

ענת מטר

תוף בודד: מהטימפאן של דרידה אל תופי המלחמה

בנובמבר 2006 מלאה שנה מאז מתה חברתי האהובה, מרתי הראשונה לפילוסופיה, פרופ' רות מנור, רורו. לציון יום השנה קיים החוג לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב כנס אקדמי לזכרה. הכנס עסק בסוגיות שונות שעניינו את מנור והתמקד בעיקר בלוגיקה ובפילוסופיה של השפה. בסופו נשאתי את הדברים שלהלן, המובאים כאן בשינויים קלים. רורו היתה לוגיקנית מעולה, שנונה ועמוקה. היא לימדה אותי לאהוב את הלוגיקה בשל הדינאמיות שלה, בשל יחסה המורכב, הפרורטי, למה שגם מנסה לחמוק ממנה, אבל גם חוזר ונשאל אליה. למשל כך.

1. שאלת הפתיחה שלי היא זו: עד כמה צריכים המאזינים להרצאתי, או הקוראים את מאמרי, להסכים אתי כדי להבין אותי? כל מענה לשאלה זו חייב להישען על ניתוח של מושג ההבנה ושל אפשרויותיה: מהו הדבר שאותו מבינים? איך מבינים? עד כמה מבינים? כולנו יודעים כבר לומר שאיננו מבינים "משפט" או "טענה" בבידוד, שצריך הקשר ואין להוציא דברים מהקשרם, אבל מה עומד מאחורי הקביעות האלה

2. התשובה המטאפיסית המסורתית נשענת על רעיון ההקשר המלא, הרווי. מקור המשמעות, על פי תמונה כזאת, מקנה לה מלאות, הודות לנוכחותה בפניו. הבנה מלאה, לפיכך, היא מצב של זהות מוחלטת בין המקור – תודעת הדובר – לבין התמונה העולה בעיני רוחו של השומע. חשוב להכיר בכך שתשובה זו מניחה כי תודעת הדובר נוכחת במלואה לפניו: הדובר מבין את עצמו הבנה מלאה. ואולם, כאשר התוכן נוכח בפני הדובר הוא כולל לא רק את מובנו, אלא גם את שיפוטו של הדובר ביחס לתוכן הזה – כחלק אינהרנטי ובלתי נפרד ממנו. מכאן הרעיון של "דברי הוצאו מהקשרם": כל שליפה של תוכן מהקשרו הרווי, המלא, זה הנותן לו את ערכו, היא כבר סילוף ועיוות של התוכן הזה. אין חזרה מדויקת, אלא למקור. והמקור, בדיוק בגלל האטומיות שלו, אינו נפרד לתוכן "של טענה" ולשיפוט.

3. מסקנה כזאת אינה נוחה. האם הבנת תוכן אכן כרוכה בהסכמה על השיפוט? תשובה חיובית כאן עוקרת מראש, כך נראה, כל אפשרות לדיאלוג הדרגתי, להבנה המובילה להסכמה. מצב כזה נתפש לפיכך כאבסורדי: הייתכן שעל השכנוע לבוא בד בבד עם ההבנה? אם כן, כיצד ייתכן בכלל שכנוע? ומה מקומו של הטיעון, נשמת אפה של הלוגיקה – של הפילוסופיה – אם איננו מבחינים בין הבנת טענה להסכמה אתה? המצוקה אותה איתרנו כאן נובעת ממתח עמוק, המובנה בכל תולדות הפילוסופיה. המחשבה הלוגית-מטאפיסית המסורתית נשענת מצד אחד, כמו שראינו, על רעיון המקור הרווי, ההבנה המלאה ונוכחות התוכן בפני תודעת הדובר, אבל מצד שני, היא בנויה על האפשרות לדיאלוג מדורג, כלומר לתמונה דו-שלבית, המפרידה בין תוכן לבין שיפוט.

4. המתח שֶׁכָּךְ, אפשר אולי לחשוב, עם המפנה הלשוני של סוף המאה התשע-עשרה, אז הציב גוטלוב פֶּרְגֶּה את השפה בראשית החקירה הפילוסופית. תשובות לשאלות מטאפיסיות מתנסחות אצלו כטענות מבניות על אודות השפה המאפשרת את השאלה. הצבה כזו של השפה בראשית החקירה מסלקת את התמונה המנטליסטית של ההבנה ולא מותירה מקום לפנייה אל מקור של התכונות. המקור הרווי מסולק, הטיעון ניצל, וכך מתפוגג המתח הפילוסופי האמור. פרגה הרוויח את אפשרות הטיעון, דהיינו את ההבחנה בין תוכן טענתי ("מובן") לבין שיפוט וקביעה ("כוח"), משום שתפישת המובן שלו התנתקה מכל מחויבות לסובייקט המקור. הפנייה הראשונית לשפה עצמה הפשיטה את המובן מנסיבותיו הפרטיקולריות ובאופן זה התקבלה אפשרות התקשורת (הבנה) והארגומנטציה (שכנוע), במהלך דו-שלבי. בדיוק כך שירת הדגש על אופייה הלוגי של השפה את האמונה הליברלית בשיפוט רציונלי לא מוטה, נטול הקשר, אפשרי בשביל הכל, תמיד.

5. בחוסר אפשרותה של התמונה המטאפיסית המסורתית עסק בהרחבה דרידה, שהציג את הדיפֶרֶנס – המשהה והמְבַדֵּל – כמענה השובר את המלאות, הרווייה והנוכחות, אלה המְקַבְּעות את המבע ומסלקות את אפשרות

החזרה, כלומר את ההבנה. על-פי דרידה, השבירה, החסר והחזרה הכרחיים לצורך היחלצות מן הסתירה המובנית במחשבה על הבנה ושכנוע במסורת הפילוסופית. חשוב לראות שהדיפרנס מתאפשר אף הוא בשל המפנה הלשוני. דרידה, ללא ספק, צעד בדרך שסלל פרגה. ואולם, הצבת השבר בליפּה של השפה אינה מאפשרת עוד את העמדתה של התשובה הדו-שלבית אליה חתר פרגה. במילים אחרות, הדיפרנס של דרידה חושף את העובדה שלמרות מהפכותו, נפל פרגה, בסופו של דבר, בפח המטאפיסי הישן. דפוס הטיעון עליו הגן נסמך, באופן סמוי, על המודל המסורתי של המובן הרווי, הנתפש, אפילו אצלו, אצל פרגה האנטי-מנטליסט, כמחשבה עירומה.

6. זה בדיוק מה שראה ויטגנשטיין, אחריו, בעקבותיו:

פרגה לעג לתפיסה הפורמליסטית של המתימטיקה באמרו כי הפורמליסטים עירבו בין הדבר הלא-חשוב, הסימן, ובין הדבר החשוב, המשמעות. המתימטיקה בוודאי איננה מתעסקת, הייתם רוצים לומר, בשרבטים על חתיכת נייר. את הרעיון של פרגה אפשר לבטא כך: טענות המתמטיקה, אילו היו רק צירופים של שרבטים, היו מתות וחסרות עניין לחלוטין, אולם יש להן בעליל חיים מסוג מסוים. ואותו הדבר יכול להיאמר, כמובן, על כל טענה: ללא מובן, או ללא המחשבה, טענה תהיה דבר מת זניח לחלוטין. ובהמשך לכך, נראה ברור כי שום תוספת של סימנים לא-אורגניים לא תוכל להחיות את הטענה. והמסקנה שמסיקים מכך היא שמה שצריך להוסיף לסימנים המתים על מנת ליצור טענה חיה הוא משהו לא-חומרי, עם תכונות הנבדלות מסימנים גרידא. אבל אם היינו צריכים לציין דבר-מה שהוא חייו של הסימן, היה עלינו לומר כי זהו השימוש שלו.

[...]

את הטעות שאנו מועדים לה ניתן לבטא כך: אנו מחפשים אחר השימוש של סימן, אבל אנו מחפשים אחריו כאילו היה אובייקט המתקיים יחד עם הסימן. (אחת הסיבות לטעות זו היא, שוב, שאנו מחפשים אחר "דבר המתאים לשם עצם"). ("המחברת הכחולה", עמ' 25-26)

כלומר, המטאפיסיקה המסורתית של השפה, זו הריאליסטית, המקדשת את שם העצם ("המסומן") כמודל הלשוני האולטימטיבי, עומדת גם בבסיס תפישת המובן של פרגה. ותפשיה זו, התואמת להפליא את המחשבה הליברלית, מייצגת, כפי שכבר אמרנו, פן אחד של המחשבה הפילוסופית כולה, זה המסמך על הרעיון הדו-שלבי (שלב ההבנה, שלב ההסכמה) את הרעיון של טיעון פשוט, הניתן לעריכה בהירה – הנחות, מסקנה.

7. ובכן, מהי האלטרנטיבה שמציעים דרידה וויטגנשטיין, של הדיפרנס או של הפנייה ל"שימוש" כחיו של הסימן? ברור כי התשובות המסורתיות, המשלימות אך סותרות זו את זו, מסולקות בידי שלילתה של הנחת היסוד שלהן, הרוויה, מלאות המשמעות. הצעתו של ויטגנשטיין יכולה להיקרא כפנייה לפנומנולוגיה, לתיאור התחושות וההתנהגויות האופייניות להבנה ולחוסר-הבנה. תיאור כזה עשוי לפוגג את הדרישה המטאפיסית ולהציג במקומה מארג עשיר ומגוון של מופעי הבנה. כך, ב"המחברת החומה" (עמ' 202), הוא מגיב על תחושת הריקנות שעשויה להיווצר עם סילוקו של המלווה המנטלי, ואומר: אנו עשויים להרגיש שזוהי בבירור טעות לומר שייתכן שכל שמתרחש במקרה כזה הוא שאני שומע או אומר את המילה. שכן פירושו של דבר, כמדומה, הוא לומר שחלק מהזמן אנו פועלים בצורה אוטומטית ותו לא. והתשובה היא שבמובן מסוים אנו עושים זאת ובמובן מסוים לא... בצירוף 'הבנת מילה' איננו מתייחסים בהכרח למה שמתרחש בשעה שאנו אומרים או שומעים אותה, אלא לכל סביבת האירוע של אמירתה. וזה חל גם על האמירה שלנו שמישהו מדבר כאוטומט או כתוכי. דיבור עם הבנה בוודאי שונה מדיבור כאוטומט, אבל אין פירוש הדבר שבמקרה הראשון הדיבור מלווה כל הזמן במשהו שחסר במקרה השני. כשם שכאשר אנו אומרים ששני אנשים חיים בחוגים שונים אין פירוש הדבר שהם אינם עשויים ללכת ברחוב באותה סביבה בדיוק.

8. השאלה מתי אנחנו חושבים, מבינים ופועלים באופן אוטומטי, או כמו תוכי, עלתה בראשית המלחמה האחרונה בלבנון, לפני קצת פחות משנה. גדי טאוב וזוהר שביט נמנו עם מה שקרוי בעברית אנשי רוח שהצהירו אז על תמיכתם הנחרצת במלחמה. אריאנה מלמד העדיפה להגן על זכותה לא להחליט אם היא בעד או נגד, אבל במובלע מסתמנת עמדתה כתמיכה מהוססת במלחמה. המשותף לכל השלושה הוא שהם בחרו לבטא את עמדתם ביחס למלחמה דרך תקיפת מתנגדיה. (ליתר דיוק: תקיפת מתנגדי המלחמה היהודים; לדיוק

הזה יש חשיבות, שתובן בהמשך.) יתר על כן, כל שלושת מאמרי התקיפה בחרו במטבע הלשוני "אוטומטי", כדי לתאר את מחשבת השמאל המתנגד למלחמה. זכור לי שתגובתי הראשונה למקרא הדברים היתה כפל של חוסר הפתעה: לא הופתעתי מכך שהשלושה מקבלים את המלחמה כמוצדקת ומוסרית, ולא הופתעתי גם מאשמת האוטומטיות שהטיחו בי ובחברי להתנגדות. הכפילות הזאת, לדעתי, דורשת עיון פילוסופי שיש לעגנו בדיוננו הנוכחי.

9. אפשר לנסות לתאר, פנומנולוגית, כפי שוויטגנשטיין עושה זאת, את התגובות למשמע ההחלטה (המובלעת אך הברורה) לפתוח במלחמה בעקבות אירוע חטיפתם של אהוד גולדווסר ואלדד רגב והריגתם של שמונת החיילים שסיירו עמם לאורך הגבול. אפשר להשוות בין תיאורים חווייתיים של מי שהתנגד למלחמה מן הרגע הראשון לבין מי ש"נתן צ'אנס" לאולמרט, פרץ ולחלוץ, האשים את השמאל באוטומטיות, ולבסוף החליט שהגיע הזמן להפסיק כבר, למרות שהמלחמה מוצדקת, מידתית ומוסרית. אפשר להעמיד אלה מול אלה את הערצה לתחושת הזדהות עם המולדת (אותה הביע במפורש א.ב. יהושע, ששמח במופגן על כך ש"סוף סוף" יש לנו אויבים של ממש, ש"סוף סוף" אלימותה של המדינה מוצדקת לגמרי), את ההינהון לעבר תיאורים מצמררים של סכנת ההשמדה האורבת לנו עם חימוש החזבאללה, שלא לדבר על איראן, את השכחה המהירה כברק של יומה הראשון של המלחמה ושל העובדה כי שום טיל לא עף אל חיפה או כרמיאל או קריית שמונה לפני שישראל תקפה את ביירות; ולעומתם את תחושת הבחילה, הרעד הנואש, לשמע החדשות על הפצצות והפגזות של כל לבנון, על עשרות האזרחים ההרוגים שם, את הידיעה (האוטומטית, הברורה) שחיילים ימותו לשווא, שהצבא לא יתפקד, שהעורף יופקר. בניגוד, אולי, למה שיכול לעלות מן ההמלצה הפנומנולוגית גרידא, אין לחוויות הללו כל משמעות בלי הרבה מלל טיעוני ועובדתי, בלי נתונים היסטוריים ואנליזות פוליטיות, אבל מצד שני אין למלל הזה משמעות בלי משהו מן החוויה, אותה רוכשים באימון, לאט לאט, אולי מגיל הגן, אולי לפני כן, אולי דרך חוויות בונות במהלך החיים. תנו דעתכם, למשל, לתגובה הפנימית שלכם כשאתם רואים חייל במדים. או אם למקד, לתחושתכם כאשר מי מכם פוגשים את שוטרי המג"ב המשוטטים, על מדיהם ואקדחיהם, מדי יום חמישי אחר-הצהרים במסדרונות הבניינים באוניברסיטת תל-אביב. (שום דבר מיוחד? סלידה והתנגדות? אולי פחד, או דווקא כבוד?) מה קורה כשמישהו קרוב, נניח בן או אח, מתגייס? (אתם מצטלמים באווה ברגע החגיגי בבקו"ם? מכבירים עצות ונזכרים, קצת בערגה, בשירות הצבאי שלכם? או אולי אתם חשים דווקא רתיעה, צער וניכור, ולוחשים באוזנו את תקוותכם שיתפכה מהר?) כמו שאמר ויטגנשטיין, שני אנשים עשויים לחיות בחוגים שונים לגמרי, גם אם הם הולכים ברחוב באותה סביבה בדיוק.

10. ומכאן שוב ל"מחברת החומה" של ויטגנשטיין ולהערותיו על הבנת משפט, והאשליה של התפישה המסורתית בנוגע אליה:

במקרים רבים מה שאנו מכנים 'הבנת משפט' דומה להבנת נושא מוסיקלי הרבה יותר משהיינו נוטים לחשוב. אבל אינני מתכוון לכך שהבנת נושא מוסיקלי דומה יותר לתמונה של הבנת משפט, שאנשים נוטים ליצור לעצמם; אדרבה, אני אומר שתמונה זו היא שגויה, ושהבנת משפט דומה הרבה יותר משנראה במבט ראשון למה שמתרחש באמת כאשר אנו מבינים נעימה. שכן הבנת משפט, כך אנו אומרים, מצביעה על מציאות המצויה מחוץ למשפט, בעוד שלמעשה ניתן לומר 'הבנת משפט משמעה תפישת התוכן שלו; והתוכן של המשפט נמצא במשפט'. (עמ' 214).

לשון אחר, כפי שכבר טענו, התפישה הדו-שלבית, עליה מבוססת תפישת הלשון הפּרָגְמָטִית, אינה נותנת קדימות של ממש למשפט על-פני מה שקודם לו, מחוץ ללשון. היא בנויה על הרעיון שהמלים מכסות, שהן פונות החוצה, אל משהו המסתתר מאחוריהן, אותו "דבר המתאים לשם עצם". בכך הוא מנוגד, למעשה, לרוח המנחה את המפנה הלשוני. לא כך המוסיקה. כאן איננו מפרידים בין המבע לבין הרגש שהוא מעורר בנו. את התובנה הזאת של ויטגנשטיין אני רוצה לנצל עכשיו, לשם הבהרת דברי. עם מותה של הפזמונאית הלאומית נעמי שמר, כתבה אריאנה מלמד הספד נרגש ב-Ynet. בין היתר קבעה: וכשמזמזמים את "אנחנו שנינו מאותו הכפר", או כשמתלהמים עם רכב האש והפרשים, או כשמתעטפים בתוגה רכה ומוכת חום עם "חמסינים במשלט", או נושאים תפילות כחילונים גמורים ומבקשים מן האל הטוב שלא יעקור נטוע, ושכל שנבקש לו יהי – אנחנו חוזרים, אחוזי-קסם שלא יפוג במהרה, על משפטי המפתח של הישראליות, על הדבר הזה,

שחומק מהגדרות, שהופך את כולנו לבניה של תרבות אחת במקום לפזוריהם של שבטים שונים. גדול כוחה של נעמי שמר במלים מלכדות. ("עצוב למות באמצע התמוז", Ynet, 26.6.2004)

וזה בדיוק העניין. את מה שמלמד מבינה כאן, את חשיבותו של מה שחומק מהגדרות אבל מעצב ומאפשר שיח, את השכנוע הקודם להבנה, היא שוכחת במאמרה על המלחמה. את המילים המלכדות של נעמי שמר תיאר כבר דן מירון במאמרו הביקורתי על שירתה, אי אז בעת מלחמת לבנון. ואולם, מירון אינו דן כמעט, רק בנגיעה, בחוויה שמתארת מלמד, כלומר בשותפות (האוטומטית?), בקבלה (התגייסות?) אחזת הקסם של שירי הילדים של נעמי שמר (וזה המקום להעיר כי כל שיריה הם, בסופו של דבר, שירי ילדים). אחד המציינים הבולטים של פזמוניה, אפשר לומר בחטף, גם בהמשך למירון, הוא ההתמקדות בסיפור הישראלי-יהודי בלבד, ומבט אוניברסלי מתקתק, המוכלל מתוך הסיפור הזה ורק מתוכו, מתוך עיוורון מוחלט ללוקאליות שלו. "כולנו בניה של תרבות אחת": "הישראליות" (מוֹנָרְת הערבים, כמוכן).

11. בדיוק המבט הכמו-אוניברסלי הזה הוא שמציין את סוג השיח המאפשר את המחשבה הליברלית המיתממת, המאמינה במחשבה לא אוטומטית, זו הניתנת לשחזור פשוט. לאנשים המתהלכים בחוג המאפיין במבט הזה צורת-חיים: זוהי צורת החיים של בעלי הפריבילגיות, של השִׁבְעִים. חלק מהותי ממנה, אלמנט המכונן אותה ממש, הוא העיוורון להיותה של צורת החיים הזו צורת-חיים, בצד צורות חיים אחרות. אותו עיוורון נוגע גם לתפישות מושג ההבנה ולתכתיבי צורות הטעונים שהיא מכתובה, תפישות ותכתיבים שאינם נתפשים כמוֹטִים. העיוורון הזה, חשוב לי לחזור ולהדגיש, הוא חלק הכרחי מצורת החיים הזאת.

12. מכאן אין להסיק את היעלמותו של הטעון, של לוגיקה. ועוד יותר מכך, את היעלמותן של העובדות, של ההיסטוריה, של האנליזה, של ההבנה. אלא שהטעון אותו פרשתי כאן בשלבים תיאורטיים מעלה את העובדה שכל טעון חייב לעבור דרך הפרקטיקה. במקרה שלנו, דרך פרקטיקה עיקשת של אקטיביזם, של חשיפה פעילה לצורת החיים של נעדרי הפריבילגיות. חשיפה רצינית כזו למהות חייהם של הפלסטינים אזרחי ישראל, למשל, היתה מונעת מתומכי המלחמה את חרפת מאמריהם מתחילת המלחמה. (כמה מאזרחי ישראל הערבים התלבטו ותהו בימיה הראשונים של המלחמה הארוכה, אם היא מוצדקת? ומה מלמד נתון זה? שמא מדובר באוכלוסיה אוטומטית יותר מזוהר שביט? מה הקשר בין התשובות לשאלות הללו לבין התשובה לשאלה, כמה מאזרחי ישראל הערבים שותפים להתרוממות הרוח של אריאנה מלמד וה"ישראליות" שלה משירי נעמי שמר? והאם יש קשר בין כל התשובות הללו לבין התעלמותם האילמת-זועקת של שביט, מלמד וטאוב מהתנגדותה הברורה למלחמה, מיומה הראשון, של חמישית מאוכלוסיית ישראל?) מי שלא נושם קרוב לקבוצות החשופות לאלימות הצבא והמשטרה, מי שלא חזה, למשל, בביצועיהם של אנשי מג"ב בשכונותיה הדרומיות של תל-אביב-יפו וליד גדר ההפרדה, כיצד יוכל לפתח את הסלידה הראויה מן המדים הללו? כיצד יוכל לתפוש את המציאות אחרת, אחרת באופן רדיקלי, מן האופן בו למד בגנים ובבתי הספר של בעלי הפריבילגיות להבין אותה, לזמזם אותה, להתעטף בתוגתה האוהבת את עצמה?

13. נקשור חוטים: סילוק הנחת היסוד האנטי-מנטליסטית, העומדת בראשית השיח הפילוסופי ומאפשרת הן את המטאפיסיקה המסורתית והן את מהדורתה הפרגיאנית, מוליך לכאורה למחשבה שגם בעידן הפוסט-מטאפיסי-כביכול, בעידן הפוסט את עצמו מהנחות היסוד המטאפיסיות המסורתיות, לא מתאפשרת הבנה ללא הסכמה, ולפיכך יש סימטריה בין כל אי ההבנות ואי ההסכמות. אבל לא היא. ההתנגדות לרדוקציה למילולי אין פירושה לוגו-פוביה. אכן, אין להסתפק בתיאור פנומנולוגי. פוקו הוא אולי האיש שהיטיב לנסח את העמדה הזו, ב"סדר השיח", למשל: את הסירוב לרדוקציה לטיעון, למסמן, וגם את הניסיון להבין באופן קונקרטי ופוליטי לגמרי את תנאי האפשרות, במובן של אפשרות שיח. (האם באמת צריך להזכיר את העובדה שאנשי השמאל שהפגינו נגד המלחמה מיומה הראשון גם נימקו את התנגדותם זו בראיונות ובמאמרים? ומצד שני, האם מה שהתברר לנו בדיעבד, למשל על-פי עדותו של המתווך הסורי אברהים סולימאן על האופציות הפוליטיות שעמדו לרשות ישראל ביולי 2006, שינה את דעתו של מי מתומכי המלחמה?)

14. ב"טימפאן", המסה הפותחת את ספרו של דרידה "שוליים לפילוסופיה", קושר הפילוסוף בין שבירת המלאות, הרוויה, של המטאפיסיקה הקלאסית, לאלמנט החזרה ההכרחית, המאפיין את כל חשיבתו. אבל הקשר הזה חוסה בצלו של דיון-על, הדיון בחוסר האפשרות לחמוק מהמחשבה הפילוסופית, הדוחקת תמיד את גבולה שלה. כך אנחנו נידונים תמיד להישאר בתוך הלוגי, שאין לו חוץ, אבל אופיו של הלוגי, מושגנו את הלוגי, משתנה. הכותרת של חיבורי הנוכחי מציעה סדר הפוך לכאורה מזה בו הלכנו: "מהטימפאן של דרידה אל תופי המלחמה". והרי אל הטימפאן הגעתי רק בסוף דברי: ההרצאה מהופכת, לפיכך. אבל לא. עכשיו אפשר לראות את המהלך גם בכיוונו הנכון: המחשבה הפילוסופית, עליה אינני מוותרת, עליה איננו מוותרים, היא, במהותה ולכן במיטבה, מחשבה פוליטית. את זה יודע דרידה ויודע פוקו, אבל במפתיע, כך ניסח זאת גם ויטגנשטיין, במכתב לנורמן מלקולם, בעקבות תקרית שבמהלכה פלט מלקולם הערה "בעלת אופי לאומי" ש"זיעזעה אותי בפרימיטיביות שלה":

חשבתי אז: מה טעם בלימודי פילוסופיה אם כל מה שהם נתנו לך זה את היכולת לדבר באופן סביר על כמה בעיות סתומות של לוגיקה וכולי; ואם זה לא שינה את חשיבתך על הבעיות החשובות של חיי היומיום; אם הדבר לא הביא אותך להיות מקפיד יותר עם עצמך מאשר כל עיתונאי שהוא, לגבי השימוש בצירופים מסוכנים שאנשים כאלה משתמשים בהם למטרותיהם. אתה מבין, אני יודע שקשה לחשוב בצורה נכונה על "וודאות", "הסתברות", "תפישה" וכולי, אבל קשה פי כמה, אם בכלל, לחשוב או לנסות לחשוב, בצורה כנה באמת, על חייך ועל חיי אנשים אחרים. והצרה היא שחשיבה על דברים אלה אינה מלהיבה, אלא לעתים מאוסה עד אימה. וכאשר היא מאוסה, היא חשובה ביותר. (34 בתרגום העברי של "ממואר").

*

את העיקרון הזה ממש אימצה גם רורו, בעיקר בשנותיה האחרונות. כמו ויטגנשטיין, גם היא נטתה יותר להדגיש את האתי בתוך הפוליטי, אבל העדיפה תמיד את קולו של התוף הבודד על נקישות תופי המלחמה. גם אני.

הציטוטים מוויטגנשטיין לקוחים מ"המחברת הכחולה והמחברת החומה", בתרגום דבי אילון, רסלינג 2006 ומ"לודוויג ויטגנשטיין – ממואר", מאת נורמן מלקולם, בתרגום אלכסנדר סנד, הקיבוץ המאוחד, 1988. תלמידי, נווה פרומר, דן בביקורתו של דרידה את התפישה הדו-שלבית בעבודת המאסטר שלו.