

בין-תרבותיות בין-תרבותית: המחשבה הסינו-אירופית של פרנסואה ז'ולין

אריאל כהן

בשנת 1933, בשיא המודרניזציה של האימפריה היפנית, פרסם הסופר טניזאקי ג'וניצ'ירו¹ (谷崎 潤一郎) את הספר **בשבח הצללים** (陰翳礼讃, いんえいらいさん), שבו הוא בוחן את משחקי ההסתרה והגילוי המאפיינים את האסתטיקה היפנית ה"קלאסית". צללים אלו היו ראויים לבחינה ולהערכה מחדש דווקא אז, כאשר האור המסנוור של האסתטיקה המערבית המודרנית איים לבלוע את "מקור השמש"². אותו זרקור בוהק המופנה אל הצללים הוא זה המאפשר לראותם אחרת מבעבר, עם הצבתם ביחסים עם האסתטיקה המערבית, ובה בעת הוא מאיים להכחידם באור מכסה כול. אך הצגת הספר המסתיימת פה תפספס את הפיתול הדיאלקטי המאפיין מפגשים בין-תרבותיים. הספר, המציג עצמו כמגוון על אסתטיקה שברירית, לוקח חלק בסוגה שהייתה נפוצה באותה תקופה באימפריה המזרח-אסייתית, אשר מעלה על נס את הייחודיות היפנית ומצדיקה באמצעותה את התפשטותה האימפריאלית של יפן ואת הכפפתן של תרבויות אחרות (כמו קוריאה וטייוואן) תחתיה. זאת ועוד, אמנים מערביים רבים הושפעו מספרו של טניזאקי ובחנו את האור המערבי המוכר להם מנקודת המבט של הצללים, ואף אימצו אותם לחיקם. החשיכה שעליה ניסה לגונן מפני המודרניות המערבית הפכה לאחד ממאפייניה המרכזיים של התרבות היפנית, וכמו אותו אור מערבי, גם הצללים המזרחיים נפוצו על פני הגלובוס.

* אני מוקיר תודה לשאול סתר על ההכוונה, ההערות המצוינות וההתעקשות על השלמת הפרויקט, גם ברגעים שבהם חשבתי לוותר. תודה לעפרי אילני ויוגב זוסמן על הקריאה הרגישה ועל ההצעות החדות והמועילות. לגליה פת-שמיר ולחגי כנען אני מודה על פתיחת האפשרות לכתיבה במסגרת בין-תרבותית ועל ההדרכה משני קטביה שונים. ללא כל אלה, מאמר זה לא היה מתקיים בצורתו הנוכחית.

1 שמונת מזרח-אסייתיים במאמר כתובים בסדר הנפוץ במזרח אסיה, שבו שם המשפחה קודם לשם הפרטי.

2 המשמעות הליטרלית של שמה של יפן ביפנית, にほん 日本.

סיפור זה מציג בזעיר אנפין חלק מן הדיאלקטיקה המאפיינת את הבין-תרבותיות האינטנסיבית השוררת בעולם מאז המאה העשרים. בין-תרבותיות זו מציגה עצמה כיום ככפילות בעלת יחסים דיאלקטיים: מצד אחד, הפיכת העולם למערכת אחת מקושרת הביאה את המפגש הבין-תרבותי לשיאו. בהיבט הגלובלי הפך מפגש זה לאינטנסיבי יותר, ובהיבט של היחיד הוא הפך לחוויה נגישה יותר, יומיומית ומגוונת, ואין עוד צורך בקרבה גיאוגרפית בין מדינות כדי "לבוא במגע" עם תרבות מסוימת. מצד שני, האינטראקציה הנרחבת והאסימטרית בין תרבויות האיצה תהליכי אסימילציה, "כיבוש" והשפעה הגמונית של תרבויות עתירות משאבים על תרבויות קטנות מהן.³ תהליך זה מדלל את הייחודיות התרבותית ומאיים לברוא לראשונה תרבות כלל-עולמית קפיטליסטית. כך מכרסמת הבין-תרבותיות את בסיסה שלה, העשוי מסינגולריות תרבותית ומן הפערים, המתחים ואי-ההלימות השוררים בין תרבויות.⁴

ניתן לומר בהכללה כי תהליך ההתעצמות של הבין-תרבותיות הגלובלית החל במאה התשע-עשרה אולם פריחתו התרחשה בתום מלחמת העולם השנייה, במיוחד לאחר נפילת הגוש הקומוניסטי והתפשטות האינטרנט. מאחר שבתקופתנו בין-תרבותיות ממלאת תפקיד אינטנסיבי יותר ובמקביל מופיעה מבלבלים יותר, קיימת דחיפות להמשיגה כמות. המשגתה מחויבת להבחין בין מפגש בין-תרבותי "אמיתי" ובין מה שהוא לכל היותר אינטראקציה בין שתי תרבויות, אם בנאלית אם אלימה. המשגה כזאת צריכה גם להבהיר מהי חשיבה בין-תרבותית דרך ניתוח התנאים של חשיבה כזאת ודרך בחינת האופנים שבהם אפשר לאמץ ולייצר ממפגש שכזה תיאוריות, מושגים וכלים מחשבתיים העונים על התנאים הגיאוגרפיים-פוליטיים העכשוויים.

את המחשבה על הבין-תרבותי אפשר לסווג, באופן מעט סכמטי, לפי שתי מתודולוגיות עיקריות: הראשונה, והדומיננטית ביותר, חושבת את הבין-תרבותי רק באמצעות כלים לוקאליים אשר פותחו בתרבות נתונה, ואילו השנייה חושבת את הבין-תרבותי דרך מושגים וכלים שהם עצמם בין-תרבותיים. המתודולוגיה הראשונה פורייה מאוד והשיגיה מרשימים, אולם היא גם מוגבלת עקרונית כושרה להיפתח אל האחר. כל עוד המחשבה הבין-תרבותית

3 תהיה זו טעות לראות את ההשפעה התרבותית הנרחבת כיוצאת באופן בלעדי מהמערב ופונה אל הלא-מערבי. בחינה של היחסים הפנים-אסייתיים תראה לדוגמה את ההשפעה החד-סטריית כמעט של מזרח אסיה (למשל יפן וקוריאה הדרומית) על התרבות הפופולרית של מדינות דרום מזרח אסיה (למשל תאילנד והפיליפינים), מדינות שלא היה ביניהן קשר ישיר רב ואינטנסיבי לפני מלחמת העולם השנייה. כמו כן, אותה השפעה תרבותית אינה מתקיימת רק בתוך המרחב הפנים-אסייתי. כך, יפן השפיעה ועודנה משפיעה תרבותית על המערב הן בתרבות הפופולרית (למשל דרך אנימה, מנגה ומשחקי מחשב) הן בתרבות הדתית או הרעיונית, דרך הזן ומושגיו. וקיימת גם השפעה במישור הפוליטי הכללי בין מדינות לא מערביות שאינן חולקות גבול, כפי שסין למשל מייצרת מוקדי השפעה במדינות אפריקה ודרום אמריקה.

4 אי-ההלימה והפערים המתקיימים בין קהילות כוללים גם אי-ההלימה ביחס לשאלה מהם הפערים ביניהן ולגבי מה שורר ביניהן חוסר הסכמה.

אינה כוללת מפגש עם האחר ואינה מושפעת ממושגיו ומעולמו, מושגיה וכליה עצמם אינם בין-תרבותיים כי אם חד-תרבותיים.

בשימוש בכלים חד-תרבותיים אורבת למחשבה הסכנה שכאשר היא מבקשת לפנות אל "האחר" בניסיון להמשיג את הבין-תרבותיות, היא למעשה תפנה אל מראית העין שלו, המדומינת מתוך מושגיה שלה, ולפיכך תישאר אצורה בגבולותיה התחומים של תרבותה. לשון אחר, גישה זו אינה כוללת את הכלים והאמצעים שדרכם היא חושבת את הבין-תרבותי כדבר מה שהוא בעצמו יכול להיות שונה אצל "האחר" התרבותי, ואף אינה יכולה לדמיין את תרבותה שלה כמה שמתפקד כ"אחר" עבור תרבות שונה ממנה. מכאן שהיא מתייחסת אל המרחב התרבותי "מן החוץ", או מנקודה אפיסטמית מועדפת, ואינה רואה עצמה כתרבות אחת מגי רבות במרחב רב-תרבותי המורכב מפרספקטיבות שונות.⁵ כך, בשעה שהעולם הופך ל"רב-קוטבי" וסין והודו מתחזקות ומגיבות להגות המערב, נדמה שהמערב מקיים דיון "גלובלי" בעיקר בינו לבין עצמו. על הכשלים של מתודולוגיה זו יורחב בהמשך.

המתודולוגיה השנייה, לעומת זאת, מעלה על נס את השימוש בכלים בין-תרבותיים כדי לחשוב את הבין-תרבותי. לדידה, מחשבה בין-תרבותית צריכה לכלול תוכן וצורה או מושא ואמצעים בין-תרבותיים; מאמר זה מציג מימוש אחד של הגישה הזאת. אולם כיצד אפשר לחשוב על מחשבה בין-תרבותית באופן שהוא עצמו בין-תרבותי – דהיינו, כיצד אפשר לשלב אלמנטים של שתי תרבויות במקום להכפיף את האחת לדמותה של האחרת? אחד המענים לכך הוצע לאחרונה בתחום האנתרופולוגיה. אנתרופולוגים החלו להשתמש במתודולוגיה רקורסיבית (מגמה המזוהה גם כ"מפנה האונטולוגי" באנתרופולוגיה), שלפיה במפגש האנתרופולוגי ראוי שהאנתרופולוג ישהה את מושגיו המטפיזיים והאונטולוגיים כדי לייצר מחדש לאור התצפית המשתתפת שהוא עורך. כך, גם דמותה של האנתרופולוגיה מומשגת מחדש לאורה של הקהילה הנחקרת (ווייירוס דה קסטרו 2025; Holbraad 2012). ברם, אנתרופולוגים הנוקטים גישה זו פועלים לרוב מול קהילות לוקאליות מעוטות השפעה פוליטית, שחלקן אינן אורייניות או שהן אורייניות למחצה. האנתרופולוג שמולן הוא שמניע את המחשבה אל עבר ניסוח מטפיזי-פרופוזיציונלי מפורש, והוא בוודאי זה שמעלה אותה אל הכתב כמונוגרפיה או כמאמר. כמו בדימוי האפלטוני, ה"אנתרופולוג האונטולוגי" הוא ה"מילד" של המטפיזיקה השיטתית של הקהילה האחרת, אף שצורת ניסוח זו זרה לאופן שבו הקהילה חושבת ומבינה את עצמה. לפיכך אין פלא שמצדדי המפנה האונטולוגי מעלים על נס את מה שהם מזהים כהיבט הפוליטי של הדיסציפלינה: סיוע לקהילות הנחקרות במאבק על השגת הכרה באונטולוגיות שלהם בעולם המערבי, או "המודרני" (Holbraad et al. 2014; Viveiros de Castro 2015).

5 אפשר להדגים סוג מחשבה זה בעזרת המחשבה האמריקאית הפוסטקולוניאלית של שנות השמונים והתשעים. מחשבתו של הומי באבא, שאותו אנו יכולים לראות כאחד ממייצגיה, משתמשת במקרה של הקולוניאליזם בהודו כדי לחשוב על תהליך ההיברידיזציה המתרחש במרחב השלישי ועל אינטראקציות בין-תרבותיות, אולם התיאוריה שבה הוא משתמש היא מערבית בלבד (Bhabha 2004 [1994]).

אך כיצד נראית תיאוריה בין-תרבותית רפלקסיבית כאשר מושאה אינו קהילות ילידיות מעוטות כוח אלא המדינה השנייה בכוחה בעולם, הטוענת להיותה המסורת החיה העתיקה ביותר? פרנסואה ז'ולין, פילוסוף וסינולוג הפועל כיום בצרפת, פנה אל המסורת הסינית הקלאסית דווקא מפני שהיא מסורת אוריינית ארוכת שנים, שפיתחה מחשבה רפלקסיבית ותיאורטית על עצמה ועל תרבותה באמצעים טקסטואליים ובאופן מובחן מן המערב. לפי ז'ולין, התרבות הסינית קיימה עם המערב מגע ישיר מצומצם שהפך משמעותי רק במאה התשע-עשרה. לטענתו, המערב מתקשה למקם את סין בסכמות האנתרופולוגיות הנפוצות ולהבינה, משני טעמים: ראשית, סין הקלאסית – אף שתרבותה מפותחת ורפלקסיבית – היא זרה הן להיסטוריה המערבית (בניגוד למסורת הערבית, הפרסית והמוסלמית) הן למשפחת השפות ההודו-אירופיות, המשמשת לחוקר המערבי מעין רשת ביטחון דרך סמנטיקה משותפת (כמו במקרה של הודו). שנית, זרותה אינה מתבטאת באופנים "אקזוטיים" כמו מנהגיהם של שבטים באמזונס. כפי שיורחב בהמשך, האתגר שסין הקלאסית מציבה בפני המערב טמון דווקא בחיצוניות ובאדישות שלה לשאלות, למושגים ולרעיונות שעיצבו את מערב, ולא בהיותה ההפוכי או הנגדי שלו. אף שבעבור אחדים המזוהים עם המפנה האונטולוגי משמש ז'ולין מודל להשראה (למשל לאדוארדו ויוויירוס דה קסטרו; Viveiros de Castro 2009, 61n2) ובעבור אחרים הוא בר פלוגתא (למשל פיליפ דסקולה; Jullien 2020, 189) או בן שיח (למשל ברנו לאטור; Latour 2007), תפיסתו אינה פועלת לפי המתודולוגיה של האנתרופולוגיה הרפלקסיבית או ה(פוסט)-סטרוקטורליסטית. מחשבתו של ז'ולין היא תוצר של המחקר הבין-תרבותי שלו, המשלב אלמנטים מהמחשבה המערבית והסינית. במאמר זה אטען כי מחשבתו מחלקת את הסוגיה הבין-תרבותית לשני חלקים, בהתאמה: ל"תרבות" ול"בין". החלק של ה"תרבות" במחשבתו מתרכז בהמשגת ההשפעה הטרנסצנדנטלית שיש למערך תרבותי על הנתונים לו, המשגה שאובת מן המסורת של המערב; ואילו החלק של ה"בין", העוסק במרחב המתווך בין תרבויות, מבוסס על מחשבת הוֹאֵין (無 wu) הפוזיטיבי והפעיל, שאוב מהמחשבה הסינית בכלל ומהדאואיזם הפילוסופי בפרט.⁶ מחשבתו של ז'ולין מממשת את הבין-תרבותיות דרך אמצעים בין-תרבותיים, בשזירה של שתי מסורות אלו, כדי להמשיג את הבין-תרבותי.

שוטטות בין נופי המחשבה

אחת המטרות הפילוסופיות העיקריות במחקרו של ז'ולין היא לבדוק אילו אפשרויות טומנת בחובה המחשבה, ומהן היכולות והצורות שאותן היא יכולה לשאת. ז'ולין מנסח זאת באמצעות ההתכוונות המתודולוגית הבאה:

sonder jusqu'ou peut aller le dépaysement de la pensée.

לחקור עד לאן יכולה המחשבה להרחיק מנוף מולדתה.⁷

כדי להבין שאלה זו ואת האופן שבו היא מזקקת את הפרויקט הבין-תרבותי של ז'ולין, עלינו להבין תחילה את משמעותם של המונחים *dépayser* או *dépaysement*, הממלאים תפקיד משמעותי במחשבתו. בצרפתית משמעותם שינוי מיקום, מדינה או נוף, ובהרחבה – חוסר התמצאות, או איבוד האזון, עקב שהייה במקום חדש ולא שגרתי המערער את הרגלינו הנטועים במקום מסוים. במחשבתו של ז'ולין מילים אלו מופיעות לעיתים תכופות לצד המילים *déranger* או *dérangement*, שפירושו להוציא משהו ממקומו או מסדרו, אך גם לערער, להטריד או לשבש (Jullien and Marchaisse 2000, 282, 431, 434).

לפיכך, את השאלה של ז'ולין יש להבין כ"לחקור את המידה שבה אנו יכולים לערער את המחשבה", קרי, לשבור את הרגליה ותפיסותיה המוקדמות באמצעות שינוי נופה ומיקומה. לשון אחר, ז'ולין שואל מהן "אפשרויות המחשבה" (*possibilités de l'esprit*) הנטועות במרחבים לוקאליים שונים, ועד היכן הן עשויות להרחיק בשוטטות במרחב הגיאוגרפי והמחשבתי.

עם זאת, לפי ז'ולין, איננו יכולים לגלות אפשרויות אלו מכיוון שאנו מותנים על ידי ה"כר" (*ground, fond*) הנסתר של מחשבתנו – תנאי האפשרות הלוקאליים של המחשבה, אשר מעצבים את אופן החשיבה והחווייה שלנו. השפעתו העלומה של הכר גורמת לבלבול בין מקריות להכרח, בין אפשרות למהות. עקב ההתחזקות אחר התנאים הטרינסצנדנטליים של המחשבה, ז'ולין רואה את הפרויקט שלו כעבודה ביקורתית במובן הקאנטיאני; אולם בעבורו התנאים לוקאליים ולא אוניברסליים. אלה תנאי האפשרות המכוננים את מרחב הניסיון – שאיננו, עבור ז'ולין, יחיד וכללי.

לשם הביקורת הזאת, ז'ולין מציג אסטרטגיה בין-תרבותית: כדי להכיר את כר מחשבתנו, יש להתרחק ממנו ולראותו מנקודת מבט חיצונית. רק לאחר שנעבור אל "הצד השני של הנתיב המתפצל", נוכל לבצע רפלקציה ולחשוף את אשר לא ניתן לראותו מבפנים – את הכר הלוקאלי המתנה את מחשבתנו. כלומר, רק באמצעות נקודת ייחוס חיצונית או אופציה לוקאלית אחרת המשמשת נקודת השוואה, ואשר ניתן "להיכנס" אליה,

נוכל להבין מה הכרחי במחשבה ומה קונטינגנטי בה. לדברי ז'ולין, נקודת מבט זו, השוכנת בתוך מרחב המחשבה אך חיצונית לכר לוקאלי נתון, קיימת בלעדית במערך היחסים הבין-תרבותי (Jullien 2020, 193).

אסטרטגיה זו מאפשרת להבין לאשורה את מחשבתנו-שלנו הלוקאלית, מחשבות לוקאליות אחרות ואת מערך היחסים ביניהן, ואף לשחרר במעט את המחשבה הלוקאלית מאחיזתו הלופתת של הכר ולפתוח בעבודה אפשרויות מחשבה חדשות. מכאן שהפרויקט המטא-פילוסופי של ז'ולין הוא בלתי נפרד מהתיאוריה שלו על הבין-תרבותי.

מן "הלא-נחשב" ל"אופן קוהרנטיות"

ז'ולין מתחיל את המשגת המחשבה בטיפול בכר הטנסצנדנטלי שלה. את התנאי הזה הוא מכנה "הלא-נחשב", *l'impensé*. זהו המרחב שממנו אנו חושבים ואשר מאפשר את חשיבתנו, ובה בעת זהו המרחב המתנה ומגביל אותה (שם, 187). הלא-נחשב מורכב מההנחות המוקדמות וממשאבי המחשבה המסוימים הנתונים לקהילה, כגון סוג שפתה ומאפייניה, המעניקים למחשבתה "תצורה" או "מבנה". כך מתכוון מרחב פעולה טנסצנדנטלי ספציפי של כושרי מחשבה, כפי שממחישים למשל ההבדלים בין הסינית הקלאסית והיוונית העתיקה במה שניתן לומר ובקלות שבה ניתן לאומרו.

עבור ז'ולין, הלא-נחשב הוא מטבעו קולקטיבי. בכל פעם שיחיד חושב, אין זו פעולה יחידנית; אנו חושבים תמיד עם כלי המחשבה והמאפיינים שמתנים אותנו כחלק מקולקטיב מסוים – "כשה'אני' חושב, אין זה אלא ה'אנחנו' שחושב דרך ה'אני'" (Jullien 1989, 288). לדידו, אותו "אנחנו" שחושב דרך האני ואשר מכונן על ידי הלא-נחשב הוא "התרבות". אולם מטעמים תיאורטיים, למבנה המחשבתי הקולקטיבי שאותו מאפשר הלא-נחשב מעדיף ז'ולין להתייחס כאל "מוֹבְּנוּת" (*intelligibilité*) או "אופן קוהרנטיות" (*mode de cohérence*). וכך, הוא משתמש במובנות המערבית או הסינית כדי להתייחס לתרבויות אלו (Jullien 2012a, 5).

המוֹבְּנוּת (או אופן הקוהרנטיות) היא הארגון המודע, או הניתן להכרה לא-עקיפה, של האופק החווייתי והמחשבתי המאפיין תרבות נתונה. אולם עבור ז'ולין, אותו מבנה טנסצנדנטלי אינו אוניברסלי ואחיד; מובנויות אינן מימושים שונים של אותה אידיאה של תרבות כללית, והן אינן מאורגנות באמצעות אותם מאפיינים (Jullien 2015, 8). דווקא ריבוי המבנים הטנסצנדנטליים, המשתנים מתרבות לתרבות, הוא המפתח לאסטרטגיה הבין-תרבותית שז'ולין מציע, והוא נחוצ על מנת לחשוף לא-נחשב נתון ולשחרר את המחשבה הלוקאלית ממגבלותיה. כאשר מובנויות ממוקמות זו לצד זו, לא רק שהן אינן חופפות, אלא שבעזרת חשיפת הפער ביניהן אפשר לערער על הקוהרנטיות הסגורה של כל אחת מהן.

הפן השני של ה"תרבות", עבור ז'ולין, הוא היותה אוסף של "פוריות" (*fécondités*) ו"משאבים" (*ressources*).⁸ עקרונית, אלה ניתנים לאימוץ בידי כל תרבות, אך אימוצם דורש תהליך של התאמה ושינוי הדדי עמוק הן של התרבות הן של המשאב הנקלט. דוגמה לכך היא אימוץ הבודהיזם בסין: במשך מאות שנים סין שינתה עצמה כדי לאמץ חלק מהפוריות של התרבות ההודית, וכך בכך שינתה את הבודהיזם והוא עבר "סינפיקציה". אם כן, מה מונע מאיתנו להכיר אפשרויות מחשבה אחרות? מדוע איננו יכולים מתוך עצמנו לעבור ממוכנות אחת לאחרת, או אפילו להיחלץ ממגבלות מובנותנו? ומדוע טוען ז'ולין כי אנו זקוקים ל"אחר" ולמפגש עם החיצוני – לאסטרטגיה בין-תרבותית – כדי לנרד בין אפשרויות המחשבה?

לפי ז'ולין, כל "לא-נחשב" ו"מובנות" מתנים שדה נתון של מחשבה; על תנאיו המכוננים לא ניתן לערער מתוכו, ולכן שינוי העמוק מבפנים מוגבל מראש (Jullien 2002, 804). עיקרון זה חל אפילו ביחס לצורות מסוימות של השוואה בין תרבויות: כאשר משווים תרבויות באמצעות הקטגוריות הפנימיות של מובנות מסוימת, אזי אנו נמנעים ממפגש ממשי עם מובנות אחרת ועם הקטגוריות והכלים המחשבתיים שלה (Jullien 2018a). את הסוג זה של השוואה, המבוסס על מושג ההבדל, נכנה "השוואתיות חלשה" (192–193). את הסוג זה של השוואה, המבוסס על מושג ההבדל, נכנה "השוואתיות חלשה" (weak comparatism) (De Boever 2020, 11). את ההשוואתיות שנגזרת מהאסטרטגיה הבין-תרבותית של ז'ולין נכנה "השוואתיות חזקה" (strong comparatism). להבחנה בין השתיים אחזור בהמשך.

חיצוניות ואדישות

מה יאפשר לנו אפוא, לפי ז'ולין, להשתחרר ולו במעט מהתנייתם העלומה של הלא-נחשב והמובנות? ראשית עלינו לשנות את יחסנו לעצמנו – מן הפנים אל החוץ. רק מה שחיצוני ללא-נחשב נמצא מחוץ ל"כוח המשיכה" שלו. לפיכך, אם ברצוננו לסגל מרחק מחשבתית

8 אף שניתן לחשוב כי מונחים אלו מצביעים על ניצול קולוניאליסטי של תרבויות, ז'ולין עצמו מפרשם דרך הסימנייה הסינית *zi* (או *zi* בסנית מפורטת), שמשמעה בין היתר מימון ומשאבים, ודרך השימוש בה בשורות הראשונות של אחד הנספחים הפרשניים הקנוניים של *ספר התמורות* (*易經*), הנקרא *Tuan zhuan* (彖傳): *大哉乾元，萬物資始，乃統天*. (Jullien 2015, 106). *ספר התמורות* הוא ספר חזיון המבוסס על קומבינטוריקה של טריאגרמות והקסגרמות בשילוב עם האידיאוגרמות התואמות. כפי ששמו מרמז, הספר מתאר את התצורות של שינויים או תמורות בתהליכיות או בזרימה של הדברים, וכך מציג את היעשותם כקוהרנטית. דרך ידיעת טיב השינוי ו"כיוונו" אפשר להבין כיצד לפעול בתואם איתו כך שיהיה ניתן להשתמש בו ככ"משאב". הספר קיבל בשלב מוקדם בתרבות הסינית נופכים פילוסופיים, קוסמולוגיים, אתיים, פוליטיים ועוד, בעיקר דרך הפרשנויות הרבות שניתנו לו. נוסף על כך, ז'ולין מפנה לאונטולוגיה הניטשיאנית, שבה מהות מוחלפת ב"עוצמות" וב"כוחות" ממומשים, או בניסוחו של ז'ולין – "משאבים" או "פוריות" (Jullien 1989, 287).

וכך להיות מסוגלים להבחין במאפייניו, עלינו למצוא מרחב מחשבתי חיצוני ללא־נחשב שלנו – מרחב חיצוני הן מחשבתי, הן גיאוגרפית – ולהיכנס לנקודת מבטו. לשון אחר, חיצוניות (*extériorité*) היא היחס היחיד לעצמי המאפשר את ההזדהה הדרושה על מנת לבסס את היחס העקיף של רפלקסיביות. אותו יחס עקיף, המתווך דרך תרבות אחרת, דרוש כדי לערוך ביקורת טרנסצנדנטלית של התנאים המתנים את מחשבתנו (Jullien 2012a, 4–5). היעדרות בחיצוניות זו מתבטאת באימוץ זמני של פרספקטיבת מובנות שאדישה למוכנותנו שלנו (Jullien 2012b, 493). ז'ולין מציג את המובנות הסינית כדוגמה למוכנות חיצונית לזו המערבית, ולהפך. המובנות הסינית אינה מנוגדת או הופכית למוכנות המערבית ביחס למרכזיה, אלא אדישה אליה. המשגת האל, ההוויה או האמת אינה נדחית בסין ואינה מנוגדת להמשגת המערבית; אלה מעולם לא פעלו כמרכזי הארגון של מחשבתה. השוני במוכנות מתבטא בהבדל במשאבי הלא־נחשב, כלומר הלא־נחשב הסיני נטוע במשאבים שונים מזה המערבי. ז'ולין מדגים יחס זה של אדישות באמצעות מקרה היסטורי: כאשר המיסיונרים האירופים הראשונים הגיעו לסין, הם ניסו להמיר את המלומדים (文人 *wénrén*; 士大夫 *shì dàfū*) באמצעות "הבשורה הטובה" (*evangelion*) בנוגע לישועת נשמתם. המיסיונרים לא נתקלו בזעם או באימה מצד בני שיחם, אלא באדישות ובחוסר עניין (Jullien 2015, 14).

פער (*écart*)

מה עלינו לעשות לאחר שמצאנו מובנות חיצונית האדישה לזו שלנו, בהתחשב בכך שאפילו השוואה בין מובנויות עלולה להפילנו בלי משים במלכודות חזוק הקטגוריות של מובנותנו? לדברי ז'ולין, כאשר נתבסס על יחס של הבדל נגיע להשוואתיות חלשה, ואילו ה"פער" (*écart*)⁹ הוא יחס היסוד של השוואתיות חזקה.

ז'ולין טוען כי קטגוריית ההבדל כפופה לשירותה של קטגוריית הזהות, ועל כן היא אינה יכולה לערער על הקטגוריות שאיתן ניגשים אל המפגש הבין־תרבותי. ההבדל משמש להשוואת ההתפרטויות של קטגוריה מקיפה יותר (למשל "תרבות", "עם", "תבונה") בעלת זהות עצמית. לדוגמה, בבואנו להבין את ההבדלים השוררים בינינו ובין קהילה באמזונס, השוואה תשתמש בקטגוריות כלליות כמו "תבונה" או "דת", אשר אנו מניחים כי מהויותיהן ידועות לנו מראש. כל מה שהשוואה תוכל להוליד אינו אלא התפרטויות של הקטגוריות הללו (Jullien 2018a, 198). הזהות הגבוהה יותר (לדוגמה גנוס של "תרבות", "תבונה") אינה מושפעת מהבדלי ההתפרטויות שלה (סוגי התרבויות השונות, סוגי התבונה או הדת

9 המילה *écart* נושאת מגוון משמעויות – פער, סטייה, רווח, פיצול ועוד – כולן בעלות קונוטציה מרחבית, וז'ולין משחק בכתביתו עימן ועם המעברים ביניהן. התרגום "פער" נבחר בשל הדימוי המרחבי שז'ולין מייחס למחשבה.

וכיוצא באלה), ואינה מעורערת על ידי ההבדלים שנמצא ביניהן; לכל היותר היא תתרחב לכלול גם מקרה שלא נכלל בה קודם. לפיכך, יחס בינינו ובין חיצוניות אשר מאורגן דרך שימוש בקטגוריה של הבדל רק מחזק את מושגינו שאיתם יצאנו למפגש, ולכן אינו מספק את המרחק הדרוש לפרקטיקה רפלקסיבית שתוביל לבחינה ביקורתית של הלא-נחשב. בניגוד להבדל, שמחזק קטגוריה גבוהה יותר של זהות, הפער מערער את הקטגוריות המחשבתיות שלנו משום שהוא מנכיח את המגבלות שלהן. המרחק שהוא יוצר מתבטא בהזרתה של צורת מחשבה חיצונית. הפער פוגם ביכולת להשתמש במושגים או בקריטריונים של מובנות אחת כדי לשפוט את האחרת, ומייצר אצלנו תחושה של אובדן ריבונות אפיסטמית. חוסר היכולת הזה ממחיש את העובדה שיש עוד נקודת מבט, עוד "עולם אחר אפשרי", שמושגינו אינם תקפים לגביו (Gaillard 2007, 15). הפער הוא נקודת ההצטלבות המסמנת שיש שתי נקודות מבט, או שני אופני קוהרנטיות, שאינם יכולים להתלכד (Jullien 2018c, 124).

דוגמה לפעירת פער היא הפנייה אל "מה שדומה" (*le semblable*; שם) בין שתי קהילות שונות ושבירתו דרך חשיפת אי-ההלימה בין המופעים, שבתחילה נראה כי הם דומים. הפער חושף את מה שנדמה סינונימי, ומראה כי הוא מקור של חוסר מובנות. ככל שתופעות נראות דומות או משותפות יותר (למשל אם הן נושאות שם זהה), כך מתעצמת תחושת חוסר המובנות ואפשר לחוש ביתר שאת את המרחק בין הבסיסים המושגיים השונים של הקהילות (Lin 2007, 95–96). הפער חושף את השונות בין מערכות המושגים העמוקות ביותר של הקהילות, באופן שמצליח להתגבר על הדמיון הקיים על פני השטח. הווה אומר, הפער חושף מקרה שלכאורה נראה שהוא וריאציה או גילום (אינסטנציה) של מושג מוכר במרחב "אקזוטי", ומראה כי הוא למעשה מושג אחר לגמרי.

היבט משמעותי בחשיבת האחרות של ז'ולין הוא האופן המרחבי שבו הוא מדמה את המחשבה. המחשבה בכללותה, המדומה למרחב, יכולה להכיל הטרוגניות של צורות מחשבה המתקיימות במקביל; צורות המחשבה השונות האלה מהוות מרחבים שונים במערך המחשבה הכללי, המורכב מהיחסים בין מרחבי המחשבה השונים. מכיוון שצורות מחשבה הן חיצוניות זו לזו, מדובר ב"מרחבי מחשבה" שאליהם אנו יכולים "להיכנס" ולעבור חניכה לתוכם גם אם איננו ילידיים בהם.

צורות המחשבה של קהילות אחרות, רחוקות מאיתנו ככל שיהיו, מצויות במערך המחשבה הכללי, וניתן עקרונית "להיכנס" אליהן גם אם כרגע אין אנו יודעים איך לעשות זאת. אילו לא היה הדבר כך, לא היינו יכולים כלל לזהות קהילות אחרות כיצורים חושבים כמונו; הן היו עבורנו חוצנים מוחלטים.

אולם יש דרכים שונות להיכנס למרחב המחשבה של קהילות אחרות. אנו יכולים להיכנס אליהן בלי לייצר אחרות, כמו תיירים; במקרה כזה, עבור ז'ולין, לא באמת נכנסנו למחשבתו של האחר אלא "נשארו בביתנו" (Jullien 2015, 5). אבל ביכולתנו גם להיכנס באמת למרחב המחשבה של קהילה אחרת; לשם כך אנו צריכים לייצרה כאחרות בעבורנו.

בין לבין, *entre, jian* 間

גם כשהשימוש בפער חושף את המרחק בין המובנויות, עדיין לא התמלאו כל התנאים הדרושים לאסטרטגיה הבין־תרבותית של ז'ולין; עדיין חסר ה"בין" שב"בין־תרבותי" (Jullien 2018a, 230). לטענתו, רק לאחר שנפער הפער כתנאי, ה"בין" (*entre*) – "הנמצא" בין מובנויות שונות – יכול "להיפתח" (שם, 211–212). ה"בין" הוא מושג מרכזי עבור ז'ולין, ולשם המשגתו הוא נשען רבות על הפילוסופיה הסינית, ובמיוחד על מחשבת ה"אין" החיובי (*wu* 無) בדאואיזם הפילוסופי, שעליה יורחב בהמשך.

ה"בין" הוא אחד המושגים המורכבים ביותר של ז'ולין, ואפנה אליו דרך דיון במושגים הסיניים שדרכם הוא מרכיב אותו. את חלקם הוא מזכיר במפורש, ואחרים דורשים היכרות מקדימה עם המחשבה הסינית כדי להבין את השפעתם. ארון במושגים 間 *jian*, 有 *you*, 體 *ti*, 通 *tong* ו- 用 *yong*, 生 *sheng*, 無 *wu* הוא צורה מקומית של ה"אין" הפורה (*wu* 無), המתקיים בין שני לא־נחשבים ומובנויות. כלומר, ה"בין" הוא המרווח המאפשר את האסטרטגיה הבין־תרבותית היוצרת תקשורת וקשרים (通 *tong*) בין תרבויות שונות ובכך יוצרת דינמיקה של חיים חדשים (生 *sheng*). אבחן כמה מהדרכים שבהן ז'ולין מתאר את מושג ה"בין" כדי להבין כיצד הוא מאפיין אותו. ז'ולין מעלה על נס את ה"עוצמה הדימויית" של האידאוגרמה הסינית של המילה "בין" (間 *jian*). הוא מתאר אותה כדלקמן:

ישנו 門 (*men*), שהוא שתי כנפיים קוטביות של דלת כפולה אשר ביניהן מתגנב אור הלכנה (月) (שבצורה מאוחרת יותר של האידאוגרמה יתחלף באור השמש, 日). זה מה שהאידאוגרמה 間 *jian* מציגה לעין (לרוח). הדלת אינה מכשול עבור, אלא היא בין־שניים חדיר ופתוח המאפשר חילופין של רוח, חיים ואור עד אין קץ (Jullien, 2023, 240).

האופן שבו ז'ולין מתאר את ה"בין" עשוי להופיע בעבורנו, הבאים מן החוץ, כ"מושג" ייחודי וממזרי: הוא חסר כל היקבעות, תכונות, איכויות משלו או כל דבר ששייך לעצמו. לא ניתן לתפוס אותו באמצעות חשיבה דטרמינטיבית, ולכן הוא אינו "קיים" באופן ממשי אלא רק במרומז. אין לו מהות משלו והוא אינו קיים כשלעצמו, וכאשר מנסים לתפוס אותו, הוא רק מפנה אל מה שאינו הוא עצמו (כלומר לאלה שהוא נמצא "בינם"). לדבריו של ז'ולין, בשל "תכונותיו חסרות התכונות" הוא חומק מכל צורה של שיח על הוויה (Jullien 2018a, 215). ובכל זאת, כיצד נוכל אנו, המורגלים בשיח האונטולוגי, לפנות לזה החומק מן השיח? לחשוב על אותו "בין", או אפילו להשתמש בו, אם הוא חסר כל תכונות או מאפיינים? ז'ולין סבור שהפילוסופיה הסינית – במיוחד הדאואיזם הפילוסופי, אך לא הוא בלבד – חשבה בדיוק על סוג ה"מושגים" הזה, דרך שיח לא אונטולוגי של אי־נוכחות "חיובית" או

"פֹּרָה" (無 *wu*), ופיתחה משאבים לשימוש בו. אותו 無 *wu* הוא "אין" שאיננו אי־קיום או אֵין (קרי, הוא אינו היעדר ישות כלשהי או היעדרה של ההווה בכללותה). כאשר ז'ולין מסביר את מושג ה"בין", הוא מתייחס במפורש לשימוש של הפילוסוף לאו דזה במושג 間 *jian* בפרק החמישי של ספר הדרך והסגולה (道德经):

(Wagner 2003, 134) 天地之間其猶橐籥乎虛而不屈動而愈出

דן דאור ויואב אריאל מתרגמים קטע זה כך:

החלל שבין שמים וארץ
כלום אין הוא דומה למפוח?
אינו כלה חרף ריקותו,
מוציא עוד ועוד בנועו (לאו דזה 2007, 27).

ז'ולין מציע את תרגומו שלו לחלק זה של הפרק:

ה"בין שמים וארץ" (天地之間 *tian di zhi jian*), אומר הלאו דזה, "בר השוואה הוא למפוח גדול?" "ריק, הוא איננו מרוקן, נִזְיוֹן עוד ועוד ינבע ממנו" (Jullien 2018a),¹⁰ 213.

יש לציין שבניגוד לדאור ואריאל, ז'ולין אינו מוסיף בתרגומו את המילה "חלל", שאינה קיימת בטקסט הסיני, אלא מתרגם את 之間 למילה *l'entre*, או "הבֵּין", ואת המשפט השלם 天地之間 למבע "הבין שמים לארץ". את בחירתו זו אנו יכולים לקרוא כניסיון לאפשר את ה"בין" כדבר מה בפני עצמו, כזה שאין צורך לייחסו לממד אחר כמו מרחב, שכן ז'ולין נותן לו חשיבות ועצמאות ייחודית כמושג.

"בין" כזה איננו סובסטנציה; הוא רֵיק, או *vide* (虛), כפי שצוין לעיל – הוא חסר כל תכונות מאפיינות משלו. עם זאת, כפי שמראות השורות הבאות, ריק זה איננו מחסור שלילי של דבר מה אלא מחולל יצרני או פורה, משום שהוא מאפשר כוח וכושרי פעולה: ככל שמשתמשים בו יותר, כך הוא "מוציא עוד ועוד בנועו" (動而愈出). היגד זה מתייחס למושג הסיני 生 *sheng*. כפי שז'ולין מבהיר, מושג זה יכול להתייחס לחיים באופן כללי, למצב של "היות חי", אך לעיתים קרובות יותר הוא מתייחס לתהליך של יצירה והולדה (Jullien 2007, 59). ואולם יצירה זו אין להבין אך ורק כתהליך של בריאה, אלא היא יכולה להיות גם תהליך של העשרת החיים; הווה אומר, העשרה בחיות וחיוניות, הפחתה של נוקשות וחלקיות שעוצרות את זרימת התהליך.

10 "l'entre ciel et terre", 天地之間 *tian di zhi jian*, dit le Laozi, "comparable à un grand soufflet"? "Vide, il n'est pas à plat et, plus on le meut, plus il en sort"

מלבד לאו דזה, ז'ולין קושר את ה"בין" למקור דאואיסטי נוסף: הפילוסוף ואנג בי (王弼, 249–226).¹¹ ז'ולין טוען:

[בין] זה בבירור אינו הריק של אי-הקיום או של אין [...] אלא זהו ה"אין", ה"אינו" הפונקציונלי (無 *wu*), כפי שמעיר ואנג בי, שממנו ה"יש" או ה"ישנו" (you 有) שואב את "רווחו" (Jullien 2018a, 213).

ואנג בי ידוע, בין היתר, בזכות ספרו **פרשנות ללאו דזה** (Laozi Daodejing 老子道德經注 *zhu*)¹² ובזכות פיתוח מושגי ה-無 *wu* וה-有 *you* והקשר ביניהם, שעליהם ז'ולין נשען. נוסף על ההתייחסות לוואנג בי, ז'ולין מתאר את מושג ה"בין" באמצעות שני מושגים סיניים נוספים: 用 *yong* ו-通 *tong*. הוא קובע:

"בין" זה, שלעולם אינו ניתן לכידוד ואשר הוא חסר כל "כשלעצמו", אין לו מהות ואין לו איכות או תכונה; ברם דווקא לאור זאת הוא "שימושי" (用 *yong*), אומרים הסינים, ו"תקשורת" (通 *tong*), ומאפשר מימוש של כוח כפעולה.

כשז'ולין מתייחס במפורש ל-用 *yong* הוא בעצם מתייחס במרומו לצמד המושגים (體 *ti*), ובסינית מפושתת (体 *ti*) ו-用 *yong* (用 *yong*). הצמד מתורגם בדרך כלל באופן הבא: 用 *yong* (用) מתורגם למונחים "פונקציה" או "תפקוד" אך גם ניתן לתרגמו ל"כוח", "כושר" או "שימושיות", ואילו 體 *ti* מתורגם ל"גוף".¹³

體 *ti* הוא מושג מורכב ורב משמעות במחשבה הסינית, אך מובנו הבסיסי ביותר הוא "גוף", דהיינו מערך אורגני הפתוח לשינוי וליחסים עם העולם. כצורת פועל, 體 *ti* מתייחס לגילום או מימוש בגוף של עיקרון, תבונה או ערך, דרך התנסות עימם באופן אישי, חווייתי, בגופו של אדם (Cheng 2002, 146). ל-體 *ti* יש גם משמעות פילוסופית: "מסד" או "כר" המכונן דבר מה (Billioud 2011, 30). אולם בדרך כלל, מה שהוא מכונן איננו דבר מה אחר ממנו, אלא הוא הפעולה או הביטוי של אותו "גוף". זוהי בעצם 用 *yong*, הפונקציה, הפעולה או השימושיות של הגוף, או כפי שדאור ואריאל מתרגמים זאת – "כוח". תנועות

11 ואנג בי שייך לאסכולה, או לתקופה אינטלקטואלית, המכונה בספרות הסינולוגית האנגלית "ניאודאואיזם", ואשר נמשכה בתקופת שש השושלות (六朝, בשנים 222–589 לספירה). עם זאת, לאחרונה העדיף המחקר האנגלי לאמץ את שמה הסיני (玄學) *Xuanxue*, המתורגם לעיתים למונחים "לימודי האפלה" או "לימודי המסתורין".

12 אופן התייחסות נפוץ הן בספרות הסינית הן בזו המערבית הוא לקרוא לספר הדרך והסגולה על שם מחברו, לאו דזה.

13 בספרות הסינולוגית האנגלית נוטים לתרגם את 體 *ti* גם כ"עצם" (substance), אך אין הכוונה למובן הפילוסופי המערבי, המציין מה שמתמיד למרות השינויים ויכול לקבל תארים ותכונות; תרגום זה מתייחס למובן הפרוואי של המילה "עצם", המורה על גוף או תוכן של דבר מה (Cua 2003, 721).

הגוף הן מה שמבטא את יכולותיו של הגוף; הגוף הוא הלוקוס של הפעולות השונות (Cua 2003, 722).

כמונח פילוסופי, היחס בין שני המושגים הוא יחסי ותלוי הקשר. במצבים שונים *ti* יכול להיראות כמסד "סטטי", ואילו *yong* הוא הביטוי הדינמי שלו. לדוגמה, בהקשר המוסרי, *ti* יכול להיות מעין מאפיין פנימי – הערך עצמו, או אופיו של האדם הנשלט על פי אותו ערך; ואילו *yong* יבטא מימושים "חיצוניים" של אותו ערך, דרך פעולות מוסריות, בסיטואציות קונקרטיות (שם).

חשוב להדגיש שהמחשבה הסינית אינה מבחינה בין שני המושגים הללו באופן מטפיזי, אלא באופן מושגי או לוגי בלבד (Chang 1979, 59–60). כאשר הם מובנים לעומקם לא ניתן להפרידם באמת, שכן הם שני היבטים של אותו "הדבר", קרי התהליך או השלם. עמדה נפוצה ביחס אליהם היא העמדה של "אחדות הגוף" (מסד) והתפקוד (*ti-yong heyi* – 體用合一), או "אי-הירואליות של הגוף" (מסד) והתפקוד (*ti-yong-buer* – 體用不二) (Cheng 2002, 152). כמו שלא ניתן להפריד את הגוף מכוחותיו ומפעולותיו, שהם ביטויים שלו, כך גם לא ניתן להפריד את הפעולות והכוחות מן הגוף המאפשר אותם.

דרך חלופית לחשוב על צמד זה היא באמצעות צמד נוסף שבו משתמש ואנג בי, הצמד שורש (本 *ben*) וענפים (末 *mo*). השורש והענפים קיימים באופן סינכרוני, כשני היבטים של אותו צמד (Hong 2019, 224). השורש הוא החלק הנסתר אשר מעגן ומעצב את האופן שבו הענפים מתגלים, את אופן התנהגותם ואת תכונותיהם (ועל כן הוא הטעם שלהם) (Moeller 2004, 41–42). כמו כן, השורש נתפס כמקור האחד של הצמד, ואילו הענפים הם הביטויים הרבים והשונים של אותו צמד.

ראוי לציין כי כאשר אנו משתמשים במונחים כמו כר (ground) או "מסד מכונן" בהתייחסות ל"גוף" או ל"שורש" (本 *ben*), עלינו להיזהר מהשלכה של המובן המערבי על זה הסיני. לדוגמה, היחס בין הכר כתנאי המעגן ובין מה שמכונן על ידו מתקיים לרוב כיחס בין שתי ישויות או "דברים" (במובן הכללי ביותר) נפרדים, ואילו היחס בין השורש או המקור¹⁴ (本 *ben*) לענפים (末 *mo*) הוא בין שני צדדים או שני היבטים של אותה מערכת או ישות. כמו שדימיו זה מעלה, שניהם חלקים של אותו צמד: הענפים הם החלק הנראה לעין, והשורש הוא המקור הנסתר או הנעדר, מקור שתמיד מתקיים יחד עם הענפים ואינו יכול להיפרד מהם.¹⁵ תהיה זו גם טעות לחשוב על השורש והענפים כעל מושג כללי ומקרים

14 כדי להדגים את העושר הסמנטי של אותו מושג, אותה אידיאוגרמה 本 היא זו המציינת את המובן של "מקור" בשמה של יפן "מקור השמש", 日本にほん.

15 רק כדי להדגים במעט את הקשר העמוק שקיים בין המושגים "גוף" ו"שורש", אציין כי כאשר מחברים את האידיאוגרמות של "שורש" ושל "גוף" מקבלים את המילה 本體 *benti*, שמשמעה "גוף מקור" או "מקור התוכן". זהו המונח המטפיזי למציאות המוחלטת והמקורית ביותר בפילוסופיה הסינית (Cheng 2002, 148). בהתאמה, הדיסציפלינה של אונטולוגיה נקראת 本體論 *bentilun*.

פרטיים, שכן המקור אינו צריך להיות דומה או בעל תכונות דומות לענפים גם אם הוא המקור שממנו הם נובעים.¹⁶ באופן דומה, לא ניתן להפריד בין הגוף לפעולה או לפונקציה שלו, כך שהשורש (本 *ben*) הוא ה-*ti* 體 והענפים (末 *mo*) הם ה-*yong* 用.

אף שז'ולין אינו מציין זאת במפורש, לאור העמדה המקובלת במסורת הסינית של אי-השניות בין ה-*ti* 體 ל-*yong* 用 אנו יכולים להסיק שכאשר הוא מציין שה"בין" הוא פונקציונלי, או במקומות אחרים אופרטיבי – דהיינו, כאשר הוא מתייחס במפורש ל-*yong* 用 – עלינו גם להכניס את ה-*ti* 體 למסגרת המושגית, גם אם מושג זה לא הוזכר מפורשות. אני טוען כי כאשר מיישמים את הצמד המושגי של ה-*ti* 體 ו-*yong* 用 על ה"בין" של ז'ולין, אנו מוכרחים לראות את ה"בין" כ"גוף" ה-*ti* 體 – כהיבט ה"סטטי", או ה"דומם", אשר "מאפשר" את הפעולות הבין-תרבותיות (כמו האסטרטגיה הבין-תרבותית של ז'ולין). ולעומת זאת, הפעולות הבין-תרבותיות הן התפקודים או הפונקציות הדינמיות, דהיינו ה-*yong* 用. פרשנות זו מאוששת מתוך ההתייחסות לפרק החמישי של ספר הדרך והסגולה, שאליו גם התייחס ז'ולין בהצגתו את ה"בין": שם, 間 *jian* אינו הפונקציה (用 *yong*) – שהיא 動而愈出, "נִזְיוֹן עוֹד וְעוֹד יִנְבֵּעַ מִמֶּנּוּ" – אלא מה שמאפשר את הפונקציה.

צמד המושגים גוף/מסד ותפקודיות (用 *yong* – 體 *ti*) מראה כיצד ה"בין" מהווה גוף, ואילו הפעולות הבין-תרבותיות שהוא מאפשר הן בעצם הפונקציונליות או האופרטיביות שז'ולין מייחס לו. כעת אעסוק בצמד המושגים 有 *you* ו-無 *wu*, ואתקדם לקראת הציטוט הראשון.

חשיבותם של 有 *you* ושל 無 *wu*

עדיין לא הבנו בבירור כיצד ה"בין" יכול להיות "גוף מכונן" של משהו וכיצד הוא יכול לאפשר תפקוד כלשהו אם אין לו כל תכונה משל עצמו. ואולם לפני שאתייחס לשאלה זו, יש צורך בהערה פילולוגית הנוגעת לתרגום, אשר תסייע גם להבין טוב יותר את אחת הסיבות לכך שעבור ז'ולין ה"בין" (間 *jian*, *l'entre*) – כמו ה-*wu* 無 – חומק מכל דיון אונטולוגי.

無 *wu* הוא מושג מורכב לתרגום, שכן כל תרגום נושא עימו מטען אונטולוגי ומטפיזי משלו ומושפע מהאופן שבו מפרשים אותו. תרגומים רבים הוצעו לו: "אין" (nothingness), "אי-נוכחות" או "היעדר" (Moeller 2004), "אי-קיום" (Zheng 2021) (non-being), "אי-יש" (Bergeron 1986) (*non-avoir*), "לא מובחן" (Zheng 2021) (indistinct), "חסר מאפיינים" (Hong 2019), "שליליות" (Wagner 2003) (negativity) ועוד. אחת הסיבות

16 דוגמה למקור ולענפים היא למשל איכות התפל לעומת כל החצנה של איכות פרטיקולרית; הטעם התפל הוא בעצם השורש של כל הטעמים כולם, גם העוזים ביותר [Jullien 2004 [1996]].

לגיוון בתרגום היא המאפיינים הלשוניים של הסינית הקלאסית. אחד המאפיינים האלה, שז'ולין מדגיש אותו, הוא שאין בסינית הקלאסית מורפולוגיה, ולכן 無 *wu* יכול לתפקד כקידומת לשם עצם או כשם תואר (למשל 無名 *wuming*, שפירושו חסר שם או ללא שם), כשם עצם (שאינו יחיד או רבים ואיננו מידע או סתמי), או כפועל קיומי שלילי. ז'ולין מתרגם 無 *wu* כ-*il n'y a pas* או "אין", וזאת, כפי שנראה, על מנת להימנע משיח אונטולוגי. שיחים אונטולוגיים מתרגמים את המושג לעיתים קרובות כ-"אין" או "אי-קיום", כלומר כמשהו מוגדר ומהותי. במאמר זה אלך בעקבות ז'ולין ואשתמש בעיקר ב-"אין", ב-"איננו", או ב-*wu* ללא תרגום. כאשר מודגש היכט מסוים של המושג אוסיף תרגום ספציפי שבעיניי הוא מתאים, למשל "אי-נוכחות" או "היעדרות". המושג המשלים של 無 *wu* הוא 有 *you* – מושג מורכב לתרגום מאותן סיבות ממש. בשיח האונטולוגי, מושג זה מתורגם בדרך כלל כ"הוויה" (being). עם זאת, קיימת ספרות נרחבת המערערת על תרגום שכזה (ראו למשל Ziporyn 2017). בשיח פחות אונטולוגי, או לא אונטולוגי, מושג זה מתורגם כ"יש" או "בעל" (having, avoir) (בעל מאפיינים, היקבעויות, שם, צורה וכולי; לדוגמה, 有名 *youming* – בעל שם),¹⁷ או כ"נוכחות" (Moeller 2004). ז'ולין מתרגם אותו כ-*il y a*, או "יש", "ישנו", ולכן אעדיף את התרגום שלו ואשתמש בחלק מהמקרים גם בתרגום הלא אונטולוגי. דווקא בעברית אפשר לשמר את המובן הסיני של 有 *you* ושל 無 *wu* ביתר קלות מאשר בשפות אינדרו-אירופיות: את 無 *wu* אפשר לתרגם ל-"אין", ואילו 有 *you* יהיה פשוט "יש", "ישנו" או "בעל".

פונקציונליות של היעדרות (無 *Wu*), או: כיצד פועל גלגל

כעת, כאשר אנו מבינים חלק מהמורכבות הפילולוגית של המושג 無 *wu*, אפשר לשוב ולנסות להבין כיצד האין יכול להיות מה שמכונן ומתנה דבר מה ואף מאפשר את תפקודו. כדי להבין טוב יותר כיצד ה"בין", כצורה לוקאלית של 無 *wu*, יכול לאפשר תפקוד, נצטרך להתייחס לפרק ה-11 של ספר הדרך והסגולה. פרק זה עוסק בפונקציונליות של האין, כלומר בקשר בין 無 *wu* ל-*yong* 用. זהו המשפט הראשון בפרק: 三十幅共一轂當其無有車之用 (Wagner 2003, 154–155)

דאור ואריאל מתרגמים זאת כך:

שלושים חשורים חוברים לטבור הגלגל;

בהתאמת האין שבו – פחו של הגלגל (לאו דזה 2007, 34).

ואנג בי מספק את הפרשנות הבאה:

穀所以能統三十輻者無也以其無能受物之故故能以寡統衆也 (Wagner 2003, 154–155)

הטבור יכול לאחד את שלושים החישורים בזכות האֵין. מכיוון ש"אֵיננו" [הוא יכול להכיל [כל] דבר. בגין זאת, היחיד כְּשֶׁר לאחד את הרבים.¹⁸

שני מרכיבי הגלגל של העגלה שהוזכרו הם החישורים והטבור (hub), שהוא החור שבו ממוקם ציר העגלה ובו מתכנסים החישורים. הניגוד בין השניים יכול לסייע לנו להבין את ה-*wu* 無 טוב יותר. מה שמבדיל בין החישורים לטבור הוא שהראשונים הם חומריים ובעלי תכונות מוגדרות, ואילו הטבור "אֵיננו" – הוא נעדר כל נוכחות.

עצם חומרי צריך להיות בעל תכונות פיזיקליות מסוימות כדי לשמש כחישור. נחשוב על קבוצת התכונות הנחוצות לתפקוד כחישור כעל טווח התכונות האפשריות; כל עצם חומרי שיש לו את התכונות הנכללות בטווח זה יכול לשמש כחישור. לכל חישור יש בהכרח תכונות מוגדרות, שהן ספציפיות ומבדילות אותו מחישורים אחרים. עם זאת, על אף ובשל היותו ייחודי – כלומר מובחן – כל חישור ספציפי תמיד ניתן להחלפה באחר, הקרוב דיו בתכונותיו, כדי שהגלגל יתפקד. באותו אופן, כל חומר שתכונותיו נכללות בטווח התכונות האפשריות הוא בר החלפה בחומר אחר שנמצא באותו טווח (Moeller 2004, 28–29).

בניגוד לחישור, הטבור הוא חלל ריק אשר בהכרח "עשוי" מ"היעדר", כלומר הוא אֵין. לטבור אין מהות חומרית; הוא חסר תכונות או היקבעויות, ונעדר כל תכונות חיוביות או הגדרה. האֵין שממנו "מורכב" הטבור איננו בעל דרגות של האיכויות המאפיינות אותו, ולכן גם אין לו "דרגות" של מחסור. מתוך כך, הוא חסר כל מאפיינים שיגדירו או יבדילו אותו מכל אֵין אחר. באופן התואם את מאפייני המילה *wu* 無 בסינית הקלאסית, "אֵין" זה איננו יחיד או רבים ואיננו ספציפי או כללי. עם זאת, מפני שהוא לא ספציפי, לא ניתן להחליפו באֵין אחר. מה שהופך את הטבור לטבור הוא רק היותו האֵין המקומי של הגלגל (שם). אֵין מקומי או יחסי הוא כזה שנגלה דרך התייחסות ל"יש" כלשהו.

התפקודיות או השימושיות (用 *yong*) של הגלגל, וכתוצאה מכך של העגלה כולה, תלויה ב"קיומה" של אי־נוכחות או היעדרות (無 *wu*), או ב"קיומו" של אֵין. במקטע מהשורה הראשונה של הפרק ה-11 של הלאו דזה: 當其無有車之用: (שניתן לתרגמה גם כך: "אבל התועלת של העגלה היא פונקציה של האֵין בתוך הטבור") (Wagner 2003, 154–155), משתמשים גם ב-*yong* 用 וגם ב-*wu* 無 באופן מפורש. סיבוב הגלגל – הפעולה הפונקציונלית (用 *yong*) – טמון בכך שהטבור ריק; אילו היה מלא, הגלגל לא היה יכול להסתובב (Moeller 2004, 28–29). לפי הנס גיאורג מולר (שם, 144–145), הבחירה בגלגל מציגה את הדגש הסיני על אופן הפעולה (התהליכי) במקום על אידיאה קבועה ויציבה. האֵין במקרה האמור אינו

18 התרגום לעברית נשען על התרגום של לין (Wang Bi 1999, 69) ושל ואנגר (Wagner 2003, 154–155).

מקור קדמון ונצחי שנפרד מתוצריו המקומיים והחלופיים, אלא מה שמסביר כיצד הפעולה מתקיימת, והוא לעולם אינו ניתק או נפרד ממנה (שם). הווה אומר, הגלגל מתפקד מתוך היחסים בין היעדרות לנוכחות.

אם נזכור את הצמד 體用 *ti-yong*, נוכל לראות כי במקרה האמור, ה-無 *wu* – האין – הוא זה המתפקד כ-體 *ti*, כלומר כגוף-מסד, מכיוון שהטבור, בהיותו "אין חומריות", הוא "הדבר" המאפשר את השימושיות של הגלגל. לפיכך, בניגוד לאופן המחשבה הנפוץ במערב, הרואה את החומר כעיקר ואת הריק כמעין דבר מה עודף – תווך שרק מאפשר לחומר לתפקד ולנוע דרכו – במחשבה הדאואיסטית, כפי שניתן ללמוד מהמקרה שלנו, הטבור כ"אין" לוקאלי הוא הוא המסד, ה-體 *ti*, ותנועת הגלגל והעגלה הם ביטויי הדינמיים. כלומר, "העיקר" הוא האין, ואילו ה"יש" הוא ביטוי שלו.

הפרק ה-11 ממשיך כך:

埴埴以為器當其無有器之用鑿戶牖以為室當其無有室之用故有之以為利無之以為用

(Wagner 2003, 154–155)

בתרגומם של דאור ואריאל:

לֹש חֶמֶר כְּדִי לַעֲשׂוֹת מִמֶּנּוּ כְּלִי;
בַּהֲתַאמֵּת הָאֵין שָׁבוּ – כָּחוּ שֶׁל הַכְּלִי.
קָרַע חֲלוֹן וּדְלַת כְּדִי לַעֲשׂוֹת חֹדֶר;
בַּהֲתַאמֵּת הָאֵין שָׁבוּ – כָּחוּ שֶׁל הַחֹדֶר.
לִכֵּן:
בֵּישׁ שֶׁל הַדְּבָרִים – עֶקֶצֶם;
בְּאֵין – כָּחַם (לֹא דוּזָה 2007, 34).

ואנג בי כותב בנוגע לחלק זה של הפרק:

木埴埴所以成三者而皆以無為用也言有之所以為利皆賴無以為用也

(Wagner 2003, 154–155)

מעץ, מחמר ומקיר, השלושה [גלגל, כלי, וחדר] מושגים, אולם הכול נסמך על ה"אין" לממש תפקודו. כל מה שיש בו תועלת נשען על "אין" לתפקודו.¹⁹

כפי שמציע ואנג בי, בחלק השני של הפרק ה-11 מוצגים מופעים נוספים ובהם תפקודיות, שימושיות או כוח וכשירות (用 *yong*), התלויים באין (無 *wu*). בחלק זה מתווספים לדוגמת

19 התרגום לעברית נשען על התרגום של לין (Wang Bi 1999, 69) ושל ואנגר (Wagner 2003, 154–155).

הגלגל גם פלי הקיבול והחדר. אפשר לראות שאֵלָה, בדומה לתיאור ה"בין" בפרק החמישי של הלאו דזה שהוזכר לפני כן, קשורים גם הם בריקות (虚 *xu*). 虚 משמעו "ריק", אך בהגות הדאואיסטית הוא נושא גם את המשמעות "פתוח". פתיחותו היא הפנים השניים של ריקותו: שניהם מורים על כושר הכלה שמאפשר מעבר ושינוי (Zhang 2002, 77). בבחינת שלושת העצמים שאליהם מפנה הפרק ה־11, אנו יכולים להבין את הכוח שהאין מאפשר. הכוח או הפונקציונליות של החדר והכלי הם על דרך ההכלה והפתיחות, בהיותם כלי קיבול. גם הגלגל, אף שנדמה כי הוא שונה מהם, כוחו נסמך על ריקותו של המרחב ועל פתיחותו, המכילה את התנועה.

תפיסה זו מובחנת מעמדות שנוכחות במערב, שלפיהן האל או ההוויה מרוקנים עצמם מ"הווייתם" השופעת עד אינסוף כדי לאפשר את היווצרותו או הופעתו של העולם.²⁰ בפרק ה־11 אנו רואים מהלך שונה: ראשית, בדאואיזם האין קודם ליש, שכן היש זקוק לאין (במיוחד בפרשנותו של ואנג בי). שנית, האין – ומתוך כך גם הריק־הפתוח – אינו נעלם או מצומצם כדי לאפשר את קיומו של היש או כאשר היש ממלאו, אלא הוא תמיד נוכח באי־נוכחות. מה שישנו מתפקד בזכות האי־נוכחות המתמדת של האין.

במבט רחב יותר, כמו בטבור, ה־*wu* מתקיים כחלל בכלי הקיבול ובחדר. מה שמבריל כל אחד מהחללים בדוגמאות האמורות אינו נמצא ב־*wu* עצמו אלא במה שאיננו האין, כלומר ביש שסובב אותו: העץ, החמר או הקיר. האלמנטים הנוכחים (有 *you*) ש"מסביבו", המשתנים ממקרה למקרה – הגלגל, כלי הקיבול, החדר – הם אלה אשר יוצרים עימו ישות חדשה.

נוסף על כך, באופן פרדוקסלי, אף שבאופן עקרוני האין אינו משנה את תכונותיו ואת מאפייניו ולא ניתן להבחין בין אין אחד לאחר, אפשר לומר שהאין של המקרים השונים מובחן ו"משתנה" בהתאם למה שמסביבו; הטבור וחלל החדר אינם זהים זה לזה – לא נוכל להשתמש באחד באותו אופן שבו אנו משתמשים באחר כדי שיממש את כושרו.

עם זאת, בכל המקרים ה־*wu* הוא הגורם המשמעותי המאפשר את התפקודיות, והוא התנאי המכונן את הישויות. כפי שוואנג בי מציין, "כל אשר יש (有 *you*) בו רווח נתלה ב'אין' (无 *wu*) לכשרותו (用 *yong*)". כעת אנו מבינים כיצד יכול להיות אין תפקודי ("il n'y a pas *"fonctionnel"*), קרי *wu* שאיננו תפיסה שלילית של אין. או בניסוח אחר: מצאנו אין שאיננו אין.

אם כן, ראינו שבתפיסה הדאואיסטית אין יכול לתפקד כמסד (體 *ti*) של תפקודיות (用 *yong*) ואפילו לכונן את המציאות של ישויות. לפי ואנג בי, האין מכונן את הפונקציונליות לא רק של המקרים הברורים יותר, אלא של הישים כולם.

20 תפיסה זו אינה שוללת את ההמשגה העשירה המתקיימת במסורת המערבית שבה האין קודם ליש, או את האפשרות של קריאה משולבת או השוואתית הבוחנת דאואיזם וגישות אחרות שבהן האין קודם ליש או להפך.

בהינתן ש-*wu* 無 מתפקד כ-*ti* 體, הרי הוא בעל "אפקט" פוזיטיבי בעולם; הוא פועל כציר שסביבו הדברים נעים. היבט זה מציב מבוכה אונטולוגית ביחס לאין: מצד אחד, על אף אותה השפעה פוזיטיבית, לא נוכל לומר שהאין קיים כ"ישות" – האין מוגדר בדיוק כהיעדר כל קיום או נוכחות, הוא חסר כל תכונות או מאפיינים עצמיים שאמורים לאפיין ישות כלשהי, ולכן ברגע שננסה להגדירו כישות ייעלמו מייד כל מה ש"הוא" וכל ההיבטים הפוזיטיביים המבוססים על היותו חסר תכונות. מצד שני, אם ננסה להגדיר את האין כהפך הפשוט של יש – כשלילה פשוטה של יש כזה או אחר, או אף של ההווה בכללותה – נכפיף את האין (*wu* 無) ליש (*you* 有) ונתעלם מהקיום המשותף שלהם יחדיו, המעוגן בהיבט הפוזיטיבי של האין.

לפיכך *wu* 無 מקלקל את שיחי הקיום ושלילת הקיום, דהיינו השיחים האונטולוגיים, המנסים להכילו. לפי תומס קסוליס, עדיף לדבר על האין במונחים פְּרָה-אונטולוגיים (Kasulis 1981, 32); או, כפי שז'ולין מנסח זאת, יש לראות את ה"בין" (פְּאִין) כדה-אונטולוגי. האין הוא מה שחומק מכל שיח אונטולוגי ופורם אותו. כעת, לאחר שיש לנו הבנה בסיסית של תפיסה חיובית ותפקודית של האין ושל הקשר שלו למסד ולתפקודיות *ti-yong* 體用, נוכל לחזור ל"בין" של ז'ולין.

ה"בין" כ-*Wu* 無 בתוך השדה התרבותי

אנו יכולים כעת להבין כיצד ה"בין" קשור ל-*wu* 無 ולגוף-מסד ותפקודיות (*ti-yong* 體用). אני טוען שהחידוש המושגי של ז'ולין טמון בשימוש ב-*wu* 無 "מקומי" לא בגלגל, בכלי או בחדר, אלא במסגרת הפרקטיקה הבין-תרבותית – כ"בין" אשר נמצא בין לא-נחשב אחד לאחר ובין שתי מובנויות. רק כך אנו יכולים להבין את השימוש ב"בין" לצורך אסטרטגיה ופעולה בין-תרבותית. אין דבר שאמור למנוע באופן מהותי שימוש כזה ב-*wu* 無. ניתן גם למצוא סימוכין לכך בפרשנותו של ואנג בי, שבה נאמר: "מכיוון ש'אִיננו' יכול להכיל [כל] דבר" – דהיינו, מכיוון ש-*wu* 無 הוא ללא היקבעויות או מאפיינים, אין בו שום דבר אשר ישלול או ימנע ממנו "עבודה עם" כל יש באשר הוא, מפני שרק דבר מה עם תכונות ספציפיות יכול להיות מוגבל ושלול היעשות לדבר מה עם תכונות ספציפיות אחרות, או לשלול היות דבר מה עם תכונות מסוימות (Wang Bi 1999, 30–31). הווה אומר, "דיקותו" היא פתיחותו המוחלטת.

כפי שראינו, הטבור, חלל כלי הקיבול ופנים החדר חסרים כל תכונות משל עצמם, וקביעה של מאפייניהם אינה יכולה אלא להתייחס רק למה שאחר מהם, כלומר אל היש (*you* 有) המקיף אותם. זהו בדיוק התיאור שז'ולין מייחס ל"בין". מהתיאור של *wu* 無 ומההצעות הפרקטיות של ז'ולין אנו יכולים גם להסיק כי אף ששתי המובנויות והלא-

נחשב ניתנים להחלפה באחרות כדי לבצע מפגש בין-תרבותי "כללי",²¹ ה"בין" תמיד נשאר זהה; אולם בה בעת נוכל לומר שכפי שהאין נשאר זהה אך גם "משתנה" בשימושי השונים, כך בהתאמה, כשמתחלפות המובנויות, נאמר שה"בין" אינו משתנה במאום, אך בד בבד ה"בין" השורר בין המערב לסין שונה מה"בין" השורר בין מובנויות אחרות. כפי שהראיתי קודם לכן בנוגע לפרק החמישי של ספר הדרך והסגולה, השימוש ב"בין" (間 *jian*) שם מחזיר דברים לזרימה ומאפשר את פתיחתן של אפשרויות חיות (生 *sheng*). כלומר, על ידי הוצאתם של דברים מהנוקשות ומהתפיסה החלקית המוגבלת שלהם, החיות והתנועה חוזרות אליהם. באופן דומה, ה"בין" (間 *jian*) של ז'ולין מהווה את המסד (體 *ti*) עבור סוג זה של תפקוד (用 *yong*) – החיאה של תרבויות. זוהי בדיוק האסטרטגיה או הפעולה הבין-תרבותית שז'ולין מציע.

tong 通: חיבור ותקשורת

נוסף על *yong* 用, ז'ולין קובע שה"בין" הוא *communicationnel*, תקשורתי, ומפנה בשימושו למושג *tong* 通. זהו מושג פילוסופי רב משקל, שלמרבית הצער לא ניתן להציגו כאן בהרחבה בשל קוצר היריעה. בדרך כלל הוא מתורגם כקשר "בלתי מופרע" או "חילופי דברים, תקשורת, מחזור, אינטראקציה והשפעה הדדית" (Xiang 2023, 17–18).²² על פי שיאנג, וכפי שניתן להבין מהשדה הסמנטי הזה, *tong* 通 מתייחס לקשר ולא־אינטראקציה אמיתיים בין ישויות.

עד כה ראינו שה"בין" הוא האין (無 *wu*) המשמש כמסד (體 *ti*) לתפקוד הדינמי (用 *yong*), שהוא פעילות בין-תרבותית (כמו תרגום בין-תרבותי). משימושו של ז'ולין ב-*tong* 通 נוכל להבין את טיבו של התפקוד הדינמי שמכונן ה"בין" שהוא *tong* 通, או תקשורת וחילופין. טיב התפקוד הדינמי הוא יצירת חיבורים, קשרים בין מובנויות שונות, המאפשרים זרימה וחליפין של מושגים ורעיונות ויצירת פרספקטיבות חדשות. כמו ה"בין" (間 *jian*) המופיע בפרק החמישי של ספר הדרך והסגולה, כך גם ה"בין" שז'ולין מציע מחייה (生 *sheng*) אופני מובנויות. ה"בין" מאפשר את היכולת של מובנות (אופן קוהרנטיות) ללכת אל מעבר לעצמה ולסגירותה העצמית, אל מה שמחוץ לה, ולחזור לעצמה עם היכולת לראות מחדש את עצמה וחלקים מהלא-נחשב שלה. כך היא מתגברת על הפרספקטיבה המוגבלת ש"נוצרת" מהלא-נחשב. החיבור שבין שתי מובנויות פותח את שתיהן לשינוי אמיתי שלא ניתן להגיע אליו באופן פנימי. לדוגמה, באמצעות איכותה של התקשורת הבין-תרבותית (*tong* 通) שז'ולין מציע "à relancer la philosophie" (Jullien 2018a, 220) – לחדש את הפילוסופיה בחיים חדשים (生 *sheng*). כפי שהוזכר קודם, זהו בעצם חלק מהפרויקט המטא-פילוסופי של ז'ולין.

21 מובן שבעבור מפגש קונקרטי, כל תרבות היא סינגולרית ואינה ניתנת להחלפה באחרת.

22 לרשימה מפורטת יותר של המשמעויות של *tong* 通 ראו Xiang 2023, 17.

נחיצותו של ה"בין"

ניתן לשאול מדוע אנו צריכים את מושג ה"בין" שז'וליאן מציע בעבור הפעולה הבין-תרבותית; או בניסוח אחר, איזו בעיה או איזה קושי פותר ה"בין" המסוים הזה, שלא ניתן היה לפתור באמצעות מושג אחר? מה שמייחד את ה"בין" של ז'וליאן הוא היותו "מרחב" ניטרלי בין שתי תרבויות שאינן מטא-שפה או מרחב תרבותי שלישי. בהיותו אין (無 *wu*) לוקאלי, חסר תכונות ומאפיינים, ה"בין" הוא "מרחב" בלי מאפיינים דטרמיניסטיים חיוביים.

ללא ה"בין", כדי לייצר מערך של תקשורת בין שתי מובנויות מובחנות נראה שנצטרך להציב מטא-שפה או מטא-תרבות המכילה את שתי התרבויות הלוקאליות ומאפשרת החלפה ביניהן. במקרה כזה ניפול שוב למלכודת של מושג ההבדל, הכפוף לזהות נתונה ולהתפרטויותיה השונות. ז'וליאן מדגיש (בהתאם לביקורתו על מושג ההבדל) כי אין מטא-עמדה (או מטא-שפה) או עמדה שלישית, מקיפה יותר, נוסף על שתי המובנויות המשוות, שבה התהליך הבין-תרבותי יכול להתרחש; כלל לא ברור מה עשוי להיות המובן המלא והעשיר של אותה "מטא-עמדה", מפני שכל הצבה של עמדה כזאת תהיה בעצם אוניברסליזציה מבלי משים של מושגיה של מובנות מסוימת (Jullien 2018a, 222). אם כן, אין אנו שוללים דבר מה בעל תוכן או מובן בהתנגדותנו לקיום של מטא-עמדה, אלא מן ההתחלה הייתה זו מחשבת שווא חסרת מובן, שהיה צריך להתפכח ממנה. אך עצם הניסיון להציב עמדה כזאת מוביל לאובדן המושג העשיר של בין-תרבותיות, אשר מקשר בין תרבויות שיש ביניהן פער.

לפיכך אנו זקוקים ל"מרחב" ניטרלי, כזה שאינו מעל או מתחת לשתי התרבויות ואינו "מרחב" שלישי מטא-תרבותי, אלא מה שנמצא ביניהן. דהיינו, אנו צריכים "מקום" או "מרחב" שהוא בעצם "שום מקום" ו"שום מרחב", או כפי שז'וליאן קורא לו – *a-topie* (שם, 221). וכמובן אין די בכך שמרחב ניטרלי זה יהיה ללא תכונות, אלא עליו להיות גם פורה ומכונן ושיהיה ניתן להשתמש בו כמשאב.

חשוב להזכיר כי אף שהתרבות הסינית ניצלה את הפוריות והכושר של כלי המחשבה של שפתה כדי לפתח את השיח על האין השימושי והפעיל, לא ניתן לגזור מכך שאותו אין הוא נחלתה הבלעדית; כפי שז'וליאן מנסה להראות, לחשוב ולממש בהגותו, זהו "נכס" או "פוריות" שתרבויות אחרות יכולות לאמץ, דרך שינויים עצמיים במפגש בין-תרבותי עם התרבות הסינית. ז'וליאן מדגים זאת במחשבתו שלו: המשגתו את המרחב הבין-תרבותי הניטרלי היא חידוש שלו עצמו, אולם כדי לייצרה הוא משתמש בפוריות של מושגי ה"בין" והאין שנהגו במחשבה הסינית.

"דקונסטרוקציה מן החוץ"

לאחר שהבנו את הפונקציה הקונסטרואליה של ה"בין", נוכל סוף סוף לפנות לאופן שבו ז'ולין מיישם את האסטרטגיה הבין-תרבותית שלו, אשר לעיתים הוא מכנה "דה-קונסטרוקציה מן החוץ" (*déconstruction du dehors*).

ז'ולין רואה בפרויקט שלו במפורש המשך והגשמה של מה שהוא מזהה במסורת הדקונסטרוקטיביסטית של היידגר, לוינס ודרידה (Jullien 2018a, 189–190). אולם בהמשך לטעון על מגבלות הביקורת מתוך המובנות, ז'ולין טוען כי המהלכים הדקונסטרוקטיביסטיים של קודמיו תמיד לקו בחסר משום שלא יכלו באמת לחמוק מ"תנועת ההתנדנדות הגדולה הזו" של מה שניתן לתאר רק כ"ריקוד בשני צעדים" של המחשבה המערבית בין אתונה לירושלים;²³ הווה אומר, כל עוד הדקונסטרוקציה נעשית מבפנים, מתוך המסורת, היא לעולם לא תוכל לחמוק באמת מהלא-נחשב שלה. לדיו, אם מטרתה למצוא בכליה שלה נקודה פנימית שמתפקדת גם כחיצונית וממנה לבקר את מחשבת המערב, היא נידונה מראש לכישלון. נקודת חיצון יכולה להימצא רק במרחב הבין-תרבותי, ביחסים שבין שני מערכי מחשבה מובחנים, ורק נקודה כזאת היא כשירה כדי לקיים דקונסטרוקציה במלואה.

משהוסברו כל התנאים ההכרחיים לאסטרטגיה הבין-תרבותית של ז'ולין (חיצוניות, אדישות, הפער וה"בין"), נבחן את האסטרטגיה של ז'ולין לחשיפת הלא-נחשב ולגילוי אפשרויות מחשבה אחרות. בשל קוצר היריעה אספק כאן תיאור קצר בלבד של המתודולוגיה ההשוואתית העומדת בבסיס האסטרטגיה הזאת, שבה הוא משתמש ברבים מספריו.

ייחודה של אסטרטגיה זו הוא בכך שהיא אינה פנימית, אלא דורשת נקודת מבט חיצונית: היא דורשת אחר (*autre*). האחר, מאפיין ז'ולין, "אינו רק השלכה של העצמי או מודיפקציה שלו, אלא הוא זה שיכול למעשה לכוון את עצמו כ'אחר', וכתוצאה מכך למקם עצמו מולנו ביחס של פנים-אל-פנים" (שם, 230). רק כאשר מתקבלת אפשרות קיומה של אופציה מחשבתית אחרת, שבערכה המחשבתית היא "שוות ערך" לזו שלנו, אנו פותחים את עצמנו באמת למפגש עם "אחרות".

האחרות, או פרספקטיבה אחרת ושונה מזו שלנו, נחוצה לפעולה הבין-תרבותית הרפלקסיבית, מכיוון שרק עם קיומה של אחרות מתגלה בפנינו פרספקטיבה חיצונית או אחרת על המציאות ועל עצמנו שאותה ניתן לאמץ באופן זמני, ובכך לתפוס חלק מהלא-נחשב שלנו. האחר הוא מושג אופרטיבי שאמור להפעיל את המחשבה (שם, 233). "דה-קונסטרוקציה מן החוץ" בנויה על רפלקסיביות ועל שינוי פרספקטיבה, שבה האחד חושב

23 אפשר להתווכח עם ז'ולין ולטעון שבאפיון זה הוא מעקר את האחרות של המסורת היהודית ומכליל אותה בקלות יתרה בתוך התרבות הנוצרית.

על עצמו דרך האחר ואז חוזר לעצמו; זוהי סטייה מתמדת דרך האחר וגישה מחודשת לעצמו. כך מתמצת ז'ולין את האסטרטגיה הבין-תרבותית שלו:

באמצעות ארגון יחס של פנים-אל-פנים בין המחשבה הסינית והאירופית אני מוביל אותן להרהר זו בזו ולהרהר זו באמצעות זו; דהיינו, לחקור באמצעות האחרת את ההטיות התיאורטיות שלה עצמה, את הבחירות העלומות שמהן היא חושבת, ובקיצור – לחשוף את הלא-נחשב שלה. כל אחת מהן "מפרקת" את עצמה באמצעות האחרת (Jullien 2018b, 79).

האסטרטגיה מבוצעת באמצעות שימוש ב"בין". אנו "יוצרים" "ממשק" בין תוצרים שונים משני לא-נחשבים שונים; לאחר מכן, התוצרים "מוצבים אלה לצד אלה" תוך שמירה על הפער ביניהם, באופן יחסי, כך שכל אחד מן הלא-נחשבים משקף את האחר באורו, באופן הדדי (Jullien 2009, 184). באמצעות הממשק מתאפשר "לעבור" ממובנות אחת לאחרת ולאמצה באופן זמני. לפיכך, האסטרטגיה של ז'ולין היא תהליך של דה-קטגוריזציה ודה-קטגוריזציה, תהליך שהוא מתאר כ-*dépayser* או *dépaysement* – מושג אשר, כפי שתואר קודם לכן, מבטא חוסר התמצאות מחשבתית הנובע משינוי במדינה, בתרבות או בנוף (Jullien 2012a, 5). דהיינו, המעבר הבין-תרבותי טמון דווקא בתהליך של אובדן האוריינטציה של המחשבה בתוך המבנה הטרנסצנדנטלי הפרה-מושגי של הלא-נחשב ובהתרופפות אחיזתו בנו, ובאימוץ רגעי של פרספקטיבה אחרת לשם חזרה מחדש אל המובנות והלא-נחשב שמהם יצאנו. לשון אחר, האסטרטגיה עובדת דרך ניתוק המחשבה מנוף מולדתה ושינוי נופה בשביל לאפשר לה לשוב ולחזור אל ארצה ולראותה מחדש כזרה. לפיכך, אובדן האוריינטציה המחשבתית נובע משני פניה של האסטרטגיה, השלובים יחדיו: מן ההתוודעות ללא-נחשב של תרבות אחרת, ומערעור הלא-נחשב של התרבות שממנה יצאנו.

לבסוף, מתקיים משחק של פרספקטיבות שבו הרפלקטיביות המתקיימת בנקודת המבט של האחר לגבינו הופכת אצלנו לרפלקציה. על ידי אימוץ רגעי של האופן שבו האחר רואה אותנו, כל אחת מהמובנויות מתפקדת כמעין מראה מעוותת של האחרת. כך אנו נחשפים כאחרים לעצמנו וזרים לאופן התפיסה העצמית שלנו, וחושפים עוד היבטים מן הלא-נחשב, המתיר במעט את אחיזתו (Jullien 2022, 73).

מבט שכזה מאתגר את תפיסת העצמי של כל מובנות (Jullien 2020, 188). דוגמה לשיקוף כזה מציג ז'ולין בספרו *Un sage est sans idée* (Jullien 1998), שם הוא מתאר כיצד תיראה דמותו של הפילוסוף המערבי מנקודת מבטה של "החוכמה" כפי שהיא מוצגת בפילוסופיה הסינית. תהליך זה חושף הנחות מוקדמות של הפילוסופיה המערבית, ובמקרה זה – הנחות הנוגעות למרכזיותם של האמת והשיח – באופן שאינו נגיש מתוך המחשבה המערבית (Jullien 2002, 809). בד בבד, המפגש הזה מבצע את הפעולה ההפוכה: הוא מאיר באור חדש את המחשבה הסינית ואת רעיון החכם בה.

תוצאה נוספת של אסטרטגיה זו היא שהקונטינגנטיות של מקור מחשבתנו מוצגת באופן קונקרטי. במעבר דרך מובנות אחרת, אנו עדים באופן "מוחשי" ו"ישיר" לכך שצורות אחרות של קוהרנטיות אכן אפשריות, וכי צורת הארגון של מחשבתנו – הן במודע הן שלא במודע – אינה הכרחית. עוד השפעה של האסטרטגיה הזאת היא החלשת אחיזתו של הלא־נחשב על מחשבתנו, דבר המאפשר שינוי במובנות ובמרחב המחשבה. בעת חזרתנו אל המובנות שממנה יצאנו אנו מוצאים גמישות רבה יותר במחשבתנו, ויתרה מזו, אנו מסוגלים לאמץ אלמנטים ומשאבים מצורות אחרות של מובנות.

אסטרטגיה זו מבוססת בהכרח רק על מפגש חווייתי וממשי עם תרבויות אחרות, משום שהיא אינה ניתנת לביצוע באופן אפריורי (או קודם למפגש הבין־תרבותי), לאור המגבלה הטבועה בכל מובנות. מסוג המפגש הנדרש נובעת תכונה נוספת של האסטרטגיה, והיא ה"קונקרטיות" שלה. רק באמצעות פעולה מתוך שדה התרבויות הנתון יכולה האסטרטגיה לתפקד. לדוגמה, אפשר לחשוב באופן מופשט שצורות מחשבה אחרות אפשריות, או שמאפיינים מסוימים של מחשבה אינם נחוצים; אך ללא מימוש קונקרטי של אלטרנטיבה מחשבתית, הרעיון הזה לא באמת יאפשר לנו את החירות לחשוב אחרת, ולא ישחרר אותנו ממרכזי הכובד המארגנים את מחשבתנו.

עתה אנו יכולים להבין יותר לעומק את ההמשגה של ז'ולין ללא־נחשב. המשגה זו שזורה בפרקטיקה ובפעולה הבין־תרבותית. ללא פעולה זו ותנאיה ההכרחיים, לז'ולין אין בסיס להמשגתו את הלא־נחשב והוא אינו יכול לעבוד איתו. הלא־נחשב ניתן לחשיפה רק באמצעות פעולה בין־תרבותית, שכן רק היא מספקת פרספקטיבה מן החוץ.

מהי חשיבה בין־תרבותית רפלקסיבית?

כעת נבחן את ההיבט הרפלקסיבי של הפילוסופיה של ז'ולין לגבי הבין־תרבותיות, כלומר באיזה אופן ובאיזה מובן היא עצמה מאופיינת בהיותה בין־תרבותית. אם נרצה לשאול מה עושה ז'ולין, באיזה תחום חקירה הוא מצוי או מה הפרויקט שלו, נגיע בקלות לתשובה כי הוא עוסק במטפיזיקה של הבין־תרבותי; אך מייד נצטרך לשאול את עצמנו – לאיזו מטפיזיקה אנו מתייחסים? שאלה זו יכולה לעורר תמיהה, שכן במובנים רבים מטפיזיקה אמורה להתעלות מעל לפרטיקולריות של תרבות זו או אחרת ולדבר על המכלול או על הדברים במובנם היסודי או הרחב ביותר. ברם, עצם המושג "מטפיזיקה" הוא מושג מוטא תרבותית.

אף שמושג המטפיזיקה, כתחום מחקר נפרד, לא היה קיים במחשבה הסינית הקלאסית, קיים עבורו מונח מזרח־אסייתי ספציפי. בעקבות המפגש של יפן עם המערב באמצע המאה התשע־עשרה, אינאוואה טצוג'ירו (井上 哲次郎, 1855–1944) – אחד הפילוסופים היפנים הראשונים, שנוסף על המחשבה היפנית אימצו צורה אקדמית מערבית של פילוסופיה –

טבע את המונח "חקר שמעבר לצורה"²⁴ (Inoue) (形而上學, けいじじょうがく keijijōgaku) (1881, 54). מאוחר יותר אומץ המונח מהיפנית המודרנית לאוצר המילים הפילוסופי הסיני המודרני במילה 形而上學 *xingershangxue* (Zheng 2021, 72, 77), ומי שתרם להפצתו בסין היה המלומד יאן פו (嚴復, 1853–1921) (Fang 2005, 90).

אפשר לחשוב ש-*xingershangxue* 形而上學, או "חקר שמעבר לצורה", הוא תרגום פשוט של המונח "מטפיזיקה" ל"מדע שמעבר לפיזיקה"; אבל כפי שחוקרים מזרח-אסייתים רבים מראים, לא כך הוא (Fang 2005; Zheng 2021). המונח הזה אינו אימוץ אוטומטי גרידא של מושג מערבי לתוך המחשבה הסינית (או המזרח-אסייתית), אלא הוא "תואם" את המחשבה הסינית הקלאסית. אינאוואה, שטבע אותו, התבסס על אחד הנספחים הפרשניים של ספר התמורות (易經)²⁵ הנקרא *Xici zhuan* (繫辭傳), שם נאמר: 形而上者謂之道, "מה שמעבר לצורות נקרא דאו" (Zheng 2021, 72). הווה אומר, יש למושג מקור סיני (מזרח-אסייתי) קנוני שממנו המושג מופק מחדש.

פאנג ז'והוי טוען כי עקרונית אפשר היה להציע תרגום ליטרלי בסינית למונח "מעבר לפיזיקה", אך מכיוון שלא היה לו קשר למסורת המחשבה במזרח אסיה, אפשרות של תרגום כזה לא הועלתה מעולם; *xingershangxue* 形而上學 היה המונח שהועדף, משום שהוא משמר היבטים הן מן המובן המערבי הן מן המסורת המזרח-אסייתית (Fang 2005, 92). כך, אימוץ התרגום של "מטפיזיקה" ל-*xingershangxue* 形而上學 אפשר להוגים הסינים לקרוא דרכו מחדש את המסורת הסינית ובה בעת להישאר נאמנים לה. בהקשר זה, כך אפשר לראות, התרחשה פעולה אמיתית של תרגום בין-תרבותי.

בניגוד להוגים שבעיניהם תרגום זה שווה למונח המערבי "מטפיזיקה" וכולל תחתיו הן את הפילוסופיה הסינית הן את זו המערבית, עבור ז'נג קאי אין זה המצב. המונח *xingershangxue* נטוע בתפיסה הפילוסופית הסינית הקלאסית, שכן הוא משתמש בתיאור של ה"דאו" (道) – אחד המושגים החשובים ביותר במחשבה הסינית, אשר קשה למצוא לו מקבילה במחשבה המערבית – ולא זו בלבד, אלא שתיאור זה נלקח מתוך מסגרת העיסוק באחד הטקסטים הקנוניים ביותר במחשבה הסינית, ספר התמורות ופרשנויותיו. על כך ניתן להוסיף כי דרך אפיון דיסציפלינה כזאת כחוקרת את מה ש"מעבר לצורות" (ובכך גם מתייחסת להופכי לו – "מה שמתחת לצורות"), המונח משתמש בקטגוריות ידועות במחשבה הסינית, שעליהן הורחב רבות טרם הפגישה עם המערב.

לפיכך, מושג זה אינו רק שם נרדף לתפיסה המערבית של מטפיזיקה, השואבת מהמקורות היווניים והרומיים, דהיינו "מה שמעבר לפיזיקה" או "מטא-פיזיקה" (μετά τα φυσικά) –

24 ביפנית עכשווית ובסינית מופשטת, המושג נכתב כך: 形而上学.

25 על ספר התמורות ראו הערה 8 לעיל.

מושג המעוגן ביחסים בין התפיסה המערבית של פיזיקה למה שאחריה או מעבר לה. קרי, אף שהמשמעות של שניהם היא מטפיזיקה, לכל מושג יש מאפיינים ייחודיים משל עצמו. כמו כן, לאור הפערים הללו בין שני המושגים, שוררים ביניהם מתח או אי־הלימה חלקית. לדוגמה, ז'נג מדגים דרך המקרה של הדאואיזם הפילוסופי כיצד אותה מסורת יכולה להיחשב חלק מתחום המחקר של מטפיזיקה או להיות מוצאת אל מחוץ לו, לפי המובנים השונים של מושג המטפיזיקה (Zheng 2021, 81–83).

באופן סכמטי נתבסס על הקריטריון המערבי של מטא־פיזיקה (μετά τα φυσικά), שעל אף שינוי תצורותיו אפשר לתמצתו (בצורה גסה מאוד) בניסוחו של אריסטו: יש מדע (ἐπιστήμη) החוקר את ההווה כהווה (τὸ ὄν ἢ ὅν) ואת התכונות ששייכות לה בפני עצמה (Shields 2012, 343; Met. Γ 1003a21–22).

יש הטוענים כי הדאואיזם הפילוסופי הוא לא־מטפיזי או סתם מיסטי, מכיוון שאינו מתעסק בישות או בהווה כלשהי אלא באין ועל כן לא ניתן באמת לומר עליו דבר, או לכל הפחות דבר מה בעל מובן. בניגוד לאלה, ז'נג מדגיש כי לפי הקריטריון הסיני, הגורס כי מטפיזיקה היא חקר של מעבר־לצורה, דאואיזם פילוסופי הוא אכן מטפיזי וטוען דברים בעלי מובן. הסיבה לכך היא ש"דאואיזם פילוסופי הוא מערכת פילוסופית החורגת מעבר ל'יש' (有 you) [בעל צורה ושם] ומתמקדת ב'אין' [חסר צורה וחסר שם]" (Zheng 2021, 72). גם אם דאואיזם פילוסופי אינו חוקר את ההווה או נושאים מטפיזיים מערביים נפוצים אחרים, מכיוון שהוא עוסק באין שהוא מעבר לצורה ולשם (有 you), הוא מטפיזי במובן הסיני. מבחינה זו, לפי ז'נג, דווקא התפיסה המערבית לוקה מבחינה מטפיזית, כי היא נצמדת מדי לתפיסה הצורנית ומבוססת השם בהתעסקותה בהווה, בניגוד לזו הדאואיסטית (שם). לפיכך, אם מקבלים את טענתו של ז'נג, אפשר לראות שיש לפחות שתי תפיסות שונות של מטפיזיקה הנטועות בהקשרים תרבותיים מסוימים, ועל כן יש תוחלת בשאלה לאיזו מטפיזיקה יש לשייך את ז'ולין.

ז'אן־מטא־פיזיקה או מטפיזיקה בין־תרבותית, מטפיזיקה כ־μετά τα φυσικά
 形而上學 xingershangxue

במחשבה של ז'ולין אפשר לראות דוגמה לאופן שבו יכולה להתרחש מחשבה בין־תרבותית רפלקסיבית, כזאת השוזרת לבלי הפרד שתי תפיסות עומק (מטפיזיות) משתי תרבויות שונות כדי לייצר את הכלים שדרכם אפשר לחשוב ולהסביר את המפגש הבין־תרבותי עצמו. התוצר שדרכו נחשב המפגש אינו יכול לעבור רדוקציה לאף אחת מן המסורות כשלעצמן.

בהמשגתו את הלא-נחשב ואת המובנות, ז'ולין בהחלט מושפע מניסוחו של קאנט באשר למטפיזיקה כמדע אפריורי סינתטי, ואף מפוקו, שמציע את התפיסה של האפריורי ה"לוקאלי" (במקרה של פוקו: האפריורי ההיסטורי). לאור השפעות אלו, עלינו לקבוע שז'ולין מתייחס לדבר מה שמעבר לפיזיקה, או קודם לפיזיקה, ואינו תלוי בה – כלומר לתפיסה המערבית של מטפיזיקה. אולם מבנים אלו הם עדיין בעלי צורה.²⁶

בה בעת, ז'ולין מייחס משקל ייחודי למחשבת ה"בין". כפי שהראיתי בהקשר של השפעת המורשת הסינית על מחשבתו, אפשר לומר שהאין (無 *wu*) ממלא תפקיד ייחודי במחשבתו הבין-תרבותית של ז'ולין, מכיוון שה"בין" הוא ביטוי מקומי שלו בין מובנויות ולא-נחשבים קונקרטיים. לפיכך מחשבתו של ז'ולין עוסקת גם במה שהוא חסר צורה וחסר שם, מה שנמלט מכל קביעה אונטולוגית. כפי שז'ולין עצמו אומר במפורש, ה"בין" הוא דבר מה שאינו נכלל בשיח ההווה המערבי, ועל כן צריך לומר שניתן לשייך את תפיסתו רק למובן הסיני של מטפיזיקה.

בעקבות נימוקיו של ז'נג בנוגע להבחנה בין 形而上學 *xingershangxue* ובין התפיסה המערבית של "מטא-פיזיקה" כ"מעבר לפיזיקה" (μετά τα φυσικά), אפשר לזהות את מחשבתו של ז'ולין גם עם המטפיזיקה במובנה המערבי וגם עם המטפיזיקה במובנה הסיני. רוב עבודתו של ז'ולין היא דווקא להראות את ה"פער" בין מסורות, ולפיכך נראה שהוא יצדד בגישה של ז'נג בדבר הייחודיות של כל אחת משתי ההמשגות של המטפיזיקה.

לאור ניתוח זה, אנו יכולים לראות שבמטפיזיקה הבין-תרבותית של ז'ולין, שתי צורות המטפיזיקה דרות יחדיו ומשלימות האחת את השנייה. המחשבה הבין-תרבותית של ז'ולין היא אכן בין-תרבותית, דהיינו היא מורכבת משני חלקים – ה"בין" וה"תרבותיות" – ומתבססת על שני אלמנטים מצטלבים שווים: הלא-נחשב והמובנות הקשורים לתרבות, וה"בין" (間 *jian, entre*). אף שכובד המשקל המטפיזי במחשבת התרבות שלו מתבסס על המטפיזיקה המערבית (קאנט, פוקו וניטשה), מחשבת ה"בין" שלו מבוססת על המטפיזיקה הדאואיסטית, כך שהאופן שבו הוא חושב על הבין-תרבותיות הוא בעצמו פעולה בין-תרבותית – חיבור ושילוב של שני המובנים של מטפיזיקה, זה המערבי וזה הסיני, באופן שאינו ניתן להפרדה. את הקשר הפנימי בין שני מובנים אלו במחשבתו יש לתפוס כשתי כנפיים של אותה הציפור. המטפיזיקה הבין-תרבותית של ז'ולין מתפקדת כהמחשה פרדיגמטית של מחשבה בין-תרבותית רפלקסיבית, ומראה לנו כי מחשבה בין-תרבותית צריכה להיות תמיד ז'אן-מטא-פיזיקה (間 *jian-metaphysics*), כלומר בין-מטפיזיקה – ולא תפיסה מטא-מטפיזית, התופסת עמדה שלישית גבוהה יותר מעל שתי המטפיזיקות.

26 הדאואיזם הפילוסופי לא יעמוד גם בהגדרה זו של המטפיזיקה. ברם, גם ההפך הוא הנכון: גם קאנט ואריסטו אינם עומדים בהגדרה של מטפיזיקה סינית, לפחות כפי שז'נג מאפיין אותה. עם זאת, אין פירוש הדבר שאין פילוסופים מערביים שמצליחים לעמוד בכך. חברי אסכולת קיוטו (京都学派, きょうとがくは Kyōto gakuha) היפנית מצאו קרבה רבה בין ההגות המזרח-אסייתית להיידגר ולמייסטר אקהרט.

מחשבה שכזו תמיד מערבת לא רק בין אלמנטים מטפיזיים, אלא גם בין עצם הגישות המטפיזיות של התרבויות שביניהן היא מנסה ליצור קשר. לסיכום, מאמר זה לא ביקש לקעקע מחשבה על בין-תרבותיות המשתמשת בכלים "חד-תרבותיים", כפי שנעשה בזרמים מסוימים של אנתרופולוגיה ושל מחשבה ביקורתית, אלא להרחיב את מנעד האפשרויות של הבין-תרבותיות. הוא מציע נוסח נוסף של בין-תרבותיות בין-תרבותית, השונה מהנעשה במפנה האונטולוגי באנתרופולוגיה, ומציג תיאוריה שנוצרת ממפגש של שתי תרבויות אורייניות נפרדות עם רפלקסיביות טקסטואלית עשירה. מפגש בין-תרבותי יכול לזמן רגע של מבט רפלקסיבי מועצם לא רק משום שיש תרבויות אחרות שמציעות לנו נקודת מבט זרה על העולם ועלינו עצמנו, אלא מכיוון שהוא מזמן לנו אפשרות להטיל ספק בקריטריון החלוקה המפריד ומגדיר קהילות שונות בתרבות ובאופן התקיימותם של התקשורת והיחסים ביניהן. בין-תרבותיות בין-תרבותית מנסה לתת מענה לאותו ורטיגו רפלקסיבי באמצעות תיאוריה השוואתית יחדיו מאפיינים תרבותיים שונים. כפי שנעשה במידה רבה באמנות, במוזיקה ובאסתטיקה, כך יש לעשות גם בהגות: לממש את ה"בין" בבין-תרבותי.

המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת פריז נאנטר

ביבליוגרפיה

ויוויירוס דה קסטרו, אדוארדו, 2025. "מטפיזיקות קניביליות: קווים לאנתרופולוגיה פוסט-סטרוקטורלית", בתרגום אורי לנדסברג, תיאוריה וביקורת 61, עמ' 231–252. <https://doi.org/10.70959/tac.61.2025.231252>
לאו דזה, 2007. ספר הדאו: ספר הדרך והסגולה, בתרגום דן דאור ויואב אריאל, תל אביב: חרגול ועם עובד.

Bhabha, Homi K., 2004 [1994]. "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817," in *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, pp. 145–174.
Bergeron, Marie-Ina, 1986. *Wang Pi: Philosophe de non-avoir*, Taipei and Paris: Ricci Institute.
Billioud, Sébastien, 2011. *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Leiden: Brill.

- Chang, Chung-yue, 1979. "The Metaphysics of Wang Pi (226–249)," Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
- Cheng, Chung-ying, 2002. "On the Metaphysical Significance of *Ti* (Body-Embodiment) in Chinese Philosophy: *Benti* (Original Substance) and *Ti-Yong* (Substance and Function)," *Journal of Chinese Philosophy* 29(2), pp. 145–161. <https://doi.org/10.1111/1540-6253.00074>
- Cua, Anthony S., 2003. "Ti and Yong (T'i and Yung): Substance and Function," in Antonio S. Cua (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York and London: Routledge, pp. 720–723.
- De Boever, Arne, 2020. *François Jullien's Unexceptional Thought: A Critical Introduction*, London: Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.5771/9781786615770>
- Fang, Zhaohui, 2005. "Metaphysics or Xing(er) shangxue 形(而)上學? A Western Philosophical Term in Modern China," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 5(1), pp. 89–107. <https://doi.org/10.1007/BF02857006>
- Gaillard, Françoise, 2007. "Du danger de penser," in Pierre Chartier (ed.), *Oser construire: Pour François Jullien*, Paris: Empecheurs, pp. 9–18.
- Holbraad, Martin, 2012. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago and London: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226349220.001.0001>
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions," *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, January 13. <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Hong, Hao, 2019. "The Metaphysics of Dao in Wang Bi's Interpretation of Laozi," *Dao* 18(1), pp. 219–240. <https://doi.org/10.1007/s11712-019-09657-4>
- Inoue, Tetsujirō (井上 哲次郎), 1881. 哲学字彙 [*Dictionary of Philosophy*], Tokyo: University of Tokyo.
- Jullien, François, 1989. *Procès ou Création: Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris: Seuil.
- , 1998. *Un sage est sans idée*, Paris: Seuil.
- , 2002. "Did Philosophers Have to Become Fixated on Truth?" trans. Janet Lloyd, *Critical Inquiry* 28(4), pp. 803–824. <https://doi.org/10.1086/341235>
- , 2004 [1996]. *A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

- , 2007. *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris: Seuil.
- , 2009. "Thinking Between China and Greece: Breaking New Ground — An Interview with Marcel Gauchet," *Qui Parle* 18(1), pp. 181–210. <https://doi.org/10.5250/quiparle.18.1.181>
- , 2012a. "L'écart et l'entre, ou Comment penser l'altérité," *HAL SHS: Sciences Humaines et Sociales*. <https://shs.hal.science/halshs-00677232>
- , 2012b. "Rethinking Comparison," *Modern Language Quarterly* 73(4), pp. 487–504. <https://doi.org/10.1215/00267929-1723325>
- , 2015. *The Book of Beginnings*, trans. Jody Gladding, New Haven: Yale University Press.
- , 2018a. "L'écart et l'entre: Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité," in *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit suivi de L'écart et l'entre*, Paris: Gallimard, pp. 185–237.
- , 2018b. "De l'écart à l'inouï — repères I," in Daniel Bournoux and François L'Yvonnet (eds.), *François Jullien*, Paris: L'Herne, pp. 78–88.
- , 2018c. "De l'écart à l'inouï — repères II," in Daniel Bournoux and François L'Yvonnet (eds.), *François Jullien*, Paris: L'Herne, pp. 119–127.
- , 2020 [2015]. *From Being to Living: A Euro-Chinese Lexicon of Thought*, trans. Michael Richardson and Krzysztof Fijalkowski, London: Sage.
- , 2022. "From the Écart to the Unfamiliar: Thinking Paths — Reference Points" trans. Steven Burik, in Steven Burik, Robert Smid, and Ralph Weber (eds.), *Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities*, London and New York: Bloomsbury Publishing, pp. 71–85.
- , 2023. "Between is not Being," *Theory, Culture & Society* 40(4–5), pp. 239–249. <https://doi.org/10.1177/02632764221111324>
- Jullien, François, and Thierry Marchaisse, 2000. *Penser d'un dehors (la Chine): Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Seuil.
- Kasulis, Thomas P., 1981. *Zen Action/Zen Person*, Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824845162>
- Latour, Bruno, 2007. "Autour d'une controverse, deux hétérotopies parallèles?" in Pierre Chartier (ed.), *Oser construire: Pour François Jullien*, Paris: Empecheurs, pp. 131–142.
- Lin, Chi-Ming (林志明), 2007. "Comment faire travailler un écart?" in Pierre Chartier (ed.), *Oser construire: Pour François Jullien*, Paris: Empecheurs, pp. 91–98.
- Moeller, Hans-Georg, 2004. *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, Chicago and LaSalle: Open Court.

- Shields, Christopher, 2012. "Being *Qua* Being," in Christopher Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, pp. 343–371. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195187489.013.0014>
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2009. *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.castro.2009.01>
- , 2015. "Who's Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate," *Cambridge Journal of Anthropology* 33(1), pp. 2–17. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Xiang, Shuchen (项舒晨), 2023. "Qing (情), Gan (感), and tong (通): Decolonizing the Universal from a Chinese Perspective: Part 1," *Comparative and Continental Philosophy* 15(1–2), pp. 9–22. <https://doi.org/10.1080/17570638.2023.2234701>
- Wagner, Rudolf G., 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi*, Albany: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1353/book4480>
- Wang Bi, 1999. *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi*, trans. Richard John Lynn, New York: Columbia University Press.
- Zhang, Dainian (张岱年), 2002. *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trans. Edmund Ryden, New Haven: Yale University Press.
- Zheng, Kai (鄭開), 2021. *The Metaphysics of Philosophical Daoism*, trans. Hanliang Ruan and Roger Ames, Oxon and New York: Routledge.
- Ziporyn, Bruce, 2017. "Why Chinese Buddhist Philosophy?" *Journal of Buddhist Philosophy* 3, pp. 4–35. <https://doi.org/10.1353/jbp.2017.0001>