

בלי היסטוריה?

נסים קלדרון*

1.

אוח אילוח מציבה אתגר בפני העוסקים בחברה ובתרבות, והיא עושה שירות טוב לכל העוסקים בתחומים אלה. היא מציעה למקד את הדיון. היא מציעה לעסוק בשאלות המתודולוגיות של מדעי התרבות במקום אחר, ולהתרכז כאן בשאלות הפוליטיות. והשאלות הפוליטיות מובילות, בלשונה, אל שאלה מרכזית אחת: "האם ללימודי התרבות, הן כדיסציפלינה אקדמית והן כאסטרטגיה פוליטית, יש תרומה בעלת ערך לסדר־היום של השמאל בכלל, ולזה של השמאל הישראלי בפרט[?]?"

2.

התשובה שלה על השאלה היא כן, והתשובה שלי היא כן. כך שיש בסיס למחשבה משותפת, וגם לעבודה משותפת. אילוח מציעה הצעה מצוינת: המחשבה הסוציאליסטית לא חשפה ולא מיצתה את כל הטווח של מקרי אי־הצדק שיש להתנגד להם. יבוא־נא לימודי התרבות ויחשפו עוד תחומים, ויאפשרו את הרחבת המאבק נגד אי־הצדק. אילוח כותבת כי טענתי בספרי שהסוציאלי־דמוקרטיה כבר חשפה את כל טווח אי־הצדק, וכי לימודי התרבות רק מפריעים. לא כך כתבתי. כתבתי כי "זה לא משחק סכום אפס שבו צד אחד רק מרוויח וצד שני רק מפסיד. יש שני צדדים ויש קווי מחלוקת, וצריך להבהיר אותם. אבל יש מה לקחת מן הרעיונות שבצד האחר".¹

3.

אילוח מחברת ביני לבין רורטי (קטונתי, אבל לא בכל אני תלמידו של רורטי; עוד אניע לזה). אבל רורטי הרי חולק שבחים גדולים ללימודי התרבות. הוא כותב על הקידום המשמעותי של הפמיניזם (גם אם התנועה לשוויון הנשים לא החלה עם לימודי התרבות), הוא כותב שרוב הישגי השמאל הישן הגיעו אל גברים לבנים, ולא אל מעבר להם. הוא כותב על הקידום של הזכויות להומוסקסואלים וללסביות. הוא כותב על התרומה של לימודי התרבות להכרה בכך שתרבות היא חשובה (והיא נעשתה חשובה יותר ככל שנוצר פנאי גדול יותר לעסוק בה), ושיש בה צדק ואי־צדק, ולא כולה השתקפות של כלכלה.² כך שגם רורטי, וגם אני הקטן, בהחלט מקבלים את המסלול שאילוח מציעה: השמאל חשף עד עכשיו כמה תחומים של אי־צדק. אם לימודי התרבות מציעים תחומים נוספים או מרחיבים תחומים קודמים – טוב מאוד.

אי־צדק אינו מצטמצם למישור הפוליטי בלבד. לחיי התרבות יש בהחלט השלכות

* החוג לספרות עברית והחוג לקולנוע, אוניברסיטת תל-אביב.

1 קלדרון, נסים (2000). פלורליסטים בעל כורחם (ע' 206). אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן.
2 רורטי, ריצ'רד (2000). "שמאל תרבותי". מקרוב, 4, 140-154 (פרק מתוך: *Achieving Our Country*, Harvard University Press, 1998).

פוליטיות. מקובל לחשוב על מאבקי שכירים כעל מאבקים פוליטיים. אבל מאבקם של הומוסקסואלים נושא גם הוא אופי פוליטי – וכאן יש תרומה ודאי של לימודי התרבות – אף-על-פי שרובו מתקיים במישור התרבותי. נשים זוכות בהישגים רבים אחרי מאבקים פמיניסטיים, אבל הבדלי השכר בינן לבין גברים נשמרים עדיין בדרכים עקלקלות. וגם בתחום זה תרמו לימודי התרבות תובנות וכלי-עשייה.

4.

אבל כדי להמשיך משהו צריך להבהיר קודם-כל מה הדבר שאת/ה רוצה להמשיך. וכאן אילו מטשטשת, ולא מבהירה. עם כל ההסכמה – יש בינינו הבדל מהותי. הבדל זה נראה בעינינו שולי, ובעיניי הוא מרכזי. ההבדל הוא במימד ההיסטורי של סדר-היום הפוליטי. נקודת-התורפה של הדיון החשוב שלה היא אופי הא-היסטורי.

האם תיתכן עשייה פוליטית שאינה מושתתת על חשבון מפוכח עם העבר? האם אפשר להרחיב את הישגי העבר מבלי להסתמך על מה שבני-אדם השיגו עד כה? מבלי להתעמק במסורות שעזרו להם להשיג ובמסורות שחסמו אותם? מאמרה של אילו הוא המחשה צלולה לדרך שבה מגמות מרכזיות (לא כל המגמות) בלימודי התרבות תופסות את העבר הפוליטי של השמאל. וזו דרך בלתי-היסטורית.

מכל עברו של השמאל, הדבר הרלוונטי היחיד לגבי אילו, ולגבי השאלה שהיא שואלת על סדר-יום שמאלי, הוא הוויכוח בין שמאל מרקסיסטי לבין שמאל לא-מרקסיסטי. נכון, היה כמובן ויכוח כזה (ובעניין זה אני קרוב יותר לאילו מאשר לרורטי; גם אני חושב שאי-אפשר לעשות עבודה פוליטית שמאלית יעילה בלי מרקס, גם אם צריך לזכור את מגבלותיו הרבות ואת טעויותיו הגדולות, ובראש כולן הטעות של הדטרמיניזם). אבל היה זה ויכוח בין רעיונות. היו עוד ויכוחים כאלה. אבל השמאל היה לא רק רעיונות וגם לא בעיקר רעיונות. הוא היה פרקים של היסטוריה, וגם שגיאות שנעשו בעבר. הוא היה אותו צירוף של סוציולוגיה, פרקטיקה של התארגנות פוליטית, ניסיון פרלמנטרי (או אנטי-פרלמנטרי), ניסיון של איגודים מקצועיים וניסיון צבאי (מספרד עד ההתנחלויות בברכתו של יגאל אלון – אם לדלג על הרבה מאוד). וגם רעיונות. זה הצירוף שנקרא בשם הפשוט "היסטוריה".

ובעברו ההיסטורי של השמאל היו הרבה מאוד גוונים, אבל היו בעיקר שלושה גושים גדולים שצברו ניסיון היסטורי: היה שמאל קומוניסטי, היה שמאל סוציאלי-דמוקרטי, והיה שמאל אנרכיסטי. זה מאגר עצום של ניסיון, של כשלונות, של זוועות, וגם של הישגים גדולים (יצחק בן-אהרן אמר פעם כי לא ברית-המועצות היא המודל החשוב ביותר שהשמאל יצר, אלא יום העבודה בן שמונה השעות).

אופייני, ממש אופייני, שאילו לוקחת עבר היסטורי ומשאירה ממנו רק רעיון (אחד מני רבים). שכן יש בלימודי התרבות נטייה חזקה לחזק את ההיסטוריה ולהשאיר ממנה רק איברים מדולדלים של רעיונות.

היסטוריה, כידוע, אינה רק בעיה של האתמול; היא גם בעיה של היום. אילו רוצה להמשיך הישגים באמצעות עבודה אינטלקטואלית ופוליטית. לכן אין מנוס מלשאול אותה: אילו הישגים? קומוניסטיים? סוציאליסטיים? אנרכיסטיים?

האם היא מוכנה ללמוד מן העבר כדי לא לחזור על טעויות שנעשו? היא לא מוכנה. כי אי-אפשר ללמוד מן העבר מבלי ללמוד היסטוריה ולכבד היסטוריה. מתוך קריאה שקדנית

בטקסטים רבים של לימודי התרבות, אני מעיד כי המסורת השמאלית שממנה הם שואבים יותר מאשר מכל מסורת אחרת – אם אין הם שואבים רעיונות רק מניטשה או מפוקו – היא זו של הסוציאליזם האנרכיסטי. האם משהו מכיר מחקר טוב, ומצוטט הרבה בלימודי התרבות, על מגבלותיו, על כשלונותיו וגם על יופיו של הסוציאליזם האנרכיסטי (באוקראינה, בספרד, בראשיתם של הקיבוצים)? לימודי התרבות אינם מעוניינים בהיסטוריה של עצמם. איך, אם כך, יוכלו הם לעשות היסטוריה?

רורטי, שאילוז מזכירה אותו, מציע לראות את לימודי התרבות עצמם כהמשך וכפיתוח של תנועות הסטודנטים של שנות השישים, ושל הטראומות שלהן. טוד גיטלין, שגם אותו היא מזכירה, מציע לקרוא את הרעיונות של פוקו על רקע כשלונה של תנועת המחאה האירופית של שנות השישים.³ ייתכן שהם צודקים וייתכן שהם טועים, אבל הם מנסים לחשוב על השמאל, וגם על השמאל של לימודי התרבות, באופן היסטורי. אילוז, לעומת זה, חושבת – במאמר זה לפחות – על איזה צדק מופשט, בלתי-היסטורי, שמתקדם בחלל הריק. כוונתו של צדק זה ראויה, אבל בלי כבוד אל העבר לא ייבנה סדר-יום פוליטי שפניו אל העתיד.

5.

אילוז ניגשת אל ההיסטוריה בלי היסטוריה. היא משאירה מן ההיסטוריה – במקרה הטוב – רק את ההיסטוריה של הרעיונות. אבל מכיוון שהיא ביקשה למקד את הוויכוח בסדר-יום פוליטי, חסרים לדעתי במאמרה רעיונות שניתנים ליישום, ולא רק בגלל העדרו של המימד ההיסטורי.

הרעיונות שלה, כמו גם של תשעים ותשעה אחוזים מאנשי לימודי התרבות (בעלי האוריינטציה האמריקאית, וזו גם האוריינטציה של אילוז), הם רעיונותיו של פוקו. והם חוסמים את הסיכוי לעבודה פוליטית.

אילוז כותבת כי לדידה, לימודי התרבות אינם עוסקים בשאלה מה אנחנו יכולים לדעת על העולם, אלא בשאלה מהם "השימושים החברתיים וההשפעות המעשיות של מערכות ידע". מהן אותן מערכות ידע? היא מצטטת את פוקו: הידע הוא "אמצעי שליטה". כדי שנוכל לבנות סדר פוליטי מן התובנה הזאת צריך שנקבל תשובות על שאלות שפוקו מסרב, עקרונית, לענות עליהן: איפה נמצאת השליטה? האם אפשר להגביל את השליטה? האם אפשר להחליף שליטה רודנית בשליטה סובלנית? האם יש ערך לדמוקרטיה, למדינת-רווחה, לבחירות, לרפורמה במס? אצל פוקו השליטה היא טוטלית, מפורזת עד אין קץ, חסרת מרכז וחסרת אלטרנטיבה. בעיקר חסרת אלטרנטיבה.

הדמוקרטיה היא בעיניו עוד סוג של שליטה. ומדינת-הרווחה היא בעיניו עוד מסווה לשליטה, ובחירות הן עוד הונאה של שליטים, ורפורמה במס היא החלפה של שליטה בשליטה מתוחכמת יותר. מי שמאמין כי עם כלי מחשבתי כזה אפשר להרחיב את טווח הצדק צריך להיות מסוגל להציע לאנשים צדק כסדר-יום פוליטי. ופוקו מציע להם רק כוח, והסוואות כוח, והונאות כוח. לכן כתב רורטי כי חסידי פוקו לא חיים בעולם פוליטי, אלא בטירה גותית שיש בה שד בלתי-נראה ובלתי-מנוצח שנקרא "כוח", ויש בה מלאך טהור-לנצח שנקרא "האחר".

3 Gitlin, Todd (1995). *The Twilight of Common Dreams*. Henry Holt

לכן גם כתב מייקל וולצר שפוקו "מקהה את רגישותם של קוראיו לפוליטיקה".⁴ וולצר מצטט את פוקו: "הכוח אינו דבר מה שרוכשים אותו, חוטפים אותו, או מתחלקים בו... כוח מופעל מאינספור נקודות." ועל רעיונות כאלה אומר וולצר:

פוקו הוא מהפכן לא מוצלח. הוא מהפכן לא מוצלח משום שהוא לא מאמין במדינה סוברנית או במעמד שליט, לפיכך אינו מאמין בהשתלטות על המדינה או בהחלפת המעמד. הוא לא מאמין במהפכה דמוקרטית מפני ש־DEMOS אינו קיים בעולמו הפוליטי.

"אין ספק", מוסיף וולצר, "שלאנרכיזם יש רגעים משלו במחשבתו" של פוקו. אבל אנרכיסטים האמינו בעולם אחר, ולכן יכלו להציע לאנשים שינוי, תחליף, תקווה. לא כך פוקו. הוא לא "מדמיין, מעבר לסוברניות ומשמעת, איזו מערכת שונה לחלוטין מזו הקיימת".

עם רעיונות כאלה אפשר להוסיף מעט מאוד לסדר־היום של השמאל בכלל, ושל השמאל הישראלי בפרט. ובתמורה למעט שאפשר להוסיף לוקחים מן השמאל הרבה: את ההבחנה בין היסטוריה לתדמיות של היסטוריה, ואת האלטרנטיבה למנגנוני הכוח. (בלי התמודדות עם השאלה, הקשה והמביכה מאוד, מה אנחנו יכולים לדעת על העולם, השאלה מהם "השימושים החברתיים וההשפעות המעשיות של מערכות ידע" תתפורר לנו בין האצבעות; בלי אלטרנטיבה לסדר־היום של הימין, שמבוסס על מנגנוני כוח, אנחנו מחזקים את סדר־היום של הימין.)

6.

אני אינני הראשון להבחין באופי הא־היסטורי של כיוון מחשבה זה. לא מזמן פרסם מישל קונפנינו מאמר מפורט על המגמה המחשבתית של לימודי התרבות.⁵ הוא כותב שלא במקרה יש במגמה זאת, שוב ושוב, התעלמות מגורמים היסטוריים. בעיניו, התעלמות זאת היא לב העניין. בעיניו, לימודי התרבות, בנוסח הפוסטמודרני ובהשפעת הוגים דוגמת פוקו, הם "this antihistorical trend of thought". והוא מסביר כי הנטייה האנטי־היסטורית נובעת ישירות מן המחשבה שאילוז מסתמכת עליה ומצטטת אותה:

Foucault rejects history because it assumes "reality, identity, and truth". By the same token historical discourse and historical writing melt entirely and disappear (or do not exist at all except as figments of imagination and representational fallacies), since historical discourse without a referent reality is nothing but fiction. Foucault formulated this sophism by starting from the otherwise correct (and not novel) idea that "historical discourse is also part of history," but he deduced from it the perverse and untenable

4 וולצר, מייקל (1997). "הפוליטיקה הגלמודה של מישל פוקו". מקרוב, 1, 116–130 (פרק מתוך: *The Company of Critics*, Peter Halban, 1988)

5 Confino, Michael (2000). "Some Random Thoughts on History's Recent Past". *History and Memory*, Fall–Winter 2000, 29–55

proposition that this fact dissolves basic certainties and assumptions in historical writing such as reason, logic, power, social relationships, the human body and in fact, the human being.

אילו מציעה סדר-יום פוליטי בלי היסטוריה, ותוך טשטוש מכוון, אידיאולוגי, של מה שאפשר לקחת מן ההיסטוריה. קונפינו מצטט את לינדה קולי, שכותבת:

To stand up and declare what history can achieve is fully as important as pointing out its limitations and duplicities. In this century, in particular, millions of men and women have died because they or others have believed fabrications about the past fed them by politicians, by journalists, by fanatics – and by bad historians as well. If historians have any public function at all, and they should have, it is to point out that the past cannot be entirely mocked: that some truths can be ascertained amidst the myths, the memories, and the doubts.

.7

ועדיין, אילו – על-פי הדברים המעניינים שהיא כותבת – אינה רוצה ברעיונות הנוקשים ביותר של פוקו (פוקו עצמו מעניין הרבה יותר מן האידיאולוגיה הכוללת של פוקו). היא בהחלט רוצה בהמשכיות בין הישגי השמאל בעבר לבין סדר-יום חדשים ומתבקשים. ולא מיותר לחזור ולומר שזה הבסיס המשותף לה ולי, ורק אחר-כך מופיע הוויכוח בינינו. אבל מכיוון שהיא מעניקה הגנה גורפת ל"לימודי התרבות", היא מחייבת את עצמה להתמודד לא רק עם גרסתה שלה ללימודי התרבות (שקרובה לזו שלי), אלא גם עם מגמות מרכזיות בתחום. ואני לא חושב שהתמודדות זאת, או הוויכוח הפנימי הזה בין גרסות שונות של לימודי התרבות, נמצאים במאמר. החשבון שהיא עורכת איתי היה משכנע יותר, ומקדם יותר את הפוליטיקה של השמאל, אילו נלווה אליו חשבון פנימי בתוך לימודי התרבות.

אילו מתעלמת מכך שלימודי התרבות, כפי שהתקיימו זה עשרים שנה באקדמיה האמריקאית וזה כעשר שנים באקדמיה הישראלית (והם הולכים ונסוגים בשנים האחרונות), רחוקים מאוד מן התמונה שהיא מציירת. הם לוו באגרסיביות רבה משני סוגים. הסוג האחד הוא ההכפשה השיטתית של המחקר האקדמי שקדם ללימודי התרבות, כאילו רוב-רובו היה שיתוף-פעולה של אינטלקטואלים עם מנגנוני הכוח; כאילו מדובר באינטלקטואלים שבגדו, כמעט כולם, בעצמאות מחשבתם ובגדו בחובתם הביקורתית. הייתה כאן דלגיטימציה מקצועית שיטתית. אם אילו רוצה המשכיות בעבודה של חשיפת אי-הצדק, איך תיתכן המשכיות בין עבדים נרצעים של "השיטה" לבין הביקורתיים הראשונים עלי אדמות?

הסוג האחר של ההכפשה היה פוליטי, ולא אקדמי. בקרב "לימודי התרבות" יש מגמה חזקה מאוד לתאר את השמאל בארצות הדמוקרטיות בדרך דומה לתיאור הפרופסורים "הישנים" באוניברסיטות: כמשתף פעולה עם "השיטה". יותר מזה: לימודי התרבות פיתחו מגמה להתנפל רק על השמאל. הימין לא מעניין. הימין לא מתחזה. בימין אין מה

"לחשוף". אבל את השמאל "הכוזב" - אותו צריך לשנוא, להאשים, להכפיש. איפה כאן המשכיות העבודה?

איפה כאן עבודה פוליטית בכלל? כי אם אנשי לימודי התרבות קנו מפוקו את הנטייה לחשוב שהפרלמנט הוא מסווה לכוח, שהאיגודים המקצועיים הם הונאה של הכוח, ושמידינת-הרווחה היא שקר של הכוח, אם כך לא רק העבודה שהושקעה בעבר במנגנונים בולמי-הכוח האלה היא בגידה סמויה, אלא גם העבודה שאפשר להשקיע בעתיד תהיה בגידה סמויה. לכן טען וולצר שפוקו "מקהה את רגישותם של קוראיו לפוליטיקה".

כאשר הפרויקט של לימודי התרבות נעשה לפרויקט חסלני ושבו בדמיונות קונספירציה, הוא נהפך לפרויקט של אינטלקטואלים בלבד. הוא התחיל בכך שהוא בודד את הביקורת של האינטלקטואל מן הרצף המחשבתי וההיסטורי שלה, והוא המשיך בכך שהוא בודד את האינטלקטואל מן החברה, האחוזה כולה בחטא האינסופי של הכוח.

אין זה מקרה שלימודי התרבות קיימים רק באוניברסיטות כמעט, ושבזירות הפוליטיות הקובעות - קודם-כל בפרלמנטים - הם מגלים נוכחות דלה מאוד, גם מכיוון שהם מזלזלים באופן עקרוני בפרלמנט, וגם מכיוון שהם מצמצמים את הפוליטיקה אל תחום מומחיתו של האינטלקטואל - התודעה והרפלקסיה, המבורכת, שלה על עצמה. ואחר-כך הם מקרינים בוז כלפי רוב הישגיהם הסוציאליים (מדינת-הרווחה) והזהותיים (הגדרה עצמית לאומית) של האנשים בחברה הרחבה, והם מטפחים זהויות שאינטלקטואלים בעיקר יכולים ליהנות מהם.

כמו פמיניזם בלי הדגשה של שוויון כלכלי, כמו מזרחיות שיכולה להרשות לעצמה לשנוא מערביות (רק מכיוון שהיא תיאורטית ומתעלמת מן המציאות של חיים משותפים למזרחים ולאשכנזים). אילו מזכירה את הקשת הדמוקרטית המזרחית. הדגשתי בספרי שגם אני מסיר את הכובע לפני הקשת על חוק הדיור הציבורי שעבר בלחצה (ובקואליציה של מזרח ומערב בכנסת). אבל כאשר הקשת מטפחת חומה סקטוריאלית בין מזרחים לבין מערבים בישראל, אין לי כלפיה לא כבוד ולא תקווה לסדר-יום טוב של השמאל.

לכן רמז רורטי כי יש בלימודי התרבות אינסטינקט דתי-ניזרי ביסודו: לא הרצון של האינטלקטואל הפוליטי להתערב בחברה כדי לתקן אותה, אלא הרצון של האינטלקטואל, שהתאכזב מן הפוליטיקה, להתנזר מן החברה ולהיטהר ממנה. אילו רואה בזה המשך של השמאל. יורגן הברמאס ראה בזה "שמרנות חדשה"⁶.

8.

אילו צודקת בהחלט כאשר היא אומרת כי "...הקפיטליזם [עבר] אחרי מלחמת-העולם השנייה למידע, ידע ותרבות". אך לא כולו עבר. לבורסה, לצבא ולממשלה יש עדיין, פה ושם, תפקיד קל כלשהו בקפיטליזם (וגם את זה אילו כותבת במאמר). ובכל-זאת היא צודקת באשר להתרבותם הגדולה של המידע והתרבות. וזה, כאמור, הפתח לסיכוי של השמאל להתעשר מחוקרי תרבות וממאבקי-תרבות. אבל בתנאי.

בתנאי שהם יחקרו. בתנאי שלא נקבל מהם אידיאולוגיה שידעת מראש מה היא רוצה למצוא (כוח). מחקר טיפוסי של מדעי התרבות עושה מסלול מעגלי כזה: הוא נפתח

6 הברמאס, יורגן (1997). "המודרנה, פרויקט שלא נשלם". בתוך: עזמי בשארה (עורך), הנאורות - פרויקט שלא נשלם? (ע' 99-119). הקיבוץ המאוחד.

בשאלות טובות וחשובות, כגון מהם דפוסי ההורות החדשים שנוצרו בסוף המאה העשרים, או מה הקשר בין מוסיקה לבין הגירה; אבל אחרי מאתיים עמודים של מאמץ מחקרי עיקש, המחקר מגיע, להפתעתו ולהפתעתנו, למסקנה החתרנית שהורות היא כוח, ומוסיקה היא כוח, והגירה היא כוח. והרי את זה ידענו מראש, לפני שיצאנו לדרך!

מלבד זה, אם התרבות היא כולה כוח, למה לעסוק בה כתרבות? לימודי התרבות אימצו לעצמם אידיאולוגיה שרואה בתרבות רק מסווה לכוח; זאת אומרת – הם אינם מאמינים שיש משהו מוצק ואמיתי שהוא אכן תרבות; זאת אומרת – הם אינם מאמינים במושא המחקר שלהם. זו הסיבה לכך שבלימודי התרבות יש – פעמים רבות – מעט מאוד תרבות.

הסיבה לכך היא שלימודי התרבות – שוב, אם נקבל את התמונה הכוללת, הכוללת מדי, שאילו מציינת – הם מאוד-מאוד דוגמטיים. וגם בזה הם מאוד-מאוד בלתי-היסטוריים. כי אם יש רעה חולה אחת שהיכתה במחשבה ובמעשה של השמאל למן המהפכה הצרפתית, על כל שלושת הזרמים שלו, זו הדוגמטיות.

דוגמטיות מתחילה מהנחת המבוקש. כיום, מדעי התרבות מנפיקים מאות ואלפי עבודות שיש בהן הנחת המבוקש. החוקר יודע מראש (הוא קרא אצל פוקו) מה יש בתרבות. ואז רק נדמה לו שהוא בודק תחום מציאות מסוים, תחום תרבות מסוים, תחום מידע מסוים. למעשה הוא חולף על-פני התחום, או משתמש בתחום, בדרכו אל אישור האידיאולוגיה שלו. חוקר הספרות פרדריק קרוז קורא לזה "שיח של אשורר עצמי", ומוסיף:⁷

אותה מתודה, שהיא כביכול הטלת ספק מתמיד, עומדת בפני סכנה של גלגול לטכניקה וזוחת דעת של יצור ביקורתי סידרתי, אשר במסגרתו הפכה העמימות, או אי המוחלטות של משמעות, לפְּטִיש. לסוג סטנדרטי בפני עצמו של משמעות. אבל זה בדיוק מה שקרה באוניברסיטאות האמריקאיות, והתוצאה הבלתי נמנעת היא שהדה־קונסטרוקציה נחשבת עתה בדרך כלל למשעממת.

וגם בתחום השיעמום צבר השמאל ניסיון היסטורי. הרבה מאוד דברים, כך למדנו במשך השנים, יכולים להרחיב את סדר־היום של השמאל. שיעמום – לא. ושיעמום עם איפור אידיאולוגי, עם טרמינולוגיה מבושמת, עם סיסטמות ופרוצדורות ומתודות – את החבילה הזאת השמאל מכיר היטב מעברו. פעם היו אומרים "דיאלקטיקה" והיו פותרים את רוב הבעיות. כיום אומרים "הבניה" ופותרים יותר בעיות. פעם היו אומרים "בסיס ובניין-על". כיום אומרים "שיח והדרה". איני אומר זאת משום שאין הבניות, וגם לא משום שאין הדרה (גם דיאלקטיקה הייתה גם הייתה), אלא משום שלימודי התרבות מעודדים (לא מחייבים) להפנות את המבט מן השאלות הקשות של התרבות אל התשובות המוכנות-מראש של האידיאולוגיה.

אילו רוצה "לזהות את ההליך שבמסגרתו מוסכמות מסוימות נבחרות בשיטתיות כדי

7 קרוז, פרדריק (1998). "סופו של העידן הפוסט-סטרוקטוראליסטי". מקרוב, 2, 82-95 (פרק מתוך: *The Emperor Redressed: Criticizing Critical Theory* (ed. D. Eddins), The University of Alabama Press, 1995).

לייצג את העולם, ולהבין את הדרכים שבהן ייצוגים אלה משקפים את נקודת-המבט של אחדים ואינם מייצגים בצורה הולמת את נקודת-המבט של אחרים".
 ואילו פרדריק קרוז, כאשר הוא סוקר את נוף לימודי התרבות הרחב, מוצא מעט מאוד זיהויים של משהו בעולם, והרבה מאוד אישורים שהאידיאולוגיה נותנת לעצמה, הרבה מאוד מחמאות שנקודת-המבט של החוקר נותנת לנקודת-המבט של החוקר:
 תובנה (insight) היא כמדומה, תפיסה אינטואיטיבית של משהו ממשי, המקדימה את הבנתו המודעת. אבל מה שעומד כאן לדיון הוא לבטח לא תובנה, כי אם ציווי מתודולוגי. למעשה, ציווי מתודולוגי בעל שלוש פנים: לתפוס כל שאלה חברתית או ביקורתית במונחי "שיח", כ"שדות קרב סמיוטיים"; להתייחס לכל יצירות הספרות כטקסטים, הפותחים את עצמם למשמעויות נזילות ובלתי קבועות; ושלישית, להתייחס לכל הטקסטים כ"מכילים בתוכם את זרעי חורבנם שלהם". במונח החמור של המילה, שום תובנה אודות הספרות לא הוזכרה כאן. צבירי הסימנים והחתרנויות אינם אלא תוצרים של נקודת המבט הפוסט-סטרואליסטית עצמה.⁸

9.

יש לי עוד דוגמה, פרטית, לדוגמטיות של לימודי התרבות, והדוגמה היא מאמר התגובה הארוך והמפורט של אילוז על ספרי פלורליסטים בעל כורחם. המאמר אומר כך: היה שמאל ישן, ויש לימודי תרבות חדשים. וקלדרון משתייך לשמאל הישן כי: (א) הוא רוצה שוויון בכלכלה, ולא בתרבות; (ב) הוא מסתמך רק על התרבות המערבית; (ג) הוא מאמין רק בשיח אוניוורסלי, ולא בשיח של ערבים, של מזרחים, של נשים ושל קבוצות אחרות; (ד) הוא דורש אמות-מידה אחידות לחלוטין לצדק; (ה) הוא מאמין רק בשיח רציונלי. כל חמש הטענות האלה מופרכות; והן מופרכות משום שאילו קראה לצערי את הספר שלי דרך המשקפיים האידיאולוגיות שלה שמסתירים את העיקר שבו. לגבי טענה א, נכון שאני רוצה שוויון כלכלי, אבל כל קורא סביר של הספר שכתבתי יגלה מייד שהתיאורטיקאי המשפיע ביותר על הטיעונים שבספר, והמצוטט ביותר, הוא צ'רלס טיילור. וטיילור אינו מדבר כלל - לפחות לא בדברים שאני הבאתי ממנו - על שוויון כלכלי (אחרים שימשו לי השראה לעניין השוויון הכלכלי). הוא מדבר רק על פוליטיקה של הכרה (recognition), הכרה תרבותית במובהק, בין קבוצות שונות בחברה ובין חברות שונות.⁹ לכל אורכו של הספר אני עוסק בטרואמות הגירה, בדת, בלאומיות, בעלבון, בסליחה, במשפט, במוסיקה, בציור, בספרות, הרבה בספרות. ואלה תופעות מובהקות של תרבות, לא של כלכלה. לכל אורכו של הספר אני מדגיש ששוויון כלכלי הוא הכרחי, אבל בהחלט לא מספיק. לכל אורכו של הספר אני אומר שנוצרו בחברה הישראלית קבוצות שהן באופן מובהק לא רק כלכליות, אלא גם תרבותיות, ומי שלא יתייחס אל הייחוד התרבותי שלהן לא יוכל לעשות עבודה פוליטית.

8 שם, ההדגשות במקור.

9 Taylor, Charles (1994). *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition* (ed. A. Gutman). Princeton University Press

לגבי טענה ב – שאני מסתמך רק על התרבות המערבית – הספר נפתח בא"ב יהושע, וברומן שעוסק במטען התרבותי של יהודי צפון-אפריקאי הפוגש במטען התרבותי של יהודים צרפתיים וגרמניים. הספר דורש אוטונומיה תרבותית לערבים אזרחי ישראל. יש בו גם מאמר ארוך על המטען התרבותי שמביאים איתם עולי ברית-המועצות לשעבר. הספר נחתם במאמר על ז'קלין כהנוב, שהייתה יהודייה מצרית, והמאמר מבהיר שאם יש דרך מחשבה שאני קרוב אליה יותר מאשר אל אחרות, זו דרך מחשבתה של כהנוב. האם אילו קראה את הספר? או שמא היא קראה יחד עם הספר, עמוד מול עמוד, את אורינטליזם של אדוארד סעיד, והקריאה בספר האחד הסתירה לה את הקריאה בספר האחר?

לגבי טענה ג, רק הדוגמטיות של לימודי התרבות חושבת במונחים של או...או: או מחשבה אוניוורסלית לגמרי או מחשבה פרטיקולרית לגמרי של קבוצות נפרדות לגמרי. כשם שאני מביא בספר הרבה מרעיונותיו של צ'רלס טיילור, כך אני מביא גם הרבה ממייקל וולצר. הוויכוח של וולצר עם פוקו מתבסס כל-כולו על כך שמבט אוניוורסלי בלבד, אחיד ומרוחק, אינו צודק מוסרית ואינו יעיל פוליטית. יחד עם זה, אני טוען כי בידוד מוחלט של קבוצה אחת או של דרך מחשבה אחת הוא גם אשליה, בעולם שיש בו מגעים וגשרים רבים כל-כך, וגם – בסופו של דבר – קבלת דרך המחשבה של הימין. שכן הימין, ולא השמאל, מאמין בהפרדה מוחלטת בין קבוצות בחברה, בין דתות, בין מעמדות, ולפעמים גם בין גזעים. גם אנשי לימודי התרבות וגם סוציאלי-דמוקרטים עוסקים באי-שוויון בין צבעים. ההבדל הוא שאנשי לימודי התרבות שמים את הדגש בצבע, ואילו סוציאלי-דמוקרטים שמים את הדגש באי-שוויון. שני כיווני המחשבה הללו עוסקים בריבוי הפנימי והקונפליקטואלי בחברה, אך ההבדל הוא שלימודי התרבות רואים רק מגזרים, ולא את הצורך האמיתי בסולידריות שתחבר בין מגזרים (אחרת אין בסיס לדרישה הראשונה של כל מגזר: שוויון, ואין סיכוי פוליטי לבנות קואליציה בין מגזרים שתשיג את השוויון). מהגם שלימודי התרבות אינם רואים כמעט את האויב המשותף לכל המגזרים: השוק. ואם יש צורך בראיה נוספת לדרך הקריאה של אילוז, הרי היא זו: פלורליסטים בעל כורחם מכוון כל-כולו לקרוא לפלורליזם, להכרה בריבוי, וגם לגשרים בין הקבוצות השונות. בתיאורה של אילוז את הספר, המלה פלורליזם אינה מופיעה כלל. למה? כי הפלורליסט מפריע לדיכוטומיה הדוגמטית של חלק נכבד מלימודי התרבות. הפלורליזם רוצה גם כבוד להבדלים בין בני-האדם וגם כבוד למכנים המשותפים ביניהם. בשביל אידיאולוגיות מבוצרות – זה יותר מדי.

טענה ד היא שאני דורש אמות-מידה אחידות לחלוטין לצדק. זו טענה שאילוז עצמה יודעת כי היא אינה נכונה, אלא שנוח לה להמשיך לטעון אותה. היא עצמה מזכירה את ספרו של וולצר "ספירות של צדק"¹⁰ – ספר שמפתח את הטעון כי אמות-מידה אחידות לחלוטין של צדק הן סוג של אי-צדק, ספר שמפתח את המחשבה שבכל ספירה של חיים יש לפתח אמות-מידה ספציפיות לאותה ספירה (שאינן אטומות לחלוטין לאמות-המידה הספציפיות לספירות האחרות, אבל בהחלט שונות מהן). הספר שלי כולל, לדוגמה, את המאמר "לא הכל סיפור אחד" – על הסופרת, המזרחית במובהק, רונית מטלון – והמאמר מושפע עמוקות מרעיונותיו אלה של וולצר. הוויכוח שאני מנהל עם האקטיביזם השיפוטי

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. Basic books 10

של אהרן ברק מושפע גם הוא מן הרעיונות הללו, וכך גם הדרישה לאוטונומיה תרבותית לערבים בישראל. מכאן נובעת גם ההתקפה השיטתית בספר על מדיניות כור ההיתוך של שנות החמישים (שוב – זהו נושא מרכזי בספר שאינו מוזכר כלל אצל אילוז). הציטוטים שאני מביא מרעיונותיו של ישעיהו ברלין, על חתירתו לפלורליזם ועל ההבדל בין פלורליזם לבין רלטיביזם – גם הם באותה רוח. שוב, אין אלה דברים סמויים בספר שכתבתי, וגם לא דברים שאילוז אינה מכירה את מקורותיהם המחשבתיים, אלא פשוט דברים שאינם מסתדרים עם האידיאולוגיה שלה.

מייד בפתיחת הספר אני מביא ציטוט שאהבתי כל-כך אצל ברלין, שאיני מתאפק מלחזור עליו כאן:

אחת ההנחות העמוקות ביותר של המחשבה המדינית המערבית היא הדוקטרינה, שכמעט לא קמו עליה עוררים בתקופת שררתה הממושכת, שקיים איזה שהוא עיקרון אחד ויחיד אשר לא די שהוא קובע את מהלך השמש והכוכבים אלא גם מכתוב לכל מי שנשמת חיים באפו התנהגות נאותה.¹¹

ברלין תוקף את "המתכונת המוניסטית המאחדת הזאת", ואני, הקטן, אחריו. לימודי התרבות מציעים מתכונת מוניסטית חדשה.

טענה ה היא שאני מאמין רק בשיח רציונלי. למה פתחתי את הספר בחמש מסות על סיפורים ועל שירים, על סקס ועל מוסיקה, על דמיונות ועל סיוטים ועל חלומות, אם אני מאמין רק בשיח רציונלי? למה הגעתי לכל הדיון באידיאות רק בחלק השני, רק אחרי שעברתי דרך האמוציות?

אבל חיבור בין מימד אמוציונלי בכתיבה לבין מימד רציונלי, אין זאת אומרת לערפל את ההבחנה בין בדיה אומנותית לבין מציאות לא-בדויה. טובי המשוררים ידעו את זה. קיטש אמוציונלי שלא מכבד מציאות הוא לא ביטוי של אמוציות – הוא המרה של אמוציות בסנטימנטליות. לכן אני מצטט בספר את הוויכוח שהברמאס מנהל עם פוקו, ועם רבים מחסידי לימודי התרבות, על טשטוש הגבולות שבין החברה לבין האומנות.

כל הנסיונות לבטל את הפרש הגבהים בין האמנות לבין החיים, בין הבדיון להוויה, בין המראית למציאות... הנסיונות להכתיר הכל לאמנות וכל אדם לאמן; לבטל את כל אמות המידה, להשוות שיפוטם אסתטיים לביטוי של חוויות סובייקטיביות – נסיונות אלה, שבינתיים נותחו לעומקם, ניתן להבינם היום כניסויי אִי-גִ'וֶן.¹²

לכן גם החלוקה שאילוז עורכת בין שמאל ישן – כלכלי, מוניסטי, רציונלי – לבין שמאל חדש – תרבותי, פלורליסטי, אמוציונלי – היא חלוקה שקיימת רק באידיאולוגיה הקפואה שלה, לא במציאות. טיילור והברמאס, וולצר וגיטלין, לא נשארו אטומים לטעויות, למחסומים, למונוליתיות, שהיו בשמאל הישן. הם גם לא דחו כמה רעיונות טובים שפוסטמודרנים העלו: דגש בפלורליות, דגש בתרבות. השמאל שאני רוצה

11 קלדרון, נסים (1986). נגד הזרם (ע' 130-135). תל-אביב: עם עובד.

12 יורגן הברמאס, לעיל הערה 6.

להשתייך אליו למד מלימודי התרבות ומקיים איתם דו־שיח. לכן הוא שמאל חדש יותר מן השמאל של לימודי התרבות, שחוזרים על הרבה מן הטעויות הישנות הנושנות של השמאל (דוגמטיות, למשל; דטרמיניזם, למשל), ואגב כך גם מאמצים משהו מן האינסטינקטים הישנים מאוד של הימין (עוינות בין תרבויות, למשל; פולחן הכוח, למשל; פיצול בין קבוצות חלשות, למשל; הכפשה כוללנית של מסורת הנאורות, למשל). אילו כותבת שהיא מעוניינת בדו־שיח בין לימודי התרבות לבין מסורות השמאל וחדושו. אבל היא לא מקיימת אותו.

10.

לעניין הלאומיות. "פוליטיקת הזהות", אומרת אילון, "סימנה... את קיצה של סולידריות שתחומה על־ידי שטח או אומה". האם היא אומרת את זה גם לפלסטינים? האם היא שומעת את מה שהמילים שלה אומרות, כיום, לאחר עשרה חודשים שבהם הפלסטינים שופכים את דמם למען "סולידריות שתחומה על־ידי שטח או אומה"? הזהות שהם בוחרים לעצמם לא שמעה כנראה על "פוליטיקת הזהות" של אילון. התרבות שלהם לא קראה עדיין כנראה את הרעיונות של לימודי התרבות על כך שבא הקץ על הסולידריות התחומה על־ידי שטח או אומה.

אילו נמנעת לפחות מן הטיעון הפטרנליסטי, שרבים מחסידי לימודי התרבות משמיעים אותו, שהפלסטינים הם ילדים של ההיסטוריה, שהם יתברגו, שמחר יבינו גם הם כי הלאומיות היא רק "מדומינת", רק "מובנית" ורק "דכאנית". גם בעניין זה אילו מתווכחת לא איתי, אלא עם מישהו מוכר מאוד מעברו הישן של השמאל. זה היריב שהדוגמטים ממציאים כנגטיב של הדוגמה שלהם. זה השד שמשלים השלמה מלאה את המלאך בטירה הגותית.

"לא ברור ליי", היא כותבת, "איך קלדרון יכול בעת ובעונה אחת לגנות את 'פוליטיקת הזהות' ולרומם את אחת הגרסות הבוטות (ולעיתים העקובות מדם) שלה." (שימו־לב ל"פייפר" האופייני של לימודי התרבות. הוא תקין לגמרי מן הבחינה האקדמית: טיעונים, הנמקות, ציטוטים, הערות־שוליים – הכל "כמו שצריך". ופתאום, בין השורות, יופיע בו הטיעון השקול, האקדמי, שבר־הפלוגתא של הכותבת אינו אדם שמחויק בדעה אחרת לגבי הדרך להשיג צדק, אלא הוא איש־דמים. המילים "עקובות מדם" מושחלות אל הטקסט באלגנטיות רטורית שהייתה ראויה להערצה, אלמלא הייתה אוטומטית כל־כך בחוגים מסוימים של לימודי התרבות.)

אילו קראה אותי, ולא את האויב הנוסחאי של לימודי התרבות, הייתה אילו יודעת שכתבתי את הספר כדי שהשמאל יכבד את הפוליטיקה של הזהות, אך מבלי שיעשה ממנה פולחן. כתבתי כי סולידריות של מזרחים או של דתיים או של הומוסקסואלים היא חשובה; שהיא חשובה מכיוון שכל סולידריות היא חשובה; אבל בתנאי שהיא לא נהפכת לפירוק של החברה ולחיסול הסולידריות; בתנאי שהות אחת לא מתעלמת מזהויות אחרות ולא מתבצרת מפני זהויות אחרות; ובתנאי שהפירוק לא משרת את השוק.

אילו מוצאת אצלי טענה ש"סולידריות יכולה להיות רק לאומית". שוב, את הטענה הזו היא רואה מהרהורי־ליבה בלבד. אני כתבתי את ההיפך. אני כתבתי שסולידריות אינה יכולה להיות רק לאומית; שלבני־אדם יש זהויות רבות, ואם לא נכבד את הסולידריות המעמדית, הדתית והמינית שלהם, תישבר גם הסולידריות הלאומית שלהם.

אבל כתבתי שלבני-אדם יש זכות להגדרה עצמית; שהם עצמם קובעים מהי הסולידריות הרצויה להם, מהם צירופי הוהויות הרצויים להם, ומה המשקל השונה והמשתנה שהם רוצים להעניק לכל זהות.

ואז הוספתי כי לפי מיטב שיפוטי, הן אצל פלסטינים והן אצל ישראלים אני רואה כיום צורך עצום בסולידריות לאומית. צורך, ולא כפייה; צורך, ולא אשליה. וכשם שאני נאבק כדי לכבד את הצורך הלאומי אצל הפלסטינים, אני נאבק כדי לקיים את הצורך הלאומי של יהודים-ישראלים (ואת השוויון האזרחי, הכלכלי והתרבותי של הפלסטינים אזרחי ישראל).

יתרה מזו, לפי מיטב שיפוטי, הן אצל פלסטינים והן אצל ישראלים, כל המינים האחרים של הסולידריות - הנחוצים מאוד, והיקרים מאוד לאנשי שמאל, כגון הסולידריות הכלכלית והתרבותית - כולם מותנים בכבוד שנרחש לסולידריות הלאומית. ואצל שני הצדדים - דווקא משום שהלאומיות היא חדשה, ודווקא משום שהיא הותקפה ועברה טראומות - יש סיבות היסטוריות לכך שרבים כלי-כך זקוקים לה.

כל זה כעת: כל זה בתנאים של כיבוש ישראלי, מלחמת מאה שנים, שפיכות דמים, הכחשה הדדית של הלגיטימיות הלאומית של הצד האחר, זכרונות טריים של אנטישמיות וזכרונות טריים של "נכבה". בתנאים אלה אין שום סיכוי לפוליטיקה שמאלית של הכרה בלאומיות הפלסטינית בלי הכרה בלאומיות היהודית-הישראלית, שהיא הציונות. אין לי ספק כי ההכרה בלאומיות הציונית הייתה, במשך שנים רבות, הדרך היחידה לקיים בישראל פוליטיקה שמאלית של הורדת רמת האלימות ושל הפחתת הדם שנשפך על יסוד הכרה בלאומיות הפלסטינית. אפשר לדרוש משהו בשביל הזולת רק אם מכבדים אותה דרישה אצלך עצמך. ומי שמטיח האשמות על תמיכה בגרסות העקובות מדם של הלאומיות, מוטב שישאל את עצמו אם אין זו דווקא ההכחשה של אחת משתי הלאומיות שנושאת באחריות לשפיכות הדמים. ואם לימודי התרבות בישראל תורמים להכחשת הלאומיות, הם עושים לישראלים-היהודים בדיוק מה שהימין הישראלי עושה לפלסטינים: בו לסולידריות שלהם, בו להגדרה העצמית שלהם.

כל זה כיום. אבל אילו חשבתי ש"סולידריות יכולה להיות רק לאומית", לא הייתי מסיים את הספר במסה על חלום: חלום על סולידריות אחרת - אולי ים-תיכונית, אולי דומה יותר לאיחוד האירופי - שבה היסוד הלאומי ילך ויפחת, ויסודות אחרים - של זהות, של שוויון, של פלורליזם - יגברו. אני לא חסיד של הלאומיות כשלעצמה, והבהרתי זאת היטב. העולם הרב-לאומי של ז'קלין כהנוב הוא החלום שלי, ולא אף אחד מן העולמות החד-לאומיים שאני מכיר. הניסיון לימד - באירופה לפחות - שאם תוקפים את הלאומיות ובזים לה, היא מגיבה בדרכים "עקובות מדם"; אבל אם מכבדים אותה - בכל הצדדים - אנשים מוכנים, אחרי תקופת רגיעה, להגדיר את עצמם מחדש גם בדרכים שאינן רק לאומיות.

כבר כעת יש סולידריות שצועדת אל מעבר ללאומיות (סולידריות התערבותית-צבאית כדי להפסיק טבח, כמו בקוסובו, או דיפלומטית בנוסח הסכם אוסלו), ויש סולידריות בתוך הלאומיות (אזרחית, דתית, מעמדית, מינית, משפחתית). אפשר להגביר את הסולידריות ולפתוח את גבולותיה. אבל לימודי תרבות שאינם מכבדים את תרבות ההגדרה העצמית רק מרחיקים אותנו מן התקווה הזאת.