

אבות ובנים :

עשרים שנה לתיאוריה וביקורת

מיכל בן-נפתלי

שנים שעקבתי אחרי כל מעשיו של אבי (הומלץ לנו לגלות ערנות השפות שדיברו לא היו ברורות) הוא עבד כמו חמור ואני ישבתי על ערמת העצים (רק עניין אחד העלמתי תמיד: אבי היה חסר כל התמצאות בהווי הצבאי) ולפעמים כתבתי שירים נגד העקדה (ונגד האבות) אני זוכר את לילות השיעול. הוא מרח לי שמן חם על הקחזה ועל הגב וריפד בצמר גפן ועטף בכד ובשמיכה ויצא אתי החוצה לחצר. אני זוכר עד היום את ברכיו, את ידיו הרכות, את צמרת התות בחושך ואת שיר הערש ששר לי בקולו הרך בלי מלים (בגלל השפות שדיברו וכו'). אני, מצדי, פחדתי למות (ושלא ייקחו אותי לצבא) והוא אמר לי בקול מלא אהבה: אל תפחד, הנני, בני יצחק

יצחק לאור (1992), "המטומטם הזה יצחק (גרסה מאוחרת)".

לאורך שנות קיומו של כתב העת *תיאוריה וביקורת*, ארכיון מרשים ומטלטל בן עשרים שנה, נפרשו לעיני המתבונן – כצל או כרקע, במפורש או במובלע – שתי תפיסות על הלשון, שני סוגים של יחסים עם שפת אב ועם שפת אם לסירוגין, שאינן היינו הך. שוב קברה כאן ידידותם הפרומה של גרשם שלום וחנה ארנדט כדי למפות את רגישויותיה של קהילת כותבים רחבה ומגוונת, שאינה חדלה לתהות אם הטירוף נמצא בשפה או שמא מקורו בדוברים. "אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו", כתב גרשם שלום במכתבו הנודע לפרנץ רוזנצוויג ב-1926. "המהפכה בשפה שקולו נשמע מתוכה, שאין למנוע אותה – הרי זה הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ. משום שמחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאותו הועידו לנו במעשיהם. הלוואי וקלות הדעת שהנחתה אותנו לדרך האפוקליפטית הזאת, לא תגרום לאבדננו" (שלום

* הדברים הושמעו בערב עיון לציון עשרים שנה לכתב העת *תיאוריה וביקורת*, ב-27 במאי 2010 במכון ון ליר בירושלים.

1992, 60). בעבור שלום לשון הקודש היא לשון אחת, יחידה ואחידה. המימוש החילוני שלה, או תחייתה במדינה מודרנית, לעולם לא יצליחו לאלף את הפנים התהומי שהיא מכילה ולהסיר את עוקצה האפוקליפטי, אלא ליצור מעין אָפּקט רטורי של ניגוד שווא בין מה שמכונה "לשון קודש" לבין מה שמכונה "לשון חול". ז'ק דרידה דן במכתב הזה בשני הקשרים נפרדים: בהערת שוליים רחבה בספרו "החדל-לשוניות של האחר", במחיצה אחת עם תפיסות הלשון של רוזנצוויג, לוינס, קפקא וארנדט (Derrida 1996), ובמסה שכותרתה "עיני הלשון: התהום והר הגעש" (Derrida 2004). דרידה מטעים את מופעו הכפייתי של דימוי התהום בטקסט הדחוס הזה. מי שאחראי לתהליך החילון ולמסירה העיוורת והשטנית של לשון הקודש לצאצאים אינו רואה את התהום שמעליה הוא צועד, סהרורי ומשוגע, אם כי קשה לדעת מה מפחיד יותר — לצעוד על פני השטח בעיוורון, או ליפול בצלילות לתהום השפה. מהו הרוע והיכן הוא טמון נוכח שפה המבקשת — בעצם שמותיה, שמות הקודש האוצרים את מהותה, ומערכת המושגים שהיא מניחה ומפעילה — לעצב הקשר פוליטי-תרבותי קונקרטי חסר תקדים בקיום היהודי ולתפקד בתוכו? מי שמדבר בשפת האב, או שמא בשפת הארכי-אם של שלום, הכותב עם זאת את מכתב ההתרעה שלו בגרמנית, שפת אמו, עלול להיקלע לתהום, כמו רוח רפאים המתגלה כמושא לחזרה דרך עצם ההתרעה שמתיימרים להנגיד לה (דרידה 2006, 71). אך האם אפשר לדבר בלשון הקודש כמו בשפה זרה? האם אפשר לחלופין לחרוג מן העברית בעברית, לנהוג בה מתוך ניכור, או להפוך שפה זרה אחרת לאלמנט פועל בתוכה? כלום מי שבוחר לעקוף כך את מוקשיה של העברית לא ייבד מניה וביה רקמה אָפּקטיבית והכרחית לכל מסירה? כפי שכותב אמנון רז-קרקוצקין במאמרו "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום": "בכושר ההתבוננות והניתוח המיוחד שלו, שלום מסמן בדבריו נושא שגם היום עדיין 'לא מדובר בו כאן בארץ', באופן המבהיר את יסודות התודעה ההיסטורית שאנחנו חלק ממנה" (רז-קרקוצקין 2009, 297).

"השפה הגרמנית היא הדבר המהותי שנותר ושאותו שימרתי תמיד באופן מודע", אומרת חנה ארנדט לגינתר גאוס בראיון מ-1964. "אפילו בעת הקודרת ביותר?" הוא שואל. והיא משיבה: "תמיד. חשבתי לעצמי, מה אדם אמור לעשות? לא השפה הגרמנית היא שהשתגעה. ושנית, אין תחליף לשפת האם". מול התהום האינהרנטית לשפה אצל שלום, ארנדט מכחישה כדבר אבסורד ששפה יכולה להפוך למשוגעת. צריך להיות משוגע כדי לטעון לאי-שפיותה של השפה, היא כמו אומרת. האנשים עצמם הם שמאבדים את שפיותם, ויתר על כן — ואצל ארנדט ההיגדים הללו נובעים זה מזה — אי-אפשר להחליף את שפת האם. הגרמנית קדמה לנאציזם והיא תשרוד אחריו ותדובר בפי גרמנים שאינם נאצים. לדעת דרידה, הפורס כאמור את העמדה הזאת בהערת שוליים, ארנדט מכחישה כאן באותה תנופת דיבור הן את הרעיון שהלשון עלולה לסטות ולהפוך למקום של שיגעון, והן את האפשרות שהאם עצמה תהפוך למשוגעת. לדידו, ארנדט אינה יכולה לחשוב, או אינה רוצה לחשוב, שללשון יש חלק בהפיכתם של הסובייקטים הדוברים אותה למשוגעים, לסוטים

או לשטניים, וכי ישות בלא שפת אם, ישות לא מדברת, אינה יכולה להפוך למשוגעת או לפושעת. הדובר נעשה משוגע בתוך לשון משוגעת, היכן שהמילים מאבדות את המשמעות המשותפת שלהן או סוטות ממנה. אבל בה במידה – בדיוק ברוח ארנדט הכורכת את השפה בדמות האם – האם עצמה, מפני שהיא יחידה בהיגיון של הפנטזמה, עלולה ביחידותה המוחלטת להביא לשיגעון. אנחנו שבים אפוא לגרשם שלום, אבל עם התקה מסוימת וחשובה: לא זו בלבד שהחוק או מקור המשמעות – אב או אם, מלך או מלכה – מכיל את פוטנציאל היעשותו למשוגע, אלא שהיחס הבלבדי לאם עלול להיות משוגע ולדון את הדוברים בשפתה להתפרקות.

כתב העת *תיאוריה וביקורת* פרץ מתוך משבר בשפת האם, או ביתר דיוק מתוך משבר בשפה הסימבולית של האב, סירוב למעורבות בתיאולוגיה הפוליטית שהשפה הזאת מנחילה, ורצון למצוא דרך חלופית כדי לדבר על שאלות פוליטיות מחוץ לפרדיגמות שהיא מציעה. אכן היה זה ניסיון עז מבע להמציא שפה פוליטית חילונית החורגת מן הטלאולוגיה האפוקליפטית האינהרנטית לעברית נוסח שלום, שפה אינטלקטואלית שאינה זהה לשפה המארגנת את הקיום החברתי והמדיני אלא ממשיגה אותו אחרת ומאפשרת אפוא יותר חופש או העזה מול המציאות. "המטרה היתה", כתב עדי אופיר בפתח הגיליון ה-15, האחרון בעריכתו, "לקדם שיח ביקורתי ותיאורטי על החברה והתרבות בישראל, לקרב את המחקר האקדמי במדעי הרוח והחברה למציאות הפוליטית והחברתית שבתוכה הוא מתפתח, אבל לא להניח לו להתנהל על פי מונחיה ותודעתה העצמית. כדי לעשות זאת היה צורך לאזרח בתרבות העברית מושגים החיוניים למחשבה הביקורתית ולפתח במקביל מילון תיאורטי עברי" (אופיר 1999, 4). העברית התרוקנה הן ממטען טרנסצנדנטי והן מפתוס רומנטי וניאורומנטי, סופגת לתוכה באופן יצירתי השפעות מודרניסטיות ופוסט-מודרניסטיות, בעיקר צרפתיות אבל גם אנגלו-אמריקניות. ביזור המרכז האטימולוגי לריבוי שורשים ואילנות יוחסין, והוויתור על שפת אם אחת ויחידה, שעמד גם בראשיתו של מפעל תרגום רחב, תחילה בין דפי *תיאוריה וביקורת* ואחר כך בהוצאת רסלינג, ביקשו להטעים את השפה הזרה או השפות הזרות בתוך העברית, לגרום לעברית לסגל על לשונה מבנים אחרים וניאור-לוגיזמים ההופכים אותה במודע ללשון כלאיים, והופכים את כל מה שסגולי לה, או את כל מה שהיא מתאמצת להבחין ולהגדיר כחד-פעמי, לבר השוואה או לבר העתקה למבנים לשוניים וממילא היסטוריים וסוציולוגיים רחבים. היה אפשר להיאבק במערך הסמלי והמדומיין של שפת האב רק על ידי יצירת שפה חלופית דחוסה, עשירה ומגובשת, שפה שהיא כשלעצמה שפת קיום, הנוגעת לכל אורחות החיים ושבתוכה מהדהדים יחסי הגומלין בין המשפחתי, החברתי והפוליטי. כלום נמצאה שפה כזאת?

כותבים לא מעטים נדרשו לאורך השנים לשאלות מטא-מושגיות, בעיקר למול שחיקתם של מושגים ביקורתיים או התמסדותם. לב גרינברג הפך את "מצוקת הדיבור של ההתנגדות לכיבוש", כפי שקרא לה, לנושא למאמר של חשבון נפש שבו ביכה את חסרונה של שפה משותפת ומוסקמת על הדוברים על משמעות התופעה הפוליטית שאנו חיים בה

ועל יעדי המאבק נגדה: "איך אפשר לכנות זאת? בהיעדר מילים מתאימות אכנה זאת 'הדבר שאין לו שם'" (גרינברג 2005, 187), ובהמשך: "איך לנו מילים לתיאור התהליך המורכב, הבלתי מודע והמתוחכם הזה, כל המילים שבפינו הופכות למשתפות פעולה עם ההסוואה, ואנו הופכים שותפים להסוואה בעצם הדיבור המסווה" (שם, 188). "הכול השתקעו בשגרת הלשון/ שיתרונה האלוהי הוא הכיסוי המושגי/ על הפרטים", ציטט חנן חבר את יצחק לאור בגיליון 40 ל-67 בעריכת יהודה שנהב (חבר 2007, 254). ובלשונו של גרינברג: "אנחנו עוברים תהליך של התנתקות, שבו אנחנו מסתגרים במגדל השן של מילים מורכבות, בקהילה קטנה, אינטימית ומתנשאת של יודעי ח"ן... כשחסרה לנו מילה, אנחנו אומרים ציונות – ואז נדמה כאילו אמרנו דבר משמעותי, אך למעשה לא אמרנו מאומה. שהרי התפתחותו של הרעיון הציוני לא היתה חייבת להוביל באופן טלאולוגי למפלצת הנוכחית" (גרינברג 2005, 190–191), הוא כותב, וחולק במובלע על שלום. האומנם תחת שפת האב או שפת האבות, שהיתה ללשון נקייה המסווה את הפוטנציאל הקטסטרופלי שלה, לא נוצרו אלא מובלעות כמעט פרטיות של מטבעות לשון שלא הפכו לשפה משותפת המאפשרת סוציאליזציה רחבה וכינון סובייקטים של אחריות ופעולה? האם ברוח ארנדט כל זה איננו אלא עניין דורי, צלליה הרודפניים של עת קודרת, ומן הלשון עצמה, חסרת התחליף, יקומו יום אחד דוברים שידעו כיצד לספר את הסיפור בצלילות וביושר? האם מה שתלוי ועומד בין אבות לבנים, בהנחה ששם מקופלת הדרמה הגדולה והלא-מדוברת של תיאוריה וביקורת ולא במה שמכונה חילופי פרדיגמות באקדמיה, הוא שאלת ההגדה, והמתח היהודי, יהודי מדי, בין חשיפת קלונם של האבות והוקעת הבנים שרואים את הלא-ניתן לראייה? "המשל שאיננו חדלים לספר, הזמן המובלע של הסיפור כולו, זה גם העירום של האב", כותב דרידה בפרק "ספרות בסוד", החותם את הדיון בהקרבה ובאחריות בספרו *מתת מוות*. האם הכיסוי הוא מתן הכבוד ואקט החשיפה הוא הקלון? והאם המסגרת האדיפלית היא מסגרת תיאורטית או מטא-תיאורטית סוגסטיבית דיה לבחון את תיאוריה וביקורת אחרי עשרים שנה? האם משום כך, גם משום כך, התרחקו רוב הכותבים בכתב העת הזה הן מן הפסיכואנליזה והן מן הדקונסטרוקציה, שמודל אדיפלי או אדיפלי ספקטרי, עומד בלב תפישת עולמן, ושהפרידה מן ההורים, החל באובדן ראשיתי והמשך בתהליכי אבל מאוחרים, מכרעת בעבורן להבנת השפה, התרבות ומחלות הארכיב שלה?¹

דומני שאין בכך משום הפרזה לומר שתיאוריה וביקורת שינה מן היסוד את השיח

¹ אפשר לראות בדקונסטרוקציה תהליך נמשך של אינקורפורציה: בליעה מלנכולית המופעלת בלשון הכתיבה ובטקסטים הדחוסים שהיא אורגת. דרידה נשען, אכן, על קריאה דקונסטרוקטיבית ב"אבל ומלנכוליה" מאת פרויד וב"הקליפה והגרעין" מאת ניקולס אברהם ומריה טרוק המתארים את דוברי השפה כ"קהילה של פיות ריקים". השפה היא מניה וביה שפת פרידה, שפת אבל (מן האם, האובייקט הראשוני, ובהרחבה – מכל נוכחות אובייקטואלית). כדי שיהדהד בה מלוא עומקה האקזיסטנציאלי וכדי שלא להשתמש בה באופן תועלתני, מוסכם ואינסטרומנטלי בלבד, על הדוברים למצוא דרכים להתייחס למקורותיה – לבטאם ולהפעילם בדיבור. ראו Derrida 1986; 1988.

הישראלי במדעי הרוח והחברה. גם אותם מקומות או חוגים שתקפו את כתב העת, הדירו אותו או סימנו אותו כמאיים, כמתנשא, כמתפלפל, כמגושם, כמכניסטי ומופשט עד כדי אובדן קשר עם המציאות שכלפיה הוא מחויב, מצד אחד, או האשימו אותו בהטיה פוליטית-אידיאולוגית, מצד אחר, בניסיון לערער את אמינותו, לא יכלו לבטל לגמרי את משקלו המצטבר. יתר על כן, במשך שנים תפקד כתב העת כאקדמיה בפני עצמה וקרוב לוודאי שאין קול ביקורתי שלא נחנך דרכו, בין כקורא ובין ככותב, ובמקרים מסוימים התגלה לעצמו דרכו, הסתייע בו כדי להפוך את העקרוני לפרטי ולגבש תחושות או אינטואיציות לכלל עמדה בעלת נפח ותהודה. חלקנו זוכרים בוודאי את התגובה של גדעון עפרת, מבקר, היסטוריון ופילוסוף של אמנות, על מאמרה של שרה חניסקי על "שתיקת הדגים", מטפורה ששימשה את עפרת לאפיין את המקטרגים על בחירתו את אביטל גבע לייצג את ישראל בכיאנלה בוונציה ב-1993 (עפרת, חניסקי, 1994). עפרת, הכועס או המתוסכל נוכח "השימוש הנלוז לכאורה שאיש כמוני עושה במושג 'טבע'" (שם, 183), נגרר להגחכה ולקריקטוריזציה של הכותבת וכתבתה. ואילו חניסקי, מודעת לכלי החזק והאפקטיבי שבידה, חזרה בנזירות תיאורטית על עיקרי דבריה. "זהו ויכוח על נחיצותן וערכן של תיאוריות בפירוש יצירות ספרותיות", כתבה רבקה פלדחי בפולמוס אחר עם לילי רתוק, באותו גיליון (רתוק, לובין, פלדחי, 1994, 179). וחניסקי: "הצבת שאלות חדשות כרוכה בהתנגדות לכוח המשיכה של המובן מאליו ובהצגת הסדר כסדר לא טבעי וכמעשה שרירותי" (עפרת, חניסקי, 1994, 188). היחס בין שני המרכיבים פְּכוּתֵרֵת כתב העת היה אפוא הכרחי: תיאוריה המהווה מצע לביקורת, לרבות ביקורת עצמית השואלת על תנאי אפשרותה של ביקורת, משכה ואמות המידה להערכתה, וביקורת שחותרת לטרנספורמציה, לעידון ולעדכון של התיאוריה שממנה היא יוצאת. כמובן, לפני תיאוריה וביקורת היתה תיאוריה והיתה ביקורת. אבל כמו שהראו כותבים רבים בתחומים שונים, המפה התיאורטית בסוציולוגיה, בספרות או במשפט, לא כל שכן בהיסטוריוגרפיה, היתה במידה רבה אחידה, ובסוגיות הטעונות שתיאוריה וביקורת הועידה עצמה לעסוק בהן, היה דומה שהמסגרת המושגית והמושא הנחקר מתמזגים זה בזה ללא שארית עד כדי מחיקת המצע התיאורטי או הפיכתו לשקוף, למובן מאליו, כמו היה הדבר עצמו. ההזדהות של החוקרים עם הפועלים ההיסטוריים ושיתוף הפעולה עמם יצרו רציפות בין שיח פוליטי, אקדמי ורגשי, שיח הצמוד לאופן שבו החברה פירשה את מציאותה. כך למשל תיארו יגיל לוי ויואב פלד את השיח הפונקציונליסטי בחוגי הסוציולוגיה הישראלית:

אפשר לטעון שהדימויים האידיאולוגיים השליטים בעניין מצבה הביטחוני של ישראל, שנתפשה כ"חברה במצור", מצאו את דרכם לתוך התפישות האקדמיות של הסכסוך הישראלי-ערבי באותו אופן. ... התפישות הפונקציונליסטיות והמערכתיות עצמן מגלמות "אסטרטגיית שליטה" של קבוצות חברתיות מועדפות. אסטרטגיית שליטה כאלה הן אידיאולוגיות, במובן המרקסיסטי של המושג, בכך שהן מבקשות להציג את האינטרסים של קבוצות חברתיות דומיננטיות כזהים לאינטרסים של החברה כולה (לוי ופלד, 1993, 122).

"מדוע וכיצד", שואלת פנינה מוצפי-הלר, "היה השיח הישראלי הדומיננטי כה אפקטיבי בדה-לגיטימציה של העובדות ושל משמעותן החברתית?" (מוצפי-הלר 1997, 85–86), המהפך של תיאוריה וביקורת נעוץ אפוא בפרגמנטציה של המפה התיאורטית ושל תבנית העלילה הציונית, בהפיכתן של התיאוריה ושל העלילה לריבוי פוליפוני, בהנחתה של תרבות פוליטית קונפליקטואלית, בניסיון לתת שמות למה שאין לו שם, בהבלטה של קווי המתאר התיאורטיים תהיה אשר תהיה גישתם ההרמנויטית של החוקרים, ובמנעד טונאלי רחב הסוטה מרוח הרצינות החמורה המזהה התנסות פרטיקולרית עם הניסיון כשלעצמו.

אבל הבה נשוב לכעס של גדעון עפרת, כעס המלווה את כתב העת הזה מראשיתו, והמגיב בתורו למזג הלא-מפויס והלא-מפייס של תיאוריה וביקורת. כעסם ותסכולם ועלבונם של אלה אשר כותבים רבים בכתב העת ביקשו לנשלם מנכסיהם הסימבוליים, לדחות כליל את מה שהראשונים זיהו כפרויקט חיים, כמלאכת קיום. בגרסאות המרות והרדיקליות של המרי הפך חוק האב, או השיטה שיצר, או המדינה המגלמת את החוק והשיטה, למכונני החטא, חטא המלוכה מכאן ואילך במעגל פטליסטי ללא מוצא. בביוגרפיה פאולינית ארכיטיפית זו של האבות, מי שתפס את עצמו כחסר מום, הוכתם באופן מוסרי כחלק ממנגנון הגמוני שהוא משרת בעיוורון, בהדחקה או בשכחה כשחקן פעיל או כמשתף פעולה. כל מה שחשב או הבין או פענח, כל מה שייחס לכוונותיהם של אחרים ולכוונותיו שלו, כל מה שתפס כחזון בעל מעוף, היה למעשה-תרמית שחשפו בנים המכירים טוב יותר את אביהם ואת מה שהוא מעז או אינו מעז לדעת קל וחומר להעיד על עצמו, גם אם הם עוקפים בכתיבתם את ה"מונולוג עם" האב, נוסח יוסף חיים ירושלמי,² או את ה"מכתב אל האב" נוסח קפקא דרך דיון ללא אפקט ב"עיקרון" או ב"שיטה". דווקא בשל הרפלקסיביות המעודנת והבשלה של כותבים רבים בתיאוריה וביקורת, ניכר חסרונה של עבודת האבל, טריקת דלתו של בית שחשו בו חנוקים, שהתביישו בו, או שמעודם לא היו בבית בתוכו, מוגנים על ידי קירותיו או ערכיו, שוכחים שרק בתוך עולם היש שלתוכו נולדו, שלתוכו נולדו, אפשר כך להקשות על הכול. שוכחים את השתיקה, או את הסוד, את מה שאינו בר ביקורת, את מה שאינו ניתן לתיאורטיזציה, את מה שאין מבנה או יחס היכול להסבירו, באמת להסבירו. ככל ארכיון, גם ארכיון כתב העת משמר את מה שנכתב ואת מה שהודחק. האב הפך לפיגורה מפלצתית אומניפוטנטית, בדומה לאביו של קפקא בעיני בן הניצב חסר חמלה, שוכח גם הוא את סופיותו ואת חולשתו של האב. אם היתה כאן תביעה לסליחה, הפצרה לסליחה מן הבנים אל האב, תפילה לבקשת סליחה של האב שאולי תאפשר סליחה על ההליכה מפניו, היא נותרה רחוקה יותר מאי פעם. ולא רק מפני שיום הסליחה הגדול היה משכבר לטקס ריק. מפני שסליחה אינה ממין התיאוריה ואינה ממין הביקורת. היא דורשת מהלך אחר שאינו מבטל או מיתר את האחרים, אלא מתווסף אליהם. היא דורשת אולי את הספרות.

² כשמו של הפרק החותם את הספר משה של פרויד מאת יוסף חיים ירושלמי (התשס"ו), המהווה פנייה לא מקובלת של ההיסטוריון במכתב "פרטי" אל רוח הרפאים של פרויד. דרידה דן במחווה זו בהרחבה בספרו מחלת ארכיב (2006).

היו אמנם קולות בכתב העת מבעד לשנים שביקשו לעשות אינטגרציה מלנכולית, לשלם את המחיר ה"שולמי" של דבקות דו־משמעית בשפת האב, למשל אמנון רז־קרקוצקין, אשר ביקש לתת תוקף חלש למונחים משיחיים של גלות וחורבן. "מושג הגלות", כתב, "מהווה מעין עוגן המציע פנייה אחרת אל המציאות, לא על סמך שלילתה — אלא מתוכה ובשפתה. הוא אינו מסמן השקפה כוללת על התיקון הראוי של המציאות, אלא את הרגישות שמאפשרת ההפניה המחודשת אל השאיפה התיאולוגית" (רז־קרקוצקין 1994, 130). רונן שמיר ודן אבנון בהומז' רך, כמעט נוסטלגי, ל"מרטין בובר והסוציולוגיה הישראלית", קוננו על החמצת האב הנעדר, מתוך "ניסיון לדמיין סוציולוגיה ישראלית אחרת בעתיד ולהתוות לה קווי מתאר, בין השאר, בעזרת מבט מסוים על העבר" (שמיר ואבנון 1999, 51). מיכאל גלזמן העיד על אבות ישורון: "מה שישורון רואה זה דמיון בין הכפר הערבי לעיירה, ולכן ידיו של הספן הערבי הן ידיים מבית אבא" (גלזמן 1999, 116). האם ממקום כזה, מקום של הזדהות מורכבת, אפשרית סליחה? "אחת הסיבות לאפוריה של הסליחה הזאת", כתב ז'ק דרידה, "היא שאי אפשר לסלוח, אי־אפשר לבקש סליחה או להעניק סליחה בלי הזדהות ספקולרית, בלי לדבר במקום האחר ובקולו של האחר. לסלוח בהזדהות הספקולרית הזאת אין פירושו לסלוח, מפני שאין פירושו לסלוח לאחר כשלעצמו על רע כשלעצמו" (דרידה 2008, 142).

"שנים שעקבתי אחרי כל מעשיו של אבי (הומלץ לנו לגלות ערנות...)". זה סיפור בעל גרסאות שונות. זוהי כאמור גרסה מאוחרת, קטעי דברים, רשמים, אווירה או נטיית לב, שאָרגנו לסיפור בעל התחלה, אמצע וסוף, אף כי מעולם לא נחוה ככזה ולא נמסר לנו ככזה. האב עכשיו חסר מילים, הוא מטפל בבנו ככל יכולתו ואינו יכול לעזור לו, אף שאלוהים יודע כמה היה רוצה לעזור. "הספרות מתחילה", כתב דרידה, "היכן שלא יודעים עוד מי כותב ומי חותם על סיפור הקריאה וה'הנני!' בין האב לבן המוחלטים" (שם). ומה על הבת? מה בין בנות לאבות, בין אמהות לאבות בתיאוריה וביקורת? "סירוקן של השיח הזה נגד כיוון צמיחת השיער, נגד ההבנות ה'טבעיות' שלו, עורר תגובות נזעמות", השיבה שרה חניסקי לגדעון עפרת (עפרת, חניסקי, 1994, 187). מה בין הטלת ספק אחת לאחרת? מה בין סוציאליזציה או דה־סוציאליזציה אחת לאחרת? מה בין אירוניה של קהילה אחת לאחרת? מה בין טענת אנטיגונה לטענת איסמנה, כעת משדמות העורך היתה לעורכת? אני משאירה את השאלות האלה פתוחות, ומבקשת לסיים בכמה מן השורות הצלולות והמדויקות ביותר שנכתבו לטעמי בכל שנותיו של כתב העת. הן לקוחות ממסתו של ברוך קימרלינג "אל־נכבה" בספר המופתי 50 ל־48:

הפלסטינים מצפים מאתנו שגם אם לא נשיב להם את אדמותיהם ואת בתיהם — כי אנחנו החזקים והם החלשים — לפחות נכיר באסונם ובסבלם. ובעובדה שהחברה והמדינה שלנו נבנו וכונונו במידה רבה על חורבות החברה והתרבות הערבית. הם אפילו אינם מצפים שנבקש מהם "סליחה", אלא רק שנכיר בעובדות. נראה שהכרת הסיפור, הזיכרון הקולקטיבי והסבל הפלסטיני ועיכולו כחלק מן "הסיפור שלנו" — כשם שאנו חלק מן "הסיפור שלהם" —

הכרחיים להתבגרותה של החברה הישראלית, לתחושת חוסנה וליכולתה להציץ במראה תוך ביקורת עצמית (קימרלינג 1999, 37).

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 1999. "פתח דבר", *תיאוריה וביקורת* 15 (חורף): 3–4.
- גלזמן, מיכאל, 1999. "פסח על כוכים", *50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, תיאוריה וביקורת* 12, 13: 113–123.
- גרינברג, לב, 2005. "הכלה הבלתי רצויה": מצוקת הדיבור של ההתנגדות לכיבוש "תיאוריה וביקורת" 27 (סתיו): 187–196.
- דרידה, ז'אק, 2006. *מחלת ארכיב*, תרגום: מיכל בן-נפתלי, תל-אביב: רסלינג.
- , 2008. *מתת מוות*, תרגום: מיכל בן-נפתלי, תל-אביב: רסלינג.
- חבר, חנוך, 2007. "הם מפים במקומנו, בני, לכן אנחנו פטוהים ממכות", *תיאוריה וביקורת* 31 (חורף): 247–255.
- ירושלמי, יוסף חיים, התשס"ו. *משה של פרויד*, בתרגום דן דאור, ירושלים: שלם.
- לאור, יצחק, 1992. *לילה במלון זר: שירים*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- לוי, יגיל, ויואב פלד, 1993. "השבר שלא היה: הסוציולוגיה בראי מלחמת ששת הימים", *תיאוריה וביקורת* 3 (חורף): 115–128.
- מוצפי-הלר, פנינה, 1997. "יש לך קול אותנטי: מחקר אנתרופולוגי ופוליטיקה של ייצוג מחוץ לחברה הנחקרת ובתוכה", *תיאוריה וביקורת* 11 (חורף): 81–98.
- קימרלינג, ברוך, 1999. אל-נכבה, *50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, תיאוריה וביקורת* 12, 13: 33–37.
- עפרת, גדעון, שרה חינסקי, 1994. "ויכוח: 'שתיקת הדגים'" — גדעון עפרת / "גולאג בעין-שמר" שרה חינסקי / "הבהרות תיאורטיות", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו): 183–190.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו): 113–132.
- , 2009. "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", כריסטוף שמידט (עורך), *האלוהים לא ייאלם דום*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- רתוק, לילי, אורלי לובין, רבקה פלדחי, 1994. "ויכוח: ספרות נשים", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו): 165–181.
- שלום, גרשם, 1992. *עוד דבר*, תל-אביב: עם עובד.
- שמיר, רונן, ודן אבנון, 1999. "מרטין בובר והסוציולוגיה הישראלית, *50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, תיאוריה וביקורת* 12, 13: 47–55.

- Derrida, Jacques, 1986. "Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok," trans. B. Johnson, in Nicolas Abraham et Maria Torok, *The Wolf's Man's Magic Word: A Cryptomany*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1988. *Mémoires: Pour Paul de Man*, Paris: Galilée.
- , 1996. *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée.
- , 2004. "Les yeux de la langue," *Magazine littéraire* 430: 42–45.