

תשובה לדליה דראי

בפתח הדברים אני מודה לידידתי דליה דראי על קריאתה הנדיבה והמאלפת בספרי; מלבד התענוג על עצם ההד לעמלי, השיחה הפילוסופית עמה בעל־פה ובכתב הכריחה אותי לחדר זרמי־מעמקים שהזינו את כתיבתי, והביאה אותי להבנה עמוקה יותר של ספרי ואף של עצמי.

דליה טוענת שיש מתח בלתי־פתור בדבריי בין נסיוני 'לשכן' את מושגי החופש והאחריות ב'עצמי העמוק' (בעקבות פרנקפורט), ובין נסיוני 'לשכן' אותם במעבה היחסים האנושיים (בעקבות סטרוסון); והיא שופכת שמן על מדורת המתח בין שתי המגמות, באמצעות התוכנה – שגם אותה אני מאמץ – שייחוס חופש ואחריות הוא מעשה, ונתון למרותה של התכונה המעשית. אני מודה בעובדות, אך לא באשמה: כלומר, אכן טענתי בספר לשילוב הרמוני בין שלושת הקטבים האלה, ובטענתי אני עומד; ביקורתה של דליה היא הזדמנות עכורי לחדר טענה רדיקלית יותר שהובלעה גם היא בדבריי בספר, לאמור, לא זו בלבד ששלושת הקטבים מתיישבים אלא שהם אף משלימים זה את זה, וצירופם חיוני כדי להגן עליהם מפני פרשנות רדוקטיבית שלהם (הדברים אמורים במיוחד בנוגע להבנת המושג 'עמדות תגובה' של סטרוסון, ולהבנת מושג התכונה המעשית הקאנטיאני של בוק).

פרנקפורט ער כמובן לעובדה, שהרחבת המבט למקורותיו של רצון־הפעולה – במונחיו, לחופש הרצון שמעבר לחופש הפעולה – איננה פותרת את דאגתו של האינקומפטיביליסט: הלה לא ינוח ולא ישקוט ולא יאשר את חירותו של הפועל עד שהפועל ישוחרר מסדר הטבע, והרחבת המבט אינה עושה זאת (היא אינה עושה זאת באופן מוצהר ומכוון). אם כן, מה היא עושה? ראשית, היא פוטרת את הקומפטיביליסט מעולה של ההאשמה שהוא פותח את שער החירות לרווחה בפני נרקומנים וכפייתיים אחרים; שנית (וקשור), היא מפרנסת מושג עשיר של עיצוב עצמי, שהולם קומה שלמה בתפיסת־החירות האינטואיטיבית שלנו, קומה שקופחה בקומפטיביליזם הקלאסי. כאמור, זהו במוצהר עיצוב עצמי 'יש מיש' (בקומות מתגבהות של מעצב ומתעצב, ככל שרק תרצו ותוכלו להכיל). כאשר פרנקפורט נדרש לשאלה מדוע להסתפק בעיצוב עצמי 'יש מיש' ולא לתבוע יותר מזה, כתביעת האינקומפטיביליסט (תביעה שלא תימלא אלא בשחרור האדם מסדר הטבע), הוא נשען על כוחו האינטואיטיבי של רעיון העיצוב העצמי כדי לשכנע אותנו שתביעות החירות שלנו נחות בנקודה זו; מעבר לזה, הוא אומר, איננו מבקשים דבר.

נראה לי שיש לו, במקרה כזה ושבנו הוא חופשי לרצות את מה שהוא רוצה לרצות, כל החופש שאליו אפשר לשאוף [...]. יש עוד דברים טובים בחיים, וייתכן שמקצתם יחסרו לו. אבל אין שום דבר שחסר לו מבחינת החופש.¹

מכיוון שברור למה עוד ניתן לשאוף וברור גם שיש ששואפים לעוד, אני סבור שאפשר לשאוף לפחות לתוספת הבהרה של הטענה שתביעותינו נחות ברעיון העיצוב העצמי, ולו גם יש מיש. את זאת ביטאתי באומרי שהדוגמאות שמשמשות בדיון לכאן ולכאן, והאינטואיציות שעליהן מסתמכים הטוענים לכאן ולכאן, הן "רסיסים" של סיפור מקיף יותר, ולקוחות מתוך הקשרים רחבים שבמסגרתם הן מתפקדות" (עמ' 130), הקשרים שהם 'המושב בחיים' של שיח החופש והאחריות; ושהארת ה'מושב בחיים' הזה עשויה להבהיר ולאשר את תוקפן של האינטואיציות. במילים אחרות ובאופן שמכוון לביקורת שעל הפרק, אני טוען שלהבנת פתרונו של פרנקפורט (ולאישושו) נחוץ ללכת מעבר לרעיון העצמי העמוק; לא לכיוונו של עצמי עמוק יותר ויותר ובוודאי לא לכיוונו של עצמי שחוצב את עצמו יש מאין – פרנקפורט שולל בפירושו ובתוקף את שני הפיתויים האלה ואילו התפתיתי להם לא הייתי יכול להציג את דבריי כפרשנות (אפילו יצירתית) לפרנקפורט – אלא להבהרה עמוקה יותר של הרעיון. 'האדם חופשי באשר הוא מעצב את עצמו ואת רצונותיו'; קסמן של המילים האלה וכוח המשיכה שלהן מזינים כאמור את אתוס החירות והאוטונומיה שלנו, אבל רק תוספת העמקה ב'מנגנון' של העיצוב העצמי הזה – זו כמוכח מטפורה – תוכל להנהיר לנו מדוע די בו לפוגג את התביעה האינקומפטיביליסטית הרדיקלית לחופש יש מאין. הצבתו של העצמי העמוק בהקשר היחסים הבינאישיים, הארת 'המושב בחיים' של המושגים חירות, אוטונומיה, עצמי (וגם) עיצובו העצמי של העצמי – הצבת הפתרון של פרנקפורט כמוטיב בסיפור שטווה סטרוסון – מרימה את הכפפה הזאת.

להבהרת טענתי שמגמתו של פרנקפורט זוקקת השלמה, ושהיא נשלמת בהארת ההקשר הרחב שבו נטוע רעיונו המרכזי (רעיון העצמי העמוק), אשוב ואדגיש שאינני מערער על כוחם של תיאוריו ודוגמאותיו: אני מקבל את לקחם ואת לקחו, לאמור, מי שאדון לא רק למעשיו אלא גם לרצונותיו, ומעצב את עצמו כרצונו (לא באבחה של הכרעה שרירותית אלא בתהליך מתמשך של רפלקסיה ביקורתית), מספק את תביעותינו האינטואיטיביות לאוטונומיה ולחירות. אינני מערער על כך שהעיצוב העצמי יש מיש 'מספק את הסחורה'; מה שאני מבקש הוא הבנה עמוקה יותר של הטעמים לכך. ככלות הכול, האין זה מתמיה שהוא מספק את הסחורה אף-על-פי שהוא עיצוב יש מיש ואינו חורג ממישור ההיקבעויות הנתונות? (בלשוני בספר: האם

¹ "There are other good things in life, and he may not possess some of them. But there is nothing in the way of freedom that he lacks" (H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 1988, p. 23)

אין תפיסות העצמי העמוק "מגבילות את היקף המבט, חוסמות את מעוף המחשבה, כופות איזו מין תקרת זכוכית על החקירה והדרישה ביחס לאוטונומיה של הפועל"? עמ' 182).

דליה מצאה מתח בלתי-פתור נוסף בספר, בין הסתפקותי ביצירת עצמי 'יש מיש' לבין האספירציה שהיא מוצאת בניסוחי למחוזות העצמי שיוצר את עצמו 'יש מאין'.² דבריי בפסקה הקודמת מכוונים להשמיע קול ברור וחף מאמביוולנטיות בפרשת-הדרכים הזאת: אני מתייצב לחלוטין וללא-שיוך בתחומי היצירה 'יש מיש'. גרעין האמת בדברי דליה, שמבצבץ גם הוא בדבריי בפסקה הקודמת, הוא שאכן, לטעמי, בהסתפקות ביצירת העצמי 'יש מיש' רב הסתום על הגלוי, לא כל גרסה של עיצוב 'יש מיש' מספקת את הסחורה, ויש מה לבקש עוד – לא חריגה אל הטרנסצנדנטי שמעבר לאימננטי, אלא הבנה מדוע האימננטי בעצמו, בחריגתו אל מעבר לעצמו, 'מכיל' (אם אכן זהו המונח המתאים) את תביעות הטרנסצנדנציה. (אני משתמש בכוונה במושגים תיאולוגיים אלה, כדי לרמוז על הזיקה בין מהלכי בספר הזה לבין העמדה הדתית שהצגתי במקום אחר; לא נפקד מניסוחי גם ההד להבחנה של הגל בין האינסוף הרע לבין האינסוף הטוב.)

כאמור, את ההשלמה שאני מבקש לפתרון של פרנקפורט אני מוצא בהבהרה של הקשר השיח האתי. בתיאור ההקשר הזה אני משלב את האלמנטים הנוספים, של סטרונסון ושל קאנט-בפרשנות-בוק (וכן של וולף, שאת מושג השפיות שלה אני כורך עם מושג התבונה של בוק): לאמור, הקשר-השיח האתי הוא מעבה היחסים הבינאישיים, ובמיוחד ביטויה של הזיקה הבינאישית בציפיות, בתביעות ובהיענויות ההדריות, מתוך אופק רציונלי משותף,³ של העומדים בזיקה. ה'קומפלקס' הזה צפוף, אבל אורגני. הוא אורגני לא רק מבחינה זו שהאלמנטים המובחנים שבו משלימים זה את זה (ונחוצים) לביאור מה בדיוק מניח את הדעת ברעיון העצמי העמוק ומה בדיוק

² כמו שיוסבר בטקסט, מה שדליה זיהתה בדבריי אינו משיכה לאין העצמי'. המובאה שעליה היא מבססת את אבחנתה אכן מסגירה משיכה (סארטרית) כזאת, אך היא פרפרזה של דברי נייגל; אחרי שתקפתי אותו כפרק קודם בדיוק מסיבה זו (שם גם הצבעתי על הזיקה שאני מוצא בין עמדתו לבין עמדתו האבסורדית של סארטר), והבטחתי לחלץ מאבחנתו העמומה גרעין של אמת (עמ' 208), אני שב לניסוחי ומוצא להם פשר קומפטיביליסטי כשר (ובכך ממלא את הבטחתי).

³ הערה על רציונליות: דליה מצרפת אותי להשקפתה הדיוידסונית שהסברי פעולה על-ידי נימוקים הם הסברים סיבתיים. אני לא מסכים להצטרף, ואני מפריד בין הטענה ש'פעולות' אינן יכולות לחרוג מהסדר הסיבתי (שעמה אני מסכים, אם כי המרכאות מסגירות שגם לגביה אני נדרש להסתייגות), לבין הטענה שהסברי פעולה על-ידי נימוקים הם הסברים סיבתיים (ראו בספרי, נספחים לפרק השני והשלישי. על יחודיותם של הסברים רציונליים ועל זרותם להסברים סיבתיים הרחוב מרקוס; ראו Eric *Marcus, Rational Causation*, Harvard University Press, 2012). לא אתעכב על המחלוקת הזאת, משום שהאי-הסכמה שלי עם דליה אינה מטשטשת את ההסכמה לנידוננו, לאמור: החופש לא יימצא בהפקעת האדם מסדר הטבע ומהחוקיות הסיבתיית הטבעית.

עמוק וחופשי בו, אלא גם בזה שדווקא במסגרת המכלול הזה, האלמנטים המובחנים בו 'מצטללים' מפגמים שמאיימים לעכור אותם, הן מבחינה מושגית והן מבחינה קיומית-אנושית.

את גישת סטרוסון לנידוננו אני רואה כתשובה לשאלה, מה מבחין את זיקתי לזולת אנושי-אישיותי (בתור שכזה) מהתייחסותי לתופעה של הטבע? (שאלה זו בלתי-נפרדת מהשאלה מה מבחין את זיקתי לעצמי (בתור שכזה) מהתייחסותי לתופעה של הטבע; בכך כבר מובלע כאן אלמנט התבונה המעשית.) בניסוח זה אני מבקש ללכוד הן את זיקתו של סטרוסון לרעיונו של פרנקפורט, והן את תרומתו להנהרה שאני מבקש לרעיון הזה: השאלה היא הרי שאלת ה'עצמי', והיא מגששת את דרכה באותו מרחב מושגי שפרנקפורט הציב במרכזו הדיון. פרנקפורט מילל בתורת ה'סדרים' שלו את מותר ה'עצמי' (או ה'אישיות') על פני היקבעות 'טבעית-גרדא',⁴ שאינה מספקת את תביעות החירות שלנו. הקביעה העצמית, אף שגם היא טבעית, מתעלה מההיקבעות ה'טבעית-גרדא' בעצם היותה קביעה עצמית (=קביעה של העצמי מסדר שני את עצמו מסדר ראשון). סטרוסון מתייבב איתן (כפרנקפורט) על קרקע ההנחה שהמותר אינו פורץ את סדר הטבע – ה'עצמי', במפורש, הוא גם תופעה של הטבע – ואולם הוא אינו מסתפק בארטיקולציה של מושג העצמי (האנושי-אישיותי) ש'ממללת/מדבררת' את כוחו של המושג, אלא חושף את סוד הכוח שלו. זאת הוא עושה בהרחבת החקירה מ'אישיות' אל ה'זיקה לאישיות'. בעומק העניין (כך אני רואה זאת), הכללת הזיקה לאישיות בתחום החקירה איננה רדוקציה של מושג האישיות והעצמי, ולא של מושגי החירות והאחריות שכרוכים בו (כאילו 'הכול בעיני המתבונן'); הרחבת החקירה איננה אלא רפלקסיה על נקודת-הראות שמתוכה 'אישיות' (ו'עצמיות') 'ממגנטת' אליה את 'הילת' החירות והאחריות. את ההרחבה אפשר לראות כהמשכתו של המפעל הקאנטיאני של חשיפת תנאי התופעה, ומוטב (וכך ביטאתי במשפט הקודם), כהמשכתו של המפעל ההגליאני של היעשות מודע למכלול 'נקודת-ראות ומה שנגלה מנקודת-הראות'.

תשובתו של סטרוסון לשאלה הפותחת פסקה זו, במונחי ההבחנה בין התייחסות אובייקטיבית (התייחסות אל האחר כאל אובייקט) לבין התייחסות שמתוך מעורבות (participation, involvement); ההתייחסות אל האחר כבן-שיח, כמושא לתביעות ולהיענויות), ממקמת את העצמי העמוק ואת מושגי החופש והאחריות שכרוכים בו בהקשר שבו עומקו – אם תרצו, סדרי הרצון שלו והיותו מעצב את עצמו – מופקעים אל מעבר לעצמם (מה שאין בכוחה של תוספת 'סדרים' לעשות), בלי שיחייבו נקודת משען ארכימדית ב'אין'. ההיבט הדיאלוגי מבהיר כיצד (ובאיזה מובן) עיצובו העצמי של העצמי אינו לכוד במעגל בועתי המתמלא מחולייתו, אלא חורג מעצמו באמת

⁴ זו מודגמת בראש ובראשונה בהיקבעות-הפעולה החייתית על ידי רצון החייה, אבל גם בהיקבעות-הרצון של הכפייתי, שעצמיותו נגדרת אחרי טבעו.

לאחרות של ממש (ושוב מתבקש האזכור להגל: "כוחו של הרוח גדול רק כביטוי החיצוני, עומקו אינו אלא בשיעור שהוא מעז להתרחב ולאבד את עצמו בתוך פריסתו"; "ההוויה שהיא באמת סובייקט היא ממשית רק במידה שהיא [...] המיצוע של עצמו עם היעשותו לאחר").⁵ העצמי מעצב את עצמו, ונתפס כמי שמעצב את עצמו, בהיענות לתביעות שמופנות כלפיו על ידי אחרים; התביעה והרגישות לתביעה⁶ מבטאות בעצמן (כך סטרוסון!) את מובנם של המושגים המרכזיים. סטרוסון – לפי פרשנותי הסינתטית – אינו מציב חלופה לפרנקפורט; בהבחנה של סטרוסון בין נקודת הראות האובייקטיבית לנקודת הראות המשתתפת/מעורבת הוא מספק מפת התמצאות מושגית ומסמן בה את מקומו של ה'עצמי' של פרנקפורט. בנקודת הראות האובייקטיבית אין כלל 'עצמי'; ה'עצמי' הוא 'מצטרף' של נקודת הראות המשתתפת/מעורבת.⁷ ומשם הוא נגלה בפתיחותו ובחריגתו מעצמו.

בדברים האלה ביארתי כיצד הצעת סטרוסון היא יד המושטת לפרנקפורט; אבל הובלעה בהם גם ההגנה על סטרוסון, שהבשורה של פרנקפורט נושאת בחובה. דברי סטרוסון חשופים מכיוונים שונים לפרשנויות רדוקטיביות: האם אין השענת אחריותו של הפועל וחירותו על עמדות התגובה של המתבונן 'פתרון ספקני' (כלשון דליה) לשאלת החירות, נסיגה מריאליזם ביחס לתופעה ו'הפנמתה' – סובייקטיביזציה שלה – בבחינת 'הכול בעיני המתבונן' (כלשוני לעיל)? האם אין היא, ההשענה, ויתור על הממד הנורמטיבי של השיפוט המוסרי והסתפקות-במועט בפסיכולוגיה האנושית כנתינתה הקמאית ('כך אנו מגיבים וזהו')? הרצון לשמור על ה'מומנטים' השונים במכלול מפרשנויות רדוקטיביות מפעם במהלכי לכל האורך (כפי שאבאר עוד בהמשך), והוא מפעם גם בפרשנות שלי לסטרוסון. בהדגישי שגישת סטרוסון אינה מהווה חלופה לזו של פרנקפורט אלא מציעה מבט רחב יותר על הקשר דבריו ועל הקשר ה'עצמי' שעליו הוא מדבר, כלומר שדברי סטרוסון הם רפלקסיה על ה'מושב בחיים' של מושג העצמי ושל שיח החופש והאחריות הכרוך בו, אני שולל את הרושם המזיק שלקחם הוא שחירות הפועל היא בעיני המתבונן המגיב. חירות

⁵ הגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, תרגם י' יובל, ירושלים, מאגנס, תשנ"ו, עמ' 63 ו-83.

⁶ בהתייחסה לראגה המטפיסית של האינקומפטיביליסט, שמוסיפה לבעת (אותו) גם ביחס לעצמי העמוק, דליה כותבת: "גם הפנייה של וולף אל העצמי העמוק השפוי אינה מרגיעה דאגה זו. לא נראה ששפיותנו היא תחת שליטתנו". אבל היבט מרכזי של טיעונה של וולף הוא שנפעלות – בהבחנה משליטה (ובהשלמה שלה) – היא היבט מהותי של רציונליות. לטעמי, זו בדיוק הנקודה שבה מתחוויר המבוקש שמעבר ל'הרמוניית העצמי העמוק', ומתחוויר במה עומקו של העצמי העמוק: בפרפרזה על דברי הגל, עומקו של העצמי אינו בהתאינותו לנקודת-אין חסרת-שיעור ושחר, אלא הוא בשיעור שהוא מאבד את עצמו המקובע-בתוך-עצמו ונעשה רגיש (ורגישות היא אופן של נפעלות!) לתביעות הרציונליות של האחר.

⁷ קריטי להבין שהמונחים 'עמדה אובייקטיבית' ו'לראות את הזולת כאובייקט', אינם שקולים בהקשר זה למונחים 'עמדה ריאליסטית' ו'לראות את הזולת כמו שהוא, באופן ריאלי'. ראו להלן.

הפועל ואחריותו הן היבט של עצמיותו, וכמותה הן היבט של המציאות הריאלית (שלו) ולא פחות מזה. מלאכת התצרף היא אמנם שלי, אבל יש לה על מה לסמוך (ויותר מזה) בדברי סטרוסון: ההבדל שהוא מעמיד בין ההתייחסויות השונות לזולת (כאל תופעת-טבע מצד אחד וכאל נמען של תביעות מצד שני) אינו שרירותי והוא בעצמו היענות לריאליה; ממד ההכרעה שיש בו (אכן) אינו מבטא שהזולת הוא יציר הדמיון של המתייחס אלא שמערכת היחסים היא הדדית. בפולמוס מפורש במגמות רדוקטיביות של היחס לזולת (ובהתנגדות מפורשת להכנות רדוקטיביות של עמדות התגובה), סטרוסון מטעים שהתגובה למעשי הזולת מופנית אליו;⁸ ההטעמה הזו היא יותר מהרחקה של התגובה ממניפולציה על אובייקט של הטבע: היא מבטאת את העובדה שהתגובה היא מודוס של יחסים בינאישיים, של יחסים בינאישיים (בעלי 'אישיות', 'עצמיות'). מכך אנו שומעים, מניה וביה, גם את גנותה של הרדוקציה האחרת, הפסיכולוגיסטית, שהזכרתי: הציפייה מן הזולת והתגובה לתסכולה של הציפייה אינן עובדות פסיכולוגיות גולמיות, וה'תזכורות' שסטרוסון עמל להחיות בתודעתנו באשר לעמדות האלה אינן בגדר המלצה לקבל את המצוי ולהזניח את שאלת הראוי. המצוי רווי בעצמו במשמעויות הראוי. (בהארת המושב בחיים של מושג זה או אחר, ובהארת הבדלים בין הקשרי-שיח שונים או משחקי-לשון שונים, יש אכן מידת-תמה של רלטיביזציה; אבל תמה מרכזית בדבריי היא הקביעה שרלטיביזציה ממין זה – עדיף בעיניי, רגישות לצדודיות שונות שהמציאות מגלה לנקודות-ראות שונות – איננה מעמעמת את הריאליות של התופעות).⁹

⁸ למובאות (ולפרשנות) ראו בספרי, למשל עמ' 138, 196.

⁹ כאן מבצבץ קצהו של קרחון ענקי. דליה כותבת: "עבור סטרוסון חופש אינו מושג אובייקטיבי. חופש אינו מושג אובייקטיבי לא משום שהוא מושג סובייקטיבי, אלא כי הוא אינו מתאר תכונה של האובייקט (הפועל או הפעולה) בלבד. [...] התשובה לשאלה זו [אם x חופשי] תלויה גם ביחס של המשיב ל-x: אם המשיב מתייחס אליו כאל אובייקט או כאל אישיות חופשית. להתייחס אליו כאל אישיות חופשית אינו שיפוט מטפזי או פסיכולוגי." אני מוצא בדברים אלה לפחות עקבות של המחשבה, שחשיפת העובדה שתכונה מסוימת נגלית דווקא מנקודת-ראות מסוימת מטילה צל על הריאליות שלה. המחשבה הזאת היא מטרה מרכזית של הביקורת של מקדואל על גישות אי-ריאליסטיות ידועות בפרשנות ויטגנשטיין, ומפעלו הפילוסופי הכולל מכוון ל'שיקום' ריאליזם יומיומי ולחשיפת המטפיסטיות-במובן-הרע של המחשבה הנזכרת. מנקודת ראותי המקדואלית (ששורשיה בוויטגנשטיין ורחוק יותר בהגל – במה שמקדואל מכנה 'הרדיקליזציה ההגליאנית של קאנט' – כרמוז בדבריי לעיל בנוגע למפעל הקאנטיאני של 'חשיפת תנאי התופעה'), מה שסטרוסון עושה הוא לחשוף את נקודת-הראות המיוחדת שממנה נחשפת התופעה הריאלית לחלוטין של פועל (סובייקט/אישיות/עצמיות) אחראי למעשיו וחופשי. אני יכול להסכים עם דברי דליה ש'להתייחס [אל הזולת] כאל אישיות חופשית אינו שיפוט מטפיסי', במובן המגונה המוסכם על שנינו של 'עובדה חיצונית לפרקטיקה' (ובהדהור רעיון היסוד הוויטגנשטייני, 'עובדה שחורגת מאופקי משחק הלשון'), אבל הכריכה שהיא כורכת יחד את 'המטפיסי' (במובן המגונה ההוא) עם 'הפסיכולוגי' מחטיאה לטעמי מכול וכול את העוקץ (ואת הבשורה) בדברי סטרוסון. הזולת – על חירותו, אחריותו, עצמיותו ועומקו – נגלה מאופקי משחק הלשון.

הפיסה השלישית בתצרף, מומנט התבונה המעשית (הקאנטיאני, ב'ניצוחה' של בוק), מובלע בדברים הקודמים. כמו לגבי הפיסות האחרות, חידוד תרומתו הייחודית לתצרף מעצים את כוחו של התצרף, ומטהר גם אותו מעיוותים רדוקטיביים. הוא מובלע בתצרף משום שהממד המעשי מגולם בציפיות, בתביעות ובהיענויות לתביעות, שכרוכות מהותית בעמדה-שמתוך-מעורבות כלפי אישיות. חירות, אחריות ועצמיות 'מרותכות' אפוא, במערכת היחסים הבינאישית, עם נורמת הראוי ועם אוריינטציית הפעולה, שפניהן לעתיד ('עיצוב-עצמי' הוא תמיד גם ציווי, תביעה מעשית שמונחת לפתחו של 'העצמי'). חידוד המומנט של התבונה המעשית (= רציונליות בשירות הראוי), מבליט (ומפרש) את יסוד החירות שבמכלול: הוא מגדיר וממשיג את המרחק בין דינמיקת העצמי (ודינמיקת העיצוב העצמי) מכול נתון נקבע (את המרחק של הראוי מן המצוי), והוא מגדיר וממשיג את אינסופיותה ואי-מוגבלותה של הדינמיקה הזאת. בלשונו האלמותית של קאנט: "הראוי מבטא אופן של הכרחיות וקישור עם טעמים, אופן שאינו מצוי בטבע-כולו מחוצה לתחום זה". "התבונה אינה נכנעת לאותו הטעם הנתון דרך-ניסיון, ואינה נמשכת לפי סדר-הדברים, כפי שהוא מתגלם בתופעה, אלא היא עושה בעצמה, מתוך נביעה-עצמית גמורה, סדר משלה, לפי אידיאות, ואליו היא מסגלת את התנאים הניסיוניים; ועל-פיו היא גם מכריזה על פעולות כעל הכרחיות, פעולות שלא התרחשו, בכל-זאת, ואולי אף לא תתרחשנה".¹⁰ כמוסבר בגוף המהלך בספר, החריגה האינסופית החופשית הזאת – חופשית גם מעול ההיקבעות הטבעית – מתיישבת עם היות האדם חלק מסדר הטבע. זוהי חריגה 'יש מיש', ש'מכילה' את גרעין האמת בתביעה לחירות יש מאין.

וגם כאן, היר, שמושיט רעיון התבונה המעשית למכלול החירות-במעבה-היחסים-הבינאישיים, נענית בהגנה שמעניק המכלול לרעיון התבונה המעשית, מפני רדוקציות שאורכות (כאן) לפתחו. אחת מהן מתבטאת בקביעתה של דליה, שמן האבחנה ש"לכעוס על מישהו אינו (רק) תיאור של התנהגותו, הוא גם מעשה" משתמע שבספירה זו "אין טעמים מהסוג הלא נכון". אף-על-פי שדליה מתייחסת אל הכועס (למשל) גם כאל מי ש'מתעד בכעסו פיסת מציאות' (הניסוח שלי) ומצטטת כאן את ההמלצה של ויטגנשטיין ש"מצוטטת רבות בספר" ש"סוגי דברים שונים מכונים 'תיאור'", הקביעה שאין נימוקים מהסוג הלא-נכון מפוגגת לגמרי את הריאליות של התופעה האתית ואתה גם את הריאליות של חירות, עצמיות ואחריות! בהקשרים מסוימים אפשר אולי לקבל את הרעיון ש'בספירת התבונה המעשית אין נימוקים מהסוג הלא נכון'; אבל בהקשר התצרף שלנו, שבו מתפקדת התבונה המעשית כמומנט ביחסים הבינאישיים, הרעיון כוזב בכירור. בהקשר היחסים הבינאישיים, התביעות והציפיות

¹⁰ קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגמו ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ג, עמ' 283-284 (A547-548/B575-576).

לרצון טוב, והתגובות לתסכול הציפיות האלה בלשון הענישה והטלת-האחריות, אינן (רק) על-אודות הזולת אלא מופנות כלפי הזולת; הן מגלמות תפיסה שלו כ'עצמי' שמכוון (או שעשוי לכוון) אותן בעצמו כלפי עצמו; ופירוש הדבר הוא, שהנימוקים 'נעים' במרחב ההנמקה המשותף לתובע ולנתבע. נימוקים מהסוג התועלתני גרדא, שעשויים להצדיק מעשה זה או אחר בשיקולי תועלת אישית וחברתית גרדא, אינם במקום כאן, כי הם אינם מגלמים את היחס הבינאישי הקונסטטוטטיבי לספירה דנן. (ניזכר בצו הקטגורי של קאנט.) עמדת-תגובה שאֵלה נימוקה יכולה להיות תגובה מושכלת לתופעת טבע, אבל היא אינה היענות לפיסת-התנהגות אתית; והעמדה של ההתייחסות האתית על תבונה/מדיניות מעשית מן הסוג הראשון היא רדוקציה של העמדה האתית ושל התבונה המעשית האתית. (ובאמת שימושי המתמיד באזהרה הוויטגנשטיינית מכוון בדיוק כנגדה, להבלטת הריאליות של המצטרף האובייקטיבי לתגובה הסובייקטיבית).¹¹

לסיכום, אף שאיני טוען שאריגתן של מגמות פרנקפורט, סטרוסון, וולף ובוך ליריעה אחת מתחייבת מניסוחיהם מבחינה טקסטואלית גרדא, ואף שאיני טוען שפרשנותי קולעת לכוונותיהם המפורשות, אני טוען ליתרונה כ'פרשנות נדיבה' של מגמותיהם, ש'מחליקה קמטים' מפניהן ומציגה בעזרתן עמדה קומפטיביליסטית משכנעת, המתיישבת על הדעת יותר מכל אחת מהן בנפרד.

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

¹¹ ברור אפוא, שלטעמי דליה לא שועה לאזהרה הזאת גם בפרשנותה לאמירתו של ויטגנשטיין שעמדתו כלפי הזולת כבעל נפש אינה 'דעה' (לא בלתי-רלוונטי להזכיר כאן, שוויטגנשטיין אומר דברים דומים גם בנוגע לאמונה דתית). האמירה הזאת באה לחדד את רגישותנו לייחודיותה של העמדה, והיא פרק במערכה הכוללת שלו לחידוד רגישותנו למגוון העצום (והבלתי-תחום) של משחקי-לשון; היא לא משמשת להתוויית קונסטרוקציה פילוסופית חתרנית של העמדה כלפי הזולת. נראה לי, שצביעתה של העמדה כלפי הזולת בגוון אי-ריאליסטי חתרנית בעליל.