

הגדרה

עדי אופיר

הפילוסופיה היוונית נולדה בעיר¹ ההיסטוריה של הפילוסופיה (המערבית) היתה תמיד כרוכה בחיי הכרך. יותר משהפילוסופים חשבו על העיר עצמה, הם חשבו דרכה ובאמצעות זוויות המבט המרובות והמשתנות שהציעה. פילוסופים רבים חשבו וכתבו גם מחוץ לעיר, כמוכן - במנזרים, על פסגות הרים או ביערות אפלים, אבל גם שם חשבו רובם על העולם האנושי בעיקר דרך ריבוי תצורותיו העירוניות. לכן אין זה מפתיע שהחוויה האורבנית הותירה חותם בפילוסופיה כמחשבה על אודות מחשבה, תבונה, שפה. זהו ההקשר האינטלקטואלי הרחב שבו אבקש למקם את ההרהורים הבאים על מושג ההגדרה הממשית (ריאליסטית). ההגדרה הממשית נבדלת מהגדרה שהיא רק בגדר קביעה (הגדרה סטיפולטיבית) או שיוך עצם לשם (הגדרה נומינלית), שכן היא מבקשת לנסח מהו המוגדר באופן שאינו תלוי בהסכם כלשהו בין דוברים בשפה מסוימת, והיא מניחה או מייסדת זיקה מובהקת בין שפה להוויה, שהמגדיר אמור לתת עליה דין וחשבון. הדין וחשבון הזה, כך אנסה להראות כאן, בא לידי ביטוי באמצעות מטאפורות אורבניות ואנלוגיות לחוויית הקיום בעיר, שאותן אבקש להבין כאן גם באופן מילולי. המחשבה על אפשרות ההגדרה, כך אטען, לא רק נעזרת במטאפורה האורבנית אלא עשויה לזרות אור על החוויה האורבנית עצמה.

בחלקו הראשון של המאמר אתבונן בקצרה בשלושה מומנטים פילוסופיים שונים מאוד זה מזה, שבהם בא לידי ביטוי הקשר המיוחד בין הפילוסופיה לעיר. בכל שלושת המומנטים מוצגת חוויה עירונית מסוימת, והדיון בחוויה מתמקד בדיוק בנקודה שבה הקשר בין שפה להגדרות-ממשות נראה בעייתי. גם אם אין מדובר במדגם מייצג אלא באוסף אקראי, יש כאן לפחות צירוף מקרים מעניין המצדיק תשומת לב. האנלוגיה הקדומה בין הנשמה לעיר (אפלטון), והאנלוגיה המודרנית בין השפה לעיר (ויטגנשטיין), ייקראו וישמשו כאן כרקע לערעור על עצם אפשרותן של הגדרות-ממשות במסגרת תפיסה פוסט-מודרנית של היחסים בין השפה למציאות שעליה היא מורה ושאותה היא מבטאת או מתארת. את התפיסה הזאת אציג אגב קריאה בטקסט של ננסי המוקדש לעיר אחת, סרייבו, ולחוסר האפשרות לזהות אותה עם קבוצה אתנית מובהקת. בחלקו השני של המאמר אציג מודל של הגדרה כפעולת שיח מסוג מובחן, שלא ראוי ולא צריך לוותר עליה. אעשה זאת באמצעות אנלוגיה אורבנית משלי, המתמקדת ב"גרות" כפרקטיקה שכרוכים בה ביצוע והצגה (פרפורמנס) של התמקמות, התמצאות והתבייתות של זרים - מהגרים, שוהים בלתי חוקיים, עקורים ועוברי דירה למיניהם - בסביבה עירונית שאותה הם מבקשים להפוך לשלהם.

אריסטו מגדיר הגדרה באופנים הבאים: "ביטוי המציין מהו להיות [to ti ên einai] עבור דבר-מה"²; או משפט האומר או מגלה את "הטבע המהותי או ההוויה של משהו"³. אמנם מאז סקסטוס

אמפיריקוס ההגדרה הזו אותגרה, הוצגה כבעייתית ולעתים אף נדחתה כליל, אך היא המשיכה לשמש לכל הפחות כנקודת מוצא לכל דיון בנושא מצד פילוסופים, לוגיקנים ורטוריקנים.⁴ למעשה הגדרתו של אריסטו נשתמרה בצורה כזו או אחרת, לרוב לצד הגדרות נוספות, בתור ההגדרה של הגדרה "ממשית", "מושגית", או "אובייקטיבית".⁵ כפי שמנסח זאת מור, מדובר בהגדרה שאינה מציינת בהכרח את המשמעות הרווחת של המילה, אלא "מתארת את טבעו הממשי של המושא או העניין שהמילה מציינת".⁶ בדברים הבאים אתיחס בעיקר לסוג זה של הגדרות, ואתעניין בעיקר בטענה האונטולוגית שלהן, קרי היותן ביטוי של "מהו להיות עבור דבר-מה": מה מהותי למושא המוגדר, מה עליו להיות כדי להיות (ולהיות) מה שהוא. כדי להדגיש את העובדה שההיבט האונטולוגי של הגדרה מוצג כטענה בדבר מצב עניינים או טבע הדבר המוגדר, אכנה סוג זה של טענות "טענות ממשיות".

על פי הגדרה זו, הגדרה היא תשובה הולמת לשאלה "מהו X", כאשר "מהו" מתייחס לא לככותו (ipseity) של הדבר שלגביו נשאלת השאלה, לעצם קיומו, אלא ל"מה" שלו, כלומר למהותו.⁷ אריסטו זיהה את המקור של סוגת השאלה הזו עם סוקרטס, אם כי התכוון במידה רבה גם לאפלטון. אריסטו הבין אל נכון שאת תורת הצורות או האידיאות של אפלטון יש לפרש כתשובה כללית וצורנית, הווה אומר כתשובה פילוסופית ההולמת שאלות מסוג "מהו X". בשביל אפלטון, תשובה לשאלה כזו חייבת להיות צורה, שכן רק צורה מספקת את המהות הטהורה של הדבר שמבקשים להגדירו. והצורה חייבת להיות טהורה: אסור לה לכלול דבר שאינו מהותי, כלומר הכרחי, כדי ש-X יהיה מה שהוא. כמו כן עליה להיות שלמה: אסור לה להחמיץ אף מרכיב מהותי שבלעדיו X לא יהיה מה שהוא. אריסטו המיר את הצורות של אפלטון במינים או סוגים כלליים, אבל קיבל את ההנחה האפלטונית שלפיה הגדרה צריכה להקיף בדרך כלשהי את המוגדר, ולעשות זאת כך ששום דבר מיותר לא יוכל להיכנס אליה מן החוץ, וכל מה שמהותי יישאר בפנים. מלכתחילה מעורב כאן מובן כלשהו של כיוון ושל מרחב, כפי שניתן לראות מן האטימולוגיה של המילה "הגדרה" בשפות כמו יוונית (ὄρος), לטינית (definitio), אנגלית (definition), צרפתית (définition), ערבית (تحديد) או עברית, שבהן "להגדיר" משמעו בראש ובראשונה להציב גבול, למתוח גדר, לקבוע תחום. בלי להתחייב לתורת הצורות האפלטונית או לתורת הסוגים האריסטוטלית, אני מבקש לקבל כאן את התיאור הקלאסי הזה של פעולת ההגדרה, ולהמשיך יחד איתו אל הרגע ואל הטקסט הפילוסופי הראשון שידון כאן: קטעים ספורים מתוך הספר השני והספר הרביעי של ה"פוליטיאה" לאפלטון - דיאלוג המקושר באופן מסורתי עם השאלה "מהו צדק?".⁸

אפלטון

בספר השני של ה"פוליטיאה", שאלת הצדק עוברת מן הנפש אל העיר.⁹ סוקרטס משתמש באנלוגיה ישירה בין השתיים כדי לסייע לבני שיחו לברר מהו צדק. בעזרת אנלוגיה זו מעדכן אפלטון את ההגדרה המושגית האינטואיטיבית של צדק (צדקה בתרגום ליבס), זו המוצעת ממש בתחילת הדיאלוג: "להשיב לכל אדם את שחייבים לו" (331e). צדק, טוען סוקרטס בהמשך,

משמע "עשות אדם את שלו", כאשר אותו "שלו" מוכרע על ידי חלוקת עבודה נוקשה במסגרת עיר מוסדרת-היטב (432e-434a). הגדרה זו מושגת על דרך הסילוק (אלימינציה). ישנם ארבעה חלקים למה שמכונה כאן "הסגולה הטובה"; ולאחר שבמהלך הדיון מוגדרים שלושה מתוכם - יישוב דעת (מתינות), אומץ, חוכמה - כל שנשאר הוא להסיק את "השארית", שהיא צדק (b432). על בסיס האנלוגיה בין הנפש לעיר (368d-e), מסקנה זו צריכה לחול על שתיהן. אולם בטרם יענה על השאלה מהו צדק על בסיס המהלך הזה, סוקרטס מורה לבני שיחו כי "חייבים אנחנו כציידים להקיף את הסבך מכל עבריו, ולהשגיח שבשום פנים בל תתחמק מפנינו הצדקה, ובל תיעלם" (432d-e). אפלטון מדגים באמצעות דימוי את הפן המרחבי של פעולת ההגדרה: את העובדה שכדי להשיגה יש להקיף או לתחם את הצורה המוגדרת של המוגדר. הצורה עצמה מוצגת כטרף לשכל הרעב, החקרני. היא תמיד עומדת להימלט, לחמוק, ולכן יש לפעול בזהירות כדי שתיתפס, תילכד, תוחזק, תיקבע, ותהא מוגנת מפני שטף הדברים (וכל דבר שאינו צורה הרי הוא חלק מן השטף).

לשכל החוקר, העיר אינה אלא מעקף. היא מתווספת לדיון על דרך האנלוגיה כדי להבין מהי הנפש ומהן צורותיה. אולם העיר אינה רק מטאפורה פשוטה של הנפש, מישור מציאות אחר שהשיח מוזח אליו כדי לבטא בוריוות ובהירות, גם אם בפחות דיוק, את מה שאי אפשר לומר על הנפש במסגרת מישור השיח הראשוני (או שאפשר לומר רק באופן מסובך יותר). זו אנלוגיה חמורה. מתקיימת כאן התאמה צורנית מלאה (איזומורפיזם) בין העיר לנפש: כל מה שמצוי באחת מצוי גם בשנייה, ולהפך. נראה כי ההבדל ביניהן הוא רק ענין של כמות והיקף, ומרכיביהן, יחד עם כללי הרכבתן והיחסים (פרופורציות) הפנימיים שביניהן, זהים (369-368). האנא-לוגיה (*ἀνά-λογία*), ההתאמה בין השתיים "על פי ההיגיון", מקרבת את שני המישורים ומקבילה אותם זה לזה. בנפש ובעיר יש מרכיב היגיוני המתקיים כחוכמה, שהיא כוכור אחד מארבעת רכיבי המידה הטובה. אולם האנלוגיה המסייעת בידינו לראות את הנפש דרך העיר (ולהפך) אינה חלק מן החוכמה שבעיר או בנפש, אלא חלק מהיגיון שקודם להפרדה (אנלוגיה) ולהשוואה בין שני המישורים ומאפשר אותה. הוא מגיע ממקום אחר, שאינו בעיר ואינו בנפש, ובעצם משום מקום מסוים. מקומו הראוי אינו העיר ואינו הנפש אלא ביניהן, במרחב שהן חולקות כתוצאה מההשוואה שבעת ובעונה אחת זימנה אותן יחד והפרידה אותן זו מזו. כאשר אנו מבקשים לחשוב על המקום הזה, אנו נזקקים תמיד למטאפורות ממשיות של שפת דימויים או רשמים. מטאפורות ממשיות הן כאלה שבהן לא ניתן לשלוט שליטה מלאה על המעבר ממישור שיח אחד לאחר. שלא כמו האנלוגיה המארגנת את הדיון, זו שבין לוח האותיות הקטן לגדול, המוצגת בעצמה כאנלוגיה לאנלוגיה שבין הנפש לעיר (368d), המישור שאליו מוסטות המטאפורות ובו מתקיים הדיון לעולם אינו שקוף. כאשר אפלטון מדבר על לוגוס, מזומנת כמעט תמיד איזו תנועה מרחבית, אבל היא מתרחשת בשטח שאינו מוכר לגמרי - תנועה של קווים ומעגלים, קפיצות ונפילות, מרחק וקרבה, צללים ואורות, מעקפים וקיצורים.

הלוגוס, במובנו כשיח, מצוי תמיד בתנועה; אולם בשביל הפילוסופים, יעדו הוא צורות בלתי נעות ובלתי משתנות (וגם זו אינה אלא עוד מטאפורה). השכל המתבונן מבקש לתפוס את

הצורות בטוהרתן, אבל ככל שהדבר נוגע לשיח, הדבר היחיד שזמין לו הוא הגדרות מושגיות: תחליפים דבורים וכתובים למה שהפילוסוף האפלטוני שואף להשיג בעיון טהור, שכן השפה היא בשבילו רק אמצעי מוגבל ומגביל שיש להתגבר עליו. הגדרות אלה אמורות לדבר את הצורות עצמן, אבל משום שדיבור כרוך תמיד בתנועה, הוויתור הראשון לשטף חסר הצורה שלו כבר נעשה. על השיח הפילוסופי - שהוא סוג מיוחד של תנועה במרחב (ולו רק במרחב השיח), שאי אפשר לחשוב אותה ללא שימוש במטאפורות - מוטלת המשימה לאחוז בלא נוע בצורות חסרות תנועה.

בפוליטיאה, דיאלוג שמעיין בפעולת ההגדרה תוך כדי ביצועה, העיר מופיעה בכת אחת גם כמדיום וגם כמטרתו של המאמץ הזה. בדיאלוג העיר מוצגת כלוח רחב ידיים שעליו תופיע הסגולה הטובה - אחד הדברים המבוקשים ביותר אך אחד החמקמקים ביותר להגדרה - וממנו ניתן יהיה לקרוא אותה כפי שהיא, כלומר לזהות את צורתה. העיר עצמה, מסתבר, ובמיוחד זו המוקפת חומות בצורות ומתאפיינת במידה טובה (434e), היא התגלמות של כמה צורות (אידיאות) מבוקשות, ובה בעת בעלת צורה מיוחדת משל עצמה. צדק, כך יתברר במהלך הדיאלוג, הוא שם לדבר-מה שמחזיק יחד את מרכיביה השונים של העיר ומשמר אותם בהרמוניה כך שצורתה נותרת יציבה ואינה נפגמת. אין זו עיר ממשית, כמוכן, אלא כזו שמראשיתה נבנתה בשיח (396c) ולכן היא מוגדרת היטב, וכך גם המידות הטובות שמרכיבות אותה. הגדרתה מתבצעת דרך סיפור אנליטי המתאר את בנייתה מן היסוד, באופן שמאפשר לחלק אותה חלוקה ההולמת את מרכיביה, ולשלבם שילוב קפדני לכלל השלם שהעיר מהווה.

מלאכת ההרכבה הזאת מפיקה צורה מובחנת היטב ויציבה לחלוטין של עיר שבאמצעותה אפשר לתפוס בקלות את צורת הצדק. העיר המושלמת של אפלטון נבנית כדי שניתן יהיה להדגים את מהות העיר או את המבנה שלה, ובהקשר זה הם היינו הך. דיון ארוך זה, המפרט את תנאי היווצרות העיר ואת שלל מרכיביה, ובוחר בקפידה את היחסים ביניהם מן הארגון המרחבי הכולל ועד לפרטי הגופים האנושיים, הוא דרכו של אפלטון להגיד את מהות העיר, להגדיר אותה. מרגע שהדיאלוג מוסט מן הנפש אל העיר הוא עסוק בהצגה של מושג העיר האפלטונית. את זאת הוא עושה כדי להגדיר את המושג של המושג הזה, לומר את המהות של מהותו, שאינה אלא צדק: "עשות איש את שלו", המצב שבו "כל אחד ואחד חייב לעסוק בעניין אחד מענייני העיר, שלו הוא מוכשר ביותר מטבע ברייתו (433a). חלוקת העבודה הזאת, הנשמרת בקפידה, מבטיחה הרמוניה ויציבות, וזה בדיוק חלקו של הצדק במידה הטובה: לאסוף את מרכיביה הפזורים של העיר לכדי שלם אחד מובהק, לכיד ויציב ככל האפשר.

ויטגנשטיין

כיום אנו רחוקים מאוד מן הסצינה האפלטונית. ראשית, אי אפשר עוד להחזיק בהבדל שבין אנלוגיות חמורות (כמו זו שבין העיר לנפש) למטאפורות עצלות (למשל: "חייבים אנחנו כציידים להקיף את הסבך מכל עבריו... כאן היא נמצאת [הצדקה], במקום מן המקומות" [432e]), בין דיבור רציני לדיבור משחקי. על אמירתו של הנס בלומנברג, "האנלוגיה היא הריאליזם של

המטאפורה¹⁰, אפשר להוסיף שהפנייה לאנלוגיות היא האסטרטגיה של הלשון המטאפורית, כאשר היא מבקשת להשיג את מה שרולאן בארת כינה "האפקט של הממשי"¹¹. היות שאנו יודעים כי השפה אינה רק אוסף כלים שנועדו להשיג מטרות שנמצאות מחוצה לה, שהיא אינה בבעלותו או בשליטתו של איש, שאין מטא-שפה העשויה לקבוע את תנאי השימוש בה,¹² בדיוק משום כך הדיבור על מהותם של דברים נשמע לנו כיום כמו חילול השם, והגדרות מושגיות איבדו את מרבית האשראי שלהן גם כשהן מבקשות לעשות פחות מכך. מושגים הפכו זה מכבר למרכיבים של התודעה, לחלקים של החומר השקוף שממנו עשויה התבונה. הם נחקרים מתוך מטרה להבין את התודעה ולא את העולם. לכל היותר מתייחסים אליהם כאל אתרים של מחלוקות וויכוחים, מוקדי עניין שיחני, צמתים ששאלות, טיעונים ודימויים מצטלבים ומתפלגים בהם. מושגים הפכו למושאים של מחקר היסטורי בעל דיציפלינה משלו: היסטוריה מושגית (Begriffsgeschichte). להיסטוריון המושגים אלה הם צמתים יחודיים, בלתי יציבים, קשרים מזדמנים בתוך רשתות שיח מורכבות. ההיסטוריה והגנאולוגיה של מושגים נלמדת כחקר עקבותיהן של תצורות שיחניות או תרבותיות מסוימות, ושל השינויים שעברו ועוברים עליהן. בהקשרים אלה משתמשים לעתים קרובות בהגדרות משיימות (נומינליות) כדי להסביר למה אנשים מתכוונים כשהם משתמשים במונח מסוים, בלי להתחייב למה שהמושג מבקש לעורר או לזמן - את מהותה של פיסת מציאות כלשהי. ההגדרות המושגיות חשודות כיום, ואם הן מוצעות, הן כמעט תמיד מושעות. אם אפשר בכלל לבטוח בהן, זה רק כאשר הן מתוחמות בקפידה למשחק לשון מסוים, ורק כל עוד כללי המשחק נותרים קבועים. הן משמשות לרוב באופן היוריסטי או מקבע (סטיפולטיבי). אין פלא אפוא שפילוסופים בני זמננו ממעטים לקשור הגדרות עם שאלות אונטולוגיות, מטאפיזיות או אפילו אתיות.

הגדרות הצהרתיות או מקבעות הן עניין של הכרזה ולא של גילוי. הן אינן תוצאה של ניתוח ופרשנות אלא של הבניה: הצגת הכללים של משחק לשון בעל מבנה ברור פחות או יותר. הבניה כזו עשויה להוליד כלים הכרתיים יעילים, אולם ההגדרה הזאת כאן מותאמת אל הכלי ומתוחמת על ידיו, ולא על ידי מושא המחשבה או הניתוח. בעולם המעשה החוק משמש כלי כזה, והוא משובץ בהגדרות מרובות. חקירת ההגדרות האלו עשויה ללמד אותנו על טבעו של החוק, אבל לא על פיסות העולם שהחוק מבקש לייצג באמצעות הקידוד,¹³ בדיוק משום שהן מקודדות עולם שבו החוק שואף להיות טבעי ונורמלי, לשעתק סדר חברתי מסוים, לשרת שחקנים פוליטיים מסוימים ולפגוע באחרים.

בתהליך שאפשר לכנותו "קולוניזציה חוקתית", אינספור סדרות של תקנות הפכו את ההגדרות המצהירות לחלק מהותי מחיי העיר - בעוד העיר עצמה ממשיכה לסרב לכל הגדרה מושגית מפורשת. מאז המאה התשע-עשרה ואף לפני הצביעו כותבים וחוקרים רבים על העיר המודרנית כעל הנציגה המובהקת של הבלתי מוגדר: מטונימיה לשטף חסר ההגדרה של החיים, זרימת ההון, הגופים, הסחורות, הביוב, החשמל והמחלות, החורגים מכל ניסיון לתחום אותם ולפקח עליהם, להלכה או למעשה, באמצעות מבני קבע. העיר נתפסה לעתים קרובות כמושג שלא ניתן להקיף ולתפוס באמצעות צורה אחת, החומק מאחיותם של מושגים מוגדרים היטב. עניין זה הופך את

הערים שלנו - או לכל הפחות את העיר כפי שהיא נחווית מבעד לעיניהם של כותבים מודרניים ובני-זמננו - לשונות בתכלית מן הפוליס הקלאסית שתיאר אפלטון, עם החומות הסובבות אותה, המרחבים הציבוריים המוגדרים וקווי ההפרדה החדים בין פרטי לציבורי, בין בני חורין לעבדים, נשים וילדים, בין אזרחים לתושבים (metics) ועוד. אמנם ברוב הערים בנות-זמננו ישנן חומות פנימיות ההופכות את ההפרדה (הסגרגציה) לעניין שבשגרה, אולם אלו הפרדות פנימיות בערים שאינן מוקפות חומה. כשמופיעה חומה כזאת היא אינה נתפסת כסממן של שלמות, יציבות וביטחון, אלא של בעיה, משבר, ובדרך כלל גם של אי-צדק חמור.

רחקנו מאוד מן העיר של אפלטון ומן המרחב הציבורי האורבני שבו הופיע לראשונה שיח פילוסופי מובחן. אבל פילוסופים לא חדלו להשתמש בדימויים ובתפיסות של העיר המוכרת להם, בעיקר כשהם עוסקים בהמשגת השפה ובתפקיד שיש לה בהכרה שלי מהות הדברים. הנה אמירה מפורסמת של ויטגנשטיין בעניין, שליחה לא נס:

שאל את עצמך האם השפה שלנו שלמה; האם היתה כזו לפני שנכללו בה סמלי הכימיה ותיוויי החשבון האינפיניטיסימלי; שכן אלה הם פרבריה, כביכול, של שפתנו (והחל מאיזה מספר של בתים, או רחובות, מתחילה עיר להיות עיר?). את השפה שלנו ניתן לראות כעיר עתיקה: מבוך של סמטאות וכיכרות, בתים ישנים וחדשים, ובתים עם תוספות מתקופות שונות; וכל זה מוקף בהמון פרברים חדשים עם רחובות ישרים וסדרים ועם בתים אחידים.¹⁴

הציטוט מאוגוסטינוס, הפותח את ספרו של ויטגנשטיין, מספק לנו "תמונה מסוימת של מהות הלשון האנושית".¹⁵ אבל תמונה זו אינה שלמה. אכן ניתן "ל[ת]אר לעצמנו שפה שמתאים לה התיאור שנתן אוגוסטינוס", אולם זוהי שפה מסוימת מאוד, משחק לשון מסוג מיוחד ומוגבל ביותר, המורכב ממילים הנלמדות באמצעות הגדרות הצבעה (אוסטנטציה). יחד עם הוראות המתייחסות לאובייקטים שהן מצביעות עליהן. ויטגנשטיין טוען כי מודל השפה של אוגוסטינוס בעייתי לא מפני שהוא מתייחס ל"שפה פרימיטיבית יותר מזו שלנו", שכן ממילא אף שפה אינה שלמה; הבעיה האמיתית אינה התיאור המסוים הזה של שפה, אלא "המושג הפילוסופי של משמעות" המשתמע ממנו.¹⁶ לפי מושג זה, ניתן להצהיר ולקבוע את משמעותן של מילים באופן שאינו תלוי בשימושיהן השונים. משמעות, כפי שטוען ויטגנשטיין, אינה אלא תבנית של שימוש במילה, ותבניות אלה משתנות תדיר. אנשים תמיד עושים דברים שונים ואף חדשים עם המילים שהם משתמשים בהן, ולפיכך חוסר השלמות של השפה טבוע בה. כללי השפה פתוחים לשינוי, ואולי אף מצויים בשטף מתמיד. לפיכך אי אפשר לתחם ולגדור את השפה באמצעות הגדרה, אפילו אם היא נתפסת כפעילות שיש לה חיים משלה. אין טעם לחפש תיאור שיספק תמונה טובה דיה של מהות השפה. הנקודה איננה שיש להחליף את תמונת מהות השפה השגויה של אוגוסטינוס באחרת, אלא להיפטר מן התשוקה לנסח מהויות, ובראש ובראשונה את מהות השפה.

המפנה מן השפה אל העיר עשוי לסייע להבין זאת. אנחנו מכירים די טוב את העיר שלנו, ודווקא משום כך אנו גם יודעים שלעולם לא נוכל להכיל אותה באופן מלא בתמונה שכלית אחת ויחידה

ואיננו יכולים באמת לתפוס את מהותה, משום שכל כך הרבה ממנה נותר נסתר, בלתי נחקר או בלתי מוסבר, וכל כך הרבה ממנה משתנה תדיר – בראש ובראשונה גבולותיה, אבל גם המבנה הפנימי האמיתי שלה, שאיש אינו יכול לנסח אותו במלואו. התיאור הזה תקף גם לגבי השפה. אפשר להשוות התנסויות במשחקי לשון לחוויית המשוטט העירוני (ה-*flâneur* של בודלר או של בנימין): זה המסתובב לו וחוקר את מבוך הרחובות והסמטאות, תוהה מה מסתתר מאחורי קירות גבוהים ושערים מוגפים, עוקב אחר פלוני שמגיח מפתח בלתי צפוי, גונב הצצה כאן ולוטש מבט שם, והופך את כל אלה לתצפיות מדויקות על חיי הכרך.

בעקבות תובנה יסודית זו בדבר המבנה הריזומטי של השפה הוסיף ויטגנשטיין לתאר, להמציא ולבחון ריבוי של משחקי לשון, באופנים אמפיריים, היפותטיים או ספקולטיביים. הוא שאב מתוכם תובנות על חיי השפה, אך נזהר מלספק סדרת היגדים שיוכלו לספק תמונה מקיפה של מהותה. הצעות נוספות אל חיי השפה אפשר להפיק מן התנועה בתוך אותו ריבוי של משחקי לשון ודרכו. כמה מן המשחקים האלה היו עשויים להיחשב כמשחקים שמבטאים היבטים מסוימים של השפה, אבל אי אפשר לדעת עד כמה הם מהותיים בלי לדעת מהי מהות השפה, וודאי שאף אחד מהם אינו יכול להיחשב כתחליף לדין וחשבון שיטתי על מהות זו. בראשית החקירות אין לוויטגנשטיין כל טיעון לטובת עמדתו שאי אפשר לעמוד על מהות השפה, או שלשפה אין מהות שניתן לומר אותה אחת ולתמיד. אותן מטאפורות של עיר עתיקה ועם זאת מודרנית, על פרבריה ורחובותיה, אמורות לשמש תחליף להיעדר טיעון כזה, והן מובילות לשורה של ניסויי מחשבה שגם מניחים שאי אפשר לאחוז באותו מושג פילוסופי בטל של משמעות, וגם מדגימים שאי אפשר להישען עליו כדי לענות על השאלה "מהי שפה?". שיטטים נוספים בעיר, ביקורים בשכונות נוספות בשעות שונות של היממה או בעונות שונות, יגרמו לנו להכיר את העיר טוב יותר, יאפשרו לנו להתמצא בה בקלות רבה יותר ויחשפו אותנו לפניה המרובים, אבל כל אלה לא יניבו מושג של עיר מסוימת וגם לא של עיר בכלל. העיר אינה יכולה להיות מוגדרת בלי מידה רבה של הפשטה, וזו תהיה תקפה רק אם נדע מראש כיצד להבחין בין תכונותיה המהותיות לתכונותיה המקריות (הקונטינגנטיות). אותה מעגליות תקפה גם לגבי השפה, שהיא בעת ובעונה אחת מושא להמשגה והחסם המונע את השגתה. הבנת אופיו העיקש של אותו חסם היתה אחת מתרומותיו הגדולות של ויטגנשטיין להבנתנו העכשווית את השפה – אך גם לירידת קרנן של הגדרות מושגיות.

אם כן, גם בחקירות פילוסופיות של ויטגנשטיין, מטאפורות עירוניות ממלאות תפקיד בטיפוח הספקנות בנוגע להיתכנותן של הגדרות מושגיות (ממשיות). גם כאן השתקעות במחשבה על השפה כרוכה, כבדרך אגב, בהתנסות עירונית מסוימת. ישנה חוויה מסוימת של העיר המודרנית, המשותפת הן לוויטגנשטיין והן לקוראים בני-זמנו (ובמובן זה אנו עדיין בני-זמנו), והיא שהופכת את המטאפורה העירונית לתקפה, רלבנטית, כזו המסוגלת לתפוס את דמיונו, וגם "אמיתית" בדרכה שלה. או אולי מוטב, המטאפורה האורבנית מצליחה לייצג את יחסנו המדומיין לסביבת המחיה שלנו – סביבה שבה קווי הזרימה הרבים המאפיינים את עידן הקפיטליזם הגלובלי מגבילים ומאפשרים את כל מה שאנחנו ואת כל מעשינו. התפיסה שגבולות ותיחומים הם

תמיד נוזלים ופרוצים, שכל סגירה (closure) היא דכאנית וכל הפרדה היא אלימה, עולה בקנה אחד עם התפיסה שהגדרות הן תמיד שרירותיות - פעולות לשוניות המקבעות בלי הצדקה משמעויות שלעולם אי אפשר לייצב. פעמים רבות נאמר שהעיר המודרנית היא תוצאה של ההתנסות האורבנית הזאת אך גם הגורם המייצר אותה, או לכל הפחות מעניק לה מקלט ומעצים אותה. שמענו זאת לא פעם: העיר היא מבוך,¹⁷ ריזום,¹⁸ מעשה איסוף ומרכבה (assemblage)¹⁹, היברידיות מרובה; העיר היא נקבובית ואין לה תיחום ברור.²⁰ העיר נדמית לפיכך כפלימפסטט, אותו קלף "ממוחזר" ששימש לכתובת כמה טקסטים, שכבה על גבי שכבה. השאלה כיצד לקרוא את העיר הפכה מרכזית בדיונים על עיצובה מחדש. בהקשרים כאלה, הגדרות שונות של העיר יכולות לתפקד רק על פי האטימולוגיה המילולית של "הגדרה": הצבת גדרות, גבולות, מחיצות, הפרדות, בידודים, הרחקות, וכחלק מן המאמץ לתפוס מרחק מן המורחקים. על פי תפיסה זו, חזון של עיר המנוקה מכל אותו ריבוי הוא חסר טעם בדיוק כמו חזון בדבר הגדרה מושגית מוחלטת וממצה של מהותו של דבר או עניין כלשהו.

ננסו

אך גם אם החזון הזה חסר טעם או עקר, אין פירוש הדבר שלא ניסו לממשו. למעשה, הכוחות המבקשים לכפות חזון של ערים מטוהרות מעולם לא הותשו או נוצחו לגמרי. הם חוזרים ומופיעים באכזריות נחושה, חמושים בכסף המבקש להפריד את העשירים מן העניים, כלי נשק המבקשים להפריד את האומה מה"אחרים", את ה"אנחנו" מן ה"הם", ובאינספור הגדרות המבקשות להבנות מציאות שתתאים לשפה המטהרת שהם מנסים לכפות. ז'אן-לוק ננסי ניתח מקרה אחד כזה שבו הותקפה עיר במטרה "לנקות" אותה, ובאמצעותו הדגים שוב עד כמה רפלקסיות פילוסופיות על תבונה ועל שפה כרוכות במחשבה על העיר. הנה קטע מטקסט קצר ויפהפה שלו, "שיר קינה לערב רב", שנכתב על העיר סרייבו בעיצומה של מלחמת הבלקן:

"סרייבו" הפכה לביטוי של שיטה שלמה של צמצום לזהות. לא עוד תמרור הניצב בדרך, או בהיסטוריה, לא עוד נקודת מפגש אפשרית לביקורים, לעסקים או לתככים, גם לא מרחב מהוסס של פגישה מזדמנת, של מעבר בהיסח הדעת. זו נקודה חסרת ממדים על דיאגרמה של ריבונות, נקודת ציון הכפופה לתקן של מחשב בליסטי ופוליטי, מטרה יציבה על הכוונת, וזוהי אותה ספרה של דיוק שבכיוון, זאת ההתכוונות הטהורה אל מהות. סובייקט טהור מצהיר במקום כלשהו שהוא העם, החוק, המדינה והזהות שבשם צריכה "סרייבו" להיות מזוהה בפשטות, ללא כחל ושרק, בתור מטרה.... [צריך] ששום דבר אחר לא יתערבב בה, ושגם אנחנו לא נתערב; אנחנו האחרים, אירופאים קוסמופוליטיים.²¹

הכוחות ההופכים את העיר סרייבו למטרה, אומר ננסי, מנסים לכפות עליה את המהות והזהות של עם, בשעה שהעם אמור להעניק את מהותו וזהותו לחוק ולמדינה. אפשר להכריז על מהות ולכפות אותה באופן כזה רק כאשר מישוהו טוען לעמדה של סובייקט טהור הפועל כריבון, והמדבר כאילו ישויות מורכבות, מעורבות ומרובות כמו עיר, עם או שפה מרודדות-מכבר לכדי

קיום כצורה טהורה; וכאילו אנשים ונשים, מקומות ומוסדות יכולים להיות מזוהים כגילומים של אותן צורות בטוהרתן - איש שהוא גברי וסרבי באופן טהור, למשל. המאמץ לטהר את העיר מרכיביה ה"זרים" מניח שיש שפה שטוהרה זה מכבר, וכבר נתנה ביטוי והגדרה לזהות המיועדת להיכפות, יחד עם עולם שהובנה זה מכבר באופן שיהלום את אותה שפה מטוהרת. הסובייקט הדוברת, למשל, כמו גם הכוחות שאותם היא מגייסת, צריכים להופיע, במפורש או במשמע, כמי וכמה שטוהר, ועכשיו הם מגלמים את אותו טוהר שהסובייקט מבקשת לכפות על העיר-שהפכה-למטרה.

זוהי כמובן פנטזיה מופרכת, שכל מאמץ לממשה מחולל רק אכזריות וחורבן. אבל הטענה של ננסי אינה רק שההפרדה בין מרכיבים מעורבבים עלולה להיות הרסנית לצורות של חיים יחד ולהרוס את האפשרות של קיום משותף של קבוצות אתניות שונות: הטענה היא שמרכיבים נפרדים כלל אינם מסוגלים להתקיים. מה שקיים אינו יכול להיות מוגדר כישות טהורה מסוגרת בתוך עצמה. מה שנאמר עליו שניתן להגדירו כך פשוט אינו קיים. המציאות אינה רק תמהיל של מרכיבים שונים והשפה אינה רק תרכובת של שמותיהם. לשם פרטי, למשל, "אין כל משמעות, או לחלופין, מה שכרוך בו אינו יותר מתרשים של תיאור שגם להלכה וגם למעשה אינו מובחן ומוגדר (indefinite). יש לו מובן [sens] גולמי ומסתבר: הוא עירוב של הברות המתערבבות על ספה של זהות סמנטית, שמושגית גם בעדינות וגם בעיקשות".²²

אבל זו בדיוק צורת ההיות של ישים סופיים. הם נעשים בעלי מובן על ידי היקשרות והיפרדות זה מזה, אך המובן הזה לעולם אינו מתאבן לכלל משמעות ברורה וניתנת-להגדרה. במובן זה דברים סופיים ויחידאיים, כמו אדם זה או עם זה, הם תמיד בגדר משהו לא מוגדר (in-definite), ובהיותם סופיים ובלתי מוגדרים הם אלרגיים להגדרות: מסרבים להיות מוגדרים. הסופי הווה באופן שאינו מסתיים, ולא רק מפני שהוא תמיד גם מתהווה. כדי להיות מה שהוא, עליו תמיד להיות-עם מה שהוא אינו, להיחשף אליו ולחמוק ממנו בעת ובעונה אחת, לקבל ממנו משהו או לשנות צורה, תנוחה, או התכוונות כדי לא לקחת ממנו דבר.²³ הקיום כערב רב לא מאפיין רק את העיר המודרנית; זהו אפיון מהותי של כל דבר ממשי. אם אידיאות, צורות טהורות, מושגים או מינים טבעיים (natural kinds), או התארגנויות פוליטיות כמו מדינה, עיר או אימפריה נתפסים כישים סופיים וסינגולריים, אזי גם הם נוטלים חלק באותה התרוצצות, מהווים את אותה ערבוביה שעליה כותב ננסי, זו שבמסגרתה הם נכרכים זה בזה ונפרדים זה מזה וכך מהווים את מה שהינם.

ישים סופיים כרוכים תמיד זה בזה באופן החורג מצירופי מרכיבים שזהותם נשמרת חרף התרכבותם יחד. כאמור, ההיות-יחד של ריבוי ישים סינגולריים איננו תערובת (mélange) אלא ערבוביה של ערב רב (mêlée). המתרגם האנגלי של הטקסט לא תרגם את המילה הצרפתית והסביר שיש לקרוא אותה לא רק כהתכתשות, תגרה או מאבק, אלא גם כעירוב, התערבבות (כמו "להתערבב בקהל", או עירוב - מיני או אחר - של גופים) או רבגוניות.²⁴ בשביל ננסי, mêlée איננו מהות או עצם, אלא משהו שמתרחש, מגיע ותופס את מקומו בלי להפסיק להשתנות. הוא קורה כך לשפה ולעיר, ליחידים, לתרבויות ולעמים שלמים. ליתר דיוק, הוא קורה לא רק

לערים, שפות או אנשים אלא בקרבם, ולא פחות מזה הם קורים בקרבו. מצד אחד, בעזרת השם (הפרט) ובעזרת הדימוי המאחד, היש הסופי מופיע מתוך הערב רב שמהווה אותו; מצד שני, הישות המופשטת – שפה, עם, אפילו עיר – אינה אלא תווך מדומיין לאירועים שבהם היחידים המרכיבים אותה, אלה שהם כך וכך (ipseities), זה וזה, נכרכים ומסתבכים אלה באלה. ריבוי של יחידים כאלה – הברות, מילים, רחובות, בתים, ילדים, נשים, להיטים, טקסטים קדושים, אבל גם נמלים, וירוסים וחלקיקים מזהמים – חוצים זה את דרכו של זה בהופעתם הסינגולרית, חוברים ומתפרדים, מתערבבים ומתפזרים, מגלים עניין, יוצרים קשר, מנתקים מגע ותופסים מרחק. אבל הערבוביה עצמה מתבצעת ומתממשת באופן מובחן, יחיד במינו, בכל רגע נתון.

אפשר לתת שם לייחודיות הזו, אפשר לומר, להראות או להדגים אותה, אך אי אפשר להגדירה. אין לבלבל אותה עם זהות; וזהות יש להבחין בקפידה מן היומרה של הערבוביה המיוחדת לתת צורה או בסיס לישות המדומינת שעכשיו אפשר לייחס לשם, או למה שהוצג או הודגם. אי אפשר לגדור את הזהות או לייצבה באמצעות פנייה לערבוביה מובחנת שזכתה לשם, כמו עיר או אומה, או באמצעות הצהרה על מהות הדבר שעל הפרק או הסוג שאליו הוא משתייך, ויהיה זה אדם, תרבות או שפה. יש יחידאי, למשל עיר או אישה, הוא דבר-מה כזה וכזה, שככותו (ipseity) אינה נושאת עימה כל מהות. הוא "ממשיך הלאה בדיוק מהיכן [או מנין] שהוא מזוהה", משום שלעולם לא ניתן לבודד אותו מתוך "רשת של חליפין... [ו] של זיהויים, של הפניות מדבר-מה אחד לאחר, מהבדל להבדל". לפיכך אותו דבר-מה "הוא בלתי ניתן לזיהוי [...] לא ניתן ליחס לו זהות".²⁵ וזו רק דרך אחת לומר שלעולם לא ניתן להגדיר אותו על פי מה שהוא.

רשת של חילופים, זיהויים או הפניות – האם לא מופיעה כאן ראשיתו של תיאור חיי העיר? העיר, כותב ננסי במובנו של עולם (Le sens du monde), "מיוצגת בראש ובראשונה כמרחב ציבורי, או כציבורי בתורת מרחב, וכן כמרחב של אזרחים, כלומר לא כטריטוריה, לא כתחום מוגדר [domain] ולא כשטח הפקר, אלא כתנועה זורמת [circulation] [של כל דבר, כולל בראש ובראשונה אזרחים], רישות, חליפין, שיתוף של התמקמות שהיא בה-בעת מרובה, רבת-היקבעויות וניידות".²⁶ לגלות נאמנות למה שניתן לומר במסגרת מה שמתחייב מן הככות של ישום סופיים, ושל הערב רב שהם תמיד חלק ממנו, משמע לגלות נאמנות הן לפילוסופיה והן לעיר, לכל אחת לחוד ולשתיהן יחד. "הפילוסופיה", כותב ננסי,

מתחילה עם ובמסגרת קיום-יחד אזרחי [cocitoyenne] ככזה (אשר מעצם השוני בינו לבין הצורה ה"אימפריאלית" כופה על השלטון להופיע כבעיה). אולי מוטב, "העיר" אינה בראש ובראשונה צורה של מוסד פוליטי; היא קודם לכל ההיות-יחד ככזה. בסיכומו של דבר, הפילוסופיה היא מחשבה של/על ההיות-עם; ומשום כך היא גם לחשוב-עם ככזה.²⁷

מכאן שפילוסופיה היא בעת ובעונה אחת צורה של מחשבה על אודות העיר ודרך להיות בעיר. בשני המובנים, כהלך חשיבה וכדרך קיום, היא מתנגדת לקריאה, לתשוקה, לצורך להגדיר, לדעת על דרך ההגדרה, לסגור ולחתום כל דבר-מה שנאמר עליו שהוא קיים. זאת משום שקיום הוא תמיד יחיד בריבוי (singulier pluriel בלשונו של ננסי). במידה שאידיאות, מינים טבעיים,

מושגים, מבנים, מוסדות, מעמדות או ארגונים נתפסים כקיימים, באופן כזה או אחר, גם אותם יש להבין כיחידים בריבוי. במידה שמייחסים לישים כאלה - סוציולוגיים, פוליטיים, נפשיים או לשוניים - קיום כיחידים, אי אפשר להגדירם בככותם, והפילוסופיה או התיאוריה המבקשת לחשוב אותם צריכה לכבד את התנגדותם להגדרה כזו.

אולם הפילוסופיה, משחר לידתה, ומאז שוב ושוב, היתה תמיד גם ההפך הגמור. כזה הוא למשל עצם הניסיון לומר מהי פילוסופיה או מהי העיר (בשני המקרים מדובר בישויות סופיות המתקיימות כערב רב שגבולותיו פרוצים ועל כן הן אינן ניתנות להגדרה). מתחילתה היתה הפילוסופיה בגידה בצורה האזרחית של היות-עם וחשיבה-עם.²⁸ לרוב נעשתה הבגידה הזו למען מה שננסי מכנה בציטוט שלעיל "כוח אימפריאלי" או בשמו: בדיוק הכוח שהעיר מציבה בסימן שאלה, בהיותה ריבוי של רגעים מובחנים של היות-עם. פילוסופים מודרניים בגדו בעיר כאתר וכפרדיגמה של היות-עם כאשר אימצו את דמות הסובייקט כעצמי המספיק לעצמו וסגור בתוך עצמו (באשר הוא מכונן את עצמו ומעכל לתוכו את שלילתו שלו), וכאשר קישרו את הסובייקט לדקדוק ולצורת המחשבה של הריבונות הפוליטית. הם החליפו את ריבוי האזרחים²⁹ – אותו ערב רב של יחידים המתקיימים בככותם – ביש אחד סינגולרי, המקיף את הריבוי ואוגד אותו לכלל צורה מאחדת כגון אומה, עם, גזע, מדינה, דת ואפילו אלוהים בכבודו ובעצמו. כאשר הדבר מתרחש, כותב ננסי, "הסובייקט הפוליטי – או הפוליטיקה המותאמת לצורת הסובייקט – נעשה לניכוס של החיצוניות המכוננת של העיר", כלומר הריבון. הריבונות הזו אינה שוכנת בהסמכה העצמית שמעניקה אמנה היפותטית, אלא תובעת להיות ביטוי של מהות ו"מנכסת לעצמה [בשמה של אותה מהות] את השלילה המכוננת אותה" [כלומר את העיר].³⁰ אותה שלילה מנוכסת הופכת את פני השטח העירוניים של התנועה הזורמת ושל יחסי החליפין למערכת סגורה, הפועלת על פי תכתיבים המגובים בסיפורים על ייסוד העיר, גבולותיה המקודשים וההכרח להתנכר לאחרים שבתוכה ועל גבולותיה. כשהעיר מקבלת את ההיגיון של הסובייקט ואת הניב הפוליטי של הריבונות, היא תובעת שיכירו בה כמי שייסדה את עצמה ועל כן יש לה זכות לשרטט את גבולותיה בהחלטה חד-צדדית ולהכריע אפריורית מי נחשב זר, תושב חוץ או אויב – וגם להפוך את ההכרעות האלה על פיהן מעת לעת. במילים אחרות, העיר הופכת כך למדינה המתיימרת לקיום ריבוני.

במובנו של עולם נקשרו הרהורים אלה עם רוסו ותקופתו; אולם המבנה הבסיסי שנחשף שם תקף בכל מקום, מן הפנטזיה של אפלטון על עיר מאוחדת לגמרי, מאוזנת, אוטרקית וכמעט נצחית, ועד לפנטזיה העכשווית של ביטחון כשליטה מוחלטת בכל מה שזורם, סגירה הרמטית וסטריילית של המערכת הפוליטית וחיסונה מפני פולשים. הכשל של פנטזיות כאלה נעוץ ברעיון של סגירה מושלמת, יחסים מאוזנים, ושליטה מלאה על הקשר בין פנים לחוץ. זהו רעיון שהעיר מפרקת מעצם מהותה, כל עוד ניתן לה להמשיך להתקיים, ואפילו כאשר היא גוועת, כמו גטו ורשה ב-1943 או סרייבו חמישים שנה לאחר מכן. בשביל ננסי או ויטגנשטיין (כמו גם בשביל דרידה, פוקו או דלז), ביסוד משחק הלשון המפיק הגדרות מושגיות-ממשיות עומדת פנטזיה דומה בדבר סגירות מושלמת. יחס בין חוץ לפנים הנתון לשליטה מלאה – האין זה תיאור הולם של היחס

האידיאלי בין מובן להוראה שהגדרות מושגיות מבקשות לבסס? אם ריבונות משמעה שלטון המסוגל לכפות סגירה חתומה על כל דבר,³¹ אזי הגדרות הן מומנטים של ריבונות מדומיינת. אך בעוד ריבונות פוליטית זרה לשטף חיי העיר המודרנית והפוסט-מודרנית, הגדרות מהוות בגידה כפולה בערבוביה האופיינית לה, באופי הזורם וחסר המנוח שלה, בריבוי פניה, בדו-קיום הרוטט שבין אפלולית הסמטאות והמרתפים לאור הבהיר של המרחב הציבורי, בין מסתרי המסדרונות החסומים והחדרים שמאחורי תריסים מוגפים לראוות החלונות, השדרות הרחבות, הכיכרות ההומות. בגידה כפולה – הן בשפה והן במציאות שמבקשים לגדור. הגדרות בוגדות בשפה משום שהן מתימרות להשיג משהו הסותר אותה מעצם טבעה; והן בוגדות במציאות משום שהן אומרות עליה שניתן להכניעה ולייצבה באמצעות מבטו המצמית של משחק לשון מסוים אחד – משחק של הגדרות מושגיות.

כשהשיח מספק הגדרות כאלה, וכאשר הן נתפסות כתקפות ויציבות מעבר לרגע שבו הן נאמרות, מתרחשת הפשטה כפולה. ההיגד המגדיר מופשט מן הערב רב הלשוני שבו הוא נתון ושבלעדיו אין לו מובן; והדבר המוגדר מופשט מככותו ולובש זהות ומהות שהוא אינו יכול לקבל על עצמו בלי לחדול להיות מה שהוא. ההפשטה רק מסווה את הכשל (המהותי?) של ההגדרה. אם הגדרה היא ניסיון לקשור את מהותו של המוגדר עם היותו, היא נכשלת בשני הסעיפים. הניסיון לבטא את המהות זוהם בגלל ערבוב של מרכיבים לשוניים שבלי להיפטר מהם ההגדרה לא תוכל להבחין בין המהותי למקרי, אבל כשנפטרים מהם ההיגד המגדיר מאבד את מובנו. ואילו הניסיון לקבע את המהות הזאת ביש מסוים שאמור לגלם אותה – ואין זה משנה אם היש הזה הוא עיר, אדם או צורה אפלטונית (כל יש ואופן ההיות המסוים שלו) – הורס את מה שהוא מבקש להגדיר, משום שהוא עוקר את המוגדר מן הערב רב שבתוכו הוא מתקיים, מנתק אותו מאירוע ההתכנסות וההיפרדות שמחוצה לו המוגדר חדל להיות מה שהוא.

הגדרות מושגיות

האם עלינו לוותר אם כך על החיפוש אחר הגדרות ממשיות או מושגיות? האם ויתור כזה עולה בקנה אחד עם התובנה של ויטגנשטיין בדבר משמעות כשימוש, שנראית תקפה לגבי כל שפה שהיא, ומהותית לשפה בכלל? חשבו על אמירה כגון זו: "המונח 'משחק לשון' צריך להבליט כאן את העובדה שהדיבור בשפה הוא חלק מפעילות, או מצורת-חיים".³² "משחק לשון" הוא מטאפורה שאת משמעותה אנו אמורים עתה להגביל לאופן השימוש שלה עצמה במשחק לשון מסוים – פילוסופי, נניח, או כזה המשתמש באופן מבוקר במטאפורות לצורך ניסויי מחשבה – ובהקשר היסטורי ותרבותי מסוים, למשל של קיימברידג' במחצית המאה שעברה. אך מה בדבר אותה "עובדה" שיש "להבליט"? האין משחק הלשון שהמטאפורה משמשת בו מבקש לומר משהו כללי על משחקי לשון בכלל, על כללים שמסדירים התנהגות לשונית במשחקי לשון שונים? עד כמה מהותית אותה "עובדה" כדי להבין את המשותף למשחקי הלשון האלה, ואולי למשחקי הלשון בכלל? האם הצורך להדגיש את העובדה הזאת איננו סימן לאופי המהותי שלה, וליחסה המיוחד לתיאור שמבקש לומר משהו על אופן הווייתו של דבר-מה, שבמקרה הזה

הוא שפה? למעשה אני סבור שוויטגנשטיין מעולם לא הפסיק לערוך ניסויי מחשבה בניסיון לחשוף את טיבה האמיתי של השפה, אף על פי שהבין שאי אפשר ואולי אין טעם להגדיר שפה, לכפות סגירות על ריבוי המשחקים שלה ועל ההתפתחויות והשינויים הספונטניים, הבלתי פוסקים שלהם.³³ אותו חוסר אפשרות או חוסר טעם הם עצמם מאפיינים מהותיים של השפה, וויטגנשטיין מעולם לא חדל להתנסות באופנים אפשריים לומר אותם. אותו דבר חל על ננסי, שמעולם לא נלאה מלומר את מהות הקיום הסופי, עם המחשבה הסופית והמוכן הלא מקובע שלו. ננסי מתנסה שוב ושוב בדרכים מרובות לומר את מהות הדבר שהוא מבקש להבין, וכתבתו מתפתחת לעתים קרובות כסדרה של טיוטות קצרות של הגדרות מושגיות המשתרשות זו מזו, או שזורות יחדיו כמו אבני חן נדירות במחרוזות.³⁴ כפי שראינו, ננסי אף מעז לבטא בנשימה אחת את מהות הפילוסופיה ואת זו של העיר: "העיר [...] היא בראש ובראשונה היות-יחד ככזאת."³⁵ אף אחת מההגדרות האלה אינה מתימרת להיות ממצה או מוחלטת, ועם זאת ניתן בהחלט לקרוא אותן כמבקשות לנסח משהו עקרוני ומהותי בעניין דבר-מה שעל הפרק.

אבל איך יכול החיפוש הבלתי נלאה לומר משהו מהותי על הדברים שעל הפרק? איך יכול אותו גוון ריאליסטי הצובע את הפרקטיקה הפילוסופית של הוגים שונים כמו ויטגנשטיין וננסי לשרוד את סדרת הביקורות נגד המהותנות,³⁶ שהושמעו לפחות מאז ניטשה, אם לא מאז לוק, וכן נגד התמונה הייצוגית (representational) של השפה - ביקורות אשר קעקעו את מושג ההגדרה עצמו? האם כיום אפשר עדיין להציע מושג של הגדרה שלא יבגוד לגמרי בתובנה היסודית של אריסטו, שהגדרה היא דרך לומר במילים "מהו להיות [to ti ên einai] עבור משהו"; שיעניק מובן לעצם ההתעקשות על הניסוח והשימוש בהגדרות מושגיות? אני מאמין שהדבר עדיין אפשרי והכרחי.³⁷ אבל ראשית הכרחי להתגבר על שתי מכשלות שהכינו לנו המסורת הפילוסופית, יחד עם הביקורת המודרנית של הפילוסופיה.³⁸

כשאריסטו החליף את הצורות של אפלטון בסוגים, בתור מה שאמור לספק מענה לשאלה "מהו x?", הוא הדגים בכך קדם-הנחה המשותפת לשניהם: שהתשובה לשאלה הזאת מייצגת משהו ששייך לעצם המבנה של ההווייה; ושאפילו אם השפה אינה מסוגלת לייצג אותו באופן שקוף ומייד, היא עדיין מסוגלת לבטא אותו באופן מדויק באמצעות מושג או מטאפורה (כמו למשל הבלתי-מותנה [un-hypotheton] או השמש כדימוי של "הטוב", הממלא את תפקיד הבלתי מותנה אצל אפלטון).³⁹ לא היה להם ספק שמה שהמילים האלו מייצגות או מבטאות הוא חלק מסדר ההווייה. את ההגדרה, שבשבילנו היא מושא החקירה, הם תפסו כרכיב של שיח, קרי סוג של היגד או אופן דיבור, אלא שההיגד נתפס כמכיל רכיב מפתח, את הפרט המהותי ביותר שבו, כלומר צורה או מין, ואלה נתפסו באופן בלתי מתווך מנקודת המבט של האובייקט הממשי שאותו הם מייצגים בשפה, ונחשבו רק בזכות ערכו או מעמדו האונטולוגי.

הניתוח הקלאסי של הגדרות הוסט מהר מאוד ממישור השיח למישור ההווייה, בלי לתת על כך את הדעת. אפשר לתאר את ההיסט הזה כאחד הביטויים המוקדמים והפרדיגמטיים של היבריס מצד הפילוסופיה, המייחסת לשכל האנושי את היכולת לדעת את טבע הדברים בלי לתת דין וחשבון על מוגבלותו, ועל כך שהיקפה של מוגבלות זו גם הוא בלתי ידוע. הרבה לפני המפנה

הלשוני בפילוסופיה נעשו מאמצים להפנות תשומת לב להיסט הזה, ולהימנע ממנו על ידי ההבחנה בין השימוש הלשוני במילה לבין טבע הדבר שעליו היא מצביעה.⁴⁰ הוגים עכשוויים חטאו לעתים קרובות בהיבטים מן הסוג ההפוך, כשטענו כי הם מצליחים להימנע מבעיה זו כשהם מגבילים את עצמם לשפה. בכך הם החמיצו או הכחישו את הממד הטרנסצנדנטי של השפה, כלומר את העובדה שהיא חורגת מעבר לעצמה, שבדיבור או בכתיבה יש התכוונות למשהו לא-לשוני, חיצוני לשפה, שנועדה לתת לו שם, להגיב לו, לתאר אותו ולהדריך אותו כיצד להתייחס אליו, להתעסק או "לטפל" בו (לגעת בו, להפעיל אותו, להיזהר ממנו וכו'). הכחשת הממד הטרנסצנדנטי של השפה כמוה כהכחשת הממד הלשוני של ההכרה. שניהם כרוכים בהדחקה - הדחקת הרצון להכיר ולהבין מה שקיים ולאחוז במלים את עיקרו או מהותו מצד אחד, ואת מגבלות ההכרה מצד שני.⁴¹

אני מציע להכיר בלגיטימיות של הגדרות ממשיות בתור ניסיונות לומר משהו מהותי על דברים שקיימים ועל עניינים שעל הפרק. אכן, אין מדובר בייצוג לשוני של הדברים כשלעצמם, אלא רק כפי שהם מופיעים עבורנו, תחת תנאים היסטוריים מסוימים, תחת משטר חושי, לשוני והכרתי מובחן, אבל תמיד מופיעים כך שאי אפשר לצמצם אותם למילים המתארות אותם ולמבט הצופה בהם. מצד שני צריך להכיר במגבלה העקרונית של החיפוש הזה, באי-יכולתו לעגן את עצמו בדברים עצמם כדי לדלות מהם טיעון כלשהו.⁴² עלינו להימנע משתי המכשלות הללו - מצד אחד הנאיביות האונטולוגית של המסורת הפילוסופית, עם ההיסט הבלתי מורגש שלה מן השפה אל ההווה; ומצד שני משטר הצנע שפילוסופים רבים הטילו על עצמם בעקבות המפנה הלשוני, שתייב לכאורה הכחשה קנאית של כל עניין אונטולוגי. כדי לעשות זאת עלינו להתעמק בממד השיחני והביצועי-מייצגי (פרפורמטיבי⁴³) של היגדי הגדרה. עלינו לנסות להבין מה פירושו של דבר לנסות לומר מהות באמצעות פעולת הגדרה. המאפיין הכללי של מה שעשוי לספק מענה לשאלות מסוג מסוים (שאלות מהסוג "מהו x?") בדיון שלנו צריך להיות שיחני ולא אונטולוגי. יחד עם אריסטו נוכל עדיין לומר שמה שמספק הגדרה הוא ביטוי מילולי של מהות המיוחסת לדבר המוגדר. אלא שההיגד הזה מתפקד כהגדרה גם אם הביטוי שניתן למה שמהותי בעניין שעל הפרק הוא חלקי, מוטעה או מסולף. הגדרה עשויה להיות גם בנויה כהלכה וגם שגויה, מטעה, ואפילו מסוכנת. את מה שבא לידי ביטוי, את הדבר הנאמר, צריך להעריך באופן שיחני ולא באופן אונטולוגי. אבל אין לבלבל אותו עם ההגדרה עצמה, המובנת כהיגד וכמעשה שיח. מהותו של המוגדר היא משמעותו האונטולוגית של ההיגד הזה, ואותה עלינו להבחין מריבוי המשמעויות שהמילה המציינת את הדבר עשויה לקבל בהקשרי שימוש שונים.⁴⁴ הראשונה מבקשת לומר מהו הדבר, ואילו האחרונה - מהו הדבר בשביל אלו המדברים עליו בנסיבות מסוימות. ברור שבכל פעם שאני מציע הגדרה ממשית, מישהו עשוי להפוך את הטענה שלי ליחסית, כלומר לתת את הדעת על כך שהיא אומרת מהי משמעות הדבר בשבילי. אבל הדבר אינו הופך את ההגדרה שלי לנומינלית, משום שכאשר אני מבטא אותה אני מתכוון להציג את מהות הדבר כאילו היה בלתי תלוי בי, כלומר בדובר, בנקודת המבט המוגבלת שלי, בכל מה שעשוי היה למצוא את דרכו אליה מאחורי גבי, וכן באופן המסוים שבו אני מבקש להציג את

הדבר. משמעויות ריאליסטיות או אונטולוגיות אינן אמורות להשתנות כאשר משתנים הדוברים, משחקי הלשון או מצבי הדיבור. הן אמורות להיות קשורות או מכוונות אל עבר הדברים עצמם: תוצאה של הרצון לדעת או לומר את אמיתותם באופן החורג מעבר לנקודת המבט ולהקשר הפרדיגמטי של הגייתן. ההגדרה כמו מבקשת לשלוט בחריגה של המסמן מן ההקשר שבו הוא תרות – חריגה שמאפיינת את מעשה הסימון באשר הוא, כפי שהראה דרידה⁴⁵ – לקבע אותה, לדעת אותה מראש, לרשום את גבולותיה. העובדה שאנחנו יודעים מראש שהניסיון הזה ייכשל איננה סיבה מספקת לא לנסות. אין טעם לנסות לבד, כמובן. הגבולות שאותם מבקשים לקבוע נתונים במשא ומתן בין רבים, אבל בכל פעם יש מישהו שמנסח אותם לעצמו כשהוא בין אחרים, ומציגם לאחרים מהם הוא מבקש אישור לעצמו. הוא מגדיר את התחום שבו אמורה להופיע מהות הדבר שעל הפרק.

העובדה שמשמעויות הן יחסיות לדוברים ולמצבים משמעה שלעולם לא ניתן לבודד אותן. משמעויות נומינליות או לקסיקליות נקבעות על ידי היגדי הגדרה היחסיים לדובר מסוים, לכללים של משחק לשון מסוים ולסיטואציית הדיבור (כך למשל, "אדום" משמעותו "עצור" כאשר הוא משמש כתמרור, בארצות שבהן נוהג כלל התעבורה הזה). ואילו משמעויות ממשיות נקבעות על ידי היגדי הגדרה ביחס להווייתו של הדבר המוגדר. זה אומר שהגדרה ממשית או מושגית מבצעת יותר מאשר הצהרה בדבר משמעותה של מילה, שכן היא יוצרת קישור בין משמעות זו לבין קיומו של הדבר, ובתוך כך, כשהיא מבצעת את הקישור הזה, היא טוענת שהיא מנתקת או לפחות מבקשת לנתק את המהות הנאמרת מאירוע האמירה. הניתוק הזה, אותה הפשטה מסיטואציית הדיבור, מאפיינת את התכלית של משחק הלשון המסוים הזה, קרי המשחק של הגדרות מושגיות, אבל לא את היגד ההגדרה גופא. כדי להשיג את התכלית הזאת, הגדרה ממשית קובעת תנאים מסוימים לקישור בין קיומו של המוגדר x לבין משמעותו הממשית. לפיכך הגדרה כזו אכן אומרת מה משמע עבור משהו להיות x , או (וזהו רק ביטוי אחר של אותו עניין) מהם התנאים שדבר צריך לקיים כדי להיות מקרה של x , או מהם התנאים ש- x צריך לקיים כדי להתקיים כמשהו המוגדר כך.⁴⁶ הגדרות מושגיות הן לפיכך גם ממשיות (ריאליסטיות) וגם הצהרתיות (סטיפולטיביות, ואפשר להוסיף גם היפותטיות) בעת ובעונה אחת. הגדרה לא רק מצהירה מהו x אלא קובעת את התנאים שעליו לקיים כדי להיוותר מה שהוא; או לחלופין מתארת מה הוא יהיה אם תנאים אלו יתקיימו.⁴⁷ נוכל לומר גם שהגדרות הצהרתיות הן ממשיות במידה שהן מסדירות את השימוש במונח בהתאם למה שידוע על הדבר שהמונח מציין.

בעקבות הבחנתו של דלז בין משמעות (signification) למונח (sens), וכן בעקבות האופן שבו הוא תופס מובן בתור אירוע (שיחני), כלומר כתוצא (אפקט) של היגד,⁴⁸ אני מציע לראות במונח של הגדרה אירוע שבו מבקשים לקשור את המשמעות האונטולוגית של הדבר או מהותו להווייתו. הקישור הזה, המובן והתוצא של ההגדרה, הוא המושג של הדבר המוגדר. מושג הוא מקרה פרטי של מובן המתרחש על ידי הגדרה ממשית. מעשה הדיבור המגדיר הוא לפיכך ביצוע של מושג, כלומר פעולה של הגדרה מושגית.⁴⁹ משום שההגדרות המעניינות אותי אינן לקסיקליות או נומינליות (כלומר הגדרות של האופן שבו מילים משמשות בשפה) וגם אינן פשוט הצהרתיות (הגדרות הקובעות כללים או מדריכות אופן פעולה), אלא כאלה המתיימות לומר

מה ישנו ממש וכיצד הדברים הווים, ובכך להנהיר את המושג של הדבר המוגדר, אני סבור כי מושגים אינם מכשירים שכליים השייכים לנפש אלא תוצאים של אירועי שיח מסוג מסוים.⁵⁰ המושג של X הוא צדו השני של אותו סוג של ביצועים מייצגים שיחניים שכינינו "הגדרות ממשיות". המושג הוא מה שמוטבל לשפה (ובה במידה גם להווייה) כאשר דבר-מה מוגדר, כלומר כאשר מהותו מתבטאת ומתנסחת.

אם כן, בהגדרה של דבר-מה, המהות המבוטאת על ידי ההגדרה היא משמעותה של ההגדרה, בעוד שמובנה של ההגדרה הוא מושג. מושג של דבר או עניין הוא האירוע שבו מהותו, או מה שמתיימר לגלם אותה, נחשף במסגרת פעולת דיבור מסוג מסוים ובאמצעותה. התוצא של הגדרות ממשיות הוא מושג, ולכן נכון לכנותן הגדרות מושגיות. אם מקבלים את התפיסה שמושגים אינם ישים מנטליים אלא תוצאים של מעשי שיח ואירועים שבהם נקבעים התנאים לקישור של משמעות להווייה תחת התנאים המתחייבים מתפיסה כזו, אין שום סיבה להסתייג מראש מהגדרות. הגדרות צריכות להישפט על פי תוכנן בלי להקצות מראש את סוגת הביצוע השיחני שלהן. הן עשויות להיחשב תושבות זרות בהרבה משטרי שיח, אבל בפילוסופיה הן תמיד אזורחיות ראויות, אזורחיות שהן בו זמנית העתיקות ביותר אך גם הצעירות ביותר, משום שהן מחדשות את עצמן תדיר דרך הביצועים והמייצגים המושגיים שבתוכם הן שוכנות. הן ראויות לאזורחות בשיח הפילוסופי בדיוק בגלל התשוקה המקופלת בהן לגדור, לסגור ולחתום את הדבר המוגדר באופן החורג מן האירוע ומן ההקשר שבו הן מתרחשות, והסתירה הפרפורמטיבית שהן מגלמות בעצם הווייתן בין ארעיות האירוע – מעשה ההיגד, הביצוע, המייצג – לבין קביעות הקביעה, משמעות הנאמר. ברוחם של אפלטון, ויטגנשטיין וננסי, הרשו לי לחזור פעם נוספת אל העיר כדי להסביר את כוונת הדברים.

מקום לגור בו

הערים של ימינו מאוכלסות בתושבים שאינם אזרחים. אבל ההבדל בין אזרחים, תושבי חוץ, גֵּרִים ומהגרים הוא עניינה של המדינה יותר מאשר של העיר, והוא עניינה של העיר בעיקר כשהיא מתפקדת כזרוע של המדינה.⁵¹ בערים רבות מוקנית לגרים המהווים חלק מהקהילה העירונית "זכות עירונית" (droit de cité) במשמעותה בערים הימי בינימיות.⁵² בערים האוטונומיות של ימי הביניים יכלו אנשים ליהנות מן הזכות להיות אזרחים בעקבות עצם שהותם בעיר, אפילו בתור פליטים. אֶטְיֵן בְּלִיבֶךְ מסביר שלהיות בעל "זכות עירונית" משמע "לשהות או להתגורר באופן חוקי במקום מסוים ולהיות בעל אותן זכויות כמו כל חבר אחר בקהילה".⁵³ במילים אחרות, יש להבין תביעת זכות עירונית כתביעה למשהו שהוא יותר מהגנה מפני גירוש, או ממתן היתר שהייה לתושב. מדובר בניסיון להפוך את עובדת המגורים לחברות מלאה בעיר; להשיג את מה שאנרי לפבר כינה בהקשר אחר "הזכות על העיר" (droit à la ville), כלומר הזכות ליטול חלק בעיצוב העיר, שאותה אנחנו ממילא חולקים עם כל מי ששוכן בה.⁵⁴ לא מקום הלידה ולא החברות במועדון כלשהו (למשל במדינה) מעניקות לגרים את הזכות הזאת; היא נתבעת ומיוחסת (בעת ובעונה אחת, גם נתבעת וגם מיוחסת) לגרים מפני שהם גֵּרִים.

התגוררות, או אולי גרות, מעשה המגורים, היא אקט פרפורמטיבי מתמשך, הצגה וביצוע של התביינות.⁵⁵ משמעותו קודם כול חיפוש אחר מקום בטוח, ראוי למגורים ועמיד יחסית, תיחום של מרחב עירוני מסוים, ולו דרך סימון היקפה של בקתה או מציאת מחסה בגן ציבורי והכרזה על הזיקה המיוחדת אליו במונחי רכוש וטריטוריה (עם ההכרזה על המקום כ"שלי") או במונחי בית ושייכות (כאן מרגישים בבית, או לפחות מרגישים יותר בבית מאשר במקומות אחרים). בו בזמן, מעשה המגורים משמעותו גם טוויית קשרים מתרבים והולכים ברשתות עירוניות קיימות - שכונות, מקומות עבודה, בתי ספר, שירותים ציבוריים. עם כל קשר חדש אדם הולך ונכרך ברשת, אבל גם מקבל מושג ברור יותר של מקום, של מה ששייך לו בעיר ושל העיר כשלו, בלי שיחס ה"שליות" יבטא בעלות. השכונה, השדרה או העיר הן "שלי" בדיוק כמו השפה, ובשני המקרים היחס הזה מבטא תחושת בית במרחב שהיחיד שייך אליו ולא להפך. אולם תחושת בית כזו תלויה בדרך כלל באפשרות לצאת "החוצה", גם אל המקום שבו מרגישים בבית וגם הרחק מעבר לו, ממקום שהוא בית ממש, מקום שאדם יכול לשוב אליו כדי למצוא מחסה, להיות בו לבדו, מוגן יחסית ממבטם של אחרים, מן הצורך לקיים איתם מגע ומשא.

לא כל אדם מוצא לעצמו מקום כזה (ובעיר בת זמננו, כך נדמה, עוד פחות מבעבר), וכשהוא מוצא, לעתים קרובות הוא אינו נמצא שם לבדו. לפעמים המקום פרוץ מדי, לרוח או לשכנים סקרנים, או לשאונם של עוברים ושבים. הבית אף פעם אינו סגור לגמרי, המרחב הציבורי אף פעם אינו חשוף לגמרי. חסר-בית שמתקמם בפינת רחוב קבועה מתביית בה; כשהרבה בני משפחה מאכלסים דירה קטנטנה, אנשים מבקשים לעצמם פינה לשהות בה, אפילו לכמה רגעים ביום, אצל עצמם, ולו כדי לישון. משם הם יוצאים שוב ושוב לשוטט במרחב שהם מרגישים בו בבית, אפילו אם אין להם בית של ממש לשוב אליו.⁵⁶ בית הוא עניין יחסי, כמו גם המרחב שבו מרגישים בבית, והפרמטרים המגדירים אותו נמתחים על צירי זמן ומרחב, צפיפות ושכיחות של היתקלויות. כל אלה לא משנים את העובדה שבדרך כלל, לרוב הגרים בעיר יש מקום שאותו בייתו לעצמם, שאליו הם יכולים לפרוש, שבו הם יכולים לשהות לבדם, ומתוכו או בזיקה אליו הם רוקמים קשרים עם אחרים. המקום הזה הוא שלהם, לשעה או לתמיד, עם או בלי רישום בטאבו, עם או בלי חוזה בעלות או שכירות, או הסכמה של השכנים. וב"שליות" הזאת בדיוק הם מבקשים הכרה - מהשוטרים או מפקידי ההוצאה לפועל, מהשכנים או מן הזום שמתכנן "לפתח", כלומר להרוס את המקום שלהם.

בית מקושר לרוב עם פרטיות ופנימיות.⁵⁷ אבל כאשר המגורים מועמדים בסימן שאלה, כאשר צריך לתבוע ולהיאבק כדי להשיג בית ולהגן עליו, וההתגוררות מותנית בהרשאה להיות בעל בית בעיר, הבית מגלה את אופיו הציבורי: הוא מופיע כמימוש פומבי של ההכרה בזכות לגור. בית מתחיל בכתובת שכל אחד יכול לזהות ולכבד. עם הכתובת באות כמובן הרשויות, איסוף המסים והאשפה, מחלקת החינוך והמשטרה המקומית. אבל כתובת היא גם מה שאנו מחפשים כשאנו באים לבקר: הפנים החשופות, המקודדות והממופות של מקום מגורים פרטי. מידה מסוימת של הכרה היא תנאי למעשה המגורים - הכרה מצד הרשויות כמובן, ובהיעדרה - מצד כמה מהשכנים לפחות, מצד זה שהעניק מקלט, וזו שנמנעה מלהלשין. עבור השוהה הבלתי

חוקית, התושב חסר התעודות, הסקוואטרים, שיתוף הכתובת מלווה תמיד גם בהסתכנות: חשיפה אפשרית של מקום מסתור, שמניחה על כף המאזניים את המעט שכבר הושג. מרגע שהמגורים פומביים, כל אחד - הרשויות, השכנים, מישהו מן העוברים ושבים - עלול לאתגר אותם, והגר בהם יאבד את הפינה שבה הרגיש בבית, חשופה ככל שהיתה.

אישה יכולה לאבד תחושת בית גם כשהיא בבית, בקרב משפחתה, בדירה הרשומה על שמה; איש יכול להרגיש בבית בפנינת רחוב שאין מסלקים אותו ממנה. תחושת הארעיות יכולה ללוות את תחושת הבית כצל, בלי לבטל אותה, והיא יחסית וחסרת היגיון כמותה. תייר עשוי להרגיש בבית אחרי יומיים באותו מלון זול; בעל בית עלול למצוא את עצמו חסר בית כהרף עין, כתוצאה מאסון בלתי צפוי או תוכנית פיתוח ידועה מראש. סכנת העקירה הופכת להיות אימננטית יותר או פחות וגם אלימה יותר או פחות, בהתאם להצלחת ההתגוררות, אבל ההצלחה הזאת אינה מובטחת באמת אף פעם, גם כשהיא רשומה בטאבו, כי הטאבו אינו הרשות העליונה, ויש תמיד רשות מעל לרשות, אסונות, מלחמות וגירושים. תחושת הארעיות ואופק הציפייה של עקירה למקום אחר, מרצון או מכורח, מהווה כיום חלק מחוויית הקיום של רבים, גרים ואזרחים כאחת, שההבחנה ביניהם מיטשטשת לאחרונה. קשה להצדיק אותה במונחים מוסריים, ואף פחות מכך במונחים אקזיסטנציאליים או אונטולוגיים, במצב שבו אזרחים רבים כל כך הופכים לגרים בעריהם וזרים רבים כל כך באים לגור בהן. במצב של נידודת גבוהה בתוך העיר ובין ערים שונות, קרובות או רחוקות זו מזו, הזכות על העיר היא בעת ובעונה אחת התנאי הבסיסי ביותר לקיום של כבוד ומה שמוטל שוב ושוב בספק.

פינה בשיח

בשלב זה אני מבקש לשוב מן העיר אל השיח, ולעבור מגדה לגדה על גבן של כמה מטאפורות עירוניות. האם אפשר לחשוב על הגדרות מושגיות כעל בית?⁵⁶ של גרים בעיר השיח?⁵⁹ כמו בתים, הגדרות הן יחידאיות ומובחנות (אף בית אינו זהה לבית אחר; אף ביצוע מושגי אינו זהה לאחר - גם לא כאשר אותם ביטויים משמשים בהקשרים שונים). כמו בתים, הגדרות הן רכיב מסוג מסוים במרחב שאליו הן שייכות (בית הוא סוג מסוים של אתר במרחב העירוני ושל קשר ברשת העירונית; היגדי הגדרה הם משפחה אחת מני רבות של משחקי לשון הנקשרים למשחקי לשון אחרים בדפוסים מובחנים פחות או יותר). משחק הלשון שאליו שייכות הגדרות הוא כזה שבו מהויות מבוטאות ומקושרות להויות, קרי לישים קיימים. הגדרות מושגיות יוצרות סביבות מוכרות בתוך זרם החליפין הרועש והגועש של השיח, פינות שאפשר להרגיש בהן בבית, ככל שהדבר נשמע תמים: להאמין שאנחנו יודעים על מה אנחנו מדברים, שאנחנו מסוגלים לומר מהו הדבר ולקשור את ההבנה⁶⁰ שהאמירה מבטאת לככותו הקיומית של הדבר. ברחבי העיר מסתובבים אנשים רבים, מתרוצצים ממקום למקום, משנים מקום ועמדה, מחליפים דברים, מפיצים ומגלגלים דברים ונותנים להם להתגלגל הלאה, ובעודם עושים זאת הם מוצאים פה ושם מקומות מחסה ארעיים, שוכחים לפעמים מנין באו ולאן פניהם מועדות. אבל אם עוצרים אותם ומבקשים מהם ניירות, אפילו תושבים זרים ושוהים בלתי חוקיים יכולים להראות משהו

בתגובה: עדות כלשהי על כתובת כלשהי. כשמתעורר הצורך יש להם בית לפנות אליו, או לכל הפחות הם מעמידים פנים שיש להם, ויודעים שגם בלי חוזה או שטר מכר הם מרגישים שם בבית יותר מאשר במקומות אחרים. כך אנחנו משתמשים במונחים בשפה, לרבות בשפה מדעית. אנחנו מאפשרים להם תפוצה, ואנו עצמנו מופצים דרכם ובאמצעותם, משתמשים בהם כאילו ידענו מה הם אומרים. אנו מאמינים, או מעמידים פנים שאנו מאמינים, שכאשר יתעורר הצורך נהיה מסוגלים להסביר, נהיה מסוגלים לומר מהו X, למה כוונתנו ב-X, מהו X "בשבילנו". הביטוי המגדיר (אבל לא מעשה ההגדרה) משמש אז ככתובת; ו"בשבילנו" משמע כל מי שחולק את העיר ואת המפה שלה, כלומר כל מי שאמור להיות מסוגל לזהות את הכתובת כשמתעורר הצורך.

הגדרות ממשיות או מושגיות מתנסחות ומוצגות כל אימת שמתעורר צורך כזה. הצורך עשוי להגיע ממקומות שונים: משאלה של ילד, תלמיד, חבר, בן-שיח אינטלקטואלי, שומר סף של שיח כזה או אחר. הוא עשוי להתעורר, כמובן, גם בעקבות אי-נחת שלנו מן המונחים שאנו עצמנו עושים בהם שימוש; מן התשוקה שלנו להבין טוב יותר. תגובה לצורך כזה היא היגד מגדיר, ביצוע מושגי, פרפורמנס של התגוררות בשית. רבים מבלים זמן בעיר, אבל זכות על העיר זכאים לתבוע רק המתגוררים, אלה שמבצעים ומציגים את הגרות שלהם בעיר. רבים תופסים את המגורים בה כמובן מאליו. דבר לא נראה להם כמאיים על היכולת שלהם להיות בבית, לצאת ולבוא ולשוב בכל פעם לאותו בית. הם בעלי בתים או בעלי חזקה, שוכרים משלמי שכר דירה, משלמי מסים, בעלי אזורחות. אחרים, לרוב תושבים זרים ושוהים לא חוקיים, צריכים לבצע ולהציג את מגוריהם לעתים קרובות על מנת שלא לאבדם. ברוח דומה, רבים מבלים את זמנם בשיח, ורבים מתוכם תופסים את מגוריהם שם כמובנים מאליהם; אבל ישנם כאלה - פילוסופים, תיאורטיקנים, וחוקרים אחרים ברגעי חרדה או ייאוש - הפועלים כאילו עליהם לבצע ולהציג את מגוריהם בשיח כדי לא לאבדם. פילוסופים ומשוררים נוטים להסתובב בשיח כתושבים זרים יותר מאחרים.⁶¹ אין מדובר בדיסציפלינה אקדמית אלא בנטייה, מזג, הלך רוח, שכל דובר או דוברת שהפסיקו להתייחס למגוריהם כאל מובנים מאליהם עשויים לאמץ,⁶² ובעשותם כך הם גורמים ליושבי השיח האחרים לתחושת זרות. הם עלולים לאבד אחיזה בסביבה שהיתה קודם מוכרת, בדיוק כמו תושבים ותיקים ושבעים שמאבדים את תחושת הבעלות והשייכות שלהם כשהעיר מתמלאת מהגרים. אלא שפילוסופים או משוררים כאלה יש רק מעטים. הם מבצעים הסתננות יחידים או לכל היותר פועלים בחבורות קטנות; קל להתעלם מהם. הברורקטים, העיתונאים, המומחים, המדענים, יכולים להוסיף לתפוס את מגוריהם בשיח כמובנים מאליהם. הם עשויים לענות לשאלות "מהו" בתשובות קצרות, ולתבוע תשובות קצרות כאלו כאשר מתעוררות שאלות - הם מסתפקים בכתובת או בהוראות שימוש, אין להם צורך בתיאור הבית כאילו היה עולם ומלואו, אין להם צורך לבחון את קרביו של המכשיר, להבין איך הוא פועל - הם מבקשים רק לדעת איך להפעיל אותו, כאן ועכשיו, בלי לבזבז זמן על לימוד וטעויות הפעלה. הם מאמינים שדי בכך, שהוראות-הגדרות הנחיה ושימוש כאלה יתקיימו מעבר לביצוע קצר המועד שלהן, או שאפשר יהיה בקלות לקבל במהירות הגדרות אחרות. הם מצפים שמשמעויות יידבקו למילים ומילים לדבר, כמו שעיתון הבוקר מחכה להם על סף הדלת בעיר

שמתפקדת כהלכה, יום-יום, באותה שעה, בלי שום הפתעות.

תושבים זרים יודעים שכאשר הם מפסיקים לבצע ולהציג את מגוריהם איש לא יוכל לערוב להם. שהותם בעיר נתונה בסכנה ברגע שהם מפסיקים לבצע אותה. איך מבצעים או מציגים? לפעמים די בהפגנת ביטחון, כאילו זכותו של אדם לעיר אינה עומדת כלל בסימן שאלה, וכאילו לא רק הוא אלא גם השתייכותו לעיר כבר התאזרח. ישנם כמובן גם פילוסופים שמפגינים ביטחון כזה. מקרים מסוימים של ריאליזם דוגמטי או נאיבי אפשר לפרש, במידה מסוימת של חסד, כהצגה וביצוע של התאזרחות שהתרחשה זה כבר ונתפסת עכשיו כמחללת ובטוחה. בשתי הממלכות, העיר והשיח, קשה להבחין בין סימולציה של התאזרחות ובין הנאיביות של המובן מאליו. זאת משום שנאיביות יכולה בקלות להיות מפוברקת, ואילו פרקטיקה של סימולציה עשויה להוליד אמונה תמימה, שכחה של רגעים קודמים של העמדת פנים. ההבחנה עצמה אינה מכרעת, משום שהיא ממילא תקרוס ברגע שהמגורים (או ההתמצאות שההגדרה מאפשרת) מוצבים בסימן שאלה. ברגעים כאלה תושבים זרים חייבים להשתמש בכל האמצעים והקשרים כדי לשמור על מקום מגוריהם, ואילו פילוסופים מוכרחים להשתמש בטיעונים טובים יותר כדי להגן על המונחים המשמשים אותם.

ברגעים כאלה אין די בהצהרות קצרות בדמות משפטים לוגיים או אפוריזמים שיריים, המתפקדים כמסמכים המעידים על מקום מגורים. הגדרות קצרות עשויות להעמיד פנים שהן קיימות בזכות עצמן, שהן מופשטות מן ההתכתשות השיחנית, מספיקות לעצמן, אבל הן לעולם לא יחזיקו מעמד בלי הסביבה השיחנית הצפופה המזינה אותן. במובן זה יש הבדל חד בין הצהרות קצרות לבין ספר ארוך (או קורפוס שלם), כזה המבקש לענות לשאלת "מהו" תוך שהוא יוצר ומעצב התכתשות משלו. זהו ההבדל בין קו קצר המשורטט באבחה, כאילו פעם אחת ולתמיד, לבין עבודה עקשנית של תיחום. הדרישה להגדרות קצרות, מן הסוג שסוקרטס, שהכריז על עצמו רץ למרחקים קצרים, חיפש כאשר נשא ונתן עם בני שיחו, היתה חסרת תוחלת כבר אצל אפלטון.⁶³ במונחי האנלוגיה לעיל, כאשר משווים את האמירה הקצרה והמספיקה לעצמה כביכול לכתובת, ברור שהאחריות ליציבות ולעמידות של תוצא אותה אמירה - המושג של הדבר המוגדר; הקשר בין משמעות להוויה (המקביל לקשר בין תושב לכתובת המגורים שלו) - מסור בידי המשטרה: משום שרק הפעלת כוח מפקח-ממשמע כזה יכולה להבטיח אותה. החקירה הפילוסופית עלולה כמובן להתגלות כאלומה וכאנית כמו חקירה משטרתית. היא עושה זאת כשהיא חושפת מתחזים ומבקשת לגרש מן השיח צורות טיעון פסולות, עיקרי אמונה חסרי בסיס, ומושגים שריקותם נגלית לעין כשהשאלות מכוונות כהלכה.⁶⁴ אבל כשהיא מתנהלת כך, זה מפני שהיא מרגישה בבית בשיח שלה. השאלה המושגית "מהו x?", השאלה המבקשת הגדרה מושגית, נועדה לסדוק את תחושת הביתיות הזאת בדיוק. היא אמורה להזכיר לפילוסוף את הארעיות של תחושת השייכות שלו ולהזמין אותו להצטרף למאמץ של המשורר, של האקטיביסט או של הילד למצוא מחדש מקום לזר ולמוזר ואולי אפילו לעצב אופן לא-משטרתי לארגון המגורים בעיר, כזה שיבטיח ביתיות בלי לבטל את הארעיות הבלתי נמנעת שלה, ויאפשר תחושת בית גם בתוך התזוית הבלתי פוסקת של חיי העיר.

כשמופיעה השאלה המושגית ואין מאחוריה כוח אכיפה מן הסוג שמפעילה המדינה, אפשר – חייבים – להמשיך לחשוב, להתווכח ולהחליף מקום. לכן חקירת הצדק אינה יכולה להסתיים עם נוסח ההגדרה המופיע בספר הרביעי של ה"פוליטיאה" (432e-434a) – "עשות אדם את שלו". החיפוש של אפלטון נמשך מראשית הדיאלוג ועד סוף הספר התשיעי, וכולל את כל מה שנאמר על ההרכב ההרמוני והמאוזן של העיר ושל הנפש. אלא שכדי לראות או להראות זאת עלינו לקרוא את הדיאלוג מראש כביצוע מציג של מושג הצדק, וקריאה כזו היא עצמה ביצוע מציג של הניסיון לומר מהו צדק. מושג הצדק אינו נחתם בטקסט, שלא כמו התסריט והראות הבמה שנלווים לחקירתו: עליו לשוב ולהתבצע מחדש בכל קריאה חדשה. הביתיות אינה מוענקה, ובוודאי שאינה נחתמת, כאשר רשויות העיר או המדינה מעניקות את המסמכים המעידים על זכות התושבות; מה שנחתם הוא רק התסריט המקודד של הזכות הזאת. הוא מוענק כמו הכרה בכתובת, יחד עם סדרה שלמה של הזדהויות נוספות המקודדות בלשון בירוקרטית. את הביתיות צריך לרכוש (או לכבוש, ובכל מקרה להשיג) מחדש, לבצע ולהציג מחדש בכל פעם שמגיעים הביתה, בכל פעם שיוצאים לרחוב.

עם ההבנה הפוסט-מודרנית של השפה הפכו הטענות המתימרות לבטא את מהותם של דברים אחת ולתמיד לבלתי אפשריות. אף קביעה יחידה אינה יכולה לעשות כן. אבל אין זה אומר שהמאמץ לומר – לגלות, להסביר, להנהיר ובסופו של דבר להגדיר – מה הוא באמת (או מה באמת היה) דבר-מה זה או אחר הפך לחסר טעם. התשוקה לחשוב, לדעת ולומר את מהותם של דברים אינה מחלה אינטלקטואלית שיש לרפא, ומצד שני היא גם יותר מאשר תשוקה אינטלקטואלית לגיטימית. היא גם מומנט אפשרי ולעתים קרובות רצוי בהתנהלותו של כל מדע ושל כל דפוס פורה של פעילות מחקרית. אין לבלבל את הניסיון לבצע ולהציג הגדרות מושגיות של "מונחי מפתח" המצויים בשימוש בשדה מחקר מסוים, שלא לדבר על הניסיון להנהיר מונחים חדשים, מומצאים, עם הגדרות הצהרה מן הסוג "נכנה את x y", או בנוסח ספרי הגיאומטריה, "יהא x y". גם אין לבלבל את השאלה המושגית עם חזרה ללא מחשבה על הגדרות קיימות המתבצעת כדי להעניק כבוד לרשויות השיח או לשלם להן מס שפתיים. המקרה הראשון הוא רגע של ערעור, הכולל את הסכנות, הסיכונים והסיכויים שבהחייאתו של שיח אשר הפך לדוגמטי, עקר וחסר קשר עם המציאות שהוא אמור לפרש ולהסביר. אלה המסתכנים בביצועים מציגים מסוג זה חייבים להפוך לזרים בביתם השיחני, או למהגרים שעקרו למקום אחר, למקומות שבהם ייתקלו בחשד ובעוינות, והמוגדר עצמו לא ייענה לכתב ההגדרה, יחמוק או יתנגד. הזרות שהמאמץ הזה מחולל אינה זו של המבקרים או הספקנים אשר, כמו באנלוגיה המפורסמת של קאנט, שוטפים את ממלכת התבונה ומאיימים על הסדר האזרחי שלה כ"מין של נוודים הבוחלים בכל עיבוד מתמיד של הקרקע".⁶⁵ אין מדובר בזאת, אלא בכוחם של מהגרים לבצע ולהציג תושבות: ההתעקשות להתגורר, להתמצא, להתאקלם, להרגיש בבית, מצד מי שעדיין אינו שייך, או שאינו שייך לגמרי, או שכבר אינו שייך. המהגר מחפש מקלט בטוח, אך שום אקט או פרקטיקה של התגוררות אינה יכול להיחשב סופית ומוחלטת. גרות המאפשרת תחושת בית ושייכות מתקיימת כל עוד מתקיימים התנאים לבצע ולהציג התגוררות, ולשם כך

אי אפשר להסתפק במסמכים המתאימים, המשמשים כ-*readymade*, מוכנים לשליפה בכל רגע לצורך שימוש חסר מחשבה.⁶⁶ במילים אחרות, אי אפשר להסתפק בהגדרות הצהרתיות (סטיפולטיביות) ויש לשוב ולבקש הגדרות מושגיות, בלי להניח שהן יהיו מוחלטות. אחרי הכול, כמה מן ההגדרות המושגיות שהוצעו במהלך 2,500 שנות פילוסופיה מערבית שרדו את האירוע שבו נאמרו לראשונה? כמה מהן הוסיפו להתקיים אחרי מות הפילוסוף שהציג אותן?

העובדה הזאת לא צריכה להפתיע. היא מקופלת כבר בתחילת הלטינית *de* במילה *definition*, תחילת שמציינת הסרה או הפרדה של דבר-מה ונמצאת איפשהו בין התחילת *ab* ("הלאה מ-"), המציינת נתק חיצוני בלבד, לתחילת *ex* ("החוצה מ-"), המציינת מעבר של משהו מפנים של דבר כלשהו אל חיצוניותו. *de* אינה מציינת שלילה של פנימיות ולא הפרדה מוחלטת, אלא שלילה המצויה על פני השטח של הדברים, כזו שאינה מתרחשת ללא נוכחותו של הדבר הנשלל.⁶⁷ הגדרות הן הסופי היוצא (בדיבור) מעצמו כדי לשוב ולהפוך לבר-ביטוי כפי שהוא. וכאשר הוא שב אל עצמו, כשהוא אוסף או אוגד את כל מה שמהותי לתוך ביטוייה של המהות, וברגע שאותה מהות מבוטאת, הוא כבר אחר מעצמו. הדבר המוגדר חייב להיקשר לדברים אחרים ממנו עצמו כדי להחזיק מעמד ולהיות מה שהוא בהגדרה המבטאת את מהותו. קישור הוא תמיד הכרחי, אבל איך לקשור הוא כבר עניין קונטינגנטי.⁶⁸ לדוגמה, הקישור בין ביצוע מציג של המשגה לביצוע מציג של גרות.

איני מבקש לטעון שזה קישור הכרחי. הוא הזדמן לידי במקרה, כשהוזמנתי לפני כמה שנים להשתתף בסדנה שבה גיאוגרפים הומניסטים עם עניין בתיאוריה ובמחשבה ביקורתית בחנו מושגים שונים שבלב המחשבה על עיר ומדינה. במסגרת הזאת, סביבת שיח זרה יחסית שבה איני מרגיש בבית, נעשה הקישור הזה לצורת התבייתות שהתאימה לי, וחשבתי שאני מסוגל לבצע ולהציג אותה. הקישור היה נעשה הכרחי רק אם השפה והעיר היו כרוכות זו בזו באופן הכרחי, במהותן, למשל אילו מהויות אלה היו שני מומנטים של מציאות אחת, חובקת כול, שכל איבריה קשורים זה בזה; הקישור הזה היה נודע כהכרחי רק אם המהות הזאת היתה נתפסת על ידי שכל שהתברך בשפה המסוגלת לבטא אותה. להניח את קיומה של מציאות כזאת, הניתנת לתפיסה ולביטוי, משמע לבגוד בסופיות ההווה והמחשבה גם יחד. כשמבינים שאי אפשר לתפוס ולבטא שום מציאות מקפת כזו, מתברר אופיין החלקי, הסופי והבלתי נמנע של הגדרות מושגיות, אבל הרצון בהכרה מושגית לא בהכרח מתבטל.⁶⁹ בשפה אורבנית פירוש הדבר הוא שמצד אחד אין להקריב את העיר לטובת ההיגיון והחזון של מדינה טוטאלית שבה כתובות ואנשים מוצמדים אלה לאלה לבלי הפרד, ואין להשלים עם האלימות המאפיינת כל פרויקט טוטאלי שכזה, ומצד שני אין לוותר על הזכות לבית בעיר. אופייה הסופי של התושבות, ההכרח לקשור בין אזרחים לתושבים זרים, יחד עם הקונטינגנטיות של כל קישור מסוים כזה, כל אלה מתבהרים במלואם ברגע שמבינים כי אף מדינה לא תוכל להכיל את העיר עד תום, ושום שיח של ריבונות מדינית אינו יכול לצפות מראש או למצות את הסופיות ללא סוף שלה.

הערות

1. תודה עמוקה לאריאל הנדל, שהתעקש על הזמנתי לסדנה שארגן, שממנה נולד המאמר הזה, ולשני קוראים מטעם מערכת כתב העת על הערות מצוינות, שהכריחו אותי לחשוב ולנסח מחדש כמה טענות וסייעו לי להבין את הקשיים שעוד נותרו במהלך המוצג כאן.
2. Aristotle, *Topics*, I.5, 101b37. שאלת התרגום של הביטוי היווני *to ti ên einai* היתה מושא למחלוקות רבות, בעיקר סביב תרגומו של תומס אקווינס לציטוט הנ"ל במסגרת הקומנטר שלו על המטאפיזיקה של אריסטו: *quod quid erat esse*. בעקבות זאת השתרשה הצורה הלטינית *essence* כתרגום המקובל.
3. Aristotle, *Posterior Analytics*, II.3, 90b30.
4. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* (New York: Prometheus Books, 1990), book II, ch. 16.
5. ראו למשל, Anil Gupta, R. Robinson, *Definition* (Oxford: Clarendon Press, 1950); "Definitions", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [plato.stanford.edu/entries/definitions] (להלן "Definitions", Gupta).
6. G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 7.
7. למרות ההערה לעיל, אמשיך להשתמש כאן בביטוי "מהות", החופף במידה רבה לביטוי הלטיני *essentia*, לציון הגדרת-ההגדרה של אריסטו.
8. אפלטון, "פוליטיאה", בתוך כתבי אפלטון II, תרגום יוסף ג. ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן, מהדורת 1999). מעתה ואילך ההפניות לדיאלוג זה תעשינה בסוגריים בגוף הטקסט באמצעות ציון מספרי השורות הרלוונטיים ממהדורת סטפנוס.
9. "מדינה" בתרגומו של ליבס. ההכרעה לתרגם "פוליס" כמדינה ולא כעיר נאמנה לכאורה לעובדה שהעיר חדלה מוזמן מלשמש יחידה פוליטית, והמדינה בתרבות זמננו היא היחידה הפוליטית הראשונה והמובנית מאליה. אבל זו הכרעה מטעה, מפני שהפוליס אינה מדינה במובן המודרני של המונח והיא תמיד גם יחידה אורבנית, שגבולותיה החיצוניים, כמו הארגון המרחבי הפנימי שלה, היו חשובים לקיומה כיחידה פוליטית לא פחות מן השלטון ששרר בה והחוקים שנהגו בה.
10. Hans Blumenberg, *Paradigms for Metaphorology*, translated by R. Savage (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010), 87.
11. Roland Barthes, "L'Effet de réel," *Communications* 11 (1968), 84-89. ראו
12. אין צורך להתחייב לקשר בין הקביעות השליליות האלה. העיקר הוא שכל אחת מהן רווחת, ודי בכל אחת מהן כדי להטיל ספק בתקפותן של אמירות המתיימרות לקבוע משהו על מהותם של דברים.
13. מובן שנוכל ללמוד מכך על החוק עצמו כפעולה בעולם ועל תוצאתה של פעולה כזו, ועל ידי כך גם על העולם שהחוק מייצג, אבל הרמנויטיקה כזו של חשד מתאפשרת בדיוק הודות להשעיית תוקפן של ההגדרות החוקיות.

14. לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: מאגנס, תשנ"ה), ס' 18.
15. שם, סעיף 1.
16. שם, סעיף 2.
17. ראו למשל: outtamymindwithworry.blogspot.com/2007/07/city-is-maze.html; maze-city.com; janedickson.com;
18. ראו למשל, Steven Flemming, "Urban Rhizome," at resilientcity.org (May 2010); Tang Ming, "Bicycles and the rhizome-type city," at cycle-space.com/?p=6319 (September 2011).
19. Ignacio Fariás and Thomas Bender (eds.), *Urban Assemblages: How Actor-Network Theory Changes Urban Studies* (New York: Routledge, 2009).
20. "בפינות כאלה אדם בקושי יכול להבחין איפה הבניינים עדיין נבנים והיכן כבר החלה ההתפוררות. שום דבר אינו חתום. האופי הפרוץ אינו רק תוצאת בטלנותו של האמן הדרומי אלא גם, ומעל לכול, של התשוקה לאלתור, התובעת לשמור בכל מחיר מרחב והזדמנות." את הדברים האלה כתב ולטר בנימין על נאפולי בשנת 1925 יחד עם אסיה לציס, אבל רבות מהערים בנות זמננו מתאימות לתיאור הזה. Walter Benjamin, "Naples", in *Selected Writings*, edited by M.W. Jennings (Cambridge MA.: Harvard University Press 1996), vol. 1, pp. 416–17 (להלן, "Benjamin 'Naples'").
21. ז'אן לוק ננסי, "ערב רב", תרגמה מצרפתית אריאלה אזולאי, מפתח 2 (קיץ 2010) [mafteakh.com].
22. Jean-Luc Nancy, "Éloge de la mêlée", dans *Être: המקור הצרפתי*: [\[tau.ac.il/2010/08/05-2\]](http://tau.ac.il/2010/08/05-2), 171–182 (*Being Singular Plural*, translated by R. D. Richardson and A. E. O'Bbyrne [Stanford: Stanford University Press, 2000] (להלן "Nancy, *Being Singular Plural*"), 146.
23. Jean Luc Nancy, *The Sense of the World*, translated by J. S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 146 (להלן "Nancy, *Sense of the World*").
24. Nancy, *Being Singular Plural*, 205.
25. שם, 153.
26. Nancy, *Sense of the World*, 104.
27. Nancy, *Being Singular Plural*, 31.
28. הפוליטיאה של אפלטון (דיאלוג שתרגום שמו לעברית כ"מדינה" מטעה עוד יותר מתרגומו ללטינית, וממנה לשפות נוספות, כ"רפובליקה") צריכה להיקרא כראשית הבגידה הזו וגם כפרדיגמה שלה. ראו חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגמו אריאלה אזולאי ועדי אופיר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012), פרק 31.

- Adi Ophir, *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic* (London: רכן (Routledge, 1991).
29. "האזרח הוא ראשית כל אחד, מישוהו, כל אחד, בעוד שהסובייקט הוא ראשית כול עצמי, כלומר הסיבוב החוזר שבאמצעותו מישוהו אחד מסוים מעלה את האחדיות שלו בחזקת אחדות" Nancy, *Sense of the World*, 104.
30. Nancy, *Sense of the World*, 106–107.
31. ריבונות היא הכוח להביא כל דבר לכלל סיום (ולכן ניתן לראות במוות את האדון המוחלט, כפי שאמר הגל בפרק המפורסם על הדיאלקטיקה של האדון והעבד). הכוח על היצא מן הכלל הוא רק פן אחד של אותה יכולת כללית ומהותית יותר של הריבונות. ראו Adi Ophir, "From Occupy to the Occupation: Indeterminate Temporariness," *Tikkun* (Fall 2016): 30–33.
32. ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, 23.
33. זה מסביר את אחד ההבדלים החדים בין חקירות פילוסופיות של ויטגנשטיין לבין מאמר לוגי-פילוסופי המוקדם יותר שלו, שבו מערכת פילוסופית שלמה ולכאורה היחידה האפשרית מרודדת לסדרה של הגדרות, הבהרותיהן והשלכותיהן.
34. *Sense of the World* של ננסי, למשל, מתחיל עם ההגדרות המושגיות למונחים הבאים: מובן, תכלית, אמת, סגנון, סופיות, הבדל, מרחב, ועוד.
35. לעיל, עמ' 86-87.
36. בביקורת המהותנות כוונתי לביקורת על ההחפצה של מהויות ועל החיפוש אחר שיטה (מתודה) בטוחה שתבטיח את ניסוחן ההולם.
37. בביקורת שכתב על גרסה קודמת של מאמר זה, טען נגדי רועי וגנר כי אין בכך שום צורך. לדעתו הפילוסופיה אינה יכולה ואינה צריכה לומר שום דבר מהותי. אין לה, או אין צורך שתהיה לה, כל תביעה למהות, אלא רק לדחיפות, למה שצריך להיאמר כאן ועכשיו. גם אם נקבל את עדיפות הדחיפות על המהות כמה שמגיע לפחות חלק מן החיפוש הפילוסופי, כיצד אפשר להכריע בין טענות מתחרות בדבר מה שדחוף אם אלה אינן נשענות על יומרה להבין את מהות העניין שעל הפרק?
38. ברונו לאטור מתמודד עם שאלה דומה במסגרת רחבה ושיטתית הרבה יותר מזו שאני יכול להציע כאן. בספרו האחרון (שקראתי אחרי השלמת המאמר ומסירתו) הוא מציב את השאלה הזאת במרכזו של פרויקט שאפתני המגייס את מכלול עבודתו האנתרופולוגית-פילוסופית בתחום לימודי המדע והטכנולוגיה בפרט ובתחום ביקורת המודרניות בכלל, כדי להציג אונטולוגיה חדשה וחזון קוסמופוליטי לעולם גלובלי העומד בפני סכנת כיליון (*Bruno Latour, An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Modern*, Trans. by Catherine Porter [Cambridge Mass. and London: Harvard University Press 2013]). לא הייתי נדרש כאן ללאטור אלמלא נדרש גם הוא למטפורות עירוניות, שאותן הוא מציג בדיוק כשהוא מציג את הפרויקט שלו, במלוא יומרנותו ותובענותו. הוא מחייב, בין השאר, "כישרונות של אדריכל, אורבניסט, מעצב" (עמ' 65). אך באלה לא די כמובן. אין לנו ברירה אלא להתעסק גם בפילוסופיה, הוא כותב במבוא לספרו. המפתח הוא הבנה חדשה של היחסים בין המילים

והדברים (עמ' 20), תפיסה חדשה של תנאי ההתאמה (correspondence) של האמת, התנאים שקובעים אילו היגדים המתארים את המציאות ייחשבו לאמיתיים (עמ' 71-72). לכן "אין זה צריך להפתיע אם במהלך הפרקים הבאים אדבר על 'הישים' של המדע, של הטכנולוגיה" ואם "ביסודו של דבר, עלינו לחזור לשאלות הישנות של 'מהו X?' (מהו מדע? מהי מהות הטכנולוגיה?) (עמ' 21). כדי להציע הגדרות ממשיות כאלה יש קודם כול להתגבר על ההבנה המודרניסטית של תנאי ההכרה ועל הפרשנות המוטעית של התפיסה הפוסט-מודרניסטית בדבר מוגבלותה של השפה והתלות של הישים המוכרים באופן שבו הלשון המתארת והפרקסיס המחקרי מבנים אותם. כדי לסייע לקורא להבין את המשימה החדשה, שאינה אלא פרדיגמה חדשה לפירוש הניסיון ומגבלותיו, מציע לאטור אנלוגיה לפרויקט של בניית עיר חדשה. "תארו לעצמכם", הוא פונה לקוראיו, "אדריכל שמציע ללקוחותיו בית בצורה חדשה, עם סידור חדש של חדריים והפונקציות שלהם; או מוטב, אורבניסט המדמיין עיר חדשה באמת על ידי הקצאה מחדש של צורות ופונקציות [במרחב העירוני]: מדוע שלא נציב כאן את בתי החרושת, מדוע שהרכבת התחתית לא תעבור שם, ונאסור על כניסת כלי רכב לאזורים האלה? [...] אבל מגדלים פורחים באוויר אפשר לשפוט רק אם מעמידים אותם במבחן ראוי לשמו: האם התושב המדומיין יחוש שם יותר בנוח? האם היא נעימה יותר למגורים?" (עמ' 22-23). ובתוך כך, חשוב לזכור שאת המודרניסטים אין לגרש; צריך פשוט להקצות להם שכונה משלהם. צריך להציע להם "צורת מגורים נוחה יותר ונעימה לשימוש, שמביאה בחשבון גם את העבר וגם את העתיד שלהם" סביבת מגורים בת-קיימא" (עמ' 22).

39. ראו Marguerite Deslauriers, *Aristotle on Definition* (Martinus Nojhoff, 2007), ch. 1.
40. ג'ון לוק יכול לשמש דוגמה למאמץ מוקדם כזה. ראו הבחנתו בין "מהות שמנית", היא "המושג המורכב שמורה עליו המילה" שמציינת את העצם, לבין "המבנה הממשי של העצמים שבו תלויה מהות שמנית זו וכל סגולותיו של מין זה, ושעל כן אפשר לקרוא לו, כפי שאמרנו, מהות ממשית" (מסה על שכל האדם, תרגם יוסף אור [ירושלים: מאגנס, תשל"ב], 590).
41. הרצון לאחוז במילים את מהות הדבר אינו מתאר את מהות ההכרה בכלל. הוא נוגע לאינטרס הכרתי אחד מני רבים. הדגשתו כאן אינה מייצגת את הרצון לדעת מה שדחוף, חשוב, יפה או משעשע בדבר או בעניין שעל הפרק. הוא מודגש כאן פשוט מפני שבלעדיו אין טעם בהגדרות. השאלה אינה אם אפשר לוותר עליו - בוודאי שאפשר, כמו שאפשר לוותר על אמונה באלוהים, על עניין באמת והעדפתה על פני טעות ושקר, או על חיפוש אחר יופי. השאלה כאן היא האם וכיצד אפשר לספק אותו.
42. מבנה הטיעון כאן הוא קאנטיאני. אפשר להבין את ביקורת התבונה של קאנט כניסיון למצוא שביל ביניים בין האינטרסים של התבונה ומגבלותיה האינהרנטיות. הביקורת מזהה ומכבדת את אותם אינטרסים בלי לתת להם לאחוז באובייקטים שאליהם הם משתוקקים. אך בדיון הנוכחי השיח תופס את מקום התבונה, וההכרה במגבלותיו אינה נשענת על חשיפת המבנה הטרנסצנדנטלי השלם שלו (כמקביל למבנה התבונה הטרנסצנדנטלי שהציג קאנט).
43. אני מבקש לאגוד יחד את שתי משמעויות הפרפורמנס: גם ביצוע שיש לו כללים (או שאפשר לשחזר את הכללים שלפיהם התנהל), וגם מיצג שיש בו ממד בימתי, חזותי ומשחקי.
44. ההבחנה הזאת יכולה להיחשב כגרסה של ההבחנה של לוק שהווכרה לעיל, אך מה שהוא בשביל לוק

- עניין של פער הכרתי (אפיסטמי) בין המציאות לבין היכולת האנושית לדעת אותה מנוסח כאן כפער שיחני.
45. ראו בעיקר ז'אק דרידה, על הגרמטולוגיה, תרגם משה רון (תל-אביב: רסלינג, 2015), חלק ראשון, פרק 1; חלק שני, פרק 2; Jacques Derrida, "Différance", *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass (Chicago & London: Chicago University Press, 1982), 1–27.
46. קישור זה בין הווייה למשמעות הוא מה שמתרחש מכבר בהגדרה מצביעה, שבה דבר מוגדר על ידי כך שמצביעים עליו. לכן הגדרות כאלה הן "דרגת האפס" של ההמשגה. ראו עדי אופיר, "מושג", מפתח 4 (סתיו 2011): 120–85 [mafteakh.tau.ac.il/2011/11/04-4] (להלן אופיר, "מושג").
47. הגדרה קובעת גם גבולות לשדה החווייתי (פנומנלי) שבו X עשוי (או מוכרח) להופיע. בתור היגד השייך לשיח מסוים, הגדרה מוגבלת על ידי יחס מסוים לדובר, ועל ידי רשת שלמה של מושגים וכללים אחרים המסדירים את שעתוקה. על יישום תפיסת פונקציית ההגדה (enunciative function) של פוקו למושג המושג שלי ראו אופיר, "מושג", 90–89. וראו Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, translated by A. M. Sherian Smith (New York: Pantheon, 1972), part III.
48. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* (New York: Columbia University Press, 1990, 12–35).
49. זו גם דרך להעניק מובן לסיווג המודרני (הרווח בעיקר בפילוסופיה אנליטית) המכנה הגדרות ממשיות כמושגיות או מנהירות (אקספליקטיביות). לדוגמה מן העת האחרונה ראו את מאמר של גופטה שמוזכר בהערה 5 לעיל. הסיווג כולו עשוי להיות מובן מאליו מרגע שאנו חושבים על התוצאים השונים של מעשי דיבור מגדירים: זיהוי - להגדרות מצביעות; סיווג והסדרה של שימוש במונחים - להגדרות נומינליות; הכוונה והסדרה - להגדרות סטיפולטיביות, והמשגה - להגדרות ממשיות.
50. אופיר, "מושג", 89–88.
51. אני משתמש כאן במילה "גר" במובנה המקראי, הנרדף ל"תושב זר". אדם נתפס במקרא כגר משום שהוא זר במקום שבו הוא מתגורר. גר מציין מצב קיומי וסוג של חווייה, בניגוד למצב (סטטוס): "וְגֵר לֹא תִלְחָץ; וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר כִּי־גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות כג, ט). הגר הוא גם זה ש"בא-לגור" (בראשית יט, ט).
52. ליושבים זרים עומדת זכות זו גם אם היא ברובה בלתי מוכרת. זכויות יכולות להיתבע, להתממש, להיות מוכרות או מוכחשות, מכובדות או מופרות רק אם מייחסים אותם לבעלי הזכות באופן שאינו מושפע ממצבים פוליטיים קונקרטיים. אין זה אומר שזכויות הן אידיאליות או נצחיות. לזכויות יש היסטוריות משלהן. אבל מרגע שזכויות נתבעות, הן נתבעות כמשהו שיש למישהו באופן בלתי תלוי במימושן. זכות נתבעת בדיוק כשאינן מכירים בה כלל או כשמפירים או לא מכבדים אותה אף על פי שמכירים בה בעיקרון. היא נתבעת כמה שעומד לבעלי הזכות ועל בסיסו הם תובעים הכרה (בזכות) והגנה מפני הפרתה.
53. ראו את הנספח "זכות במקום היישוב" שאטיין בליבר כתב בתגובה לתרגומה של אריאלה אזולאי למאמרו "סובייקט-אזרח", מפתח 1 (חורף 2010), [mafteakh.tau.ac.il/2010/01/1-07/2010/01/1-07/il.ac.tau.mafteakh].
54. Henry Lefebvre, *Le Droit à la ville* (Paris: Anthropos, 1968).
55. בעברית אין שם פעולה מדויק לציון מעשה המגורים; ה"גרות" תפוסה כזו של הגר ו"דיר" מקושר לסוג מסוים של מקום מגורים.

56. הגר קוטף, "בית", מפתח 1 (חורף 2010), 17-18 [2010/01/1-01/il.ac.tau.mafteakh].
57. הנה הם שוב, בנימין וחברתו לציס, מדברים על עניים בנאפולי: "בניינים משמשים כבימות פופולריות. כולם מחולקים לאינספור תיאטראות שכולם מלאי חיים בעת ובעונה אחת. מרפסת, חצר פנימית, חלון, שער אחורי, גרם מדרגות, עמודים מוצלבים, משמשים כבימות וכתאי צפייה גם יחד. אפילו הדלפון האומלל ביותר ריבון בתודעתו הכפולה, המעומעמת, של השתתפות, במלוא מרוששותו, באחת מתמונות חיי הרחוב הנפוליטני שלעולם לא ישובו, ושל התענגות, במלוא דלותו, על הפנאי שיש לו להתבונן בפנורמה הגדולה הזאת (Benjamin, "Naples", 417).
58. בית במובן המינימלי שהצעתי כאן - פינה מזוהה המקנה תחושת בית למי שמוצא בה מחסה.
59. ניתן להשוות הגדרות סטיפולטיביות ולקסיקליות לשלטי דרכים, מגרשי חניה, שערים, מעליות - בקיצור, לאותם מפעלים עירוניים שלעולם אינם מפסיקים להורות, לצוות, להסדיר את התנהגותנו ולשלוט בתנועתם של רבים כל כך בעיר. בה בעת, תפקודם של כל אותם אובייקטים תלוי בהגדרות סטיפולטיביות שאנשים אמורים להכיר ולדעת איך לפעול על פי כלליהן.
60. הבנה שחורגת ולו במעט מהיכולת להשתמש, כאן ועכשיו, בדבר או במילה המציינת אותו. האנלוגיה המוצעת כאן ובהמשך הקטע הזה אינה מתיימרת להיות שלמה. כך למשל, לאדם מן היישוב יש בדרך כלל בית אחד, והגדרות עשויות להתרכות. אבל העניין כאן אינו הבית עצמו, אלא תחושת הבית, שתחילתה בעצם היכולת להתמצא בסביבה העירונית ושיאה בתחושה בלתי אמצעית של "להיות בבית" בסביבה שעד לא מכבר היתה זרה או בלתי מוכרת. הגדרות מבקשות ליצור סביבת שיח שתאפשר תחושה מעין זו.
61. רועי וגנר טוען נגדי שפילוסופים יכולים להיות בעלי בתים איומים, משכירי נכסים רבים בתנאים גרועים בשכונות עוני (slumlords) או בעלי חוות שירים בכל מי שמתקרב ללא הזמנה. הוא צודק כמובן, אך לא על אלה אני מדבר כאן, אלא על אלה שמבקשים להגדיר מחדש (תמיד מחדש, גם כשהמושג נכנס רק עכשיו לשימוש) מושגים מוכרים כביכול.
62. עד כמה הדבר שונה מההגדרה שטבע ליוטאר לפילוסופיה כסוגה של שיח? ליוטאר כותב: "הכלל של השיח הפילוסופי הוא לגלות את הכלל שלו: מה שמונח על כף המאזניים הוא הא-פרירי שלו" (Jean-François Lyotard, *Differend: Phrases in Dispute*, translated by G. Van Den Abbeele [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988], #98) (ולהלן Lyotard, *Differend*). בהמשך משתמש ליוטאר במטאפורה של הארכיפלג כדי לתאר את שיטוטיו של הפילוסוף בין איי השיח שבהם הכללים מוגדרים היטב. מדובר אולי בהבדל בין איים מרוחקים לשכונה שגרים בה. אין צורך להרחיק ולפאר את חיפוש של הפילוסוף; הפילוסוף אינו חוצה מרחבים בלתי מיושבים והתנועה שלו אינה בין אי לאי אלא בין שכונה אחת לאחרת, או בין עיר לעיר, וגם כשהוא מהלך לבדו הוא נמצא בין אחרים. ההזדמנויות שלו לחפש, להציב מונחים רווחים בסימן שאלה או להמציא מושגים חדשים נקרות גם בבית ובחצר האחורית, והן הופכות לנראות מרגע שהתושבות שלו בשיח אינה נתפסת כעניין מובן מאליו. לא צריך להיות היידגריאניים כדי לזהות את הנקודה הזו בפרשנותו של היידגר לפרגמנט של הרקליטוס: "גם כאן [בביתו של אדם] נוכחים האלים" (Martin Heidegger, "Letter on Humanism," translated by F. A. Capuzzi and J. G. Gray in *Basic Writings* [New York: Harper and Row, 1977], 234).

63. ב"פרוטגורס", למשל, כתב אפלטון באירוניה מבודחת על התעקשותו של סוקרטס לקבל מפרוטגורס תשובות קצרות לשאלותיו. פרוטגורס, המומחה באמנות הנאום (התשובות הארוכות), מסרב לשתף פעולה. בתגובה קוטע סוקרטס את השיחה וכמעט מסיים בה את חלקו, ונשאר כמי שכפאו שד רק בלחץ קהל המאזינים, שמנסה למצוא פשרה. אלא שמעט לאחר שהשיחה מתחילה מחדש ופרוטגורס, שהחליף תפקידים עם סוקרטס, מציג לו שאלה משלו, פוצח סוקרטס בסדרה של נאומים ארוכים מאוד, ובסופם גם מפריך את טענתו של פרוטגורס (אפשר ללמד את המידה הטובה) וגם מעמיד על ראשה את עמדתו הקודמת בדבר כללי השיח הראויים. ראו אפלטון, "פרוטגורס", בתוך **כתבי אפלטון I**, תרגום יוסף ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן, 1959), 334-338.
64. לדיון על הכוח המשטרתי של התבונה הטהורה ראו עדי אופיר, "הכוחות המזוינים של התבונה: על מטפורות וכוח בביקורת התבונה הטהורה", עיון 48.2 (1998): 165-190.
65. עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגם ירמיהו יובל (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012), 94.
66. על מונחים שמשמשים בהם ככ-*readymade* ראו אופיר, "מושג".
67. דה-קולוניזציה, דה-מוביליזציה, וכן בלעז, *dehumidifier, degrading, declining, devaluation, deportation, depopulation*. התחילית "דה" קשורה לפועל שאליו היא נצמדת, כמו "פוסט" במילים פוסט-מורטם, פוסט-מודרני (וכן פוסט-ציוני, פוסט-חילוני, וכו'). אלא ש"דה" מתפקדת במרחב (ממשי או מושגי) ורק בעקיפין גם בזמן, בעוד ש"פוסט" מתפקדת בזמן ורק בעקיפין במרחב.
68. ליוטאר: "לקשר [היגד אחד לאחר] זה הכרחי, אבל איך לקשר - לא" (Lyotard, *Differend*, #102).
69. במילים אחרות, יש לשחרר את מושג המושג מאחיותה של מחשבה הגליאנית.



