

“בחזרה לקרקע המחוספסת”

על החרם האקדמי והפוליטיזציה של הפילוסופיה

את הדברים הבאים אני מבקשת להקדיש לא רק לזכרה של טניה ריינהרט, אלא גם לזכרם של ברוך קימרלינג ודניאל עמית. למעטים זכור עדיין הוויכוח בין קימרלינג לריינהרט על החרם האקדמי – ויכוח שבמהלכו חידדה טניה את הנימוקים לתמיכה בחרם. קימרלינג אמנם לא השתכנע, אבל זכרו של הוויכוח הזה מעלה בי געגועים ליושרם ולאומץ-לבם של שני בני הפלוגתא כאחד. דניאל עמית הוא האקדמאי היחיד שאני מכירה אשר תמך לא רק בחרם על ישראל, אלא אף החרים, בפועל, את האקדמיה האמריקאית. שלושה אלה הם אובדן גדול לאקדמיה, בה לא נותרו כמעט איים של התנגדות. טניה היתה מראשונות התומכים בחרם האקדמי על ישראל, עד שזו תשנה את דרכיה. עכשיו, כשהקמפיין הזה תפס סוף-סוף תאוצה, עצוב שהיא איננה כאן כדי להיווכח בכך.

את עמדותי בזכות הפוליטיזציה של הפילוסופיה אני מבקשת להציג דרך דיון בארבעה מאמרים שנכתבו בשנים האחרונות על-ידי פילוסופים בעניין החרם האקדמי על ישראל. מרתה נוסבאום, אחת מן הפילוסופיות החשובות כיום בתחום האתיקה של המידות, מבהירה את עמדתה נגד החרם בטור מאמרי המערכת ב“דיסנט”; דייוויד רודן, פילוסוף אוקספורדי, המתמחה באתיקה של מלחמה וקונפליקטים פוליטיים, מציג עם עמיתו (הביו-כימאי) מייקל יודקן ניתוח מדוקדק של החרם האקדמי כנשק פוליטי, במאמר אנליטי ארוך שעומד להתפרסם בכתב-עת מקצועי, *Journal of Political Philosophy*; סטנלי פיש, תיאורטיקן של ספרות ומשפט, כורך בבלוג שלו את הדיון בחרם בדיון בפוליטיקה האוניברסיטאית העכשווית, תחום שהוא משוקע בו; והפילוסופית הפמיניסטית ג'ודית באטלר, במאמר שהתפרסם בגיליון הקודם של *מטעם*, מסבירה מדוע תמיכתה בחרם אינה פוגעת בעקרון החופש האקדמי.

כדי לבחון מה אפשר ללמוד על הפילוסופיה מארבעת המופעים הללו,

אפתח בהצגה קצרה שלהם. מרתה נוסבאום מבהירה, בראשית דבריה, כי היא מסרבת לרונן במקרה הספציפי של ישראל, הן משום שכפילוסופית עליה לערוך דיון בעקרונות כלליים אשר ניתן להחילם על מקרים רבים, והן משום שאין היא מומחית בכל הנוגע למקרה הספציפי; אבל מעבר לשני אלה, משום שהיא סבורה שיש לרונן במקרה הישראלי בכפיפה אחת עם מקרים דומים: היא מציעה כדוגמאות את האפשרויות לחרם אקדמי על ארצות הברית, הודו, סין, דרום קוריאה, ערב הסעודית ופקיסטן. הדיון הכללי של נוסבאום נותר כללי מאוד, בסופו של דבר. היא מצביעה על עדיפותו של חרם כלכלי על חרם סמלי, על עדיפותם של מהלכים ביקורתיים אחרים, ועל הצורך בהסכמה בינלאומית רחבה בנוגע למושא החרם. לנוסבאום די בכל הטעמים הללו כדי להתנער מחרם אקדמי על ישראל, אבל בסופו של דבר היא קובעת כי מה שנחוץ לצורך דיון פילוסופי מכובד בנושא החרם הוא הבהרה עקרונית של אחריות אנשי האקדמיה בזירה הציבורית. היא אינה מציעה כל הבהרה כזו, וגם לא מפנה אותנו לדיון אחר שקיימה בנושא.

רודן ויודקן, כמו נוסבאום, סבורים כי הדיון הפילוסופי חייב להיות מופשט, עקרוני וכללי. ואולם, בניגוד לנוסבאום, הם לוקחים על עצמם את המשימה של פירוט הכללים והעקרונות הרלוונטיים, לדעתם, לסוגיית החרם. את העקרונות הללו הם מחלקים לשתי המשפחות המוכרות בפילוסופיה של המוסר: המחשבה התוצאתנית והמחשבה הדאונטולוגית, המעגנת את השיפוט המוסרי של פעולות בעקרונות הנתונים באורח א-פריורי, בלי קשר לתוצאותיהן של פעולות אלו. את המחשבה הדאונטולוגית מזהים רודן ויודקן עם גישה המבוססת על זכויות-אדם, כעקרונות-על אשר אינם ניתנים להפרה, או ליתר דיוק אפשר להפרם רק במקרה של התנגשות פנימית ביניהם. שני כיווני המחשבה מאוחדים בכך שניתן לגזור מהם את הקביעה שהתקדמות במדע ובלמוד היא "טובה": "המדובר הן בטוב מכשירי, המשמש כאמצעי להשגת מטרות אנושיות אחרות בעלות ערך (ולמעשה: הכרחיות), הן בטוב אינטרינזי, אשר יש לו ערך בפני עצמו. קביעה נוספת הנגזרת משני האופנים האמורים היא שהעבודה האקדמית המקדמת את המדע והלימוד חייבת להסתמך על חילופי רעיונות חופשיים ובלתי מוגבלים, דהיינו על כך שביצוע כל מהלך אקדמי יתעלם מ"הבחנות שמקורן בגזע, ארץ מוצא, דת, וכל פקטור אחר שאינו רלוונטי לאיכות האקדמית. לאור העקרונות הללו, מציעים רודן ויודקן שלושה מבחני יסוד לשם בדיקה של הצעה קונקרטית לחרם: החרם צריך להיות (1) בעל סיכויי הצלחה. (2) הכרחי, דהיינו כזה שאי-אפשר להשיג את מטרתו באמצעים אחרים. (3) יוצא דופן: עליו להוות

תגובה על רוע בקנה מידה חמור במיוחד. ניתוח הקריטריונים הללו מצביע על קלישות האפשרות שמדיניות של חרם אקדמי תהיה לגיטימית. זאת, למשל, משום שסיכויי הצלחה, לפי המחברים, כרוכים בכינון ערכאה מוסכמת לבריור ודירוג של הצעות החרמה, ומצד שני, משום שאקדמאים, "לעתים קרובות, הם בעלי הקולות הליברליים ביותר בתוך חברתם", ועל כן מהלך שיפריע לעבודם המקצועית "יוריד מיוקרתם ויחליש את אפקטיביות הביקורת שלהם". משום שהכרחיות החרם תוכח רק אחרי שינוסו מהלכים רבים אחרים, מן הסוג שאין מנסים לעולם, או מן הסוג המנוסה תמיד, כמו "מו"מ דיפלומטי"; משום ששקלול הנזק שבהחרמה ביחס לאקדמאים המוחרמים יטה בדרך-כלל את הכף נגד החרם, וכן הלאה. מן המאמר עולה כי חרם על איש אקדמיה מותר "רק כאשר ניכר ליקוי מוסרי בחריגה מן הפרקטיקה המקצועית. אין להחרים חוקר המציית לכל הנורמות המקצועיות, אבל חומק מתשלום מסים, גונב מחנויות או מפגין התנהגות בלתי-מוסרית אחרת" – משרת בצבא כיבוש, למשל. כמו כן, אין להחרים "חוקר, אשר עבודתו תורמת לביצוע פשע, אולם תרומה זו אינה מכוונת, פזיזה או בלתי זהירה – גם אם התרומה למעשה הנידון היא ישירה".

הן נוסבאום והן הכותבים מאוקספורד משאירים פתח לאימוץ מדיניות של חרם אקדמי במצבים קיצוניים. ניחשתם נכון: שני המאמרים משתמשים בדוגמאות ממלחמת-העולם השנייה כדי להמחיש הקשרים בהם יאותו מחבריהם להחרים אנשי אקדמיה, למרות כל ההסתייגויות: נוסבאום קובעת שהיתה מחרימה את היידגר, אילו הוזמן לשיקאגו, ואילו יודקן ורודן היו מחרימים את... מנגלה! דוגמאות משעשעות אלה הן בעלות חשיבות גדולה, לדעתי, ואעמוד עליה בהמשך דברי.

בניגוד לשני המאמרים הללו, המצניעים את הנחות היסוד המתודולוגיות שלהם, או מציינים אותן בחטף כמובנות מאליהן, מאמרו של סטנלי פיש סובב בפירוש סביב העניין המתודולוגי עצמו. למעשה, נראה כי לפיש חשוב יותר להביע את עמדתו בעניין החרם, מאשר לחשוף קשר-באווירה בין עמדות התומכות בחרם אקדמי על ישראל לעמדות המבקרות את הקו הניאו-ליברלי שאימצו אוניברסיטאות אמריקאיות. (וגם ישראליות, כידוע; פיש אינו מציין עובדה זו, אבל כבר עכשיו אומר כי מה שנהוג לכנות בשם "היחסים הקרובים בין ארצות הברית וישראל", מה שמתבטא כיום גם בניאו-ליברליזם באוניברסיטאות הישראליות, הוא הארכי-טיעון הסמוי המאפשר להביע את טיעונו המפורש של פיש.) הטיעון המעביר אותנו מביקורת הניאו-ליברליזם לתמיכה בחרם על ישראל מורכב מחמישה צעדים, והקריטי שבהם הוא הראשון: השיטה הניאו-ליברלית

לקויה, כיוון שהיא מרחיקה את חברי האקדמיה ממעורבות ציבורית והופכת את העבודה האינטלקטואלית להרמטית, זרה לזירה הפוליטית. פיש מאזכר בהקשר זה את פילוסוף החינוך הקנדי המצוין הנרי ז'ירו, התובע לשלב בין ידע לבין פעולה, בין לימוד לבין מעורבות חברתית, בין חתירה לדמוקרטיה רדיקלית לבין הבנה שמטרת החינוך, בראש ובראשונה, אינה השכלה או הבנה אלא העמדת תנאים לאזרחות אחראית. יתר הצעדים בטיעון כמעט מובנים מאליהם כבר: אקדמאים רבים סבורים שמדיניות ישראל כלפי הפלסטינים יוצרת עוול הדורש התערבות אזרחית בינלאומית; דרישה זו חלה גם על האינטלקטואלים העובדים באקדמיה, שהרי עליהם (לפי ההנחה הראשונה) לא להסתפק בדבור על עולות אלא גם לפעול למיגורן; אנשי אקדמיה מוגבלים באמצעים פוליטיים, ואחד האמצעים הבודדים העומדים לרשותם הוא יכולתם להחרים קולגות – דרך הפעלת לחץ עליהם וכאקט של סולידריות עם אחרים. והמסקנה הנובעת מכך: נכון, ואף הכרחי, להחרים את אנשי האקדמיה הישראלים ואת האוניברסיטאות הישראליות אשר לא עשו מאומה, כמעט, למניעת העוול שעשתה ישראל לפלסטינים.

פיש דוחה את הטיעון המשוחזר הזה, בעיקר בשל התנגדותו להנחתו הראשונה, באשר למחויבות הציבורית של אנשי האקדמיה. הוא מצהיר בגלוי על אי־רצונו לדון בשאלות הקונקרטיות לגבי יחסה של ישראל לפלסטינים והתנהגות הקהילה האקדמית הישראלית, משום שלטענתו דיון כזה עלול רק להזיק, דרך פתיחת פתח לוויכוח על הנסיבות של הטלת החרם, בעוד שהעניין החשוב הוא זה הכללי: הלגיטימציה של חרם אקדמי בכלל. על מנת לבסס את התנגדותו, פונה פיש לסוציולוג מאריי האוסקנכט, אשר הרים את הכפפה שזרקה מרתה נוסבאום, ומנסח, אף הוא במאמר ב"דיסנט", קו ראשוני לאפיון הפרופיל הציבורי של אנשי האקדמיה. על פי האוסקנכט ופיש, אנשי האקדמיה ברחבי העולם מהווים קהילה, אליה הם מחויבים לא פחות משהם מחויבים כאזרחים על פי השתייכותם המדינית. למעשה, ניתן לראות בחוקרים מן האקדמיה "אזרחים של אומה", שאחת ממחויבויותיה היסודיות היא ההתעלמות מגבולות פוליטיים. טשטוש בין המחויבויות הנובעות משתי האזרחויות השונות שבהן מחזיק האקדמאי – הפוליטית והמדעית – הוא הרה־אסון, משום שהוא מהווה בגידה בנורמות ובאידיאלים המכוננים את ה"אומה" האקדמית. כאשר מציעים להפעיל חרם אקדמי, כמתכונת של סולידריות פוליטית, מעשה זה מהווה התכחשות לזוהתה המובהקת של האקדמיה, ועל כן גם לסולידריות האקדמית. מאמרה של ג'ודית באטלר שונה משלושת המאמרים האחרים הנסקרים

כאן בכמה וכמה היבטים; אחד החשובים בהם הוא העובדה שבאטלר, בניגוד לפילוסופים האחרים שהזכרתי כאן, תומכת בקריאה הפלסטינית לחרם, משיכת השקעות וסנקציות על ישראל ומוסדותיה. הניסוח המפורט הזה אינו מקרי: באטלר אינה דנה בחרם אקדמי שהוא מבודד ממהלכים מקבילים בתחומים כלכליים ותרבותיים, ואינה תומכת בחרם אינדיבידואלי, אלא מצדדת בחרם מוסדי. למעשה, באטלר פשוט נענית לקריאה הפלסטינית, הקונקרטי-לגמרי, לפיה החרם האקדמי הוא חלק ממהלך משולב המופנה כלפי מוסדות ולא נגד אנשי אקדמיה פרטיים. אני מדקדקת בעניין זה לא (רק) בשל חשיבות הפרטים, אלא (בעיקר) בשל העובדה שמאמרה של באטלר אינו מגיב על מה שנדמה לה שמוצע, או על קריאות החרמה הזוויות וספוראדיות, אלא על מהלך קיים, נוכח, בעל אפיונים ברורים, שמקורו באוכלוסיה המדוכאת עצמה. באטלר קונקרטי גם במונח נוסף: מאמרה משובץ בנתונים רבים על המצב בשטחים הכבושים, ובפרט על מצב האוניברסיטאות הפלסטיניות. הקונקרטיות הראשונה, ביחס לסוג החרם שבו מדובר, חשובה (גם) מפאת מיקוד הדיון בשאלה שיש בה טעם, שאלה שאכן עומדת על הפרק; הקונקרטיות השנייה מהותית משום שבאטלר היא היחידה הזוכרת ששיח זכויות האדם אמור לחול גם על אקדמאים המצויים בצד המדוכא-כעת, ולא רק בצד שיסבול ממהלכי החרם, אם יוחלו. כך גם לגבי שיקולי התועלת: באטלר מבקשת לשקלל במאזן הנזק והתועלת לקהילה האקדמית האוניברסלית לא רק את השלכות החרם על מוסדות שכבר קיימים ומתפקדים כהלכה, אלא גם את אי-התפקוד הנוכחי של האוניברסיטאות הפלסטיניות והחוקרים הפלסטיניים. רק שקלול כזה, היא טוענת, מביא בחשבון את מכלול הגורמים הרלוונטיים לשיפוט המהלך המוצע.

כאמור, דיונה של באטלר סובב סביב הטענה המושמעת תדיר, שחרם אקדמי מהווה הפרה של עקרון החופש האקדמי. באטלר סבורה כי טענה זו מנצלת פן אחד של החופש האקדמי נגד פן אחר שלו, בעוד שלדעתה יש לראות בחרם דווקא התנגדות לכוחות המתנכלים לחופש האקדמי. כדי להצדיק את קביעתה, היא ממשיגה מחדש את המטבע הזה, 'חופש אקדמי', כך שהתביעה לחופש אקדמי טומנת בחובה גם דרישה שלא להפריע לקיומה של אוניברסיטה מתפקדת, על כל הכרוך בכך. הפצצת מוסדות אקדמיים, כמו המכללה האסלאמית בעזה, או מעצר תכוף והמוני של סטודנטים, כמו באוניברסיטאות ביר-זית וא-נג'אח בגדה, הם הפרה ברורה של הדרישה הזו.

ובכן, מה אפשר ללמוד – על פילוסופים, על הפילוסופיה, על הפוליטיזציה של הפילוסופיה – מן האופן שבו מטופלת סוגיית החרם האקדמי נגד ישראל

בארבעת המאמרים שסקרתי כאן במהירות? כדי לנסות להציע תשובה, אציב בתחילה, כדרכי, כמה תמרורים ויטגנשטיינים.
חקירות פילוסופיות, 107:

ככל שאנו מעיינים בדיוקנות רבה יותר בשפה הממשית, כך הולך ומתחזק הניגוד שבינה לבין דרישתנו. (שהרי טוהר-הבדולח של הלוגיקה לא היה עבורי בבחינת תוצר, אלא זו היתה דרישה). הניגוד הופך לבלתי-נסבל; הדרישה מאיימת כעת להפוך לריקה. – עלינו כאן על קרח חלקלק נעדר-חיכוך, ולפיכך במובן מסוים התנאים הם אידיאליים, אך בדיוק בשל כך איננו מסוגלים ללכת. אנו רוצים ללכת; אז אנו זקוקים לחיכוך. בחזרה לקרקע המחוספסת!

צטל, 455:

(הפילוסוף איננו אזרח של שום קהילה רעיונית. זה מה שהופך אותו לפילוסוף.)

ושלוש פתקאות אחר כך, ב-458:

חקירות פילוסופיות: חקירות מושגיות. מה שמהותי במטאפיזיקה: היא הורסת את ההבחנה בין חקירות עובדתיות ומושגיות.

הרעיון העומד מאחורי הקביעה שהפילוסוף איננו אזרח של שום קהילה רעיונית ברור לכאורה: הפילוסוף, מעצם מהותו, מחויב רק לדבר אחד (אפשר לקרוא לו 'דיאלקטיקה'): לא להיות מחויב לשום דוגמה; או ליתר דיוק, לחשוף את הדוגמות שהוא מחויב להן ולנסות להיפטר מהן. חשוב להבהיר את השוני העצום בין תביעה זו של ויטגנשטיין לבין תביעת הדה-פוליטיזציה המכוננת את הקהילה האקדמית של פיש והאוסקנכט: הפילוסוף הוויטגנשטייני איננו אזרח של שום קהילה רעיונית, וכיוון שה"אומה" האקדמית היא בדיוק קהילה כזו, הוא איננו משתייך גם אליה. ויטגנשטיין רחוק מלהיות ליברל, ואין הוא מחויב, בשום אופן, להנחתם של רודן ויודקן לפיה כל התקדמות בלימוד ובמדע היא טובה, וחייבת להתבצע באמצעות חילופי רעיונות בלתי מוגבלים. לאו מילתא זוטרתא היא. הוגים ליברלים – כמו אלה החתומים על שלושת המאמרים הראשונים שנסקרו כאן, ובמידת-מה גם כמו הרביעית – שוללים, בדרך כלל, את הרעיון שמחשבתם מבוססת על דוגמה. כל הרעיון מאחורי מטבעות לשון כמו 'חופש האקדמי', 'חילופי הרעיונות החופשיים', 'הקהילה (או האומה) האקדמית' הוא סילוקו של הפוליטי מתחומם. בכך, כביכול, מסולקת הדוגמטיות מן המחשבה. הסולידריות של הקהילה האקדמית – לפי פיש והאוסקנכט – מבוססת בדיוק על שלילת קיבועם של רעיונות ספציפיים. כל זה תואם, כביכול, את האפיון

הוויטגנשטייני. העניין הוא שקריאה במאמריהם של ההוגים האלה על החרם האקדמי מבהירה עד כמה אין הדבר כך. כבר הטון הבטוח בעצמו של ההכרזה על "עקרונות ראשונים", טריוויאליים לכאורה, איננו עניין רטורי גרידא. דבריה של באטלר מספיקים כדי לחשוף עד כמה עקרונות היסוד הללו רעועים ומוטים, ועד כמה טבועה בהם מראש, באופן עמוק ומוכחש, הבחירה בדגל שתחתיו יש להיאסף. כך, למשל, לגבי תחולת המושג 'חופש אקדמי'. עד כמה שידוע לי, לא רודן ויודקן, לא נוסבאום ולא פיש הקדישו מאמרים לחרם שהטילה ישראל, בשיתוף עם העולם המערבי כולו, על עזה – ועל מוסדותיה האקדמיים. כפי שכבר רמזתי קודם, "היחסים הקרובים בין ארצות הברית וישראל" – אלה הבאים לידי ביטוי גם בקרבה במדיניות הכלכלית ובתפישת ניהול האוניברסיטאות – מצויים בתשתית הסמויה של הטיעון המפורש של פיש. פניותיהם של נוסבאום, רודן ויודקן לנאצים ולעוזריהם אף הן אינן מקריות או "מובנות מאליהן". לפניות הללו תפקיד אחה גלוי, ושניים סמויים: ברור שבעזרת ציון דוגמא לכך שהם לא שוללים באופן גורף כל חרם אקדמי, מבקשים הכותבים הליברלים להתנער מההאשמה בדוגמטיות, שלפיה הם מאמצים עיקרון נוקשה וחסר פשרות. הנה, הם מורים, יש מקרה שבו העיקרון מפנה את מקומו מפני שיקולים אחרים. ואולם, תפקידה הנוספים של הדוגמא הם, ראשית, שרטוט של קיצון, שיותר משהוא מאפשר לחשוב על מקרים נוספים שבהם מתאים חרם אקדמי, הוא חוסם את הדרך בפניהם – כי מה כבר יכול להשתוות לנאציזם? ושנית, הדוגמא משמשת תזכורת באשר לזהות הקורבן האמיתי, הנצחי, זה שלעולם לא נוכל לראות בו מדכא של ממש, זה שכל הצעה לסנקציה נגדו הופכת מניה וביה למעשה אנטישמי.

הקהילה הרעיונית הליברלית מתאפיינת בעוד תכונה, אותה קל לאתר בשלושת המאמרים הפילוסופיים המתנגדים לחרם האקדמי על ישראל. אילו המצאתי בעצמי את הכינוי "מסך הבערות" במטרה לציין תכונה זו, היה אפשר להאשים אותי בגסות רוח. לשמחתי, את הכינוי הזה טבע אחד מגדולי הפילוסופים הליברלים של המאה העשרים, ג'ון רולס. נוסבאום, כזכור, מודה בפומבי שהיא בורה בפרטי הסכסוך הישראלי-פלסטיני – מה שלא מפריע לה לקדם טיעון "כללי" נגד החרם. היא מרשה לעצמה לעשות זאת בשל ההיתר שמספק "מסך הבערות" הרולסיאני. החלטה פילוסופית, היא אומרת, צריכה להתקבל מעקרונות כלליים, ולהיגזר באופן שווה לכל מקרה שתנאיו שווים. נניח כרגע לשאלת קריטריון הזהות בין מקרים שונים לכאורה. חשוב לי יותר האפיון של הפילוסוף כמי שמסרב לדעת. לכאורה, העיקרון תואם את

קביעתו של ויטגנשטיין: "חקירות פילוסופיות: חקירות מושגיות. מה שמהותי במטאפיסיקה: היא הורסת את ההבחנה בין חקירות עובדתיות ומושגיות." ניתן לקרוא כאן, ברוח פֶּרְגִיאַנִית, המלצה לפילוסוף שישמור בקפדנות על הבחנה זו וידבק רק בחקירה מושגית. ואולם, מסתבר עתה שקריאה כזו עלולה להוליך לביצור מתודולוגיה מן הסוג שוויטגנשטיין תיעב בכל לבו: גישה הבזה למקרה הפרטי, ומבטאת כמיהה לכלליות שאין לה, לדעתו, מקום בפילוסופיה.

ויטגנשטיין ביקר את הכמיהה לכלליות בפילוסופיה, משום שהיא מתאימה לקרח החלקלק עם התנאים האידיאליים, שטוהר הבדולח שלהם דוגמתי: כלליות זו מהווה דרישה. כשפירט (ב"מחברת הכחולה") את מקורותיה של דרישה זו בחקירתנו הפילוסופית, הציע בעצמו הסברים מושגיים בלבד, בלי להרוס את ההבחנה בין חקירות עובדתיות לחקירות מושגיות. למרות זאת, אפשר לקרוא את הפתקה הקובעת כי מה שמהותי במטאפיסיקה הוא הרס הבחנה זו, לאו דווקא כהמלצה לסילוק המטאפיסיקה אלא רק כאפיון שלה. הפילוסופית הדבקה במטאפיסיקה יודעת להבהיר לעצמה את רעותיה החולות של הכמיהה לכלליות בעזרת כלים המשלבים את המושגי, או ה"דקדוקי", עם העובדתי. מה שעומד מאחורי "מסך הבערות" הוא מקבץ של אנשים – פילוסופים – שאינם מוכנים לדעת את העובדות, משום שידיעתן היתה מאלצת אותם לשפוט בניגוד לנטיותיהם הסמויות, או למצער, לחשוף נטיות אלה: במקרה שלנו, נטיות אלה כוללות, בין היתר, את הפריבילגיה האינסופית של ישראל, האדישות האינסופית כלפי קורבנותיה, ההעדפה המוחלטת של ה"דומים לנו", והאמונה הנוחה שישראל אכן "דומה לנו" (ולא, למשל, משרתת את האינטרסים שלנו, מאפשרת לנו לטהר את פשעינו, מגלמת את הגזענות שלנו, וכיו"ב).

"מסך הבערות" מאפשר לערוך, ב־2007, 2009 ו־2010, דיונים בחרם אקדמי על ישראל תוך התעלמות גמורה מקיומה ומתוכנה של הקריאה הפלסטינית לחרם מ־2005. אכן, קשה להגן על פורמט של החרמה אקדמית אינדיבידואלית, ולכן, תחת מסווה ה"כלליות" וה"פשטה", מנצלים הכותבים את ההיתר – הדרישה! – לבערות, כדי לתקוף את החרם על ישראל בגרסה המוזרה הזו, שאינה מקובלת על אנשי הקמפיין הפלסטיני, או, למצער, כדי להתעלם מאפיוניה המדויקים לטובת "הכללה" מטשטשת. מסך הבערות מאפשר גם לנחש את העתיד על פי הנוחות, משום שנתונים אמפיריים, כאלה שעשויים לקלקל את התמונה – אסורים. הם מחוררים את המסך. כך גם לגבי סיכויי ההצלחה (המסתמנת כבר כאפשרות) של החרם, וכך גם לגבי היחס המשוער בין התועלת והנזק שלו, או של מצבים אחרים.

דוגמא מובהקת להטיה מובנית ומוכחשת כזו בהערכת נזק-מול-תועלת אפשר למצוא במאמרם של רודן ויורקן. אחת ההתנגדויות לטיעונם, אותה מעלים השניים ביושר, היא שחסימת ידע והעדר שיתוף של כלל הקהילה האקדמית בעבודות מחקריות כבר קיים, ואפילו נפוץ, בכל הקשור למחקר הנושא אופי מסחרי או צבאי. מחקר כזה מתנהל לעתים קרובות בסודיות. עצם קיומו, אומרים המתנגדים הפוטנציאליים, מעיד על התמימות והניתוק מהמציאות המאפיינים את "עקרון האוניברסליות" שעליו מסתמכים רודן ויורקן. אך השניים דוחים טענה זו. לגבי דידם, קיום מחקר הנושא את האופי האמור מצביע דווקא על כך שהעיקרון גמיש, ומאפשר גם תפישה של תרומה מחקרית לטווח הארוך:

נכון שהסודיות של מחקרים פרטיים-מסחריים או צבאיים מקטינה את הזרימה החופשית של מידע ושל שיתוף, בה תלויה התקדמות המחקר [המדעי]. ואולם, נכון גם שאלמלא התקיימה הזכות לשמור על תוצאות [מחקרים] בסוד, חלק מן המחקר המסחרי ומרבית המחקר הצבאי לא היו נערכים כלל; כמו כן נכון שמחקר שתוצאותיו נשמרות בסודיות גמורה עשוי לתרום לשגשוג האנושי בטווח הארוך. מחקר פרטי-מסחרי מאפשר למוצרים חדשניים לחדור לשוק, ומחקר צבאי עשוי לתרום רבות להתקדמות המדעית, אחרי שמוסר סיווגו הסודי.

בהערת שוליים מוסיפים השניים: "נימוק מוסרי נוסף לשמירת סודיות המחקר הצבאי: העובדה שטכנולוגיות צבאיות עלולות להיות מסוכנות מאוד אם תופצנה ברבים!" מה שמדהים כלסכך בתגובה הזו הוא הקלילות הרטורית שלה. פשרה על התביעה האוניברסלית בשל צרכי השוק הפרטי והצבא מוצדקת כלאחר-יד; ואילו פשרה על אותה תביעה כדי לכלול קהילה מדעית שלמה בשיח האוניברסלי, קהילה שכרגע תורמת מעט למדע בשל העובדה שהיא מותקפת, מופגזת וכלואה, פשרה זו אינה נידונה כלל; היא פשוט אינה עולה על הדעת, כמוה גם הרעיון שהמחקר המסחרי והצבאי מכוון את צמיחת המדע לכיוונים שאינם בהכרח לטובתה של האנושות כולה, ושהטכנולוגיות הסודיות "מסוכנות מאוד" גם כשהן מופקדות בידי הממסד הצבאי והמדיני (שהוא, מן הסתם, מערבי; גם קיומה של אפשרות אחרת לא עולה כאן על הדעת).

מאמרה של ג'ודית באטלר הוא דוגמא מצוינת לעירוב הניתוח המושגי עם זה האמפירי. הרכיב ה"דקדוקי" במאמר מהווה את הציר שעליו מורכב הטיעון כולו: ההמשגה מחדש של המונח 'חופש אקדמי'. ואולם אין טעם בהמשגה זו אם היא נחרטת בקרח החלקלק בלבד. הכבוד למקרה הפרטי פירושו מילוי המושג בתוכן קונקרטי. יתר על כן, החזרה לקרקע המחוספסת אינה יכולה להיעצר

בהחדרת האמפירי לניתוח המושגי. החשיפה לעובדות שווה כקליפת השום אם אינה מגובה בפעולה של ממש – ממש כפי שמציע הנרי ז'ירו, שפיש מאזכרו – ואין זה מקרה שבאטלר מחוברת לקהילה האקטיביסטית הרלוונטית. אבל רגע-רגע: פילוסופית ה"מחוברת לקהילה"? ומה בדבר האפיון הוויטגנשטייני של הפילוסוף כמי שאינו אזרח של שום קהילה רעיונית? כאן יש שתי תשובות אפשריות, ולמרות המתח המסוים המתקיים ביניהן, אני סבורה כי שתיהן נכונות. לפי ויטגנשטיין, על הפילוסוף לשמש גורם מערער בכל סביבה, בכל קהילה. אין הוא יכול להיות נאמן באופן דוגמתי לקהילה רעיונית כלשהי, משום שעליו לאפשר מרווח של ספק ביחס לכל אמונה ודעה, גם כאלה הנחשבות בסיסיות בקהילות. הפילוסוף הרגיש לדקויות השפה מאתר ברטוריקה הקהילתית את האופן שבו לשונה מטעה את מחשבתנו, יוצרת ומקבעת "נתון" שהופך למשקפיים שלא ניתן להסירם. אם כן, התשובה הראשונה לשאלה בדבר הפילוסופית המחוברת לקהילה היא שחיבור זה לעולם לא יקבל מעמד של "אזרחות מלאה", שאלמלא כן היתה חדלה מלהיות פילוסופית. עליה לכרות אוזן ולאתר גם את הדוגמות של קהילותה. התשובה השנייה היא שלמרות יופיו של עקרון האי-אזרחות, דבקות אדוקה בו מפספסת משהו מושגי – פילוסופי – מהותי, משום שהיא כרוכה בהונאה-עצמית ביחס לאפשרויות התבונה, ביוצרה דימוי של אידיאל מלאכי, נטול-חיים – ומאוד לא ויטגנשטייני! הדימוי הזה מוליך אותנו לאימוץ תמונה אנטי-מטאפיסטית תמימה, לחשיבה מושגית "טהורה", המתעלמת מכך שפילוסופים הם בני-אדם, שבני-אדם הם חיות פוליטיות, אזרחים בקהילות, ושקהילות הן תמיד גם קהילות רעיוניות. אם הפרקטיקה הפילוסופית האנטי-דוגמתית חייבת להתבצע ללא כל תפישה פוליטית ותוך ניתוק מפעילות פוליטית, מאקטיביזם, אם היא נשארת על הקרקע המחוספסת ולא חופרת בתוכה ובונה עליה – היא דנה את עצמה להסכמה-שבשתיקה ליחסי הכוח הטמונים בה ולדוגמות שהם מבצרים: היא הופכת את התמימות לאידיאולוגיה פילוסופית.

זו האידיאולוגיה המזינה את מאמריהם של נוסבאום, פיש, רוזן ויודקן. בשמה הם מרשים לעצמם להתעלם מנוסחן האמיתי של ההצעות לחרם אקדמי על ישראל ומההוויה הקונקרטיה בישראל ובשטחים הכבושים. תמיכתה של ג'ודית באטלר בחרם, כמו גם תמיכתי שלי, היא חלק אינטגרלי מן ההשקפה שעל הפילוסופיה לחזור "בחזרה לקרקע המחוספסת", ומן האמונה שחזרה כזו כרוכה בחיים של השתייכות אקטיבית לקהילה – לא, לא לקהילה האקדמית הווירטואלית אלא לקהילה הפוליטית הממשית. מה שמהותי במטאפיסיקה: היא

אינה הורסת רק את ההבחנה בין חקירות עובדתיות ומושגיות, אלא גם את ההבחנה בין עיון למעשה.

כמו האפיון הוויטגנשטייני לפילוסוף הלא־מתאזרח, גם האפיון שהצעתי למטאפיסיקון מהווה דרישה. קשה להפריז בתובענות שלה. שילוב העיוני במעשי והרס הגבול בין המושגי לאמפירי קשה מאוד להשגה. וכאן אני חוזרת לטניה ריינהרט. היא לא היתה מטאפיסיקונית, וכתבתה כבלשנית, עד כמה שאני יודעת, לא נכרכה בפעילותה הפוליטית. אבל כפעילה פוליטית, היא הבינה היטב את עוצמת התביעה לדעת, לנתח ולפעול, כמקשה אחת.

ביבליוגרפיה

- ג'ודית באטלר, "לממש זכויות: חופש אקדמי והפוליטיקה של החרם", **מַטְעַם 24**, דצמבר 2010 לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, תירגמה עדנה אולמן־מרגלית, מאגנס, תשנ"ה
- Stanley Fish, "To Boycott or Not to Boycott, That Is the Question", *Opinionator - The New York Times Online Commentary*, 15 March, 2009.
- Murray Hausknecht, "Scholars and Public Debate", *Dissent*, Fall 2007.
- Martha Nussbaum, "Against Academic Boycotts", *Dissent*, Summer 2007.
- David Rodin and Michael Yudkin, "Academic Boycotts", forthcoming in *Journal of Political Philosophy*.
- Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, second edition, edited by G.E.M. Anscombe and G.H von Wright, translated by G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1981