

## פתח־דבר

לדיון הביקורתי בתרבות אין נקודת־מוצא קבועה, אין מתודה אחת ואין מטרה מלכת. פירושה של נקודת־מוצא קבועה אחת, אילו היתה כזאת, היה שהתופעות התרבותיות הועמדו על בסיס אחר, מוגדר מראש, שממנו נגזרת חוקיות נסתרת השולטת בהן. אחדותה של מתודה מניחה שהמגוון העשיר לאינסוף של התופעות התרבותיות מצטמצם לסוג התופעות – לשוניות, למשל, או מיניות, או כוחניות – שאותן מסוגלת המתודה המועדפת לזהות, למיין, לפרק ולהרכיב מחדש. מטרה מלכת פירושה שהחוקרים והמבקרים כבר הניחו את המבוקש, שהם מחוייבים לסיפור גדול אחד הסיפור הציוני, למשל, או האנטי־קולוניאלי, או הפמיניסטי – שסופו ידוע מראש. התופעות התרבותיות מוסברות או לאורו של סיפור כזה, וכל הטקסטים שהדיון מייצר הם שחקנים בעלילה שחוקיה נקבעו כבר על־ידי מישור אחר, במקום ובזמן אחרים. כל אחת מן האחדויות האלה מבקשת או מניחה עיר מקלט, אוטופיה של ידע בטוח ומוסכם, מסוג אחד לפחות, לעת־עתה לפחות, והאוטופיה הזאת אמורה להכתיב את כללי השיח. הדיון הביקורתי בתרבות מבקש להשתחרר מתבתיביון של אוטופיות, פוליטיות והכרתיות גם יחד, ולהפוך גם אותן לתופעות בשדה־המחקר שלו.

מחקר התרבות אינו יכול להתגדר בסוג אחד של תופעות שיש להן שדה־מחקר תחום וחוקיות הניתנת לפענוח סופי, משום אופיין הלא־מוגדר והרב־משמעי של התופעות הנחקרות. אבל לא רק משום כך. חשובה לא פחות התערבותו העקרונית של החוקר בייצור התופעות הנחקרות והתערבותו העקרונית של אלה בעיצוב עמדתו, כליו האנליטיים ואופק ראייתו של החוקר. הדיון הביקורתי בתרבות הוא על כן אקלקטי מעצם מהותו, הן ביחס לנשאו והן ביחס לשיטות המחקר ולהנחות־היסוד התיאורטיות המשמשות בו. מכאן נובע גם אופיו הבינתחומי של הדיון. שכן, לכידורן של תופעות תרבותיות בתחומה של דיסציפלינה נתונה כמו תורת הספרות, סוציולוגיה של התרבות, או אסתטיקה, אין שום הצדקה; זולת יחסי־הכוח במסדרונות האקדמיה וקדם־ההנחות האידיאליסטיות שהמיסוד הדיסציפלינרי מגייס לעצמו. לדוגמה: הכלים המשמשים בחקר הספרות יעילים גם בקריאה ביקורתית של טקסטים משפטיים – רק אידיאליזציה של הטקסט המשפטי ותפישתו כיחיד במינו תתעלם מכך; ומן הכיוון ההפוך: הדיון הספרותי במעמד הסופר אינו בלתי־תלוי בסוגיה המשפטית של בעלות על יצירה – רק תפישה אידיאליסטית של האוטונומיה של הספרות תתעלם מכך.

חיוניותו של דיון בינתחומי בתופעות תרבותיות מוצאת ביטוי מובהק בגיליון זה של תיאוריה וביקורת במאמרו של חיים לפיד על סרטי מתיחות בקולנוע הישראלי. מבחינתו של מבקר הקולנוע האמנותי, סרטי מתיחות נחשבים בדרך־כלל תוצר ירוד למדי שאינו ראוי להתייחסות רצינית. ואילו מבחינתו של הסוציולוג, הפופולריות העצומה של סרטי המתיחות ואפיונו של קהל הצרכנים, מעידים על תופעה מעניינת, אבל דומה שאין היא שונה מתופעות אחרות של צריכת תרבות עממית, מקלטות התחנה המרכזית ועד לווידיאו־מטים ולטלוויזיה בכבלים. ובכל־זאת, מדובר בתופעה ייחודית שכדי להבינה דרוש דיון שימוג את שני התחומים, הקולנועי והסוציולוגי, ויאפשר גלישה מבוקרת מניתוח סמיזטי של היצירה הקולנועית, סרטי מתיחות, לניתוח היסטורי־סוציולוגי של התנאים ליצירה ולצריכתה. כשלפיד מפתח את הדיון הזה מתברר שאי־אפשר לצפות מראש את תחומי השיח ואין הצדקה להגבילם. לפיד מראה את קרבתם של סרטי המתיחות לסרטים התיעודיים ובאופן מפתיע יותר גם לניסוי המרעי, ומיד מסתייג מן הקרבה הזאת מפני שהיא מכילה סתירות. הוא הופך את קרבת המשפחה הבעייתית הזאת לאתגר המוצב בפני ההבחנה בין הסרט התיעודי לעלילתי ובין המניפולציה המופעלת בניסוי אותנטי לפיברוק מניפולטיבי של "האותנטי". הדיון הוא עכשיו דיון תורת־הברתי בשאלות של אמת, מציאות וייצוג. רק מכאן ואילך הוא יוכל להיות דיון פוליטי במובן המלא של המלה, שכן ייצוג המציאות הוא השאלה הפוליטית בהא הדידעה.

למרות שהדיון הביקורתי בתרבות הוא אקלקטי ובינתחומי, לא מדובר בשיח פרוץ לכל רוח. לא הכול הולך בדיון הביקורתי בתרבות. אמנם אין בנמצא אחדות מוכחת או מוסכמת של נקודת-מוצא, מתודה או מטרה שתערובנה לתקפותם הנתונה מראש של מנגנוני התיחום והסינון, אבל ישנו סף דחייה גמיש הקובע מה אינו ראוי להיכלל בשיח. זה סף המשתנה מעת לעת, אבל לעולם אין מוותרים עליו. להיפך, סף זה הוא אחד המושאים העיקריים של המחלוקת הנמשכת בין הדוברים השונים, אלה המצויים בתוך השיח ואלה המתדפקים על דלתותיו מבחוץ. סף תיחום כזה נגזר בין השאר ממבנה העמדה הביקורתית עצמה. עמדה ביקורתית מחייבת להציב בסימן שאלה את גבולות הדיון ואת אמצעי-הייצוג המשמשים בו, כמו גם זיך וחשבון על המקום שממנו נצפות התופעות הנדרגות ועל המקום שבו מיוצרים וממנו מופצים פירושיהן (או ייצוגיהן החזותיים במקרה של האמנות הפלסטית).

אריאלה אזולאי מציעה בגיליון זה אפיון מבני של עמדה ביקורתית בשדה האמנות הפלסטית, בודקת את תנאי אפשרותה, ואת מימוש התנאים האלה בשדה האמנות הישראלית. עבודתה נשענת מבחינה מתודית על מושגים שפיתח סוציולוג התרבות הצרפתי פייר בורדייה, אבל מבחינה תימטית היא מקיימת דיאלוג עם התיאוריה האסתטית של תיאודור אדורנו, מן ההוגים הבולטים של אסכולת פרנקפורט. אזולאי עוסקת במשמעות החברתית של האוטונומיה היחסית של האמנות הפלסטית, באפשרויות שאוטונומיה זו פותחת בחברה מודרנית בפני המעשה האמנותי ובאילווצים שהיא מטילה עליו, הן ביחסו לסדר החברתי הקיים והן ביחסו לאסכולות האמנותיות הרווחות. היא מנתחת ביטויים ישראליים ייחודיים של בעיה אוניברסלית שאדורנו טיפל בה באופן שיטתי בתיאוריה האסתטית שלו: שאלת המשמעות והמחויבות החברתית-פוליטית של המעשה האמנותי בחברה בורגנית שבה האמנות זכתה זה כבר לאוטונומיה יחסית, כלומר, למיסוד הניתוק בין שליטה באמצעי-הייצור לבין שליטה באמצעי-הייצוג האמנותיים.

תרגום הפרק הראשון מן התיאוריה האסתטית המופיע בגיליון זה הוא הזדמנות ראשונה לקורא העברי למפגש של ממש עם מחשבתו של אדורנו. מפגש זה מתווך כאן בתיווך כפול. במרומו, באמצעות מאמרה של אזולאי, ובמפורש, באמצעות מאמרו של התיאורטיקן הגרמני פטר בירגר, הבולט בין תלמידיו, שבוחן באופן ביקורתי את אחת הסוגיות המרכזיות במחשבתו האסתטית: יחסו לאונגרד באמנות.

פטר בירגר קורא מחדש את אדורנו כדי לקבוע מרחק ראוי ביחס אליו וכדי להצדיק את המרחק הזה. ביקורת מחייבת קריאה מחדש, ובכל קריאה מחדש יש הזדמנות והזמנה לפעולה ביקורתית, אבל לא תמיד נענה הקורא להזמנה. לא כל קריאה מחדש נעשית בהכרח מעמדה ביקורתית. חזן קָרָר מדגים במאמרו על האידיולוגיה של דוד שמעוניביץ רבדים שונים של ביקורתיות תוך קריאה מחדש. יוסף האפרתי ודן מירון צמצמו את משקלו של המימד ההיסטורי בהבנת האידיולוגיה ובחנו אותן על-פי אמות-המידה של דיון פואטיזאנטי-א-היסטורי. ההקשר ההיסטורי נתפש אצלם כאילוץ שהוטל מבחוץ על מימושן של הנורמות הפואטיות, והנורמות הללו הן שהדריכו אותם בקריאתם הביקורתית וקבעו את גבולותיה. חבר מבקר את חוקרי הספרות שקדמו לו משני טעמים עיקריים: הן משום שלא עמדו על משקלם של תנאי הייצור והקליטה של האידיולוגיה ועל תפקידן של אלה בעיצוב ההקשר בו נקראו לראשונה; והן משום שלא בחנו את עמדתם כפרשנים של האידיולוגיה, סמל החלוציות של תקופת העלייה השנייה, בדור שחווה את שקיעת ההגמוניה של תנועת העבודה בתרבות העברית. כשחבר קורא מחדש את שמעוניביץ הוא קורא אותו דרך קריאתם של מירון, האפרתי ושאר שכבות הקליטה של האידיולוגיה, מאז י.ח. ברנר. קריאה מחדש היא קריאה ביקורתית לדידו כשהיא מביאה בחשבון את ההיסטוריות של פירוש היצירה ומציבה את עצמה בתוכה ולעומתה.

גם גרעון קונדה עסוק בקריאה מחדש. הטקסט שבחר בו אינו טקסט תרבותי קנוני אלא יומן השדה שלו עצמו במחקר אנתרופולוגי, שערך בקיץ 1982, על טיפול בנערים בשירות המבחן לנעור. עשר שנים אחרי, קונדה מסוגל לחשוף כמה מנקודות-העיוורון שלו באותו מחקר, בראש ובראשונה את הקבלה המובנת מאליה של ההליכים והקטיגוריות הרווחות של מיון נערים כעבריינים. או, בעיצומה של מלחמת לבנון, היה קונדה עיוור לכך שאופני המיון המקובלים התעלמו מן ההבדל, שכיום, בשנה החמישית לאינתיפאדה, נראה עקרוני, ההבדל בין נערים סוחרים בסמים במערב-ירושלים לנערים מיידים אבנים במזרח. הביקורת העצמית העולה כאן מן הקריאה מחדש אינה רק עניינה של הפרט קונדה אלא של קהיליית המחקר אליה הוא שייך. האנתרופולוג שהתיימר לשחזר ולפרש את אופן ארגון עולם הניסיון ומיונו לפי קטיגוריות של התרבות הנחקרת התעלם מפעולתה של מערכת-מיון לא-רפלקסיבית דומה בתרבותו של החוקר. קהל היעד שלו, קהל טיפוסי של עמיתים מעבר לים, אינו מעוניין מספיק בנושאי מחקרו כדי להפוך את זרותו לכלי שיחשוף את הכתמים העיוורים של החוקר

המקומי. הקהל הזה עוסק בכתמים העיוורים שמכתיבה המקומיות המערבית שלו. קונדה חושף את היבוא הלא-מבוקר של המקומיות הזרה המוחדרת למחקר המקומי באיצטלה של מתודה ושפת תיאור אוניברסליות. הוא מציב אגב כך בסימן שאלה נוסף את מערביותה של החברה הישראלית, את אחד מקווי-היסוד בדימוי הישראלי.

ישראליות היא עניין שעולה מכיוון אחר בקריאה-מחדש נוספת, שונה במזגה ובתחומה, הקריאה-מחדש שמציעה רבקה פלדחי לבכפיפה אחת, מבחר סיפורים של עמליה כהנא-כרמון שיצא לאור בשנות השישים. את העמדה הביקורתית שלה מבססת פלדחי בשני אופנים: מצד אחד, באמצעות מילון תיאורטי השואל מן הסמיולטיקה הפסיכואנליטית של החוקרת הבלגרייה-צרפתייה, ג'וליה קריסטבה; מצד שני, באמצעות קריאה מעין מדרשית, אמפטיית, של הטקסט המקורי, קריאה שמרשה לעצמה משחק, השתעשעות, אירוניה. כך נוצר מרחק כפול, הן ביחס לקריאה התימטית של הטקסט הנדון והן ביחס לזרזון של השיח האקדמי-תורת-ספרותי הרווח, שקבע את דפוסי-הקליטה של כהנא-כרמון. מן המרחק הזה עולה קרבה גדולה אל סוג הנשיות שפלדחי מזהה אצל כהנא-כרמון, נשיות שמקבלת את אחרותה בייסורים ומאשרת אותה, לא כדי לתפוש את המרכז וסימן אותה, כאחרת והרחיקה, אלא כדי לפתוח ערוצים חדשים של סולידריות עם "אחרים" נוספים, שסומנו והורחקו על-ידי ישראליות בוטה ואדנטית.

הישראליות האדנטית הזאת חדרה ביחסי אחרות ומייצרת יותר מטיפוס אחד של "אחר". על אחד מהם, אחרותו של היהודי המזרחי, נסוב הפולמוס בין יהודה שנהב וגדעון קונדה לבין שלמה פישר. בין שאר שאלות השנויות במחלוקת נוגע הפולמוס בשאלה מה הופך יחסי אחרות לעניין בוער המצוי במוקד המאבק הפוליטי והוויכוח הציבורי. שנהב וקונדה טוענים, תוך ביקורת חריפה על התיזה שהציג פישר בגיליון הקודם של תיאוריה וביקורת, כי התשובה לכך נעוצה קודם-כול ביחסי הכוחות הממשיים בין "האחר" שהורחק ונדחק לבין האליטות החברתיות שהציבו אותו במקומו הנחות. פישר טוען לעומתם, שליצוג יחסי האחרות יש כאן תפקיד מרכזי. במקרה של יהודי המזרח, המפגש בין דפוסי המודרניזציה המיוחזים שלהם בארצות מוצאם ובין דחיקתם לשוליים על-ידי האליטות האשכנזיות הביא אותם בהדרגה לנקוט אסטרטגיה שהרגישה דווקא את שייכותם הבלתי-אמצעית לכלל, ל"עם-ישראל", וסימנה כאחר את איש השמאל האשכנזי. אסטרטגיה זו היא האחראית, לדעתו של פישר, הן לאופנים בהם הופיעה השאלה העדתית עד ראשית שנות השמונים והן לדחיקתה מסדר-היום הציבורי מאז ועד לעת האחרונה. קונדה ושנהב טוענים לעומת פישר, כי השימוש שלו במושג המודרניזציה מבליע בתוכו מראש גישה פטרונית של המערב כלפי המזרח וכי הדגש שלו על פרקטיקות של ייצוג מסייע לטשטש את יחסי-הכוח הקיימים. בין כך ובין כך, במקום לבקר סדר חברתי קיים תורם לדעתם פישר לשכפולו. בתגובתו מגלגל פישר את הכדור חזרה למגרש מבקריו וטוען כי המשך הטיפול במתח העדתי במונחי מזרח-מערב הוא הגורם המשכפל ואלו הצעתו להעתיק את הדיון לשדה היהודי הכללי היא חלופה ראויה, שתאפשר לחלצו מן העמדה שראשיתה ביקורת וסופה שימור הקיים.

שני הצדדים לויכוח מבקשים לעקוף אופני דיבור רווחים על הבעיה העדתית, לחשוף קטיגוריות מחשבתיות המסייעות לשכפול הרחקתו של האחר במסגרת יחסי-הכוח השוררים כעת ולהשתחרר מאחזותן בשיה. כל צד מאשים את רעהו בכך שניסיונות החשיפה והשחרור שלו הסתיימו בשכפול הקיים. כל צד בוויכוח מצביע על גבולות נקודת-המבט והכלים האנליטיים של הצד האחר. זוהי דינמיקה טבעית בדיון ביקורתי שחסרה לו אחדות של נקודת-מוצא, מתודה ומטרה. גם פישר וגם שנהב וקונדה תורמים, כמובן, רובד נוסף לייצוג הבעיה העדתית ואחרותו של היהודי המזרחי, אבל אף אחד מהם לא מתיימר לספק את הייצוג האחרון. מגבלות הייצוג של כל אחד מהם הן חומר-הגלם להמשך הדיון. התמשכותו הביקורתית של הדיון מעל ומעבר לתרומתו הפרטית של כל אחד מן המשתתפים היא הצידוק היחיד כמעט של היחיד המעז להתפרץ אל הדיון כאילו יש אמת (אחרונה?) באמתחתו. אבל אלה אמיתות שהדוברים בשיח מציגים רק כדי להיפטר מהן, לא כדי לשמור ולצבור אותן ואחר-כך להפיק מהן הון. במקום "אני חושב (מטיל ספק) לכן אני קיים" – "אני שני במחלוקת (אחרים מטילים את דברי בספק) לכן אנחנו קיימים".

תיאוריה וביקורת ייצא מעתה לאור במסגרת משותפת למכון ון ליר בירושלים ולהוצאת הקיבוץ המאוחד. מאמרים אפשר לשלוח למערכת תיאוריה וביקורת, מכון ון ליר בירושלים.

עדי אופיר