

## אחרית דבר: תיאוריה וביקורת – לקראת מפנה?

### שי לביא

ראש מכון ון ליר בירושלים; הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל אביב

הריבונות האחרת. הריבונות על ההווה של הכוח. האיון של המכניציה כאמצעות Er-eignis.<sup>1</sup> ההווה של הריבונות משתנה. [...] אמירה בעלמא של "הן" לכוח כהווה של הקיים היא הצורה הנקלית ביותר של עבודת. מי שמשנה את הווייתו [של הקיים] הוא הריבון השליט על הכוח. [...] Ereignis והמתנות של הריבונות העליונה, שאינה זקוקה לכוח ולא ל"מאבק", אלא להיבחות ראשיתית. ההשתררות הלא אלימה.<sup>2</sup>

החשיבה הביקורתית כפי שהכרנו אותה נמצאת על סיפו של מפנה אפשרי. טיבו של המפנה טרם נקבע, לא כל שכן השלכותיו. העדריות לכך רבות ומגיעות ממחוזות שונים של הכתיבה הביקורתית ושל זו המכריזה על עצמה בהיסוס כפוסט-ביקורתית (ראו Anker and Felski 2017). קריאה ערנית במאמרי גיליון זה – גיליון 50 של כתב העת תיאוריה וביקורת – מחזקת את הרושם שעולם הביקורת חווה מתחים פנימיים ותנועה טקטונית

1 Ereignis היא מילת מפתח בחשיבה המאוחרת של היידגר. פירושה המילולי הוא אירוע, אולם בשימוש של היידגר לא מדובר באירוע במובנו השגור אלא באירוע מכונן שבו ההווה מתגלה בפני האדם. בהתגלות זו האדם איננו סובייקט הניצב בפני המציאות האובייקטיבית; תחת זאת, האדם וההווה שייכים זה לזה. eigen משמעו שייכות (מכאן נגזר own באנגלית), והתחילית er היא מילית העצמה. היידגר מדגיש לעיתים את ריבוי המשמעות הזו על ידי הוספת מקף: Er-eignis. Ereignis מתורגמת לעיתים בתרגומים לעברית של כתבי היידגר כ"אירוע" ולפעמים כ"אירוע השייכות". במאמרו "זהות והבדל" היידגר מסביר שהמילה היא בסיסית כל כך בחשיבתו עד שאין מקום לתרגמה, ראו Heidegger [1957] 1986.

2 Heidegger 1998 [1938–1940], paras. 6 and 18, התרגום מגרמנית שלי.

איטית שמערערת את יסודותיו, אך גם מגלה אפשרויות חדשות שהחלו להירקם זה לא כבר. האם שינויים אלה יתגבשו לכדי מפנה של ממש? מוקדם לומר; אולם נראה שיש בהם יותר מחילופי עונות ואופנות אינטלקטואליים, ועל כן הם ראויים לעיון.

כיצד התגלגל הפועל היווני קריניין, *κρίνειν*, שעניינו הפרדה והבדלה, ומתוך כך שיפוט, למובן השגור כיום של חשיבה ביקורתית כהרמנויטיקה של חשד? אילו דרכים נפתלות עברה הביקורת מהמובן הצר והריגורוזי שהעניק לה קאנט, דרך כתיבהם של אנשי אסכולת פרנפקורט, ועד למרחב אקדמי שגבולותיו פרומים? ובמילים אחרות, כיצד הפכה ה"ביקורת" ל"תיאוריה ביקורתית" ול"חשיבה ביקורתית"? ומהם התנאים ההיסטוריים שהולידו את הביקורת, כצורת חשיבה וכפרקסיס, אל המשבר שהיא נתונה בו כיום? או שמא, כפי שהאיטמוולוגיה מרמזת, המשבר של הביקורת, הקרייסיס של הקריניין, היה גורלה וייעודה של הביקורת מלכתחילה? שאלות אלה דורשות מעקב צמוד אחר נפתוליה של החקירה הביקורתית בין עבר להווה, ואילו מטרתה המוגבלת של אחרית דבר זו היא הזמנה לדיון על החשיבה הביקורתית בין הווה לעתיד, בין משבר לסיפו של מפנה, כפי שעולה ממאמרים נבחרים בגיליון שלפנינו.

ואולם תחילה יש להדגיש: נדמה כי השמועות בדבר משבר בחשיבה הביקורתית הקדימו את זמנן. על פני השטח, עסקי המחשבה הביקורתית מתנהלים כרגיל. תיאוריות קיימות משתכללות ודרכי חשיבה חדשות, חלקן משמעותיות, נפתחות. שוליות מצטלבת (intersectionality), מטריאליזם חדש ופוסטהומניזם (ראו מאמריהם של כרמל וייסמן ודן תמיר בגיליון זה) הצטרפו בשנים האחרונות אל פוסטקולוניאליזם, פוסט-חילוניזם (ראו גם ביקורתה של יאלי השש בגיליון זה), לימודי גבריות, המפנה הפרפורמטיבי (ראו דרור הררי בגיליון זה) ותיאוריית אפקט (affect theory). ואולם בשוקי התיאוריה ניכרת האטה, והיצע הסחורות החדשות כמו גם הביקוש להן במגמת ירידה. שגרה של "מחקר תקני" (normal science), שאינה מעוררת קושי מיוחד בהקשרים אקדמיים אחרים, מאתגרת את התיאוריה הביקורתית, שהמודוס אופרנדי שלה הוא מהפכה מתמדת באמצעי החשיבה. כמו לוויין שמאבד מהירות ונפלט ממסלולו, חשיבה ביקורתית שאינה מתחדשת מאבדת כיוון וגובה.

נראה שהתחדשותה של החשיבה הביקורתית מתחוללת כיום במקומות שבהם המבט הביקורתי מופנה פנימה, אל המסורת הביקורתית עצמה. לצד ויכוחים על השתכללותו הרצויה של המהלך הביקורתי, מתעוררות שאלות נוקבות על המהלך עצמו. כדרך לידתה של המחשבה הביקורתית, גם הביקורת הפנימית, המסמנת מפנה אפשרי, מתפתחת בה בעת באתרים דיסציפלינריים שונים בתהליך ריזומטי, שאין לו מקור אחד או יעד ברור. חקר הספרות, מדע המדינה, היסטוריה, סוציולוגיה ואתרופולוגיה, יהדות, מגדר, לימודי מדע וטכנולוגיה – אלה הם רק כמה מהתחומים שבהם התבססה החשיבה הביקורתית בעשורים האחרונים, ושבהם מתגבשת כיום ביקורת פנימית.

אי־אפשר לדבר על "החשיבה הביקורתית" כעל מהות לכידה; מבין הרכיבים השונים, אלה החשובים ביותר לדיוננו כאן הם השלילה והאנליטיקה של הכוח – הן בשל מקומם המרכזי במאמרים שלפנינו והן משום שהם יורדים לשורש החשיבה הביקורתית. יסוד השלילה עוצב במסורת הביקורתית כמהלך של פירוק מבנים, מוסדות ושדות כוח. החשיבה הביקורתית מטילה ספק או חשד במה שרואים בו מובן מאליו, דבר נתון: לאומיות, דת, משפחה, מדע, כלכלה, מיניות. הטלת החשד מתבססת על חשיפת הכוחות הכלכליים, התרבותיים, ההיסטוריים והפוליטיים המכוננים את המציאות כפְּטִיש שאין עליו עוררין. הצעדים הראשונים וההכרחיים בתהליך הפירוק הם הצבעה על הקונטינגנטיות של הכוח וחשיפת כוחם המתפלל של מנגנוני השליטה. מה יחליף את מקומו של הפטיש – זה, על פי רוב, איננו מעניינה של החשיבה הביקורתית עצמה. לא משום שהשאלה אינה חשובה, אלא משום שהתשובה אינה ניתנת לארטיקולציה בשפתה של החשיבה הביקורתית.

ביקורת פנימית המטילה ספק בחוכמת הפירוק איננה דבר חדש. כבר בסוף שנות התשעים קרא ברוננו לאטור תיגר על החשיבה הביקורתית המפרקת והצביע על חולשותיה האפיסטמולוגיות והפוליטיות. "כשהחכם מצביע על הירח", מצטט לאטור פתגם סיני, "השוטה מתבונן באצבע" (Latour 1999, 286). בעוד תיאוריות ביקורתיות מזהות את החשיפה של תהליכי כינון המציאות ושל הכוחות המעורבים בהם עם אסטרטגיית פירוק, לאטור פיתח דרכי חקירה חדשות של תהליכי הכינון, אך ראה בחשיפתם מפתח להבנת המציאות ולא לפירוקה. הוא יצא נגד הלהט האיקונוקלסטי המבקש לשבר כל פסל וכל תמונה. המגמה האנטי־פטישיסטית חזקה כל כך, התריע לאטור, עד שכל התנגדות לה מעוררת קריאה לזהבת: "ריאליזם! רליגיוזיות! ספיריטיזם! ריאקציה!" (שם). ואולם, לדברי לאטור, על מנת להיחלץ מהכשל האיקונוקלסטי, המונותאיסטי ביסודו, על החוקרים לאמץ את דרכי החשיבה של אותה אישה דרום אמריקנית, שבתשובה לשאלה מדוע היא מבכרת מקדש אלילים אחד על פני אחר, הסבירה: "כאן יוצרים אלילים טוב יותר"<sup>3</sup>.

עדי אופיר, ממייסדי כתב העת ועורכו הראשון, מגיש במאמרו בגיליון זה דין וחשבון נוקב לתיאוריה וביקורת, אך גם פותח אפשרויות חדשות להבנת המהלך הביקורתי. במענה ללאטור, אופיר מציע תיקון הכרחי לפרקטיקה הביקורתית: על הביקורת להמשיך בפעולת הפירוק, אך עליה לנטוש את הדחף האיקונוקלסטי, המחייב לכפור בכל אמונה ולפרק כל מציאות. בחסות החשיבה הביקורתית הפך הציווי האיקונוקלסטי עצמו לפטיש, לקדושה שאין להקשות אחריה. המחשבה הביקורתית טעתה כשהניחה מראש את צדקתו הקטגורית של המהלך המפרק ואת יעילותו האוניברסלית ככוח מפרק. אופיר משרטט קווי מתאר למחשבה ביקורתית מתחדשת:

המחשבה הביקורתית הזאת מבינה שטענה בהבנת הפטיש. כשהיא נתקלת היום בפטיש ושואלת איך הוא פועל בעצם, מדוע אחרים מכבדים אותו, נזהרים בו ונשמעים לו, היא מנסה לזהות את העודפות הקורנת מן הפטיש כאפקט של צורת שימוש, שאינה אלא אופן של קיום יחד – היחד של המקדשים והקיום לצד, עם או בצל מה שקודש – ולא כמושא של אמונה (אופיר בגיליון זה, 33).

היחס הפרגמטי לפטיש הופך את צו הפירוק מקטגורי להיפותטי ומשחרר את המבט הביקורתי מהדחף האי־קונקלסטי. אופיר פותח בפני הסובייקט הביקורתי את האפשרות להצטרף אל קהל המקדשים – אבל לא מתוך אמונה עיוורת אלא בעקבות הכרעה מוסרית ופוליטית. החשיבה הביקורתית נשארת מחויבת לפרקטיקת הפירוק, ועליה להישאר חשדנית כלפי מופעיו של הכוח, ובמיוחד של הכוח השלטוני, ואולם מדי פעם רשאי הסובייקט הביקורתי להניח את נשקו. מותר גם לו לקדש, אך עליו להכיר בכך שבמקום שבו הקדושה מתחילה, שם מסתיימת המחשבה הביקורתית.

אופיר תובע מהחשיבה הביקורתית להכיר בגבולותיה ולהכיר בנחיצותה של קדושה, אך לקדושה זו זכות קיום בגבולות התבונה הביקורתית בלבד. בה בעת, הביקורת הרפלקסיבית של אופיר נשארת בגבולות החשיבה המפרקת, המבדילה בין קודש לחול, בין קדושת הפטיש לבין החולין של הפירוק. בסופו של דבר, גם לדידו של אופיר אין מחשבה חופשית מבלעדי המחשבה המפרקת. הבעיה איננה בתביעה למחשבה חופשית, אלא בהגבלת החשיבה לחשיבה מפרקת ובהגבלת החופש למובנו השלילי – חופש ממגבלות חיצוניות, התנגדות לכל כפיפות הטרונומית. למחשבה הביקורתית "אין אלוהים" ומטבעה היא מחלנת; היא נכונה לייחד מקום לקדושה רק כאחר מוחלט, מתוחם היטב, מחוץ לגבולותיה.

לא מקרה הוא שאחד המחזות החשובים של הפניית המבט הביקורתי אל הביקורת עצמה הוא ביקורת החילון (פישר 2015). כתיבה זו, שראשיתה בסוף שנות התשעים, לא הסתפקה בהרחבת טווח התחולה של הביקורת על המובן מאליו החילוני, אלא ביקשה להבין אם החשיבה הביקורתית עצמה היא חילונית. בכנס שנערך בברקלי בשנת 2007 הוצגה בפשטות פרובוקטיבית השאלה "Is Critique Secular?"<sup>4</sup>. לעבודתה של סאבא מחמוד חשיבות מיוחדת בהקשר זה (Mahmood 2011). מחמוד, שחקרה פרקטיקות של נשים מוסלמיות אדוקות, מערערת על תפיסת הסובייקט הריבוני הניצבת בבסיס הפוליטיקה החילונית וגם בבסיס החשיבה הביקורתית.<sup>5</sup> מחמוד שואלת אם פרקטיקות חיים כנועות (submissive) הן בהכרח מדוכאות. השאלה נוגעת לא רק לתפיסת הסובייקט אלא גם

4 מארגני הכנס היו ג'ודית באטלר, סאבא מחמוד וכריסטופר נילון. בעקבות הכנס ראה אור קובץ מאמרים שנושא את הכותרת *Is Critique Secular?*; ראו Asad et al. 2009.

5 והשוו לדיון של ג'ון מילבנק על הסובייקט הריבוני המחולקן, Milbank 2014.

לסוגיית החופש: האם קיים חופש שאינו החופש של הסובייקט הריבוני? האם המחשבה יכולה להיות ביקורתית וחופשית גם אם אינה ריבונית?

מירי רוזמריין, במאמרה בגיליון זה, נדרשת לשאלה הזאת, ואולם נקודת המוצא שלה איננה ביקורת החילון אלא רפלקסיה ביקורתית על השיח הפמיניסטי העכשווי, שבו היא כוללת גם לימודים קוויריים, פמיניזם פוסטקולוניאלי, לימודי אינטרסקציונליות ולימודי גבריות. השיח הפמיניסטי, היא טוענת, "עומד על פרשת דרכים בעלת מאפיינים משכריים. [...] כחלק מהתיאוריה הביקורתית, [הוא] מתמודד עם דילמות המסמנות את המגבלות של צורות החשיבה העכשוויות" (רוזמריין בגיליון זה, 458). אם כן, אף היא סבורה כי נקודת החולשה של השיח הביקורתי היא המחויבות המתמדת לפירוק. הפירוק מתבסס על היסטוריה של עוולות ואינו מאפשר יצירה של קולקטיב פוליטי קונסטרוקטיבי, צופה פני עתיד, שאינו זה של "המדוכאים עלי אדמות". "ביקורת המדגישה פעולות שוללות מתקשה ליצור חזון תרבותי עשיר שיאפשר מרחב תרבותי קולקטיבי אלטרנטיבי ותורמת לשימור הפגיעות של סובייקטים פוליטיים" (שם, 461). בעקבות איב סדג'וויק טוענת רוזמריין שהחשיבה הביקורתית המוכרת מגבילה את המנעד הרגשי לרגשות פוליטיים של חשדנות, עוינות וכעס. החשיבה הביקורתית "חסמה מנעד של רגשות שבכוחם להניע פרשנות המאפשרת ידע כגילוי וטרנספורמציה" (שם, 459).

רוזמריין מסיימת את מאמרה בצורך באוריינטציה חלופית, ומסמנת קווי מתאר ראשוניים לחלופה כזו תחת הכותרת "סובייקטיביות פוליטית ביקורתית כדרך חיים". בעקבות מישל פוקו היא מזהה ביקורת כ"רפלקסיה על מגבלות", המאפשרת לחשוב מחדש על גבולות הכוח. במובן זה הביקורת היא לכאורה כוח בונה ולא רק מפרק; "חירות היא יכולת שאנשים יוצרים כאשר הם מבינים את המגבלה של הכוח, מנכיחים אותה ויוצרים אפשרויות מעבר לה" (שם, 468). ואולם גם בגרסה זו לחשיבה הביקורתית אין יכולת לצקת תוכן חיובי לאותן חלופות, וכוחה של הביקורת נשאר בפרקטיקת הפירוק ובאנליטיקה של הכוח.

מה, אם כן, נמצא מעבר לאופק הביקורתי כפי שהכרנו אותו? כיצד יכולה הפניית המבט הביקורתי פנימה, אל הביקורת עצמה, לפתוח אפשרויות חשיבה וקיום חדשות ובעלות תוכן? והאם קיים חופש שאינו השחרור של הסובייקט הריבוני מכפיפות לכוח? נראה שהמחקר העכשווי מציע שתי דרכים חלופיות להשיב על שאלות אלה: הראשונה היא הפניית עורף לחשיבה הביקורתית,<sup>6</sup> והשנייה היא רדיקליזציה של המהלך הביקורתי.

6 לצד הפניית העורף, אפשר למצוא ניסוח מאופק יותר של המפנה הנדרש. דוגמה לכך, בשדה הפמיניזם, היא קריאתה של ג'נט האלי "לקחת פסק זמן" מהפמיניזם (ובהשאלה – מהחשיבה הביקורתית); ראו Halley 2006. כיוון דומה של התנערות מהמסורת הביקורתית מופיע במאמרה של איילת בן-ישי בגיליון זה, המתאר ומנתח מתודה חדשה בחקר הספרות – "קריאת פני השטח", כחלופה לגישה הפרשנית-חשדנית.

החלופה הראשונה כוללת מחקרים הנוטשים את הפרדיגמה הביקורתית לא (רק) בשל האטרקטיביות של עמדה חלופית, אלא מתוך רפלקסיה ביקורתית על גבולות ומגבלות החשיבה הביקורתית. החשיבה הביקורתית מוגבלת משום שהיא עצמה אידיאולוגית, משעתקת מבני כוח אקדמיים או פוליטיים, ומקורה ב־subject position מובחן. מתן שפירא במאמרו בגיליון זה מאמץ את המתודה הפרספקטיביסטית של ויוויירוס דה קסטרו, וכותב ברוח זו על רשתות משפחתיות ומחויבויות מוסריות בפרברים בברזיל:

אף על פי שלכאורה התשובות האתנוגרפיות היו ידועות מראש – שוליות מעמדית, הפליה מגדרית, שרירותיות של הביורוקרטיה, ניצול סמי־פיאודלי – החלטתי להתנסות בחשיבה שמעבר למסרנות הליברלית המחפשת, ולכן גם מוצאת, אי־צדק בכל פינה. במקום לחפש איפה הברזילאים טועים (מתוך שימוש במתודת הפירוק האקטיביסטית) התחלתי לחשוב כיצד אופני הפעולה והחשיבה שלהם יכולים לסייע לי לנסח מחדש את השאלות (שפירא בגיליון זה, 505).

שפירא, ראוי להדגיש, אינו מסתפק בטענה הבנאלית משהו שלנחקר יש כלים טובים יותר לפענח את שדה המחקר משיש בידיו של החוקר. הטענה החשובה יותר עבורו ועבור דה קסטרו היא שהחוקר הביקורתי שבוני בשיח אידיאולוגי ובהנחות יסוד אונטולוגיות ומתקשה להשתחרר מהם, ושכן שיחו, ה־"נחקר", עשוי לסייע לו לשחרר את המבט הביקורתי מקיבעונו. הפוטנציאל המשחרר איננו נעוץ בחופש שבידיו של חוקר ריבון, המשוחרר מכוח המשיכה של שדה המחקר, אלא בחופש של החוקר הקשוב להכיר את עולמו של הנחקר הנפתח בפניו, ולא לכפות עליו את מסגרות המחשבה שהוא נושא עימו. לא מדובר רק על חופש ממסגרות מקבעות, אלא גם על החופש של החוקר להרחיב את מבטו ואת הבנתו.

באופן דומה ערער לאחרונה ניסים מזרחי על הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה הביקורתית. במאמר פרוגרמטי ופורץ דרך טען מזרחי שהדיסציפלינות הללו הפכו ממדע פרשני, "שייעודו ושליחותו טמונים בהבנת 'האחר' ובמתן פשר לצורות חיים מגוונות, למדע הרואה את עצמו מחויב מחויבות פוליטית ליצירת מרחב פרשני שבאמצעותו ניתן לגונן על אותו 'סובייקט סובל'" (מזרחי 2017, 71). מזרחי מדגיש שהוא אינו קורא לחזור אל חיקה החם של הסוציולוגיה הממסדית; אדרבה, הוא מציע "להרחיב ולהעמיק את הביקורת הסוציולוגית על־ידי חתירה תחת היסודות המורניסטיים של השיח הליברלי עצמו. יסודות אלו עומדים בבסיס ההנחות הפרוגרסיביות של הסוציולוגיה ובבסיס תיקון העולם החילוני־אוניברסליסטי שאליו היא חותרת, וכן בבסיס גישתה הפטרנליסטית כלפי אוכלוסיות המוגדרות על־ידיה כמוחלשות" (שם, 74).

חרף ההבדלים התיאורטיים והמתודולוגיים בין שפירא ומזרחי, שניהם מפנים עורף לחשיבה הביקורתית כפי שהכרנו אותה ומקדמים הצעה קונסטרוקטיבית לחקירה פוסט־

ביקורתית. דחף הפירוק, שהופנה בשלב ראשון כלפי המגמה הביקורתית עצמה, מתחלף בתשוקה להבין. מסורת החשיבה הביקורתית מפוענחת במושגיה שלה כתיאורי אידיאולוגיה. מבני הכוח – מוסדות, שיחים, מערכות ומנגנונים – מוצגים כקונסטרוקציה של התיאוריה הביקורתית עצמה, ולא כחלק מהמציאות הנחקרת. הניתוח הפוסט-ביקורתי מציע לחוקר נקודת משען מחוץ לתיאוריה הביקורתית, בעולמו של בן השיח הנחקר. במהלך ההרמנויטי החדש, התיאוריה הביקורתית נעקרת משורש ומותרה את המתבוננת הביקורתית עם תביעה להשכיח את שידעה ולהתחיל מחדש.

החלופה השנייה היא, כאמור, מיצוי המהלך הביקורתי, רדיקליזציה שלו – במובן המילולי של העמקת שורש – המובילה לתפנית במהלך הביקורתי. אפשרות זו מתגלמת בשני מאמרים בגיליון שלפנינו – מאמריהם של יהודה שנהב-שהרבני ושל אמנון רז-קרקוצקין – העוסקים שניהם, ולא במקרה, בשאלת הריבונות. יהודה שנהב, העורך השני של תיאוריה וביקורת, כותב על הגיליון שלא ערך ושהיה ראוי לערוך: גיליון על השפה הערבית ועל מלאכת התרגום מערבית לעברית ומעברית לערבית. שנהב משתף במסעו האישי בחזרה אל השפה הערבית, שהיא עבורו שפת אב. סיפור התרחקותו ממנה ושיבתו אליה, סיפורו של הבן האובד השב אל ביתו, הוא אוטוביוגרפי, אך גם טיפולוגי. הוא מגולל את סיפורו הקולקטיבי של כתב העת, כמו גם את התרחקותם של בני דורו של שנהב, דור שני של יהודים-ערבים, מהשפה הערבית, ואת המרחק הגדל והולך בין היהודי והערבי על אדמת המולדת המשותפת. "במצב הפוליטי בישראל, היחסים בין השפות נגזרים מתפיסה תיאולוגית-פוליטית קוטבית של הריבונות – תפיסה השוללת קיום דו-לאומי משום שהיא מיוסדת על בידול מוחלט בין ידיד לאויב ועל מצב חירום שמשמר את יחסי האויבות" (שנהב-שהרבני בגיליון זה, 135).

שנהב רואה בשאלת השפה והתרגום סוגיה פוליטית שבמרכזה ניצבת שאלת הריבונות. היחסים בין המתרגם והמתורגם הם יחסי ריבון ונתין. במודל אחד של תרגום, שאפשר לכנותו תרגום מעצב, המתרגם הוא הריבון, והוא נוטל לעצמו את הסמכות לכתוב מחדש את היצירה בשפת היעד; במודל האחר, שאפשר לכנותו תרגום שקוף, המחבר המקורי הוא הריבון והמתרגם אינו אלא עושה דברו – מתרגם את הטקסט כלשונו לשפת היעד. שני המודלים הם שני צדדיו של הכוח הריבוני, כשליט וכנתין. בשניהם הריבון הוא סמכות יחידה, אחידה ומוחלטת, ובתחום שיפוטה הכול כפופים לה והיא אינה כפופה לאחר. כחלופה, שנהב מציע מודל פרגמטי (ואולי אפילו פרגמטיסטי) של "ריבונות משותפת" של המחבר והמתרגם. מודל זה, שעיקרו פרקטיקה אחרת של תרגום ושל אחיזה בשפה, יוצא מהתיאוריה אל הפרקסיס במפעל תרגום משותף לערבים וליהודים.

שנהב אינו מבקש להמיר את מושג הריבונות במושג אחר, אלא להרחיב את מסגרת הדיון הריבוני. הפרויקט שלו חורג מהמסורת הביקורתית משום שהוא אינו רק מפרק, אלא משרטט קווי מתאר לחלופה קונסטרוקטיבית, של ריבונות משותפת. וחשוב לא פחות:

הפרויקט ששנהב מוביל – חוג המתרגמים מערבית לעברית בהשתתפות ערבים ויהודים ומפעל התרגום "מכתוב" – אינו פרויקט ביקורתי במובנו המסורתי, שעיקרו כתיבת מחקרים ומאמרים ביקורתיים או התארגנות לצורך מחאה, אלא פעולת תרגום המזמינה את קהל הקוראים העברי להתארח ברפובליקת הספרות הערבית. המודל הפרגמטיסטי ששנהב מציע הוא להיחלץ מן הטקסט ה"טקסטואלי" ולהפוך אותו ל"טקסט חברתי". לפי שיטת התרגום ששנהב מציע, התרגום איננו פעולה יחידנית אלא פעולה קולקטיבית; לא מדובר רק על תרגום הטקסט אלא על פעולה בעולם.

המאמר השני המגלם את החלופה של מיצוי או רדיקליזציה של המהלך הביקורתי הוא זה של אמנון רז-קרקוצקין, החוזר אל מאמרו החלוצי ופורץ הדרך מ-1993-1994, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שליטת הגלות' בתרבות הישראלית". החזרה מאפשרת ניסוח בהיר יותר של מה שהיה טמון במאמר כהבטחה, ולסמן – מתוך אתגרי ההווה – כיווני חשיבה עתידיים. נקודת המוצא של רז-קרקוצקין אף היא מורת רוח מהמהלך השגור של החשיבה הביקורתית:

הממד הביקורתי הוא קריטי, בפרט בשל הניסיונות הנמשכים להכחשת הנכבה, להכחשת דיכוי המזרחים, למחיקת ההיסטוריות של היהודים ושל הערבים. אבל כדי שתהיה לו משמעות דרוש חזון, דרוש אופק חדש שיציע הגדרות חלופיות לקיום היהודי בארץ – אחרת היא תיוותר בגדר הכאה על חטא או תחושת אשמה, שאין בהן ערך של ממש (רז-קרקוצקין בגיליון זה, 65).

ואכן, רז-קרקוצקין תר אחר אפשרויות חלופיות; בלשונו, "אין כאן הצבה של גלות מול לאומיות, אלא הצעה לכיוון אחר להגדרת הלאומיות" (שם, 64). הכיוון האחר הוא "פנייה אל הגלות מתוך מצב של ריבונות, פנייה שמגמתה ליצור מרחב בין שני המושגים, להוביל לצמצום הריבונות, אבל ליטול את האחריות המתחייבת ממנה" (שם, 62).

מהו סוד צמצום הריבונות ומהי האחריות הנלווית אליו? רז-קרקוצקין אינו מרחיב, אך מסמן כיוון להמשך החקירה. כך למשל, הוא מעמת בין העמדה של "גלות בתוך ריבונות" ובין תפיסתם של האחים בויארין, הדוגלים בגלות השוללת את הריבונות. לדידו של רז-קרקוצקין, ההבדל נעוץ בשאלת האחריות: בעוד העמדה של "גלות בתוך ריבונות" לוקחת אחריות על הריבונות בהקשרה המקומי, השנייה נמנעת מכך. עבורו, השאלה שעל הפרק אינה השאלה המופשטת – האם יש הצדקה לריבונות יהודית בארץ ישראל – אלא נוגעת למצב שנוצר, שבו המפעל הציוני התממש, וקיים בארץ קולקטיב יהודי גדול שעליו יש לקחת אחריות. יתר על כן, האחריות לריבונות נוגעת לא רק למצב בישראל/פלסטין שלאחר ניצחון המהפכה הציונית, אלא גם למצב באירופה, ערש צמיחתן של ריבונות ולאומיות מודרנית. במובן זה "גלות בתוך ריבונות" הוא לא רק ביקורת על הציונות, אלא בו בזמן גם ביקורת על אירופה ועל מדינת הלאום האירופית – המודל שאימצה הציונות (כמעט) על כל גווניה. ולבסוף, וחשוב אך חמקמק יותר, הריבונות שהמאמר עוסק בה



איננה רק הסדר פוליטי, אלא ריבונות במונח של "סדר הדברים", מצב שבו שרויה גם התיאוריה הביקורתית, כפי שבנימין השכיל להבין בביקורתו על מרקס. הריבונות במונח הרחב, של סדר הדברים ("מצב החירום" בלשונו של בנימין), היא השלטת הרצון לעוצמה על ההיסטורי והפוליטי, והפיכתם של אלה לדבר שאפשר לצפות ולתכנן אותו מראש – ומתוך כך למושאי שליטה.

אם ריבונות היא שם נרדף להשלטת הרצון לעוצמה, אזי ביקורת הריבונות אין פירושה פשרה בין גלות וריבונות, שתולדתה ריבונות מצומצמת, וגם לא שותפות יהודית-ערבית, שתולדתה ריבונות משותפת. המעבר מתפיסת הריבונות כהסדר פוליטי להבנת הריבונות כסדר הדברים דורש המשגה אחרת של החשיבה והפעולה הביקורתית: החשיבה הביקורתית לא יכולה למלט את עצמה מהסדר הריבוני, אך עליה להבין את הסדר הריבוני במושגיה שלה, ולא מתוך ההיגיון הפנימי של הריבונות.<sup>7</sup> כנגד הריבונות המוכרת, שבבסיסה הרצון לעוצמה, החשיבה הביקורתית צריכה להציב ריבונות אחרת. הפעולה הביקורתית אינה יכולה להביא לסיומו של הסדר הריבוני, אלא רק לפעול מתוכו ולהמתין להשתנותו בציפייה דרוכה, תוך כדי הכשרת הקרקע לאפשרות של שינוי. ממילא הפעולה הביקורתית אינה יכולה להיות מוגבלת לפירוק מנגנוני הריבונות, אלא עליה להיות דרוכה לאפשרויות החלופיות שהסדר הריבוני עצמו מייצר.

אם נמשיך את קו הטיעון הזה מעבר למה שרז-קרקוצקין או שנהב מחויבים לו, הרי נראה שהכשל העמוק של החשיבה הביקורתית נעוץ באונטולוגיה הניצבת ביסודה. חרף הביקורת על מבני הכוח ועל מנגנוני הכוח ועל אף הרחף לפרקם, ובמובן מסוים דווקא בגללם, החשיבה הביקורתית אומרת "הן" לכוח ולרצון לעוצמה כהוויה של הקיים – "הן" אונטולוגי, כמובן, ולא פוליטי או אתי. במובן זה, ובאופן אירוני, החשיבה הביקורתית המפרקת מחויבת למטפיזיקה הניטשיאנית של הרצון לעוצמה, זו שגם היידגר המוקדם, טרם המפנה הפילוסופי והפוליטי, היה מחויב לה.<sup>8</sup>

אין לתמוה על כך שכל עוד השיח הביקורתי לכוד באונטולוגיה של הכוח ובחשדנות מתמדת כלפי הכוח, העיון הביקורתי נותר כבול לשיח נגטיבי של פירוק. החלופה שהביקורת

7 ברוח זו יש להבין את הצעתו של רז-קרקוצקין להמיר את תפיסת הבעלות על הארץ (ואת תמונת הראי שלה, קוסמופוליטיות ותלישות מן הארץ) בעמדה של היות בן הארץ. אין כאן ניסיון לנורמליזציה של החיים היהודיים בארץ, אלא ניסיון לחיים בתנאי חירום, במצב של ריבונות, אבל לא מתוך תפיסה של ריבונות, אלא מתוך תודעה של גלות. במובן הזה, השם ההולם למאמר המקורי היה יכול להיות "ריבונות מתוך גלות". באופן דומה אפשר גם להבין את הניסיונות בצד הפלסטיני להשלים עם קיומה של הלאומיות היהודית.

8 היידגר הפנה עורף למשטר הנאצי ב-1934, בתקופה שבה פיתח באופן מעמיק את הביקורת שלו על ניטשה. את עמדתו נגד המטפיזיקה של המשטר הנאצי, שאותה זיהה עם המטפיזיקה הניטשיאנית של "הרצון לעוצמה", חלק עם תלמידיו בסדרת הרצאות בשנים 1936-1937. המפנה של היידגר לא ניקה אותו מאנטישמיות עמוקה, אבל הוא נקודת מוצא מכרעת לחשיבה מחודשת על ביקורת הכוח.

יכולה לפנות אליה איננה הכחשת מנגנוני הכוח או העלמת עין מעליית הרצון לעוצמה, שהפך לאחד מסימני הזמן. ואולם עמידה חופשית מול הכוח אינה נקנית בהתחמקות ממוטת השליטה של הכוח, אלא בהכנה אחרת של הווייתו, דהיינו בהצבת ריבונות אחרת מול הריבונות של הכוח. זו האחרת היא ריבונות מתונה, כלשונו של היידגר שלאחר המפנה, "שאינה זקוקה לכוח ולא ל'מאבק', אלא להיבחנות ראשיתית" (Heidegger 1998 [1938–1940]), כלומר לביקורת במובנה היווני המקורי – היכולת להבין את הכוח הריבוני שלא בשפתו של הכוח הריבוני. מהי אותה ריבונות אחרת, מתונה – זו שאלה שכמה מהמאמרים בגיליון עוסקים בה, אולם חקירה זו נמצאת בראשית דרכה.<sup>9</sup>

את המהלך שאת קווי המתאר שלו שרטטתי כאן אפשר לנסח במונחים של מעבר מדה־קונסטרוקציה ביקורתית אל דה־קונסטרוקציה של הביקורת ואל דה־קונסטרוקציה ביקורתית. מתוך מהלך זה מתברר גם כוחה של השלילה – לא רק ביקורת מפרקת, אלא גם ביקורת הפותחת אפשרויות קונסטרוקטיביות. האם האפשרויות ששורטטו כאן בקווים כלליים יובילו למפנה ממשי בחשיבה הביקורתית? מוקדם לומר; אולם הן מזמנות סדרה של שאלות שראוי לחקור ולדון בהן. ראשית, מהן האפשרויות הפתוחות בפני החשיבה התיאורטית והביקורתית לאחר (או לצד) המהלך המפרק? כיצד למשל תיראה דה־קונסטרוקציה ביקורתית של ריבונות, לאומיות, משפחה, קדושה או אדמה? שנית, מה מקומה של אנליטיקה של כוח כמחשבה שלאחר המפנה? האם עליה לפנות מקום לחשיבה על אתיקה, טוב משותף, גאולה? שלישי, אילו תצורות חדשות של פעילות פוליטית (או אחרת) מתאפשרות מעבר למחאה הביקורתית, ואיזו סובייקטיביות פוליטית (או אחרת) עשויה לצמוח לצידו של הסובייקט הפגיע? ולבסוף, האם נדרש מפנה לא רק בביקורת אלא גם בתיאוריה, כלומר האם יש לבחון מחדש את עצם השימוש במתודה המיישמת תיאוריה על מציאות, ואינה רואה בתיאוריה חלק מהמציאות? ובפרט, התיאוריה הביקורתית כמופעה המוקדמים יישמה תיאוריות שבית גידולן אירופי־נוצרי על מציאות מקומית (מערבית, אך לא רק מערבית); האם על התיאוריה שלאחר המפנה, חרף תהליכי הגלובליזציה ואולי בגינם, לצמוח מתוך הקשרים מקומיים ומתוך יחס אמביוולנטי למסורות האירופיות־נוצריות?<sup>10</sup> או שמא ניתן למצוא את אותה אמביוולנטיות עצמה גם בתוך מסורות אלה?

9 לאחד הניסיונות העכשוויים המרתקים לפתח חשיבה זו ראו Fagenblat 2017.

10 רז'קרוצקין בגיליון זה.

## ביבליוגרפיה

מזרחי, ניסים, 2017. "הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות", *מגמות נא*(2), עמ' 69–114.

פישר, יוכי (עורכת), 2015. *חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים*, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

Anker, Elizabeth S., and Rita Felski (eds.), 2017. *Critique and Postcritique*, Durham and London: Duke University Press.

Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley and London: University of California Press.

Fagenblat, Michael, 2018. "Of Dwelling Prophetically: On Heidegger and Jewish Political Theology," in Elad Lapidot and Micha Brumlik (eds.), *Heidegger and Jewish Thought: Difficult Others*, London and New York: Rowman & Littlefield International, pp. 245–267.

Halley, Janet, 2006. *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton: Princeton University Press.

Heidegger, Martin, 1986 [1957]. *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske.

———, 1998 [1938–1940]. *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt a.M.: V. Klostermann.

Latour, Bruno, 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Mahmood, Saba, 2011. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.

Milbank, John, 2014. "Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition," in Costas Douzinas and Conor Gearty (eds.), *The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39–70.