

בין זיכרון להבנה מאוחרת: פרגמנטים

עדי אופיר, העורך המייסד של תיאוריה וביקורת, על ביקורת
(ותיאוריה)

א. זיכרון

למיטב זיכרוני, קבוצת הקריאה שממנה צמח כתב העת תיאוריה וביקורת מנתה תחילה תשעה חברים¹. הם נבדלו זה מזה ברקע האקדמי והדיסציפלינרי שלהם, אך היה להם עניין משותף, שמעולם לא הוגדר במדויק. רק לשישה מאיתנו היה אז מינוי אקדמי, רק לאחד או שניים הייתה קביעות. כמעט כולנו למדנו (גם) באוניברסיטה העברית, כמעט איש מאיתנו לא לימד בה. היו בינינו מזרחי אחד, פלסטיני אחד ויהודי שומר מצוות, אורתודוקסי, אחד. כשהפכה הקבוצה למערכת, בלט העיוות בהרכב המועדון, שלא היה אלא שכפול של החלוקה המגדרית והאתנית המוכרת באקדמיה, ועברו עוד כמה שנים עד שתוקן העיוות. כשנוסד המועדון לא הייתה לו תכלית ברורה. הקמת כתב עת עדיין לא הייתה על הפרק, ולמעשה, למעט מלגה צנועה שקיבלתי עוד לפני הקמת הקבוצה וכלי קשר אליה, לא התקיימו בתחילה יחסי גומלין רשמיים בינינו לבין מכון ון ליר בירושלים, המוסד שאירח אותנו. אבל היה עניין הדדי, גם אם לא בדיוק עניין משותף. אנחנו נהנינו מהיוקרה שהעניק לנו מכון ון ליר מעצם ההזמנה להיפגש בין כתליו. הנהלת המכון – ואולי היה זה רק יהודה אלקנה – הייתה מעוניינת להיפתח לרעיונות של אינטלקטואלים צעירים "כמונו", בלי לדעת מיהם בדיוק. בשלב הראשון גם לנו היה רק מושג עמום מיהם אנשים "כמונו" ובאילו רעיונות מדובר.

1 עדי אופיר, ז'ודה ברונר, עזמי בשארה, חנן חבר, חיים לפיד, שלמה פישר, אביגדור פלדמן, גדעון קונדה ויהודה שנהב. במפגשים הראשונים השתתפו כמה חברים מהנהלת מכון ון ליר ואחרים בהמלצת חברי המכון, אך אלה פרשו כעבור זמן קצר. הקבוצה התכנסה לראשונה ב-1989. מאוחר יותר הצטרפו אריאלה אזולאי, יואב פלד, לאה רוזן ואמנון רוזן-קרקוצקין. תודה לנחום קרלינסקי על שסייע לי לרענן את זיכרוני וגרר אותי לכמה שיחות מרתקות על הימים הראשונים ההם.

הנהלת המכון, בראשותו ובהנהגתו של יהודה אלקנה, הסכימה אז להעמיד לדיון את המסגרת התיאורטית של הפרויקטים שהתנהלו במכון באותן שנים. המסגרת הזאת, שתמציתה בכותרתה, נקראה "מתחים בחברה הישראלית". הפרויקטים של המכון נועדו לתרום לשיכוך המתחים האלה. לפי התפיסה הרווחת שאימצה הנהלת ון ליר, היו בחברה הישראלית ארבעה "קווי מתח" עיקריים: בין יהודים לערבים, בין אשכנזים למזרחים, בין חילונים לדתיים ובין שמאל לימין. "מתח" נתפס כדבר לא רצוי; הסיבות ההיסטוריות שהולידו אותו והסיבות המבניות שמקיימות אותו נותרו בדרך כלל מחוץ לתחום הדיון. כל ה"מתחים" נתפסו באופן סימטרי ועיקר המאמץ הושקע ביצירת הזדמנויות לסילוק סטריאוטיפים ובקידום "הבנה הדדית". השאלות העיקריות נגעו ליעילות התרופה, שאותה ביקשו למצוא בעיקר בפרויקטים בתחום החינוך, הפורמלי והלא פורמלי. איש לא דיבר על שינויים מבניים, על חלוקה מחדש של משאבים או על הבנת התנאים ההיסטוריים להיווצרות ה"מתחים". נקודת המוצא לעבודת הקבוצה הייתה שהתפיסה הזאת של מציאות חברתית ככלל ושל המציאות בישראל בפרט זקוקה בדחיפות לרענון ביקורתי. ידענו להצביע באופן כללי על סוג הספרות המחקרית והפרספקטיבות התיאורטיות שבהן יש להיעזר. אחד המאפיינים העיקריים של הספרות הזאת, בשלב הראשון של עבודת הקבוצה, היה פרובלמטיזציה של פרקטיקות הייצוג והמיון ששימשו את התפיסה הרווחת (במכון ון ליר, ולא רק שם כמוכן). פרובלמטיזציה כזאת כללה גם ביקורת על כל ניסיון להוציא את החוקרים עצמם ממשוואת יחסי הכוח בחברה המתוארת. העניין המשותף שלנו ביחסי ידע וכוח לא נולד בהכרח מתוך קריאה בפוקו. הוא היה חלק מ"תנאי ההזמנה" שלנו.

רק אחרי יותר משנה של פגישות, שבהן קראנו טקסטים של אחרים והצגנו עבודות שלנו, החלטנו לנסות לייסד כתב עת. הגיליון הראשון שלו – היחיד שמכון ון ליר היה מוכן להתחייב לפרסומו² – היה אמור להתבסס על העבודות שהוצגו בפגישות הקבוצה. כל אחת מן העבודות זכתה לביקורת נוקבת והתגבשה במהלך השיחה המתמשכת בינינו. ההחלטה על הוצאת הגיליון התקבלה, המיון הובטח, והמאמרים הראשונים נאספו. אבל כחצי תריסר פגישות, וכל האינטליגנציה וכוח היצירה שהיו אז בחדר הסמינרים במכון ון ליר לא הספיקו כדי להמציא לכתב העת שעמד לצאת לאור שם מוצלח יותר מתיאוריה וביקורת. פירקנו את "התיאוריה הביקורתית" למרכיביה כדי לסמן מרחק מאסכולת פרונקפורט, שהצירוף "תיאוריה ביקורתית" היה מזוהה קודם כול איתה. הנחנו את שני המרכיבים זה לצד זה בלי להתחייב לאופי הקשר ביניהם. רצינו לסמן פתיחות לכל חשיבה ביקורתית, ובלבד שיהיה בה מרכיב תיאורטי, ולכל ניתוח תיאורטי, ובלבד שיהיה בו מרכיב ביקורתי. היה משהו עבש בשם הזה, והוא ודאי נשמע אקדמי מדי, מה שבישר את אחת הסכנות שרצונו לפתח המפעל הזה מראשיתו – להתמסד כעוד כתב עת אקדמי, שמעניין בעיקר את אלה שמפרסמים בו.

2 זאת הסיבה שהגיליון הראשון של כתב העת, שהופיע בקיץ 1991, אינו ממוספר.

ואולם אף שהשם השרה תחושת שעמום קלה והעלה ניהוח עכש של מקצוענות אקדמית, השלמנו איתו מפני שסברנו באותו רגע שהוויתור הזה קטן יותר מהוויתור שהיה כרוך בסימון לא נכון של הפתיחות שלנו. באמצעות הפתיחות הזאת קיוונו להגיע לציבור רחב של משכילים ושוחרי דעת.

כמוכן שהשם סימן לא רק פתיחות, אלא גם את קווי הגבול של המועדון החדש ואת תנאי הכניסה אליו. למרות השתתפותו הפעילה של שלמה פישר, אינטלקטואל דתי ליברלי שלא הסגיר בקלות את דעותיו הפוליטיות, היה ברור לכולם שאנחנו "שמאלנים", אבל באותם ימים המונח "שמאל" עדיין לא היה מילה גסה ו"שמאל רדיקלי" לא היה קטגוריה בשימוש. למרות הזיהוי הפוליטי שיוחס לנו, הצלחנו לשכנע את מי שהסכמתו נדרשה שנקבל לשיפוט הוגן גם מאמרים שיגיעו מהצד הימני של הקשת, ובלבד שיהיו בהם גם תיאוריה וגם ביקורת. סמכנו על הצירוף הזה שיחסוך מאיתנו התמודדות עם קלישאות אידיאולוגיות, גם מימין וגם משמאל. נדמה לי שבסך הכול ההימור הוכח כמוצדק. מי שיבדוק את מכתבי הדחייה או הבקשה לכתובה מחדש של מאמרים לא יגלה מאמרים שנדחו בגלל הכיוון הפוליטי שלהם. זה לא היה מפני שהסתרנו את ההסתייגות הפוליטית מאחורי טענות על טיב הנימוקים או על מקוריותם, אלא מפני שכמעט לא הגיעו מאמרים כאלה. מהר מאוד התברר שהסינון אינו מתבצע על ידי מערכת כתב העת אלא על ידי הכותבים עצמם. שם כתב העת, השם (הרע) שיצא לו בתוך זמן קצר במיינסטרים האקדמי ולא רק בימין, העמדות הפוליטיות המוכרות של אחדים מאיתנו – בכל אלה היה די כדי להרחיק מאיתנו כותבים מהצד הימני של המפה. אבל ספק אם אפשר למצוא מאמרים של אנשי ימין שהתפרסמו באותה תקופה במקומות אחרים והיו עומדים בתנאי הקבלה שהצבנו – תיאוריה וביקורת.

תיאוריה וביקורת היה מראשיתו הזמנה לפרש את העולם הישראלי – היום הייתי כותב העולם הישראלי/פלסטיני; העובדה שלא כך כתבנו אז היא עדות לאחד הכתמים העיוורים שלנו – ופלטפורמה לפעילות פרשנית-מחקרית שמבקשת לא רק ללמוד על אלא גם להבין את המצב הישראלי, את העבר שמקופל לתוכו ואת ריבוי מסלולי העתיד שלו, כולל אלה שיצאו מכלל חשבון אבל עדיין אפשר לדמיין את הרגע שבו היו בגדר אפשרות ממשית. הפלטפורמה שהצענו הניחה את המחשבה הביקורתית כתנאי להבנה. היא הניחה גם שכדי שתתפקד ככזאת המחשבה הביקורתית צריכה להיות מונחית על ידי תיאוריה, אבל היא מעולם לא קבעה באיזו תיאוריה מדובר. תיאוריה הייתה בסך הכול מילת קוד למאמץ ההמשגה של אותה זיקה חמקמקה בין מה שמופיע, נחוזה, מתקיים בין רבים, למה שאינו מופיע אבל אחראי לעצם ההופעה ולאופן ההופעה של מה שמופיע.

עבש ככל שהיה, הצירוף "תיאוריה וביקורת" סימן עבורנו את כל מה שהיה מעניין אז במדעי החברה והרוח – את הסוציולוגיה הביקורתית כמו את התיאוריות הסמיוטיות בספרות ההשוואתית, את הרוח החדשה של לימודי התרבות, עם הפתיחות שלהם לכל מוצר ופרקטיקה תרבותית באשר הם. לא הייתה בו מחויבות לפוליטיקה של זהויות וגם

לא עמדה מובלעת נגדה, למעט מה שנגזר מהמחויבות לתיאורטיזציה ולביקורת של הפוליטיקה הזאת, כמו של כל פוליטיקה אחרת. לא היה בצירוף הזה גם שום רמז לעמדה משותפת כלפי הציונות. לא הייתה לנו עמדה משותפת כזאת ולאחדים מאיתנו לא הייתה בכלל שום עמדה בעניין. המושג פשוט לא היה אז על הפרק. השמאלנות של רובנו הסתכמה בהתנגדות לכיבוש; לא חלקנו את אותה תודעה מעמדית ואת אותה אמפתיה למאבקים על רקע אתני או מגדרי. עזמי בשארה היה לא ציוני כמובן, וכך גם יואב פלד, אך ביקורת הציונות שלהם נגעה לעבר; את העולם שחווינו בתור ההווה ההיסטורי שלנו הם ניתחו ופירשו כמעט בלי להזדקק למושג. העניין המשמעותי היה שציונות לא נתפסה כקטגוריה הכרחית להבנת המציאות העכשווית. היא לא הייתה נושא שביחס אליו מתחייבת הכרעה, מתפלגות הדעות ומסתמנות העמדות. אבל בתוך זמן קצר התברר שקוד מחשבה ציוני הוא ה"לא נחשב" של השיח שאותו ביקשנו לברר, שציונות היא אידיאולוגיה, מערך מושגי ומשטר פוליטי, שאת הקטגוריות שלה אסור לקבל כמובן מאליו, ובוודאי שלא להשתמש בהן לתיאור המציאות. צריך להסביר איך הקטגוריות האלה מבנות את המציאות הזאת ומהוות חלק ממנה. על כך יצא מהר מאוד הקצף. ההתנגדות שעוררה העמדה חסרת הפשרות שלנו בעניין הזה – שום דבר ציוני אינו מובן מאליו – סימנה והגדירה אותנו בעל כורחנו.

עוד לפני שזה קרה, לפני שסומנו כפוסט-ציונים או כאנטי-ציונים, כבר הוגדרנו כפוסטמודרניים. הותקפנו כלוקים בכל תכונה רעה שיוחסה בתחילת שנות התשעים לפוסטמודרניים. פוסטמודרניזם הפך אז מאוסף לא קוהרנטי של רעיונות, סגנונות מחשבה ודרכי ביטוי לפטיש, לדחליל, שלהלכה היה נדמה שקל לנפצו, אבל למעשה התברר שהוא הולך ומשתרש כיבלית, ולכן היה ראוי לסמנו כסכנה גדולה, סכנה לתרבות המערב, לנאורות ולקדמה. אני זוכר שזה הגיע בהפתעה. אם חשבנו בכלל על "פוסט", זה היה פוסט-סטרוקטורליזם, ולא דווקא מפני שהעמקנו במחשבה על סטרוקטורליזם אלא מפני שכך איגדו וכינו אז חלק מן ההוגים שקראנו – אלתוסר, פוקו, דרידה או ג'יימסון. כשכתבתי ב-1995 את המאמר "פוסטמודרניזם: עמדה פילוסופית",³ זה היה ניסיון לחלץ מתוך בליל הדיבורים על פוסטמודרניזם עמדה פילוסופית עקבית שעליה הייתי מוכן להגן. ביקשתי לומר: "אם זה פוסטמודרניזם, אני מוכן לשאת את השם, על זה אני מוכן להתווכח". המאמר לא פורסם בתיאוריה וביקורת, והעמדה שהוצעה בו לא חייבה איש מחברי המערכת ולא שימשה אמת מידה להתוויית מדיניות כתב העת או לקבלה או לדחייה של מאמרים. בין

3 ראו אופיר 1996. באותו מאמר אין אף מילה על פוליטיקה של זהויות, על ציונות או על כיבוש. נוסח מוקדם של עיקר הדברים שם הופיע במסה שפורסמה ב"משא", המוסף הספרותי של עיתון דבר, בספטמבר 1992. זו הייתה הקדמה תיאורטית לקריאה פוסטמודרנית במחזור התפילות ליום הכיפורים.

חברי המערכת מעולם לא הייתה הסכמה על משמעותן, תוקפן או חשיבותן ההיסטורית של הגישות התיאורטיות העיקריות שהיו אז על הפרק: מרקסיזם לגווינו, אסכולת פרנקפורט בגלגוליה המוקדמים והמאוחרים, תיאוריות פמיניסטיות לגוניהן, תיאוריות פוסטקולוניאליות, גישות פסיכואנליטיות לפרשנות ולתרבות, סמיוטיקה, ניתוח שיח פוקויאני או דקונסטרוקציה. זה היה היתרון שבצירוף "תיאוריה וביקורת". אבל הוא לא הגן עלינו כשהפכו אותנו לאויבי העם. עד מהרה התברר שהפוסטמודרניזם היה רק מסך עשן. העניין האמיתי שבגללו הותקפנו היה האופן שבו הצבנו את הציונות לביקורת. בדיעבד התברר שמכון ון ליר סיפק מקום מוגן יחסית שבו שיח ביקורת-תיאורטי לא ציוני⁴ היה יכול להתפתח ולהתמסד.⁵ כעבור שלוש-ארבע שנים הפכה הקבוצה למועצת מערכת, הפגישות התמעטו וההתלהבות התפוגגה. כתב העת התבסס, המועדון התרחב ונעשה למסגרת מוכרת לפרסום עבודות אקדמיות שנטלו חלק בשינוי השיח במדעי החברה והרוח בארץ – אבל את זה הבנו רק בדיעבד. בתחילת הדרך כל גיליון היה הישג והמטרה המיידית הייתה להגיע אל הבא אחריו ולהרחיב מעט את מעגל הכותבים. סימנו מטרת תוך כדי תנועה, אלתרנו והגבנו לביקורת שספגנו. היינו שם די במקרה, והשכלנו, בחסות התנאים שסיפק מכון ון ליר, לנצל את ההזדמנות שניתנה לנו. כתב עת ששמו "תיאוריה וביקורת" לא היה יכול להימנע מלתת במה למגמות חדשות של תיאוריה ביקורתית, שכוננו אז פוסטמודרניזם; מעצם הגדרתו, כתב עת כזה לא היה יכול לפעול על בסיס מערך מושגים ציוני. זה לא היה מתוך העמקה בתיאוריות פוסטמודרניות או מתוך מחויבות להשקפת עולם לא ציונית, אלא על בסיס הבנה כמעט אינטואיטיבית של "תיאוריה" ו"ביקורת". לשם כך לא היינו צריכים לשאול מהי "תיאוריה" או מהי "ביקורת". העובדה שנמנענו מן השאלות האלה, ובוודאי מכל ניסיון להגיע לתשובות מוסכמות, אפשרה פתיחות למחשבה ביקורתית ולגישות תיאורטיות מגוונות יחסית. תשובה מוסכמת הייתה מצופפת שורות במועדון הקטן ממילא והופכת אותו לכת. אמנם לאחדים מאיתנו היו תשובות מובלעות מן המוכן שאיתן הגיעו לקבוצה. היו אלה תשובות שמצאנו במסגרת הקורפוס התיאורטי והמחקרי שבו הרגשנו בבית. חילוקי הדעות בעניין הזה צפו מעת לעת אבל לא הפכו לעיקר, ולא הם האחראים לחייה הקצרים יחסית של הקבוצה המייסדת. ואולי לא שאלנו כי לא ידענו איך להשיב, ואולי גם לא איך לשאול. עובדה שאף אחד מאיתנו מעולם לא התפנה לכתוב על זה. אולי הגיע הזמן.

4 "לא ציוני", להבדיל מ"פוסט-ציוני" או "אנטי-ציוני". זה היה שיח שאפשר לנקוט בו עמדה מתוך כל אחת מהגישות האלה בלי להעניק לה מעמד מועדף.

5 לעיתים היה מדובר בהענקת מחסה מפני התקפות שיצאו מתוך המכון עצמו או מסביבתו הקרובה. בזמן כהונתי כעורך היו כמה ניסיונות לסגור את כתב העת; ניסיונות אלו לא צלחו בזכות התנגדות תקיפה של מנהלי המכון אז, נחמיה לבציון ושמשון צלניקר, בתמיכת כמה חוקרים בכירים, אשר בלי להסכים איתנו חשבו שראוי להעניק לנו במה.

ב. מחשבות בתנועה

ראשית לכול, הביקורת. ראוי כי מי שמבקרת את האופן הפטישיסטי שבו מתייחסים ל"ציונות" או ל"פוסטמודרניזם", ל"רציונליות", ל"נאורות" או ל"אובייקטיביות מדעית", תיזהר מלקדש את ה"תיאוריה" או את ה"ביקורת". קידוש, באחד המובנים המקובלים שלו, הוא העצמת נוכחות של דבר מה – תחום, אדם, שפה או חפץ – שבעת ובעונה אחת גם מבדילה אותו, מרחיקה אותו ומעניקה לו עודפות שהמחשבה אמורה להותירה כפי שהיא. תפיסה כזאת של קידוש מבקשת ליצור הבדל ולקבוע קו תיחום שאסור לבטלו, גם לא במחשבה. הקידוש מצווה על המחשבה להיעצר, או מוליך אותה סחור-סחור סביב התחום שאליו נאסר עליה להיכנס. אבל לתנועת המחשבה לא אמורה להיות נקודת מנוחה, מלבד הנקודות שמניחים לצורך הדיון, ושגם אותן מוכנים אחר כך לטלטל, ושום אזור של מציאות או דמיון אינו אמור להיות חסום בפניה. חוסר המנוחה של המחשבה – זאת ראשיתה של הביקורת. זה גם התנאי ההכרחי שלה. המחשבה חסרת מנוחה. היא נעה מפני שמי שחושבת – דעתה מוסחת או שהיא מופתעת, תמהה או נבוכה, חסרת ביטחון או מוטרתת מחמת הספק. המחשבה נעה מפני שהיא נתקלת בלא מובן, בדבר מה החשוד שהוא אחר מכפי שהוא מופיע, באחר החשוד שאינו מה שהיה אמור להיות או שהוא מה שלא היה אמור להיות. המחשבה נעה בכל רגע שבו דבר מה מופיע אחרת מכפי שנדמה להיות, או אחרת מכפי שהתברר שהוא באמת.⁶ התנועה הזאת נתפסת לעיתים קרובות כפולשנית. המחשבה היא פולשנית לא מפני שהיא חסרת בושה, או כבוד, או יראה – את אלה אפשר לייחס לה רק בדיעבד, מנקודת המבט של המבקשים להגן על התחום שחולל, אלה שמנסים להימנע מחשיפה או אפילו מביטוי של מה שהצניעות, הצנעה, הסחת הדעת או השקר נאים לו. לא חוסר בושה, חוסר כבוד או חוסר יראה מניעים את המחשבה, אלא התחושה שהיא נמצאת בחברת הזר, הלא מובן. המחשבה פולשנית מפני שמשוה בתחום האסור – ואולי אלה רק הגבולות שלו – זר לה, קוסם או מאיים, והזרות הזאת בדיוק טורדת את מנוחתה. ובעצם יש לומר "המחשבות נעות". כשהמחשבה מתרחשת המחשבות נעות.⁷ המחשבה מופיעה תמיד ברבים. הניסוח של ז'אן-לוק ננסי, "היות יחיד רבים", שמבקש לתאר קיום של כל יש סופי, מתאים כאן במיוחד (Nancy 1996). רבות מחשבות בלב איש. ובלב אישה.

6 הופעת ההבדל עצמו לא נעוצה במציאות המשתנה או בתודעה המלשינה אותה, אלא במרחב שבו דברים מתבדלים ממילים ופעולות ההלשנה מובחנת ממה שמולשן.

7 אמשיך לשמור על הכפילות הפורייה הזאת של עצם ופעולה. המחשבה היא גם אותה פעולה או התרחשות שמקורה בשכל הפועל (או בהכרה, או ברוח, יהיה אשר יהיה שמו של אותו דבר מה בנו שחושב, אם בכלל אפשר לתארו כדבר מה) וגם תוצאת הפעולה הזאת, שמתנסחת בשפה, שאולי מעולם לא היה לה קיום מחוץ לשפה, ובוודאי אי-אפשר להשיגה בלי לבטאה בשפה. מכאן ואילך, בכל פעם שאשתמש במונח "מחשבה" יש להביא בחשבון גם את הכפילות הזאת וגם את ריבוי המחשבות המתנסחות באופן מקוטע, באמצעות משפטים מובחנים, כלומר כיחידות לשוניות סגורות.

כשמנסים להכניס בהן סדר, לארגן אותן בתבנית אחת, מדובר כמובן בעוד מחשבה. מחשבה על מחשבה. מחשבה רודפת מחשבה. והכול בתנועה, בזרם הדיבור הפנימי, בשטף הדיבור הנאמר בקול, בשטף הכתיבה, במעבר מטקסט לטקסט, בחיים הרוחשים של השיח. הביקורת מתנהלת כניסיון מסודר פחות או יותר להרגיע מחשבה מוטרדת, גם אם לרבים היא מופיעה בעצמה כהטרדה. האם הדברים הם כפי שהם מופיעים? ומה ישנו ופועל אבל אינו מופיע? מדוע וכיצד נוצר הפער הזה, שאף פעם אי-אפשר לסלקו לגמרי, בין מה שמופיע למה שיש באמת? גם הטרדה היא מחשבה. לוותר על הביקורת פירושו להניח את הדברים כפי שהם מופיעים, להרחיק את תחושת המוטרדות שמעוררת המחשבה המטרדה בלי לדעת כלום על מה שמטריד, בלי להכיר אותו בכלל. לנוע עם המחשבה המוטרדת פירושו להתמסר למה שמטריד, ולאפשר למשהו אחר להופיע ולמה שמופיע לקרוס כדימוי כוזב, שקר או אשליה. המחשבות נתונות בתנועה, גם אם הן חוזרות שוב ושוב לאותם מקומות, באובססיביות, מתוך היסוס או מחוסר ברירה, וכשהתנועה מתרחשת, המקום שאותו עזבו או המקום שאליה טרם הגיעו אינם בטוחים. אין לדעת מראש מה יקרה בדרך. לפני שהוא חופש מרודנות או ממגבלות של שפה ומסורת, החופש לחשוב הוא מוכנות להסתכן בחוסר הוודאות הזה, להיפתח לבלתי צפוי, למה שהמחשבות עלולות או עשויות לזמן. המוכנות הזאת מתגלה לפעמים כתשוקה להופעתו של החדש, הלא מוכר, שצריך לרסן את המחשבה כדי שלא לדמיין אותו כמה שבא וזוהה כבר; ולפעמים המוכנות מתגלה כהתגברות על חרדה מפני הלא מוכר, שנועדה לתת לבלתי צפוי להופיע בכל זאת. מחשבה ביקורתית היא ביטוי אקטיבי למוכנות הזאת. לפעמים ההפתעה אינה מהופעת החדש או מקריסת המוכר, אלא משינוי המודאליות של המוכר: מה שהיה נדמה כהכרחי מתברר כקונטינגנטי, או להפך,⁸ מה שהיה נדמה כשייך לעבר מתברר כדבר מה שעתידו עוד לפניו, או להפך. ואין לדעת מראש היכן צפויה ההפתעה, ומאיזה סדר תהיה, האם תחול על הישים ועל התהליכים עצמם או רק על אופן הופעתם, על צורת הייצוג שלהם או על אופן ההתמודדות איתם. כך או כך, מחשבה ביקורתית היא מאבק קבוע במובן מאליו, בלא נחשב, בתפיסות מקובעות, בהתעלמות ובהיעדר עניין. מחשבה ביקורתית יכולה להתקיים לאורך זמן רק כשמוכנים להתמודד עם אותה חרדה מפני הזר, החדש, האחר, ובעת ובעונה אחת גם לרסן את התשוקה לומר מייד מהו אותו דבר מה אחר, לבטל את זרותו ולהכריז על כך שהוא כבר כאן, בינינו, ואפילו שלנו.

8 פוקו, שכופף את הביקורת לחירות, מעוניין רק בכיוון אחד; במאמרו "הנאורות מהי" הוא כותב: "סדרה של חקירות היסטוריות, מדויקות ככל האפשר [...] המכוונות אל הגבולות העכשוויים של ההכרח, כלומר לעבר מה שאיננו, או כבר איננו חיוני לכינון עצמנו כסובייקטים אוטונומיים" (ראו פוקו 1997, 90). ב"מהי ביקורת" כותב פוקו בפשטות: "הגדרה ראשונית של ביקורת תהיה האפיון הכללי הזה: האמנות לא להיות נשלט עד כדי כך", כלומר האמנות להתחמק ממה שנדמה כהכרח. ראו Foucault 1990, 38.

תחום שקודש – במוכן שניתן כאן לקדושה ולקידוש – הוא תחום שבו תנועת המחשבה מוגבלת. מופיעות חומות הפרדה, מוקמים מחסומים ונקודת מעבר וביקורת – הביקורת האחרת, הביקורת מטעם השלטונות המופקדים על הקידוש, הביקורת שמבקשת להותיר כל דבר במקומו, במשבצות הזהות, המרחב, הזמן והפעילות שהוקצו לו. בזכות ערמומיותה של הסמיכות גם זו "ביקורת המחשבה": ביקורת המטילה הגבלות על תנועת המחשבה וקובעת את תנאי הביקור שלה במחוזות המקודשים. על פי הגיונם הפנימי, המחשבה הביקורתית והכוחות המקדשים נעים במסלול התנגשות: הביקורת אינה אמורה להיכנס לתחום שקודש; למי שנכנס, מבקר או פולש, אסור לבקר.

ג. התנגשות

לא כל המקדשים מקדשים באופן שהוגדר כאן.⁹ איני מתיימר להקיף בהגדרה הזאת את ההיסטוריה של מושגי הקדושה ושל פרקטיקות הקידוש, אפילו לא בתרבות אחת. יש ודאי אופני קידוש שמאפשרים את המשך תנועת המחשבה, וגם כשהם מגבילים אותה, יש ודאי הברלים משמעותיים בין אופני קידוש שונים. לפעמים המחשבה נאלצת ללכת סחור סחור, אבל עדיין יכולה להגיע לכל מקום, לפעמים היא יכולה להתנסח במשלים, בסיפורים, להופיע כמדרש או כשירה, מנועה מהגיית שם שקודש אבל לא מהמאמץ להבין מה קודש ומדוע. לפעמים ההגבלות מוטלות על מקום התנועה ועל זמן התנועה באזור המוגבל, על הסמכות להיכנס ועל הזכות להאזין. לא אוכל לעסוק כאן בכל האפשרויות האלה, שחשיבותן עצומה והניתוח שלהן מציב אתגר של ממש בפני ההיסטוריה של הדתות והפילוסופיה של התרבות. אני מבקש להתמקד רק במקרה אחד, המקרה הקל יחסית, של התנגשות ישירה, התנגשות בין מחשבה בתנועה לבין פרקטיקה מקדשת שאוסרת על עצם התנועה.

האם בכל מקרה של התנגשות בין ביקורת לקידוש יש עדיפות לביקורת? תמיד? מראש? האם ראוי מבחינה מוסרית להעדיף את חוסר הוודאות שמזמנת תנועת המחשבות ולהתעלם מן האיסור של הכוחות המקדשים לחצות את הגבול אל התחום שבו התנועה הזאת אסורה? האם ההעדפה הזאת מוצדקת בלי קשר לפגיעה במקדשים, ואולי גם כמה שקודש? תשובה חיובית תהיה דוגמה לקידוש הביקורת. תשובה כזאת מוציאה מכלל חשבון את הצורך לבחון מחדש את הביקורת ביחס לנזקים, לאובדן ולסבל שהיא עלולה לחולל בסיטואציות משתנות. את השאלה הזאת צריך לשאול בכל פעם מחדש, בזיקה לנסיבות הקונקרטיים, וטעות היא להניח שהתשובה ידועה מראש. לפעמים הוצאה כזאת של המחשבה מן התחום המותר לתנועה עשויה להיות מוצדקת. ההצדקה צריכה להיות מעוגנת בהשוואה בין

9 אני מודה לשי לביא שדרבן אותי להבהיר את השימוש שלי במונח קדושה.

המעשים והתוצאות הנגזרים מכל אחת מן הבחירות האלה, ואת התוצאות האלה קשה מאוד לנחש מראש. האם אפשר לדעת מראש בכל עניין ועניין מה יגרום סבל רב יותר, ביקורת מכאיבה או הימנעות ממנה? מה רע יותר, לקדש את אבא שלי ולחמוק ממחשבה ביקורתית עליו, על מעשיו ועל יחסיי המורכבים איתו, או להתמסר למחשבה מחללת, שאולי תפרק את הפטיש הזה, אבל גם תפגע באבי ובבני משפחה אחרים ותרחיק אותם ממני? זה תלוי כמובן גם באב וגם בבן, אבל איך בדיוק זה תלוי יתברר רק בשלב מאוחר יותר, כשהביקורת תהיה בעיצומה, ואולי לא יחדל להתברר עוד הרבה שנים אחר כך, על גבי הרבה תולדות של כאב. לא במקרה בחר דרידה במטפורה (שלעולם אינה "רק" מטפורה) של "רצח אב" כמוטיב חוזר במאמר המפתח שלו "אלימות ומטפיזיקה" (Derrida 1978). זה מאמר מוקדם, מ-1964, והמונח דקונסטרוקציה עדיין לא מופיע בו; את מה שנאמר בו על מחשבה אפשר להחיל על הרבה גוונים של מחשבה ביקורתית. מחשבה כזאת אינה יכולה להתחייב מראש שתימנע מ"רצח אב", והיא עלולה להסב כאב גם כשבוחרים בניסוחים המעודנים ביותר. היא עלולה גם להיות מסוכנת.

מחשבה שמתיימרת לדעת או לקבוע מראש את תנאיה שותפה לשיח המקדש בעניין אחד לפחות: היומרה לקבוע מראש עיקרון שחלותו מוחלטת (הלוגיקה של האפריורי). כדי שלא לחלל את התחום שקודש, המקדש מבקש להדוף את הביקורת מראש, בכל מחיר, ובלי קשר למה שהמחשבה הביקורתית מציבה בסימן שאלה. אבל הנימוקים משתנים. העצמה של הסכנה הכרוכה בביקורת היא תגובה מוכרת להכרזות פילוסופיות מאז קאנט לפחות: על גבולות התבונה, על האשליה שבדת ועל מות האלוהים, ולכל ההכרזות הדומות שבאו בעקבות אלה, ובכלל זה הכרזות על קץ האידיאולוגיה או על סופה הקרב של מדינת הלאום, ההספדים על מות הפילוסופיה, האמנות או הציונות, או הקינות על עולם ללא משמעות, על מדינה ללא ריבונות או על כלכלה ללא גבולות ובלי בסיס מטריאלי.¹⁰ כל ההכרזות האלה היו תוצאה של משחקי מחשבה ביקורתית שאיימו להפיל קורבנות או תוארו ככוחות מחוללי אסון. לעיתים קרובות הנבואות השחורות הובלטו רק כדי להדוף את הביקורת ולהגן על סדר קיים, שהביקורת איימה (או ביקשה במפורש) למוטט. אזהרות בדבר אסון קרב עלולות להיות כמובן אצטלה לאינטרסים אחרים, כגון העניין בהמשך הסטטוס קוו או בעשיית רווחים ממכירת אופיום להמונים ואשליות ליחידים. אבל קיומם של אינטרסים מעין אלה אינו מבטל את העובדה שבמחשבה הביקורתית טמון כוח הרס. לכן אין לגנות

10 תובנה עמוקה של הדקונסטרוקציה קובעת שכל קווי הסוף המובלעים בהכרזות האלה נמשכים לאיין-סוף, כל מה שהותיר עקבות נותר מרחף כרוח רפאים, ובכל רוח רפאים יש פוטנציאל של שיבה. אבל מבקרי הביקורת לא ייחסו הרבה חשיבות להבדל בין זהירותה של הדקונסטרוקציה כביקורת והעדינות המופלגת שלה לבין ההתלהבות הנמהרת של מבקרים מאסכולות אחרות, שהיו מוכנים להסתכן בהופעתו המחודשת של השכיב מרע, ובלבד שיוכלו להתענג קבל עם ועדה על ההכרזה על מותו.

מראש את מי שבוחרת להימנע ממנה ומעדיפה משחקי מחשבה אחרים, צורה אחרת של נדידת הרוח, דרכים אחרות ללמוד את העולם הסובב אותה, אופנים אחרים של חקירה, יצירה וקיום בעולם. מי שמבקשת לשמור לעצמה אזור שבו תוכל למצוא מחסה או נחמה, אזור שלביקורת לא תהיה גישה אליו, אינה טובה או רעה יותר ממי שמתעקש לפרק את המחסה ולהציגו כמבוסס על אשליה או הונאה עצמית. או לפחות – אי-אפשר לדעת עד שלא מפרקים, ואת הנעשה כבר אין להשיב.

כשהגיב וולטר באמצע המאה השמונה-עשרה לרעידת האדמה בליסבון בביקורת על תפיסת ההשגחה העליונה ומושג האל הכולל אותה (Voltaire 1994 [1775]), הטיח בו רוסו שהוא נוטל ממנו את מקור הנחמה שלו (Rousseau 1992). רוסו לא טען שאלוהים באמת אחר מכפי שעולה מן הפואמה שכתב וולטר; הוא פשוט ביקש ממנו שיניח לעניין הזה, וגם שיזכור שהפעלתנות האנושית היא שגרמה לכך שעיר רבתי-עם צמחה בצפיפות כזאת, עם בניינים רבי קומות כאלה, שהאש פשטה בהם במהירות רבה כל כך, ושהיה ראוי להביא בחשבון את אפשרות האסון כשקבעו את המרחקים בין בניין לבניין (שם, 110). רוסו לא "הוכיח" שאלוהים קיים וממלא את תפקיד "ההשגחה הפרטית העליונה". הוא פשוט הודה שהוא, ז'אן ז'ק, זקוק נואשות לדימוי כזה של אלוהים, אלוהים כמי שהרע בעולם אינו מותר אותו אדיש (אפילו אם אינו כול יכול). ואולם גילוי לב כמו זה של רוסו, שמבקש לרסן את התנועה הביקורתית כדי להגן על עצמו ועל אחרים כמותו, ועושה זאת בלי להציע נימוקים הנוגעים לגופה של הביקורת, אינו נפוץ. בדרך כלל הודפים את המחשבה הביקורתית בשם המחשבה עצמה. בדרך כלל מגייסים טיעונים מפה ומשם וממשיכים להכחיש שמשוהו הוצא בכל זאת מחוץ לתחום הביקורת. במקום לומר שהם מתעקשים לקדש את הלאום והלאומיות, תפיסה מסוימת של רציונליות וחילון, או את הרכוש הפרטי וצבירת ההון, את האונטולוגיה האטומיסטית שביסוד המחשבה הקפיטליסטית או את הגזענות המובלעת של הלאומיות האירופית – ולשלם את מחיר התעקשותם, מבקרי המבקרים נוטים להציג את הלאומיות כצורך אנושי אוניברסלי, את החילון כקדמה ואת הזכות הבלתי מוגבלת לצבור רכוש והון כאילו הייתה תנאי הכרחי לחירות, לדמוקרטיה או לרווחה ולא מקור עיקרי להעמקת אי-השוויון, שמחסל למעשה את התנאים לחירות.

זה מעשה הונאה, או לפחות מקרה של הונאה עצמית, שמעצים ומדחיק את הפטישיזציה של מה שאסור לבקרו. המחשבה הביקורתית צריכה להיזהר בכבודם של אלה שבחרו לא להשתתף במשחקה, אבל לא בכבודם של המתחזים. את האחרונים ראוי לחשוף. מי שמשחקים את המשחק הביקורתי צריכים לדעת לקבל גם את התוצאות הלא צפויות והלא רצויות של מהלך המחשבה שאליו נקלעו; אם יש משהו שהם מבקשים לקדש ולהעמיד מחוץ להישג ידה של הביקורת עדיף שיודו בכך ויעזבו. יש להם משחק אחר לשחקו, משחק שמעורבות בו קדושה ואולי גם אמונה, אהבה וחרדה. מותר להזמין אליו כל אחד, כמובן, אבל ראוי להציע אפשרות בחירה. כשהם מקדשים הם כופים על אחרים שותפות

בצורת קיום שעקרוניתיה, תנאיה והנחות היסוד שלה נעשו חסינים מפני ביקורת. הכוח שמופעל בשם העקרונות האלה הופך את עצמו לטריבוניל שמכריז על עצם ההתעקשות להמשיך בתנועת המחשבה הביקורתית כלא לגיטימית ולא ראויה, לפעמים אוסר עליה במפורש, לפעמים אף מציג אותה כבגידה.

בעניינים רבים מותר, ואולי אף חובה לקדש: עניינים שבין אדם לחברו ובין אישה לאהובה, וגם בין אדם למקום, המקום שבו נולדים, זה שבו חיים, או המקום עצמו, האחר, שמעבר לכל חי. מותר לקדש מתוך יראה או אהבה, פחד מוות או דאגה לאחרים. אבל מי שמקדש לא אמור להעמיד פנים שהוא ממשיך את המשחק הביקורתי. אולי מותר גם להגביל את המשחק באופן זמני בשם ציווי אחר, שגובר, כאן ועכשיו, על הציווי לחשוב מחדש. ותמיד כשמקדשים, כשנענים לציווי אחר, המשחק הביקורתי מושעה. אבל למי שלא מוכנה לקדש או לקבל את הציווי המושעה מותר להתנגד, וההגינות מחייבת את מי שמקדשת להכריז מה הוצא מחוץ לתחומה של הביקורת.

מי שמתמסר למשחק הקידוש עשוי להסתיר בדיוק את זה ולהצדיק את מעשה ההונאה. הוא עשוי להצדיק את ההונאה בשמו של אותו עיקרון שאותו אינו מוכן להעמיד לביקורת ובו הוא מאמין בכל מאורו. מנגד, מי שתתעקש לבקר תתקומם על ההונאה, על הכפייה או על הצגת רעיון שווא כאמת. נדמה לי שבניגוד למה שמקובל לחשוב, העניין המכריע אינו שלילת החירות לבחור באופן מושכל, שהרי גם המבקר אינו יכול להצדיק את כללי המשחק שלו בלי להיות מחויב להם מלכתחילה. העניין המכריע הוא קיומם של שני משחקי אמת, ואיתם שני אופנים (modes) של יחס לאמת או שתי צורות של דאגה לאמת, שאי-אפשר ליישב ביניהם. כדי שיהיה קיום לאחד צריך להסתלק מן האחר, או לפחות להשעות את ההשתתפות בו; אי-אפשר להשתתף בשניהם בעת ובעונה אחת. גם המקדש דואג לאמת, כמוכן (ולפעמים גם לנשמתו או לאיכות חייו של הנמען שלו, שאותו הוא מבקש לפתות להצטרף לשיח שלו), אבל הוא דואג לאמת שהושגה כבר, אמת שכבר ניתנה לו, והוא מופקד על הפצתה. הדאגה שלו לאמת היא דאגה להפצה הראויה (למי, מתי וממתי, מה לחשוף ומה להותיר נסתר, באיזה אופן להציג את האמת וכיוצא באלה). עוד יותר מהפצת האמת, עיקר המאמץ שלו נתון למעשי הקידוש וההתקדשות המתחייבים מן האמת הזאת. המחשבה הביקורתית דואגת לאמת, לאו דווקא למעשים המתחייבים ממנה, מפני שהאמת שלה נותרת תמיד חמקמקה, קשה להשגה, ולא תמיד ברור מה מתחייב ממנה. יש תמיד עוד "לא נחשב" שצריך לחשוב מחדש, יש תמיד עוד גבול הנרמה כהכרחי שעוד צריך להתנסות בו. במשחק הביקורתי, המאמץ של המחשבה הוא להמשיך בתנועה, לא לתחום גבולות אלא לפרוץ אותם, לא לשמור על גבול שנמתח כבר, אלא לזהות גבול שנמתח ונותר לא נחשב, מחוץ למשחק הביקורתי.

ד. חלומות ריבונות

בכל פעם שמחשבה ביקורתית מתעקשת להציב סימן שאלה על מה שהוצא מתחומה על ידי הציווי לקדש,¹¹ העימות בלתי נמנע. לא כל מה שקודש ראוי לעימות, לא כל מה שראוי לעימות ראוי גם לקורבן שכופים הכוחות המקדשים כשהם מוציאים את הביקורת מחוץ לחוק, מאיימים על מי שמתעקשים להמשיך לחשוב, ומחללים את מה שקודש בשם האמת של המחשבה הביקורתית. ההחלטה אם להתעקש או לוותר היא מוסרית ופוליטית; אין לה כלל קבוע מראש, היא תלויה במחיר ההתעקשות ובמחיר הוויתור, שאותו משלמים או עלולים לשלם רבים, לא רק השותפים הגלויים לעימות, ולכן ראוי להפוך גם אותה למושא לביקורת. חשוב לזכור כי יחסי הכוח בין הכוחות המקדשים למבקרים מעולם לא היו סימטריים. כמה דוגמאות ישנן למצב שבו הפטישיזציה של הכוח השתלמה פחות מביקורת הכוח? אם הסיכון הכרוך בהתנגשות חזיתית גדול, אפשר תמיד לבחור בדרכים עקיפות, מלחמת גרילה, אירוניה או התחפשות. העיקר לא להתמסר לכוח שמעמיד את עצמו מחוץ לתחומה של המחשבה הביקורתית, לא לגייס את המחשבה לטובת מאמצי הקידוש גם כשהפיתוי גדול, ולהיזהר באלה גם כשהם נעשים בשם של חישובי תועלת או נבואות חורבן.

לפעמים ההתנגדות גלויה. לפעמים מתהפכים לרגע יחסי הכוח. לפעמים המחשבה מדמה לעצמה שבמקום להסתגר בגבולות שמכתיב לה הכוח המקדש, היא יכולה לסמן בעצמה את גבולותיה, להכריז עליהם מראש, ובכך אולי להפיג את חששות מתנגדיה וגם לצבור לעצמה כוח משלה. זה היה חלומו של קאנט במפעל הביקורתי שלו, מביקורת התבונה הטהורה ועד לחיבור על השלום הנצחי. האמונה בכוחה של הביקורת הובילה אותו גם לדמות היפוך שלם ביחסי הכוח, מצב שבו התבונה יכולה להכתיב מראש את גבולות האמונה ולהציע "דת בגבולות התבונה הטהורה". הדת היחידה שהתכוננה כך לא הייתה דת תבונית אלא דת התבונה, תבונה המתייחסת לעצמה כדת. בדת עצמה יש הרכה תבונה, כמובן, וגם מחשבה ביקורתית, שאת גבולותיה (שבררך כלל הם קשיחים פחות ממה שנדמה לחילוני המצוי) האורתודוקסיה הדתית מנסה לבצר וההטרודוקסיה הדתית מנסה למתוח. הקידוש עצמו אינו רק עניינה של הדת. גבולות האזור המקודש באותו פלח של העולם המשותף המוכר כ"דת" אינם קבועים; הם נתונים למשא ומתן ולמאבק בין השותפים למשחק הקדושה,¹² והם עשויים להיות גמישים ונוזלים לא פחות מאלה שנמתחים באזורי עולם אחרים – מדע, כלכלה, פוליטיקה או משפט. אבל למחשבה הביקורתית עצמה אסור שתהיה דת. כשבפועל, מעת לעת, גם היא מקדשת, היא מפרה את כלל המשחק היחיד שלה: היעדר גבול קבוע מראש שבתוכו היא אמורה לתחום את עצמה. קאנט עצמו הפר את הכלל

11 לקדש כמובן שהוגדר לעיל.

12 מטעמים שיובהרו מייד, אני מעדיף לדבר על "שותפים למשחק הקדושה" או על "שותפים למעשה הקידוש" ולא על "מאמינים".

הזה כשביקש להכריז על הגבול ש"כל מטפיזיקה שלעתיד לבוא" הייתה אמורה לגדור את עצמה בתוכו. מה שהמחשבה הביקורתית הפגינה מאז, בכל המסורות והאסכולות שלה, לא היה ויתור על ספקולציות מטפיזיות אלא התעקשות לזנב אחריהן, ומוכנות – בדיעבד, אם לא בפועל ממש – לפרוץ כל קו גבול שנמתח.

בכל פעם שנפרץ גבול מפגינה המחשבה את העובדה שהיא אינה כפופה לסמכות המקדשת. אם היא נמנעת במודע מתנועה בתחום נתון, אפשר לפרש את ההימנעות כתוצאה של ויתור והשעיה. ואם יש פעולה שבזכותה המחשבה זכאית לתבוע לעצמה סמכות ריבונית, אין זו קביעת הגבולות שלה או חקיקת הכללים שלפיהם תנוע. המחשבה אינה בית דין לעצמה, אלא רק למחשבה אחרת קודמת לה, אחרת ממנה. המחשבה ריבונית, אם היא ריבונית, רק בזכות כוח ההתאפקות שלה המאפשר לה להימנע מתנועה בתחום שלקידושו הסכימה משיקולים מוסריים ופוליטיים. כשתחזור לנוע, תפגין המחשבה מחדש את אותה סמכות ריבונית שהיא מעניקה לעצמה, הסמכות להתנגד לכל הגבלה על תנועתה מטעמה של סמכות גבוהה יותר. ההתאפקות, כלומר השעיה מודעת של תנועת המחשבה, כמו ההתנגדות להגבלה על התנועה, הן אקטים דיסקרטיים. כל אקט כזה מתייחס להיגד ספציפי ולסמכות המסוימת שאותם הוא דוחה. אין בו כדי לכונן חוק כללי שמוציא מתוכו את מה שקודש או את מה שקובע את כיוון התנועה. להבדיל מן המשפט, המדע או הדת, הביקורת אינה יכולה לקבוע לעצמה גבול, היא אינה יכולה להגן על האזור הבטוח "שלה" בלי להיקלע לסתירה,¹³ או להכריז על חוץ שביחס אליו אפשר רק לדמיין בלי לדעת, להתלבט בלי להכריע, וכמובן שלא על איזו אחדות שהפעולה שלה מכוונת. המחשבה מרובה ומתחדשת לפי ההיגדים שבהם היא מתנסחת, ותמיד אחרת לעצמה.¹⁴

התנגדות כרוכה במאבק. לפעמים רצוי לדחות את המאבק הזה ככל האפשר. לעיתים אפשר להיכנס למשא ומתן על דרכים עוקפות, על הגבלות של זמן ומקום, דוברים ונמענים, בלי לוותר על הביקורת עצמה. בדרך כלל רצוי לרסן עד כמה שאפשר את האלימות הרוחשת במאבק. אבל אין שום דרך לסלק לגמרי לא את האלימות ולא את המאבק. מאבק כזה מתחייב מתוך המבנה הריבוני של המחשבה הביקורתית, שלא מתעקשת לקבוע את הכלל שלה, אלא בדיוק להפך, מתעקשת שלא לכפוף את עצמה לשום כלל שהיא עצמה אינה יכולה להעמיד בסימן שאלה, חותרת שוב ושוב להוציא את עצמה מכלל שנקבע

13 אפשר כמובן להציג את חוק הסתירה או את זכות התנועה החופשית כפְּטִישים של המחשבה הביקורתית. אבל אלה הם כללים של משחק הלשון הביקורתי, אפשר להעמיד גם אותם לביקורת (כפי שעשה ניטשה, למשל, בעניין חוק הסתירה), והעיקר – הם אינם נכפים על מי שאינו מעוניין במשחק. המחשבה הביקורתית אינה "מלכת המדעים" או יסוד מוסד שלהם, אלא יצור טפילי שמרשה לעצמו להתלוות לכל שיח, מוסד או מעשה ומזמין אחרים להצטרף.

14 כדי לומר שהתבונה היא "בית דין לעצמה", כפי שקאנט אומר, צריך להניח את אחדות התבונה שמכנסת לתוכה את הפיצול הפנימי שלה בין הרשות השופטת לבין התבונה הנשפטת, וזאת הנחה שאין לה שום בסיס. השימושים בלשון יחיד שנתרו בקטע הזה אינם אלא לשון מליצה וקיצור.

לה וגם מאלה שהיא קובעת מעת לעת לעצמה. המחשבה הביקורתית חייבת להודות במבנה הריבוני שלה, אבל לא בנוסח שהציע קאנט. ביקורת היא הערכאה שבה התבונה מכוננת את עצמה כריבונית לא מפני שהיא שופטת את עצמה, אלא מפני שהיא דוחה כל סמכות אחרת, גבוהה ממנה. אבל זה מחייב להכיר גם באפשרות הקבועה להוציא מן הכלל, כלומר לפנות מעת לעת מקום לכוחות המבקשים לקדש, לסגת מפניהם, ולדחות את התפרצות האלימות הכרוכה במאבק. ובדיוק כמו בהכרעה ריבונית, שמדמיינים אותה כנובעת ממקור אחד אבל למעשה היא מתקיימת רק בחזרות שלה, המפוזרות בכל הצמתים שבהם כל שוטר, חייל או פקיד מכס, סוהר או מורה עלול להחליט להוציא מן הכלל, כך גם כאן: כל כותב מוציא מן הכלל את מה שלא יעמוד לביקורת – לא כאן, לא עכשיו, לא אצלו, או אף פעם לא, בשום מקום – ותמיד בשם אותו ריבון מדומיין, התבונה, שהמחשבה הביקורתית (שלו, שלה) אמורה לגלם.

מנגד, המחשבה המקדשת (מקדשת לאום, אדמה, זמן, אהבה, רכוש פרטי או זכויות אדם, או את חופש התנועה של ההון וכיוצא באלה) כופפת את עצמה לריבון חיצוני לה. היא כופרת כך באחריותה שלה (או באחריות המסורת שממנה התפתחה) לאופן שבו הריבון הזה מופיע, מקדש, מקדש ומצווה. ובניגוד למחשבה הביקורתית, היא כופה את עצמה גם על מי שלא בחר בה. כששתיהן עוסקות באותם עניינים שקודשו כבר, המחשבה המקדשת והמחשבה הביקורתית נתונות במסלול התנגשות בלתי נמנע. למחשבה המקדשת אין שום דבר להציע למחשבה הביקורתית, מלבד עוד מאותו דבר – התעקשות על הקידוש ועקבות לעבודה ולכוח שהושקעו בכינון האובייקט המקודש, כלומר בדיוק את מה שהמחשבה הביקורתית מבקשת לבחון מחדש בלי שתבטיח לקבלו. לעומת זאת, למחשבה הביקורתית אין שום דבר להציע למחשבה המקדשת חוץ מכוח ההתנגדות שלה והאיום הטמון בה למה שקודש, וחמור מכך, האיום לפרק את מנגנון הקידוש עצמו.

ה. זהירות, פְּטִישׁ!

רגע לפני שהמאבק נעשה בלתי נמנע צריך להזכיר כי לא כל דבר ראוי לפירוק. ההסתייגות הזאת אינה רק מוסרית. היא נוגעת למה שמניע את המחשבה עצמה, ובאופן מדויק יותר – להיסטוריה המודרנית של הביקורת. ההיסטוריה הזאת היא היסטוריה של פירוק איקונוקלסטי. הביקורת האיקונוקלסטית ביקשה לפרק כל פְּטִישׁ שפגשה, מפני שראתה בפְּטִישׁ מושא של אמונה ופירשה את האמונה הזאת כפעולת קידוש האוסרת על תנועתה החופשית. פְּטִישׁ – במשמעותו המקורית חפץ דומם שמייחסים לו תכונות וכוחות לא טבעיים, רוחניים או מיסטיים – הובן בהשאלה ככל דבר (ובכלל זה גם מילים וצורות דיבור, בני אדם ומוסדות) שמייחסים לו איזו עודפות שאינה יכולה להיות מוסברת בתכונותיו הטבעיות, שמאמינים בה, מבקשים אותה ומתמסרים לה בלי לדעת להסביר אותה. ההתעקשות להסביר עלולה

לפגוע בכוח המיוחס לפְּטִישׁ.¹⁵ כשהמחשבה האיקונוקלסטית פגשה פְּטִישׁ היא שמעה ציווי: אל תחקרי אותי, אל תשאלי עליי, אל תגעני, אל תתקרבי, הניחי לי, הניחי אותי במקומי, כפי שאני, בטחי בי בלי לשאול "איך זה פועל?" ובלי לתהות מה מבטיח שאצליח להשיג את ההבטחה הטמונה בי. את יכולה לשאת את שמי, אבל לא לשאול מי אני. את יכולה לחשוב איתי, אבל לא לחשוב אותי. אוכל להיטיב לך רק אם תוותר.

במשך זמן רב המחשבה הביקורתית ראתה בפְּטִישׁ איום על חופש התנועה שלה וסירבה להיענות לאינטרפלציה הזאת. היא התעקשה לקרוא לתוכה מה שלא היה בה בהכרח – תביעה להאמין בהיגדים מתארי מציאות הקובעים מהו הפְּטִישׁ "באמת", אמונה שהיא בעת ובעונה אחת תנאי לעודפות נוכחותו של הפְּטִישׁ, הרציונל לקידושו, ומה שנדרש כדי לגרום להפעלתו. את האמונה הזאת ביקשה המחשבה הביקורתית להפריך, הציגה אותה כאשליה, אמונה תפלה, אי-רציונליזם בפעולה. מה שהוחמץ כך הוא ההבדל בין אמונה/אי-אמונה ש... לבין אמון ב..., ועוד יותר מכך הוחמץ ההבדל בין אמונה/אי-אמונה כיחס להיגדים מתארי מציאות לבין אמון כאפקט של קיום יחד. המחשבה הביקורתית, אילו זיהתה את ההבדל, אולי הייתה שומעת פנייה, אינטרפלציה, אבל לא ציווי: האמיני לי גם בלי להאמין במה שאומרים עליי, תני בי אמון, בטחי בי בלי להתעקש לברר מה סוד כוחי, מהי אותה עודפות שהופעתי מקרינה אבל גם מסרבת להסגיר. במקום זה השליכה הביקורת על הפְּטִישׁ את כללי משטר האמת שלה, שאליו שייכת תפיסת האמונה כיחס להיגדים מתארי מציאות, בלי להבין את גבולות המשטר הזה וכלי להבין שהפְּטִישׁ והאמון שהוא מבקש שייכים למשטר אחר, ולמעשה לאופן קיום אחר.¹⁶ כיום, במבט לאחור, מחשבה ביקורתית שהתפכחה מן המומנט האיקונוקלסטי שלה יודעת לזהות בפְּטִישׁ הוראות שימוש, לא היגדים מתארי מציאות. משוחררת מן האמונה הפְּטִישׁיסטית שלה עצמה בציווי האיקונוקלסטי – הרוס כל מה שאינך יכול להאמין בו – המחשבה הביקורתית הזאת מבינה שטעתה בהבנת הפְּטִישׁ. כשהיא נתקלת היום בפְּטִישׁ ושואלת איך הוא פועל בעצם, מדוע אחרים מכבדים אותו, נזהרים בו ונשמעים לו, היא מנסה לזהות את העודפות הקורנת מן הפְּטִישׁ כאפקט של צורת שימוש, שאינה אלא אופן של קיום יחד – היחד של המקדשים והקיום לצד, עם או בצל מה שקוֹדֵשׁ – ולא כמושא של אמונה. עכשיו היא שומעת את האזהרה שייחסה לפְּטִישׁ – להיעצר – בתור קול פנימי. קודם זה היה קולה שלה, שייחס את הפְּטִישׁ לסדר האמונה, ועכשיו זהו ציווי שהמחשבה מצווה על עצמה, מפני שהיא מבקשת להבין מה שהחמיצה בשלב האיקונוקלסטי שלה, כשפירשה את הילת

15 הפְּטִישׁ אינו מופיע מעצמו כמובן. הרבה מחשבה, יצירתיות לשונית וכוח מושקעים בהופעת דבר מה כפְּטִישׁ – זה מאמץ הקידוש. לעודפות יש נטייה להתפוגג, ההופעה עלולה להיראות סתמית, ולמקדשים אסור לשבות ממלאכת ההפרדה בין קודש לחול.

16 בדיון בקידוש ובעיקר בפְּטִישׁ אני מציג בלשוני, באופן לא מחויב ולא שיטתי, רעיונות ששאלתי מברונו לאטור. ראו במיוחד 11, 4–1, chap. 2013b; 2013a; 2010. Latour

הקדושה כמבוססת על אמונה בסדרת היגדים מתארי מציאות. אז דימתה לעצמה שיש לפרק את הפטיש מכוחו, ולשם כך די להבין כיצד נוצרה הילת העודפות שלו, את הארציות הגמורה של מלאכת היצירה הזאת, מעשה הפברוק הזה. אבל עכשיו, אחרי ההתפכחות מהשיכרון האי־קונולסטי, המחשבה גם נזהרת בכלליות הציווי לפרק וגם חושדת ביעילות הכוח המפרק שלה.¹⁷

אבל גם הבנה חדשה של הפטיש, של הקידוש או של הדת אינה יכולה למנוע את ההתנגשות. לא כל הפטישים דומים, וצורת הקיום, כמו גם האפקט שלהם, תלויים באופן שבו הם משובצים ביחסי כוח ובמנגנוני שליטה. לכן לפעמים ההתנגשות היא בלתי נמנעת. די להזכיר את המקרה הפרדיגמטי, זה שבו השלטון – בכל תחום שיש בו שלטון – מקדש את עצמו, מחריג את עצמו או את אחת מנגזרותיו מתחום תנועת המחשבה. כשהשלטון מבקש להפוך סדר היסטורי, שהוא תמיד קונטינגנטי, תמיד תוצאה ארעית של יחסי כוח, אפקט מצטבר של אלימות ואכזריות שזכו בדיעבד להכשר חוקי, לחוק טבע או למובן מאליו – המחשבה מוכרחה להתנגד. רגע לפני שהמאבק נעשה בלתי נמנע, המחשבה הביקורתית יכולה עדיין לנסות לפתות את השלטון בטיעונים תועלתניים. היא יכולה לנסות לשכנע אותו שכדאי להניח לה לשמור על המרחב שכבר ניתן לה ואף להופכו למופת של קיום יחד בחברה לא הומוגנית. כשקאנט הציע נוסחה מעין זו לריכוך שלו, פרידריך השני (הגדול), מלך פרוסיה, הוא היה מוכן לשלם מחיר כבד: ציות בכל עניין מעשי תמורת חופש מחשבה מוחלט (קאנט 2009). והוא ניסה לפתות את המלך בטיעון נוסף: הביקורת תסמן לכל תחום – ובראש וראשונה לדת – אזור שבו מותר להתווכח בלי לגזור שום מסקנה מעשית. גם המאמין וגם הפילוסוף אמורים לציית לקיסר בכל דבר ועניין; הציות הזה אמור להבטיח חירות מחשבה, מחשבה רציונלית ואמונה שעברה רציונליזציה, או לפחות הפרטה. גם הביקורת וגם האמונה מוותרות כך מראש על כל מעשה שאינו זוכה להכשר מטעם השלטון תמורת חירות גמורה בתחומיהן, שאמורים להיות מנותקים מעולם המעשה מעצם הגדרתם.

קאנט הציע למעשה פרצלציה, הסדר קרקעות, תיחום של אזורי מחשבה ומעשה, ואלה מדריכים עד היום את התיאוריה הליברלית.¹⁸ הפיתוי הזה הצליח במידת מה כמעשה הונאה, והצליח מאוד כהונאה עצמית, אבל כוחו היה מוגבל. זאת לא רק בגלל החלפת הקיסר הנאור באחר, נאור פחות, שתחת שלטונו העסקה שהגה קאנט נראתה הרבה פחות משתלמת, אלא מפני שקו התיחום שמתח קאנט בין הפרטי לציבורי הוצב עד מהרה בסימן שאלה (למרות הכוחות שביקשו לקדש אותו) יחד עם שאר עקרונות ההפרדה בין האינטרסים של

17 "אז... ועכשיו" – הסדר הכרונולוגי הזה אינו מחייב. אפשר לקרוא זאת כטענה על שתי פרדיגמות מתחרות של ביקורת.

18 על ליברליזם כאמנות ההפרדה ראו Walzer 1984.

התבונה ותפיסת הקדמה שלו. ובינתיים הופיעו תביעות חדשות לציות בתחומי המעשה: ציות למנהיגי המאבק המהפכני לשחרור (מעמדי או לאומי), שחופש הפעולה שלהם אמור להבטיח את הצלחת המאבק, ואחר כך ציות לעיקרי דת הממון, שחופש התנועה שלו מתואר כערובה החדשה לחיי חירות ונאורות. מול אלה צריך לזכור כי ההימנעות של המחשבה הביקורתית מלהפעיל את הפוטנציאל ההרסני שלה היא תמיד זמנית, מוגבלת לעניינים מוגדרים ומותנית במחיר הוויתור; ובכל מקרה אסור שהוויתור יחול על תנאי הוויתור עצמם. גם כך מאיים על המחשבה הביקורתית הפיתוי ליפול בפח שטומן הגיון השיח המקדש ולקבל את סדר היום שלו, כלומר להתמקד במה שנחשף כבר (אם לא לפני העימות אז בוודאי במהלכו, כתוצא שלו) ושאותו איש אינו מבקש עוד להסתיר: עבודת הקידוש ומלאכותיות ההילה האופפת את הפְּטִישׁ.

1. תיאוריה, ביקורת

הפְּטִישׁ מוליך שולל את המחשבה הביקורתית. בזכותו או בגללו היא מאמינה בסמכות ובכוח ההכרעה הריבונית שלה. אבל ריבונות היא מטפורה שעלולה להטעות. הריבון יודע את גבולותיו מפני שהוא קובע אותם (וחורג מהם, משנה אותם, או נמנע מכך ומותיר אותם על כנם). עד שאינה פוגשת בפְּטִישׁ, או בתיחום מפורש של אזור מקודש, המחשבה הביקורתית אינה יודעת מה מגביל אותה. היא יכולה להתנאות בריבונות שלה רק ביחס לפְּטִישׁים שכבר נחשפו ככאלה, כשהכוחות המקדשים פועלים בגלוי והעימות עם המחשבה הביקורתית כופה על האחרונה לשמור על גבולותיה. אקט ההוצאה מחוץ לתחומה של הביקורת נעשה אז בגלוי ומה שהוצא מן הכלל מפורש וידוע. השיח המקדש מפתה את הביקורת לשכוח כיצד הוא עצמו אחראי לסימולציית הריבונות שלה, כי רק לעומתו היא יכולה לקבל הכרעה ריבונית לכאורה, בעוד האתגר החמור שלה, המוגבלות העקרונית שלה, נמצאים בכלל במקום אחר. המוגבלות הזאת אינה מצויה במה שניצב לעומתה, נפרש כבר כמעריך יחסים שבין גלוי לנסתר, שבין עקבה למה שיש לעקוב אחריו. האתגר החמור של המחשבה הביקורתית, שאחראי בין השאר לכך שהריבונות שלה היא לא יותר מסימולציה, מצוי בה עצמה, בדפוסי תנועתה שאותם אינה יודעת להכיר, בעקבות שמותירים הכוחות שמניעים אותה, כוחות שאותם היא אינה יודעת לזהות כעקבות לאֲחֵר מִמֶּנָּה.

לעולם אין לדעת כמה חמורה המוגבלות הזאת ומה רב האתגר. הרי בזה כל העניין – שאין יודעים מה לא יודעים, שההכחשה מוכחשת, ההדחקה מודחקת וההשכחה מושכחת או סתם נשכחת. אנחנו נוטים להסיח דעת מהסחת הדעת, עיוורים לעיוורון וחירשים לדממה, מחמיצים שוב ושוב את אי־ההבנה. ואין מדובר במצב סטטי אלא בייצור בלתי פוסק, מתחדש ומשתנה כל העת של האזורים האפלים של התודעה, השפה והמחשבה, אזורים שהמחשבה אינה יכולה לתעד אלא בדיעבד, באופן חלקי, כשהיא נתקלת במה שמזעזע אותה ומכריח

אותה לחשוב אחרת. המחשבה הביקורתית חייבת להביא בחשבון את האפשרות המביכה שגם היא עצמה נוטלת חלק בהכחשה וגם היא שותפה באחריות ליצירת התנאים לאי-ידיעה ולהפצת אי-הבנה, הבנה מוחמצת, אשליה ובורות. את כל זה היא יכולה לעשות רק בדיעבד, באופן מקוטע ומגומגם. כדי להיחלץ מדיבור מקוטע ומגומגם, הביקורת פונה לתיאוריה, שמעמידה לרשותה כלים מושגיים, צורות הסתכלות וסכמות טיעון. באמצעות אלה הופך הגמגום לדיבור אסרטיבי, בוטח בעצמו, ממוקם היטב ביחס לאזור של בעיות, ובתוך מסורת מחקרית שזכתה כבר להכרה וללגיטימציה. התיאוריה היא המופע האקדמי של המחשבה הביקורתית, המקום שבו היא אמורה להרגיש בבית, המחסה המוסדי שלה, המסד שעליו היא יכולה להישען, האזור שבו היא יכולה לנוח.

תיאוריה היא ארגז הכלים המושגי של המחשבה הביקורתית.¹⁹ מדובר בקבוצה לא סגורה ולא לגמרי קוהרנטית²⁰ של מושגים שאמורים לשמש את המחשבה בתנועת הגימוש שלה. באופן כללי, המחשבה הביקורתית לזניה וגונוניה מונעת על ידי רעיון שלא הופרך, גם אם מעולם לא בוסס דיו, מעין צירוף לא יציב של ידיעה, ניסיון ואמונה, ולפיו יש איזו זיקה בין מה שמופיע (או מתגלה, או מוחש, מה שמתנסים בו) ונדמה כבעל מובן לבין מה שישנו בלי להופיע, אבל באופן שקשור במה שכן מופיע ועשוי להסבירו. אם נוקטים אמצעי זהירות מתאימים, כך סבורים, תפיסה נכונה של הזיקה הזאת תאפשר להגיע מהאזורים המוארים לאזור האפל ולהוסיף דעת והבנה של מה שמופיע וגם של מה שישנו. מהי בדיוק הזיקה הזאת ומהם אמצעי הזהירות הנדרשים כדי לעבור מצד לצד – זה עניינה של התיאוריה, שמושגיה מונחים זה ליד זה כגשר המוביל מן האזור המואר לאזור האפל ובחזרה. אבל הם לעולם אינם מונחים באופן ליניארי, הקשרים ביניהם ריזומטיים, והתיאוריה המבקשת לארגן אותם בקונסטלציה משלה מוצאת שהיא גוררת איתה קטעים מקונסטלציות קודמות שהמושגים היו נטועים בהן. במצב כזה, הדרך מסומנת מראש, לא מנחה את המסע ולא קודמת לו; הדרך – המתודה, אם תרצו – היא בדיוק מה שצריך לגלות, כלומר למצוא, כלומר להמציא תוך כדי המסע.

אם חושבים על מה שלא מופיע ככולל גם את מה שלא מודעים לא לקיומו ולא לנסתרותו, צריך להוסיף גם את זה: תיאוריה היא מערך מושגים שמאפשר לנחש (ולפעמים גם לחלץ) את מה שנשאר מחוץ לתחום התודעה בתור לא נודע שבכל זאת השאיר עקבות בפני השטח שאליהם חשופה התודעה. מערך המושגים הזה אמור לזהות את העקבות האלה,

19 תיאוריה היא גם ענף של עבודה אקדמית, הסדר מוסדי שנועד להמציא מחסה לתנועת המחשבה הביקורתית – אבל גם להקצות לה תחום מושב בסדר הידע האקדמי ולצמצם אותה ואת האפקטים שלה. יש להסדר הזה היסטוריה משלו וצורות משתנות בתרבויות אקדמיות שונות. ראוי להקדיש לכך דיון נפרד.

20 קוהרנטיות היא תכונה שעשויה לאפיין חלק מקבוצת המושגים, או חלק מן המושגים תחת פירוש מסוים, אבל לא את כל הקבוצה, ובוודאי לא תחת כל הפירושים הרלוונטיים.

לשחזר גם את מה שטבע אותם, גם את המנגנון שהותיר אותם בתור עקבות מוכחשים, וגם את הבניית הכשל התודעתי שאחראי להחמצת העקבות האלה בתור עקבות של מה שנשכח ונמחק או שטרם נודע. המרקסיזם והפסיכואנליזה מספקים דוגמאות מובהקות לארגזי כלים כאלה. אבל גם בלי להתחייב להרמנויטיקה של חשד ולתיאוריה שיטתית ומקיפה כמו מרקסיזם או פסיכואנליזה, התיאוריה מספקת כלים לעבודת הניחוש והשחזור הזאת.²¹ וגם מי שמבקש להתנער מהרמנויטיקה של חשד וממטפורות של עומק ופני שטח, הסתרה וחיפיה, כמו פוקו, דלז או לאטור למשל, מבקש לאתר את ההבדל, לתאר אותו ולהסביר אותו – ההבדל בין מה שישנו לבין האופן שבו הוא מופיע, מולשן ומפורש. התיאוריה היא רשת מושגית מונחת על בלי-מה שמציעה למחשבה גשרים אל הלא נודע.

איני מבקש להציע כאן תיאוריה של תיאוריה או מושג שיטתי שלה, אלא רק שרטוט לא מדויק של תנאי מינימום לתיאוריה שתמלא תפקיד בהנחיית המחשבה הביקורתית. יותר מאפיון מדויק חשובה הקביעה הבאה: המאמץ התיאורטי היה מאז ומעולם האזור שבו המחשבה הביקורתית מקדשת את המושגים שלה, נכשלת במה שהיא שוללת מאחרים, ומשקיעה מאמץ מושגי שיטתי בביצור התיאוריה מפני הביקורת. צריך לזכור לא רק את ההיסטוריות של המושגים אלא גם את האופי ההיריסטי והאקספרימנטלי שלהם, את ריבוי ארגזי הכלים המתחרים, את העובדה שהתחרות ביניהם אינה יכולה להיות מוכרעת מראש, שאולי אף אחד מהם לא יימצא מיותר לגמרי או הכרחי לגמרי, וגם את העובדה שכל אחד מהם נושא איתו הנחות מוקדמות, אונטולוגיות ואפיסטמיות, וכל שימוש במושג או במטאפורה נטוע בתבניות שיח וארוג ומעוצב בתוך מערך של יחסי כוח. כל אלה אמורים להיות מושא לביקורת ולא לקידוש. לכן, העבודה התיאורטית אמורה לכלול תמיד לא רק פיתוח ושכלול של ארגז הכלים המושגיים, אלא רפלקסיה המוכנה להציב בסימן שאלה כל אחד מן המושגים ואת הקונסטלציה התיאורטית הספציפית שלהם. ולכן גם לא מפתיע שהמפעל המכונה תיאוריה ביקורתית נתון במתח קבוע בין המאמץ לנרמל את המערך המושגי ולהפעיל אותו – להשליך, להחיל, ליישם – בתחום תופעות נתון לבין המאמץ לחשוב מחדש את המערך המושגי עצמו, לשחרר אותו מדעות קדומות, לחשוף אותו אל הלא נחשב שלו, לתנאי האפשרות ההיסטוריים וההיסטוריים שלו. בקוטב האחד מאיימת הנטייה לנטורליזציה של מושגים והפיכתם למונחים זמינים לשימוש (readymade); בקוטב האחר מאיימים ההפשטה, לשון אזוטרית, והסבת המבט התיאורטי מעולם החיים שאותו ביקשה המחשבה להבין מלכתחילה.

21 כך, למשל, פוקו מציע תיאוריה של שיח במקום ניתוח אידיאולוגיה, רנסייר מציע הבחנה בין משטרים חושיים שונים במקום פירוש של מנגנוני הגנה והרחקה וכדומה.

ז. הבנה מאוחרת

המחשבה נעה כסומא באפלה. מה שלא ידוע לה רב לאין שיעור ממה שידוע, או נחשב כידוע, מה שלא מובן רב ממה שנחשב כמובן. אבל קשה להודות באפלה הזאת ועוד יותר קשה להפנים אותה לתוך מה שנחשב, והקושי הזה נוסף כעוד שכבת עיוורון. אם רוצים להוסיף להשתמש בדימוי האור והצל שמלווים את המחשבה על המחשבה מאז אפלטון, אין לדבר על נאורות – שום מחשבה אינה מפציעה כשמש, שום מחשבה אינה מתקיימת כאור יום שבצידו השני פרושה אפלה. המחשבה שרויה באפלה. רוב הזמן היא מגששת, נסמכת על נגיעות במקום על מבטים, מצטיידת בהשערות וניחושים במקום באווירנטיות, מקרינה חוסר שקט ואי-ודאות, נאחזת באיים של הבנה, נסחפת ושוב נאחזת ושוב נסחפת. התנועה שלה מאפשרת, לכל היותר, התבהרויות חלקיות, מקומיות וחולפות. רובן יתבררו עד מהרה כשרויות בעצמן בתאי אופל משלהן. גרוע מזה, שטח הצל שהן מטילות עלול להתברר כרחב יותר משטח האזור המואר שלהן.

הידע אינו מרבה הבנה. הוא מרבה רק את עצמו. הידע מצטבר ומתרחב. אפשר למדוד את ההצטברות הזאת, את התרחבות הידע, שמתרחב בין השאר מפני שלא חדלים לתעד את הידע עצמו, לכתוב את ההיסטוריה, הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה והכלכלה שלו, למדוד אותו, לתאר את האופנים שבהם הוא מאופסן, משתנה תוך כדי שימור ומתקבע תוך כדי שינוי. מרחב הידע מגמד כל תודעה אנושית, וזאת עוד לפני שמביאים בחשבון את הידע שמייצרות מכונות החישוב והאלגוריתמים לחיפוש מידע. לא משנה מה אדם מחזיק בראשו, מה שקובע הוא מה נמצא ברשת, בספריות ובארכיונים וכמה מעודכנים כלי החיפוש המשתכללים בלי הרף. אבל ידע אינו הבנה. אנחנו ממעטים להבין גם את מה שאנחנו יודעים. הבנה היא התנסות פרטית בשיח פרשני (מסוג כזה או אחר), מתוך שיחה ומשא ומתן עם קבוצה קטנה של בני שיח, ממשיים או מדומיינים. אפשר לאסוף כל מה שידוע על טראמפ בלי להבין את הטראמפיזם כתופעה, ובלי לדעת אם נכון בכלל לסמן תופעה מובחנת בשם הזה או מה בדיוק צריך לשאול עליה. אפשר לאסוף כל מה שידוע על הציונות, על קפיטליזם או על תקשורת דיגיטלית בלי להבין מה הם היו ומה הם עכשיו, וכיצד נעשו למה שנהיו. אפשר להיות אשף כלכלי, אוצר בלום של ידע על תנועות השווקים הפיננסיים, בלי להבין מה מאפשר אותן ומה בדיוק הן מחוללות ומעוללות. ההבנה מהבהבת, מרצדת במרחב לא מוגדר בין מה שידוע לבין החורים השחורים שפוערות השאלות המופנות אל מה שידוע ומגששות אל הלא נודע. זה מרחב נזיל מאוד. בעוד שהידע מתרחב, המחשבה אינה חדלה מלהציב שאלות חדשות וההבנה הנחשבת ונכתבת נשמטת מאחיזתה בעולם עוד לפני שנגרעת המקלדת.

איננו חושבים לבר, כמובן, גם לא כשאנחנו בודדים מול מסך המחשב. המאמץ להבין בכוח המחשבה נאחז תמיד במה שהבינו אחרים. אני יודע היטב כמה אני זקוק למחשבתם של אחרים, אבל גם כמה מעט אני מסוגל להבין כשאני נעזר בהם, רכים וטובים ממני. הם

רבים כל כך, ורבים מהם היו באמת הוגים מעולים כל כך, ולכן יש להם גם תפקיד בצמצום ההבנה, לא רק בהרחבתה. הם אינם אחראים לכך בעצמם כמובן. לא לטעויות ולקוצר הראות שלהם אני מתכוון כאן, אלא לנטייה, שלפעמים היא מענגת ולפעמים טרחנית, להוסיף אותם עצמם אל העולם שאותו יש להבין, ולהתמסר לשם כך לפירוש הטקסטים שלהם. הנטייה הזאת אינה עניין פרטי אלא תוצאה של חינוך אקדמי, שגם אני, גם מוריי וגם תלמידיי הם תוצרים שלו. המוסד האקדמי מטפח את הנטייה הזאת באמצעות סנקציות דיסציפלינריות מגוונות, שלא כאן המקום לפרטן. הוא מדרבן אותנו להחליף את המאמץ להבין את העולם במאמץ לפרש אחרים שניסו להבין אותו. כמה קלה וכמה תכופה הנסיגה הזאת לפרשנות טקטואלית, שמוותרת על המאמץ לפרש את העולם. כמה קשה המאמץ להתעקש לקרוא לא רק כדי להבין את הטקסט הנקרא, וגם לא רק כדי לשחזר את העולם שבו הטקסט הזה נכתב (כמו שנדרש במסגרת "היסטוריה אינטלקטואלית" כזאת או אחרת), אלא כדי לפרש גם את העולם שבו אני קורא עכשיו. כל מי שבילה כמה שנים באקדמיה מכיר את המחסומים המוצבים בה בפני המגע הלא ממושטר בין המחשבה לעולם שאותו היא מבקשת להבין. "לא ממושטר" ולא "לא מתווך". ברור שהמגע תמיד מתווך, אין עולם שלא הולשן כבר ואין מחשבה שאינה נחשבת בשפה שהיא חלק מהעולם הזה, ולא רק כלי ניטרלי לתאר ולנתח אותו. את התיווך הזה בדיוק המוסד האקדמי ממשטר. אחת הדרכים המוכרות והיעילות ביותר למשטר הזה היא ההצעה הידידותית, המלווה באינספור סנקציות, לפרש מה שכבר נכתב ונחשב וקודש כחלק מהקנון בתחום זה או אחר, אבל להימנע משימוש בטקסטים המתפרשים כדי לחשוב מה שקורה כאן ועכשיו, יחד עם העבר והעתיד של ההווה הזה, יחד עם העולם הגלובלי שבו ארוג המקום הזה. לפני שפונים לתזה האחת-עשרה כדאי להכריז על זה: פילוסופים, הגיע הזמן לפרש את העולם ולא רק את הטקסטים שנכתבו עליו.

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 1996. "פוסמודרניזם: עמדה פילוסופית", אילן גור-זאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי, ירושלים: מאגנס, עמ' 135-163.
- פוקו, מישל, 1997. "הנאורות מהי", עזמי בשארה (עורך), הנאורות – פרוייקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 79-97.
- קאנט, עמנואל, 2009. "מהי נאורות", מהי נאורות: כתבים פוליטיים, בתרגום יפתח הלרמן-כרמל, תל אביב: רסלינג.

Derrida, Jacques, 1978. "Violence and Metaphysics," in *Writing and Difference*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 97-192.

- Foucault, Michel, 1990. "Qu'est-ce que la Critique?" *Bulletin de la Société française de la philosophie* 84(2), pp. 35–63.
- Latour, Bruno, 2010. *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham, NC and London: Duke University Press.
- , 2013a. *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*, Cambridge: Polity Press.
- , 2013b. *Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nancy, Jean-Luc, 1996. *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée.
- Rousseau, Jean Jacques, 1992. "Letter to Voltaire on Optimism" (The Leningrad Manuscript), in Roger D. Masters and Christopher Kelly (eds.), *The Collected Writings of Rousseau*, III, Hanover, NHL University Press of New England, pp. 108–121.
- Voltaire, 1994 [1775]. "Poem on the Lisbon Disaster; Or an Examination of the Axiom, 'All is Well,'" in *A Treatise on Toleration and Other Essays*, trans. Joseph McCabe, Amherst, NY: Prometheus Books, pp. 1–6.
- Walzer, Michael, 1984. "Liberalism and the Art of Separation," *Political Theory* 12(3), pp. 315–330.