בתחום המדיני הטוב הוא הצדק, וצדק הוא תועלת הכלל, והכול סבורים שצדק הוא סוג של שוויון [...] ואולם מה טיבם של הדברים שחל בהם שוויון ומה טיבם של הדברים שחל בהם אי-שוויון? את השאלות האלה אל לנו להזניח." אריסטו (2009), פוליטיקה, ספר ג. תרגמה נורית קרשון. תל אביב: רסלינג, עמ' 150-51.

15. פוכמן, שוויון, 3.

16. ג'ון לוק (תשמ"ט), המסכת השנייה על הממשל המדיני. ירושלים: מאגנס, עמ' 4. לוק מתייחס בדבריו אלה לעמדתו של ריצ'רד הוקר (Hooker).

17. Amartya Sen (1992), *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 12.

18. לדוגמה מבריקה מן העת האחרונה ראו Clifton Crais (2011), *Poverty, War and Violence in South Africa*. Cambridge University Press, 2011.

19. Siep Struurman (2004), "The Voice of Thersites: Reflection on the origins of the idea of Equality". *Journal of the History of Ideas* 65 (2), pp. 171-189.

20. Barbara Weinstein (2008), "Developing Inequality". *American Historical Review* 113 (1), pp. 1-18; Phillip T. Hoffman, David S. Jacks, Patricia A. Levin and Peter H. Lindert (2002), "Real Inequality in Europe Since 1500". *Journal of Economic History* 62 (2), pp. 322-355; Aldon Morris (2000), "Building Blocks of Social Inequality: A Critique of Durable Inequality". *Comparative studies in Society and History* 42 (2), pp. 482-486; Carole Shammas (1993), "A New Look at Long Term Trends in Wealth Inequality in the United States". *The American Historical review* 98 (2), pp. 412-431.

21. יש לציין שהובס הגיב במידת מה לתנועת ה-Levellers, שרק חמש שנים קודם לכן החלה לתבוע ארגון שווינוי יותר של החברה. על כך ראו דני פילק (2011), "ריכוניות העם", מפתח 4, עמ' 197-201.

22. ז'אן-ז'אק רוסו (תשנ"ט), "מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם." בתוך מאמרים. ירושלים: הוצאת מאגנס.
23. ז'אן-ז'אק רוסו (2006), האמנה החברתית. תל אביב: רסלינג, עמ' 96.
24. קרל שמיט (2010), תיאולוגיה פוליטית. תל אביב: רסלינג.
25. Emma Stafford (2012), *Herakles*. NY: Routledge.
26. ראו הדיון במושג הדמיון אצל מישל פוקו (2011), המילים והדברים. תל אביב: רסלינג, פרק שני.
27. ראו מחקרו המאלף של יאיר לורבבוים (2004), צלם אלוהים: הלכה ואגדה. ירושלים: שוקן. יורגן הברמס, שעבודותיו האחרונות מתאפיינות בין היתר בדיון במערכת היחסים המורכבת שבין הנצרות לעליית הליברליזם המודרני, טוען אף הוא כי תפיסת הצ'לם שימשה כיסוד בצמיחת תפיסת הסובייקט הפוליטי המודרני – אם כי הוא שם את הדגש בעיקר על הפן האוטונומי של אותו סובייקט, באופן שמאפשר להשתחרר מכבלי החברה המעמדית בימי הביניים. Jürgen Habermas (2010), "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights". In *Metaphilosophy* 41 (4).
28. Achille Mbembe and Sara Nuttall (eds.) (2011), *Johannesburg the Elusive Metropolis*. Durham: Duke University Press, p. 22.
29. ראו לדוגמה נורמן כהן (2003), בעקבות המילניום: מילניאנים מהפכנים ואנרכיסטים מיסטיקנים בימי הביניים. ירושלים: מוסד ביאליק.
30. ראו דיונו של פוקו בחלק האחרון של Michael Foucault (2003), *Society Must be Defended*. NY: Picador, pp. 239-264.
31. מעניין לראות כיצד תפיסה כזאת של הפוליטי כאירוע סינגולרי, ושל השוויון המאפיין רגעים אלה כחוויה אקסטטית נדירה של המשתתפים בו וחריגה מסדר היחסים הבין-אישיים הרגיל, מצויה גם בקרב כמה וכמה הוגים פוליטיים חשובים בני זמננו, חרף העובדה כי מדובר לכאורה בהוגים אשר אינם שואבים השראה מן האופק הדתי או המיסטי. כזה הוא למשל המקרה עם מרחב ההופעה הציבורי ומועצות העם אצל ארדנט, מושג האי-הלימה (mécontentement) של רנסייר ומושג האירוע של באדיו. למרות ההבדלים המשמעותיים ביניהם, אצל כולם רשימת המופעים (שלא לומר ההתגלויות) של הפוליטי ושל השוויון לאורך ההיסטוריה קצרה במיוחד. אצל ארדנט הדוגמאות כוללות בעיקר את הפוליס האתונאית (דוגמה שזכתה ללא מעט ביקורת), את פרק המעבר הקצר יחסית של המועצות העירוניות (town halls) בזמן המהפכה האמריקנית, ואת מועצות הפועלים של המרד ההונגרי קצר הימים נגד ברית המועצות; רנסייר מונה בין הרגעים של הבלחת השוויון (או התביעה לשוויון) אל העולם את העזיבה או הפרישה של הפלכאים מרומא של הפטריקים, את המאבק למען זכות הצבעה לנשים בצרפת של המאה התשע-עשרה, ואת מאמצייה של פועלים בני אותה מאה לארגן לעצמם מסגרות פעילות תרבותית; ואילו באדיו נתלה בעיקר בורם היעקוביני של המהפכה הצרפתית, בקומונה הפריזאית, ובקומונת שנגחאי של 1967, שקמה בתגובה למהפכת התרבות בסין, וגם זמנה נמדד בשבועות.

Hannah Arendt (1965), *On Revolution*. New York: Penguin; Hannah Arendt (1998), ראו: *The Human Condition*, 2nd Edition. University of Chicago Press; Jacques Rancière (2004), *Disagreement*. University of Minnesota Press; Alain Badiou (2001), *Ethics*. New York: Verso; Alain Badiou (2006), *Polemics*. New York: Verso

Douglass C. North, John Joseph Wallis and Barry R. Weingast (2009), *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge University Press

33. ראו את מחקרה הכתוב להפליא והמקומם כל כך של מקלוסקי (על טוהרת אסכולת שיקגו), Deirdre N. McCloskey (2008), *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. Chicago University Press

Étienne Balibar (1994), "'Rights of Man' and 'Rights of the Citizen'". in *Masses, Classes, Ideas*. New York: Routledge, pp. 46-50 (להלן בליבר, "זכויות")

35. בליבר רואה ברעיון זה פיתוח של הרעיון של ארנדט בדבר "הזכות לזכויות" ("the right to have rights"). ראו חנה ארנדט (2010), יסודות הטוטליטריזם. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 434.

36. כבר מן התיאור הלקוני הזה של בליבר ברי כי הוא רואה את השוויון, החירות, והאזרחות כמושגים הכרוכים זה בזה, והוא מבטא זאת באמצעות ההלחם égaliberté (חירות-שוויון). ראו מאמרו "זכויות" לעיל, וכן אטיין בליבר (2010), "סובייקט-אזרח", מפתח 1. מובן שבליבר אינו היחיד הקושר יחד מושגים אלה, אם כי הוא עושה זאת בדרך מקורית למדי. רולס, הוגה בעל אוריינטציה שונה למדי, משתמש בצירוף "חירות שווה" (equal liberty) לציון אחד משני העקרונות שחברה צודקת צריכה להיות מושתתת עליהם, לשיטתו. רולס מבין שוויון כהיות אזרח שווה, המובן בתורו כהיות זכאי למידה שווה של חירות בעיצוב מה שהוא מכנה "המבנים הבסיסיים" של החברה ובהשתתפות בהם (רולס, צדק כהוגנות, 128).

Cornelius Castoriadis (1991), *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford University Press

38. רולס, למשל, כותב כי "יש להבין את ההצדקה לקיומם של אי-שוויונים אחרים מתוך נקודת המבט של אזרחים שווים" (רולס, צדק כהוגנות, עמ' 258; מובא כאן בשינוי תרגום).

39. דבורקין, המידה הריבונית. Larry Temkin (1993), *Inequality*. Oxford University Press; Richard J. Arneson (2000), "Luck Egalitarianism and Prioritarianism". *Ethics* 110, pp. 339-349; G. A. Cohen (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice". *Ethics* 99, pp. 906-944; John Roemer (1994), "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner". In *Egalitarian Perspectives*. Cambridge University Press; Nicholas Barry (2006), "Defending Luck Egalitarianism". *Journal of Applied Philosophy* 23, pp. 98-107

40. Elizabeth S. Anderson (1999), "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109, pp. 287-337

(להלן אנדרסון, "מה הטעם בשוויון?").

41. בניסוחו של דבורקין, שאינו מקובל דווקא על כל האוחזים בגישה זו (אם כי אנו מוצאים שהוא תופס אותה היטב), קהילה פוליטית שוויונית צריכה לתפקד כסוג של "קהילת ביטוח", הדואגת לכסות באופן ציבורי את חבריה מפני סיכונים הנתפסים כעניין של חוסר מזל גרידא. עם זאת, אין זה סביר כי חברות ביטוח פרטיות יסכימו לכסות אותם על בסיס של הגיון שוק כלכלי טהור.

42. דבורקין, המידה הריבונית, 2-3. סביר להניח כי גם שוויונאי מזל החולקים על דבורקין יסכימו לניסוח זה.

43. "שוויון דמוקרטי הוא תפיסה של שוויון כיחס בין בני אדם ולא רק כתצורת החלוקה (distribution) של טובין הניתנים לחלוקה (divisible)" (אנדרסון, "מה הטעם בשוויון?", 336).

44. לביקורתה של יאנג על רולס ראו Iris M. Young (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, p. 35 (להלן יאנג, *צדק ופוליטיקה*); Iris M. Young (2011), *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, ch. 2 (להלן יאנג, *אחריות לצדק*).

45. שפלר דווקא מבקש לחלץ את רולס מן הביקורת על שוויונאות מזל. ראו Samuel Scheffler (2010), "What is Egalitarianism?" In *Equality and Tradition*. Oxford University Press, pp. 175-207.

46. רולס, *צדק כהוגנות*, עמ' 84-81. רולס עצמו מודה כי השאלה מה בדיוק כולל אותו מבנה בסיסי של החברה – למשל תצורות קניין, יחסים כלכליים, נורמות וחוקים, מוסדות שיפוט, דפוסי תרבותיים, צורות של מגדר ומשפחה ועוד – נותרת פתוחה, אולם באופן שאינו מהווה לדעתו בעיה תיאורטית.

47. ריינר פורסט, למשל, מציג עמדה שונה ביחס לביקורת של יאנג על רולס. ראו Rainer Forst (2007), "Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the 'Distributive Paradigm'". *Constellations* 14 (2), pp. 260-265. מחד גיסא, פורסט מסכים עם הביקורת של יאנג על הפרדיגמה החלוקתית (כמו עם הדגש שלה על האופי המבני של אי-צדק, ועל כך שנגזר ממנו מושג אחר של אחריות – אחריות מבנית ולא אחריות על בסיס גרימה אישית [liability]). עם זאת, הוא סבור כי ביקורת זו אינה חלה על רולס, משום שמושג החלוקה שלו כפוף לתפיסה שמבנים חברתיים צריכים להיות בעלי אופי שיתופי (social cooperation). במילים אחרות, רולס מדגיש פחות את תוצאות החלוקה של טובין ויותר את מנגנוני החלוקה שלהם. כפועל יוצא מכך הוא תומך בצורת משטר פוליטית-כלכלית שהוא מכנה "דמוקרטיה של בעלי קניין": צורת משטר שבה "מוסדות הרקע פועלים על-מנת לבזר את הבעלות על הרכוש וההון, ובכך למנוע מחלק קטן בחברה להשתלט על הכלכלה, ובעקיפין אף על החיים הפוליטיים. הכוונה, "ממשיך רולס, "איננה רק לסייע למי שנפגעו עקב תאונה או חוסר מזל (אף שסיוע כזה חייב להינתן), אלא להציב את כל האזרחים בעמדה שבה הם יכולים לנהל את ענייניהם בעצמם, על בסיס שוויון חברתי וכלכלי מדרגה נאותה" (רולס, *צדק כהוגנות*, 269).

48. עמדתה של אנדרסון ביחס לרולס, לפחות במסגרת אותו מאמר מפתח שאליו התייחסנו לעיל, אמביוולנטית מעט יותר. מצד אחד ברור שהיא מזהה את רולס כשייך למחנה של "שוויון של יחסים

חברתיים" לעומת "שוויון מזל". מצד שני היא מבקשת לסנתז את התפיסה הזאת עם הרעיון של "שוויון ביכולות", המזוהה בעיקר עם אמרטיה סן, ואשר נוטה לבקר את גישתו של רולס (ויכוח שלא זה המקום להיכנס אליו). מן החיבור הזה אנדרסון מבקשת להציע הבנה של תביעות שוויון כתביעות ל"שוויון השתתפותי" (equal participation): התביעה לשוויון משמעה להבטיח יחסים ומבנים חברתיים שבמסגרתם כל אחד מסוגל, יכול וזכאי להשתתף באופן מלא ובאותה מידה כמו כל אחד אחר בכל ספֶרה של קיום ציבורי, בין אם בקבלת החלטות פוליטיות ובין אם בספֶרה התרבותית, הכלכלית וכדומה.

גם ננסי פרייזר מציעה תפיסה דומה של שוויון השתתפותי, ורואה בה דרך יעילה לסנתז שלושה ממדים של תביעות לקיום חברתי (לדעתה רוב התיאוריות שוגות כאשר הן רואות בהם תביעות נפרדות): הספֶרה הכלכלית של חלוקת טובין, הספֶרה התרבותית של יחסי הכרה הדדית, והספֶרה הפוליטית של עיצוב החיים המשותפים, החוק וכדומה. ראו Nancy Fraser (2009), *Scales of Justice*. New York: Columbia University Press, ch. 2, 4.

49. לדיון של יאנג בתפיסה המבנית של אי-שוויון ראו יאנג, *אחריות לצדק*, פרק 3; לדיונה בחמשת המושגים של דיכוי שהיא מאפיינת ראו צדק ופוליטיקה, פרק 2. הדיון שלהלן חופף במידה רבה לזה של יאנג, אולם מבקש לחדד כמה הבדלים בין אי-שוויון מבני לאי-שוויון אישי, וכן לפתח בהמשך הדברים את ההבחנה בין מה שאנו מכנים תפיסה מצבית מול תפיסה מערכתית של אי-שוויון מבני. איננו מבקשים להכריע בשאלה היכן כל אחד מן ההוגים הנסקרים כאן, לרבות יאנג, עומד ביחס להבחנות שאנו מציעים, ואיננו מתיימרים להציע סוף פסוק לדיון המושגי בשוויון. ענייננו הוא בעיקר להציג את מה שאנו מבינים כתנועה המושגית של רעיון השוויון המודרני: את האופן שבו הוא תובע סדרה של איזונים, אשר מצדם דורשים שרשור של מושג זה למושגים אחרים – בשעה שכל אחד מאותם צמחים מושגיים, וכל אותן תשובות שונות לשאלה "מהו שוויון" (או כל אחת מן השאלות המתפרטות ממנה: שוויון של מי, שוויון בתור מי, שוויון במה, כיצד להשוות וכו') כולן רואות את עצמן כמספקות מענה לאינטואיציה יסודית משותפת.

50. מיפוי ראשוני של כמה מן ההוגים שהוזכרו לעיל לפי חלוקה זו ייראה כך: בקבוצה הראשונה (אי-שוויון כפער בהשתתפות בפוליטי) אפשר למנות בין היתר את ננסי פרייזר; בשנייה (אי-שוויון כפערים בניעות וביכולות) את אמרטיה סן ומרתה נוסבאום; ובשלישית (אי-שוויון כחוסר הוגנות) את רולס.

51. דיוויד הארווי, למשל, מפתח מושג של נישול אשר אינו נופל תחת אף אחת מן הקטגוריות של יאנג. הארווי מתאר את דינמיקת המשבר הקפיטליסטית כמתאפיינת בחזרה לסוג פעילות של השגת "הצבר ראשוני", הנדרש לשם "התנעת" מעגל או סבב נוסף של הצבר הון. דוגמאות לפרקטיות מנשלות כאלה כוללות השתלטות בכוח על קרקעות לשם השגת אוצרות טבע במדינות תת-מפותחות, כפיית הסכמי סחר בלתי מאוזנים, התניית השקעות בויתור על תנאי העסקה מינימליים ועוד. ראו, David Harvey (2003) *"Accumulation by Dispossession"*. In *The New Imperialism*. Oxford University Press.

52. קרל מרקס (2011), *הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית*. תל אביב: ספריית פועלים.

53. Eugen Böhm-Bawerk (1896), *Karl Marx and the Close of his System*.

(<http://hussonet.free.fr/bohm.pdf>); Alfred Marshall (1966), *Principles of Economy*.

London: Macmillan; Piero Sraffa (1960), *Production of Commodities by Means of Commodities*. Cambridge University Press

James Scott (1992), *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press; N. Abercrombie, S. Hill, and B. Turner (1980), *The Dominant Ideology Thesis*. London: G. Allen & Unwin; A. Przeworski (1986), *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge University Press; Ernesto Laclau Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso

Aage Sørensen (2000), "Toward a Sounder Basis for Class Analysis". *American Journal of Sociology* 105, pp. 1523-1558

John Roemer (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge: Harvard University Press

Gerald A. Cohen (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press

Erik Olin Wright (2000), "The Shadow of Exploitation in Weber's Class Analysis", *American Sociological Review* 67, pp. 832-857

59. מהגדרת הניצול של רייט (יחד עם התיקון שאנו מציעים לה בהמשך) אפשר לגזור גם הגדרה נוספת. במקרים שבהם מתקיימים תנאים (1) ו(2) ללא תנאי (3), אין מדובר בניצול אלא בנישול (dispossession). נישול גם הוא מצב שבו רווחתה של קבוצה אחת תלויה בהפחתת הרווחה של קבוצה שנייה, אולם כפונקציה של הפעלת כוח ישיר, כגון גירוש אוכלוסייה או לקיחה ישירה של משאבי הקרקע או הטבע שלה. ההבדל בין נישול וניצול הוא שבמקרה הראשון, אלה שרווחתם החומרית משתפרת על חשבון הקבוצה השנייה כבר אינם זקוקים עוד לאותה קבוצה (אינם יכולים עוד להמשיך לנשל אותה), וזו הופכת "מיותרת". ניצול, לעומת זאת, מערב מנגנונים של ניכוס מתמשך של פרי עבודתם של המנוצלים.

60. כך שתנאי (3) עדיין מבדיל בין נישול לניצול.

61. להגדרה זו של ניצול יש שני יתרונות נוספים. ראשית, היא אינה תלויה ברמת ההסכמה או ההתנגדות של חברי קבוצה ב (המנוצלת), ולכן אינה מחייבת התמודדות עם שאלות של תודעה כוזבת. יתרון נוסף שלה הוא שאפשר להרחיבה מעבר לאי-שוויון בממד הכלכלי לאי-שוויון בממד הסימבולי (לתחומים השייכים למה שבורדייה מכנה "הון סימבולי" או למה שפרייזר מכנה "פוליטיקה של הכרה"), וכך לעבור מפרספקטיבה של ייצור כלכלי (economic production) לפרספקטיבה רחבה יותר של שעתוק חברתי (social reproduction). אפשר לעשות זאת על ידי ניסוח כללי אף יותר של ההגדרה לעיל: (1) רווחתה של קבוצה א תלויה בהפחתת רווחתה של קבוצה ב; (2) תלות זו היא פועל יוצא של הדרת קבוצה ב מנגישות למשאבים חומריים או סימבוליים (כך שגם אפליה, למשל, היא סוג כזה של הדרה); (3) הייצור החברתי שמפיקה קבוצה ב (במובן הרחב של המילה, הכולל כל עשייה אנושית, חומרית או סימבולית) הכרחי לשם המשך תהליך השעתוק החברתי (וממילא לשעתוק של תנאי 1).

62. המקור המשמעותי ביותר לרעיון זה הוא מה שנהוג לכנות "נוסח האדם כתכלית" שמציע קאנט לצו הקטגורי: "פעל באופן כזה, שלעולם לא תתייחס אל האנושות, הן זו שבך והן זו שבכל אדם אחר, כאל אמצעי בלבד, אלא תמיד ובאותו הזמן כאל תכלית." וכן בהמשך: "מה שמכוון את התנאי הבלעדי המאפשר שמשוהו יהיה תכלית כשלעצמה, יש לו לא רק ערך יחסי, כלומר מחיר, אלא גם ערך פנימי, כלומר ערך עצמי". עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות. תרגם חנן אלשטיין, ספרי עליית הגג 2010, עמ' 98, 107.

רולס רואה בנוסח זה של קאנט (שאותו הוא מבין כפיתוח של רעיונותיו של רוסו) את הבסיס המוסרי לתורת הצדק הפוליטית שלו עצמו, המבוססת על פרשנות חווית-רפובליקנית של עיקרון זה של קאנט ותרומתו אל השדה הפוליטי. לפי רולס, שוויון פוליטי חל על כל אדם בתור אישיות (פרסונה) מוסרית: קרי העובדה שכל אדם הוא, ראשית, בעל יכולת להכריע מהם חיים טובים או ראויים, ושנית, בעל יכולת להתייחס לאחרים (ולצפות מהם לנהוג כלפיו) על בסיס עקרונות כלשהם של צדק (שרולס מבקש לפתח אותם). ראו John Rawls (1999), *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 179-183, 256, 504-512.

דבורקין, למרות המחלוקת העמוקה שלו עם רולס, מסכים עימו בנקודה זו, שאותה הוא מתאר בתור "ההנחה המוסרית העמוקה ביותר", דהיינו "ההנחה בדבר הזכות הטבעית של כל הגברים והנשים לשוויון של יחס ושל כבוד [equality of concern and respect], זכות שהם בעליה לא מתוקף לידה, תכונות אופי, הישגים או הצטיינות, אלא פשוט בתור בני אדם שלהם היכולת לתכנן תוכניות ולעשות צדק". Ronald Dworkin (1977), *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, p. 182. לדיון חשוב מן הזמן האחרון בעקרון השוויון הפוליטי, הנסמך במפורש על פיתוח של רעיון הערך המוסרי השווה, ראו Thomas Christiano (2008), *The Constitution of Equality*. Oxford: University Press.

63. לדיונים מן העת האחרונה המבקשים להציע את מושג הפגיעות, או תפיסה דומה לזו המוצגת כאן, בתור נקודת מוצא חלופית למחשבה פוליטית, ראו בין היתר Peta Bowden (1997), *Caring: Gender-Sensitive Ethics*. London: Routledge; Martha Albertson Fineman (2008), "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition". *Yale Journal of Law and Feminism* 20, pp. 8-40; Virginia Held (2006), *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. New York: Oxford University Press; Michael A. Slote (2007), *The Ethics of Empathy and Care*. Abington: Routledge; Bryan S. Turner (2006), *Vulnerability and Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.



תרגום* ז'ק לזרה

מרגע שאמצעי העבודה אומצו על ידי תהליך הייצור של ההון, הם עברו מטאמורפוזות שונות שפסגתן היא המכונה, או ליתר דיוק, מערכת אוטומטית [...] מופעלת על ידי אוטומטון, כוח נע המניע את עצמו; אוטומטון זה מורכב מאיברים מכניים ואינטלקטואליים רבים, כך שהפועלים עצמם אינם אלא קשריו המודעים (*die Arbeiter selbst nur als bewußte Glieder desselben bestimmt sind*).... בשום פנים אין המכונה מופיעה כאמצעי העבודה של הפועל היחיד.

קרל מרקס, "קווי המתאר של ביקורת הכלכלה המדינית".

דוקטור זייץ היקר: באפריל שנת 1964 הקמת ועדה מייעצת לעיבוד אוטומטי של שפה לבקשתו של דוקטור לילנד הייוורת, מנהל קרן המדע הלאומית, כדי ליעץ למחלקת ההגנה, לסוכנות הביון המרכזית ולקרן המדע הלאומית בכל הנוגע למחקר ופיתוח בתחום הכולל של תרגום מכני משפות זרות. במהרה מצאנו שהצדק היה עמך כשטענת כי ישנן דעות נחרצות רבות, אך תכופות גם סותרות, לגבי ההבטחה הגלומה בתרגום מכונה ולגבי הצעדים שיש לנקוט כדי להפיק ממנו את מרב התועלת.

"שפה ומכונות: מחשבים בתרגום ובבלשנות", דו"ח מאת הוועדה המייעצת לעיבוד אוטומטי של שפה.¹

שאלת השילוב האופטימלי בין אדם למכונה מעוררת עניין ניכר. כבר שוררת הסכמה נרחבת על כך שתרגום מכונה, בליווי עריכה אנושית אינטנסיבית לפניו ואחריו, אינו משתלם ברוב המקרים, שכן העניין העיקרי בשיטה זאת הוא תיקון כשליה של המכונה. מושג מוצלח בהרבה הוא מושג השותפות. מכונת תרגום יעילה² כזאת שבכוחה לפעול כל אימת שתידרש, להמשיך גם כאשר שותפה האנושי עָנף, להעשיר את ידיעתו בלי להטריחו בבדיקה במילונים ובספרי דקדוק, ולפרוש בשקט אל הרקע כאשר השותף האנושי מבקש להפעיל את כוחותיו ללא עזרתה – נחשבת במידה רבה לשותפה טובה.

ר"ה ריכטר, "תכנות מקדים לתרגום מכני".²

יש סיבות דוחקות לבחון מחדש את מושג ה"תרגום" כ"מושג פוליטי". הקושי הוא לדעת איזה סוג של "תרגום" אנחנו מבקשים לבחון מחדש, בין היתר משום שהעיסוק בתרגום – הן בתיאוריה והן בפרקטיקה – מבוסס רובו ככולו על ההבחנה המשתקת, למרות (ואולי דווקא בגלל) היותה מוסמכת, בין שימושים אינסטרומנטליים לשימושים שאינם אינסטרומנטליים בשפה. בהקשר הזה תרגומים הם רלבנטיים או חסרי רלבנטיות; טכניים או פואטיים; פרקטיים או ספרותיים;

Jacques Lezra (2012), "Translation", *Political Concepts: a Critical Lexicon 2*
www.politicalconcepts.org/translation-jacques-lezra-2

תרגמה מאנגלית: לירון מור

מייצרי אידיאליזציות או מטריאליסטיים. הם יכולים להיות מבייתים או מזירים; שדה התרגום עשוי לארגן עצמו סביב "ניתנות לתרגום" או סביב "אי ניתנות לתרגום".³ האם נוכל להרפות מן ההבחנה המיושנת הזאת? אילו מושגים עכשוויים יעלו במקומה כדי להסדיר את השדות הסמנטיים המסוכסכים, המקוטעים והסבוכים שמסמן המונח "תרגום"? באיזה אופן המושגים העכשוויים הללו של תרגום הם "פוליטיים"? כיצד מה שאנחנו מכנים "פוליטיקה" משנה את צורתו (transformed) – מתורגם (translated) – כאשר "תרגום" הופך "מושג פוליטי" (ומצטרף למונחים שעל הגדרתם כ"פוליטיים" נסכים ביתר קלות: עם, לשון, ייצוג, אינטרס)?

בחיבור קצר זה אשרטט בקווים כלליים את מובנו הרווח – אך הטריטוריאלי מבחינה מושגית – של תרגום, שמפתה לאלץ אותו לשמש כמושג פוליטי. לאחר מכן אפרוש מובן אחר של תרגום, ולו אופקים עתידיים אחרים כמושג פוליטי, הנובע מעליותו של מה שמכונה "תרגום מכונה" והמסדיר כבר עכשיו (ואם לא עכשיו אזי בקרוב מאוד) את השדה הסמנטי שמכסה המושג "תרגום". לבסוף, בעזרתן של מכוונות מסוגים שונים לגמרי, או של ישויות מכניות מסוגים אחרים, בכוונתי להראות כי את שני המובנים הללו של תרגום יש לחשוב זה ביחס לזה ואז לעבדם מחדש אל תוך האופן שבו אנחנו מבינים את פרקטיקות התרגום שבפניהן אנו ניצבים כיום.

אין זה סוד שקבוצת התופעות הנקראת כיום "גלובליזציה" מתעצבת סביב התנועה הדיפרנציאלית של אנשים, עבודה, סחורות והון בין אזורים שונים, לאורכם של צירים הנמתחים מצפון לדרום, אך גם ממזרח למערב – צירים אפשר לשרטט על מפה פוליטית שונה במקצת, שאינה מוסדרת על פי גבולות לאומיים או קווים גיאוגרפיים, אלא על פי תחומים של חקיקת מגן, פרקטיקות עבודה מוגדרות, זיקות למסורות קולוניאליות או אפשרויות הגישה למשאבים טבעיים. "תרגום", ההעברה של מידע בין שפות טבעיות, הוא מושג פוליטי במובן זה: הוא אחד האמצעים המאפשרים חלק מהתנועות האלה ובה בעת הוא בעצמו מה שאפשר לכנות פרקטיקת סחורה מסדר שני, שערכה נקבע ביחס לתנועת ההון והסחורות החומריות מן הסדר הראשון. אני משתמש במונח הייחודי למדי "פרקטיקת סחורה" היכן שאחרים ישתמשו כנראה בביטוי "עבודה לא-חומרית" כדי להפריד – בחדות, לשם קיצור – את רעיון הערך מסכמת "העבודה החומרית" שעליה הוא מבוסס באופן מסורתי.⁴ "בשום פנים אין המכונה מופיעה כאמצעי העבודה של הפועל היחיד", אומר מרקס ב"פרגמנט המכונה" ב"קווי המתאר של ביקורת הכלכלה המדינית". זוהי בדיוק המגמה שברצוני להדגיש: בשום פנים אין התרגום מופיע כיום כ"אמצעי העבודה" של הפועל היחיד.

קשר מעין זה בין ייצור מסחרי לתרגום רווח כמובן זה מכבר. תרגום ומרקנטיליזם צצו יד ביד זמן רב לפני שמושגים מודרניים כמו "שוק", "סחורה" ו"ערך" הפכו למוסכמים וזמן רב לפני שהתרגום שילב את ידיו האחרות באוונגליזם דתי ובפרקטיקות מנהל קולוניאליות. המצב כיום מתאים את התמונה הגיאוגרפית-תרבותית הממושכת יותר הזאת למאפיינים הייחודיים של ייצור בעבודה מיוצאת, של מערכות תחבורה ותקשורת עולמיות הבנויות לפרטי פרטים, ושל מערכת אשראי ופיננסים עולמית המאפשרת את שני אלה.

אם ברצוני למקם את פס ייצור הוידג'טים שלי בניקרגואה או את מפעל האיפדים שלי בסין – מדינות שבהן חוקי העבודה רופפים, התקנות הסביבתיות זניחות ומחירה של העבודה נמוך פי 15 בערך ממחירה באיחוד האירופי או בארצות הברית – אזי עלי להבין ספרדית או מנדרינית, או לחלופין להעסיק מתרגם או מתרגמת הדוברים את השפה כדי לנהל את עסקי.⁵ ערכה של פרקטיקת התרגום נמדד, בין היתר, גם ביחס לשוויו של העסק הזה, ולא רק ביחס להיצע דוברי הספרדית או המנדרינית המסוגלים לשמש כמתרגמים או ביחס למספר הפועלים הדוברים שפות אלו בלבד, אותם יש לשכנע, בשפות אלו, לעבוד בפסי הייצור שלי.

הפנטזיה השלטת בסוג זה של תרגום היא הפנטזיה של סימון (designation) חד-משמעי או נוקשה,⁶ שבו ה"וידג'ט" והאיפד מסומנים – או לכל הפחות ניתנים לסימון – באופן נוקשה בכל השפות הטבעיות. אפשר להבין את הפנטזיה הזאת של חד-משמעיות או נוקשות בשני מובנים משלימים אך גם שונים למדי. אני אומר לשותף או לשותפה שלי מניקרגואה, "בואו נייצר וידג'טים", וכדי שהוא או היא יבינו אותי עליהם ראשית כול להבין שמה שאני אומר הוא אכן דיבור מכוון ותקשורתי, ביטוי שיש לו משמעות כלשהי ואינו סתם ג'יבריש.

במובן התנאי המוסכם הצר הזה, מן ההכרח ששותפתי תכיר בכך שלאמירה שלי יש מובן, ושהמובן הזה מובחן דיו מה"ביטוי" שלי ומהמילים עצמן, כך שאת המובן של מה שאני אומר, למשל "בואו נייצר וידג'טים", אפשר להעביר לספרדית. תנאי כפול ופשוט זה – שאנחנו עוסקים בביטוי מכוון ומתקשר, ושמה שמבוטא ניתן להפרדה ממה שמבטא אותו, יהיה אשר יהיה – נכון בהכרח אם תרגום הוא מן האפשר, או כך לפחות אנחנו מאמינים. על כל פנים, תנאי זה עומד ביסוד חיפושי אחר שירותיו של מתרגם, שלא הייתי נדרש להם כלל אלמלא הנחתי או דימיתי לעצמי מצב תקשורתי כזה (אפשר לנסח זאת כך: כדי שיהיה בכלל תרגום, עלינו להסכים, בשפה משותפת כלשהי, כי אכן ישנן "שפות טבעיות", תמיד יותר מאחת).

שימו לב שהגרסה הזאת של סיפור הוידג'ט היא בעלת זיקה משמעותית לסיפורים העומדים בבסיס תיאולוגיות מסוימות של תרגום, ובייחוד אלו הפאוליניות: היכולת לכרות, למול את המילה מן הרוח מבוססת על אותה מסורת המבחינה ביטוי מתוכן שראשיתה בימיו של סוקרטס, ומבססת אותה בתורה.

האופן השני שבו עלינו להבין את הסימון ה"חד-משמעי" או ה"נוקשה" של המונח "וידג'ט" אמנם קשור למגמה התיאולוגית הזאת, אבל כרוך יותר מכול בעבודתו המוקדמת של סול קריפקי על מה שנודע כיום בשם "סנמטיקה מודאלית", לפיה יחידה לשונית, שם או כינוי רומז ייחשב למסמן נוקשה "אם בכל עולם אפשרי הוא מציין אותו אובייקט".⁸ בעולם בית החרושת הגלובלי, אנו ניצבים נוכח גרסה פשטנית עד מאוד של "זהות על פני עולמות אפשריים" ואולי אף נוכח הטיפוס המובהק או האבטיפוס של זהות כזאת בין עולמות אפשריים. זוהי האקולוגיה שלנו: עולם המנדרינית או הספרדית, עולם האנגלית, אובייקט המשותף לשניהם, ושני שמות – אחד באנגלית, אחד במנדרינית או בספרדית – המסמנים אותו.

ואולי זה לא בדיוק כך. נניח שאין וידג'טים בניקרגואה ושם שם לוידג'ט בספרדית.⁹

המתרגמת שלי תציג את האובייקט שנתתי לה, תראה אותו לשותף או לשותפה שלי ותתאר את שימושי: המתרגמת שלי תאמר בספרדית [או בעברית] משהו כמו "באנגלית הדבר הזה נקרא וידג'ט, וז'ק מציג שנייצר כאלה". משמעותו של "וידג'ט" בשפת היעד היא כעת: "האובייקט שבאנגלית נקרא 'וידג'ט'". ייתכן שלאחר מכן המתרגמת אף תתאר את האובייקט, תמנה את שימושי וכו'.

מעשה הצבעתי (ostensive) – הצגת האובייקט – הכרוך הן במעשה של שיום (או ליתר דיוק, במעשה מפורש של סימון האובייקט) והן במעשה מובלע של הצבעה, בסימון המטא-לשוני, "באנגלית". בשלב זה, ואולי למגינת לבי, השותפה הניקרגואית שלי עשויה לפצוח ביוזמה משלה ולנהל עסקים עם חברה פורטוגלית, בשפה שגם בה אולי חסרה המילה וחסר האובייקט הנקרא באנגלית וידג'ט, ובספרדית – "האובייקט שבאנגלית נקרא 'וידג'ט'". היא מעסיקה כעת מתרגם מספרדית לפורטוגזית, אשר יכנה את האובייקט שהוא מחזיק, בפורטוגזית, "האובייקט שבספרדית נקרא 'האובייקט שבאנגלית נקרא 'וידג'ט'". ואפשר שיתאר בפורטוגזית את שימושי, ואולי אף את צבעו ואת מעלותיו בכוח, תוך דגש על התועלות השונות שהוא עשוי להביא בפורטוגל (שבה ייתכן שהנסיבות התרבותיות, הגיאוגרפיות או האקלימיות יכתיבו לו וידג'ט שימושים אחרים מאלה שנראו מתאימים, או אפילו עולים על הדעת, בנסיבות, תנאים וזמנים אחרים). כל המבנה הגלובלי המתקבל ניצב על שני בסיסים: על התנאי הרגרסיבי מטרופוליני, שבאנגלית האובייקט נקרא וידג'ט; ועל ההנחה המשותפת המובנת מאליה כביכול, דרגת האפס של הביטוי הלשוני, שהצבעה וסימון קשורים זה בזו לפני התרגום וכתנאי לקיומו, באנגלית, בספרדית, בפורטוגזית, במנדרינית... (הצבעה מפורשת על האובייקט שברצוני לסמן; הצבעה מובלעת או מטא-לשונית לסימון השפה או פרקטיקות הסימון שבמסגרתן אני מבצע את הסימון המפורש הזה).

בכלכלה הפוליטית של פילוסופיית "העולמות האפשריים", המונח "אפשרות" מסמן את האוניברסל של הצמדת ערך ושל קדימות ברורה בזמן שבמסגרתה הצמדה נוקשה כזאת יכולה להתקיים – הזמן ה"ממשי" של הישות המסומנת, של הסחורה הפוטנציאלית לפני כניסתה לשוק וכתנאי לכניסתה לשוק. כאן, "אפשרי" משמעו "מצביע על ערך הניתן לתרגום בין שווקים אפשריים". אין זה משנה מהו שמו של "וידג'ט" במנדרינית, ואפילו אלמלא היה בספרדית או בפורטוגזית מונח לתיאור האובייקט שהמתרגמת שלי מחזיקה, עדיין יש מובן כלשהו, ומעבר למובן הזה גם דבר ממשי כלשהו, שאליו המונח האנגלי "וידג'ט" מתייחס, והמילים במנדרינית ובספרדית ל"וידג'ט" מתייחסות באופן נוקשה לרגע הרפרנציאלי הזה, לרגע הזה של הטבלה בשם, כפי שתייחס אליו גם כל תרגום להבא.

ייתכן שאנלוגיה ויזואלית תועיל כאן. העלו בזכרונכם את "האבן ההיא שאיורפידס קרא לה מגנט", (*ὡς περ ἐν τῇ λίθῳ ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτιν ὠνόμασεν*), שסוקרטס משתמש בה באיון של אפלטון (533d) לשם תיאור כוחה של המוזה לעורר השראה. אבן המגנט "לא זו בלבד

שהיא מושכת אליה את טבעות הברזל כשהן לעצמן, אלא אף נותנת כוח בטבעות שתוכלנה לעשות כמעשה האבן ולמשוך אליהן טבעות אחרות, עד שתיווצר לעתים שרשרת ארוכה מאוד של כלי ברזל וטבעות התלויים זה בזה; אך כוחם של כל אלה שאוב מהאבן ההיא" ($\pi\alpha\sigma\iota\ \delta\epsilon\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\upsilon\ \acute{\eta}\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho\tau\eta\tau\alpha\iota$).¹⁰ ואולם אותם דברים "ממשיים", המסומנים בתסריט "העולמות האפשריים" או תסריט "השווקים האפשריים" הגלובליים, אינם בהכרח ממשיים במובן של "קיימים ממש בעולם ברגע זה או בזמן כלשהו": אין הכוונה שמה שמסומן במילה "וידג'ט" הוא ממשי כפי שהמגנט המעביר את המטען המגנטי לטבעות השרשרת מוכרח להיות ממשי, או חייב היה להיות ממשי באופן חומרי כדי להעביר את המטען – כך שהמטען נדמה עתה כעקבותיה המתמידים של אותה נגיעה ראשונית.¹¹ אין הכוונה שמה ההכרח כי דבר כזה או אחר יהיה בעל ערך בשוק לפני שיוכל לסגל לעצמו ערך אחר בשוק אחר: הכוונה אינה אלא שאפשר שיהיה לו ערך, כיוון שמושג השערוך או מנגנון מתן הערך תקפים באקולוגיה הביתית של הדבר הזה, גם אם הוא עצמו אינו מובן מיד במסגרת האקולוגיה הזאת כשייך לסוג הדברים שיש להם ערך. זוהי הכוונה, מפני שהאמירה הסטיפולטיבית "דבר כזה או אחר" (או אמירה מעין זאת), ואחת היא כמה שונה יהיה ה"דבר" שהיא מסמנת בעולם כזה או אחר עובדת כסימון בכל העולמות האפשריים (מוסכמות הסימון, גם אם אינן זהות בין כל העולמות האפשריים, הן לכל הפחות אנלוגיות דיין בכדי שיהיו ניתנות לתרגום בין כל העולמות האפשריים: זוהי עובדה של כל העולמות האפשריים, אפילו אם המוסכמות בעולמות הללו שונות. סמנטיקה מודאלית נשענת על ההנחה ש"עולם אפשרי" מסמן עולם אפשרי בכל העולמות האפשריים – כלומר שמוסכמת הסימון היא בעצמה נוקשה).

אנחנו אומרים ש"מלך צרפת" מסמן דבר-מה ממשי אבל לא בהכרח קיים, או ש"וידג'ט" מסמן משהו שיכול להיות בעל ערך. ב"ממשי" כוונתנו למכלול של דברים – הכוונה היא שאין זה בלתי אפשרי מבחינה אנליטית שמהו כמו "מלך צרפת" אכן יתקיים ("מלך צרפת" איננו ריבוע עגול); הכוונה היא שהיסטורית אמנם היו מלכים בצרפת; הכוונה היא שיש בכוחנו לדמיין עולם שבו יש מלך בצרפת, אפילו אם הוא לא קיים בעולם הזה, שאותו אנחנו חולקים; הכוונה היא שבטענה בדבר הממשות המיוחדת של וידג'טים, אנחנו נשענים על אלוזיה לטיעוניו של ראסל באשר לסימון, שבהם אני משתמש כאן לצורך ההטבלה בשם, או ההטענה המגנטית של הוידג'טים שלי בערך עודף מוסף, מהודר פילוסופית.¹² הכוונה היא גם ש"וידג'ט" הוא דבר-מה שיכול להיות בעל ערך, מסוג כזה או אחר, בשוק כזה או אחר. כשמדובר בוידג'טים עצמם, ישנה אפילו תמיכה לקסיקלית מסוימת להתפלפלות לכאורה הזאת. באופן כללי, כשאנחנו משתמשים במילה "וידג'ט", וכל עוד אנחנו מדברים לפני 2002 לערך – כשתוכניות מכונה אלקטרוניות המכונות "וידג'טים" נכנסו ללקסיקון – אזי אנחנו מתייחסים למה שמילון אוקספורד האנגלי מגדיר כ"שם כללי לגאדג'ט או מכשיר מכני, בייחוד מכשיר קטן מתוצרת תעשייתית".¹³ לפני 2002, המונח "וידג'ט" שימש ממלא מקום, ממשי אך גנרי, לציון כל גאדג'ט מתוצרת תעשייתית, אולם לא היה זה גאדג'ט "קיים ממש" שאני יכול להחזיק בידי ולהעביר למתרגמת הניקרגואית שלי. בהיעדר דבר "ממשי" (אך לא בהכרח מתמיד בזמן או חומרי) שמסומן באנגלית, בספרדית

ובמנדרינית, יהיה זה חסר שחר לדבר על תרגום המונח "וידג'ט" לספרדית או למנדרינית, ואפילו על ניתנות-לתרגום בכלל. בהיעדר עקרון המציאות הזה, עקרון ה"זהות בין עולמות אפשריים" – או ליתר דיוק, בהיעדר עקרון של אנלוגיה מספקת של "זהות" ואנלוגיה מספקת של "סימון" בין כל העולמות האפשריים, אי אפשר להשוות את ערכה של סחורה כזאת או אחרת בין גבולות – ובכלל זה את פרקטיקת הסחורה מסדר שני הנקראת "תרגום".

עד כה דיברתי על פרקטיקות תרגום אינסטרומנטליות לחלוטין – של מסמכים טכניים, חוזים עסקיים, תפריטי מסעדות, לוחות זמנים תעבורתיים וכו': ההעברה או המסירה של פריט מידע כלשהו, למשל המידע כי "ז'ק רוצה לייצר וידג'טים", המבוטא באקראי בשפה טבעית כלשהי – אנגלית, במקרה זה – לשפה טבעית אחרת. כעת, נבחן את סוג הפרקטיקות – של תרגום ספרותי בעיקר – שבהן שוויו המשווער של הפן האסתטי של השפה המקורית ושל התרגום הוא חלק מהערך הנצבר על ידי שניהם. במקרה זה, היחס בין פריט המידע ובין "השפה הטבעית" שבה הוא מבוטא, או שלתוכה הוא מושלך, אינו נתפס כאקראי, גם אם אינו מגיע למדרגת יחס אריסטוטלי "מהותי" או בל יינתק, שכן אז תרגום לא יהיה כלל מן האפשר. אבל מלבד זאת, מעט מאוד מתרחיש הוידג'ט שלי משתנה. דומה כי הסכם התקשורתיות עדיין מונח מפורשות כתנאי.

במקום אובייקט ממשי (גם אם לא בהכרח קיים), העומד בבסיס הסימון הנוקשה של המונח "וידג'ט" או המונח "תרגום", אני מדמה עכשיו מושג ממשי (גם אם לא בהכרח קיים), ששמו "ערך אסתטי", שאפשר לייחס אותו באופן נוקשה להיגדים שלי, יהיו אשר יהיו. הייחוס הפשוט הזה מוחל באופן טיפוסי, נוקשה ובל יינתק על התרגום המסוים של הביטוי או השיר שלי, מאנגלית לכל שפה טבעית אחרת שאוכל להעלות בדעתי, בין אם אני מדקלם שיר הנפתח במילים "בואו לייצר וידג'טים" ובין אם שיר החורז "האהבה לא היא / אשר לעת מצוא כרוח משתנה"¹⁴.

קל לדמיין את ההיסטוריה הארוכה של התרגום, הן של פרקטיקות התרגום והן של התאוריה או ההמשגה שלו, במונחי שני הקצוות או הקטבים הללו, שהם גם פרדיגמות להערכת טיבם של תרגומים – להעדפה של תרגום אחד על פני אחר, ואפילו לשם הקביעה מה נחשב תרגום ומה לא. כדאי אולי לציין, כי בזמנים שונים, ותחת לחצים כלכליים, פוליטיים ותרבותיים שונים, הערך היחסי של תרגום מן הסוג האינסטרומנטלי מחד ושל תרגום מהסוג הנוטה לאסתטי מאידך, משתנה מתוך יחס זה לזה ובהתאם לקריטריונים שונים. ניתן לראות זאת כפעולה על בסיס אנלוגיה משולשת או יחס משולש – היחס בין שפה טבעית למונח באותה שפה, נאמר "וידג'ט" או "תרגום", הוא כמו היחס בין האקולוגיות שבמסגרתן הוא מוערך ומשווק לבין אובייקט ממשי; התנועה בין שפה טבעית אחת שבה מבוטאים המונחים "וידג'ט" או "תרגום" לשפה טבעית אחרת היא כמו התנועה בין אקולוגיה אחת, או שוק אחד, שבמסגרתם מוערך ה"וידג'ט" או ה"תרגום", לאקולוגיה או שוק אחרים.

באמצעות פעולות הדמיון והציון האלה, אנו מבססים את הגנאולוגיה של מושג התרגום

והפרקטיקות שלו, והופכים את האקולוגיה והשוק שעבורם המושגים והפרקטיקות הללו תקפים לגלובליים. באמצעות פעולות אלו אנו מבטיחים לעצמנו שאחרי ככלות הכל אנחנו עודנו ונהייה לעולמים, על אפנו ועל חמתנו, ביטויה של המילה – ה-*zoon logon echon*, או החיה שבמרוצת שכחת הקשר הראשיתי שלה למילה הפכה לחיה הרציונלית או לחיה המשווקת.¹⁵ ובמסגרת הציון והדמיון הללו אנו נותרים, לעולם ובהכרח, אבודים בים הכלכלה הפוליטית המודרנית של שווקים אפשריים.

אולם, בכל הדמיונים והציונים האלה אנחנו מתעלמים משני עניינים הקשורים זה בזה. אנחנו מתעלמים, ראשית כל, מדבר-מה הנראה, במובנים מסוימים, חדש לחלוטין: מפנה העתים שחדר למפה הקיימת של פרקטיקות ותיאוריות תרגומיות עם הופעתו של תרגום מכני, במהלך המלחמה הקרה ובעקבותיה.¹⁶ לא עוד פועלים מתרגמים; משימתה של המתרגמת איננה עוד משימה אנושית, או אפילו הומניסטית, מעיקרה. הפרדיגמה של מגדל בבל – הסובבת בתוך האליפסה שבין שני קטבי התרגום, האינסטרומנטלי והאסתטי, פרדיגמה המבססת, אך גם מבטאת, את ההבחנה בין עבודה אינטלקטואלית לעבודה טכנית, בין תפיסות האדם כהומו לאבוראנס (האדם העובד) או הומו פאבר (האדם המייצר) – פינתה את מקומה למה שאפשר אולי לכנות הפרדיגמה של דג בבל.¹⁷ או אולי תקופת דג בבל, עידן של התקה-כפולה: מחד, ההתקה של מה שבכוחו לאפשר ללוגוס – אותה הבלחה והתכנסות של ההווה כהתגלות-אמת (*alethea*), בלשונו של היידגר – להבליח מתוך מונחים שאלמלא כן ישמעו טכניים, כגון "שפה טבעית", "הבדל לשוני", "מידע", או "הבדל או גלישה סמנטיים".¹⁸ אבל מאידך – וזה מה שהופך את הסיפור ליותר מסתם תיאור עלייתה של תמונת-העולם הטכנולוגית – מאידך, זו גם התקה של הממד המעורפל, הבלתי-מהותי לרוב, של הביטוי הלשוני אשר, על פי היידגר, נכנס לתמונה כאשר הלוגוס נשכח.

תקופת דג בבל מסמנת, בד בבד עם ההתקה של אותו דבר-מה בשפה שמתייחס למה שהיידגר מכנה "הישות (being) שבמקורה נפתחה בהתכנסות, גם את ההתקה של השפה ההופכת "כפירה לשמה", עבודת הגלוסה [או, פרשנות הלשון], השפה ההופכת לאיבר מכני של הלשון, השפה במידה שהיא מייצגת את ה"התרופפות" של ה"אמת", כלומר, של השפה ההופכת, בהדרגתיות אך גם באורח הרה אסון, לביטוי של מכונה, "פעולת הדיבור, הפעלת איברי הדיבור, פה, שפתיים, לשון".¹⁹ תקופת דג בבל גוזלת מאיתנו את לשונותינו, את פעולת הדיבור, את הביטוי באשר הוא מתייחס למכונה הממוללת²⁰ שאנו מכנים גופנו; יתרה מזאת, היא גוזלת מאיתנו גם את קשרינו, יהיו אשר יהיו, למונחים אותנטיים, ראשייתיים וארכאיים יותר שבאמצעותם ניסתה ההיסטוריה הארוכה של המטאפיזיקה לסמן את מה שאינו רק ניתן לביטוי ובכל זאת הופך את החיה האנושית, באורח מובהק וייחודי, לאנושית.

תקופת דג בבל: מפתח חדש לייחוס ערך לזמן ולעבודה, שונה מהנהוג טרם הופעתו של תרגום המכונה; הצמדה אחרת של עבודה לפעולה אנושית, כוונה, גוף.²¹ וכתוצאה מכך, מושג שונה בתכלית של האדם. הביטוי, למשל, בגורלה של המטאפורה השלטת בהמשגתו של תרגום המכונה

בשנת 1956: הדימוי החמים והנעים של שיתוף פעולה בין המתרגם האנושי ועוזרו המכני: "מכונת תרגום יעילה [היא] שותפה טובה," כתב ר"ה ריצ'נס. אולם, כאשר פרנץ יוזף אוך, המפתח הראשי של גוגל טרנסלייטור נשאל ב-2010 על ידי הלום אנג'לס טיימס אודות ה"הכשרה של המתרגם", מה שהוא משווה לנגד עיניו כבר איננו שותפות בין מתרגם אנושי ומכונת-תרגום. תחת זאת, המילה "מתרגם" מתייחסת אצלו לשילוב בין אלגוריתם תרגום סטטיסטי-מכני, מאגר נתונים ומנוע-חיפוש, ואת שלוש צורות העבודה שהשאלה מתווה באורח מעורפל למדי – "הכשרת המתרגם", ה"חיפוש" וה"תרגום" – יש להבין כרגעים של אותו תהליך עצמו, תהליך שבביצורי מטאפורות אנכרוניסטיות מתחפש לצורה הפרימיטיבית ביותר של עבודת כפיים, "כרייה", המבוצעת בכלים שאין בהם דבר מן האנושי. כך אומר אוך, בתשובה לשאלה "כשאתה מכשיר את המתרגם, עליך להשיג מה שמכונה קבוצות נתונים מקבילות, שבהן כל מסמך מופיע לפחות בשתי שפות. מניין אתה משיג את כל התרגומים האלה?"

כשהתחלנו, היו לנו קבוצות מבחן סטנדרטיות שסיפק איגוד המידע הלשוני, שמספק מידע למכוני מחקר ולמכונים אקדמיים. אחר כך, פנינו למקומות כמו האו"ם, שכל המסמכים שלהם מתורגמים לשש השפות הרשמיות של האו"ם. ויש מאגר עצום של מסמכים שזמין שם במאגר הנתונים שלהם, שהיה מאד מועיל כי איכות התרגום טובה מאד. אבל חוץ מזה, זה פשוט "הרשת"... האלגוריתמים שלנו כורים פחות או יותר את כל מה שיש שם.

על כך מגיב המראיין בהערה, "אז זה בערך אנלוגי לאופן שבו זחלן הרשת (Web crawler) של גוגל מעכבש (spiders) את דפי הרשת?" ואוך משיב:

זה דומה. בעוד שזחלן הרשת כורה את כל הרשת וממפה אותה, אז במקרה של זחלן התרגום יש תת-הקבוצה של מסמכים שכוללים תרגומים. האתגר הוא למצוא איזה טקסטים מתורגמים לשפה אחרת – ואיפה למצוא את התרגום המתאים.²²

שימו לב לשימוש האנכרוניסטי להכעיס במונח "לכרות"; להפיכתו הנפלאה והסימפטומטית של שם-העצם "עכביש" לכדי פועל. שימו לב לאנקולוטון [שגיאה תחבירית, מעבר פתאומי ממבנה תחבירי אחד לאחר] הצורם בתשובתו של אוך. לנגד עינינו שפתו של הראיון מתאמצת לבטא מצב עניינים שעודנו חסר לקסיקון ותחביר. דבר-מה, וזהו איננו לוגוס ואיננו גלוסה, מבליח. אנחנו מצויים, כך נראה, במחיצת האירוע.

כמובן, כשהסיפור מסופר באופן הזה אנחנו נכנעים לסוג אחר של פיתוי. אנחנו מדמים לעצמנו שהאירוע ארע או עודו מתרחש, ואנחנו ניצבים בצלו או נוכח ביאתו – אנחנו המודרניים, כמו קורטס האמיץ על הפסגה או זרתוסטרא בפתח מערתו, או כמו קפטן קירק על סיפון ספינת-החלל אנטרפרייז. דבר מהזמן ההרפתקני והחדש הזה לא יהיה בר-תרגום אל הזמן שבישר את ביאתו; העולם שלנו השתנה; התפקיד הלשוני של "הוראה" השתנה כשם שהשתנה מה שעליו אנחנו מורים, סמנטית ותחבירית – עכביש כעת "מעכבש", אלגוריתם כורה, והחיפוש אחר "תרגום תואם" לשרשרת מילים מתבצע באופן שאיננו אינסטרומנטלי ואיננו אסתטי, אלא

מכני. כשאנחנו אומרים "שפה", או "תרגום", אנחנו מציינים דברים שונים, שונים מעבר לכל דמיון, מהדברים שצינו אותן המילים לפני טיורינג ולפני המלחמה הקרה.

הפיתוי הוא כפול אפוא. ראשית כל, הפיתוי לדמיין את ביאתו של תרגום המכונה באור עותק הנשימה של המשיחי – או שליחיו: הרובוטי, הלא-אנושי. "גרסת האנרואיד של גוגל טרנסלייט מאפשרת למשתמש או למשתמשת לדבר אל האפליקציה וכך לתרגם את מילותיו או מילותיה", אומר המראיין של אל.איי טיימס. "האם זה אומר", הוא ממשיך, "שרק צעד קטן מפריד אותנו מתרגום בזמן אמת מדיבור-אל-דיבור, בנוסח המתרגם האוניברסלי של 'מסע בין כוכבים'?" ואוך משיב:

ממש תרגום דיבור-אל-דיבור אינטגרטיבי, שבו אתה מנהל שיחת טלפון עם מישהו והיא מפורשת בזמן אמת? אני מאמין שעל בסיס הטכנולוגיה שיש לנו, וקצב השיפור שיש לנו באיכות הבסיסית של MT [תרגום מכונה] וזיהוי קולי, נראה שיהיה אפשר לעשות את זה בעתיד הלא-כל-כך-רחוק.²³

הצעקנות של תרחיש המדע-בדיוני הזה נוטה לעמעם את הטעות השנייה, הקשורה בה – הפיתוי לדמיין את ביאת התרגום הממוכן כמסמן קו שבר היסטורי ביחס לפרדיגמת מגדל בבל, שההירואיקה ההומניסטית שלה ומסלולה האליפטי, המוגדר על ידי תנודות הערך המשוקע בקטבי העבודה הטכנית והאסתטית והממפה אותם, ייראו כבלתי ניתנים לתרגום אל התחביר והלקסיקון המנץ של תרגום המכונה. שני אלה, כך היינו מעדיפים לחשוב, מנותקים זה מזה על ידי קרע היסטורי שאינו פחות חד ובלתי ניתן לגישור ולתרגום מכל קרע אחר בדמיון הכריסטולוגי.

האמנם? ואולי ישנן דרכים אחרות לחשוב מחדש על תרגום, על המושג, ההיסטוריה וההווה שלו?

זה מוביל אותי לדבר השני ממנו התעלמנו כנראה בכל הדמיונים והציונים האלה. נאמר שתרגום מכונה תמיד וכבר שכן לו בפרדיגמת מגדל בבל. אתם יכולים כבר לשער את השלכותיו האפשריות של הדבר על המפות השונות בהן יישבנו את מה שאנחנו קוראות "תרגום" – מפת השוק, המפה של האוונגליזם הנוצרי, של ההגדרות היקרות מכבר ללבנו של החיה האנושית כהומו פאבר, או כחיה שמייצרת אמנות. אתם יכולים כבר לשער איך יושפע הקשר ארוך הימים בין ערך לייצור חומרי מן הטענה שפרקטיקת-סחורה לא-אנושית הייתה תמיד וכבר מעוכבשת לה בתוך המרקם של מה שנדמה כאופייני ביותר לחיה האנושית, לאותו זואון לוגון אכון.

אפשר לדמיין את ההשלכות של הטענה שתרגום המכונה תמיד התעכבש לו בשפות טבעיות, בניצב לכפל הקטבים של אינסטרומנטליות והנאה אסתטית ששרטטתי – אולי אפשר לשער את השלכותיה, אבל מה משמעותה של טענה כזאת? הרי ודאי שאיננה מציעה מעין זיווג דרך מסע-בזמן בין גוגל והרקליטוס, זיווג שאינו אלא תמונת הראי של תרחיש המדע-הבדיוני שהצגתי, המאכלס באנדרואידים ובאמצעי תרגום נוסח "מסע בין כוכבים". הדבר אליו אנחנו מתכוונים כשאנחנו אומרים "מכונה" צריך להשתנות; כך גם הדבר אליו אנחנו מתכוונים במילה

"תרגום"; וכך גם "היסטוריה" – לא לא עד כדי כך שהמילה המודרנית "מכונה" לא תוכל עוד לשמש כתרגום של קודמתה, אך גם לא באופן הקם ונופל על הפנטזיות של הסימון, של כלכלת עולמות-אפשריים, שהתוותי קודם. לטעון שתרגום מכונה תמיד וכבר השתכן, פעל או התעכבש לו בשפות טבעיות משמעו לטעון שהקשיים הכרוכים במושג התרגום פועלים (בשקט או בשאון) או מתרחשים לא רק בינות חברות שונות וברגעים היסטוריים שונים, אלא גם מוכנים בשפות טבעיות, ובמרחב התיאורים הבדידים המגדירים את תהליכי התרגום.

האמירה ש"קשיים" מסוג זה "מוכנים" בשפות טבעיות, כמו הטענה שהם צצים לפתע ברגעים היסטוריים ובמיקומים שונים, לא נראית מאוד שונה מהפנטזיות הנוקשות של סימון והצמדת-ערך הכרוכות ב"עולמות האפשריים" של השוק העולמי ושל התרגום כפרקטיקת-סחורה. ועם זאת, היא שונה. נניח שבמקום וידג'טס, במקום הסחורה שאני מקווה לייצר עם השותף הניקרגואי שלי, המתרגמת שלי ואני מדברים על הסחורה הקשורה לה שהמתרגמת שלי מקווה לייצר לצריכתי, הסחורה מסדר-שני או פרקטיקת-הסחורה שהיא התרגום שלה. אין אנו מדברים על אובייקט שנוכל להחזיק ביד או לייצר כפי שמחזיקים או מייצרים וידג'ט (אם נניח לרגע ש"ווידג'ט" הוא אכן אובייקט חומרי מתמיד בזמן): מה שאנחנו מדברים עליו הוא, בתיאור גס, האובייקט המכונה "שפה טבעית", או שתי שפות טבעיות, והקשר ביניהן. אנחנו מדברים על השימושים השונים שניתן להפיק מהקשר הזה; על העלויות הכרוכות בתנועה ביניהן; על ערכו של המוצר שהמתרגמת שלי מספקת; וכן הלאה. המתרגמת ממנדרינית או מספרדית ואני נאלץ להסכים שאנחנו עוסקים בביטוי מכוון ותקשורתי כלשהו; ומן ההכרח שתהיה לנו הבנה משותפת מינימלית של משמעות המושג "לתרגם" בבואי להעסיק אותה.

במקרה זה, כאשר האובייקט בו מדובר איננו וידג'ט אלא אמצעי הסימון של וידג'ט בשתי שפות שונות – כלומר, כאשר האובייקט שאנחנו מסמנים הוא מה שאנחנו מכנים "תרגום" – הסכנה של רגרסיה רעילה היא בלתי-נמנעת. הרגרסיה הרעילה הזאת מבחינה את רובד הדיון באשר לסוג זה של אובייקט-שאינו-אובייקט, המכונה "שפה טבעית", מהדיון שהמתרגמת שלי ואני עשויים לנהל בנוגע לוידג'ט, ואחת היא כיצד נדמיין את ממשותו. ושימו לב לנקודה מכרעת: רעילה ככל שתהיה, סכנת הרגרסיה הזאת היא גם מקורם של ערכים ואפקטי-סימון שאינם בני-השוואה – ערכים ואפקטים שלא ניתן למדוד על פי האקולוגיות של שתי השפות ושל שני השווקים, מקור או יעד.

באומרנו שמילה או ביטוי במנדרינית או בספרדית הם תרגום של המילה האנגלית "ווידג'ט", ושהאמירה הזאת נכונה בה במידה בכל העולמות האפשריים בשל הדרישה הלוגית שכופה עלינו הרעיון שאנחנו אכן "מתרגמים" בין שפות, אזי דומה כי עלינו להניח כי מוסכמות הסימון, אם אינן זהות זו לזו, הן לכל הפחות דומות דיין בשפות טבעיות שונות עד כי ניתן לומר ש"ווידג'ט" מסמן באופן דומה למדי בשפת המקור ובשפת היעד – ואין זה תלוי כלל במה שהמילה "ווידג'ט" ותרגומיה לספרדית או למנדרינית אמנם מסמנים. מה שחל על מושג "מוסכמות הסימון" תקף באותה במידה למושג ה"תרגום", ובהרחבה למונחים מטא-לשוניים שמשמשים שפות טבעיות

כדי לסמן את עצמן ושעליהם ניתן אמנם לומר כי הם לא רק "מסמנים", אלא אף "מתרגמים" את השפה הטבעית לכדי אובייקט שיחני (המורכב מהיגדים, לקסיקון, מוסכמות שימוש, תחביר וכן הלאה) המשוים או מסומן באמצעות היגד או שם מטא-שיחני באותה שפה טבעית עצמה. כפי שאתם משערים אולי, מה שקורה כאן – יהיה אשר יהיה התהליך הזה שסימנתי בתארי את האובייקטיפיקציה של השפה מתוך אותה השפה עצמה, את המטאפוריזציה של השפה במונחיה שלה – הוא תהליך שאיננו בפשטות אינסטרומנטלי או אסתטי.

אשר לחד-המשמעיות או לנוקשות שלו בעולמות אפשריים שונים, הקושי הגלום במצב הזה מתגלה כאשר שמים לב שמונחים מטא-לשוניים אינם תמיד ובאופן בלבדי מטא-לשוניים בכל הקשר נתון (היגדים מטא-לשוניים, כמו אמירות פרפורמטיביות, בניסוחו של דרידה המוקדם, רדופים תמיד על ידי טפיליות ההקשר); כאשר שמים לב לכך שמונחי "אובייקט" מסוימים עשויים לשמש, ותכופות אכן משמשים, בהשאלה לתפקיד מטא-לשוני, ולכך שהכללים המנחים את ההחלטה מתי מונח משמש בדרך זו ומתי באחרת הם בעצמם תלויי מוסכמות, חלקיים, משתנים ושנויים במחלוקת, אם לא סותרים או מהווים כשלעצמם תוצאה של שימושים מטא-לשוניים מסוג זה.

נקרא לווידג'ט המייצר אפקטים של תרגום פנים-לשוני ושל סימון מעין אלה תרגום מכונה, העכביש בגביע הלשוני לפני טיורינג ולפני המלחמה הקרה. הווידג'ט הזה מייצר את התנועה הבלתי ניתנת להכרעה, המרצדת בין המעמד הלשוני למעמד המטא-לשוני של היגדים (או של שמות, מונחים או מטאפורות). הוא עובד בין היגדים ובין מה שהם מסמנים; הוא מעכבש לו את דרכו בכדי להטות דבר מסומן מסוים אל תוך אוסף מוסכמות הסימון, הלקסיקון והתחביר שמרכיבים את השפה הטבעית שבמסגרתה הסימון הזה מתבצע. הוא פנימי להיגד או למונח המטא-לשוני, לסימון שלו, ולאובייקט שהוא מסמן. כיצד ייראה תרגום מכונה מן הסוג הזה?

אתן לכם דוגמה מתוך קאנון האמירות השגורות על תרגום, החוזרת חזרה מוכנית מאז קווינס (Quince) – אחד מה "rude mechanicals", בעלי המלאכה, או המכונאים, גסי הרוח²⁴ ב"חלום ליל קיץ" – השמיע אותה לראשונה לפני כארבע-מאות שנה ביער רדוף רוחות לשמחה, בעודו פוסע בכבודות בין פיות, מלכים ואוהבים מתורגמים. אנחנו הצופים במחזה הסוביונקטיבי מכול – המתאפיין יותר מכול במשפטי תנאי – של שייקספיר, המחזה שבו הוא מבצע את החקירה האקסטרווגנטית ביותר של פנטזיית העולמות האפשריים, המחזה הרדיקלית מכול של מודאליות פילוסופית בקאנון הדרמתי (פרוזה היא סיפור אחר לגמרי). שייקספיר מתבל את הטקסט שלו בסמן המחמיר ביותר של אי-התניה, הביטוי "לעולם לא" (never) – בו הוא משתמש כאן יותר משלושים פעמים, בתכיפות רבה יותר מכל מחזה אחר (מלבד ב"מהומה רבה על לא דבר", למרבה הפלא). "לעולם לא" – אכן, אבל כשהוא מוצב כנגד הצורה הפשוטה והמתפשטת ביותר של תהייה קונטרה-פקטואלית, נוסח "מה היה אילו". מה אילו ניהלה ארץ היער בית דין של פיות? הייתכן עולם שבו אורג הופך לחמור ועם זאת עודנו "שתי" (a Bottom)? שבו דילמות פנימיות של הפוליטיקה האתונאית נפתרות מעבר לחומות על ידי רוחות, בעלי

מלאכה, שחקנים? שבו החושים הופכים נפרדים ומבולבלים, עד כי אפשר לראות קולות ולשמוע פרצופים ("ראיתי קול; עתה לסדק אתקרבה לציץ, / אולי אשמע פני תשבי שלי"²⁵ I see a] אומר פירמוס של שתי. התיאטרון, כמובן, הוא תמיד קונסרטה-פקטואלי מטיבו, המחזה של מודאליות – אולם כאן שייקספיר מציג, או מתרגם את ההמחזה הזאת בצורה המטלטלת, המפתה והנוקשה ביותר.

ולכן, כאשר קווינס [המכונה בעברית בין היתר כפיס, קרש, או מר לוח] אומר לפירמוס של שתי ב"חלום ליל קיץ" "יברכך האל, שתי! יברכך האל! תורגמת!"²⁶ האורג המסכן בעל ראש החמור, ניק בוטום או ניק שתי שומע, כך אנחנו מניחים, שהוא לא רק "תורגם" (translated) אלא גם "שינה צורה" (transformed), אף על פי שאינו מבין בדיוק באיזו מידה תורגם או באילו אופנים הוא "השתנה" (ואולי זהו סימן לקהל שאותו בוטום או שתי הוא בתשתיתו at bottom) כבר ותמיד חמור (Ass, שת, תחת), אף על פי שאינו מסוגל לזהות את עצמו ככזה, ואולי דווקא משום כך.²⁷ שהרי הקהל של שייקספיר למד לצפות בדיוק לכפל המשמעות הזה ב"חלום ליל קיץ", בעקבות דבריה של הלנה להרמיה: "לו העולם שלי, ודמטריוס אין, / אתן הכול להתרגם אליך".²⁸ שורתו המפורסמת של קווינס מופיעה, כמעין פרשנות או תרגום, מיד לאחר קריאתו המפורסמת הרבה פחות של סנאוט (Snout) [המכונה בתרגומים לעברית זרוב, פח או פרצופי], הקרובה לה ברוחה: "הו, שתי, כל כך השתנית! מה זה שאני רואה על צווארך?"²⁹ ייתכן בהחלט שהקהל של שייקספיר, כמו בוטום עצמו, שמע את המלים הנרדפות "שינוי" ו"טרנספורמציה" ב"תרגום", אך סביר שהם, בניגוד לבוטום, שמעו גם את ה"תרגום" הלשוני של "שינוי" ל"תרגום" ושל "שת" או "תחת" (bottom) ל"חמור" (ass) והבחינו בערך המטא-לשוני המוסף של מילתו של קווינס, "תורגמת", אשר מסמנת ומתארת גם את מה שאירע בין שני הביטויים הנרדפים חלקית, "הו, שתי, כל כך השתנית!" ו"יברכך האל, שתי! יברכך האל! תורגמת!", כפי שהיא מסמנת ומתארת גם את מה שאירע בין המונחים "תחת" ו"חמור" (אנלוגיים זה לזה? תרגומים זה של זה?).

למול קהל בן-זמננו – קהל בתיאטרון הציבורי בניו יורק בשנת 2012, למשל – המשמעות הארכאית של "תורגם" כ"מה שעבר שינוי או מטאמורפוזה" תוחמץ ברובה, כמו גם המשמעות הישנה של bottom כ"דולל" (skein) או פקעת חוטים, או כמוט שעליו נכרכו חוט או חבל כדי ליצור את השתי של הבד. הקהל של ימינו יתרגם "תרגום" בקנה אחד עם מנהגינו שלנו, כפי שיאמר קיקרו, *verbis ad nostram consuetudinem aptis*, וישמע לכל הפחות את ריצודו של כפל משמעות בין-לשוני הנפתח מתוך המשחק הגס על חמור-תחת אל עבר ההדהודים הנפלאים בין הדיבור האנושי של שתי ששינה צורה ובין קול נעירתו של חמור.³⁰

לנו כיום, כמו לקהל של שייקספיר אבל לא לבוטום עצמו, או עדיין לא לבוטום עצמו, או לפחות לא כפי שהמחזה עצמו מציג את ה"ידיעה" של בוטום – לנו ולקהל של שייקספיר, מילותיו של בוטום-שתי נשמעות מעתה ואילך בשני המשלבים, באנגלית ובחמורית, אך מבלי שנוכל

כמובן בשום אופן לומר מה בדיוק מסמנות אותן מילים, או כמעט נעירות של בוטום, ב"חמורית" (תחת זאת, במידה שאנחנו מבינים את מילותיו של בוטום, אנחנו מוצאים שיתכן שאנו מסוגלים להבין לא רק אנגלית אלא גם חמורית – על אף התובנה המיידית למדי המשתמעת מכך לגבי האינטליגנציה שלנו עצמנו). אשר לדברים שטיטניה שומעת כאשר היא ניעורה משנתה על ידי קולות שירתו של בוטום בטרם תראה אותו אפילו, נעקרת מחלום ליל הקיץ שלה על ידי "מלאך" אשר "מעיר [אותה] מערש ציצים"³¹ – אלה נותרים לנצח מעבר להשגתנו. אנחנו, והקהל האליזבטני של שייקספיר, שומעים את בעלי המלאכה שרים, וחלקנו אף שומעים את הערך העודף המטא-לשוני היוצא מן הכלל ש"תרגום" מוסיף ל"השתנות" וחמור מוסיף לשתי – אבל מי מאיתנו "מרוגש" בהכרח / ממבט ראשון, או בשמיעה ראשונה של האורג, עד שיהיה נכון "לומר, להישבע / אני אוהב אותך"³² לחמור? כיוון שראש החמור שלו הברית את יתר בעלי המלאכה, בוטום שר כדי להברית את פחדו הוא מיד אחרי תרגומו, "פרוש, אנקור והחוגה, / קוקית בת רון רן פשוט, / קולה תשמע בלי הפוגה / ולא תעז לענות: הו שטות!" [The finch,] the sparrow and the lark, / The plain-song cuckoo grey, / Whose note full
³³[many a man doth mark, / And dares not answer nay]

אנחנו שומעים את ה"לא" (nay) של בוטום לא פעם אחת אלא פעמיים, כאן ובתשובתו להצהרות האהבה של טיטניה: "לא. יודע אני להתלוצץ בשעת הצורך".³⁴ אבל מה זה שאנחנו שומעים? ברמה האנומטופאית, זוהי כמובן אמירה כלשהי בחמורית – "נְעִיכָה" (neigh), מה שאדם "לא [מ]עז לענות" – ביטוי חמוריותו של אדם, מה שניתן לכנות מקרה של השפה החמורית או שימוש בה (אדם "אינו מעז" "לנעור" מפני שלדידו "נְעִיכָה", ואחת היא מה הוראתה בחמורית, מבוססת בחמורית ומסמנת את מכלול השפה הטבעית שאני מכנה, בגסות ובמכניות, חמורית. לענות "לא", להתנער (nay), זה "לנעור" (neigh) או להיות חמור: ה"נְעִיכָתוּת" של "נְעִיכָה" מוציאה את ה"לא" מהשפה שחיות אנושיות יכולות להשתמש בה בלי לאבד צלם אנוש, לחלוטין, או כמו בוטום – חלקית).

אבל ה"לא" גם מהדהד תחבירית בצורה המקבילה שלובש הפזמון הקטן, "הרן הפשוט" של הקוקייה (cuckoo), שם עצם שהפך לשם תואר המאפיין בתחילה את הקוקייה (אותה ציפור השרה ב"רן פשוט") ואז הופך בחיל ורעד למבשר, לצד הקוקייה עצמה, של "קול" (note) הקוקייה. ה"לא" של אדם איננו רק מה שאינו מעז לענות: למשל, ברצוני לומר "לא" לקול שהקוקית-הקרננית (cuckoo-cuckold) קוראת אלי, אולם אינני מעז לענות "לא" לקריאה הזאת שכן בלבי אני מאמין או מפחד שאני עצמי קרנן (cuckold), שאני עצמי קוקייה (cuckoo). כלומר אני מפחד שאני עצמי הנני אותה ציפור שקריאתה היא שמה והיא קוראת לי בשם זה, שגם מכנה אותי בשם וגם מתאר אותי. ה"לא" המתנער של אדם איננו אך ורק מה שאינו מעז להשיב; הוא שמה של השפה שבה הוא לא מעז להשיב: או שהיא "קול... הרן הפשוט" של הקוקייה אשר מסגיר את היותו, כמי שמשמיע צלילים בשפה המכונה אנומטופאית, "קוקו", קרנן בעצמו, או שהיא קול הרן הפשוט של "נעירה" או "לא", המסמן אותו כחמור בשל ההתנערות שלו, בחמורית, מכך שהוא אכן חמור ועוד מקורן בנוסף לכך.

אין זה צירוף מקרים שטיטניה מדברת על נאומו של בוטום בדיוק בכפי שבוטום מדבר על "קול" הקוקייה: "אנא, שוב נא, בן תמותה עדין, זמר: / נגינתך שבתה אוזני כליל" (Mine ear is much enamored of thy note).³⁵ הרבה מן ההומור של שייקספיר נשען כאן על התרגום שלוח הרסן בין שימוש שיחני לאזכור מטא-שיחני, בין שפות – השפה האנגלית של האורגים ושל יתר בעלי המלאכה, שפות החמורים והקוקיות, שפות הפיות והשדים כגון פאק – ובין מונחים מטא-לשוניים המסמנים שפות: אנגלית, חמורית, קוקו, "נעירה", קול, רן פשוט, או שימושי שפות. עם זאת, זהו הומור מאיים במיוחד, ולא רק לדידו של האיש האומלל המתחלחל לגלות שאין בכוחו לומר "לא" לקרנונו – שהוא אינו מסוגל לומר "לא", להתנער, מפחד שיאבד את לשונו וישמיע "נעירה" בחמורית, וכך, בשתיקה, מקבל עליו את דין הרן הפשוט של הקוקייה שאינה רק קוראת אליו אלא גם מכנה אותו בשם: "קוקו". קרנו, היא קוראת אליו.

אם צדו האנושי של ניק בוטום עונה "כן", אזי הוא מסכים לאופן שבו הקוקייה סימנה ותיארה אותו, וכך משיב בשפת הקוקו, בשמו ("קוקו!") אומרת הציפור. "כן?" עונה בוטום, או כל אדם אחר – "כן, זה אני, אני קוקייה, קוקו, הואיל ואני מבין את קריאתך, בשפה הקוראת אותי ואלי כך והקוראת לעצמה 'קוקו', כיוון שאני מבין שקריאתך מסמנת אותי. ואין זה אלא בשפה זאת שאני עונה לך, קוקו אל קוקו, או בן קוקו אל קוקייה, ב'כן?' שלי באנגלית, המשמש לאשר שכן, אני (בן) קוקו, שהאנגלית שלי היא גם השפה הטבעית המכונה קוקו, שבה מדברים הן הקרננים והן הקוקיות). אם הוא עונה "לא", אזי הוא עונה בחמורית ומסגיר כי הוא חמור מפני שכשל להבין שהוא בלבו קרנו, שעליו לענות, בנוסף או במקום, בקוקו. בוטום חייב לשמור על שתיקה – ואיזה מין תיאורון הוא זה המצווה דממה על דמויותיו, הקורא להן "אהבי ושקט", למשל, כפי שקורדליה קוראת לעצמה לעשות?³⁶ הסימון של שפה כשפה, התנאי הנוקשה הזה שעליו קם ונופל תרגום בין עולמות אפשריים, נפרם: האם "נעירה" היא מילה בחמורית או באנגלית? (האם "מילה" בחמורית היא בכלל מילה? האם איננה, בעצם, "נעירה"?). האם "נעירה" היא מילה בשתיקה, כפי שבוטום הוא גם איש וגם חמור? האם "קוקו" מסמנת את השפה, את הדובר-ציפור, את הבעל, או את איש החמור? בין הראשונים להכשל היא זהות הסימון "שפה טבעית", שאליה דבקות כטיפילים שפות הציפורים והחמורים, ועוד טרם הזכרנו את הפיות.

כל כך מאיימת, כל כך טרגית בכוח היא הסצנה הקומית הקטנה הזאת, עד שאפילו הקהל האוהב ביותר, המוקסם ביותר – טיטניה עצמה – אינו יכול לשאת את ההקשבה לנאומו של בוטום, לאלתור הקדחתני שלו על מובני השמות הפרטיים של פמלייתה, קורעכביש, פריחתאפון ומעשחרדל (Cobweb, Peaseblossom and Mustardseed) – שמות המתורגמים לפתע לחמורית, כך נדמה, על ידי בוטום – מוֹרְדִים מדרגת שמות פרטיים לדרגת תיאורים של תפקודים מכניים וטבעיים למיניהם, בדומה לאופן שבו השם "קוקו" עובר מהציפור המשמיעה את קול הרן הפשוט בקוקו, ובא לסמן את האובייקט שאליו היא קוראת והמסמן את עצמו באמצעותו. כל כך מערער מה ששומעת מלכת הפיות בקולו של בוטום האהוב שלה, אותו קול שלמרבה האבסורד היא היללה פחות ממאה שורות קודם, אותו קול שאת צליליו המלאכיים ייחלה לשמוע שוב ושוב, כה מטולטלת טיטניה הנאוה (בין אם מפחד שמא גורל דומה יפול בחלקת שמה שלה ובין

אם מפחד או ממודעות לכך שאהבתה לבוטום אמנם תניב לפחות עוד "בן קוקו" אחד: אוברון עצמו, המקורבן על ידי האורג בעל ראש החמור), עד שהיא מצווה על קורעכביש, פריחתאפון ומעשחרדל "לקשור את לשון אהובי, להביאו בשתיקה".³⁷ טיטניה, משוללת נעירותיו המתוקות של קול אהובה, מאשרת כך לעצמה בתמורה שהיא-היא הקובעת אילו תפקידים יוטלו על משרתיה, לא שמותיהם ולא הקול המתרגם של חמור מכני לגמרי – ושהיא-היא זו שלא ידה לקרנן את אוברון עם חמור בלי לסמן את כלימתו של מלך הפיות ולנעור אותה בגלוי, בקוקו, בחמורית או באנגלית.

כל כך מערערת הסצנה המשוגעת הזאת, עד כי מלך מלכי מתרגמי שייקספיר, אוגוסט וילהלם שלגל – אותו מלך פיות שמחזותיו של שייקספיר, וזה במיוחד, הילכו עליו קסם שהשלכותיו על המודרנה האירופית מרחיקות לכת – מצא שאין זה אפשרי לתרגם את התרגום של בוטום מילולית. על סצנת שינוי הצורה כותב שלגל ב"הרצאות על אמנות הדרמה" כי:

קוטבי הקיצון של הבדיוני והגם מתאחדים כאשר טיטניה המכושפת מתעוררת ומתאהבת בבעל מלאכה מחוספס בעל ראש של חמור, אשר מייצג, או אולי מעוות, את תפקיד המאהב הטרגי. הפלא ההיתולי של שינוי הצורה של בוטום אינו אלא תרגומה של מטאפורה במובנו המילולי [של תרגום]. (Das scherzhafte Wunder der Verwandlung Bottoms ist eigentlich nur die Uebersetzung einer ³⁸.(Metapher in ihren buchstäblichen Sinn

תרגומה של מטאפורה – ביטוי מבטיח בתהומותיו הנכון בקלות להתהפך למטאפורה של תרגום, לתרגום של תרגום ולמטאפורה של ועבור מטאפורה – וההיפוכים החביבים הללו מעמידים מיד בספק את הרעיון שאפשר לקבוע באופן נוקשה את "המובן המילולי", *buchstäblichen Sinn* של ראש החמור. במילים אחרות ובלשונו של שלגל, דומה שאנו מצויים כאן במידה רבה בתוך היער והלקסיקון המאיימים של שייקספיר, שבו הווידג'ט המוזר של תרגום פנים-לשוני בין היגדים שיחניים להיגדים מטא-שיחניים מאיים להוביל לשתיקה, או לטרגדיה. אולם כאשר שלגל מתרגם את הסצנה הוא נוטה להשתיק את הפן המשונה והמאיים הזה בטקסט של שייקספיר. הפועל "השתנה" של סנאוט אמנם מתורגם כנהוג, כ- "O Zettel! du bist verwandelt!" ("אבל המילה הלא-לגמרי-נרדפת (שכן היא מטא-לשונית באופן מידי ומסוכן) "תורגמת", שהיא התרגום של קווינס ל"השתנית", מתורגמת לא כ- *übersetzung*, כפי שה"הרצאות על אמנות הדרמה" ממליצות, כך נדמה, אלא למילה השונה במקצת *:transfertierte*

Zettel: Warum laufen sie weg? Dies ist eine Schelmerei von ihnen, um mich fürchten zu machen. (Schnauz kommt zurück.)

Schnauz: O Zettel! du bist verwandelt! Was seh ich an dir?

Zettel: Was du siehst? Du siehst deinen eigenen Eselskopf. Nicht?

(Schnauz ab. Squenz kommt zurück.)

Squenz: Gott behüte dich, Zettel! Gott behüte dich! du bist transferiert.

(Ab.)

Zettel: Ich merke ihre Schelmerei: sie wollen einen Esel aus mir machen.

אמנם משמעותו של *Transferieren*, כך אומר לנו גרים, היא "verteutschen", צורה ארכאית של *verdeutschen*, "in eine andere sprache setzen", "לשים בשפה אחרת" המשמשת אמנם, אצל לותר למשל, לסימון "תרגום".³⁹ אך גרים מסביר לנו שהמשמעויות המטאפוריות – המתורגמות – האלו הן משניות במובהק למוכן המילולי, *ein ding von ein ort zum andern*, "לשאת דבר-מה ממקום אחד לאחר". וכמו כדי לאשש שתרגום זה, ביודעין או שלא ביודעין, כובל את לשונו של בוטום, חמור ובוטום הופכים ל-*Esel* ו-*Zettel*. כל אחד משינויי הצורה האלה משעשע בדרכו, השינוי *Esel-Ass* מהדהד אולי במילה בה משתמשת טיטניה לתיאור המוזיקה שהיא שומעת, המילה מלאך, *Engel*; ואילו *Zettel*, ששלגל שאל מהתרגום המוקדם יותר של וילנד, מאבדת רבות מגופניותה, מהקשר שלה לאווילות ולטיפשות, מהנרדפות שלה ל-*Esel*, אך כפיצוי היא מרוויחה מטא-תיאטרליות מסוימת, הוויית *Zettel*, לא רק פיסת נייר או פתקה אלא גם ספר המחזה או תסריט. הפונקציה המטא-לשונית של ה"לא" של האורג שלנו, הנפתחת דרך המובן הלשוני של המילה האנגלית, "translation" נעדרת מהגרמנית; שיר הקוקייה הקטן של בוטום נשמע כעת כך: "Der Kuckuck, der der Grasmück / So gern ins Nestchen heckt / Und lacht darob mit arger Tück / Und manchen Ehmann neckt". המילה הגרמנית לנעירה היא *wiehern* – לכן, אף על פי ש-"necken" עשויה להישמע לנו (דוברי האנגלית) ולקהלו ולקוראיו של שלגל כמו נעירה, תפקידה של המילה לקרוא בשם היכולת האונומטופאית שלה עצמה אבדה לבלי שוב, כפי שאבד גם המשחק על שלילה וביטוי שמצאנו במילה "Nay" האנגלית.⁴⁰

כל זה תורם רבות לציור דמותו של שלגל כמעין טיטניה מאוחרת, מתרגם הכובל את לשונו של המחזה השייקספירי ושואף לרסן את מהומת הטרנספורמציות של ההיגדים, התחביר, אוצר המילים והשמות במחזה האנגלי, המשנים צורתם ליסודות פונקציונליים הנוטלים כסימון וכאובייקט שלהם את אוסף ההיגדים, התחביר, אוצר המילים והשמות שמהם הם נובעים – ולהפך. דומה כי שלגל משתיק את בוטום-Zettel בדיוק כפי שטיטניה משתיקה אותו: לשונו של בוטום כבולה כעת לפיסת הנייר או לטקסט של המחזה, הדיבור הופך לכתובה, ההצגה הופכת למחזה, ומכונת התרגום הופכת למעין מכונת רישום. אבל תיאור זה איננו מדויק, או לפחות אינו מספיק בשביל סצנת התרגום המוזרה הזאת, שבה אינסטרומנטליות והנאה אסתטית פוגשות את בעלי המלאכה גסי הרוח של שייקספיר.

שלגל, כמו וילנד לפניו, מפליא לתפוס דבר-מה שנותר בלתי נשמע כמעט בטקסט של שייקספיר, אך נמסר בגרמנית בקול רם: הגרמנית נותנת לנו את הקשר של "שינוי" ו"תרגום" למלאכות הפרקטיות והחזרתיות של בעלי המלאכה, המכונאים – ובדיוק באמצעות הפן המכונני. שכן *Zettel* או *Zettelmaschine* הוא גם שמה של "מכונת השתי" של האורג ויצרן השטיחים, הנול,

הגליל או המסגרת שעליהם נמתחים החוט או החבל כדי ליצור את השתי שדרכו חולף הערב, התשתית והמבנה של האריג.⁴¹

אפשר לומר כי התרגום הזה של ה"שת" המכני של שתי-בוטום למכונה של ממש הוא וידג'ט של תרגום מכונה הנחשף לעינינו באמצעות תרגומו של שלגל לחלום ליל קיץ – והוא נחשף בדיוק כאשר התרגום נכשל בתרגום מכונת התרגום של שייקספיר עצמו. עם זאת, את החשיפה הזאת של מכונת התרגום אין לתפוס כהופעה של קבוע היסטורי בלתי משתנה, שווה ערך כללי, או מדד ערכים אוניברסלי החל על שווקים שונים, כמו מילתה של ישות ראשיתית בשפה, אותו לוגוס המונח-לפני-לשם-איסוף, לוגוס המבליח בגלוסה. הדבר היה שונה בימיו של קיקרו מבימיו של מרקס, של היידגר, או בימינו שלנו, כאשר אני נותן לו את השם המוזר והמעורפל "וידג'ט". אצל שייקספיר, מכונת תרגום, וידג'ט, היא המניעה את ידו של האורג, את עינה ואוזנה של מלכת הפיות ואת אוזנו ועינו של הקהל, שת אל שתי, "לא" אל נעירה, קוקו אל הקוקייה, מילה אל מכונת העין ואל מכונת האוזן. שם, כמו בלקסיקון התעשייתי המוקדם אך גם בשונה ממנו, מכונת התרגום מתרגמת את התשתיות החומריות של הביטוי הלשוני, את השתי לערב של הביטוי – אבל תמיד מותנית על ידי ההנאה העודפת והסיכון המושגי שנוטעים מובניו המבולבלים: "ראיתי קול; עתה לסדק אתקרבה לציץ, / אולי אשמע פני תשבי שלי."

אחזור לסיכום למשימה שלקחתי על עצמי, לחשיבת התרגום כמושג פוליטי בעידן של הון אשראי ושל תרגום מכונה. סיפור ההיסטוריה של ההבדלים שהתוותי – ההיסטוריה של ההמללות, הליטרליזציות, של מכונת התרגום ושל תרגום המכונה – משמעו לספר את ההיסטוריה של הקפיטליזם הפוסט-מלחמתי והפוסט-קולוניאלי שוב, באופן משונה, אולי אפילו סוטה. ההיסטוריה הזאת מאפשרת לנו לשרטט קשת ארוכה מכפי שחשבנו לתופעה הפוסט-מודרנית לכאורה של הפיכת העבודה ללא-חומרית; ההיסטוריה הזאת מאפשרת לנו לחשוב מחדש ולערער, להטות ולהפנות, את הקטבים המגדירים את אליפסת ערך העבודה – הקטבים של אינסטרומנטליות והנאה אסתטית; היא מאפשרת לנו להסביר אחרת את מושג זמן העבודה, להביא בחשבון את עבודת העכבוש הלא-אנושית של מכונות תרגום בזמנים שונים; היא מאפשרת לנו לחשוב אחרת על טבען של מכונות עבודה.

אבל מעל לכול, הבחינה המחודשת של טבען של המחשבה הפוליטית וההתארגנות הפוליטית דרך מושג התרגום כפי שהוא מובן כאן מאפשרת לנו לחלץ את שפת ה"אפשרי" – הן במובנה הפילוסופי המודאלי והן במובנה המהפכני – מהכבלים המשתיקים שבהם כבל אותנו המדומיין הפוסט-קולוניאלי של עבודה מיוצאת, בדיוק כפי שפועליה של טיטניה כבלו פעם את לשונו של בוטום.

הערות

1. *Language and Machines: Computers in Translation and Linguistics*, a Report by the Automatic Language Processing Advisory Committee, Division of Behavioral Sciences (ALPAC Report), National Academy of Sciences (1966).
2. R.H. Richens (1956), "Preprogramming for mechanical translation". *Mechanical Translation* 3 (1).
3. לסקירה של תיאוריות עכשוויות של תרגום בהקשר היסטורי ראו, Susan Bassnett-McGuire (2002), *Translation Studies*. New York: Routledge. מופיע אצל לורנס ונוטי: Laurence Venuti (1995), *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London: Routledge. התייעוד המקיף ביותר של הגישות העכשוויות ליחסים בין גלובליזציה ותרגום מזווית שאיננה פרקטית אלא מושגית. ראו Liaida Ha Liu (2000), *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*. Durham, NC: Duke University Press; Emily Apter (2005), *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton University Press. מאמרה של ליו בקובץ שערכה "of the Sign The Question of Meaning-Value in the Political Economy" הבוחן מחדש בבהירות רבה את האנלוגיה העמומה למדי בין משמעות לערך המופיעה בקריאות חלשות של עבודותיו המוקדמות של בודריאר. העבודות המוקדמות יותר שלי על הפילוסופיה של התרגום ממהרות מדי לטעמי להתפשר על מבנה מקוטב או דו-מוקדי – ההבחנה בין פילוסופיות תרגום "אידיאליסטיות" ל"מטריאליסטיות" – שברצוני לערער. ראו Jacques Lezra (2008), "Indecisive Muse: Ethics in Translation and the Idea of History". *Comparative Literature* 4, pp. 301-330.
4. על ההבניה של "הוצאה טהורה של זמן וכסף" בכלכלות פוסט-פורדיסטיות ראו Maurizio Lazzarato (1997), *Lavoro immateriale, Forme di vita e produzione di soggettività*. Verona: Ombre. *Percezione e lavoro nel postfordismo*. – Corte; Maurizio Lazzarato (1996), *Videofilosofia*. Rome: Manifestolibri.
5. הערת המתרגמת: השפה העברית מבחינה בין מתרגם למתורגמן, בניגוד לאנגלית המתייחסת לשניהם כ-translator. מתורגמנית היא מילה המתייחסת בעיקר למתרגמת הסימולטנית – כלומר למי שתפקידה לתרגם בעת שיחה את דבריו של דובר אחד בשפה אחת לשפתו האחרת של הדובר או המאזין, הדוברות או המאזינות שמולו. לעומת זאת, במילה "מתרגמת" אנחנו מתכוונים כיום בעיקר למי שתפקידה לתרגם טקסטים כתובים משפה אחת לאחרת, אולם דומה כי מילה זאת מקיפה טווח רחב יותר של פעילות, כולל פעילותה של המתרגמת הסימולטנית שבה עוסק המאמר. מסיבה זאת, וכדי לשמר קשר ברור למושג התרגום שהוא מרכזו של טקסט זה, בחרתי לתרגם בדרך כלל translator כמתרגם או מתרגמת, גם כאשר הם מופיעים בתפקידים כמתורגמנים. בנוסף, במקורות העבריים שתי המילים – מתרגם ומתורגמן – משמשות לסירוגין לתיאור תפקידו של החכם המתרגם את דברי המקרא לארמית או ליוונית בעת קריאת

התורה בבית הכנסת כדי להופכם לנגישים לכול, כלומר לתיאור תפקידו של המתרגם סימולטנית ("אין המתרגם [של דברי המקרא בבית הכנסת] רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא" – ברכות מה, ובה בעת ובאותו הקשר: "ואמר לו למתורגמן: הפסק, אל תתרגם אלא האחרון" – מגילה כה). מבוסס על אפליקציית מילון בן יהודה לאייפון, שבעצמה יכולה אולי להיחשב לווידג'ט.

6. הערת המתרגמת: את המילה "rigid" תרגמתי כאן ולאורך המאמר כ"נוקשה", בהתאם לתרגומו של אבישי רווה לביטוי "rigid designation" בספרו של קריפקי, "שמות והכרח", שאליו מתייחס כאן מחבר המאמר כפי שעוד יובהר בהמשך. אבל היתה סיבה נוספת לבחירה במילה הצורמת מעט הזאת. כיוון ש-"rigid" היא דוגמה בולטת לחוסר יכולתו של התרגום (העברי, במקרה זה) לכסות במלואו את הטווח הסמנטי של מילה מתורגמת מבלי להפוך את המילה האחת לביטוי מרובה מילים, בחרתי לשמר את צרימתה כמעין תזכורת חוזרת לכך, וכמילה המעלה בויכרון שוב ושוב את מקורה ואת היחס בינה ובינו (וראו בהקשר זה גם הערה מס' 8).

7. הערת המתרגמת: באנגלית מדובר כאן במילה, במעין כריתה של ברית מילה, המפרידה את האות (letter) מן הרוח (spirit). אולם בעברית אין מדברים על מובן ליטרלי, מובן של אות, אלא על מובן מילולי, הנצמד למילה. במילים אחרות, יחידת הפשט הקטנה ביותר שלנו, יחידת הבשר והחומר, היא המילה ולא האות. לכן מעניין שהמסורת המפרידה המופיעה כאן מתוארת כמסורתם של אלה הכורתים, כלומר מלים (מן השורש מ.ו.ל – הפריד, כרת), את המילה (מן השורש מ.ל.ל, הקשור בו), שהיא בעצמה יחידה שהופרדה, שנימולה ומוללה מן המשפט ורוחו. שמה של המילה בעברית מעיד כי ההפרדה, פעולת המילה, מאוחרת למובן הרוחני או הבלתי מופרד. ההיפוך בתרגום של מילת האות מן הרוח לכדי מילת המילה הוא דוגמה מוצלחת לאופן שבו התרגום מוסיף מובן – או ערך, במסגרת אוצר המילים של המאמר שלפנינו – למקור, גם כשהוא מעלים ממנו מובנים, מחסר ממנו ערכים ומשנה אותו.

8. Saul Kripke (1980), *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 48 [הערת המתרגמת: התרגום לעברית מתוך תרגומו של אבישי רווה: סול א. קריפקי (1994), *שמות והכרח*. תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים הוצאה לאור, עמ' 73. רווה בחר לתרגם את המילה "designator" כציון (ובהתאמה "designator" כמצייין) אני בחרתי לתרגמה כסימון, הן כדי לשמור על קרבה למילה סימן (sign) המוכלת במילה "designation" והן כדי להימנע מצורות מבלבלות כמו "הדברים המצוינים"]. רשימת הספרות העוסקת בעולמות אפשריים – ובכלל זאת בסמנטיקת עולמות אפשריים, סמנטיקה מודאלית, ומה שמכונה סמנטיקת קריפקי – היא רחבת יריעה. אבן דרך חשובה ואחת העבודות השנויות במחלוקת ביותר בתחום היתה ועודנה חיבורו של דייוויד לואיס, David Lewis (1986), *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell. הסובלנות החשדנית בהכרח של לואיס כלפי הפעולה, שהיא "אולי" של "אוניברסלים אימננטיים הממשים את זכות היתר האופיינית להם לחזור ולהישנות", היא בעיני דרך להבטיח את אותו עיקרון של ניתנות-לתרגום בין עולמות אפשריים שונים שהצגתי כאן. רשימת הספרות העוסקת בסמנטיקת עולמות אפשריים כוללת חיבורים חשובים שנכתבו לא רק מנקודת מבטה של הפילוסופיה של הלשון, אלא גם על ידי פסיכואנליטיקאים ופילוסופים פוליטיים (ראו Slavoj Žižek (1989), *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso;

Judith Butler (1993), *Bodies that Matter*. New York: Routledge, pp. 187–223; Ernesto Laclau (2005), *On Populist Reason*. London: Verso, pp. 101–117; and Hent de Vries (1999), *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 147–158. רק שני היבטים של הטיעון חשובים לענייננו: עצם היכולת למפתח את התרחיש (תיאור ה"ווידג'ט" – שימושיו, איכויותיו, הערך שלו וכו' המושמע לבסוף, ובהכרח, באוזניה של אחרת – המתרגמת שלי ואחריה השותפה שלי – נשען על פעולה של הצבעה (ostension) הנתפסת ככזאת); והאפשרות להכליל את פעולת ההצבעה הזאת (והו הבסיס שעליו נשענת היתכנות התרגום). במסגרת עולם המטא של העולמות האפשריים, עולם אכן נחשב עולם רק כאשר פעולות הצבעה מבטיחות את הסימון של דברים בעולם הזה, בין אם הם קיימים ושרירים בזמן ובין אם לאו. 9. הערת המתרגמת: "ווידג'ט" אמנם תורגם לעברית לאחרונה כ"יישומון" (ובעצמו מבוסס על תרגום אחר שאך מעטים עושים בו שימוש, תרגומה של "אפליקציה" לכדי "יישום"). ככזה הוא מתייחס רק לסוג מסוים של ווידג'טים, הסוג ה"לא חומרי". יתר על כן, כיוון שביטוי עברי זה אינו בשימוש (עד כדי כך שהוא מצריך הערת שוליים המציגה אותו כאנקדוטה אקזוטית או אוטרתית) וכיוון שטענת המחבר מניחה היעדר מילה לוידג'ט, העדפתי לאמץ את ההנחה הזאת ולתרגם ווידג'ט באמצעות תעתוק המילה האנגלית, כדבר שבאנגלית נקרא ווידג'ט.

10. כתבי אפלטון (1997), כרך ראשון. תרגם יוסף ג. ליבס. ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, עמ' 78. היוונית מתוך הגרסה המקוונת המופיעה בפרויקט פרסאוס Project Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+ion+530a> ראו Adriana Cavarero (2005), *For more than one voice: toward a philosophy of vocal expression*. Translated by Paul A. Kottman. Stanford University Press. קווארו קוראת את סיפורו של סוקרטס כאלגוריה על אובדנו של קול מסוים מתוך הלוגוס.

11. ערכיו של המונח "ממשי" בטענה מסוג זה, כמו טענותיו המוקדמות של לואיס לקיומו של "ריאליזם מודאלי", קשים לפענוח. ביסוס הקדימות האונטולוגית של אובייקטים אינו זהה לחלוטין לאפיונם בסגולת ה"ממשות". כאן – אף על פי שבמקומות אחרים אין זה כך כלל וכלל – אני מסכים עם טענותיו של גרהם הרמן. ראו Graham Harman (2002), *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*. Peru, IL: Open Court Publishing.

12. הדוגמה שלי, דוגמת "המלך הנוכחי של צרפת", שאובה מ"על ההוראה" של ראסל, שם הוא משתמש בה כדי להוכיח כי ביטויים מסמנים באורח צורני ולא על פי קיומו או היעדרו של מה שהם אמורים לסמן. Bertrand Russell (1905), "On Denoting" *Mind*, New Series, Vol. 14 (56), pp. 479–493.

13. "indefinite name for a gadget or mechanical contrivance, especially a small" OED, "Widget, n." 2nd edition, 1989; online version (December 2011) at <http://www.oed.com/view/Entry/228908>. פורסם לראשונה ב- A Supplement to the OED IV, 1996. הערך המעודכן (אחרי 2003) מוסיף: "א. רכיב ויזואלי של ממשק משתמש גרפי (והקוד השייך לו) המאפשר למשתמש לבצע פעולה מסוימת (למשל, פס גלילה, חלונית דו-שיח, תפריט וכו')."

ב. יישום תוכנה קטן" [ובעברית, מילון בבילון המקוון מתרגם widget כך: "ש"ע) מה שמו (חפץ ששמו לא ידוע או נשכח); סמל גרפי של ממשק המאפשר אינטרקציה בין המשתמש והמחשב (אייקון, לחצן, פס גלילה, חלונית); תוכנית מחשב קטנה המתארת את פעולת הסמלים הגרפיים". <http://translation.babylon.com/english/to-hebrew>].

14. הערת המתרגמת: במקור: "Love is not love / Which alters when it alteration finds", מתוך "סונטות שייקספיר" (170), בתרגום אריה סתיו.

15. היידגר מצטט לעתים קרובות למדי את הגדרת האדם של אריסטו כ-*zoon logon ekhon*, רק בכדי לתרגם אותו לאחר מכן ללטינית כ-*animale rationale* ולטעון שתרגום זה מלוגוס לרציו הוא אות לשכחה מטאפיזית אופיינית וחד-משמעית. הביטוי *zoon logon ekhon* אינו מופיע כלל, בצורה זו בדיוק, בכתבי אריסטו עצמו – כך שכבר הציטוט לכאורה של היידגר דומה יותר למעשה לפרשנות (gloss) או לתרגום. ציטוט הביטוי הזה אפוא וייחוסו לאריסטו מטשטשים את עקבותיו של סוג עבודה מסוים – סוג מסוים של מחשבה. אמנם *Zoon logon ekhon* אינו מופיע בצורה זאת אצל אריסטו, אבל המונחים שמהם הוא מורכב והיחסים ביניהם מופיעים גם מופיעים במקומות שונים בכתביו. נוכל לומר שהיידגר אוסף ומרכיב (assembles) את ההגדרה הזאת ממקומות אחרים בכתבי אריסטו, שבהם ניתן אמנם למצוא ביטויים נרדפים כמעט; הוא מקבץ אותם יחדיו על פי מה שמונח לפניו, מזהה את הזיקות בין המונחים על פי ההגדרה שתתקבל לבסוף. שעה שהוא נדמה כמצטט את אריסטו, היידגר למעשה "מתרגם" אותו, וה"תרגום" הזה מבטא את הליקוט ההיידגריאני של עקבות נטייתו של האדם אל המילה מתוך המילה, מתוך קורפוס שבו ביטוי הנטייה הזאת נח מפוזר. במקום אחר יכנה היידגר את האיסוף המרכיב הזה בשם "מחשבה". ואילו כאן, בדומה לעיסוקו בתרגום המונח האריסטוטלי אנרגיה, הוא מתעלה על צניעותו אך במעט ומכנה אותו "תרגום". ראו: Martin Heidegger (1975; 1984), "The Anaximander Fragment". In *Early Greek Thinking*, translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper and Row.

16. ההיסטוריה של התפתחות תרגום המכונה (MT – Translation Machine) סבוכה ועשירה; מונח זה אינו אלא החוליה החדשה בסדרת שמות, וכלל לא בטוח שיאריך ימים. סקירה מצוינת של ההיסטוריה של ת"מ והגדרה מועילה: "תרגום מכונה הוא כעת השם המקובל והסטנדרטי של מערכות ממוחשבות האחראיות לייצור תרגומים משפה טבעית אחת לאחרת, בסיוע אנושי או בלעדיו". מתוך John W. Hutchins and Harold L. Somers (1992), *An Introduction to Machine Translation*. London: Academic Press. הטענה שת"מ הוא תופעה של המלחמה הקרה לא נראית לי שנויה במחלוקת. המחקרים הרציניים הראשונים על ת"מ בארצות הברית מומנו כולם על ידי מחלקת ההגנה של ארצות הברית ועל ידי הסי-איי-איי, שהתעניינו בין היתר במציאת דרכים לתרגום מהיר ומדויק של מסמכים ברוסית.

17. הערת המתרגמת: בספרו של דגלאס אדמס "מדריך הטרמפיסט לגלקסיה", דג בבל שוכן באוונם של אנשים, ניזון מגלי מוח, ומתרגם ישירות מכל שפה לכל שפה.

18. במאמרו של מרטין היידגר, "לוגוס" ("Logos"), מופיע לסיכום דימוי המחשבה המפורסם הבא: "פעם, לעומת זאת, בראשית המחשבה המערבית, מהותה של השפה ריצדה לאורה של ההוויה (Being) – פעם,

כשהרקליטוס חשב את הלוגוס כמילתו המנחה בכדי לחשוב במילה זאת את ההוויה של הישים Martin Heidegger (1975; 1984), *Early Greek Thinking*. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. San Francisco and New York: Harper and Row

Martin Heidegger (2000), *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried. 19

Martin Heidegger (1971 and Richard Polt. New Haven: Yale University Press

1982), *On the Way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper and Row:

"בהתייחסנו לשפה במישרין, במובן של דבר-מה נוכח, נפגוש בה כפעולת הדיבור, כהפעלת איברי הדיבור, פה, שפתיים, לשון. השפה מבטאת את עצמה בדיבור, כתופעה המתרחשת באדם [...] השפה היא הלשון."

20. הערת המתרגמת: המילה "ממוללת" משמשת כאן לתרגום המילה "articulating", שטווח המשמעויות שלה עצום. החשוב לענייננו כאן הוא ש-"articulation" מסמנת בה בעת גם ביטוי או ניסוח (וממילא גם חיבור או יחס בין איברים), וגם, מאידך גיסא, קיטוע. בהתאם לכל האמור בהערה מס' 6 על משמעויותיה של המילה מילה – שהיא בה בעת חלק-ביטוי, שבכוחו גם לנסח יחס או קשר, ופעולה קטיעה – "machine articulating" תורגמה כאן כמכונה ממוללת.

21. בין ההתפתחויות המבטיחות יותר של קו מחשבה זה נמנים העיונים במה שנקרא "עבודה לא-חומרית" של האסכולה האיטלקית הסוציולוגית והפילוסופית שהתפתחה בעקבות הופעת ספרו של אנטוניו גרי "מרקס מעבר למרקס" (באיטלקית: *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse*). ראו הערותיו של גרי על "הפרגמנטים של המכונה" ("Machine fragments") של מרקס ב"מרקס מעבר למרקס" Antonio Negri (1991), *Marx Beyond Marx* (ed. Jim Fleming), translated by Harry Cleaver et al. New York: Autonomedia, Paolo Virno (1996), "The Ambivalence of Disenchantment". In Michael Hardt and Paolo Virno (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press

"האינטלקט הכללי" אצל מרקס, המורכב מ"המודלים האפיסטמיים המבנים את התקשורת החברתית [ו] המטמיע את הפעילות האינטלקטואלית של תרבות ההמונים, אותה לא ניתן עוד לצמצם לכדי 'עבודה פשוטה', אל תוך ההוצאה הטהורה של זמן וכסף. שם, במוקד הכוח הייצרני של האינטלקט הכללי, מתכנסות שפות רשמיות, משפטי לוגיקה צורנית [...] ותמונות עולם."

David Sarno, "Franz Josef Och, Google's translation über-scientist, talks about Google. 22

.Translate". *Los Angeles Times*, 11.3.2010

<http://latimesblogs.latimes.com/technology/201003/the-web-site-translategooglecom-was-done-in-2001-we-were-just--licensing-3rd-party-machine-translation-technologies-tha.html>

23.

<http://latimesblogs.latimes.com/technology/201003/the-web-site-translategooglecom-was-done-in-2001-we-were-just--licensing-3rd-party-machine-translation-technologies-tha.html> 3.3.2012

24. הערת המתרגמת: אותם מכונאים גסים או בעלי מלאכה חצופים של שייקספיר זכו לתרגומים עבריים רבים, הן כקבוצה והן כשמות פרטיים. "סיעה של מוקיונים גסי המלאכה", קורא להם ש"צ דוידוביץ בתרגומו (ירושלים: ספרי תרשיש, תש"י, עמ' מז), בעוד אברהם עוז מתרגמם כ"קבוצת לצים, בורים, חסרי מנוחה" (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 18). אהרון קומם מכנה אותם "חבורת בעלי מלאכה גסים" (תל אביב: אור עם, 2006, עמ' 05). אף אחד מאלה לא יקרא לבני החבורה "מכונאים" באופן שישמר את החיבור בין מלאכתם לתרגום המכני שעליו מחבר המאמר רומז כאן בהזכירם.

כפרטים, שמותיהם בתרגום מגוונים עוד יותר, אף על פי שברובם ישנו ניסיון לשמר קשר בין השם למלאכה המסוימת של כל מכונאי. פיטר קווינס הנגר, למשל, שהוזכר בראשית המשפט, מכונה "כפיס" בתרגומו של אפרים ברודא (ירושלים: מוסד ביאליק, 1964), "פיטר קרש" בתרגומו של עוז, ו"מר לוח" בתרגומו של קומם. הקשיים בתרגום שמו של ניק בוטום (Nick Bottom), האורג, עומדים במרכז הדיון בהמשך המאמר ומהווים מחסום של ממש עבור המתרגמת, מחסום אשר בה בעת גם פותח את האפשרות להדגים כמה מטענות המאמר ולהרחיב את משמעויותיו מעט.

25. ויליאם שייקספיר (תש"י), חלום ליל קיץ. תרגם ש"צ דוידוביץ. ירושלים: הוצאת תרשיש, מהדורה שנייה, 193-5.1.192 (להלן תרגום דוידוביץ'), פב.

26. הערת המתרגמת: התרגום שלי (וכך בדרך כלל כאשר לא מצוין אחרת). במקור: Bottom, thee Bless! "translated art thou! thee bless" (3.1.119). מעניין לציין כי התרגומים הקיימים לעברית מתרגמים את התרגום הזה של שתי, בין היתר, כ"קלקול" (דוידוביץ', מד) וכ"גלגול" (קומם, 46). כלומר, בעוד שניהם מעלימים לחלוטין את שם פעולת התרגום מהטקסט (ועמה את פעולת התרגום שלהם עצמם) ומקבעים את פרשנויותיהם שלהם בתרגומם, הפרשנות של קומם עולה בקנה אחד עם זו של שתי עצמו ושומעת "גלגול" במקום "תרגום" – כלומר מטאמורפוזה, שינוי צורה – ואילו זו של דוידוביץ' מחמיצה גם את הפן הזה של משמעות תרגומו של שתי וקוראת "תרגום" כ"טעות תרגום", כקלקול.

William Shakespeare (1997), *A Midsummer Night's Dream*. In G. Blakemore Evans et al. (eds), *The Riverside Shakespeare: The Complete works*. Boston: Houghton Mifflin 2nd (ed) על פי מערכה, תמונה ושורה בטקסט. את הקריאה הקרובה ביותר לקריאתי שלי בסצנה המפורסמת הזאת ניתן למצוא אצל ג'ון סאליס: John Sallis (2002), *On Translation*. Bloomington: Indiana University Press, 25-31, 94. בניתוח קצר ומצוין של תרגום הסצנה הזאת בידי שלגל מדגיש סאליס את הצורך הפרדוקסלי לתרגם שמות פרטיים – שבמובן הצר נתפסים כבלתי ניתנים לתרגום. כמו מבקרים רבים שכתבו על המפגש בין שלגל לשייקספיר, גם הוא עסוק בדרכים שבהן שלגל "מפצה" על אותם "אובדנים" הכרחיים (94) בתרגומו – ובמובן זה סאליס עובד במידה לא מבוטלת בתוך המשלב הכלכלי המארגן תאוריות מסורתיות של תרגום. סקירה מועילה של האינטר-טקסטים של הסצנה נמצאת בחיבורה של מדליין פוריי "Bless thee, Bottom, bless thee! Thou Art Translated!": Ovid, Golding, and *A Midsummer Night's Dream*". *The Modern Language Review*, Vol. 93 (2), pp. 321-329. במובן מסוים הוא מאמרה של מרגרט טודו-קלייטון (2002), "Scenes of Translation in Jonson".

and Shakespeare: 'Poetaster, Hamlet' and 'A Midsummer Night's Dream'". *Translation and Literature*, Vol. 11 (1), pp. 1-23. טודו-קליטון משתמשת במחזה של שייקספיר כדי להצביע על גבולות התפיסה של לורנס ונוטי, שלפיה תרגומים יכולים להיות "מבייתים" או "מזירים".

הערת המתרגמת: שמו של ניק בוטום, המרכזי כל כך לטיעון המרכזי במאמר, הוא קושיית תרגום של ממש. בתרגומים הקיימים תורגם שמו כניק שתי (ברוידא ודוידוביץ'), מחט (אלמגור), שחת (קומס), בוטון (עוז) או תחת (פרנס). בעוד "בוטון" שומר על דמיון מצלולי ו"תחת" מהווה תרגום מילולי של המשמעות המיידית ביותר (לפחות בעינינו כיום) של השם, שני התרגומים הראשונים מחויבים יותר לשימור הקשר בין שמו של בוטום למקצועו כאורג, שכן שמותיהם של כל בעלי המלאכה במחזה מעידים בדרך כלשהי על מלאכתם. Bottom, כפי שמחבר המאמר יסביר בהרחבה, הוא גם המסגרת או הגליל שעליהם נמתח חוט השתי, תשתית הבד שלתוכה נארג חוט הערב. כדי לשמר את ריבוי המשמעויות החשוב כל כך לטיעון בחרתי, לצד תעתוק השם בוטום האנגלי בעברית, גם להשתמש כאן בתרגומם של דוידוביץ' וברוידא, "ניק שתי", מפני שהוא משמר קשר לא רק למקצועו של בוטום ולתשתית שעליה נמתח השתי, אלא גם (במאמץ קל) למשמעות שמו כתחת, שת. אולם בעוד שיתוף השם בין תחת ותחתית או תשתית נשמר במידת מה בעברית – הן בתרגומו של בוטום כתחת והן בתרגומו כשתי, שאחת ממשמעויותיו היא בדיוק יסוד או תחתית – העברית מתקשה להעיד על טפשותו החמורית של בוטום, של שתי, שהוא בבסיסו, בתשתיתו, שטותי ושתום-מוח כחמור; אין בכוחה של העברית לשמר את הקשר בין תחת לחמור, שכן קשר זה נובע באנגלית משיתוף השם בין המילה הנרדפת לבוטום כישבן, Ass – הנובעת משיבוש הצורה המיושנת יותר – Arse – ובין Ass כבהמת משא, חמור, שבהשאלה מתארת גם את מי שמתנהג בטפשות חמורית, מי שהינו assenine. דומה כי תרגומו של קומס, המכנה את בוטום "שחת", הוא היחיד המנסה לשמר את המשמעות הזאת, שכן ייתכן כי תרגום זה מבקש להעיד על ראשו המלא בשחת.

עם זאת, למרות האובדן בתרגום, על אף ואולי דווקא בגלל היעלמותן של חלק מהמשמעויות, בשם "שתי" מוסיפה העברית את אלמנט ההשתנות והתרגום, שאינו קיים במקור האנגלי, ישירות אל תוך שמו של בוטום. ניתן להבין "שתי" בעברית גם כשני – הרי, שתיים היא צורת הנקבה של שניים, שתא היא צורתה הארמית של שנה המתחלפת עמה (השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין). במובן זה שתי הוא אמנם יסוד, תשתית, אך גם מה ששונה, שחוזר על עצמו, וגם מה שהופך שונה, שמשתנה בחזרה הזאת. במובן זה "שתי" אינו אלא ההגדרה של תרגום.

28. ויליאם שייקספיר (2006), *חלום ליל קיץ*. נוסח עברי: אברהם עוז. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1.1.190-191. (להלן תרגום עוז), 51.

הערת המתרגמת: במקור: to give d'I rest The / ,bated being Demetrius ,mine world the Were translated you to be (1.1.190-191).

29. 3.1.114-115; תרגום דוידוביץ', מג.

30. Marcus Tullius Cicero (1960), "De optimo genere oratorum". In *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*. Translated by H.M. Hubbell. Cambridge, MA: Harvard

.University Press, p. 364

31. תרגום דוידוביץ', מד.

32. 3.1.137-141.

33. 3.1.130-133; מתוך תרגום דוידוביץ', מד, עם שינויים.

34. 3.1.146-147, תרגום דוידוביץ', מה.

35. 3.1.137-141.

36. ויליאם שייקספיר (2004), המלך ליר. נוסח עברי, מבוא והערות: אברהם עוז. בני ברק: ספרית פועלים, 1.1.62; 50.

37. 3.1.201.

38. August Wilhelm von Schlegel (1815; reprinted 1846), *A Course of Lectures on Dramatic Art and Literature*. Translated by John Black and A. J. W. Morrison. London: George Bell and Sons, p. 329. הגרמנית מתוך A. W. V. Schlegel (1962), *Kritische Schriften und Briefe*, In Edgar Lohner (ed.), Vol. 6. Stuttgart: Kohlhammer, p. 159.

39. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. ברשת, <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>, 09.03.2012.

40. הערת המתרגמת: טיעון דומה אפשר להשמיע לגבי יכולתה של העברית לבטא באמצעות מילת שלילה או התנערות את שפת הנעירה שבה היא מושמעת.

41. גם אנסטון בוסמן מצביע על הבעיה בתרגום של בוטום לגרמנית, אולם הוא לא מעבד את המורוריות הייחודיות לרגע הזה. שימו לב להתמדתם העיקשת, אפילו בכתבתו של מבקר חריף כל כך, של מונחי ה"ביות" וה"הזרה" של ונוטי. "בעיה בולטת היא שאלת תרגומו של השם 'בוטום', המעלה במחשבתנו את מקצועה של הדמות באמצעות ציון מכשירו של האורג – הסליל שעליו מתלפף החוט ליצירת השתי – אך גם נושא קונוטציות גסות, גם אם הן נבדלו בתקופת הרנסנס מאלו שנקלטות באוזניים מודרניות. אין בכוחו של אף תרגום ללכוד את כפל המשמעות הזה. מילתו של גינתר Zettel מסמנת את השתי של בד האריג, אולם חסרה את ההדהוד הגופני [...] שתי הבחירות (בתרגומים של בוטום לגרמנית ולצרפתית) מניבות רווחים והפסדים. הן מהוות דוגמה לשתי אסטרטגיות תרגומיות מנוגדות: הדרך הגרמנית מביינת את המקור בתרבות היעד ואילו זו הצרפתית מסמנת את המקור כזר. רוב הבחירות בתרגום נופלות בין שני הקטבים הללו, ותפוצת הטקסטים של שייקספיר תלויה באינספור פשרות שנערכו על ידי עורכים ומתרגמים בין הקטבים המנוגדים הללו של ניכור והטמעה תרבותית." בתוך, Anston Bosman (2010) "Shakespeare and Globalization". In Stanley Wells and Margareta de Grazia (ed.), *The New Cambridge Companion to Shakespeare*. Cambridge University Press, p. 293.

