

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

Reason's Armed Forces: The Metaphysics of Power in Kant's "Critique of Pure Reason" /

הכוחות המזוינים של ממשלת התבונה: על מטאפזיקה וכוח ב'ביקורת התבונה הטהורה'

Author(s): עדי אופיר and Adi Ophir

Source:

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly /

עיון: רבעון פילוסופי

כרך (ניסן תשנ"ח אפריל 1998), pp. 165-190

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23352613>

Accessed: 20-05-2015 12:25 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / עיון: רבעון פילוסופי.

<http://www.jstor.org>

הכוחות המזוינים של ממשלת התבונה על מטאפוריקה וכוח ב'ביקורת התבונה הטהורה'

(א)

במבוא ל'מסכת טבע האדם' כותב יום:

כדי שנוכל לקוות להצלחה בחקירותינו הפילוסופיות אין לנו עצה אלא זו: צריכים אנו לעזוב את דרך החקירה המשעממת ורבת השהיות שנהגנו בה עד עתה, ובמקום ללכוד, פה ושם, טירה או כפר בגבולות, [עלינו] להתקדם ישר ולהסתער על הבירה או המרכז של המדעים הללו – על טבע האדם עצמו; ומשנשלט עליו, נהיה רשאים לקוות בכל מקום אחר לנצחון קל.¹

החקירה הפילוסופית היא הסתערות של חיל פרשים מזוין על עיר בצורה. סופה של העיר ליפול בידי המתקיפים; הניצחון פירושו חיי שלוה ושלום, אושר ועושר, מאז ולעולם. אלא שהמתקפה הישירה על הבירה היתה התקפת נפל. כידוע, החקירות של יום הסתיימו במבוי סתום. הספקנות היומיאנית הצליחה לערער את האמון בכושרו של השכל האנושי להפיק ידע ודאי מן הניסיון, בכוח ההסבר של טענות סיבתיות, בזהותו, יציבותו והתמדתו של האני וביכולת לייחס לו אחריות מוסרית. אין פלא שקאנט חש צורך להתחיל הכל מן ההתחלה. חיל הפרשים, שהבטיח ניצחון קל ומהיר, התגלה לדידו כעדת נוודים טפילים המופיעים מאי-שם, מתפרנסים מנכסים בני-קיימא של בני התרבות, מכלים את עושרם וכורתים את מקור מחייתם שלהם. קאנט מכיר בחיוניות עוקצם הביקורתי של הנוודים האלה אבל אינו מצליח להסתיר תחושה של חרדה מהולה בסלידה מעצם נוכחותם. הביקורת שלו אמורה לביית את הספקן, להרגילו לחיי עיר, לשמר מנות לא רעילות מן העוקץ שלו ולהגן על נכסי התרבות מפני נזקיו.

נקודת המבט הבורגנית הזו לא היתה ייחודית לקאנט. הרבה בני תרבות, שהיו בדרך כלל תושבי עיר אמידים יחסית, תפסו כך את האיום הספקני. תושבי העיר האמידים, בזמנם של יום וקאנט לפחות, מייחלים לחיי שלוה ומבקשים לשמור על חוק וסדר. הנוודים, ברחובות העיר כמו בשבילי הרוח, מאיימים עליהם. ואמנם, בני עירו של יום לא אהבו את הספקנות שלו; כשגסס צבא המון של שמחים לאיד על פתח ביתו לראות מתי יתוודה האתיאיסט. הם לא הרעילו אותו, אבל חשו כלפיו

¹ יום, 'מסכת טבע האדם', תרגום יוסף אור, ירושלים, מאגנס, תשכ"ג, עמ' 6.

אותו חשש מהול בתיעוב שחשו האתונאים כלפי סוקרטס. לא תמיד תגובת שומרי החומות חריפה כל כך, אבל המתח בין הספקן לאותם בני תרבות שבנכסיהם הספק שלו מכרסם דומה כמוטיב חוזר ונשנה בתולדות המחשבה. הרבה פילוסופים התפרנסו מן המתח הזה ומן הנסיונות להכילו ולהשיב את הסדר המאויים על כנו. האיום הספקני מספק לפילוסוף השיטתי עילה וטעם למאמצי הסיסטמטיזציה שלו ובסופו של דבר תפקיד בשמירת הסדר הפוליטי, המצוי או הראוי. מנקודת המבט של הספקן, הפילוסוף השיטתי הוא נציגה של המדינה. מאז אפלטון, הפילוסופיה, זו הקאנונית לפחות, צומחת מן הספקנות, ואחר כך, כשהיא מגיעה לפרקה, היא מזדרזת להצטרף אל המדינה, זו הקיימת או זו שלעתיד לבוא, כדי לרדוף את הספקן, להמיתו או לגרשו, או לפחות לרסנו, ליטול ממנו את עוקצו הביקורתי. הספקן נשאר בויכוחן הפילוסופי כהרפתקאת נעורים מביכה, המומנט הביקורתי שלו מוצא את מקומו הנכון במסגרת השיטה.

ביקורת היא אמנם מושג אנכרוניסטי ביחס לטקסט האפלטוני, ולמעשה ביחס לכל טקסט פילוסופי שלפני המאה השמונה-עשרה, אבל את המומנט הביקורתי בפילוסופיה האפלטונית קשה להחמיץ, וגם לא את ההתבוננות ההדרגתית של הביקורת מן הספקנות. בדיאלוגים המוקדמים, הסוקרטיים, אין עדיין הבחנה ברורה בין המומנט הספקני למומנט הביקורתי. אולי זה הדבר שמכשיל את סוקרטס באפולוגיה: הוא אינו מצליח לשכנע את האתונאים שהספקנות שלו, ידיעת אי-הידיעה שלו, איננה ביקורת המדינה האתונאית. מחבר האפולוגיה אינו יודע (ואולי אינו רוצה) להציג את ההבדל בין הספקנות החושפת את יומרות הדעת של בני שיחו כיומרות ריקות לבין הביקורת המערערת על יסודות הפוליס על-ידי חשיפת פער בין ההצגה הפוליטית לבין מהות הפוליטי. רוב האתונאים לא היו בעלי הבחנה פילוסופית דקה, וכפי שמעיד אריסטופנס, לא הבדילו בין סוקרטס לסופיסטים אחרים, דברנים שמסוגלים לגרום לאדם לומר שהיש איננו והאין ישנו, שהצב מהיר מאכילס, וכי החוק האתונאי הצודק תמיד ובכל מקום אינו אלא ביטוי לרצונו של החוק. מאוחר יותר ניסה אפלטון לבסס הבחנה שאולי לא התקיימה מעולם: הסופיסט מפתה, אבל מוליך שולל, ואילו האירוניה הסוקרטית מעצבנת כמו זמוום של יתוש ומציקה כעקיצה של דבורה, אבל מוליכה אל ידיעת הטוב. לאורחי אתונה היתה דעה אחרת בעניין. הם לא השתכנעו מן המטאפורות האפלטוניות וחשבו שהאיום הספקני חמור הרבה יותר ומצדיק את כוס התרעלה. סוקרטס נתפס לדידם כגייס חמישי של איב שלא ידעו בדיוק לזהותו אבל לא טעו הרבה ביחס לכוונותיו הדוניות: ערעור המוסכמות שעליהן מושתת הסדר הציבורי. הספקן הסוקרטי הוא מיילדת שנקראת לפני הזמן כדי לבצע הפלות לרעיונות בוסר. אבל כמעט בכל פעם שמתבצעת הפלה כזו, גם היולדת - מדובר תמיד בגבר שחצן - מוצגת ככלי ריק. רוב האתונאים ראו בחשיפה הספקנית הזו סכנה לשלום הציבור ולא התרשמו מהזהרות האמונים של סוקרטס לעקרונות היסוד של הפוליס.

אפלטון עצמו, שחינך את השומרים במדינתו להבחין בדיוק גמור בין ידיד לאויב, לא היה מניח לספקנים סוקרטיים להסתגן אל תוך מדינת־השומרים האידיאלית שלו. לכאורה הוא היה מודאג מנוכחותם של משוררים הומריים ולא של ספקנים, אבל מה שהטריד אותו במשורר ההומרי הוא בדיוק מה שהטריד את האתונאים בנוגע לסוקרטס: פגיעה במורל הציבורי, ירידה בכושר העמידה וכוח הרצון של הגבר האתונאי. סוקרטס פגע בשקרים האציליים של החברה האתונאית. אפלטון לא אהב את האתונאים שהוציאו להורג את סוקרטס לא מפני ששיקרו אלא מפני שלא שיקרו את השקרים הנכונים, ומפני שהשקרים שלהם הסתירו שקרים אחרים, כיסו על בור ענק של בורות, ולא על האמת.

אפלטון מיסד את ההבחנה בין ספקנות לביקורת הרבה שנים אחרי מותו של סוקרטס, בדיאלוגים האמצעיים, בראש ובראשונה ב'פוליטיאה'. בספר השמיני והתשיעי של הדיאלוג הזה מפרק אפלטון אחד לאחד ארבעה סוגי משטר מוכרים. הוא מגייס תובנות שליחן לא נס עד היום כדי להפגין אלף־בית של ביקורת: להצביע על הפער בין מה שהמשטר מתיימר להיות לבין מה שהוא באמת, ובין מה שהוא נדמה להיות בראשיתו לבין מה שיתגלגל להיות בעל כורחו בסופו. אבל הביקורת הזו כבר מבוססת על ידיעה של מהות הצדק ועל הבנה גדולה והולכת במהות הטוב, שהושגו בספרים הקודמים של ה'פוליטיאה'. מן הספקן הפילוסופי אפלטון נפטר כבר בספר הראשון בתרגיל קלאסי של קואופטציה – תראסימכוס הסופיסט, המאיים על סוקרטס כחיה רעה, הופך בהמשך לפורל נאמן של השיחה הפילוסופית.² הסכנה האמיתית אינה נשקפת מן הספקנים המקצועיים אלא מן המשוררים מסכסכי הרגשות ומלהטי היצרים, שאת גירושם מן המדינה מצדיק הפילוסוף מחדש בסוף הספר האחרון.

הביקורת של אפלטון ניתקה עצמה מאי־הנחת הספקני שהצמיח את השיח הפילוסופי והפכה לשלוחה של הידיעה הפילוסופית הבטוחה בעצמה, ושל הסדר הפוליטי שהידיעה הזו מניחה או מבקשת לכוון. ההינתקות מן הספקן היא צידה השני של השתלבות בסדר פוליטי קיים או עתידי, ושניהם יחד הם תו היכר של רבים בשיח הפילוסופי הקאנוני. הקשר של הפילוסופיה למדינה מתחיל הרבה לפני שהפילוסופים מקבלים את משרותיהם במוסדות הוראה ממלכתיים, אומר דלו. "הפילוסופיה חדורה כל כולה בפרוייקט שמטרתו להעשות לשפה הרשמית של מדינה טהורה"³ – זה מובן מאליו ביחס לאפלטון וזה נכון גם אם המדינה הטהורה אינה אלא החברה הקומוניסטית שתבוא אחרי ביטול המדינה הממשית. בלב הקשר הזה בין הפילוסופיה למדינה, ובאופן כללי יותר, בין התבונה לכוח, עומדת יומרת השיח הפילוסופי להפריד הפרדה חותכת בין

² תראסימכוס חדל מכל הבעת התנגדות בתום הספר הראשון ומעודד את סוקרטס להמשיך בשיחה כשה מבקש להתחמק ('פוליטיאה' ה 450a).

³ Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York, Columbia University Press, 1987, p. 13

ספקנות לביקורת. הספקנות פירושה אי־סדר, מהומה קטנה בעולם המושגי שעל הפרק. הביקורת, גם אם נולדה בלב המהומה הזו, גם אם היא חוד התנית של המאבק בסדר הקיים, תמיד מדברת בשמו של סדר, זה שכבר קם והופיע או זה שהביקורת עצמה היא השחר המבשר שלו. הספקן מעורר מהומות בכל מקום שבו הוא עובר; שום מערך שלטוני אינו יכול לסמוך עליו. ואילו המבקר, כשמו כן הוא, כרטיסן, שומר סף, משרתו הנאמן של סדר כלשהו. המבקר הוא משרתו של הסדר התבוני, כמובן, אבל גם זה, מעצם טבעו כסדר, ניתן לשליטה על־ידי הסדר הפוליטי יותר מן האי־סדר, וגם קל יותר לשלוט באמצעותו.

ברור שאלה קביעות כלליות מדי ויש להתאים ולעדן אותן ביחס להקשרים היסטוריים ואינטלקטואליים מוגדרים. הספירה הציבורית של אדינבורג במאה השמונה־עשרה איננה האגורה של אתונה במאה החמישית והאקדמיה של אפלטון איננה האוניברסיטה בקניגסברג. היחסים בין הפילוסופי לפוליטי מורכבים הרבה יותר מכפי שעולה מן ההקדמה הפשטנית הזו ומשתנים על־פי הצורות ההיסטוריות השונות של הפוליטי, התברתי והתרבותי. אבל מאז קאנט סובבים יחסים אלה באופן מפורש ומוצהר סביב צירה של הביקורת והם תלויים במידה רבה ביכולת ובנכונות של השיח הפילוסופי להיפטר מן הספקן. זו טענה כללית הנוגעת לרובה של הפילוסופיה הקאנונית שעסקה בביקורת מאז קאנט, חוץ מיוצאים מן הכלל מובהקים כניטשה, אבל אני אציג אותה כאן רק ביחס לקאנט. אצל קאנט, הביקורת היא החוליה המקשרת בין הפוליטי לפילוסופי, והיכולת לשלוט בספקן או לנטרלו היא המקנה לביקורת את כוחה המחשק. הדברים האלה מפורשים ומוצהרים, אבל אינם בהכרח חלק ממהלך הטיעון המפורש של השיח הפילוסופי; לעתים קרובות יותר הם חלק ממה שנחשב בטעות לקישוט המטאפורי שלו. מדוע זקוק השיח הפילוסופי למטאפורות, תלי תלים של מטאפורות, דווקא כשהוא עוסק במומנט הביקורתי שבו או בזיקתו לפוליטי – זו שאלה ראויה שלא אעסוק בה. אסתפק בכך שאראה כי זה בדיוק מה שקורה אצל קאנט, בראש ובראשונה ב'ביקורת התבונה הטהורה', אבל לא רק שם.

(ב)

חיל הפרשים של יום, שהסתער כזכור על העיר הבצורה במטרה לכבוש אותה בהתקפת בזק, מוצא את עצמו במצור בין דפי הטקסט הקאנטיאני. הספקן מצביע מעת לעת על טעויות ועל פירוכות, שיש לתקנן כמובן, אבל בין המבקר לספקן אין קרבות פנים אל פנים. הביקורת מתמודדת עם הספקן על ידי כך שהיא אוגפת אותו; במקום לפתור את הפירכה היא מבקשת לסלק את מקורה. "טעויות בודדות ניתן לתקן על־ידי צנזורה, ואת סיבותיהן – על ידי ביקורת. אולם, במקום שמוצאים, כדרך שמוצאים בתבונה הטהורה, שיטה שלמה של אשליות ותעתועים, המקושרים

זה בזה והמאוחדים לפי עיקרים משותפים – שם יש צורך (כך נראה) בתחיקה מיוחדת, והיא שלילית.⁴ לתחיקה זו קורא קאנט "דיסציפלינה", דיסציפלינה שקובעת הביקורת לגבי תכנים ולגבי מתודה, כלומר ביחס לאופנים הלגיטימיים של השימוש בכשרים של השכל.

הספקנים, אומר קאנט, הם "מין נוודים המואסים בעיבוד קרקע מתמיד" ומהרסים את "ההתאחדות האזרחית" (בת"ט 7). אין פלא שהבורגנים חוששים מפניהם. הספקנים נאלצים לצאת לחיי נודדים בגלל עריצותה של המחשבה שנעשתה דוגמטית (שם). במקרים כאלה הם עשויים להורים משב רוח מרענן לאזורים צחיחי מחשבה ואפילו לעורר בורגנים פרוסים מתרדמתם הדוגמטית. אבל התעויות והנדודים, כמו אלה של יום השנון, "שראשיתם לשם האמת" (שם, 378), הסתיימו בלא כלום. אסור בשום אופן להניח לספקנים להישאר זמן רב מדי במקום אחד, או לחילופין, להניח להם לנוע בחופשיות לכל מקום שיחפצו, כי הם עלולים לנגע בספקנותם מחוות מחשבה בריאים. כשקאנט חושב על הצד ההרסני בספקנות הוא מדבר על הספקנים כעל בדווים ועוטה על פניו ארשת של סיירת ירוקה. כשהוא מבקש להדגיש את הפן הבריא שכספקנות הוא נדמה כאנתרופולוג המאוהב בפרא האציל שלו. הספקנות "מאלפ[ת] את המתפלפל הדוגמטי לקראת ביקורת בריאה של השכל והתבונה עצמה" (שם, 380). בשביל הבורגני החי תמיד בצילם של שלטון אבסולוטי ומחשבה דוגמטית, הספקנות היא מעין נווה מדבר. "הספקנות היא מקום מרגוע לתבונה האנושית, שבו ניתן לה להרהר על נדודיה הדוגמטיים ולרשום תרשים על הסביבה שבה היא שרויה, כדי שתוכל מכאן ואילך לבחור את דרכה בבטחה יתרה". אבל בל נגזים – "אין זה מקום מגורים לשם ישיבת קבע" (שם, 377). ממקום מושבו בנווה המדבר מסוגל הפילוסוף למפות טוב יותר את פני השטח של המחשבה. יום עצמו הרי היה "אחד מהגיאוגרפים של המחשבה האנושית" (שם, 376).

בסופו של דבר, גם הדוגמטיקן נודד; נכון יותר, המחשבה נודדת מדוגמה לדוגמה וסופו של "השימוש הדוגמטי בתבונה ללא ביקורת" שהוא "מוליך לספקנות" (בת"ט 38, וכן 377). עד שלא יושלם המפעל הביקורתי לא תמצא מנוחה נכונה. להמציא למחשבה מנוחה נכונה,⁵ במקום כשיר למגורים של קבע, זה בדיוק תפקידה של הביקורת. מנוחה נכונה דורשת קרקע בטוחה. על הביקורת "להעמיק לחקור ולבדוק

⁴ עמנואל קאנט, 'ביקורת התבונה הטהורה', תרגום ש.ה. ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ד (להלן בת"ט), עמ' 355.

⁵ "שלום עולמים" יאמר קאנט בסוף ימיו Immanuel Kant, "Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy," in *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by I. Kant*, ed. Peter Fenves, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993) ויאוכר בפירוש את האפשרות ששלום כזה הוא שלום של בית קברות (י'לשולם הנצחי, תרגום ש.ה. ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים, מאגנס, תשל"ה, עמ' 23, 45).

את הקרקע" שעליה מונח הבניין המטאפיסי כדי שהבניין "לא ישקע בחלק מחלקיו" ולא יתמוטט חלילה.⁶ "מטאפיסיקה" כאן במובנה הכללי ביותר, כשיטה הכוללת את כל המערך של הפעילות התבונית. "הארכיטקטוניקה של התבונה הטהורה" היא ענף מיוחד של הביקורת האחראי לשלמותו של הבניין, לאחדות החלקים בתוך השלם, לכוליות שכל איבריה אחוזים זה בזה בקשר צורני ופונקציונלי, כלומר תכליתי (בת"ט 409), ובמילים אחרות, לשיטה, שהיא שם אחר לאותה כוליות. האם "השיטה", שבצממה היא אידיאה של התבונה, היא מטאפורה טובה יותר, בטוחה יותר או מועילה יותר מ"בניין", מ"ארכיטקטוניקה", מ"סכימה" או מ"אידיאה", כלומר מאותן מטאפורות שמובילות את רוב הקריאות המקובלות בקאנט? תלוי לאיזה צורך. לצרכנו – תיאור הפרקטיקה הביקורתית אצל קאנט – עדיף להיצמד למטאפורות המרחביות. הן מאכלסות את רוב השטח שקאנט מקדיש לרפקלסיה על הפרקטיקה הביקורתית.⁷

הבניין השלם זקוק לקרקע יציבה. מדובר במגרש שאדמתו אינה חולית מדי (חולות נודדים – זו הספקנות) או בוצית מדי (הבלבול של המחשבה הקדם-פילוסופית) או סלעית מדי (נוקשה מדי, זאת אומרת דוגמטית). "מגרש" הוא מטאפורה בורגנית לעילא. המבקר מתייחס להכרה כמתווך בעסקי דלא נידי ואמור לבנות את הבניין המכונה 'תיאוריה' בתוך התחום המוקצה לו, אומר ליוטר, שעסק בהרחבה בטופוגרפיה של הביקורת הקאנטית.⁸ קאנט אומר בלשונו שלו, שלמושגים

יש... קרקע משלהם, הנקבע רק על-ידי היחס שיש לו למושא אל כושר ההכרה שלנו. החלק של שדה זה שבו ההכרה היא באפשר בשבילנו הוא קרקע (territorium) בשביל מושגים אלה ובשביל כושר ההכרה הנדרש לשם כך. החלק של קרקע זה, שלגביו מושגים אלה הם מחוקקים (לרצון), הוא הרשות (ditio) של מושגים אלה ושל כושר ההכרה המתאים להם [התבונה המעשית]. נמצא, מושגי הניסיון אמנם יש להם קרקע משלהם בטבע, בחינת מכלול כל מושאי החושים; אולם אין להם רשות (אלא רק מקום מגורים, domicilium), משום שאמנם הם נוצרים כחוק אבל אינם מחוקקים. (בכ"ש 14-13)

כשליטר מדבר על עסקי דלא נידי הוא חושב על קאנט, אבל גם על תפיסה מסוימת רווחת של התיאוריה הביקורתית בת זמננו. המטאפורה שלו חושפת מיד מתח מסוים בין שני משלבים (רג'יסטרים) מטאפוריים בטקסט של קאנט (וגם של

⁶ עמנואל קאנט, 'ביקורת כוח השיפוט', תרגום ש.ה. ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ל (להלן בכ"ש), עמ' 8.

⁷ בשלב מסוים, לא כאן, יהיה צורך לשאול מדוע. לא מדוע מטאפורות, שהרי אי-אפשר בלעדיהן, אלא מדוע מטאפורות מרחביות דווקא, ומדוע בצפיפות כזו במיוחד באזורים שבהם הביקורת מתארת את עצמה (מתארת, לא מבקרת). אבל בשלב זה אני מבקש להמשיך לספר את הסיפור שמספרות המטאפורות המרחביות.

⁸ Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, tr. G. Van den Abbeele, University of Minnesota Press, 1988, pp. 130-135

התיאוריה הביקורתית). מצד אחד לבניין, שליוטר קורא לו תיאוריה וקאנט קרא לו שיטה, יש "צורה" ו"תכלית" ו"אחדות" פונקציונלית, כמעט אורגנית (בת"ס 409); המבקר הוא דייר של כבוד בבניין הזה. מצד שני המבקר תמיד נמצא מחוץ לבניין ועוסק בעיקר בחלוקה ובסימון של מגרשים, בניוד תושבים, ובאופן כללי יותר בשאלות טריטוריאליות. המתח בין שני המשלבים המטאפוריים מזדקר לעין כשוזכרים כי המתווך הוא למעשה גם הקרטוגרף הממלכתי וכי הבניין, שהוא השיטה, אמור בעצם להקיף את כל הטריטוריה, ובכלל זה את המדבריות שמהם מגיחים הנוודים הספקנים. האחדות האורגנית של הבניין, הכוליות שלו (שם), מחייבת אותנו בעצם לחשוב במושגים טריטוריאליים, מפני שאין נקודת מבט חיצונית שממנה אפשר לתפוס את הבניין בשלמותו; אפשר רק לתחום בתוכו שטחים ולסמן אותם זה ביחס לזה, מבפנים, תמיד מבפנים, כמו גמלה חרוצה המטיילת על פני המעטפת הפנימית של כדור:

תבונתנו אינה כמין מישור המתפשט ללא-קצה, ושאת תחומיו המצמצמים מכירים באופן כללי בלבד, אלא יש לדמותה לכדור שמחצית קוטרו אפשר למצוא מעוקמה של הקשת על-פני הכדור (טבע המשפטים המרכיבים אפריוריים); אולם, מתוך כך אפשר גם לקבוע בבטחה את תוכה ואת גבולותיה. מעבר לכדור זה (שדה הניסיון) אין מצוי כל מאומה שיהא לה מושא. (בת"ס 377)

אבל אני מקדים את המאוחר. לעת עתה אינני רוצה לעסוק במוטיב הפרוטו-הגליאני הזה אצל קאנט, אחדות השיטה וכוליותה, ואני מבקש להוסיף לעקוב אחרי המטאפורות המרחביות, להיצמד למשלב המטאפורות הטריטוריאליות. מן המפורסמות היא שהביקורת עוסקת בגבולות. "השדה של ביקורת כשרי ההכרה משתרע על כל תביעותיהם [של הכשרים], כדי להעמידם בגבולות מעמדם שבדין" (בכ"ש 15-16). זו ביקורת טרנסצנדנטלית שאינה עוסקת בעצמים אלא בתנאים האפריוריים לאפשרות הכרתם של העצמים. "אין מגמתה להרחיב את ההכרות אלא לתקן בלבד ועליה לתת את אבן הבוחן לערכן או לאפס ערכן של כל ההכרות אפריוריים" (בת"ס 39-40). תפקיד הביקורת "לבודד הכרות, הנבדלות מבחינת סוגן ומקורן, מהכרות אחרות, ולשמור על כך בקפדנות, שלא תתערבנה בהכרות אחרות, הקשורות בהן ברגיל בשימוש. כדרך הכימאים בהפרדת התומרים, כדרך המתמטיקאים בתורת הגדלים הטהורה שלהם ... כך [על] הפילוסוף ... לקבוע בדיוק את חלקו, את ערכו ואת השפעתו של אופן מיוחד של ההכרה ב[אמצעות] שימוש תועה-משוטט (herumschweifend) בשכל" (שם, 414).⁹ שימוש תועה זה בשכל אופייני לכוח השיפוט, זה שאין לו רשות משלו, בבחינת שדה של מושאים שהוא מחוקק לגביהם, ובכל זאת יש לו "קרקע כלשהו בעל אופי מסוים" (בכ"ש

⁹ על הפילוסוף ככימאי ראה גם 'ביקורת התבונה המעשית', תרגום ש.ה. ברגמן ונתן רוטנשטריך, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל"ג (להלן בת"מ), עמ' 90.

16), שאינו אלא אזור המעברים, הגשרים מעל התהום שבין האזורים הנפרדים. בשימוש ההגיגי מאפשר כוח השיפוט מעבר מן השכל לתבונה; בשימוש המעשי הוא מאפשר את המעבר מרשותם של מושגי הטבע אל זו של מושגי החירות (שם, 17) או בין כושר ההכרה לכושר ההשתוקקות (שם, 8).

"אבן הבוחן" של הביקורת היא אבן גבול. ואילו הביקורת עצמה מתנועעת במעין שיטוט חופשי, herumschweifend, בין תחומי ההכרה. ליוטר, בקריאה שלו את קאנט, חוזר ומדגיש את הנקודה הזו: שיוט בין איים פזורים של פעילות הכרתית מוסדרת. ליוטר מבקש להדגיש את היסוד הנוודי שנותר אצל קאנט בתוך הביקורת עצמה, יסוד שהוא מייחס בצדק לכוח השיפוט. השימוש הזה של ליוטר בטקסט שכולו שיטה ודיסציפלינה, ובעיקר, ההבלטה של היסוד הנוודי על חשבון היסוד השיטתי, הוא שימוש לגיטימי, ואפילו משחרר, אבל יש בו מהתנגדותו של ליוטר ל"שיטה", לכל שיטה, והתעלמות מכוונת מן הצד ה"שלטוני" בטקסט של קאנט, שאותו אני מבקש להדגיש כאן. הביקורת זקוקה לכוח השיפוט ואיננה יכולה להיפטר לגמרי מן היסוד הנוודי שבו, אבל כל עניינה הוא להגביל את הנוודי. "כוח השיפוט הוא כשרון מיוחד, שאינו מורה ולא כלום, אלא רוצה שישתמשו בו בלבד" ותפקיד הביקורת הוא "למנוע את משוגותיו של כוח השיפוט [את קפיצותיו, את ה־lapsus iudicii שלו] בשימוש במושגי השכל הטהורים המועטים המצויים בידנו" (בת"ט 106-107).

לשיטוט הביקורתי יש תפקיד ברור של בקרה ופיקוח. הביקורת מסמנת גבולות של לגיטימיות ליומרות השונות לדעת את האמיתי או לקבוע את הצודק ומצמצמת את תחום השיטוט הבטוח של האזרחים בממלכת התבונה. היא מבקשת להגן על האזרח התמים לבל יעז "לחרוג ... מעבר לגבולות הניסיון" ויתעה בשדות המוקשים של המחשבה הדוגמטית (שם, 19). רק לתבונה המעשית היא מתירה מעבר בטוח אל מעבר לגבולות החושניות, אל התחום הנואומנלי של החירות, הזרוע כולו פרדוקסים ואנטינומיות (שם, 19-20). את הפסיכולוגיה הנסיונית, למשל, היא נאלצת "לנדות לחלוטין" מתוך המטאפיסיקה ו"לייחד לה מקום פעוט כלשהו ... מטעמים חסכוניים", להתייחס אליה לעת עתה כאל "אורח זר שניתן לו מחסה לזמן-מה", כדי שלא "להדביק אותה [סתם כך] למקום כלשהו" שבו תהיה עוד יותר אומללה מאשר בתוך המטאפיסיקה, וכדי להגן עליה עד שתמצא "מגורים באנתרופולוגיה מפורטת" (שם, 417).

בגבולות בין תחומי ההכרה השונים ניצבת הביקורת ככוח חמוש של משמר-הגבול, אבל בנקודות הגבול הפתוחות למעבר הבטוח יש גם מוכסים: מי שמבקש לעבור מתחום החושניות לתחום החירות צריך לוותר על תביעתו לידיעה ודאית; מי שמבקש להעביר משפטים על קיום האל או נצחיות הנפש מתחום האמונה הלגיטימית אל תחום השכל יכול להעביר אותם רק כשהם ארוזים ביאני מאמין ש'. הביקורת אינה מתנגדת לדוגמטיות אלא לדוגמטיזם - לשימוש חסר "הזכות" בעקרונות

דוגמטיים (שם, 23-24). העקרונות הדוגמטיים עצמם הם מעין מטבע שההילך החוקי שלו מוגבל לטריטוריה מסוימת, או רכוש שהעברתו מוגבלת לבני מעמד מסוים, והביקורת היא הקובעת את הזכויות. לעולם לא תבקש הביקורת לכבוש לעצמה זכויות חדשות אלא רק להגן על זכויות קיימות (שם, 384). הביקורת היא משמר גבול ובית מכס ומשרד לבירורי רישום בטאבו, מי שמוסמך לאשר מחדש או להפקיע את תוקפם של קושאנים ישנים. (עניינה רק בשאלות של תוקף; את התכנים, העובדות, המושאים, ובקצרה, את כל האינוונטר התבוני העומד למבחן היא משאירה כפי שהוא.) כל מחסום גבול, כל נקודת ביקורת, מסמנת לא רק גבול אלא גם גשר, או אפשרות גישור. הגישור - זה כאמור תפקידו של כוח השיפוט. ביקורת כוח השיפוט אמורה להבטיח שהכושר הנייד הזה לא יתרוצץ סתם כך אלא יכוון את עצמו כדי שניתן יהיה להבטיח את אחדות הטריטוריה כולה (בכ"ש 15). האידיאה של השיטתיות עצמה, האחדות התכליתית של התבונה שקאנט עוסק בה במפורש במסגרת הדיון ב"ארכיטקטוניקה של התבונה הטהורה", תלויה באפשרויות הגישור ובתנאי המעבר.

כיוון שהופיעו משמר הגבול, בית מכס וטאבו, ועוד קודם לכן היו לנו גם "דיסציפלינה" (בת"ט 354 ואילך) ו"צנזורה" (שם, 355, 377), רק טבעי הוא שתופיע סוף סוף המשטרה עצמה. וכידוע, היא אכן מופיעה, ובאמת רק לאחר מעשה, בהקדמה שנוספה למהדורה השנייה של 'ביקורת התבונה הטהורה'. אבל לידם של כל קוראי הספר מאז 1787, שנת הופעת המהדורה השנייה, המשטרה מופיעה שם מייד בהתחלה, בהקדמה: טעות לחשוב שהביקורת ממלאת רק תפקידי פיקוח שעיקרם "שליחה", "הגבלה" ו"צמצום", כותב קאנט בתגובה לאופן שבו התקבלה הביקורת בחוגים רחבים. בכך שהיא מכשירה את השימוש בתבונה המעשית בתחומי החירות והאמונה, הביקורת היא "בעלת ערך חיובי מובהק" (שם, 19). "מי שישלול משירות זה של הביקורת את ערכו החיובי יהא משול כמי שיאמר, כי המשטרה אינה יוצרת ערך חיובי, משום שעיקר עניינה הוא למנוע מעשי אלימות, שהאזרחים חוששים להם זה מידי זה, כדי שכל אחד ואחד יוכל לעסוק בענייניו מתוך נחת וביטחון" (שם, 19-20). האנלוגיה בין המשטרה לביקורת מהוססת משהו, וההיסוס עצמו מסגיר את תפיסת הכוח של קאנט לא פחות מן ההשוואה. קאנט איננו אומר במפורש שהביקורת כמוה כמשטרה, כשם שאיננו אומר במפורש שהמשטרה מפעילה כוח אלים - היא רק מונעת אלימות, שמקורה באזרחים החוששים "זה מידי זה". האלימות מורחקת מן התחום של הפעלת הכוח הלגיטימית, מקורה מחוץ לשלטון, המשטרה עוסקת רק בריסון האלימות הזו, ומכאן ערכה החיובי. ובאופן אנלוגי, מקור התביעות הלא-לגיטימיות של כשרי ההכרה השונים מצוי מחוץ למערך הביקורתי; הביקורת עוסקת בריסון התביעות האלה ומפנה מקום לשימוש (המוסרי) בתבונה המעשית, ומכאן ערכה החיובי. בשני המקרים מדובר בהגבלה המאפשרת

מימוש של חירות. ההגבלה מאפשרת חיי שלווה אזרחיים או חיים מוסריים והאלימות מורחקת, אבל בה בשעה גם מסומנת. יתר-על-כן, באותה נשימה נמתח גם הקו בין הפעלת הכוח הלגיטימית והלא-לגיטימית, בין שיטור לאלימות. הביקורת, זה ברור, נמצאת בצד של השוטרים, אבל היא לא נמצאת מחוץ לתחומם של יחסי הכוח. המשטרה/הביקורת מפקחת על הסדר ומבטיחה חוק וסדר לאזרחי המדינה/התבונה. ציות להוראות המשטרה הוא ערובה לחיי שלום. הציות מובטח מכוח הכרה בסמכותה של המשטרה/הביקורת ולא דוקא מתוך קבלה של החוקים או הבנתם. "הביקורת לעולם אינה עשויה להיות נחלת הציבור, ואין גם צורך בכך" (שם, 23). ראוי שהאזרחים יכירו בסמכותה. אין צורך שהכל יפשפשו בשיקוליה.¹⁰

הכוח המזוין הזה מלווה תמיד את פעילותה של התבונה ופותח את האפשרות לשלום נצחי בין הפילוסופים. שמירת הסדר הציבורי בממלכת השכל מכוונת קודם כל כלפי ספקנים ודוגמטיקנים פורעי חוק. הראשונים מחבלים בהעברת מיטלטלים כלשהם אל תחום הידיעה, האחרונים מעבירים סחורות שניתן להשתמש בהן רק בתחום האידיאות, תחומה של התבונה הספקולטיבית, אל תחום ההכרה הנסיינית. אבל הבעיה העיקרית איננה המעברים הלא-כשרים עצמם אלא הפרת הסדר הציבורי כתוצאה מהתגוששויות בלתי פוסקות בין מטאפיסיקאים שאינם מכירים את חוקי התנועה ואת הסדרי המעבר. בלא נוכחות נציגי הסמכות הריבונית שרויים תושבי הממלכה "במצב הטבע ואין בידי [התבונה] להבליט את טענותיה ואת תביעותיה ולהבטיחן על-ידי מלחמה" (שם, 373). כמו המשטרה, הביקורת "מקנה לנו את השלווה של מצב חוקי" (שם). והיא פועלת כידוע גם כבית דין, שמקים לבדו את כל האינסטנציות ושופט גם את עצמו - המטאפורות המשפטיות מוכרות מכדי שיהא צורך לחזור עליהן כאן.¹¹ הדיון בבית הדין של התבונה מסתיים בפסק דין ש"יבטיח שלום עולמים" (שם). התבונה היא ממלכה שהביקורת ממלאת בה את תפקיד הריבון ההובסיאני, המוחלט. אחרי שכוננה סמכותו של הריבון, שום דבר אינו יכול לצמצמה וכל אורח בממלכה הזו, כלומר כל משפט בעל יומרת תוקף, צריך להיות כפוף לביקורת. "התבונה חייבת להעמיד את עצמה בכל מאמציה כפופה לביקורת, ואינה רשאית לצמצם את חירותה של זו על-ידי איסור כלשהו. ... שום דבר אינו מועיל ונכבד יותר מדי או קדוש יותר עד כדי כך שיהא רשאי לשמוט עצמו

¹⁰ באותו קטסט זקונים פולמוסי שבו קאנט מדבר על שלום נצחים בפילוסופיה הוא מרשה לעצמו להיות מפורש הרבה יותר בעניין אלימותה של התבונה, אבל ההבדל הוא רק בטון. הפילוסופיה הביקורתית מוצגת כ"מדינה מזוינת תמיד" שנשקה מופנה נגד "אלה שיש להם נטייה פרווררית לבלבל בין התופעות לדברים כשלעצמם". ראו הערה 5 לעיל, עמ' 87.

¹¹ למשל, ב"ת", הקדמה, 8. ובאופן כללי יותר השימוש הנפוץ כל כך בלשון הזכויות, ראו, למשל, Jean-François Lyotard, "Judicieux dans la métaphysique de la métaphysique", in J. Derrida et al., *La Faculté de Jurer*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, pp. 200 ff.

מחקירה בודקת זו ... על חירות זו [היא חירותו של הריבון] מבוססת מציאותה של התבונה [קיומה של הממלכה]" (שם, 367). כמו ביציאה ממצב הטבע, הגבלה הדדית של חירות מאפשרת קיום יחדיו של חירויות רבות, כלומר של כשרים ואינטרסים שונים של התבונה, ואת "הטוב המשותף" שלה (שם, 373). קאנט מוכיר בהקשר זה במפורש את הובס, אבל בניגוד לו, אחרי כמעט מאה וחמישים שנה של התפתחות החברה האזרחית והספירה הציבורית שלה, החירות המוגבלת הזו כוללת גם את הזכות להציג ספקות "בלי שיוטל ... בשל כך [בספקן] דופי של אורח ממרה ומסוכן" (שם). שילוב מופלא בין חירות הביטוי לציות, בין הכושר להשתחרר מסמכות לבין קבלה גמורה של סמכות, בין "ממשל של נציגים" ל"רצון הכללי". לעניין הזה אשוב מיד.

התבונה שהקימה לעצמה משטרה איננה צריכה לחשוש עוד מספקנים או דוגמטיקנים. אחרי הגיאוגרף המצוין יום בא הקרטוגרף השיטתי קאנט, פעולת המיפוי של ממלכת השכל כבר נסתיימה, הביקורת הטרוסצנדטלית כבר גילתה "את המלאי השלם של תבונתנו הטהורה" (שם, 373). אין לחשוש מפני דעות בעד או נגד האמונות הרווחות של הדת או עקרונות המוסר, מכיוון שלא לה נקבע תחום מתאים שבו יוכלו להופיע בלי חשש לשלום הציבור. הפטנט הקאנטיאני - שפילוסופים רבים מחזיקים בו עד היום - הוא קביעת שדה מיוחד להתגוששות, התקת המלחמה למעין בועה סגורה, זירה תחומה שמסוגלת להבטיח למתגוששים תנועה חופשית וגם לבלוע כל נזק שהם עלולים לגרום. משמר הגבול של הביקורת קובע את הזירה הזו בפרק על האנטינומיות של התבונה. שם מוכח בהוכחה ניצחת שאי-אפשר להכריע בוויכוח המטאפיסי, כלומר בעניין קיום אלהים, סופיות העולם ונצחיות הנפש. מכיוון שאיש אינו יכול לנצח בוויכוח, איש גם אינו יכול להפסיד בו ואין סכנה בכך שהמטאפיסיקנים ישובו ויעלו את הצגת הדו-קרב שלהם מתוך אמונה תמימה שיש בידם גימוקים חדשים להכניע את יריביהם. מובטח מראש ששום הוכחה לא תהיה ניצחת ולכן גם הספקנים חופשיים לנקב בחיצייהם כל בלון מטאפיסי נפוח מדי. משחק המלחמה נמשך בלא הפרעה ו"הלוחמים פטורים מלהזעיק משמרות כדי לארגן התנגדות אזרחית לאותו החלק שעליונותו גורמת דאגה ונראית להם מסוכנת" (שם, 371).

התבונה "זקוקה מאד" (שם, 371) לדו-קרב המשעשע הזה, הוא משביע בה איוז תאוה ילדותית להיכנס אל האזור האסור, מה שקרוי בשפה קאנטיאנית "אינטרס מטאפיסי". הביקורת מצנורת את הנטייה הילדותית (שם, 377) אבל לא מדחיקה אותה. היא מעתיקה אותה ממגרש למגרש, אבל הכל נעשה לאור יום, באזורים החשופים של התודעה - בממלכת השכל אין מנהרות תת-קרקעיות שאפשר לחמוק אליהן כדי להסתתר תחת כנפיו המפוקפקות של הלא-מודע. במגרשה החדש, ההתגוששות המטאפיסית היא רק הדמיה (סימולציה) של קרב. התבונה מתבוננת בקרב זה ממרחק, בלי לחוש איום בעצמה, בלי לאחוז בחרב, ממקום מושבה הבטוח

של הביקורת. אחרי שטוהרה על-ידי הביקורת, בה עצמה אין שום יסוד אנטיטטי (שם, 369), "אין פולמיקה בשדה התבונה הטהורה" (שם, 375), כשם שאין שום סתירה או ניגוד המפלגים את רצון הכלל. ההתנגשויות מתקיימות במקום אחר, "בתחומה של התיאולוגיה הטהורה והפסיכולוגיה" (שם, 369). זירת התגוששויות "שאינן להן שיעור" של המטאפיסיקה מתנקה מאלימות. הזירה החדשה

אינה סובלת שום איש קרב במלוא ציוד ובנשק, שהיה מקום לחשוש מפניו. הוא עשוי להופיע אך בנשק ההיתול והמלל הרב, ולהם [להיתול ולמלל] נצחק כמו למשחק ילדים. זו היא הערה מנחמת [תופח קאנט על שכמו של הקורא], המחזירה עוז לתבונה, כי על מה תישען, אם היא, המוסמכת לסלק את כל הטעויות, היתה משוסעת בתוך עצמה, בלי שתוכל לקוות לשלום ולבניין שקט [369]... הניחו אפוא ליריבכם שיראה תבונה, והילחמו בו אך בנשק של התבונה... הפלוגתה לא תגלה אלא אנטינומיה מסוימת של התבונה, והיא, לפי שיסודה הוא בטבעה היא, נוגעת לה בהכרח ומחובתנו לבחנה. הפלוגתה יוצאת ידי חובתה בהתבוננות במושא משני צדדיו, ומתקנת את משפט התבונה על ידי שהיא מגבילה אותו. (שם, 370)

אפשר להבחין כאן בשלושה שלבים של סובלימציה שעוברת האלימות. את שני השלבים הראשונים פגשנו יחד עם המשטרה. האלימות הוצגה כחיצינית להפעלת הכוח המשטרתי, וזו מצידה הפיקה "ערך חיובי" מעצם הסיכול והמניעה של מעשי האלימות. בשלב השני,¹² האנלוגיה שנמתחה בין הביקורת למשטרה מחקה גם את הפעלת הכוח המתחייבת לנוכח מעשי האלימות והותירה רק את הערך החיובי שבמעשה השיטור, הסרת "המכשול המצמצם" המונע "שימוש בתבונה המעשית", דהיינו הפעלה מוסרית של החירות. השלב השלישי הוא זה שבו ההתנגשויות בתוך התבונה עצמה, בין האינטרסים הסותרים של כשרי ההכרה השונים, חדלות להסעיר את הנפש והופכות להיות עניין לשעשוע, משחק מלחמה שאינו יכול ללמד מלחמה אלא רק להשכיח גם את מקורה וגם את מהותה.

(ג)

המלחמה היא שעשוע, "משחק ילדים", כלי הנשק הם קישוט מטאפורי, ההתגוששות המטאפיסית הופכת למעשה למושא של שיפוט אסתטי. "כל מה שהטבע עצמו מתקין יצלח לתכלית כלשהי" (בת"ט 369), כל העניין הוא לדעת לאיזו תכלית נועדו אותם "סמים" ... הנוצרים במיצינו שלנו" (שם). כמו אפלטון, הרבה לפני דרידה, מצביע קאנט על אופיו הכפול, המסוכן והמועיל של הלוגוס ומשווה אותו לסם, גם תרופה וגם רעל (שם, 369-375).¹³ הביקורת היא הרוקח שמסוגל להבחין

¹² מבחינה טקסטואלית שני השלבים מוצגים בנשימה אחת, עם האנלוגיה בין המשטרה לביקורת. אבל מבחינה אנליטית, הסובלימציה של האלימות מתרחשת כאן בשני שלבים.

¹³ על מטאפורת הסם אצל דרידה ראו, Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy," in *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago, The University of Chicago Press, 1981

בין השימוש המועיל למוזיק ולרשום את הסם במידה הראויה.¹⁴ את הספקנות היא רושמת רק במידה הדרושה לעורר את התבונה "מחלומה הדוגמטי המתוק" (בת"ט 375), ואילו את הדוגמטיות היא רושמת במידה הדרושה להרגיע את הרעב המטאפיסי שלה. כשהיא בוחנת את הסם המטאפיסי היא מוצאת שאם משתמשים בו מחוץ למגרשה הסגור של התבונה הוא מסוכן, אבל בתוכו אין בו שום נזק. מכלל לא שומעים הן - השעשוע המטאפיסי הוא תכלית לעצמו. הביקורת צופה בו מרחוק, כמו בהצגה, משקיפה לא-מעורבת, שמפיקה נחת כשהיא מגלה את ההרמוניה בין כשריה שלה.

ואמנם קיים אף דמיון מבני מסוים בין השעשוע המטאפיסי של הפילוסוף הספקולטיבי לשעשוע האסתטי של הגאון. היפה מייצג הדמיה של מאבק, משחק חופשי, רוגע, שלווה, שחרור מחוקיות, קיום ב"רווח" שבין החוקים, וגם שחרור מאינטרסים ממשיים, והנציג המובהק של הדמיה זו הוא הגאון. הגאוניות היא תוצאה של איחוד כוחות הנפש - שכל וכוח מדמה - מתוך יחס מסוים, שבו הכוח המדמה משוחרר מן השעבוד "לכורח השכל ולהגבלה להיות מתאים למושגו" וחופשי "להגיש מעצמו לשכל, מעבר לאותה התאמה למושג, חומר עשיר, בלתי-מפותח [לא מעובד]... לשם זירוז כוחות ההכרה" (בכ"ש 133). הגאון הוא נער השעשועים של הטבע, ילדוטי ופרוע, פרץ של טבע בתוך התרבות, משתטה, משוחרר מחוקים, אבל האתסטיציה של השחרור הזה פירושה שלא טמון בו איום של ממש, כל זמן שהוא נשמר בגבולותיו הראויים: "אם אדם מדבר ומכריע כגאון גם בעניינים של חקירה תבונית מדוקדקת, הרי הוא מגוחך לגמרי" (בכ"ש 128). וכשם שהמטאפיסיקה זקוקה לדיסציפלינה ולמשטר כדי שיישמר בה החוק והסדר, ומי שמספק את המשמעת זו הביקורת, כך גם ביחס לפעילות האסתטית הגאונית: "הטעם, כמו כוח השיפוט בכלל, הוא הדיסציפלינה (או המשמעת) של הגאוניות. הוא מקצץ בכנפיה ועושה אותה נמומט ומלוטשת; אבל עם זה הוא מדריך אותה, מכוון את מעופה וקובע לו גבולות" (בכ"ש 136).

קאנט מציע מעין אסתטיציה של האינטרס המטאפיסי של התבונה. בוויכוחים המטאפיסיים מונח עולם ומלואו על כף המאזניים, אבל הביקורת מאיידת את כובד רצינותם ומותירה מהם הדמיה של דו-קרב. האסתטיציה של הוויכוחים האלה מאפשרת להתייחס אליהם כמו שמתייחסים לכל מושא אחר של התבוננות אסתטית: משהים את השיפוט על טיבו של המושא, הופכים אותו למקרה המגלם את מוגבלותה של התבונה אבל גם מה שמאפשר להתפעל מן התואם שבין כשרי ההכרה ולרוות מהם נחת. המתבונן נהנה מן המשחק בלי שיצטרך להכריע לסובת אחד הצדדים ובלי שיתקיים יחס סיבתי בין העדפתו את אחד הצדדים, או כל עניין אחר הנוגע לשיפוט

Cf. "Announcement of the Near Conclusion" (note 5), p. 87¹⁴

שלו ביחס למשחק, ובין מהלך המשחק עצמו. מכיוון שהכלל המכונן את המשחק הוא אי-אפשרות ההכרעה (כשם שהכלל המכונן את השיפוט האסתטי הוא חוסר האפשרות לכפוף את החושני למושגי), העניין האסתטי נסב על התואם שבין האלמנטים השונים המשתתפים בו. מדובר בשני טיפוסים שחברים קבועים, הספקן (שיקביל באנלוגיה שלנו לכוח המדמה) והדוגמטיקן (שיקביל לכושר הממשיג של השכל). וכשם שהשיפוט האסתטי מייחס את הדימוי אל הסובייקט המתבונן ומביא לידיעתו "רק את הצורה התכליתית בקביעת כוחות הדימוי העוסקים באותו מושא" (בכ"ש ס' 15, עמ' 58), כך גם השיפוט האסתטי של ההתגוששות המטאפיסית: הוא מייחס אותה אל הסובייקט המתבונן, כלומר אל הביקורת עצמה, ומביא לידיעתה את הצורה התכליתית שלה עצמה בקביעת הכוחות שהיא אמורה לרסן. אין פלא שכוח השיפוט הרפלקטיבי עוסק בו בזמן גם ביפה וגם בהשלמת הארכיטקטוניקה של התבונה הטהורה, מתוך רפלקסיה על התנועה הביקורתית עצמה.

האסתטיציזם של הדיון המטאפיסי היא פתרון לסתירה בין שני אילוצים: אי-אפשר להתכחש לאינטרס המטאפיסי; אי אפשר להכריע בעניינים המרכזיים שמעסיקים אותו. קאנט פותר את הדילמה על ידי כך שהוא מאפשר להמשיך את הפעילות המטאפיסית באופן וירטואלי. אבל בניגוד למושא החושני של השיפוט האסתטי, הזירה המטאפיסית הופכת לזירה וירטואלית המאפשרת שיפוט אסתטי נטול חפץ-עניין רק מכוחה ובחסותה של הלשון המטאפורית. הביקורת מסתייעת כאן בכושר הכרתי אחד, אם לא נשענת עליו ממש, כושר שקאנט מעולם לא נתן לו ביטוי מפורש – הכושר הפואטי של המחשבה המושגית. שני הצדדים בהתגוששות המטאפיסית הם "סייפים באוויר המתמודדים על צלליהם" ונלחמים "קרבות שאין בהם שפיות-דמים" (בת"ט 375, וראו 225-226). המטאפיסיקה אינה אלא בועה מדומה בתוך טריטוריה מדומה, מחוזה בתוך מחוזה, מטאפורה בתוך עולם מטאפורי שכבר עבר (בלשון הרטוריקה) הגשמה (ריאליזציה) גמורה.

אבל בדיוק ברגע הזה – באמצע הפרשה הראשונה של תורת המתודה הטרנסצנדנטלית, בפרק על "הדיסציפלינה מבחינת שימושה הפולמוסי", אי-שם בשליש האחרון של הספר, שגם הקורא העקשן מגיע אליו, אם מגיע, מוטש ויגע – ברגע הזה, כשמוכפלות המטאפורות ומתעצמים הדימויים, נשברת פתאום הרקמה הדקה של העולם המטאפורי: הנשק הוא רק אלגוריה של נשק – "היתול ומלל" (שם, 370); הנשק האמיתי, אנו מבינים מתוך הקשר הדיון, עשוי טיעונים שיש להם סיכוי להכריע בוויכוח, כאלה המתימרים לייצוג מהימן של האידיאות שעליהן נסב הוויכוח. המלל המטאפיסי הנמלץ המושמע בזירה שגדרה הביקורת הוא נשק לא-אמיתי, אבל הטיעון המטאפיסי הישן המושמע מחוץ לזירה הזו הוא נשק אמיתי, אמיתי באופן מטאפורי, כמוכן. שכן גם המלל וגם הטיעון אינם כלי נשק אלא רק משל היו. דומה שההגשמה של העולם המטאפורי נסדקת כתוצאה מעומס יתר. הכפלת המטאפורות

מזכירה, גם אם רק במובלע בינתיים, מהו נשק אמיתי ובידי מי הוא מצוי, ומהם אקדחי הצעצוע והיכן מותר לשחק בהם. המטאפורה מודיעה על עצמה ככזו ומתייצבת כפרקטיקה רטורית בתוך עולם ממשי, כפרקטיקה רטורית מול נשק אמיתי. ההדמיה של הדו־קרב איננה רק מטבע־לשון, trope, במשק המטאפורי של הביקורת; הדמיה זו היא גם נקודת־מפנה, tropos, ברפלקסיה הקאנטית על הביקורת, שפונה פתאום תפנית מאולצת מן התבוני אל הפוליטי. משחק הדו־קרב הוא מטבע שיש לו ערך חליפין בכלכלת היחסים בין הפילוסוף לשליט הממשי של הטריטוריה הממשית. משחק המלל הזה הוא הדבר הרציני ביותר שיש לביקורת להציע, מפני שהוא נוגע לדברים הרציניים והמסוכנים ביותר שהתבונה עוסקת בהם, ואשר נהפכו תחת שלטונה למשחק. אם תניחו לביקורת לפעול באופן חופשי, אומר קאנט לנציגיו של הכוח, אם תותירו לה בטריטוריה שלכם אותו מרחב מוגן שהיא הותירה למטאפיסיקה בטריטוריה שלה, תצאו נשכרים. הביקורת תנטרל את ההתגוששות המטאפיסית ותסכל מראש את הסכנות שספקנות או דוגמטיות שחרגו מגדרן טומנות עבור המשטר:

הניחו לאנשים אלה [ספקנים ודוגמטיקנים] לפעול; כשהם מגלים כשרון, כשהם מגלים חקירה מעמיקה וחדשה, כדיבור אחד: תבונה - הרי לעולם התבונה נשכרת. כשאתם נאחזים באמצעים אחרים מאמצעי תבונה חדלת־כפייה, כשאתם צועקים על בגידה, כשאתם מועיקים את הציבור, שאינו מבין בדיונים דקים כלי־כך, כאילו לשם כיבוי שרפה - הרי אתם עושים עצמכם מגוכחים... תחת אשר תקשקשו בחרב, מוטב שתבוננו בשלווה ממושבה הבטוח של הביקורת במלחמת שניים זו שהיא, אמנם, מייגעת לגבי הלוחמים, אך משעשעת לגביהם, ומן ההכרח שתסתיים בתוצאה שאין בה שפיכות דמים. (שם, 371)

פתאום מופיע בטקסט מאי־שם נמען שפונים אליו ישירות ולא קשה לזהות אותו ובמקביל נוקט הדובר לשון רבים. הכיוון המטאפורי מתהפך. קודם הלשון היתה כלי נשק ולתבונה היתה משטרה; עכשיו החרב מקשקשת איומים והתבונה נעדרת כוח כפייה. הנמען הוא בעל החרב, הדובר מייצג את "האנשים האלה", הפילוסופים, התיאולוגים, הנגועים בתאוה המטאפיסית. התבונה מבקשת לשכנע את הכוח להניח אותה לנפשה. היא מבקשת מן הכוח להכיר ב"זכות להציג בפומבי לשיפוט את רעיונותינו, את ספקותינו" בלי להטיל "בנו, בשל כך, דופי של אורח ממרה ומסוכן" (שם, 373). היא ממליצה להניח "לנוער המופקד ללימוד אקדמי" לעסוק בשאלות המטאפיסיות ללא הפרעה, להימנע "מלהטיל אפורופוסות על תבונתו" (שם, 374). "התבונה חייבת להעמיד את עצמה בכל מאמציה כפופה לביקורת, ואינה רשאית לצמצם את חירותה של זו על־ידי איסור כלשהו, בלי להזיק לעצמה ובלי להסב לעצמה חשש שיש בו הפסד... על חירות זו [של הביקורת] מבוססת מציאותה של התבונה, שסמכותה אינה דיקטטורית ופסק דינה לעולם אינו אלא הסכמה של אזרחים בני חורין, שמן ההכרח שכל אחד ואחד מהם יוכל להביע את חששותיו, ואף את הווייתו שלו ללא סייג" (שם, 367).

היכולת להשתחרר מאפטרופסות, ממצב של חונכות מרצון אצל אחר בעל סמכות, ההתנערות משגיונות ילדות ומתלות בסמכות חיצונית, הכושר והאומץ למצוא בעצמך, בתבונתך שלך, את המדריך להמשך תהליך החינוך והעידון התרבותי, ובקיצור לקידמה של הרוח, והאומץ של היחיד לעשות כל זאת ברשות הרבים, לעשות, מה שקאנט קורא "שימוש פומבי בתבונתו" – זו הנאורות לפי קאנט. כידוע, קאנט מזהה את המומנט של הנאורות בהיסטוריה ומאפיין אותו על פי מצבה של התבונה בחיבור המפורסם "מהי נאורות", שנכתב שלוש שנים אחרי פרסום המהדורה הראשונה של הביקורת (1784). אבל אותה תפיסה כבר נרמזת בקטעים שצוטטו לעיל, כמו גם בהקדמה למהדורה הראשונה של 'ביקורת התבונה הטהורה' (1781). הצורך בביקורת מוצג שם על רקע האדישות בנוגע לשאלות מטאפיזיות שנגרמה בעטיים של "דוגמטיוס מיושן שהעלה חלודה" וספקנות שזרעה "ערפל ובלבול" (בת"ט 8). "האדישות הזו אינה פרי של קלות ראש, אלא פרי כוח השיפוט של הזמן, שהגיע לכלל בגרות, ושוב אין לפרנסו בידיעה מדומה". ובהערה מפורסמת המוצמדת לביטוי "כוח השיפוט של הזמן" מוסיף קאנט: "תקופתנו היא, לעצמו של דבר, תקופה של ביקורת, שמן המוכרח הוא שהכל ייכנעו לה", אפילו "הוד קדושתה", הדת, ו"הוד רוממותה", התחיקה (שם).

התבונה אינה מסתפקת באפיון הנאורות; הקטעים שצוטטו לעיל מוכיחים שהיא גם נאבקת על השגתה. היא מבקשת לשכנע את השלטון להיכנס אתה בעסקת חליפין: צנזורה פנימית תמורת חירות המחשבה. מחשבה חופשית תוכל לרסן את עצמה טוב יותר מכל משטר חיצוני. את ההצעה הזו מגיש קאנט במפורש בהקדמה למהדורה השנייה:

הביקורת חייבת, עליידי חקירה יסודית בזכויות התבונה העיונית, לשים קץ, אחת ולעולמים, לשערורייה, שסופה אם במקורם ואם במאוחר להגיע לקהל כתוצאת החיכוכים, שבהם מסתבכים בלי משים המטאפיזיקאים באין ביקורת... עליידי כך בלבד ניתן לעקור מן השורש את המאטריאליזם, הפאטאליזם, האתיאיזם, את אי-האמונה של החופשיים, את ההידיה, אמונה תפלה, העלולים להביא נזק לכלל, ולבסוף גם את האידיאליזם והספקנות המסוכנים יותר לאסכולות, אם כי אלה אינם עלולים אלא בקושי לחדור לקהל. אם הממשלות סבורות, כי מן הראוי לעסוק בענייניהם של אנשי המדע, הרי רצוי יותר, לשם הדאגה הנכונה למדעים וגם לאנושות, לטפח את החופש של ביקורת כוון, שעליידיה בלבד אפשר להעמיד את ענייני התבונה על קרקע מוצק, ולא לתמוך בעריצות המגוכחת של האסכולות המרימות צעקה על הסכנה המאיימת על הכלל אם קורעים את חוסי העכביש שלהן, אשר לעולם הקהל לא שם לבו אליהם ועל-כן לא יוכל לעולם להרגיש באכזרם. (שם, 23)

אם תאפשרו לביקורת לפעול כמשטרה בטריטוריה המדומיינת של התבונה, מציע קאנט לנציגי השלטון, תדקקו לפחות כוחות שיטור בטריטוריה הממשית שאתם מופקדים עליה. מתן יותר חירות לתבונה יוליד יותר ציות לכוח. משטרת התבונה מעמידה את עצמה לשירות משטרת המדינה, אשר רק בחסותה תוכל לפעול באורח חופשי. לשתייהן יש הרי "ערך חיובי מובהק". לפילוסוף המעוניין להקים את משמר

הגבול ומשטרת התנועה של התבונה יש לא רק שיקולים טרנסצנדנטיים אלא גם שיקולים פוליטיים והיסטוריים מובהקים. הוא מעוניין לא רק בתנאי האפשרות לכל הכרה ובגבולותיה של כל מטאפיסיקה שלעתיד לבוא, הוא מעוניין לא פחות מכך בתנאי האפשרות ההיסטוריים, הייחודיים של הביקורת הקובעת את התנאים האלה ומסמנת את הגבולות האלה. מה שהביקורת מבקשת להשיג הוא מיפוי א־היסטורי של התבונה; אבל מן הרגע הראשון, התנועה הרפלקסיבית שלה היא בהכרח תנועה היסטורית.

(ד)

אני קורא את הטקסט הזה של קאנט בהשראתו של פוקו. פוקו הפריד כידוע במפורש בין שני המומנטים האלה: את שלוש הביקורות זיהה פוקו עם המומנט הביקורתי הטרנסצנדנטי. זה מובן מאליו. את המומנט השני, ההיסטוריסטי, שפוקו כינה "אונטולוגיה של ההווה", הוא זיהה בכתבים ההיסטוריים והפוליטיים הקצרים של קאנט, ובעיקר בשני חיבורים, "מהי נאורות" מ־1784, והחיבור השני ב"מאבק הפקולטאות" ("שאלה ישנה מוצגת מחדש: האם הגזע האנושי מתקדם בקביעות?"), טקסט מ־1798 שקאנט מתייחס בו למהפכה הצרפתית. הנאורות והמהפכה הצרפתית – שני אירועים שביחס אליהם התבונה מציבה את עצמה ומבקשת להבין, בפעם הראשונה בתולדותיה, לפי פוקו, את האופנים שבהם היא מותנית על ידי הרגע ההיסטורי הקונקרטי, משוקעת בו, ארוגה אל תוכו ובוקעת מתוכו. בהרצאה האחרונה (אחת משלוש)¹⁵ שנשא ב־1983 על שני החיבורים האלה של קאנט אומר פוקו בקטע שכבר הפך לקלאסיקה:

קאנט ייסד את שתי מסורות הביקורת הגדולות שביניהן נחלקת הפילוסופיה המודרנית. ... ביצירה הביקורתית הגדולה שלו הציג קאנט וביסס אותה מסורת פילוסופית המציגה את שאלת התנאים לאפשרותה של הכרה אמיתית, ואשר מתוכה ... מוצגת ומתפתחת כל הפילוסופיה המודרנית מאז המאה התשע־עשרה בתור אנליטיקה של האמת. אבל בפילוסופיה המודרנית ובת זמננו קיים סוג אחר של שאלה ואופן אחר של חקירה ביקורתית. זהו אותו סוג של חקירה, שניתן לראות את לידתו מן [הטקסט של קאנט] על שאלת הנאורות או מן הטקסט שלו על המהפכה הצרפתית. המסורת הביקורתית האחרת מציבה את השאלה מהי המציאות העכשווית שלנו [actualité], מהו השדה העכשווי של הניסיון האפשרי? לא מדובר כאן באנליטיקה של האמת, מדובר במה שניתן לכנות אונטולוגיה של ההווה, אונטולוגיה של עצמנו. נראה לי שהבחירה הפילוסופית, שאנו מוצאים עצמנו ניצבים עכשיו בפניה, היא זו: אפשר לבחור בפילוסופיה ביקורתית, שתציג עצמה בתור פילוסופיה

¹⁵ על שלוש ההרצאות שנשא פוקו על "מהי נאורות" של קאנט ראו הדיון המצוין של שמידט וורטנברג: James Schmidt and Thomas E. Wartenberg, "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self," in Michael Kelly, ed., *Critique and Power*, Cambridge, MIT Press, 1994, pp. 283–314

אנליטית של האמת בכלל; ומצד שני אפשר לבחור במחשבה ביקורתית, שתלבש צורה של אונטולוגיה של עצמנו, אונטולוגיה של המציאות העכשווית. זהו אותו סוג של פילוסופיה, שמהיגל עד אסקולת פרנקפורט, דרך ניטשה ומקס ובר ייסדה צורת עיון שבמסגרתה אני מנסה לעבוד.¹⁶

אני סבור שאפיון ה"מסגרת" של פוקו לוקה בשני אי־דיוקים. בפעם הראשונה פוקו טועה מעט כשהוא מחמיץ את עקבות "האונטולוגיה של ההווה" כבר בביקורת הראשונה, עקבות שהצבעתי עליהם לעיל. אי־דיוק שני, חמור יותר, הוא החיץ הגבוה מדי שפוקו מציב בין שני המומנטים האלה של המחשבה הביקורתית. ייתכן שאי־דיוק זה הוא תוצאה של קריאה לאחור, השלך לא מוצדק מן ההווה לעבר, מן המצב העכשווי של השיח הפילוסופי במערב אל הטקסטים של קאנט. בשיח הפילוסופי בן־זמננו האנליטיקה של האמת, כך נדמה, אכן נפרדת לגמרי מן האונטולוגיה של ההווה והדיון בתנאי האפשרות של ההכרה והמשמעות זר כמעט לחלוטין למחשבה החותרת להבנה עצמית מתוך הבנת ההווה ההיסטורית ומקומה בתוכו. זה לא היה המצב אצל קאנט. ביחס אליו, לפחות, הפרדה זו איננה נכונה. הקריאה הצמודה של הלשון המטאפורית של קאנט, שממנה בנויה הרפלקסיה העצמית של הביקורת, הראתה, אני מקווה, שקאנט היה עסוק בתנאי האפשרות ההיסטוריים של הביקורת מתוך אותו מהלך שבו ביקש לייסד באמצעות הביקורת את תנאי האפשרות הטרוסצנדרנטליים של ההכרה.

הקשר בין שני המומנטים אצל קאנט היה אינהרנטי: מצד אחד, הביקורת הטרוסצנדרנטלית מכירה בכך שהיא זקוקה לתנאי אפשרות היסטוריים שמספקות המונרכיה האבסולוטית והספירה הציבורית המתפתחת בתוכה; בתנאים היסטוריים הנתונים המונרכיה האבסולוטית והספירה הציבורית שלה זקוקות לביקורת הטרוסצנדרנטלית, או כך לפחות קובעת הרפלקסיה ההיסטורית. מצד אחר, הרפלקסיה ההיסטורית מגלה במציאות העכשווית שבה נטועה התבונה את הסימנים להתאמה הולכת וגדלה בין החירות הפנימית של התבונה, שמקבלת הנהרה חדשה בחוק המוסרי, ובין החירות החיצונית שהיא זקוקה לה, אשר מקבלת מימוש חדש בספירה הציבורית. האנליזה הטרוסצנדרנטלית של "השיטה", שמבטיחה את מקומה של התבונה המעשית, מוצאת את השלמתה באנליזה ההיסטורית-התכליתית של השיטה הפוליטית, המבטיחה את אפשרות מימושה של התבונה המעשית. המפתח נעוץ ב"צורה של הפומביות" (Publizität),¹⁷ קיומה של ספירה ציבורית חופשית

¹⁶ Michel Foucault, "Qu'est-que le lumière," in *Dits et écrits*, vol. 4, ed. Daniel Defert and François Ewald, Paris, Gallimard, 1994; English trans. as "The Art of Telling the Truth" by Alan Sheridan in Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, New York, Routledge, 1988; לנוסח הראשון של ההרצאה על הנאורות ראו אצל פוקו, 'הנאורות - פרויקט שלא הושלם' בעריכת עומי בשארה, תל־אביב, הקיבוץ המאוחד, 1987, עמ' 79-97.
¹⁷ 'לשלום הנצחי', נספח שני, עמ' 83.

המאפשרת למבקרים להשמיע את דברם בכל עניין. חשיפת העקרונות המנחים את המדיניות בענייני "ניהול מלחמה וכינון שלום"¹⁸ והביקורת הפומבית עליהם אמורות להבטיח לא פחות מאשר את אפשרות כינונו של שלום נצחי בין המדינות, שהוא חלק מתכלית-הגמר של ההיסטוריה.¹⁹

פוקו היה מודע לקשר הזה ובמקום היחיד שבו דן במפורש במושג הביקורת הוא מציע את הרקע ההיסטורי שלו. בהרצאה שנשא ב-1978 בפני החברה הפילוסופית הצרפתית - הטקסט הראשון שבו עסק פוקו, עדיין באופן לא שיטתי, ב"מהי נאורות" של קאנט - הוא מציע לזהות ביקורת עם תגובה לארגון חדש של הכוח הפוליטי במאה השמונה-עשרה.²⁰ הארגון הזה כולל את התמקצעות הצבא (ששימשה אחר כך בסיס להתמסדות הגיוס הכללי), את התגבשות המשטרה, את מנגנוני המדינה הבירוקרטיים המאפשרים שליטה ופיקוח על אוכלוסיה רחבה ועל כל יחיד ויחיד בתוכה, ואת הופעת הידעים השונים המזינים את המנגנונים האלה וניזונים מצידם מן האפשרויות החדשות שהם פותחים למחקר - מן הסטטיסטיקה עד הפסיכולוגיה, מן הפרנולוגיה עד הרפואה הקלינית. מתוך קונפיגורציה זו של ידע/כוח מופיעה אמנות של שליטה וניהול חיים, *art de gouvernementalité*, בלשונו של פוקו. יותר ויותר תחומי חיים נחשפים למניפולציה של מנגנוני ידע/כוח והופכים מושאים לידע שצובר השלטון על יחידים ועל אוכלוסיות שלמות; בהדרגה מיתרגמת השליטה הפוליטית למכלול של מנגנונים לניהול חיים. מול אלה מופיע מה שפוקו מכנה *art de ne pas être gouverné*. ההתנגדות לחדירת המנגנונים מנהלי החיים לובשת לדעתו צורה של אמנות כמעט פרטית של התחמקות, התנגדות נקודתית, יצירה של אזורי מחסה מקומיים וכדומה, שבכולם ניסיון למצוא תשובה מעשית לשאלה: כיצד לא להיות נשלט כך, על ידי גורמים כאלה או אחרים, בשמם של עקרונות מסוימים, למען מטרות כאלה או באמצעות הליכים כאלה ואחרים. הביקורת היא אחת האמנויות האלה. היא מבקשת להרחיב את הסדקים שבהם המתפלסף איננו נשלט, מסרב להישלט, מתחמק משליטה של סמכות

¹⁸ שם, "משפט השלמה שני", עמ' 64.

¹⁹ ראו בעניין זה ירמיהו יובל, 'קאנט וההיסטוריה', ירושלים, מאגנס, תשמ"ח, 130-132. יובל מכנה את השלום הנצחי "הטוב הפוליטי העליון" ועומד על מקומו השיטתי בלי להתייחס לתפקידו בניסיון של קאנט להבין את התנאים ההיסטוריים של הנאורות בכלל ושל הביקורת בפרט ואף להתערב בעיצוב התנאים האלה. על כך אני מרחיב במקום אחר (עדי אופיר, "אפילו המלחמה יש בה משהו מן הנשגב", בכתובים).

²⁰ Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique," in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, 1978, pp. 35-63 וראו דיון במאמר אצל שמידט ורטנברג (הע' 15 לעיל) וכן דיון בתפיסת הביקורת של פוקו, אריאלה אוולאי, "רצח בזירה שטופת אור", 'תיאוריה וביקורת' 9 (חורף 1996): 246-252. פוקו עומד בקצרה על הקשר בין שני המומנטים אצל קאנט בנוסח הראשון של ההרצאה על הנאורות (הע' 16 לעיל).

שאיננה תבונית. מנקודת מבטו של השלטון הפוליטי מדובר בקביעת סייג לסמכותו, ולמעשה בסוג של התנגדות.

תיאור זה הולם להפליא את ההתכתבות הגלויה והמרומזת של קאנט עם המונרך האבסולוטי הנאור שלו ועם כמה מנציגיו, התכתבות שנמשכה מן הביקורת הראשונה ועד לחיבורי הזקונים, בעיקר "לשלום הנצחי". המקום הפנוי מכוח ההתבונה מבקשת לעצמה בספירה הציבורית, הזכות שהיא תובעת להעלות טיעונים בלא להיות מוטרתת ממשמעויותיהם הפוליטיות ומן האפשרות שמי שמשמיע אותם עלול להחשב כבוגד, החירות שהיא תובעת לביקורת, ההבטחות שהיא מבטיחה למשטר שיאפשר את קיומה של ספירה ציבורית חופשית, את כל אלה אפשר לפרש כמהלכים של מי שמנסה לתמרן את השלטון ולמצוא או להמציא לעצמו מקומות שבהם יוכל שלא להיות נשלט.²¹ חוץ מעניין אחד. השלטון יכול להסכין עם סוג ההתנגדות הזה מפני שבסופו של דבר מדובר בהרחבה ובהעמקה של הציות. קאנט מדגיש את ההיבט הזה במאמר על הנאורות, כשהוא מבחין בחדות בין השימוש הפרטי לשימוש הפומבי בתבונה, בין חובתו המוחלטת של הפקיד או החייל לציית לממונים עליו ובין החירות שיש לו, אבל רק לאחר מעשה, לחלוק בפומבי על הוראותיהם, והוא שב ומבליט את ההיבט הזה בהקשר אחר, ב'מטאפיסיקה של המידות', כשהוא אוסר לא רק על כל צורה של התנגדות פעילה לשלטון אלא על עצם ההתעסקות במקורות הלגיטימציה שלו.²² יש עניין אחד שאין להרהר בו כלל והוא מהווה סייג משמעותי לתביעה המפורשת של קאנט לחופש המחשבה והביטוי בספירה הציבורית: מקור הלגיטימיות של השלטון. אולי מפני שזהו דיבור המודקד מיד כמעשה, או למצער כאיום במעשה. ההפרדות החותכות של קאנט בין דיבור למעשה, בין הציבורי לפרטי, בין התנגדות סבילה להתנגדות פעילה, ובין ערעור על חוק או מדיניות לבין ערעור על מקור הסמכות המחוקקת או המושלת מגינות על השלטון לא פחות משהן מגינות על התבונה. הזכות להשתמש בתבונה בפומבי הופכת לזכותו של השלטון לאטום אוניונו בפני קול ההיגיון או המוסר. זאת ועוד – לא להיות נשלט על ידי הסמכות הפוליטית פירושו להתמסר לשלטון הסמכות התבונית. חירות המחשבה נקנית במחיר ההגבלות האפריוריות שמטילה הביקורת, התובעת גם היא ציות ללא תנאי. גם במדינה המזוינת של הפילוסופיה הביקורתית אי אפשר לחקור ולדרוש על מקורות הסמכות של השלטון. אקט החקירה עצמו מניח את בית-הדין של התבונה ומעניק לו הכשר.²³

²¹ ראו במיוחד הערת הפתיחה של 'לשלום הנצחי' ו'משפט השלמה שני'. על התכתבות זו אני עומד בהרחבה במקום אחר (עדי אפיר, "אפילו המלחמה יש בה משהו מן הנשגב", בכתובים).

²² עמנואל קאנט, 'תשובה לשאלה: נאורות מהי?', בתוך 'הנאורות – פרוייקט שלא הושלם' (הע' 16 לעיל), עמ' 46-47.

²³ ומכאן הטון הסרקסטי בפולמוס חסר הרחמים שמנהל קאנט עם אינטלקטואל שמרן כמו גיאורג שלוסר (Schlosser), שמעיו להציע מקורות סמכות אחרים, כגון רגש או אינטואיציה. ראו

האנלוגיה מושלמת. במדינה הנאורה השלטון המונרכי מוחלט אבל מאפשר תחום חופשי יחסית של מחשבה; בממלכת התבונה הביקורת היא ריבון מוחלט המאפשר תחום חופשי יחסית של שעשועים מטאפיסיים. בשתי הממלכות יש לשלטון הריבוני סמכות מוחלטת, שעל מקצתה הוא מוחל ברוב חסדו, מעין אל שהתגלה בטריטוריה מוגדרת והוא מותר, על פי עקרונות של חסד וצמצום, מרחב מחייה מסוים למי שחי שם בצילו. הריבונות המתלווה למושג הסמכות ומעניקה לו את מלוא משמעותו מועתקת בלא מאמץ, כעוד אחת מן המטאפורות המפורות ביד נדיבה – טריטוריה, זירת־קרב, בית־דין, כלי־נשק – מן התחום המדיני לתחום השיח הפילוסופי. והיא למעשה המטאפורה המאגדת את כל האחרות: ריבונות פירושה מונופול על הפעלת נשק, מיסוי, חקיקה ושיפוט בשטח נתון, שהשליטה בו במונחים של ריבונות היא המגדירה אותו כטריטוריה.

מושג הסמכות עצמו, והתביעה לציית הנגזרת ממנו – אלה אינם עומדים לביקורת. הסמכות לצוות והתביעה לציית כבר גלומים במושג המובלע של הריבונות האוטונומית המונח ביסוד כל הדיון הזה. הריבונות היא המצע המשותף של שני צידי האנלוגיה, הפוליטי והתבוני, ומה שמאפשר לא רק את האנלוגיה אלא גם את המשא ומתן ואת יחסי החליפין בין שני הצדדים האלה. מתוך הצירוף הזה של הפוליטי והתבוני במושג הריבונות מופיע המושג החדש של הסובייקט (Subjekt) הקאנטי, שהוא, כפי שהראה לא מכבר אטיין בליבר, מעין שימה לעל (Aufhebung), שימור, ביטול ועידון של שני ה"סובייקטים" הקלאסיים, ה"subjectum" וה"subjectus".²⁴ ה"subjectum" הוא מעין מצע משותף הנושא את הפרדיקטים של האובייקט, ה"hypokeimenon" הקלאסי, וה"subjectus" הוא הנתין של המשפט הרומי והחברה הפיאודלית. אצל קאנט מתבטל מעמדו האונטולוגי של הסובייקטום ובמקומו מופיע הסובייקט כמסגרת של תנאי האפשרות הטראנסצנדנטליים להופעתו של מושא בתור מצע משותף לחושני ולמושגי. ואילו הסובייקטום, הנתין, מתגלגל אצל קאנט בתחום ההכרתי לכפיפות המוחלטת של כל יומרות ההכרה וכל האינטרסים של התבונה למשטר הפנימי ולגבולות החיצוניים שקובעת משטרת התבונה, היא הביקורת. ואילו בתחום התבונה המעשית מופיע הסובייקט בבת אחת בתור המצע המשותף של כל ביטויי הרצון החופשי ובתור עקרון הכפיפות המוחלטת של כל הביטויים האלה לחוק התבונה, הוא החוק המוסרי, שהסובייקט מגלה בתוך עצמו בלי תלות בשום סמכות חיצונית. וזו בדיוק התבנית שעל־פיה נוצק הסובייקט הפוליטי – הריבון, על שני

Immanuel Kant, "On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy," in *Raising the Tone of Philosophy*, ed. Peter Fenves, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993

Etienne Balibar, "Citizen Subject," in *Who Comes after the Subject?* Ed. E. Cadava,²⁴ P. Connor, and J.-L. Nancy, New York, Routledge, 1991

פניו – מי שמחוקק לעצמו בלי תלות בסמכות חיצונית, מצד אחד, והשלמות האחדותית, הכוליות, של נתינים וטריטוריה הכפופים לחוק הזה, מצד שני. עתה הזמן לחזור למשלב המטאפורי שזנחתי בשלב מוקדם של הדיון, המשלב של הבניין, השיטה, אחדות המטרה, והכוליות האורגנית (בת"ט 409); השיטה ככדור שאפשר לשרטט רק את מעטפתו הפנימית (בת"ט 377). קאנט נדחף לחשוב כך את "השיטה" מפני שהשליך עליה את עקרון הריבונות הטוטליטרי ואת מושג הסובייקט המתחייב ממנו: השיטה מוכרחה להיות ריבונית והריבונות מוכרחה להיות מוחלטת. באופן עקרוני, השיטה היא כבר סובייקט והסובייקט הוא כבר כוליות סגורה בתוך עצמה, גם אם עוד נחוץ דור שלם של אידיאליסטים גרמנים כדי שהיגל יוכל לומר את זה בפה מלא. אבל זה לא הכל. קאנט משליך על השיטה את עקרון הריבונות גם מפני שהוא מבקש להשיג כך רציונליזציה (תרתי משמע) לריבונות שמגלם המשטר של פרידריך וגם כדי שיוכל להעניק לתבונה בממלכתה שלה את מה שיש לפרידריך בממלכתו. לא מדובר דוקא בתאוות שררה שעברה סובלימציה. הצורך לשלוט הוא פועל יוצא של הצורך להתנגד לשלטון, מתוך השלמה עם צורת השליטה הפוליטית שמכתיב מושג הריבונות ועם הלגיטימציה שהוא תובע לעצמו. רק שליטה ללא מצרים בממלכת התבונה, כך סבור הפילוסוף הביקורתי, תעניק לביקורת את ההון הפוליטי הדרוש לה במשא ומתן עם השלטון הפוליטי, רק כך תוכל להבטיח לאלף את הספקן ולרסן את הדוגמטיקן.

לרסן את הדוגמטיקן ולא לפי את הספקן – זה המחיר שהתבונה מציעה לשלם כדי לזכות בחירותה היחסית בספירה הציבורית. הקרבת הדוגמטיקן מובנת מאליה. השלטון ישמח לקרובן הזה מטעמים פרגמטיים ואילו הביקורת זקוקה לו כתנאי לאפשרותה. לא מדובר רק בהגבלת ההכרה לתחום החושני ובמנעות ההכרעה בשאלות המטאפיזיות העיקריות, הגבלה שקאנט מוכיח באנטינומיות של התבונה; מדובר בתנאי לעצם אפשרותה של המחשבה שהשיגה את ההישגים האלה. מחשבה שאיננה מוכנה או איננה יכולה לסכן את הדוגמה חדלה מלהיות מחשבה – זו משמעות זיהוי התבונה עם החירות אצל קאנט. קאנט מכיר אמנם בפאתוס ובארוס של המחשבה הספקולטיבית, אבל אינו רואה בהם תנאי למחשבה אלא מעין ריגוש נלווה שלה. ובעיקר, הוא לא ישמור (או לפחות לא יודה שהוא שומר) שום דבר מן התוכן ההכרתי שמציעה המחשבה הספקולטיבית. לא כן לגבי הספקן. אין באמת סימטריה בין הדוגמטיקן לספקן. חיוניותו של הספקן לתנועה חופשית של המחשבה אינה מוטלת בספק. הדחייה שלו איננה גמורה – קאנט מאמץ במפורש חלקים מן הביקורת של יום, "בעל שאר הרוח הגדול ביותר בין הספקנים" (שם, 378). ואילו ההגבלות שקאנט מטיל עליו נשענות על הוודאות שהצליח לבסס את המפעל הביקורתי ולקבוע סופית עקרונות תקפים של תנועה ומעבר בממלכת התבונה. כלומר, הגבלות התנועה שמטילים על הספקן אינן תנאי למפעל הביקורתי אלא

תוצאה של סיומו המוצלח. מוצלח, לדעתו של קאנט, כמובן, שמכאן ואילך "מוסיף ללכת בכובד ראש בדרכו" ומרחיק מעליו, בדיוק כמו הדוגמטיקן שעליו הוא מלגלג, כל "פולמוס ספקני" שעלול "לבלבל את תכניתו ולהביאו לידי הכרה עצמית" הנוגעת למוגבלות יומרתיו (שם).

כשקאנט מדבר על ספקנות הוא מתכוון בראש ובראשונה לעמדה, כמו זו של יום, הקובעת באופן נחרץ שידיעה ודאית של חוקיות הטבע או הנפש המסבירה את הניסיון איננה מן האפשר, והמפעל הביקורתי נועד להבטיח את אפשרות ההכרה כנגד עמדה זו בדיוק (בת"ט 226, וכן 379-378). הוא טוען שקביעה נחרצת כזו מועדת בעצמה להיות מוטלת בספק: "הרי הוא [יום] נתקל במה שמכשיל לעולם את הספקנות, כלומר שהוא עצמו נתון בספק, לפי שטענותיו מבוססות על עובדות בלבד, שהן מקריות, ולא על עיקרים" (שם, 380). קאנט מפעיל כאן נגד יום טיעון מקובל (וגם אתה) שקולע את עמדתו למבוי סתום, אולי, אבל לא די בו כדי להגן על העמדות שהוטלו בספק. הוא מתעלם מכך שגם הטיעון שלו הוא הפעלה של ספק והמחשה לתנועתה המתמדת של המחשבה. המבוי הסתום שהוא חושף עלול כמובן לייאש אחרים עד כדי הסתלקות מן המחשבה עצמה, אבל באותה מידה הוא עשוי לדרבן אחרים לנסות את כוחם מחדש, בכיוונים חדשים, בדיוק באופן שבו עורר יום את קאנט. אלא שעתה מתחלפים התפקידים. עכשיו קאנט הוא הדוגמטיקן. כדי להגן על ההכרה כנגד הספקנות של יום קאנט נאלץ כידוע לבנות מנגנון הכרתי מורכב, שנשען, נוסף על האינטואיציות המרכזיות של המהפכה הקופרניקנית, גם על אינוונטר מושגי ענק, חלקו שאול ללא הרהור ביקורתי מאחרים וחלקו מיוצר אד-הוק. האינוונטר הזה גורר אתו כידוע לתוך השיטה מטען כבד של הנחות מוקדמות, ניגודים הירארכיים ודימויים שכובלים את המחשבה לא פחות ממה שהם מאפשרים אותה. מחשבתו של הספקן תופנה עכשיו נגד ארגונו של המארג המושגי והמטאפורי הזה, נגד הדקדוק הפנימי השולט בו ונגד הדקדוק הלשוני הכללי המסתתר מאחוריו. אפשר יהיה לטעון כנגד ספקן כזה, באנלוגיה למה שטען קאנט כנגד יום, שטענותיו מבוססות על מגבלות השיח הפילוסופי, או על מגבלות השפה בכלל, וכי מגבלות כאלה ממוטטות גם את טענותיו שלו. אבל בינתיים תסדק השיטה הקאנטית ללא תקנה. כיוון שהגבלת הספקן היתה תוצאה של המפעל הביקורתי ולא תנאי לאפשרותו, אין לה עכשיו הצדקה. להיפך, מתברר שהשתקת הספקן שקריאתו המפרקת מאיימת לפרק את האינוונטר המושגי של הביקורת היתה תנאי להצלחת המפעל הביקורתי בתור מפעל דוגמטי. ספקנים מאיימים כאלה אינם אפשרות לוגית בעלמא אלא הסיפור המוכר של תולדות השיח הפילוסופי מאז קאנט. אבל קאנט לא היה מסוגל להעלות על דעתו את אפשרות הופעתם, או לפחות עשה הכל כדי לטעת את הרושם הזה בלב קוראיו. הוא התיימר לדעת מראש אילו שאלות ישארו פתוחות לעולם ואילו שאלות אפשר מעתה לסגור, סופית. הוא הועיד לספקן את הזירה הראשונה, הכריז על הזירה

השנייה כזירת המטאפיסיקה כמדע והתיר לחיקוי חיוור של הספקן, לנציג "המתודה הספקנית", לנוע בתוכה בחופשיות, אבל רק כדי לסייע בסימון גבולותיה של המחשבה הדוגמטית המוכרת (שם, 226). קאנט כותב כמי שאינו מעלה על דעתו את האפשרות שהיסוד הדוגמטי שבמחשבה אינו דווקא זה המוכר מן הפולמוסים הגדולים בין אתאיסטים לספקנים אלא יסוד חבוי שלא נחשב עד כה כלל, יסוד שיהיה צורך לחשוף בפעולה ביקורתית מסוג חדש, הוא הסוג הרווח מאז היגל, דרך מרקס, ניטשה ופרויד ועד ממשיכיה של התיאוריה הביקורתית היום.²⁵ למרות שהוא מודע היטב להיסטוריות של המחשבה הפילוסופית (ושל המחשבה בכלל),²⁶ הוא מתעלם ממה שנובע מכך לגבי המשך התפתחותה של המחשבה הספקנית ושל הופעותיה החדשות, שאת תוכנן אי אפשר להעלות על הדעת אבל בהתרחשותן קשה להטיל ספק. הוא מפגין ביטחון עצמי מסוג חדש, שלא היה מוכר אפילו לדקארט ולשפינוזה, מפני שאלה לא חשבו את הפילוסופיה באופן היסטורי כמותו, ואילו הוא, שמודע להיסטוריות של המחשבה, מוכן להמר גם על נקודת הסיום שלה. למרות שהוא שב ומזהיר את עצמו ואת קוראיו מן הפיתוי להתייחס לשיפוט הטליאולוגי כבעל תוקף הכרתי, הוא נוהג כאילו מהלך התפתחותה של המחשבה הפילוסופית במסגרת שיטתו הביקורתית היא ראייה מספקת לכך שהפילוסופיה הגיעה לפרקה וכי בקרוב מאוד תשלים את מהלך התפתחותה, המטאפיסיקה תיעשה למדע וכל מה שהוביל אליה ייזרק כאותו סולם ידוע.

אפשר להציע הסברים רבים להיכרס הזו, המלווה כרגיל בעיוורון. למשל: הנאיביות של קאנט עצמו, היסוד האוטופי במחשבת הנאורות בכלל, או העדר כל מודעות ליחס הפרובלמטי בין מחשבה לשפה. אני מבקש לטעון שמדובר בהכרח פנימי של השיטה, מפני שזו היתה זקוקה, בתחום הפוליטי כמו בתחום התבונה, להבחנה מוציאה בין שלום כללי ומתמיד, "שלום נצחי", לבין מצב הטבע שהוא מצב מלחמה.

לכאורה הישגי הביקורת מצדיקים את המגבלות המוטלות על הספקן; למעשה, אלמלא הוטלו מלכתחילה מגבלות חמורות על נדודי המחשבה הספקנית לא היה אפשר לייחס להישגיה של הביקורת את התוקף הנצחי המיוחס להם. הקרבתו של הספקן היא תוצאה של הצורך לייצב סופית את השיטה הפילוסופית ולהכריז על הישגיה היום כעל הישגים שיהיו תקפים "לכל מטאפיסיקה שלעתיד לבוא". הצורך לייצב את השיטה הפילוסופית מעתה ועד עולם נובע מן הצורך לבסס את הסדר

²⁵ אבל ההבחנה בין ספקנות לביקורת נשמרת גם עם הופעתם של סוגי ביקורת חדשים מאז היגל, וכך גם הנכונות להקריב את הספקן. לא אוכל להגן כאן על הטענה הזו אלא רק להציע אותה כציר לקריאה מחדש בתולדות הפילוסופיה הביקורתית מאז היגל.

²⁶ ראו למשל הפרק הקצר על תולדות התבונה הטהורה החותם את הביקורת הראשונה או ההכרזה על חתימה קרובה על חוזה שלום נצחי בפילוסופיה.

התבוני כסדר מדיני. הסדר הזה, כמו השלום הנצחי, אינו ניתן לחצאין – הוא הכל או לא כלום; וכמו במעבר ממצב הטבע לאמנה החברתית, מרגע שמופיע בית הדין של התבונה הכל חייבים בציות לסמכותו. הארגון הפנימי של הסדר התבוני נתפס כשאלה של הכל או לא כלום מפני שהניגוד המוציא נתפס כתנאי לאפקטיביות הפוליטית של השיח הפילוסופי, יכולתו להציע מוצר בר-קיימא בברית הנרקמת לכאורה עם השלטון הפוליטי. הסדר התבוני נתפס מלכתחילה במונחים פוליטיים מפני שהיא צורה של התנגדות, ניסיון לבסס עיקרון אלטרנטיבי להסדרת יחסי הכוח בלב הסדר הפוליטי הקיים וכנגדו. כמו במקרים רבים אחרים של התנגדות, המתנגד מאמץ לעצמו את תבנית יחסי הכוח של השלטון אשר לו הוא מתנגד. הוא עושה זאת מתוך אמונה שהדבר יגדיל את כושר ההתנגדות שלו או יקטין את כוח הדיכוי של השלטון (וזה היינו הך). וכך, התבונה צריכה להיות ריבונית בתחומה שלה מפני שהיא מבקשת להגביל שלטון פוליטי התופס את עצמו במונחי הריבונות הטוטליטית. מהובס עד רוסו, הגבלתה של ריבונות כזו היא תרתי דסתרי, וכדי להצדיקה צריכה לבסס הפרדה מוחלטת בין התבוני לפוליטי. אבל כיוון שההפרדה הזו כוזבת ולפעילות המחשבתית יש תמיד גם היבטים פוליטיים, צריך להעניק לתבונה, ריבונות בתחומה כדי שתוכל לעקר מן ההיבטים האלה את היסוד המאיים ולהבטיח את אפשרותו של דו-קיום בין המחשבה למעשה: "התווכחו ככל שתרצו ועל כל מה שתרצו ובלבד שתצייתו". זה עקרון הפרדת הרשויות שמציע קאנט לפרידריך אבל זה גם העיקרון שהוא כופה על הספקן ועל הדוגמטיקן.

זה בדיוק הרגע שבו הביקורת משלימה עם הסדר הקיים, משתפת פעולה עם השלטון, מתמסרת. זה הרגע שבו הביקורת מקבלת על עצמה את האלטרנטיבה המוציאה שכופה הריבונות הפוליטית: או ציות מושלם וסדר על פי החוק או אי-סדר גמור והתמוטטות של כל המערכת, מרידה וחזרה למצב הטבע, למלחמת הכל בכל. ובאופן כללי יותר, או לגיטימציה שלמה של השיטה, התבונית כמו הפוליטית, או דה-לגיטימציה גמורה, כפירה או מרד. אלא שהספקן הוא בדיוק מי שמציב בסימן שאלה את ה'או-או', מי שמבקש לחמוק מן האופוזיציות המוציאות שכופים, ביחד ולחוד, הסדר הפוליטי הקיים והשיטה הפילוסופית. ועל הטענה הזו של הספקן אין לביקורת תשובה. לא יכולה להיות לה תשובה, מפני שהיא קיבלה על עצמה מראש את מושג הריבונות הטוטליטית של השיטה הפוליטית, ואת המושג הטוטליטטי של הלגיטימציה ושל הסמכות הלגיטימית הנובעים ממנו, ועוד פיתחה שיטה פילוסופית שהעניקה לשיטה ההיא לגיטימציה ותנופה חדשה.

אם יש מסורת ביקורתית שראוי לעבוד בתוכה היום הרי היא זו שמוכנה לחשוב מחדש, באופן רדיקלי, את מושגי הריבונות והלגיטימציה, בתחום הפוליטי כמו בתחום התבוני, מנסה להתחמק שוב ושוב מן ה'או-או' ש"השיטה" מציבה בכל פעם מחדש, ותמיד מוכנה להסתכן בחיי הנוודים של הספקן. לקו שמותח פוקו מקאנט

דרך מרקס, ניטשה, ובר ואסכולת פרנקפורט ראוי להוסיף אותו עצמו, כמובן, ואת בנימין, דרידה, דלז וליוטר. זה איננו קו ישר, בוודאי לא חוג סגור, ומי שהולך בו אינו חדל מלהסתכן. אבל על זה אמר קאנט, כשהוא מצטט את המוטו של האגודה הגרמנית של "ידידי האמת" שציטטו את הוראציוס: Sapere aude.

אוניברסיטת תל-אביב