



מה שנדרש, ומה שהאידיאליסטים לא היו מסוגלים להעלות על דעתם, הוא רחיקה של עצם המחשבה שיש לדבר כלשהו – לנפש או לחומר, לעצמי או לעולם – טבע פנימי שאותו יש לבטא או לייצג. שכן האידיאליסטים בלבלו בין המחשבה שאין שום דבר שיש לו טבע כזה לבין המחשבה שהחלל והזמן אינם ממשיים, שבני האדם גורמים לעולם של חלל וזמן להתקיים.

עלינו להבחין בין הטענה שהעולם נמצא אי שם לבין הטענה שהאמת נמצאת אי שם. האמירה שהעולם נמצא אי שם, שלא אנו יצרנו אותו, משולה לאמירה – שיש בה מידה של שכל ישר – שמרבית הדברים בחלל ובזמן הם תוצאה של גורמים שמצביו הנפשיים של האדם אינם נמנים עִמָּם. האמירה שהאמת אינה נמצאת אי שם משולה לאמירה שבאשר אין פסוקים אין אמת, שפסוקים הם יסודותיהן של שפות אנושיות, וששפות אנושיות הן יצירות אנושיות.

האמת אינה יכולה להימצא אי שם – אינה יכולה להתקיים כמנותק מן השכל האנושי – שכן פסוקים אינם יכולים להתקיים כך, או להימצא אי שם. העולם נמצא אי שם, אך לא תיאורים של העולם. רק תיאורים של העולם יכולים להיות אמיתיים או שקריים, אך לא העולם כשלעצמו, כלומר כשהוא אינו נתמך בפעילויותיהם המתארות של בני האדם.

המחשבה שהאמת, כמו גם העולם, נמצאים אי שם היא מורשתו של עידן שבו העולם נתפס כיצירתה של ישות בעלת שפה משלה. אם נחדל מן הניסיון לתת פשר לרעיון קיומה של שפה לא אנושית כזאת, כי אז לא נתפתה לבלבל את הקלישאה שלפיה העולם עשוי להצדיק את אמונתנו שפסוק הוא אמיתי עם הטענה שהעולם מפצל את עצמו, מיוזמתו שלו, לנתחים דמויי פסוק המכונים "עובדות". אך אם נתלים במחשבה על עובדות המתקיימות מעצמן, קל להתחיל ליידע את המילה "אמת" ולהתייחס אליה כמשהו המזוהה עם אלוהים או עם העולם כמפעלו של אלוהים. במקרה כזה אפשר לומר, למשל, שהאמת גדולה, והיא תנצח.

הערבוב הזה מתאפשר הודות להגבלת תשומת הלב לפסוקים בודדים, בניגוד לאוצרות מילים. שכן לעתים קרובות אנו נותנים לעולם להכריע בתחרות בין פסוקים חלופיים (למשל בין "אדם זוכה" לבין "שחור זוכה" או בין "הרוצח הוא המשרת" לבין "הרוצח הוא הרופא"). במקרים כאלה, קל לחבר את העובדה שהעולם מכיל את הגורמים המצדיקים את אמונתנו אל הטענה שמצב לא-לשוני כלשהו של העולם הוא כשלעצמו דוגמה לאמת, או שמצב כזה "הופך אמונה לאמיתית" בכך שהוא "תואם" אותה. אולם הדברים אינם נותרים פשוטים כל כך ברגע שאנו פונים מפסוקים יחידים לאוצרות מילים כמכלול. כשאנו בוחנים דוגמאות למשחקי שפה חלופיים – אוצר המילים של הפוליטיקה של אתונה העתיקה לעומת זה של הפוליטיקה של ג'פרסון, אוצר המילים המוסרי של פאולוס

הטבע אינם יוצרים את האמת אלא חושפים אותה. לדידם, הביטוי "יצירת האמת" הוא ביטוי מטפורי גרידא, והוא מטעה לחלוטין. הם חושבים על פוליטיקה ועל אמנות כעל ספרות שבהן אין למושג "אמת" מקום. פילוסופים אחרים, המבינים שהעולם המתואר במדעי הטבע אינו מלמד כל לקח מוסרי ואינו מספק כל נחמה רוחנית, הסיקו שהמדע אינו יותר מאשר שפחתה של הטכנולוגיה. פילוסופים אלה הציבו את עצמם לצד האוטופיסט הפוליטי והאמן פורץ הדרך.

הפילוסוף מן הסוג הראשון מציב "עובדה מדעית מוצקה" אל מול דבר "סובייקטיבי" או אל מול "מטפורה", ואילו מבחינתו של הפילוסוף מן הסוג השני המדע הוא פעילות אנושית אחת מני רבות, ולא המקום שבו בני האדם פוגשים ממשות לא אנושית "מוצקה". לפי הגישה הזאת, מדענים גדולים ממציאים תיאורים של העולם המאפשרים לחזות את מה שיקרה ולנהל באורח מבוקר, באותה מידה שמשוררים והוגים פוליטיים ממציאים תיאורים אחרים של העולם, למטרות אחרות. אולם אף אחד מן התיאורים הללו אינו, כמובן כלשהו, ייצוג מדויק של האופן שבו העולם קיים כשלעצמו. עצם המחשבה על ייצוג כזה נראית לפילוסופים האלה חסרת טעם.

אילו הפילוסוף מן הסוג הראשון, זה שהגיבור שלו הוא איש מדעי הטבע, היה הדגם היחיד של פילוסוף, קרוב לוודאי שלא היינו זוכים לדיסציפלינה האוטונומית המכונה "פילוסופיה" – דיסציפלינה הנבדלת מן המדעים בדיוק כפי שהיא נבדלת מן התיאולוגיה או מן האמנויות. כדיסציפלינה מעין זו, הפילוסופיה היא בת לא יותר ממאתיים שנה. היא חייבת את קיומה לניסיונותיהם של האידיאליסטים הגרמנים להעמיד את המדעים במקומם ולתת לרעיון שבני האדם אינם מגלים את האמת, אלא יוצרים אותה, מובן ברור. קאנט ביקש להגלות את המדע לתחומה של אמת מסוג ב' – אמת על אודות עולם התופעות. הגל ביקש לחשוב על מדעי הטבע כתיאור של רוח שאינה מודעת עדיין באופן מלא לטיבה הרוחני, ועל ידי כך לרומם את מעמדה של האמת מן הסוג שהציעו המשורר והמהפכן הפוליטי לאמת מסוג א'.

אולם האידיאליזם הגרמני היה פשרה קצרת ימים ובלתי מספקת; שכן קאנט והגל דחו את המחשבה שהאמת "נמצאת אי שם" באופן חלקי בלבד. הם היו מוכנים לראות בעולמו של המדע האמפירי עולם שנוצר – להתייחס לחומר כתוצר הנפש, או כמה שמתגלם בנפש שאינה מודעת די הצורך לנפשיותה שלה. אך הם המשיכו לראות בנפש, ברוח, במעמקי בן האנוש, משהו שיש לו טבע פנימי – דבר שאפשר להתוודע אליו באמצעות מעין מדע-על לא אמפירי שנקרא "פילוסופיה". פירושו של דבר היה שרק חצי מן האמת – החצי התחתון, המדעי – הוא פרי יצירה. אמת גבוהה יותר, האמת על הנפש, תחום עניינה של הפילוסופיה, הייתה עדיין פרי של תגלית, ולא של יצירה.

לעומת זה של פרויד, העגה של ניוטון לעומת זו של אריסטו, הניב של בלייק לעומת זה של דריידן – קשה להעלות על הדעת שהעולם הופך את אחד מאוצרות המילים הללו לטוב מרעהו, שהעולם מכריע ביניהם. כשהרעיון של "תיאור העולם" מועבר מן הרמה של פסוקים הכפופים לאמות מידה בתוך משחקי שפה למשחקי שפה כמכלול, משחקים שאיננו בוחרים בהם על יסוד אמות מידה כלשהן, לא ניתן לתת מובן ברור לרעיון שהעולם מחליט אילו תיאורים הם נכונים. במקרה כזה קשה לחשוב שאוצר המילים הזה נמצא כבר בעולם באיזשהו אופן, וממתין שנחשוף אותו. הפניית תשומת הלב (בעקבות עבודותיהם של חוקרים בתחום ההיסטוריה האינטלקטואלית דוגמת תומס קון [Kuhn] וקוונטין סקינר [Skinner]) לאוצרות המילים שבאמצעותם פסוקים מתנסחים, ולא לפסוקים יחידים, גורמת לנו להבין, למשל, שהעובדה שאוצר המילים של ניוטון מאפשר לנו לחזות את העולם ביתר קלות מאוצר המילים של אריסטו אינה מובילה למסקנה שהעולם מדבר ניוטונית.

העולם אינו מדבר. רק אנחנו מדברים. העולם יכול, אחרי שתכנתנו את עצמנו עם שפה, לספק לנו אמונות. אך אין הוא יכול להציע לנו שפה לדבר בה. רק בני אדם אחרים יכולים לעשות זאת. אולם ההכרה בכך שהעולם לא אומר לנו באילו משחקי שפה לשחק אינה מחייבת לומר שהבחירה באיזה משחק לשחק היא שרירותית, וגם לא לומר שהיא מבטאת משהו עמוק בתוכנו. הלקח אינו שיש להחליף את אמות המידה האובייקטיביות לבחירה באוצר מילים באמות מידה סובייקטיביות, להחליף תבונה ברצון או ברגש. הלקח הוא שהמושגים "אמות מידה" ו"בחירה" (כמו גם בחירה "שרירותית") הם חסרי תוחלת כשמדובר במעברים בין משחק שפה אחד למשנהו. אירופה לא החליטה לאמץ את ניבה של השירה הרומנטית, או של הפוליטיקה הסוציאליסטית, או של המכניקה של גלילאו. המפנה הזה לא אירע בכוונת מכוון, והוא גם אינו תוצאה של טיעון: אירופה זנחה בהדרגה את ההרגל להשתמש במילים מסוימות ורכשה בהדרגה את ההרגל להשתמש במילים אחרות.

כפי שקון טוען בהמהפכה הקופרניקאית (*The Copernican Revolution*), לא החלטנו על יסוד תצפית טלסקופית כלשהי, או על יסוד משהו אחר, שכדור הארץ אינו מרכז היקום, שניתן להסביר התנהגות מקרוסקופית על יסוד תנועה מיקרו-מבנית, ושהחיזוי והבקרה הם יעדיה העיקריים של תיאוריה מדעית. למעשה, לאחר מאה שנים של בלבול חסר תכלית, התברר לאירופאים שהם מדברים באופן שמקבל את התזות הללו, הכרוכות זו בזו, כדבר מובן מאליו. שינוי תרבותי בסדר גודל כזה אינו תוצאה של החלת אמות מידה (או של "החלטה שרירותית") בדיק כפי שאנשים אינם נעשים מאמינים או כופרים, או עוברים מבין זוג או מחוג חברים

אחר למשנהו, כתוצאה מהחלת אמות מידה או מ"actes gratuits [מעשים נטולי כל מניע]. אין טעם לחפש בתוך עצמנו אמות מידה להחלטה בעניינים כאלה, וגם אין טעם לחפשן בעולם.

הפיתוי לחפש אמות מידה הוא בנו של הפיתוי הכללי יותר לחשוב על העולם, או על העצמי, כבעל טבע פנימי, או מהות. כלומר הוא תוצאה של הפיתוי להעניק עדיפות יתר לאחת מן השפות הרבות שבהן אנו רגילים לתאר את העולם או את עצמנו. כל עוד אנו חושבים שיחס כלשהו ששמו "התאמה לעולם" או "ביטוי טבעו האמיתי של העצמי" מצוי או אינו מצוי באוצרות מילים כמכלול, נמשיך את החיפוש הפילוסופי המסורתי אחר אמת המידה שתאמר לנו באילו אוצרות מילים קיים המאפיין הנחשק הזה. אך אם אי פעם נוכל להשלים עם הרעיון שהממשות ברובה אדישה לתיאורינו, ושהעצמי נוצר על ידי שימוש באוצר מילים, ולא שאוצר מילים כלשהו מבטא אותו באופן הולם או לא הולם, כי אז נטמיע סוף כל סוף את מה שהיה נכון ברעיון הרומנטי שלפיו האמת אינה מתגלה אלא נוצרת. מה שנכון בטענה הזאת הוא ששפות אינן מתגלות אלא נוצרות, ושהאמת היא תכונה של ישויות לשוניות, של פסוקים.¹

אוכל לסכם בכך שאתאר מחדש את מה שלפי רעתי המהפכנים והמשוררים מלפני שתי מאות התכוונו אליו. הדבר שהבחינו בו בחטף בסוף המאה ה-18 היה שכל דבר יכול להצטייר כדבר טוב או רע, חשוב או לא חשוב, מועיל או חסר תועלת, אם מתארים אותו מחדש. את מה שהגל מתאר כתהליך שבו הרוח נעשית בהדרגה מודעת לטבעה הפנימי יהיה נכון יותר לתאר כתהליך שבו הפרקטיקות הלשוניות האירופאיות משתנות בקצב גדל והולך. התופעה שהגל מתאר היא של אנשים רבים יותר המציעים תיאורים מחודשים רדיקליים יותר של דברים רבים יותר מאי פעם, של צעירים העוברים כמה וכמה חילופי גשטאלט רוחניים בטרם הגיעם לבגרות. הדבר שהרומנטיקנים ביטאו כטענה שהדמיון, ולא התבונה, הוא הכושר האנושי המרכזי היה ההכרה בכך שהכישרון לדבר אחרת, ולא הכישרון לטעון היטב, הוא המכשיר העיקרי לשינוי תרבותי. הדבר שאוטופיסטים פוליטיים חשו מאז המהפכה הצרפתית לא היה שמסד מתמיד של טבע אנושי דוכא או הודחק בידי מוסדות חברתיים "לא טבעיים" או "לא רציונליים", אלא ששפות ופרקטיקות חברתיות אחרות עשויות, כאשר הן משתנות, ליצור בני אדם מסוג שלא התקיים בעבר. האידאליסטים הגרמנים, המהפכנים הצרפתים והמשוררים הרומנטיים היו שותפים לתחושה עמומה שבני אדם ששפתם השתנתה כך שהם אינם מדברים עוד על עצמם כמי שאחראים בפני כוחות חוץ-אנושיים ייעשו מתוקף כך בני אדם ממין חדש.

הקושי העומד מול פילוסוף הנוקיר, כמוני, את ההצעה הזאת – מישהו

הפוזיטיביסטים, הגיית משהו שאינו אמת ואינו שקר – משהו שאינו, במונחיו של איאן האקינג (Hacking), "מועמד לערך אמת". זאת משום שזהו פסוק שאי אפשר לאשש או להפריך, לטעון בעדו או נגדו. אפשר רק להתענג עליו או להפטיר אותו. אך אין פירושו של דבר שהוא אינו יכול, עם הזמן, להיעשות מועמד לערך אמת. אם מתענגים עליו, ולא מפטירים אותו, אפשר לחזור על הפסוק, להיתפס אליו, להפיץ אותו. במקרה כזה הוא ידרוש שימוש שגרתי, מקום מוכר במשחק השפה. כתוצאה מכך הוא יחדל להיות מטפורה; או, אם תרצו, הוא ייעשה – כמו מרבית הפסוקים בשפתנו – מטפורה מתה. הוא יהיה בסך הכול עוד פסוק אחד, אמיתי או שקרי מבחינה מילולית, של השפה. כלומר די יהיה בתיאוריות שלנו על אודות ההתנהגות הלשונית של עמיתינו לאפשר לנו להתמודד עם הגייתו באותו היסח הרעת שבו אנו מתמודדים עם מרבית המבעים האחרים שלהם.

הטענה הדיוידסונית שאין למטפורות משמעות יכולה להיראות כמו התפלפלות אופיינית של פילוסוף, אך היא אינה כזו.¹⁰ זהו חלק מניסיון לגרום לנו להפסיק לחשוב על השפה כאמצעי מתווך. וזהו, בתורו, חלק מניסיון גדול יותר להיפטר מן התמונה הפילוסופית המסורתית של מה פירוש הדבר להיות אנושי. אפשר אולי להיטיב לראות את חשיבות הנקודה של דיוידסון אם מציבים את הטיפול שלו במטפורה אל מול טיפוליהם של האפלטוניסט והפוזיטיביסט מצד אחד, ושל הרומנטיקן מן הצד האחר. האפלטוניסט והפוזיטיביסט חולקים השקפה מצמצמת על המטפורה: הם חושבים שמטפורות ניתנות לשכתוב או שהן חסרות תועלת לתכלית הרצינית היחידה שיש לשפה, הלוא היא ייצוג הממשות. בניגוד אליהם, הרומנטיקן יש השקפה מרחיבה: הוא חושב שהמטפורה היא מוזהר, מיסטית, נפלאה. רומנטיקנים מייחסים את המטפורה לכושר מסתורי ששמו "דמיון", כושר שלדעתם קיים במרכזו של העצמי, עמוק בלב לבו. בעוד המטפורי נראה לאפלטוניסט ולפוזיטיביסט בלתי רלוונטי, המילולי נראה לרומנטיקן בלתי רלוונטי. שכן הראשונים חושבים שטעמה של השפה הוא לייצג ממשות נסתרת השוכנת מחוץ לנו, ואילו האחרון חושב שתכליתה היא לבטא ממשות נסתרת השוכנת בתוכנו.

אם כך, היסטוריה פוזיטיביסטית של התרבות רואה את השפה כמתעצבת בהדרגה סביב קווי המתאר של העולם הגשמי. היסטוריה רומנטית של התרבות רואה את השפה כמובילה בהדרגה את הרוח למודעות עצמית. היסטוריה ניטשיאנית של התרבות ופילוסופיה דיוידסונית של השפה רואה את השפה כפי שאנו רואים היום את האבולוציה, כצורות חדשות של חיים שמחסלות ללא הרף צורות ישנות – לא כדי להשיג מטרה עליונה, אלא באורח עיוור. בעוד הפוזיטיביסט מייחס לגליליאו תגלית – מציאה, סוף-סוף, של המילים שהיו דרושות כדי להתאים

כראוי לעולם, מילים שאריסטו החמיץ – הפילוסוף הדיוידסוני מייחס לו היתקלות בכלי שבמקרה עובד טוב יותר לתכליות מסוימות מכל כלי קודם. ברגע שגילינו מה ניתן לעשות עם אוצר המילים של גליליאו, לאף אחד לא היה ממש עניין לעשות את הדברים שהיה נהוג לעשות (ושתומיסטים [Thomists] חשבו שעדיין יש לעשותם) בעזרת אוצר המילים של אריסטו.

באופן דומה, בעוד הרומנטיקן מתייחס לייטס כמישהו שהגיע למשהו שאף אחד לפניו לא הגיע אליו, שביטא משהו שהשתוקק זמן רב שיבטאו אותו, הפילוסוף הדיוידסוני מתייחס אליו כמישהו שנתקל בכמה כלים שאפשרו לו לכתוב שירים שהיו יותר מאשר וריאציות על שירי קודמיו. ברגע שעמדו לרשותנו שיריו המאוחרים של ייטס, גילינו פחות עניין בקריאת שיריו של רוזטי. מה שנכון למדענים ומשוררים חזקים ומהפכניים נכון גם לפילוסופים חזקים – אנשים כמו הגל ודיוידסון, פילוסופים מן הסוג המעוניין לפרק בעיות שנמסרו בירושה במקום לפתור אותן. בהיבט הזה, החלפת ההוכחה בדיאלקטיקה כמתודה של הפילוסופיה או היפטרות מתיאוריית ההתאמה של האמת אינה תגלית על אודות טבעה של ישות שקיימת מראש וששמה "פילוסופיה" או "אמת". זהו שינוי האופן שבו אנו מדברים, וכפועל יוצא שינוי של מה שאנו רוצים לעשות ומה שאנו חושבים שאנחנו.

אך בהיבט ניטשיאני, הנפטר מן ההבחנה בין ממשות ותופעות, שינוי האופן שבו אנו מדברים הוא שינוי של מה שאנחנו, לצרכינו שלנו. לומר, יחד עם ניטשה, שאלוהים מת זה לומר שאיננו משרתים כל תכלית עליונה. ההחלפה הניטשיאנית של תגלית בבדיאה עצמית מחליפה את התמונה שבה האנושות מתקרבת יותר ויותר אל האור בתמונה שבה הדורות הרעבים רומסים זה את זה. תרבות שבה מטפורות ניטשיאניות הופכות מילוליות תהיה תרבות שאין לה כל ספק שבעיות פילוסופיות הן ארעיות בדיוק כמו בעיות פואטיות, שאין כל בעיות הכורכות את הדורות יחד לכלל זן טבעי יחיד המכונה "אנושות". תחושה של היסטוריה אנושית כהיסטוריה של מטפורות עוקבות תאפשר לנו לראות את המשורר – במובן הגנרי של מי שמייצר מילים חדשות, מי שמעצב שפות חדשות – כחיל החלוץ של המין האנושי.

אנסה לפתח את הנקודה האחרונה בפרקים 2 ו-3 במונחי המושג "משורר חזק" של הרולד בלום (Bloom). אך את הפרק הראשון הזה אסיים על ידי כך שאחזור לטענה, שהייתה מרכזית לדברים שאמרתי, שהעולם אינו מספק לנו אמת מידה כלשהי לבחירה בין מטפורות חלופיות, שאנו יכולים רק להשוות בין שפות או בין מטפורות, אך לא ביניהן לבין משהו שנמצא מעבר לשפה ושנקרא "עובדה".

אפשר לתמוך בטענה הזאת רק אם פועלים כמו פילוסופים כגון גודמן, פטנס ודיווידסון, ומציגים את עקרום של הניסיונות לתת מובן למשפטים כמו "אופן קיומו של העולם" או "התאמה לעובדות". אפשר להוסיף למאמצים הללו את עבודתם של פילוסופים של המדע דוגמת קון והסה. פילוסופים אלה מסבירים מדוע אי אפשר להסביר את העובדה שאוצר המילים של גלילאו מאפשר לנו לייצר תחזיות טובות יותר מאשר אוצר המילים של אריסטו באמצעות הטענה שספר הטבע כתוב בשפת המתמטיקה.

טענות מעין אלה, הנשמעות מפי פילוסופים של הלשון ושל המדע, יש לראות על רקע עבודתם של חוקרים בתחום ההיסטוריה האינטלקטואלית: היסטוריונים דוגמת האנס בלומנברג (Blumenberg) ניסו לשרטט את קווי הדמיון והאי-דמיון בין "עידן האמונה" ו"עידן התבונה".¹¹ ההיסטוריונים הללו טענו את הטענה שהזכרתי מוקדם יותר: עצם הרעיון של עולם או לעצמי יש טבע פנימי – טבע שאולי נגלה בחטף לעיני הפיזיקאי או המשורר – הוא שריד של הרעיון שהעולם הוא יצירה אלוהית, פרי הגותו של משהו, בורא עולם המדבר בעצמו בשפה שבה הוא בכבודו ובעצמו מתאר את מפעלו. רק אם אנו משווים בדמיונו תמונה כזו, תמונה שבה היקום עצמו הוא אישיות או משהו שאישיות בראה אותו, אנו יכולים למצוא היגיון ברעיון של עולם יש "טבע פנימי". ערך השוק של המשפט הזה הוא בסך הכול שאוצרות מילים מסוימים הם ייצוגים טובים יותר של העולם מאוצרות מילים אחרים, ולא שהם כלים טובים יותר להתמודדות עם העולם לתכלית כזאת או אחרת.

נטישת הרעיון שהשפה היא ייצוג, ואימוץ יסודי של גישה ויטגנשטיינית לשפה, משמעם נטרול ההאלהה של העולם. רק אם נעשה זאת נוכל לקבל במלואה את הטענה שהעליתי מוקדם יותר: הטענה שהיות שאמת היא תכונה של פסוקים, היות שפסוקים סומכים את קיומם על אוצרות מילים, והיות שאוצרות מילים הם פרי יצירתם של בני אדם – גם אמיתות הן כאלה. שכן כל עוד אנו חושבים ש"העולם" מגדיר משהו שעלינו לכבד אותו וגם להתמודד אתו, משהו דמוי אישיות במובן הזה שיש לו תיאור מועדף של עצמו, נתעקש שכל הסבר פילוסופי של האמת יציל את ה"אינטואיציה" שהאמת "נמצאת אי שם". האינטואיציה הזאת אינה אלא התחושה העמומה שיהא זה בגדר היכרים מצדנו לזנוח את השפה המסורתית של "כבוד לעובדה" ו"אובייקטיביות" – שיהא זה מסוכן, ובבחינת חילול הקודש, לא לראות את המדען (או את הפילוסוף, או את המשורר, או משהו) כמי שממלא תפקיד של כוהן, כמי שמקשר בינינו לבין עולם המתעלה מעל האנושי.

לפי ההשקפה שאני מציע, הטענה שדוקטרינה פילוסופית "הולמת" חייבת להותיר מקום לאינטואיציות שלנו היא סיסמה ריאקציונית, שמניחה את המבוקש

בשאלה שעל הפרק.¹² שכן עניין חיוני מבחינת השקפתי הוא שאין לנו כל תודעה קדם-לשונית שהשפה אמורה להלום אותה, כל תחושה עמוקה באשר לאופן קיומם של הדברים שמחובתם של פילוסופים להנהירה במילים. תודעה-כביכול מעין זו אינה אלא נטייה להשתמש בשפת אבותינו, לסגוד לגוויותיהן של המטפורות שלהם. אם אין אנו סובלים ממה שדרידה מכנה "נוסטלגיה היידגריאנית", ה"אינטואיציות" שלנו אינן אמורות להיחשב ליותר מקלישאות, ליותר מן השימוש המורגל ברפרטואר מסוים של מושגים, ליותר מכלים ישנים שטרם נמצאו להם תחליפים.

אני יכול לסכם באופן גס את הסיפור שהיסטוריונים כמו בלומנברג מספרים על ידי כך שאומר שהיה היה לנו פעם צורך לסגוד למשהו ששוכן מעבר לעולם הנגלה לעינינו; החל מן המאה ה-17 ניסינו להחליף את אהבת האל באהבת האמת, והתייחסנו לעולם שהמדע תיאר כמְעִין אלוהי; החל מסוף המאה ה-18 ניסינו להחליף את אהבת האמת המדעית באהבת עצמנו, סגידה לטבע הרוחני או הפואטי העמוק שלנו עצמנו, וגם אליו התייחסנו כמְעִין אלוהי.

קו המחשבה המשותף לבלומנברג, ניטשה, פרויד ודיווידסון מעיד על כך שאנו מנסים להגיע לנקודה שבה לא נסגור עוד לדבר, שבה לא נתייחס לשום דבר כמְעִין אלוהות, שבה נתייחס לכל דבר – שפתנו, מצפוננו, קהילתנו – כתוצר הזמן והמקרה. להגיע לנקודה הזאת משמע, במילותיו של פרויד, "להתייחס למקרה כמשהו הראוי לקבוע את גורלנו". בפרק הבא אטען שאת מה שוויטגנשטיין ודיווידסון עושים לשפה שלנו, פרויד, ניטשה ובלום עושים למצפון שלנו – הם מראים שהוא קונטינגנטי למהדרין.



לנו את אתר הכוח האולטימטיבי, את טבעה של הממשות, את תנאי האפשרות של הניסיון. בכך הם יבהירו לנו מה אנו כאמת, מה אנו נאלצים להיות בשל כוחות שאינם אנו עצמנו. הם יציגו את החותם שהוטבע בכולנו. החותם הזה לא יהיה עיוור, שכן הוא לא יהיה עניין מקרי, קונטינגנטיות גרידא. הוא יהיה הכרחי, מהותי, תכליתי, מרכיב יסודי של האנושי. הוא ייתן לנו יעד, היעד האפשרי היחיד, שהוא ההכרה המלאה בהכרחיות הזאת עצמה, המודעות העצמית למהותנו.

בהשוואה לחותם האוניברסלי הזה, כך נמשך סיפורו של הפילוסוף הפְּרָה-ניטשיאני, לאירועים הקונטינגנטיים המסוימים של חיים פרטיים אין כל חשיבות. טעותם של המשוררים היא שהם מבזבזים מילים על אידיאליזציות, על קונטינגנטיות, ומספרים לנו על תופעה מקרית ולא על ממשות מהותית. הוראה בכך שלמיקום במרחב ובזמן גרידא, למאורע קונטינגנטי גרידא, יש חשיבות תוריד אותנו לרמה של חיה בת תמותה. הבנת ההקשר שבתוכו אנו חיים בהכרח, לעומת זאת, תיתן לנו נפש שמרחביה זהים למרחבי היקום עצמו, רשימת תכולה שהיא העתק רשימתו של היקום עצמו. מה שנחשב קיים, אפשרי או חשוב בשבילנו יהיה מה שהוא כאמת אפשרי או חשוב. לאחר שנעתיק את הרשימה הזאת, נוכל למות בסיפוק, לאחר שהשלמנו את המשימה היחידה שהוטלה על האנושות – לדעת את האמת, לבוא במגע עם מה ש"נמצא אי שם". לא ייותר עוד דבר שיש לעשותו, ולפיכך לא יהיה עוד כל אוברדן שיש לחשוש מפניו. הכיליון לא יהיה חשוב, שכן אנו ניעשה זהים לאמת, והאמת – לפי ההשקפה המסורתית הזאת – אינה מתכלה. הדבר שיתכלה יהיה חיות אידיאליזציות גרידא. המשוררים, שאינם מתעניינים באמת, רק מסיחים את דעתנו מן המשימה האנושית-למופת הזאת, ולפיכך משפילים אותנו.

ניטשה היה הראשון שהציע שניפטר מכל הרעיון של "ידיעת האמת". ההגדרה שלו לאמת כ"צבא נייד של מטפורות" הסתכמה באמירה שיש לזנוח את כל הרעיון של "ייצוג הממשות" באמצעות השפה, ולפיכך גם את הרעיון של מציאת הקשר יחיד לכל חיים אנושיים. הפרספקטיביות שלו הסתכמה בטענה שאין ליקום כל רשימת תכולה שיש לדעת אותה, שאין לו כל מרחבים מוגדרים. הוא קיווה שכאשר נבין ש"העולם האמיתי" של אפלטון אינו אלא מעשייה, נבקש למצוא נחמה, ברגע המוות, לא בכך שהתעלינו מעל מצבה של החיה אלא בכך שאנו חיה בת תמותה מיוחדת במינה, שבאמצעות תיאור עצמה במונחיה שלה בראה את עצמה. ליתר דיוק, היא בראה את החלק היחיד מעצמה שיש לו חשיבות על ידי בניית נפשה שלה. לברוא את נפשו זה לברוא את שפתך שלך, במקום לתת למרחבי נפשך להיקבע בשפה שבני אדם אחרים הותירו אחריהם.⁴ אך בזניחת המושג המסורתי של "אמת", ניטשה לא זנח את הרעיון של גילוי

הסיבות להיותנו מה שאנחנו. הוא לא ויתר על הרעיון שפרט יכול לאתר את מוצאו של החותם העיוור שנשאו כל אורחותיו. הוא רק דחה את הרעיון שהאיתור הזה הוא תוצאה של תגלית. לפי השקפתו, כשאנו משיגים ידיעה עצמית מסוג כזה, איננו מגיעים לידיעתה של אמת שנמצאת מחוץ לנו (או בתוכנו) מאז ומעולם. במקום זאת, הוא ראה בידיעה עצמית משום בריאה עצמית. תהליך ההכרה העצמית, ההתייבבות מול הקונטינגנטיות שלנו, איתור מוצאן של סיבותינו, זהה לתהליך המצאתה של שפה חדשה – כלומר יצירתן של מטפורות חדשות. שכן כל תיאור מילולי של האינדיווידואליות שלנו, כלומר כל שימוש במשחק שפה מורש לצורך זה, נידון בהכרח לכישלון. בכך לא היינו מאתרים את מוצאה של היחודיות הזאת, אלא בסך הכול מצליחים לראותה ככלתי ייחודית אחרי ככלות הכול, כדוגמה המשעתקת טיפוס כללי, כהעתק או רפליקה של משהו שכבר זוהה. הכישלון כמשורר – ולפיכך, לפי ניטשה, הכישלון כבן אדם – מגולם בקבלת תיאורו של משהו אחר את עצמו, במימוש תוכנית שכבר הוכנה, בכתיבתן – לכל היותר – של וריאציות אלגנטיות על שירים שכבר נכתבו. על כן הדרך היחידה לאתר את הסיבות להיותנו כפי שאנחנו תהיה לספר סיפור על סיבותינו בשפה חדשה.

הדבר עשוי להישמע פרוקסלי, שכן אנו חושבים על סיבות כעל משהו שמגלים, ולא כעל משהו שממציאים. אנו חושבים על סיפור סיבתי בתור דוגמה מובהקת של שימוש מילולי בשפה. נראה שהמטפורה, החידוש הלשוני, אינה במקומה כשפונים להתענגות על החידוש להסבר מדוע החידושים האלה, ולא אחרים, אמנם התרחשו. אך זכרו את הטענה שהועלתה בפרק 1, שאפילו במדעי הטבע אנו מקבלים מדי פעם סיפורים סיבתיים חדשים באמת, סיפורים מן הסוג המופק בידי מה שקון מכנה "מדע מהפכני". אפילו במדעים, תיאורים מחודשים מטפוריים מסמנים גאונות וזינוקים מהפכניים קדימה. אם נמשיך את הנקודה הקוגנית הזאת ונחשוב, יחד עם דיווידסון, על ההבחנה בין המילולי והמטפורי כהבחנה בין שפה ישנה ושפה חדשה, להבדיל מן ההבחנה בין מילים שנדבקות לעולם לבין אלה שאינן נדבקות אליו, הפרדוקס ייעלם. אם אנו נוטשים, ביחד עם דיווידסון, את המחשבה על השפה כמתאימה לעולם, אזי אנו יכולים לראות את הטעם בטענה של בלום ושל ניטשה שהיוצרת החזקה, האישה המשתמשת במילים באופן שלא השתמשו בהן מעולם, מסוגלת יותר מכל אחד אחר להעריך את הקונטינגנטיות שלה עצמה. שכן היא יכולה לראות, בבהירות גדולה יותר מן ההיסטוריון, המבקר או הפילוסוף שוחרי הרצף, שהשפה שלה היא קונטינגנטית בדיוק כמו הוריה או התקופה ההיסטורית שבה היא חיה. היא יכולה להעריך את משקלה של הטענה ש"האמת היא צבא נייד של מטפורות", שכן, בכוחה הצרוף שלה, היא נחלצה מנקודת מבט אחת, ממטפריקה אחת, לטובת אחרת.

רק משוררים, כך חשד ניטשה, יכולים באמת להעריך קונטינגנטיות. על יתרנו נגזר להישאר פילוסופים, להתעקש שיש למעשה רק רשימת תכולה אמיתית אחת, תיאור אמיתי אחד של המצב האנושי, הקשר אוניברסלי אחד לחיינו. נגזר עלינו לבלות את חיינו המודעים בניסיון לברוח מן הקונטינגנטיות במקום להכיר בה ולנכס אותה, כמו המשורר החזק. אם כן, מבחינתו של ניטשה, הקו המפריד בין המשורר החזק לבין שאר הגזע האנושי טומן בחובו משמעות מוסרית שאפלטון והנצרות תלו בהבחנה בין האדם לבין הבהמה. שכן אף על פי שמשוררים חזקים הם, כמו כל בעלי החיים האחרים, תוצרים סיבתיים של כוחות טבעיים, הם תוצרים המסוגלים לספר את סיפור ייצורם שלהם במילים שלא השתמשו בהן לפני כן. הקו שבין חולשה וכוח הוא אפוא הקו שבין שימוש בשפה מוכרת ואוניברסלית לבין ייצור שפה, שגם אם היא בתחילה בלתי מוכרת ואידיוסינקרטית, היא מצליחה איכשהו להפוך את החותם העיוור שנושאים כל אורחותינו למוחשי. עם קצת מזל – מזל מן הסוג המבדיל גאונות מתימהונות – השפה הזאת תיראה גם לדור הבא בלתי נמנעת. אורחותיהם שלהם ישאו את החותם הזה.

בניסוח אחר, המסורת הפילוסופית המערבית מעלה חיים אנושיים על נס רק כאשר הם נחלצים מעולם הזמן, התופעות והדעות האידיוסינקרטיות לטובת עולם אחר – עולם של אמת מתמדת. ניטשה, לעומת זאת, חושב שהגבול החשוב שיש לחצותו אינו הגבול המפריד את הזמן מן האמת האל-זמנית, אלא הגבול המבדיל את הישן מן החדש. הוא מעלה חיים אנושיים על נס דק כאשר הם חומקים מתיאורים מופשטים של האירועים הקונטינגנטיים שביסוד קיומם ומוצאם תיאורים חדשים. זהו ההבדל בין הרצון לאמת לבין הרצון להתגברות עצמית. זהו ההבדל בין מחשבה על גאולה כיצירת קשר עם משהו גדול ומתמיד יותר מעצמנו לבין גאולה כפי שניטשה מתאר אותה: "לעצב מחדש כל 'היה' ל'כך רציתי'".

דרמת חייו של בן אנוש, או דרמת תולדותיו של המין האנושי כמכלול, אינה דרמה שעניינה ההשגה בגאון, או האי-השגה הטרגית, של יעד שקיים מראש. לא ממשות חיצונית קבועה, גם לא מקור פנימי לא אכזב של השראה, מהווים רקע לדרמות כאלה. במקום זאת, ההתייחסות לחיינו, או לחיי קהילתנו, כנרטיב דרמטי היא התייחסות אליהם כתהליך של התגברות עצמית ניטשיאנית. הדוגמה המובהקת לנרטיב כזה הוא חייה של גאונות שיכולה לומר על החלק הרלוונטי מן העבר "כך רציתי", שכן היא מצאה דרך לתאר את העבר הזה, דרך שלא הכירוה כלל בעבר, ועל ידי כך מצאה עצמי שהיא יכולה להיות, שקודמיה לא ידעו כלל שהוא אפשרי.

לפי ההשקפה הניטשיאנית הזאת, הדחף לחשוב, לחקור, לטוות מחדש את

עצמנו באופן מעמיק והולך, אינו פליאה אלא בעתה. הדחף הזה הוא, פעם נוספת, "אימת הגילוי שאנו בסך הכול העתק או רפליקה", כתיאורו של בלום. הפליאה שאריסטו האמין שהפילוסופיה מתחילה בה הייתה הפליאה שבמציאת עצמנו בעולם גדול, חזק ואצילי מאתנו. החשש שבו המשוררים של בלום פותחים הוא החשש שמא אנו עשויים לסיים את חיינו בעולם כזה, עולם שלא יצרנוהו כלל, עולם מורש. תקוותה של משוררת כזו היא שהיא תצליח לעשות לעבר את מה שהעבר עשה לה: לגרום לעבר עצמו, כולל כל אותם תהליכים סיבתיים שהותירו חותם על כל אורחותיה, לשאת את חותמה שלה. הצלחה במפעל הזה – המפעל של אמירת "כך רציתי" לעבר – היא הצלחה במה שבלום מכנה "הולדת עצמנו". חשיבותו של פרויד היא שהוא עוזר לנו לקבל, ולהפעיל, את התחושה הניטשיאנית והבלומית של מה פירוש הדבר להיות בן אדם ראוי לשמו. מבחינתו של בלום, פרויד הוא משהו ש"אין מנוס ממנו, שכן, אף יותר מפרוסט, היה הוא יצרן המיתוסים של תקופתנו – התיאולוג והפילוסוף של המוסר שלנו לא פחות משהוא היה הפסיכולוג ומייצר הבדיחות הראשי שלנו".⁵ נוכל להתחיל להבין את התפקיד של פרויד בתרבותנו אם נראה אותו כאיש מוסר שעזר לנטרל את האלהת העצמי על ידי איתור מוצאו של המצפון בקונטינגנטיות של חינוכנו.⁶

לראות את פרויד כך פירושו לראותו על הרקע של קאנט. המחשבה הקאנטיאנית על המצפון רוממה את העצמי לכלל אלוהות. ברגע שאנו מוותרים, כפי שקאנט ויתר, על הרעיון שידע מדעי של עובדות מוצקות הוא נקודת המגע שלנו עם כוח שאינו אנו עצמנו, אך טבעי הוא לעשות את מה שקאנט עשה: לפנות פנימה, ולמצוא את נקודת המגע הזאת בהכרה המוסרית שלנו – בבקשנו את היושר, ולא את האמת. יושר "עמוק בתוכנו" בא, מבחינת קאנט, במקומה של אמת אמפירית "שנמצאת אי שם". קאנט היה מוכן לאפשר לשמים זרועי הכוכבים ממעל לשמש לא יותר מאשר סמל לחוק המוסרי בפנים – מטפורה אפשרית, השאובה מעולם התופעות, לאי מוגבלותו, לנשגבותו, לאופיו הבלתי מותנה של העצמי המוסרי, החלק שבנו שאינו תופעה, שאינו תוצר של זמן ומקרה, שאינו תוצא של סיבות טבעיות בחלל ובזמן.

המפנה הקאנטיאני הזה הניח את התנאים לניכוס הרומנטי של ההפנמה של האלוהי, אך קאנט עצמו נחרד מן הניסיון הרומנטי להציב את הדמיון הפואטי האידיוסינקרטי, ולא את מה שהוא כינה "ההכרה המוסרית המשותפת", במרכז העצמי. עם זאת, מאז ימי קאנט, הרומנטיקה והמוסרנות, התביעה לספונטניות אינדיוידואלית ולשלמות פרטית והתביעה לאחריות חברתית בת תוקף אוניברסלי, נלחמות זו בזו. פרויד עוזר לנו לסיים את המלחמה הזאת. הוא מנטרל

את האוניברסליות של החוש המוסרי, והופך אותו לאידיאליסטי בדיוק כמו המצאותיו של המשורר. על ידי כך הוא מאפשר לנו לראות את ההכרה המוסרית כמותנית מבחינה היסטורית, תוצר של הזמן והמקרה בדיוק כפי שהיא תוצר של הכרה פוליטית או אסתטית.

פרויד מסיים את מסתו על דה וינצ'י בפסקה שציטטתי מתוכה בסוף פרק 1. הוא אומר:

אם אין המקרה ראוי בעינינו להכריע בגורלנו, נמצאים אנו נסוגים להשקפת העולם האדוקה, אשר ליאונרדו גופו הכשיר את הקרקע להכרעתה עוד בימים שכתב על השמש שאינה נעה. [...] משכיחים אנו בחפץ לב מלבנו, כי למעשה הכול הוא בבחינת דבר-מקרה בחיינו, למן בואנו לעולם בעקבות פגישתם של תא זרע וביצה [...]. כולנו עורנו חוטאים במיעוט יראת הכבוד לטבע, שלפי אמירתו של ליאונרדו – אמירה שתומה המזכירה את נאום המלט – "מלא הוא סיבות אינ-סוף שלעולם אינן חודרות לתחום הניסיון". כל ילוד-אישה הוא בגדר תולדה של אחד הניסויים האינ-סופיים, אשר דרכם חודרות אותן סיבות הטבע לתוך הניסיון.⁷

הפרוידיאניות המובנת מאליה של התרבות העכשווית מקלה עלינו לראות את המצפון שלנו כניסוי מעין זה, לזהות את נקיפות המצפון עם חידושם של רגשי האשמה על הרחפים המיניים המודחקים מינקות – הרחקות שהן תוצריהם של אינספור אירועים קונטינגנטיים שאינם נכנסים כלל לתחום הניסיון. קשה בימינו לתפוס איזו חלחלה עורר בוודאי פרויד כשהחל לתאר את המצפון כאידיאל של האני שכווננו אלה ש"אֵינָם מוכנים] לוותר על השלמות הנרקיסטית של [לדוותם]".⁸ אילו פרויד היה טוען רק את הטענה הגדולה, המופשטת, המעין פילוסופית, שקול המצפון הוא קולם המופנם של ההורים והחברה, הוא לא היה מעורר חלחלה. את הטענה הזאת העלה טרסימכוס בהמדינה לאפלטון ופיתחו אותה מאוחר יותר כותבים רדוקציוניסטים כמו הובס. חידושו של פרויד הוא בפרטים שהוא נותן לנו על סוג הדבר שמשפיע על היווצרותו של המצפון, ההסברים שלו מדוע סוג מסוים מאוד של מצבים ואנשים מעורר רגשי אשמה בלתי נסבלים, חרדה עצומה או זעם יוקד. חֶשְׁבוֹ, למשל, על התיאור הבא של תקופת החֶכְיוֹן:

להריסתו של תסביך אדיפוס חוברת הורדתו והגרסיכית של הליבירו בדרגה – האני העליון הופך לנוקשה ולחסר התחשבות במיוחד – והאני מפתח בצייתנותו אל מול האני העליון תצורות תגובה גבוהות של מצפוניות, חמלה, ניקיון וסדר. [...] אך גם סתירה זו רק מוקצנת בנירוזה הכפייתית – היא נצמדת למעשה גם לאופן הנורמלי של סילוק תסביך אדיפוס.⁹

הפסקה הזאת, ופסקאות אחרות שדנות במה שפרויד מכנה "המקור הנרקיסטי

של הרחמים",¹⁰ מאפשרות לנו לחשוב על תחושת החמלה לא כהזדהות עם גרעין האנושיות המשותף לנו וליתר בני מיננו, אלא כמשהו שמתועל בדרכים מסוימות מאוד לקראת סוג מסוים מאוד של אנשים ותהפוכות ספציפיות מאוד. כך פרויד עוזר לנו להבין כיצד אנו יכולים לצאת מגדרנו לעזור לחבר אחד וכלל לא לשים לב לכאבו הגדול יותר של חבר אחר, שאנו חושבים שאנו אוהבים אותו באותה מידה ממש. הוא עוזר להסביר כיצד משהי יכולה להיות הן אימא רכה והן שומרת חסרת רחמים במחנה ריכוז, או כיצד משהו יכול להיות שופט הגון ושקול וגם אבא קר ומנוכר. בקישור שהוא יוצר בין מצפוניות וניקיון, ובקישור בין שני אלה לבין נירוזה כפייתית ואף (כפי שהוא עושה במקומות אחרים) לדחף הדתי וליצר לבנייתן של מערכות פילוסופיות, הוא מוביל לקריסתן של כל ההבחנות המסורתיות בין הגבוה והנמוך, המהותי והמקרי, המרכזי והשולי. הוא מותיר אותנו עם עצמי שהוא רקמה של אירועים קונטינגנטיים, ולא מערכת של כשרים, שהיא סדורה לפחות בכוח.

פרויד מראה לנו מדוע אנו מוקיעים אכזריות במקרים מסוימים ומתענגים עליה במקרים אחרים. הוא מראה לנו מדוע יכולתנו לאהוב מוגבלת לאנשים, דברים או רעיונות בעלי צורות וגדלים וצבעים מסוימים מאוד. הוא מראה לנו מדוע תחושת האשמה שלנו מתעוררת לנוכח אירועים מסוימים מאוד, ומינוריים למדי בתיאוריה, ולא לנוכח אירועים אחרים, שייראו בעיני כל תיאוריית מוסר מוכרת גדולים הרבה יותר. יתרה מזאת, הוא נותן לכל אחד מאתנו את הצידוד הדרוש לבניית אוצר המילים של הדיון המוסרי הפרטי שלנו. שכן מונחים כמו "אינפנטילי" או "סדיסטי" או "כפייתי" או "פרנואידי", שלא כמו שמותיהן של המידות הרעות והטובות שירשנו מן היוונים ומן הנוצרים, נושאים בחובם מובנים מסוימים מאוד ושונים מאוד לכל פרט שמשמש בהם: הם מציינים בפנינו את נקודות הדמיון ואת ההבדלים בינינו לבין אנשים מסוימים מאוד (הורינו, למשל) ובין המצב הנוכחי לבין מצבים מסוימים מאוד בעברנו. הם מאפשרים לנו לשרטט את נרטיב התפתחותנו שלנו, מאבקנו המוסרי האידיאליסטי, שהוא בעל מרקם הרבה יותר עדין, ותפור הרבה יותר טוב למידותיו של המקרה הפרטי שלנו, מאשר אוצר המילים המוסרי שהציעה לנו המסורת הפילוסופית.

נוכל לסכם את הנקודה הזאת אם נאמר שפרויד הופך את הדיון המוסרי לעדין ומדויק, מפורט ורב פנים, בדיוק כפי שחשוב כדאיות היה מאז ומעולם. על ידי כך הוא עוזר לפרק את ההבחנה בין אשמה מוסרית לבין אי-כדאיות מעשית, ועל ידי כך מטשטש את ההבחנה בין שיקול כדאיות לבין מוסר. לעומת זאת, הפילוסופיות של המוסר של אפלטון ושל קאנט מעמידות את ההבחנה הזאת במרכזן – וכך גם "פילוסופיה של המוסר" במובן שבו מבינים אותה בדרך כלל פילוסופים אנליטיים

מחודש נעשתה איכשהו, בשלהי המאה ה-19, אפשרית יותר משהייתה אי פעם בעבר. נעשה אפשרי ללהטט בכמה תיאורים של אותו אירוע בלי לשאול איזה הוא הנכון – לראות בתיאור מחודש כלי, ולא טענה בדבר מציאת מהות. לפיכך, נעשה אפשרי לראות אוצר מילים חדש לא כמשהו שאמור להחליף את כל אוצרות המילים האחרים, משהו שמתיימר לייצג את הממשות, אלא פשוט כעוד אוצר מילים אחד, עוד מפעל אנושי אחד, מטפוריקה נבחרת של אדם אחד. יש יסוד להניח שהמטפורות של פרויד לא היו מתקבלות, מופעלות ומומללות בתקופה מוקדמת יותר. מנגד, יש יסוד להניח שללא המטפורות של פרויד לא היינו יכולים להטמיע את המטפורות של ניטשה, ג'יימס, ויטגנשטיין או היידגר בקלות שבה הטמענו אותן, או לקרוא את פרוסט בהנאה שבה קראנו אותו. כל הדמויות מן התקופה הזאת משחקות זו לידה של זו. הן מספקות זו לזו שורות. המטפורות שלהן מתרוננות זו בחברת זו. זוהי תופעה מן הסוג שמפתה לתאר במונחים של צעידת "רוח העולם" לקראת מודעות עצמית חדשה יותר, או כמרחבי נפשו של האדם המתקבלים לממדיהם של מרחבי היקום. אולם כל תיאור כזה יבגוד ברוח ההשתעשעות והאירוניה המקשרת את הדמויות שתיארת.

ההשתעשעות הזאת היא תוצר של היכולת שהם חלקו להעריך את כוחו של התיאור המחודש, את כוחה של השפה לאפשר דברים חדשים ושונים ולהפכם לחשובים – הערכה שמתאפשרת רק כשיעדנו נעשה רפרטואר מתרחב של תיאורים חלופיים, ולא התיאור היחיד הנכון בה"א הידיעה. תפנית כזו ביעד הנכסף היא אפשרית רק כל עוד ההאלהה הן של העולם והן של העצמי מנוטרלת. פירושה של האמירה שההאלהה של שניהם מנוטרלת הוא שכבר איננו מתייחסים לאף אחד מהם כאילו הוא מדבר אלינו, כאילו יש לו שפה משלו, כאילו הוא משורר מתחרה. אף אחד מהם אינו מעין אישיות, אף אחד מהם אינו מבקש להיות מבוטא או מיוצג בדרך מסוימת.

עם זאת, לשניהם יש כוח כלפינו – למשל הכוח להרוג אותנו. העולם יכול, באופן עיוור ובלתי מנוסח, למחוץ אותנו; ייאוש אילם, כאב נפשי עז, יכולים לגרום לנו לגזור על עצמנו כליה. אך כוח מן הסוג הזה אינו משהו שאנו יכולים לנכס לעצמנו על ידי כך שנאמץ את שפתו ואז נתמיר (transform) אותה, ובכך נחפוף את הכוח המאיים ונקיף אותו בעצמי החזק יותר שלנו. האסטרטגיה האחרונה הזאת הולמת רק התמודדות עם אישים אחרים – למשל עם הורים, אלים ומשוררים קודמים. שכן היחס שלנו לעולם, לכוח פראי ולכאב עירום, אינו יחס מן הסוג שיש לנו לאישים. לנוכח החוץ-אנושי, הלא-לשוני, כבר אין לנו יכולת להתגבר על מקריות ועל כאב על ידי ניכוס והתמרה, אלא רק את היכולת להכיר במקריות ובכאב. ניצחונה האחרון של השירה במריבה העתיקה שלה עם



הפילוסופיה – ניצחונן האחרון של מטפורות הבריאה העצמית על מטפורות הגילוי – יהיה כאשר נשלים עם המחשבה שזהו הסוג היחיד של כוח כלפי העולם שאנו יכולים לקוות שיהיה לנו. שכן תהיה זו הכפירה האחרונה במחשבה שהאמת היא ש"נמצאת אי שם", ולא רק כוח וכאב.

רב הוא הפיתוי לסבור שבתרבות שבה השירה גברה בפומבי ובמפורש על הפילוסופיה, תרבות שבה ההכרה בקונטינגנטיות ולא בהכרח הייתה להגדרה המקובלת של חירות, שירו של לארקין ייכשל. לא יהיה כל פתוס בסופיות. אך לא יכולה, כנראה, להיות תרבות כזאת. פתוס כזה אינו ניתן, כנראה, לביטול. קשה לדמיין תרבות הנשלטת בידי השתעשעות ניטשיאנית נלהבת בדיוק כפי שקשה לדמיין את שלטונם של המלכים-הפילוסופים, או את התפוגגותה של המדינה. קשה באותה מידה לדמיין חיים אנושיים החשים שהם שלמים, אדם אשר מת מאושר משום שהשיג את כל מה שאי פעם ביקש.

הדבר נכון גם לגבי המשורר החזק של בלוס. גם אם ניפטר מן האדיאל הפילוסופי שבו אנו רואים את עצמנו במבט יציב וכמכלול על רקע עובדה כפשוטה שאינה משתנה ונחליפו באדיאל שבו אנו רואים את עצמנו במונחים שלנו, ושוב יש גאולה באמירת "כך רציתי" לעבר, עדיין הרצון הזה יהיה תמיד, לאמיתו של דבר, מפעל ולא תוצאה, מפעל שהחיים אינם ארוכים די הצורך להשלימו.

החשש של המשורר החזק מפני המוות בתור חשש מפני אי-השלמה הוא פונקציה של העובדה שאין כל מפעל של תיאור מחודש של העולם והעבר, אין כל מפעל של בריאה עצמית באמצעות אכיפת המטפוריקה האידיוסינקרטית של עצמנו, שיכול להימנע מלהיות שולי וטפילי. מטפורות הן שימושים לא מוכרים במילים ישנות, אך שימושים כאלה אפשריים רק על רקע שימוש במילים ישנות אחרות בדרכים ישנות ומוכרות. שפה שתהיה "מטפורית כולה" תהיה שפה שאין לה כל שימוש, ולפיכך היא לא תהיה שפה אלא ברבור. שכן גם אם נסכים ששפות אינן אמצעי ייצוג או ביטוי, הן עדיין יהיו אמצעי תקשורת, כלים לאינטראקציה חברתית, דרכים להיקשר לבני אדם אחרים.

את התיקון הנדרש הזה לניסיון האלהת המשורר של ניטשה, את התלות הזאת של המשוררים החזקים ביותר באחרים, בלוס מסכם כדלקמן:

האמת העגומה היא שאין לשירים נוכחות, אחדות, צורה או משמעות. [...] אם כן, מה יש בשיר, או מה הוא יוצר? אברי, אין בשיר דבר, והוא אינו יוצר דבר. נוכחותו היא בבחינת הבטחה, חלק מתוכנם של דברים שמייחלים להם, עדות לדברים שלא נראו. אחדותו נתונה לחסדו של הקורא. [...] משמעותו אינה אלא שיש, או למעשה היה, שיר אחר.¹⁸

אך אם נימנע מן האפלטוניות המהופכת של ניטשה – סברתו שחיים של בריאה עצמית יכולים להיות שלמים ואוטונומיים ממש כפי שאפלטון חשב שחיים של התבוננות עשויים להיות – אזי נסתפק במחשבה על כל חיים אנושיים כטווייתה הבלתי נשלמת, אך ההרואית לעתים, של רשת כזאת. נראה את הצורך המודע של המשורר החזק להוכיח שהוא אינו העתק או רפליקה כלא יותר מאשר צורה מיוחדת של צורך לא מודע שיש לכל אחד: הצורך להשלים עם החותם העיוור שהמקרה נתן לו, לייצר לעצמו עצמי על ידי תיאור מחודש של החותם הזה במונחים שהם, גם אם באופן שולי, שלו עצמו.



בפסקה הזאת בלום מנטרל את ההאלהה של השיר, וכפועל יוצא גם את ההאלהה של המשורר, באותו אופן שבו ניטשה נטרל את ההאלהה של האמת ופרויד נטרל את ההאלהה של המצפון. הוא עושה לרומנטיקה את מה שפרויד עשה לתורת המוסר. האסטרטגיה זהה בכל המקרים הללו: הצבת רקמה של יחסים קונטינגנטיים, רשת הנמתחת אחורה וקדימה מבעד לעבר ולעתיד, במקום תוכן מגובש, מאוחד, נוכח, מוכל בעצמו, משהו שניתן לבחון אותו במבט יציב וכמכלול. בלום מזכיר לנו שבדיוק כפי שהמשוררת החזקה היא טפילה על גב קודמיה, בדיוק כשם שגם היא יכולה להוליד רק חלק קטן מעצמה, כך היא תלויה בטוב לבם של כל הזרים הנמצאים אי שם בעתיד.

יש בכך, בסיכומו של דבר, משום תזכורת לעמדתו של ויטגנשטיין שאין שפות פרטיות – לטענתו שלא ניתן לחלץ משמעות ממילה או משיר על ידי העמדתם מול משמעות לא-לשונית, משהו שאינו צרור של מילים שכבר השתמשו בהן או צרור של שירים שכבר נכתבו.¹⁹ כל שיר, בפרפרזה על ויטגנשטיין, מניח הרבה הכשרות-קרקע בתרבות, מאותה סיבה שכל מטפורה מנצנצת דורשת הרבה דיבור מילולי משמים שישמש לה כרקע. אם פונים מן השיר הכתוב אל החיים-כשיר, אפשר לומר שלא יכולים להיות חיים ניטשיאניים לגמרי, חיים שהם פעולות טהורות, ולא תגובות – חיים שאינם טפיליים בעיקרם על עבר שלא עבר תיאור מחודש ותלויים בחדסם של דורות שטרם נולדו. אפילו המשורר החזק ביותר לא יכול לטעון טענה חזקה יותר מטענתו של קיטס (Keats) – שהוא "יהיה בין המשוררים האנגלים", תוך הבהרת "ביניהם" באופן בלומי כ"בקרבם", כמשוררים עתידיים ניוונים מקיטס כפי שהוא ניוון מקודמיו. באופן מקביל, אפילו האדם העליון אינו יכול לטעון טענה חזקה יותר מן הטענה שהבדליו מן העבר, מינוריים ושוליים ככל שיהיו בהכרח, יועברו אף על פי כן לעתיד – שהתיאורים המחודשים המטפוריים שלו של חלקים קטנים בעבר יצטרפו למלאי האמיתות המילוליות של העתיד.

לסיכום, אני סבור שהדרך הטובה ביותר להבין את הפתוס של הסופיות שלארקין מעורר היא לפרש אותו לא ככישלון להשיג את מה שהפילוסופיה קיוותה להשיג – משהו לא-אידיאליסטי, אל-זמני ואוניברסלי, אלא כהכרה בכך שבנקודה מסוימת אנו צריכים להסתמך על חסדם של אלה שיחיו חיים אחרים ויכתבו שירים אחרים. נביקוב בנה את ספרו הטוב ביותר, אש חיוורת (Pale Fire), סביב הביטוי "חיי אדם כפרשנות של שיר סתום ולא גמור". הביטוי הזה משמש הן סיכום לטענתו של פרויד שכל חיים אנושיים הם פתרון פנמזיה מתוחכמת ואידיאליסטיקרטית והן תזכורת ששום פתרון כזה אינו נשלם לפני שהמוות קוטע אותו. אין הוא נשלם היות שאין מה להשלים, יש רק רשת של יחסים שנטויות מחדש, רשת שהזמן מאריך בכל יום.