מבוא: מעבר לדקדוק הליברלי של השיח הביקורתי בן זמננו

ניסים מזרחי

במאמר שהתפרסם בגיליון היובל של **תיאוריה וביקורת**, עדי אופיר, עורך כתב העת ומי שנחשב לאחד מאנשי האקדמיה הבולטים בכוח החלוץ של השיח הביקורתי בישראל, מתאר את הלך הרוחות ששרר בקרב קבוצת המייסדים של **תיאוריה וביקורת** אי אז בסוף שנות השמונים ובראשית שנות התשעים. ביקורת, כותב אופיר, נתפסה באותה העת כמחשבה בתנועה המשוחררת מכל פֶּטיש; המבקרים נתפסו כמי שנכונים לקחת חלק באותו מרחב מחשבתי פתוח ומשוחרר, ואילו נמעני הביקורת הובנו ככלל מושאי החשיבה והחקירה, שאף אחד מהם אינו מקודש או חף מביקורת (אופיר 2018). בחלוף שלושה עשורים, מבט על השיח הביקורתי מגלה תמונה מטרידה. הביקורתיות, שמקדמיה ביקשו למצבה כמרחב אינטלקטואלי־פוליטי משוחרר ואוניברסלי, מתגלה כעמדה פרטיקולרית הכלואה בגבולות תרבותיים, חברתיים, רעיוניים ופוליטיים מוגדרים. היא מזוהה עם השמאל הפרוגרסיבי ותחומה בגבולותיה של אליטה הומוגנית – משכילה, חילונית, ליברלית.

אסופה זו נולדה בתגובה לתמונת המצב המטרידה הזאת, ובבסיסה אי־נחת כפולה, בראש ובראשונה מהתנועה הבלתי מבוקרת של העמדה הביקורתית מקוטב "הביקורת האנליטית" (critique) – שהיא ביקורת תיאורטית, שיטתית ואמפירית – לעבר "הביקורת החברתית" (social criticism), שהיא ביקורתיות נורמטיבית, ובמקרה הנוכחי ליברלית־פרוגרסיבית (מזרחי 2017). למעשה, מרגע שהחזון הפרוגרסיבי אומץ בידי חוקרים ביקורתיים וחדל לשמש מושא למחקר אמפירי ולביקורת אנליטית, המרחב הפרשני העומד לרשותם הצטמצם באופן דרמטי. והרי במקביל לשינויים במחקר ובזיקה אליהם, המציאות החברתית – בישראל ובעולם המערבי כולו – הפכה מקוטבת מתמיד. במציאות שסועה זו מתפקד החזון הפרוגרסיבי כחזון אחד מני כמה, שנוי במחלוקת ומאותגר תדיר, ומתקשה לקנות לעצמו אחיזה במחוזות חברתיים רבים. לכן, ההיצמדות של המחקר הביקורתי לחזון הפרוגרסיבי פוגעת ביכולתם של חוקרות וחוקרים להקנות פשר לתופעות חברתיות ולעולמות משמעות לא ליברליים, ואף מעוררת התנגדות בקרב קבוצות

* אני מודה לכנרת שדה, שותפתי לעריכת האסופה, על הערותיה הרבות ומאירות העיניים על טיוטות המבוא. תודה רבה גם לאורי מאוטנר ולאריאל ינקלביץ' על קריאתם הקפדנית ועל הערותיהם המצוינות.

לארשיב יתרוקיבה רקחמה לש ילרבילה וימדל רבעמ.indd 11 04/05/2025 11:16:07

וקהילות רבות. הדבר נכון על אחת כמה וכמה כאשר מדובר בקבוצות מוחלשות שאת קולותיהן ביקש המחקר הביקורתי להשמיע. השיח הביקורתי מתקשה להציע פרשנות שקשובה לחוויות החיים של יחידים המשתייכים לאותן קבוצות כאשר הללו דוחים את החזון הפרוגרסיבי. במקום זאת, הוא מצמצם את עולמם לכדי נגזרת ישירה של המבנה החברתי ויחסי הכוח. ולא זו בלבד – וכאן טמון חלקה השני של האי־נחת – אלא שגם המשימה הפוליטית שהשיח הביקורתי קיבל על עצמו, קרי לרומם את המדוכאים, אינה זוכה לתמיכה. זיהויו של השיח הביקורתי עם עמדה פוליטית מסומנת ושנויה במחלוקת דוחק אותו לקרן זווית, מטיל ספק בנחיצותו, ובעיקר מקים עליו עוד ועוד מתנגדים.

אסופה זו מבקשת להתמודד עם השבר הכפול הזה בשתי דרכים: ראשית, באמצעות הפניית המבט הביקורתי כלפי נקודת העיוורון הליברלית, שנדמה כי הפכה לכתם בלתי נראה בשדה הראייה של המחקר הביקורתי; ושנית, באמצעות חילוץ הביקורת מהדקדוק הליברלי והצעת מרחב פרשני חלופי מנומק ורב־תחומי שאותו אנו מכנים "פוסט־ליברלי". כאן המקום לשלוש הערות הבהרה. הראשונה נוגעת להבחנה בין המונח "ליברלי" למונח "פרוגרסיבי", שבהם אני משתמש לסירוגין; השנייה – למשמעותו המדויקת של המושג "פוסט־ליברלי"; והשלישית – לעצם הזיהוי של ביקורתיות עם עמדה ליברלית.

ההבחנה בין "ליברלים" ל"פרוגרסיבים" מגיעה מהשיח הפוליטי האמריקני. מבחינות רבות, ליברלים ופרוגרסיבים משתייכים לאותו המחנה וחולקים אונטולוגיה אינדיווידואליסטית. אונטולוגיה זו מניחה את קיומו של אינדיווידואל אוטונומי הנפרד מהמרחב החברתי שהוא פועל בתוכו – בין שזהו השוק החופשי ובין שמדובר במרחב פוליטי דמוקרטי. ואולם, המחנה הפרוגרסיבי מזוהה עם עמדה תרבותית ופוליטית רדיקלית כלפי הסדר הקיים. כך למשל, עמדתם הביקורתית של פרוגרסיבים רבים כלפי השיח הניאו־ליברלי, המזוהה עם הימין הפוליטי ומשקף בעיניים פרוגרסיביות את עריצות הקפיטליזם ואת תפקידו המרכזי בשעתוק מבני כוח דכאניים, היא סמן ברור לנבדלותם מליברלים אחרים שעמדתם כלפי השוק מתונה ומשתנה. אבל ההבחנה בין המחנות אינה מתמצה רק ביחסם לשיח הניאו־ליברלי ולהשלכותיו על האי־שוויון המתמשך. פרוגרסיבים תומכים יותר מליברלים במגוון אתני וגזעי ובפתיחת גבולות המדינה למהגרים ממגוון רקעים אתניים וגזעיים; הם מביעים עמדה פסימית יותר מאחרים בכל הנוגע לשאלה אם החיים בארצות הברית הם חיים טובים וראויים מבחינה מוסרית; הם מבטאים עמדה סקפטית כלפי שינוי חברתי שאינו כרוך בהריסה עד היסוד של מבנים מוסדיים – "מוגזעים" ו"ממוגדרים" – לטובת בנייתם מחדש; ולבסוף, הם רואים בהרחבת האוטונומיה של הפרט ציווי מוסרי מקודש בכל הנוגע למימוש זהותו המגדרית או האחרת, ופועלים להרחבת הפוליטיקה של הזהויות כך שתכלול קבוצות נוספות (Pew Research Center 2021). בסוף שנות השמונים הפך סדר היום הפרוגרסיבי, שתפס תאוצה בחברה האזרחית ובשיח הציבורי בארצות הברית,

לעמדת המוצא גם במחקר האקדמי־ביקורתי, ומשם הוא נדד לאקדמיה הישראלית (Jacobs and Mizrachi 2020). לכן, כשאתייחס לדקדוק הליברלי, כוונתי תהיה בדרך כלל לעמדה הפרוגרסיבית השלטת בשדה המחקר, אף כי ההתמקדות שלי ברעיון האינדיווידואל האוטונומי רלוונטית גם לעמדה ליברלית צנועה יותר.

אשר למונח "פוסט" המוצמד לתואר "ליברלי", חשוב להבהיר כבר עכשיו כי המהלך המוצע כאן אינו מבקש לבטל במחי יד ערכים או נורמות ליברליים, אלא מצביע על שחרור הביקורת מעמדת מוצא ליברלית למחקר ולפרשנות. למהלך זה יש זיקה למהלך ה"פוסט־ליברלי" המוצג בספרם של ג'ון מילבנק ואדריאן פאבסט (Milbank and Pabst 2016).[1] מילבנק ופאבסט מבקשים לחלץ את המחשבה הפוליטית והכלכלית מהאמונה ב"חירות שלילית", העומדת, לטענתם, ביסוד הדוקטרינה הפוליטית־הכלכלית של "הימין" ו"השמאל" גם יחד. הם טוענים כי הן הימין הן השמאל מציעים סדר חברתי מדומיין שבבסיסו ניצב האינדיווידואל האוטונומי המונע מאינטרסים כלכליים ומרצון חופשי, והמופשט מן המידה הטובה, ממוסר מקומי, מאמונה דתית ומכל סנטימנט "המוני" שאינו מתמיין לעקרונות המופשטים העומדים בבסיס סדר היום הליברלי. הימין מעלה על נס את התנועה הבלתי מוגבלת (והדורסנית) של השחקן הכלכלי בשוק החופשי, ואילו השמאל מקדם את האינדיווידואל האוטונומי, הבוחר את זהותו ומעצב את מסלול חייו מתוך תנועה חופשית במרחב הגלובלי, ומתוך חציית גבולות מגדריים, דתיים, לאומיים ואחרים. גם במסגרת השמאל הסוציאליסטי, החתירה לסולידריות על בסיס שוויון מבוססת למעשה על האמונה בשחרור היחיד מכבלי החברה והמסורת כתנאי למימוש אנושיותו וליצירתו העצמית כאינדיווידואל באמצעות העבודה (שם). למול שני הקצוות הליברליים הללו – מימין ומשמאל – מילבנק ופאבסט מציבים את העמדה ה"פוסט־ליברלית", המושתתת על ההכרה במשוקעות של היחיד בתוך המסורת המקומית (הדתית, הקהילתית או האחרת) ובתוך יחסים חברתיים שמתוכם מוגדרים ערכים חיוביים משותפים ומטרות בעלות ערך, ומתוכם היחיד מקנה משמעות וערך לעבודתו וליצירתו. אלה עומדים בבסיס מה שהם מכנים "הפוליטיקה של המידה הטובה" (politics of virtue).[2]

שלא כמו המהלך של מילבנק ופאבסט, השותפים להקמת תנועת Blue Labour בבריטניה, עניינה של אסופה זו אינו גיבוש מרחב פוליטי "פוסט־ליברלי". במקום

1. ראו גם Geary and Pabst 2015.
2. לעומת העמדה הסדורה של מילבנק ופאבסט, המונח "פוסט־ליברליזם" מופיע בספרות המחקר ובפובליציסטיקה באופן ספורדי. הוא אינו מגיע מאסכולה אחת המזוהה באופן בלעדי עם המונח ואף אינו מתגבש לכדי מסורת אינטלקטואלית רציפה או סדורה. לפיכך, גבולותיו נותרים פרומים ומעורפלים. ראו למשל את מאמרו של העוזר הפרלמנטרי מ"ט שטיינר (Steiner 2019) העוסק בביטוייו הפוליטיים של הפוסט־ליברליזם בימין, במרכז ובשמאל בבריטניה.

זאת היא מזמינה את הקוראות והקוראים להצטרף למסע להרחבת האופק הפרשני באופן שיאפשר להם להעניק פשר למגוון תופעות לא ליברליות, לזהות את ערכן האתי ולהכיר בפוטנציאל שלהן לגיבוש חיים משותפים סובלניים ומפויסים. ודאי שלא כל המופעים הלא ליברליים הם בעלי סגולה אתית הראויה לתשומת לב מחקרית, אבל נדמה לי שהתופעות המוצגות באסופה זו הן כאלה שכדאי לקוראת הליברלית לנהל עימן שיחה ולאפשר להן לדבר אליה בחזרה, כלומר לגעת בעולמה מתוך נכונות ללמוד ולהשתנות. מהבחינה הזאת, אני מקבל את ההבחנה שעורכת אריקה וייס בין תופעות אי־ליברליות (illiberal) לתופעות א־ליברליות (a-liberal) (Weiss 2022). כפי שמסבירה וייס, חוקרים ליברלים נוטים לראות בכל סטייה מאמת המידה הליברלית את היפוכה הגמור ולסווגה כאי־ליברלית. כך למשל, חוסר תמיכה באינדיווידואל האוטונומי מתפרש כתמיכה בדיכויו (ולא כתמיכה בקהילה או בטוב המשותף). באופן דומה, התנגדות למודל האוניברסלי של סובלנות ופלורליזם מובנת כחוסר סובלנות שמקורו בעליונות אתנית (ולא כסובלנות המתבססת על עמדה פרטיקולריסטית). המרחב הפרשני הפוסט־ליברלי מבקש להרחיב את האופק הפרשני מתוך כך שהוא אינו ממהר למיין כל תופעה לא ליברלית לקטגוריות הבינריות ליברלי/אי־ליברלי. ואכן, כפי שמראים מאמרי האסופה, מתברר כי חלק מהעמדות הלא ליברליות הן א־ליברליות, כלומר הן אינן ליברליות אך בה בעת הן בעלות מידה טובה ואופק מוסרי־פוליטי סובלני ומפייס במובהק הצומח מתוך התרבות המקומית. לעומת זאת, האופק הפוליטי של עמדות לא ליברליות אחרות אינו בהיר כל כך, ובמציאות חלקן אפילו נוטות להתמזג עם מופעים אי־ליברליים. ועם זאת, מאמרי האסופה מראים כיצד הכרה בהיגיון הפנימי הייחודי להן יכולה להניע גם אותן לעבר לכיוונים מתונים יותר, המאפשרים בניית חיים משותפים שיכולים להיות שונים למדי מתסריטי הבלהות שהעמדה הליברלית ממהרת לראות בהם רע בלתי נמנע.

ולבסוף, גם זיהוי השיח הביקורתי עם מה שאני מכנה "דקדוק ליברלי" עשוי לעורר תמיהה בקרב חוקרות וחוקרים ביקורתיים. ואכן, עיון חטוף בהיסטוריה של המחשבה הביקורתית מלמד כי בגלגוליה השונים, רעיונות ליברליים – כמו זה של הסובייקט האוטונומי – עמדו לא אחת במוקד הביקורת. במילים אחרות, במחשבה הביקורתית, הליברליזם על גילוייו השונים שימש לא פעם מושא לביקורת ולא עמדת מוצא או עקרון פעולה.[3] לכן חשוב להבהיר: תיאור ה"דקדוק הליברלי־ביקורתי" אינו משקף דיאגנוזה מקובעת, אלא מתייחס למצב הביקורת בעת הזאת ובגלגולה הנוכחי. משום כך, כדי לעמוד על טיב הזיקה הזאת – ויתרה

3. הליברליזם שימש מושא לביקורת גם במסגרת המחשבה הליברלית עצמה. בהקשר זה ראו את הביקורת הקהילתנית על הליברליזם הרולסיאני (דהאן 2014; Avineri and De-Shalit 1992), ואת דיונו של מנחם מאוטנר (2019) במגבלות הליברליזם הרזה והאינדיווידואליסטי בישראל.

מזו, כדי לחלץ את הביקורת מן הדקדוק הליברלי – יש להבין תחילה את טבע המפנה שהתרחש בשימוש במונח "ביקורת" בתולדות מדעי החברה והרוח המודרניים.

בקצרה, טענתי היא כי כדי להבין את הביקורת במופעה הנוכחי יש למקמה ביחס לשני מומנטים של ביקורת במדעי הרוח והחברה במערב המודרני. בראשון הובנה הביקורת כביקורת אנליטית במשמעה הקאנטיאני, כלומר כ־critique – פעולה אינטלקטואלית שמטרתה הבנת תנאי האפשרות של התבונה, התרבות והחברה. רעיון זה יושם במומנט השני כהבנת תנאי האפשרות של תופעות חברתיות במציאות של קונפליקט ויחסי כוח. לעומת זאת, במומנט השלישי, המתאר את מצבה של הביקורת בעת הזאת, התרחשה זליגה בלתי מבוקרת מהביקורת האנליטית אל הביקורת החברתית (social criticism), שהיא ליברלית ופרוגרסיבית. ככלל, ארזה כיצד במומנט הנוכחי השיח הביקורתי מתאפיין בבליל של גישות, המערבבות לא אחת ובאופן שאינו מודע לעצמו בין ביקורת אנליטית לעמדות נורמטיביות הנגזרות מאימוץ פוליטיקה סיעתית שמזוהה עם סדר היום של השמאל הליברלי־פרוגרסיבי.

אאפיין את המומנט השלישי באמצעות "הדקדוק הליברלי", המחבר בין שלוש עמדות: עמדה **אונטולוגית**, המעמידה בבסיסה עולם חברתי שמתאפיין ביחסי כוח ושליטה ורואה את האינדיווידואל האוטונומי, השווה והחופשי כמי שלכוד בתוך אותם מבנים דכאניים; עמדה **פוליטית**, המעלה על נס פוליטיקה של שחרור ומבקשת לחלץ את האינדיווידואל מאותם כוחות ומבנים דכאניים באמצעות פעולות של "התנגדות", "חתרנות" ו"ערעור", הנחוצות כולן למאבק במבני הכוח; ועמדה **פרשנית**, המונעת מחשד יתר ביחס למציאות הגלויה ומשלילתה המתמדת.

כנגד הדקדוק הליברלי, המשקף את הלך הרוח הפרוגרסיבי שקנה אחיזה איתנה בשיח הביקורתי, המאמרים הכלולים באסופה זו מסרטטים מתווה ראשוני לדקדוק חלופי. במסגרת דקדוק זה, המציאות הכוחנית־יחידנית מוחלפת בתמונת מציאות של "מגוון עמוק" (Galston 1995), שבה קבוצות חברתיות החולקות מרחב פוליטי משותף חלוקות באופן עמוק אשר לתפיסת החיים הטובים וטבעו המוסרי של הסדר החברתי. בד בבד, מול הסובייקט הביקורתי ה"מהונדס", הנרמס על ידי כוחות דכאניים, בדקדוק הפוסט־ליברלי מתגלה האדם הממשי המשוקע בתוך רשת חברתית שבתוכה מתעצבות חוויות חייו ותפיסת עולמו. ואולם אדם זה אינו רק **תוצר** של רשת המשמעות שבתוכה הוא חי אלא גם **יצרן** שלה, ומכאן נגזר קיומו היצירתי, הממשמע והבלתי מתמיין. בהמשך לכך אטען כי הקונפליקטים החברתיים בני ימינו אינם נגזרים רק מטבעו הכוחני של האדם, המבקש להשתלט על זולתו ולהגבילו, כי אם גם מקיומם של חזונות מנוגדים לסדר המוסרי, המעוגנים בקוסמולוגיות נבדלות ולעיתים מתנגשות. למעשה, אטען כי אי־אפשר להבין את הקונפליקטים בין קבוצות ליברליות לקבוצות לא ליברליות בישראל ובעולם מתוך רדוקציה של המאבקים ביניהן לכדי יחסי כוח כלכליים־פוליטיים. למען הסר ספק, אינני כופר בקיומו של כוח (במובניו השונים); אבל אני נמנע מלראות במשמעות שאנשים מקנים לסדר המוסרי והחברתי שבתוכו הם נטועים נגזרת ישירה של

מבנים היררכיים ויחסי כוח. הנחת היסוד שלי היא שממד המשמעות נבדל אנליטית מיחסי כוח ושליטה. מעמדה זו אפשר לאבחן, למשל, ששורשי ההתנגשות בין מחנות מקוטבים – אתגר שאיתו מתמודדות רבות מן הדמוקרטיות הליברליות בנות זמננו – נעוצים במקורות ההצדקה והסמכות המנוגדים שלהם לסדר המוסרי והפוליטי (Hunter 1991; Mizrachi 2024) ולא במבני הכוח.

מן העמדה האונטולוגית החלופית ייגזרו גם עמדה פרשנית ועמדה פוליטית נבדלות. במקום הפרשנות הביקורתית המבוססת על חשד ושלילה יוצע מרחב פרשני המבוסס על "חשד בחשד" ועל הטיית המטוטלת הפרשנית מקוטב של "חשד יתר" לקוטב של משמעות (מזרחי 2017). הכוונה היא למאמץ מודע לקרוא נאמנה את המציאות החברתית מתוך הקשבה אמפתית לסובייקטים ממשיים ולעיתים אף "דוחים" מוסרית, ומתוך עמדה אפיסטמולוגית צנועה המבוססת על קרתנות עצמית, כלומר על השהיה מכוונת של העמדה הפרוגרסיבית־ליברלית המשמשת עמדת מוצא לחקירה. לבסוף, כנגד המחויבות לפוליטיקה פרוגרסיבית־ליברלית תוצג קריאת כיוון לדיספוזיציה פוליטית חלופית, הפתוחה לתצורות לא ליברליות של פעולה פוליטית ומתבוננת באהדה בניסיונות לגשר על הפערים בין עולמות משמעות מתנגשים.

המבוא נחלק לשלושה חלקים. בחלקו הראשון אציג את שלושת המומנטים של הביקורת ואאפיין את מצב הביקורת בעת הזאת; בחלק השני אתאר את הדקדוק הליברלי כטיפוס אידיאלי המאפיין את המומנט הנוכחי של השיח הביקורתי; ובחלק השלישי אסרטט את המרחב הפרשני החלופי המתחוור מתוך עיון במאמרי האסופה, שכל אחד מהם חורג בדרכו מהעמדה האונטולוגית, הפרשנית או הפוליטית של הדקדוק הליברלי־ביקורתי.

שלושה מומנטים של ביקורת

רעיון הביקורת קשור בטבורו ללידת מדעי הרוח והחברה המודרניים. כך למשל, הסוציולוגיה – הדיסציפלינה שממנה אני מגיע – נולדה בעקבות התמורות החברתיות והתרבותיות שהתרחשו באירופה מאז המאה השש־עשרה, אשר הובילו להופעתה של ביקורת כתופעה תרבותית ופוליטית. ואולם, כפי שטען שמואל נח אייזנשטדט, "רק במסגרת הגישה הסוציולוגית הפכה בעיית החיים החברתיים מנושא של הערכה ביקורתית בלבד להיות גם מוקד של מחקר מדעי שיטתי" (אייזנשטדט וקורלרו 1982, 8). אם כן, הופעתה של הסוציולוגיה כדיסציפלינה מדעית הייתה כרוכה בשינוי מהותי באופייה של הביקורת: מביקורת בעלת אופי נורמטיבי מובהק (social criticism) לביקורת אנליטית (critique) שנגזרת מניתוח תיאורטי של המציאות החברתית, הנסמך על מחקר שיטתי ואמפירי. מגמה זו אינה תחומה בגבולות הסוציולוגיה, והיא משותפת לתחומים אחרים בחקר החברה והרוח. ולא זו בלבד אלא שהמתח שבין מדע ובין ביקורת חברתית – כלומר בין

מחויבות להפקת דעת מדעית ובין חתירה לצדק או לתיקון חברתי – המשיך ללוות את מדעי החברה והרוח מראשיתם ועד היום, והוא משתנה לפי הבעיות החברתיות המטרידות את הסובייקטים החיים והפועלים בעולם בתקופות שונות (Boltanski 2011; Robbins 2013). לא בכדי התקופה שאנו חיים בה, על הבעיות החברתיות הנוקבות המאפיינות אותה, מזמינה לחשיבה מחודשת על היחסים בין שתי צורות הביקורת, האנליטית והחברתית־נורמטיבית.

מתוך מגוון המשמעויות של מושג הביקורת הנמצאות בתווך שבין ביקורת אנליטית לביקורת חברתית־נורמטיבית אתמקד בשלושה מומנטים של ביקורת: ביקורת אנליטית כהבנת תנאי האפשרות, ביקורת אנליטית במציאות של קונפליקט ויחסי כוח, ומעבר מביקורת אנליטית לביקורת חברתית (נורמטיבית). חשוב לציין כי התיאור הזה מבקש להיות אנליטי יותר מאשר היסטורי, ומהבחינה הזאת שלושת המומנטים של הביקורת שיוצגו בו אינם משקפים בהכרח את סדר הופעתם הכרונולוגי בתולדות המחשבה והמחקר במערב. אבל עקבותיהן של שתי התצורות הראשונות של הביקורת ניכרות במומנט השלישי, שהוא המרחב הביקורתי בן זמננו.

מומנט ראשון: ביקורת אנליטית כהבנת תנאי האפשרות

המופע הראשון של רעיון הביקורת במדעי הרוח והחברה המודרניים הוא של הביקורת במובנה כ־critique, היינו ביקורת אנליטית. על פי עמנואל קאנט, בספרו **ביקורת התבונה הטהורה** משנת 1781, משמעות הביקורת האנליטית היא הבנת תנאי האפשרות של התבונה. להגדרה זו יש היבטים שלכאורה הם סותרים, אך למעשה הם משלימים: מצד אחד הביקורת מקנה לתבונה סגולות, עוצמה ותוקף, ומצד אחר היא מסרטטת את גבולותיה – בין השאר גם את גבולות ההכרה שלה ביחס לאובייקטים הניצבים במוקד חקירתה (קאנט 2013). תרגומו של מושג הביקורת הקאנטיאני למדעי החברה זכה לביטוי מובהק בעמדתו של הסוציולוג מקס ובר. ב"המדע כייעוד" (ובר 2009) מנסח ובר את תפקידן המדעי של הסוציולוגיה ושל החקירה הפרשנית במדעי האדם בכלל, וקובע כי מטרתן להבין את תנאי האפשרות של תופעות חברתיות ותרבותיות. לפיכך, מבחינה מהותית המדע אינו כולל ייחוס ערך חיובי או שלילי לתופעות הנחקרות.[4] באופן דומה, קליפורד גירץ (Geertz 1973) רואה באנתרופולוגיה התרבותית מדע העוסק בפרשנות של תבניות משמעות תרבותיות ובניתוח דרכי ביטוין, שימורן ופיתוחן על ידי בני אותה תרבות. אם כן,

4. "וקחו, לדוגמה, את מדעי התרבות ההיסטוריים. הם מלמדים אותנו לרדת לפשרן של תופעות תרבות פוליטיות, אמנותיות, ספרותיות וסוציאליות מתוך תנאי היווצרותן; אולם הם אינם מספקים מעצמם תשובה לשאלה אם היה ועדיין יש ערך לקיומן של התופעות התרבותיות הללו, והם גם אינם עונים על השאלה אם ראוי להשקיע מאמץ בהכרתן" (ובר 2009, 116).

כמו ובר, גם גירץ גורס כי החקירה המדעית מכוונת להבנת תנאי האפשרות, במקרה הזה של התרבות הנחקרת. מתוך כך, כל מאמץ לשיפוט נורמטיבי של תרבות בשם מוסר אוניברסלי נידון לכישלון, שכן אין זה אלא ניסיון נפסד להוציא את המוסר מחוץ לתרבות ולהיסטוריה (Geertz 1984).

לצד הגישות הפרשניות של ובר ושל גירץ, שהפכו לאבני דרך בתולדות הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה, חשוב להזכיר גם את הגישה הסטרוקטורליסטית, שמשלה בכיפת מדעי האדם במהלך המאה העשרים וקנתה לה אחיזה בתחומים שונים כגון בלשנות, אנתרופולוגיה, פסיכולוגיה וספרות. גישה זו מתאפיינת בחתירה להבנת תבניות העומק שעומדות ביסוד המציאות המנטלית של האדם ושבאות לידי ביטוי בתרבות, בשפה, בקוגניציה וביצירה האנושית על כל גווניה.[5] הסטרוקטורליזם, המזוהה בעיני רבים – לשבח או לגנאי – עם פוזיטיביזם מדעי, הוא אפוא ביטוי מובהק לעמדה פרשנית ביקורתית שחותרת גם היא להבנת תנאי האפשרות, במקרה הזה של המציאות המנטלית.

מומנט שני: ביקורת אנליטית במציאות של קונפליקט ויחסי כוח

במופעה השני מתפקדת הביקורת האנליטית ככלי לניתוח יחסי הגומלין בין רעיונות ובין מבני כוח ויחסי שליטה. מדובר במגוון רחב של גישות הנבדלות זו מזו בהנחותיהן המטא־תיאורטיות באשר לטבעו של מושג הכוח, וכן במתודות החקירה ובעולמות התוכן שהן בוחנות. דוגמה ראשונה, הלקוחה מהמסורת המרקסיסטית, היא התיאוריה הביקורתית (critical theory), המזוהה יותר מכול עם אסכולת פרנקפורט. בהמשך למסורת המרקסיסטית, אסכולת פרנקפורט ממקדת את הביקורת האנליטית ביחסי כוח המונעים מקונפליקט מעמדי, ואגב כך מרחיבה את המבט ומציעה ניתוח עשיר ורב־תחומי של יחסי התרבות, הכלכלה והחברה המעצבים את חוויית החיים של האדם המודרני. אחד ממוקדי הביקורת של אסכולת פרנקפורט הוא הדמוקרטיה הליברלית, הנתפסת כשזורה במבנה הקפיטליסטי וכמטפחת קונפורמיות בקרב אנשים מן השורה ומסיטה אותם מחשיבה מהפכנית, ובכך מונעת את "שחרורם" המיוחל (Horkheimer 1972 [1938]). ככלל, אסכולת פרנקפורט פסימית בכל הנוגע לאמונה בכוחו המשחרר של הפרולטריון ומטילה ספק עמוק בכוחם של עקרונות הנאורות והקִדמה להביא לגאולת האדם ולשחררו מהעבדות בגרסתה המודרנית (Horkheimer and Adorno 1973 [1944]).

אם כן, בתיאוריה הביקורתית נוסח אסכולת פרנקפורט, האנליטי והנורמטיבי שזורים זה בזה. כך נרתמת המחשבה הביקורתית, המחפשת אחר תנאי האפשרות, לטובת הניסיון הפוליטי לתיקון עולם, כלומר לשחרור האדם מהשעבוד לכוחות השוק.

5. חומסקי 1978–1979; לוי־שטראוס 2004 [1964]; דה סוסיר 2005 [1916]; סטורוק 2007 [1986].

עיקרון זה נשמר גם בגרסתה המאוחרת וה"מתקנת" של התיאוריה הביקורתית מבית מדרשו של יורגן הברמאס (Habermas 1984). הברמאס מציע עמדה קונסטרוקטיבית ואופטימית יותר, המבוססת על ניתוח תנאי האפשרות לבניית מרחב דמוקרטי אמיתי – בין השאר באמצעות ניתוח הפעולה התקשורתית והבנת התנאים הנחוצים ליצירת בסיס לדיאלוג רציונלי בספֶרה הציבורית. מהלך זה משקף את עמדתו הביקורתית כלפי אסכולת פרנקפורט, שהתמקדה בשלילת המציאות הקיימת ולא הציעה תיאוריה נורמטיבית ברורה לתיקונה, כפי שהציע הוא בתיאוריית הפעולה התקשורתית שלו. אך אליה וקוץ בה: דווקא העמדה הנורמטיבית שהברמאס מציע הפכה למוקד לביקורת פוליטית שתיארה את עבודתו, בין השאר, כא־פוליטית וכמהלך תיאורטי שמתעלם מיחסי כוח (Butler 2001).

עבודתו של מישל פוקו משקפת אולי את התפנית הרדיקלית ביותר מעמדת הביקורת האנליטית, התרה אחר תנאי האפשרות, אל עמדה הממקמת את המאמץ הביקורתי במציאות של יחסי כוח. במאמרו "הנאורות מהי?" (פוקו 1997) הוא מציע הגדרה מחודשת של מושג הביקורת הקאנטיאני. בניגוד לביקורת הקאנטיאנית, הביקורת נוסח פוקו אינה מתמקדת בתנאי האפשרות האוניברסליים של המחשבה האנושית; תחת זאת היא עסוקה בתנאי האפשרות החברתיים־היסטוריים־אפיסטמיים העומדים בבסיס המחשבה האנושית והנגזרים מרשת יחסי ידע־כוח. מחשבה כזאת לעולם אינה טרנסצנדנטית אלא תמיד היסטורית וגנאלוגית, ועל כן היא אינה יכולה להיות מכוונת כלפי העתיד, כלומר אי־אפשר לייחס לה משמעות יציבה ולהשליך אותה על מציאות מדומיינת שטרם נוצרה.

שתי אבני הדרך במחשבה הביקורתית שנסקרו כאן ביעף – התיאוריה הביקורתית והתיאוריה הפוסט־סטרוקטורלית של פוקו – מייצגות עמדות שונות בתכלית כלפי הזיקה בין הרכיב האנליטי לרכיב הנורמטיבי בביקורת הנאורות: הביקורת של אסכולת פרנקפורט מתמקדת בניתוח התנאים המכשילים את מימוש הפנטזיה הנורמטיבית לשחרור האינדיווידואל ברוח הנאורות, או במקרה של הברמאס – בזיהוי התנאים המאפשרים את מימושה; ואילו עבור פוקו הביקורת האנליטית משוחררת מכל מחויבות או זיקה לממד נורמטיבי. לדידו, עמדתו הנורמטיבית אינה נגזרת מהביקורת האנליטית בנוסח הנאורות, ולא זו בלבד אלא שהפעולה הביקורתית מתחילה מהזיהוי של אותה הביקורת כעמדה פרטיקולרית.

מומנט שלישי: מביקורת אנליטית לביקורת חברתית (נורמטיבית)

המומנט השלישי משקף את תמונת המצב של השיח הביקורתי הרווח בזמננו בחקר החברה והרוח בישראל, הקשור בעבותות לשיח הביקורתי במערב. ככלל, מדובר במרחב רעיוני שגבולותיו פרומים ובו מגוון רחב של גישות ואסכולות תיאורטיות המזוהות כ"ביקורתיות". אלה שותפות לנקודת המוצא הקונפליקטואלית המתמקדת בתיאור יחסי כוח ושליטה, ועימן אפשר למנות את התיאוריות הפוסט־סטרוקטורליות

לארשיב יתרוקיבה רקחמה לש ילרבילה וימדל רבעמ.indd 19 04/05/2025 11:16:07

והניאו־מרקסיסטיות, את סוציולוגיית השליטה של פייר בורדיֶה, את התיאוריות הפוסט־קולוניאליות, הפמיניסטיות (על זרמיהן השונים) והקוויריות, את התיאוריות הביקורתיות של גזע ואתניות, את לימודי המוגבלויות ועוד. זהו מרחב תיאורטי רחב וגדוש ששורשיו נטועים בשלל מסורות אינטלקטואליות ובמגוון אסכולות, והוא משמש אכסניה רב־תחומית ובין־תחומית. ואולם דווקא המרחב הפתוח לכאורה, המכיל גישות תיאורטיות מגוונות, הפך מזוהה עם העמדה הפרוגרסיבית והתמקם בגבולותיו הפוליטיים של השמאל החילוני.

עד כה, הניגוד בין המרחב הביקורתי, הפתוח והמגוון לכאורה, ובין ההתכנסות וההצטמצמות של הביקורת ועיגונה בעמדה נורמטיבית ופוליטית פרטיקולרית שתואמת את הדגם הליברלי־פרוגרסיבי לא העסיק כמעט את הדיון הביקורתי בישראל (מזרחי 2011; 2017). עם זאת, ניגוד זה היה מוטיב מרכזי בתולדות השיח הביקורתי בישראל, שהחל בסוף שנות השמונים. במאמר שבו פתחתי מתאר אופיר כיצד בחירת השם "תיאוריה וביקורת" שיקפה את רצונם של מייסדי כתב העת לסמן את יצירתו של מרחב חדש ופתוח:

> פירקנו את "התיאוריה הביקורתית" למרכיביה כדי לסמן מרחק מאסכולת פרנקפורט, שהתיאור "תיאוריה ביקורתית" היה מזוהה קודם כול איתה. הנחנו את שני המרכיבים זה לצד זה בלי להתחייב לאופי הקשר ביניהם. רצינו לסמן פתיחות לכל חשיבה ביקורתית, ובלבד שיהיה בה מרכיב תיאורטי, ולכל ניתוח תיאורטי, ובלבד שיהיה בו מרכיב ביקורתי (אופיר 2018, 20).

הניגוד בין המרחב הפתוח לסימון הפוליטי של כתב העת עולה מייד כשאופיר נדרש לזהותם הפוליטית של המייסדים:

> היה ברור לכולם שאנחנו "שמאלנים", אבל באותם ימים המונח "שמאל" עדיין לא היה מילה גסה ו"שמאל רדיקלי" לא היה קטגוריה בשימוש. למרות הזיהוי הפוליטי שיוחס לנו, הצלחנו לשכנע את מי שהסכמתו נדרשה שנקבל לשיפוט הוגן גם מאמרים שיגיעו מהצד הימני של הקשת, ובלבד שיהיו בהם גם תיאוריה וגם ביקורת (שם, 21).

הדיסוננס בין עמדתו של אופיר ביחס לטבעה הדינמי והמשוחרר של הביקורת ובין חיבורה המצמצם של הביקורתיות עם אידיאולוגיה סיעתית, זו המזוהה בישראל עם השמאל הפרוגרסיבי, מהדהד בעוצמה. עבור אופיר, ביקורת היא מחשבה בתנועה ש"שום אזור של מציאות או דמיון אינו אמור להיות חסום בפניה" (שם, 24). במילים אחרות, המחשבה הביקורתית אינה מקדשת דבר, ועל כן היא אינה מוגבלת. לפיכך שום רעיון, גם אם הוא זר ומעורר אימה, אינו אמור להרתיע אותה ולמנוע את בחינת תנאי אפשרותו. אם כן, הסכנה האורבת למחשבה המקדֶשת היא שהיא חדלה להיות משוחררת ו"כופפת את עצמה לריבון חיצוני לה" (שם, 32). הביקורת המתחוורת מתיאורו הציורי של אופיר היא אפוא מחשבה הנמצאת

בתנועה מתמדת, אינה עוצרת בשום מקום, כאילו נולדה מחוץ להיסטוריה, אולי מחשש שמא מתוך מיקומה בהקשר היסטורי מסוים היא תתגלה כפֶּטיש בעצמה.

ואולם אל אותו מרחב רעיוני מגוון, פתוח ומזמין – מקום לכולם – לא כולם הגיעו. חברי הקבוצה היו "כולם שמאלנים", והזיהוי של כתב העת עם השמאל הרדיקלי לא איחר לבוא. חשוב לציין כי מרחב ביקורתי שכזה, המכיל עקרונות סותרים לכאורה של ביקורת משוחררת לצד מחויבות פוליטית, אינו ייחודי לקבוצת "תיאוריה וביקורת" במכון ון ליר בירושלים. למעשה, הוא משקף נאמנה את מצבו של השיח הביקורתי בישראל ובעולם בעת הזאת.[6] אם כן, מה הוביל לכך שאותה ביקורת שביקשה להיות משוחררת הפכה בפועל לביקורת מחויבת לעמדה פוליטית שמאלנית ופרוגרסיבית?

אטען כי לא הייתה זו יד המקרה ואף לא זהותם החברתית של המייסדים. טענתי היא שהנחות המוצא, עקרונות הפעולה ודפוסי הפרשנות של השיח הביקורתי בישראל נגזרים מ"דקדוק ליברלי" המשותף גם לשיח הביקורתי בן זמננו במערב. בדיוק משום כך, היומרה לייצר ביקורת שפורצת את גבולות הנאורות הובילה בסופו של דבר להולדתה של עמדה ביקורתית, שאינה שקופה לעצמה, המבוססת על דקדוק ליברלי ששורשיו נטועים עמוק בנאורות דווקא, ועקרונות פעולתו בהווה חקוקים במרכזי האקדמיה המערבית.

הדקדוק הליברלי של השיח הביקורתי

משמעות המילה "דקדוק" בהקשר זה היא אוסף העקרונות האנליטיים והנורמטיביים המנחים את הפעולה הפרשנית־פוליטית. העקרונות הללו משפיעים על דרך איסוף הנתונים, המשגת הממצאים, התובנות והמסקנות העולות מן המחקר. אני מתייחס לדקדוק הזה כאל "טיפוס אידיאלי", כלומר כאל קטגוריה המדגישה מאפיינים מסוימים של התופעה למטרות אנליטיות, ולכן היא אינה זהה לתופעה האמפירית המתוארת אלא משמשת אמת מידה לתיאורה ולהערכתה. כפי שאטען, הדקדוק הליברלי מורכב משלוש עמדות עיקריות – אונטולוגית, פוליטית ופרשנית (תיאור תמציתי של מרכיבי הדקדוק הליברלי אפשר למצוא בטור הימני שבטבלה המסכמת בסיום מאמר זה).

העמדה האונטולוגית

לפי העמדה האונטולוגית הביקורתית, הסדר החברתי מושתת על יחסי כוח ושליטה. כמו כן, היא מציבה במרכזה את האינדיווידואל האוטונומי, השווה והחופשי,[7]

6. Engle 2001; Burawoy 2005; Fassin 2012; Robbins 2013
7. מזרחי **2011; 2017;** Abbott 2016.

הנתפס כ"לכוד" בתוך מבני כוח דכאניים וכסובל מעריצותם של גבולות (לאומיים, דתיים ואחרים) ושל כוחות שוק דורסניים (ניאו־ליברליים). זהו יחיד הנתון במצב פוסט־קולוניאלי, כפוף לשיחים מדירים וכלוא במציאות מתמדת של הפליה ואי־שוויון (מעמדי, גזעי, אתני, מגדרי, מיני ועוד).[8] הקישור שאני עושה בין השיח הביקורתי ובין רעיון האינדיווידואל האוטונומי עלול לעורר תמיהה בקרב חוקרות וחוקרים ביקורתיים, שכן הערעור על האמונה בקיומו של יחיד המנותק מזיקותיו החברתיות מוכר לעייפה בהגות הביקורתית המעמידה במרכזה את ה"סובייקט המשוקע". כך למשל, רעיון ההביטוס של בורדיה – אוסף היכולות הלשוניות, שפות הגוף, הרגישויות, ההעדפות, המחוות והפעולות הממשיות שאנשים רוכשים בתהליך החֲברות, מהיותם משוקעים במוסדות חברתיים שונים ומתוך מיקומם המעמדי – מסרטט תמונה מורכבת של מארג היחסים בין היחיד ובין הסדר החברתי והסמלי (בורדייה **2005**; Bourdieu 1990). ואולם על אף רוחב היריעה של גישתו של בורדיה, ולמרות תחכומה ומורכבותה בכל הנוגע ליחסי שליטה וכוח, אטען כי האונטולוגיה שלה אינה חורגת מגבולות הדקדוק הליברלי של הביקורת.

דוגמה לכך היא מושג האלימות הסמלית, המשמש חלופה לרעיון "התודעה הכוזבת" המרקסיסטי. באמצעות הרעיון של אלימות סמלית, בורדיה מבקש להסביר כיצד יחסי כוח יכולים לזכות ללגיטימציה מצד המוכפפים ולהשתמר ללא אלימות

8. כמובן, לא כל הגישות בנות זמננו בחקר הרוח והחברה הן ביקורתיות, וחלקן מקדמות תפיסות יחסניות של הסובייקט שאינן מזוהות עם אונטולוגיה קונפליקטואלית הרואה ביחסי כוח ושליטה את תשתית העומק של היחסים החברתיים. דוגמה מובהקת מן הסוציולוגיה האמריקנית של המאה העשרים היא עבודתו של ג'ורג' הרברט מיד (Mead 2015), שמושג העצמי שלו (me) ארוג במארג בלתי ניתן להתרה בין "תודעת היחיד", ה־I, ובין החברה. גם נורברט אליאס מציג עמדה ביקורתית מפורשת על רעיון האינדיווידואל כישות נבדלת, מסוגרת ואוטונומית, שאותה הוא מכנה "הומו קלאוזוס" (homo clausus). במקום זאת, הוא רואה את האינדיווידואל כמחובר לרשתות חברתיות שבתוכן מתעצבות זהותו ופעילותו באופנים תהליכיים ויחסניים (Elias 2012 [1939]). יתרה מזו, אליאס גם מזהה את הזיקה בין עיצוב מערך היחסים שבתוכו פועל היחיד (figuration בלשונו) עם כוחו לפעול, והממד של יחסי כוח אינו משמש ציר מרכזי בעבודתו. אולי משום כך עבודתו אינה מזוהה באופן גורף עם השיח הביקורתי־פרוגרסיבי בן זמננו. מכיוון אחר, צ'רלס טיילור (Taylor 1989; 1991) מספק תיאור מקיף להופעתה של האונטולוגיה היחידנית כתופעה היסטורית המזוהה עם המודרנה, ואילו רוברט בלה ועמיתיו (Bellah *et al.* 1985) טוענים כי הקידוש המודרניסטי של האינדיווידואליזם, המעלה על נס זכויות אישיות ואוטונומיה כמעט בכל ספֵרות החיים, מתנגש בעולמות משמעות מסורתיים המושתתים על הנחות יסוד שונות בתכלית. דוגמה לעולם משמעות שכזה אפשר למצוא למשל בעבודתה של מרילין סטרתרן, מבקרת ותיקה ומשפיעה של רעיון האינדיווידואל באנתרופולוגיה (Strathern 2018). על סמך מחקריה באזור מלנזיה שבאוקיינוס השקט היא מראה כיצד בתפיסה המלנזית האדם דווקא ניתן לחלוקה, ולכן נכון יותר לכנותו dividual ולא *in*dividual. וראו גם Yan 2017.

פיזית. טענתו היא ש"השליטה יכולה להיכפות לאורך ימים רק אם היא מצליחה להשיג את ההוקרה, שהיא אי־ההכרה בשרירותיות שביסודה" (בורדייה 2007, 10). לפיכך, המשימה של החוקר הביקורתי היא לחשוף את מנגנוני השעתוק הסמויים מן העין המאפשרים להסוות את השרירותיות של השליטה ולהביא להפנמתה (וראו גם ספירו 2007).

אבל על מה מתבססת ההנחה שיחסי השליטה, ולמעשה גם מופעים רבים אחרים של היררכיה ואי־שוויון, הם "שרירותיים"? אני טוען כי ההנחה המובלעת של בורדיה היא שההיררכיה "רעה" משום שהיא מחללת את "המצב הטבעי" וה"לא שרירותי", שהוא שוויוני. בדיוק משום כך מעוגנת עמדתו המטא־תיאורטית של בורדיה במה שהאנתרופולוג לואי דומונט כינה "האמונה ב־*homo aequalis*" (Dumont [1966] 1980), כלומר בכך שעקרון ה"שוויון" הוא הדימוי הבלעדי של הסדר הרצוי והטבעי כאחד. דימוי זה נגזר מהאונטולוגיה היחידנית, המבחינה בין האינדיווידואל האוטונומי, השווה, הרציונלי והבוחר ובין החברה שהוא חי בה. תפיסה זו הכתה שורש במודרנה מאז הנאורות וכבשה את הדמיון הפוליטי: "האידיאלים של חירות ושוויון נגזרים ישירות מתפיסת האדם כ'אינדיווידואל'. מתוך כך עולה שאם האנושות כולה נוכחת בכל אדם, הרי כל אדם חופשי וכל האנשים הם שווים. זהו הבסיס לשני האידיאלים הגדולים של העידן המודרני" (רוסו, מצוטט שם, 11).

מכאן שעל אף מאמציו הרבים של בורדיה לתאר את "הסובייקט המשוקע" (ראו למשל Bourdieu 1990), קשה שלא לתהות על מה נסמכת הבחנתו בין "היררכיה רעה" ו"שרירותית" ובין המצב ה"לא שרירותי" אם לא על אמונתו ב־*homo aequalis*. מדוע למשל מקורות סמכות חלופיים (דתיים ומסורתיים), שבהם הוא דן בהרחבה, אינם עקרונות תקפים מבחינתו? והרי עבור א.נשים דתיים ומסורתיים רבים בעולם, הסדר החברתי שבתוכו הם נטועים – על חלוקותיו ומרכיביו השונים – אינו שרירותי אלא מעוגן בקוסמולוגיה חלופית, הרואה בהיררכיה "מידה טובה" (ראו למשל Piliavsky 2018) ושואבת את תוקפה ממקורות סמכות דתיים. בהמשך לכך, קטלוגן הגורף של חלוקות חברתיות כשיקוף חד־ממדי של יחסי היררכיה, שליטה ודיכוי אינו תואם את חוויית חייהם. כיצד היה מגיב בורדיה אילו נחקריו המסורתיים מהחברה הקבילית (בורדייה 2007, 33-81) היו שוללים בתכלית את הנחת ה"שרירותיות" המיוחסת לסדר הסמלי הנהוג בקהילתם מתוך עמדה מפוכחת ומנומקת ומציגים פרשנות עשירה, קוהרנטית וחלופית לזו שלו? מניין הייתה שואבת "הנחת השרירותיות" את תוקפה? מהם האדנים שעליהם ניצבת הנחה זו, לבד מהאמונה של בורדיה עצמו בעקרון השוויון? האם ההנחה הזאת יכולה לחמוק מדימויו של סדר "תקין", המבוסס על יחסים בין אינדיווידואלים חופשיים ושווים ונסמך על התבונה האנושית כעל מקור סמכות בלעדי?

אם כן, נראה שהעדשה הקונפליקטואלית שדרכה מבקש בורדיה לחשוף תמונה עשירה ומורכבת של יחסי שליטה נשענת, אחרי ככלות הכול, על עקרון השוויון, הנטוע עמוק בדקדוק ליברלי־פרוגרסיבי שבאמצעותו הוא מבחין בין סדר "שרירותי"

לסדר "טבעי" מתוקן או מוצדק ולכן לא שרירותי. בדיוק בשל כך, הפניית המבט אל הדקדוק הליברלי מאפשרת לעמוד על גבולות כוחה המשחרר של עמדתו. לכן, כאשר בוחנים את התמקדותן של גישות קונפליקטואליות בנות זמננו באי־שוויון ובחשיפת מבני כוח בהקשרים כלכליים, ארגוניים ומוסדיים, קשה להקנות לכך פשר במנותק מרעיון האינדיווידואל האוטונומי ומעקרון השוויון הנגזר ממנו, גם אם הגישות הללו אינן עוסקות בו ישירות.

נדמה כי גישתו של פוקו, המחלצת את יחסי הכוח מתחומה המצומצם של השליטה (domination), נושאת בחובה פוטנציאל גדול יותר לחריגה מגבולות הדקדוק הליברלי של הביקורת. לפי פוקו, האינדיווידואל ה"אוטונומי" אינו נבדל מהכוח הפועל עליו, אלא נחשב בעצמו תוצר של רשת היחסים בין כוח לידע – לא רק ביחסיו עם הסביבה החיצונית לו, אלא גם בתפיסתו את עצמו. משום כך, גם החזון הליברלי שבמרכזו האינדיווידואל הבוחר, השווה והאוטונומי הוא רק תצורה אחת של ידע־כוח, וככל צורה אחרת עליה להיות נתונה לחקירה ולביקורת אנליטית. בכך פוקו מערער, למעשה, על מושגי הכוח שקדמו להגותו: לכוח הפוקואני אין טריטוריה, הוא אינו מוחזק בידי קומץ "בעלי כוח", והוא אינו פועל באופן חד־כיווני ואנכי מלמעלה למטה. במילים אחרות, לשיטתו של פוקו הכוח אינו "כוח על" (power over) אלא במידה רבה "כוח בכל מקום" (power everywhere), הפועל בתוך מטריצה של יחסים (ארבל 2006). לכן, גם כאשר הכוח מופעל כחלק מתוכנית מכוונת אין משמעות הדבר שהוא נובע מבחירה או מהחלטה של האינדיווידואל. משום כך, "התנגדות" לכוח לעולם אינה חיצונית לכוח עצמו, אלא כלואה בעצמה בתוך יחסי ידע־כוח ומייצרת חלופה שאינה נחלצת מאותה רשת יחסים (Foucault 1978a).

רעיונות אלו מלווים את פוקו גם בעבודותיו המאוחרות, שבהן הוא מתחקה על פועלו של הסובייקט כיצרן משמעות וכסוכן אתי שביכולתו לכונן את "עצמו", כלומר ליצוק משמעות אתית לחייו ולשנות את סביבתו (Foucault 1978b, 3). לשיטתו, האדם כסוכן מוסרי מוּנע מחתירה לאמת: אבל האמת נטועה תמיד בסדר הקוסמי שבתוכו הוא חי (תבוני, אלוהי או אחר), ולכן הפעולה האתית אינה אחת (Foucault 1997b). מכאן שגם הסוכנות האנושית אינה מוגבלת לעמדה האונטולוגית הליברלית, הרואה באינדיווידואל האוטונומי ביטוי בלעדי ואוניברסלי של סוכנות.

ביטוי לרעיונות אלו אפשר למצוא בעבודתה של האנתרופולוגית סאבא מחמוד, הנסמכת על ארבעת המרכיבים של תורת האתיקה של פוקו כדי לנתח את פועלן האתי־פוליטי של נשות המסגדים בקהיר (Mahmood 2005, 30–31). מחמוד מתארת את נשות המסגדים כסוכנות מוסריות (moral agents) שפועלן נטוע בתוך היגיון קוסמולוגי דתי לא ליברלי. לכן גם חוויית הסוכנות שלהן שונה בתכלית מחוויית הסוכנות הליברלית: היא ניזונה מחיבור למסורת העבר ולא מהתרסה נגדה, ממילוי חובות ולא ממימוש זכויות, מקידוש הסדר הקיים ולא מפירוקו. מהלך פרשני זה מאפשר למחמוד להחזיר מבט אל העמדה האונטולוגית של הפמיניזם הליברלי, המניחה קשר הכרחי בין אוטונומיה ובין הגשמה עצמית, ולעמוד על מגבלות העמדה

הפרשנית והפוליטית שנגזרות ממנה. מגבלות אלו, כפי שמדגישה מחמוד, נכונות גם ביחס לחוקרות פמיניסטיות רדיקליות כג'ודית באטלר, שנוטות אף הן – על אף עמדתן הביקורתית־פוקואנית – להתמקד בחקר הפעולות המבקשות לפרוע את הנורמות החברתיות, להתנגד לסדר החברתי הקיים ולערער עליו (שם, 23). מגבלות דומות מתגלות במידה רבה גם בגישות פוסט־קולוניאליות המבקשות להשמיע את קולם של "המוכפפים". גם גישות אלו מתמקדות בעיקר בקולות של התנגדות שעולים בקנה אחד עם התסריט הביקורתי־פרוגרסיבי. כפרפרזה על תהייתה הידועה של גיאטרי ספיבק "כלום יכולים המוכפפים לדבר?" (ספיבק 1995), אפשר לשאול: האם גם סובייקטים מוכפפים לא ליברלים יכולים לדבר? כלומר, האם יכול להישמע קולם של סובייקטים המסרבים למלא את תפקידם בתסריט הביקורתי, או שמא רק מי שמגרונם נשמעת או משתמעת העמדה הפרוגרסיבית של החוקרים הביקורתיים יזכו לייצוג במחקר?

במידה מסוימת, ההטיה הליברלית אינה רק נחלתן של ממשיכותיו הפמיניסטיות או הפוסט־קולוניאליסטיות של פוקו אלא גם של פוקו המאוחר עצמו, המניח שכדי שהסובייקט יוכל לפעול כסוכן מוסרי ולהשתתף במשחקי הכוח דרוש לו "חופש" (Foucault 1997a, 298–299). חופש הוא היכולת לשלוט באחרים ולהימנע משליטתם, והוא העומד בבסיסם של משחקי הכוח. למעשה, ככל שבני אדם חופשיים יותר, כך משחקי הכוח שלהם הופכים ליצירתיים ולמשמעותיים יותר. מעמדה זו מבחין פוקו בין שליטה (domination) לכוח (power): כוח ניזון מחופש, ואילו שליטה – שמשמעה מניעה משמעותית, קבועה או רחבת היקף של חופש – מסרסת את הסובייקט כשחקן, מונעת את השתתפותו ביחסים הרשתיים, ובכך משבשת את המשחק כולו. במובן זה, אצל פוקו לכוח יש קונוטציה חיובית, שכן הוא ניזון ממשחקים אסטרטגיים בין חירויות, ואילו שליטה מהווה פגיעה בחירות ובכוח גם יחד (שם, 299). לכן, גם פוקו עצמו רואה בכיבוד זכויות תנאי לשמירה על חירויות (שם) ומייחס לפילוסופיה הביקורתית תפקיד משחרר:

> במובן הביקורתי שלה – ואני מתכוון לביקורתי במובן רחב – הפילוסופיה היא שמציבה סימני שאלה ביחס לשליטה בכל רמה ובכל צורה שבה היא מתקיימת: פוליטית, כלכלית, מינית, מוסדית, או מה שלא תבחר. במידה מסוימת, הפונקציה הביקורתית הזאת של הפילוסופיה נגזרת מהציווי הסוקרטי "דאג לעצמך", או במילים אחרות "הפוך את החופש לבסיס שלך באמצעות השליטה בעצמך" (שם, 300–301).

אם כן, גם אצל פוקו עצמו, תפיסת הביקורת כהצגת הגבולות החברתיים והאפיסטמולוגיים של צורות חברתיות של ידע־כוח מתערבבת במשימה האמנציפטורית של שחרור האינדיווידואל מיחסי שליטה. אבל גם אם נניח בצד את העמדה האמנציפטורית של שחרור האינדיווידואל, שאותה פוקו הביע ברגע של דחק, המסע שלו מ"הסובייקט המהונדס", המשתקף בעבודתו המוקדמת, אל

הסובייקטיביות – אותו יסוד פעיל באדם הממשי המאפשר לו לתפקד כיצרן משמעות, כסוכן אתי וכַלב הפועם של מערכת הידע־כוח – מותיר את קהל קוראיו עם שתי שאלות שאינן זוכות למענה הולם במשנתו. הראשונה נוגעת לאדם הממשי, שבחיי היומיום שלו מקנה פשר למתרחש באינספור הזירות וההקשרים שבהם הוא פועל: מה היחס בינו ובין אותן רשתות ידע־כוח? בפרט, האם הסובייקטיביות הממשית אכן מתמיינת לתוך תהליכי הסובייקטיביזציה, שאותם פוקו מפליא לתאר על בסיס דוגמאות היסטוריות גנריות מיוון ומרומא העתיקה, או שמא היא חורגת מהן וחושפת בפני החוקר דבר מה חדש? מכאן נגזרת גם השאלה השנייה, הנוגעת לתוקף ההנחה של פוקו בדבר חירות האדם באשר הוא: מניין נובע החופש של הסובייקט לפעול? מה מקור היצירתיות שלו? האם מדובר בהנחה מטפיזית ששורשיה נעוצים בנאורות? ואם לא, כיצד אפשר להצדיקה?

לכאורה, התיאוריה הביקורתית מעניקה תשובות גם על השאלות הללו. במוקד ספרו של מישל דה סרטו **המצאת היומיום** (2012) ניצב הניסיון לייצר תיאוריה של המציאות היומיומית שאותה חיים סובייקטים ממשיים. מציאות זו, כך מתברר, אינה אלא זרימה של פרקטיקות שלעולם אינן נשמעות לניסיונות ההמשגה שלהן. דה סרטו עוקב אחר צעדיהם של מושאיו ואחר השימושים היצירתיים שהם עושים במרחב ובדימויים התרבותיים. ואולם לצד היצירתיות של הסובייקט הממשי וחוסר נכונותו להתמשמע, מבני הכוח דווקא נוכחים בעבודתו כישויות יציבות למדי. מבני הכוח, כמעין גבולות של מבוך שבתוכו נעים עכברי מעבדה, הם הבסיס שמולו מתגלות אותן ה"תחבולות" ואותם השימושים הסוטים מ"כוונת המכוון" ולעיתים אף מגחיכים אותה. מהתייחסויותיו של דה סרטו למשנותיהם של פוקו ושל בורדיה, מתקבל הרושם שהוא נכנס דרך חרך בתיאוריות היודעות־כול של כל אחד מהם ודרכו הוא מגיע אל האנשים הממשיים שבכוחם לשנות את מהלך העלילה ולהכשיל את הקטגוריות התיאורטיות של השניים. כך למשל, בהתייחסו לרשת הידע־כוח של פוקו הוא טוען כי אופני העשייה של הנשלטים הם כוח ממשי החומק מהעדשה הפוקואנית; אופני העשייה, לדידו, הם "אלפי הפרקטיקות שבאמצעותן המשתמשים מנכסים לעצמם מחדש את המרחב המאורגן על ידי הטכניקות של הייצור החברתי־תרבותי" (שם, 40). הוא ממשיל אותם לפעולות חיידקיות, "המתרבות בתוך המבנים הטכנוקרטיים ומסיטות את תפקודם באינספור טקטיקות" (שם). מהפניית המבט ממבני הכוח – מקירות המבוך – אל הסוכנים החברתיים החיידקיים נגזר גם שינוי של מטרת החקירה: המטרה אינה עוד לחשוף את האופנים שבהם הכוח מתהווה לכדי טכנולוגיה משמעתית, אלא לבחון את הטקטיקות והפעולות היצירתיות של קבוצות ויחידים נגד הכוח המופעל עליהם. אך מהתמונה שדה סרטו מסרטט עולה כי מבני הכוח פועלים על "המשתמשים" – הסובייקטים הממשיים, המגיבים אליהם באינספור טקטיקות ותחבולות יומיומיות – באופן אחיד למדי. לפיכך, הפעולה האנושית היצירתית של משמוע העולם נותרת במידה רבה בגבולות הפעולה הפרוגרסיבית המתריסה, המבקשת להתנגד למבני הכוח הדכאניים ולחתור תחתם.

אם כן, העמדה הקונפליקטואלית המאפיינת את מרבית הגישות הביקורתיות בנות זמננו נסמכת, אם באופן גלוי אם באופן סמוי, על האונטולוגיה היחידנית שתוארה לעיל. בגרסאותיה הקונפליקטואליות הריבודיות כמו זו של בורדיה, המתמקדות ביחסי כוח ואי־שוויון, העמדה הפרשנית נסמכת על עקרון ה־*homo aequalis*, הנגזר ישירות מן ההנחה בדבר קיומו של אינדיווידואל אוטונומי, שווה ובוחר, וזוהי נקודת הייחוס האונטולוגית שלה. לעומתה, עמדתו הקונפליקטואלית של פוקו חורגת מן האונטולוגיה היחידנית, שכן הסובייקט הליברלי אינו משמש את פוקו כנקודת מוצא לחקירה אלא הוא מושא למחקר ולביקורת. ואכן, הסובייקט הפוקואני באשר הוא נטוע תמיד ברשת הידע־כוח שמתוכה הוא פועל, ומבעדה – ורק מבעדה – הוא מעניק פשר ומשמעות לפעולותיו. אומנם הסובייקט הפוקואני (גם המאוחר והיצירתי) מתהווה מתוך קריאה דיאכרונית והיסטורית, ולפיכך אינו נגזר מקריאה קרובה של הסובייקט החי, אך התיאוריה של פוקו דווקא משמשת כר תיאורטי פורה להתבוננות בסובייקט הממשי מעבר לגבולות הדמיון הליברלי. עבודתה האתנוגרפית של מחמוד, המציעה קריאה קרובה בזמן הווה של הסובייקט הפוסט־קולוניאלי – נשות המסגדים במצרים, הנטועות בתוך אתיקה של אדיקות ולא של התנגדות – היא דוגמה טובה לכך. אך עבודתה של מחמוד היא במידה רבה היוצא מן הכלל שמעיד על הכלל. מרבית הכותבים הביקורתיים, ויהיו אלה ממשיכותיו הפמיניסטיות הרדיקליות של פוקו או כותבים כמו דה סרטו, מעלים על נס פוליטיקה פרוגרסיבית של חתרנות וערעור המתמקדת בתחבולות, כלומר בפעולות של התנגדות ליחסי הכוח. על הנחות המוצא הליברליות הניצבות בבסיס הפוליטיקה הזאת ארחיב כעת.

העמדה הפוליטית

כפי שזה עתה הראיתי, העמדה הפוליטית בגרסתה הליברלית־פרוגרסיבית מצמצמת את הדמיון הפוליטי לכדי מבנה דיכוטומי של דיכוי לעומת שחרור בעודה חותרת לחלץ את האינדיווידואל מכוחות דכאניים ומגבולות חברתיים. עמדה זו אינה מוגבלת רק לאג'נדות פרוגרסיביות או מודרניסטיות (כדוגמת המניפסט הקומוניסטי של מרקס), המציבות את השחרור כיעד מוצהר וכחלק מעמדה מנומקת, אלא רווחת גם במסגרת גישות פוסט־סטרוקטורליסטיות ופוסט־מודרניסטיות, רלטיביסטיות לכאורה, שבהן היא מגולמת במונחי מפתח כגון "התנגדות", "ערעור", "חתרנות" ו"שלילה".[9] מונחים אלו משמשים כאבות המזון של הדמיון הפוליטי הביקורתי ומגויסים לפעולה נגד כל אותן עוולות שהשיח הפרוגרסיבי מסמן.

שורשיו ההיסטוריים של חזון זה נטועים כמובן בנאורות, שמילאה תפקיד מכונן בעיצובו של הדמיון הפוליטי המודרני והפכה את דגם המהפכה למודל כמעט

9. שנהב **2009**; אופיר **2010**; Mahmood 2005.

בלעדי לשינוי חברתי. המהפכה הצרפתית היא שהעלתה על נס אקטיביזם מתריס שיוצא נגד הסדר הקיים, מתנער מן העבר – ובכלל זה ממסורות וממקורות סמכות דתיים הנתפסים כדכאניים – ושואף לברוא עולם חדש ומתוקן באמצעות התבונה האנושית. את מרכיביה הקוסמולוגיים של המהפכה הצרפתית, שהפכה במודרנה למודל גנרי לשינוי רדיקלי, אפשר לזהות בחזונות מודרניסטיים נוספים, לדוגמה החזון הקומוניסטי, הבא לידי ביטוי בשורות האינטרנציונל:

עולם ישן עדי היסוד נחרימה
מגב כפוף נפרוק העול
את עולמנו אז נקימה
לא כלום מתמול,
מחר – הכול
זה יהיה קרב אחרון במלחמת עולם
עם האינטרנציונל יעור, ישגב אדם![10]

אומנם אפשר לשער שמרבית החוקרים והחוקרות הביקורתיים בני זמננו לא יצטרפו למקהלת האינטרנציונל בשירה נלהבת. עם זאת, קשה להתעלם מנוכחותם של מרכיביו הקוסמולוגיים בדמיונם הפוליטי – העמדה החילונית, המציבה את האדם במרכז כמכונן הסדר החברתי והמוסרי; הנתק מעריצותה של מסורת העבר כמפתח לשינוי; האוטופיזם וההבטחה לשחרור אולטימטיבי ונצחי, "קרב אחרון במלחמת עולם" (שבו מהדהד, בהקשר הליברלי בן זמננו, רעיון "קץ ההיסטוריה" של פרנסיס פוקויאמה; ראו Fukuyama 1989); ואוניברסליזם – מסר אוטופי הפונה אל האדם באשר הוא אדם ומלווה בנימה מיסיונרית, המובלעת בהבטחת גאולה לכולם.

כאמור, גישות ביקורתיות בנות זמננו אינן שותפות בהכרח לתמונת העולם האוטופית העולה משורות האינטרנציונל, אך הן כן שותפות לשאיפה להביא גאולה אוניברסלית מתוך מאבק באי־שוויון – רעיון המחובר בטבורו לאונטולוגיה היחידנית המקדשת את האינדיווידואל האוטונומי, השווה והחופשי ומבקשת לחלצו מן הכוחות הדכאניים שבתוכם הוא כלוא. החזון הפוליטי הזה מהדהד באופן מיוחד בדיסציפלינה שממנה אני מגיע, הסוציולוגיה. זיהויו אינו דורש קריאה ניואנסית, שכן הוא מופיע במוצהר בכל התמות המארגנות של כנסי האגודה הסוציולוגית האמריקנית בשנים האחרונות. ה־*homo aequalis* הוא נקודת המוצא לתיאור המציאות החברתית ולתיקון עולם, וביטוייו הרבים של האי־שוויון בזירות חברתיות שונות נתפסים כעדות בלתי פוסקת לדיכוי חברתי מתמשך. מעמדה זו מוגדרת משימתה של הסוציולוגיה: חשיפת האי־שוויון, ערעור עליו, והתנגדות למבני כוח המאפשרים את המשך קיומו ושעתוקו לאורך זמן. כפי שטענה נשיאת האגודה הסוציולוגית האמריקנית כריסטין ויליאמס בשנת 2019, "הסוציולוגיה היא דיסציפלינה אקדמית

10. מתוך המנון האינטרנציונל מאת פייר דגייטר, בתרגום אברהם שלונסקי.

המוקדשת לתיעוד ולניתוח של דיכוי חברתי" (The University of Texas at Austin 2019). בהגדרת התמה המארגנת של הכנס באותה השנה נכתבו הדברים האלה:

> בימים אלו של התרחבות האי־שוויון החברתי, חיוני לאמץ סוציולוגיה המאתגרת עוולות חברתיות ותומכת באקטיביסטים־חוקרים. לרשות הסוציולוגים והסוציולוגיות עומדים הכלים האנליטיים והנתונים האמפיריים הנחוצים לתמיכה בקהילות שנאבקות בעוולות בזירות שונות. זירות אלו כוללות אי־שוויון גזעי, הידרדרות בשמירה על הסביבה, הגבלות הגירה, אלימות משטרתית, סגרגציה בדיור, אי־שוויון במבנה ההזדמנויות בחינוך, אי־שוויון בבריאות, כליאה המונית ואלימות נגד נשים ולהט"בים. סוציולוגים שמשתפים פעולה עם קבוצות קהילה, עם ארגוני זכויות אדם, עם עורכות דין לזכויות אזרח ועם אחרים הפועלים לקידום צדק חברתי יכולים לתרום תרומה משמעותית לקידום מחקר התומך בשינוי חברתי פרוגרסיבי (מצוטט אצל Mizrachi 2022, 496).

זה לא היה רגע מקרי. תחושת המחויבות, הדחיפות וההתגייסות למאבק מאפיינת את התמות המארגנות של הכנסים בשנים האחרונות (American Sociological Association 2016). לקראת הכנס בשנת 2024 כבר נשמעת קריאה לפעולה ממש:

> התמה של שנת 2024 מדגישה את התפקיד של הסוציולוגיה כפרקסיס משחרר: מאמץ לא רק להבין את האי־שוויון המבני, אלא לקחת חלק במאבקים חברתיים־פוליטיים. הדיסציפלינה שלנו זוכה כיום לרנסנס המבוסס על ריבוי תיאוריות אנטי־גזעניות, דה־קולוניאליות, פמיניסטיות, קוויריות וטרנס־לאומיות, המוביל אותנו לתובנות מבוססות, מקיפות ומכילות יותר. התמה של תוכנית הכנס לשנת 2024 תתמקד באופנים שבהם אנחנו יכולים להשתמש בהבנה שלנו בדבר סולידריות בין מיקומים מצטלבים כדי לסייע בבניית עולם טוב יותר (American Sociological Association 2023).

אם כן, הסוציולוגיה, כמו דיסציפלינות רבות בימינו, מבטאת בגלוי מחויבות לפוליטיקה משחררת. זו נסמכת על אונטולוגיה ליברלית שבמרכזה ניצב האינדיווידואל האוטונומי הכלוא בתוך מארג כוחות ומבנים דכאניים. מכאן שהפעולה הפוליטית הנדרשת לשחרורו כרוכה בחתירה לשוויון באמצעות התנגדות למבני הכוח, חתירה תחתם, ובמידת האפשר אף פירוקם מן היסוד. יתר על כן, הפוליטיקה הזאת מונעת מעמדת ודאות אשר לתקפותו האוניברסלית של החזון הפרוגרסיבי, המעניקה צידוק להחלתו מלמעלה למטה בכל הקשר חברתי נתון.

העמדה הפרשנית

העמדה הפרשנית של הדקדוק הליברלי עולה בקנה אחד עם העמדה האונטולוגית והפוליטית. היא מונעת מחשד כלפי המציאות הגלויה ומשלילתה המתמדת, כלומר

ממאמץ בלתי פוסק להציע קריאות אלטרנטיביות וחתרניות של המציאות באמצעות חשיבה מפרקת (דקונסטרוקציה). כפי שטענתי במקום אחר (מזרחי 2017), לעמדת החשד המאפיינת את השיח הביקורתי יש תפקיד מכונן בצמצום המרחב הפרשני העומד לרשותו. טענה זו נסמכת על ההבחנה של פול ריקר בין "הרמנויטיקה של חשד" (hermeneutics of suspicion) ל"הרמנויטיקה של משמעות" (hermeneutics of meaning). בספרו *Freud and Philosophy* (Ricoeur 1970) טען ריקר כי הפעולה הפרשנית מונעת ממוטיבציה כפולה: מן הנטייה לחשוד ומן הנטייה להקשיב. פרשנות החשד, שאותה הוא מכנה "הרמנויטיקה של חשד", מונעת מן המוטיבציה לגלות את המשמעות האמיתית של הטקסט, ההכרחית להבנתו אך שוכנת מתחת לפני השטח וסמויה מן העין. החפירה בטקסט נועדה אפוא לגלות משמעות אחרת, נכונה יותר, וכך גם לחשוף את טבעה הנאיבי, ולעיתים אף המוטעה, של המשמעות הראשונית שניתנה לו. בניגוד להרמנויטיקה של החשד, ההרמנויטיקה של המשמעות מונעת מן המוטיבציה לפענח את משמעותו המלאה של הטקסט כהווייתו, ולכן היא כרוכה בהקשבה מלאה וברצון ללמוד את הטקסט ומן הטקסט, כלומר להיות פתוחים להשפעתו ולשחזר ככל האפשר את משמעותו המקורית – את כוונתו האמיתית של מחולל הטקסט, בין שהוא המחבר ובין שהוא הפוֹעֵל החברתי.[11]

לטענתו של ריקר, שתי העמדות הפרשניות הללו נחוצות לצורך הפעולה הפרשנית עצמה, ואי־אפשר לוותר על אף אחת מהן. במילים אחרות, אף על פי שיתגלה בהמשך כי החשד מסוכן, הוא נחוץ ואף הכרחי לפעולה הפרשנית באשר היא (מזרחי 2017). מנגד, חשוב להבין שפרשנות של משמעות בשדה המחקר אין פירושה קריאה נאיבית של המציאות, או תיאורה בלשונם של מושאי המחקר בלבד. נהפוך הוא, היא מאפשרת המשגה תיאורטית עצמאית וביקורתית, היינו חיפוש אחר תנאי האפשרות העומדים בבסיס פרשנויותיהם של מושאי המחקר. בהקשרים רבים נשמר האיזון העדין בין קריאת המציאות מתוך הרמנויטיקה של משמעות ובין פרשנות של חשד. ואולם כאשר המטוטלת ההרמנויטית נוטה לכיוון החשד, הדבר עלול להוביל להפעלה בלתי מבוקרת של חשד פרשני, שמשמעה אימוץ עמדה שריקר מכנה "חשד יתר". הכוונה היא לצמצום גורף של המשמעות הנגלית מעל פני השטח לכדי מבנים הסמויים מן העין, באופן שנוצרת תיאוריה אובייקטיבית ללא סובייקטיביות. בהקשר הסוציולוגי, משמעות הדבר היא שהסובייקט החברתי מדוּחְלָל, והמציאות החברתית נקראת מבעדו. הדבר צורם במיוחד באותם המקרים שבהם הסובייקטים הנחקרים "מתעקשים" להתנהג באופן שונה מזה הנתפס כרצוי בעיני החוקר. או אז, התנהגותם ה"אנומלית"

11. רעיון זה נעוץ כמובן בהקשר התיאולוגי של קריאת כתבי הקודש, שבמסגרתו ריקר כותב. עבור ריקר, בהרמנויטיקה של משמעות ההנחה היא שהאמת שוכנת בטקסט עצמו, ועל כן הוא מקור להתגלות, ומכאן שנדרשת התכוונות מלאה לקריאה קשובה של הטקסט הקדוש ולמאמץ מלא להבין את משמעותו כלשונו. וראו גם Josselson 2004.

עוברת רדוקציה מוחלטת לתנאים המבניים שבהם הם חיים; העושר של חוויות חייהם מועם, והעומק התרבותי שבתוכו משוקעת עמדתם המוסרית או הפוליטית מושטח כליל.[12]

ריקר הצביע על שני גורמים מרכזיים העלולים להוביל למצבים כאלה: הראשון הוא הסתמכות על גישה מבנית, והשני הוא אימוץ עמדה אידיאולוגית. הוא טוען כי הנחות מבניות נוטות לקבע את המציאות על פי המבנה המדומיין, שנתפס לעיתים כתבנית קבועה וא־היסטורית של יחסים. לכן, עמדה מבנית מקהה את הרגישות הפרשנית לשינויים המתרחשים לאורך זמן. אשר לאידיאולוגיה, כאשר היא מוטענת על הנחות מבניות היא מקנה להן משמעות מוסרית אבסולוטית. לפיכך, במקרים שבהם המבנה נתפס כדכאני או ככזה שנולד בחטא (למשל במציאות קולוניאלית, תחת כיבוש, נכבה, דיכוי גזעי ועוד) גוברת פרשנות החשד. בעקבות זאת נפגעת הרגישות הפרשנית לזיהוי שינויים חיוביים בלתי צפויים או מגמות אופטימיות, ומתחזקת הנטייה להשטיח את הטקסט מתוך חיפוש אחר עקביות ומתוך ניסיון לייצר התאמה של המצוי (המבנה הדכאני הקבוע) לרצוי (השחרור המיוחל). תופעה זו בולטת במיוחד במקרים שבהם "הקורבן", או "הסובייקט הסובל" (Ortner 2016), מסרב לאמץ את הגאולה הפרוגרסיבית, ומצדד בעמדה מוסרית או באידיאולוגיה המנוגדות לאלה של החוקרת הביקורתית. במצבים כאלה, חוקרים וחוקרות ביקורתיים – במיוחד אלה המשתייכים לקבוצות שמוגדרות כקבוצות מיעוט מדוכאות (למשל חוקרים וחוקרות אפרו־אמריקנים, פלסטינים, מזרחים ואחרים) – נוטים לאמץ עמדה מסנגרת כלפי אוכלוסיית המחקר שהם משתייכים אליה. עמדה כזאת רותמת את התבונה לאידיאולוגיה (motivated reason)[13] מתוך תחושת מחויבות עמוקה לסיפור על הקבוצה, שאותו הם תופסים כסיפור הבלעדי וה"אמיתי" שלה. כך יוצא שפרשנותם מונעת מתחושת שליחות וחובה לייצג נאמנה את "האינטרסים האמיתיים" של קבוצת המוצא שלהם, וכל ראייה הסותרת את הסיפור היקר ללִיבם נתפסת כהפנמת הדיכוי, כתודעה כוזבת, ואף כ"נשק בידי האויב" שיש להעלימו מן העין או לצנזרו.

דוגמה לבעייתיות של העמדה הפרשנית המסנגרת בהקשר האמריקני אפשר למצוא בעבודתו של אורלנדו פטרסון. פטרסון, סוציולוג ממוצא ג'מייקני, מתייחס להתנגדות ארוכת השנים של הסוציולוגיה הביקורתית האמריקנית להתייחס

12. לרדוקציה מסוג זה מתנגדים רבים מן "האנתרופולוגים של המוסר", השואפים לחקור ברצינות צורות חיים ופרויקטים אתיים המנוגדים לצורות החיים ולפרויקטים האתיים שאליהם מחויבים מרבית האנתרופולוגים, באמצעות תיאורם באופן המדגיש את עקביותם ומתוך עמידה בפיתוי להציגם מבעד לעדשה הפוליטית הפרוגרסיבית (Laidlaw and Mair 2019). ראו גם Asad 1993; Robbins 2004; Mahmood 2005; Hirschkind 2006; Cook 2010.

13. לסקירה של המונח ראו Kraft *et al.* 2015; Epley and Gilovich 2016.

ל"תרבות" כאל גורם משמעותי בהבנת הקושי של צעירים שחורים להיחלץ ממעגל העוני.[14] לטענתו, התנגדות זו נובעת מחשש שהסברים תרבותיים יסיטו את המבט מהגורמים המבניים ה"אמיתיים" העומדים מאחורי העוני השחור ויובילו ל"האשמת הקורבן". רתיעה זו הייתה משותפת לאורך השנים לסוציולוגים ביקורתיים לבנים ואפרו־אמריקנים, שחשו חובה לגונן על אוכלוסיית המחקר. פטרסון, לעומתם, מבצע מהלך פרשני מודע המאפשר לו לחמוק מן העמדה המסנגרת, ולנחקריו – צעירים שחורים משכונות הגטו – להשמיע את ה"נרטיב האסור", שלפיו ל"תרבות" יש תפקיד מכונן בעיצוב מסגרת חייהם בגטו והשפעה עצומה על סיכויי היחלצותם ממעגל העוני.

אם כן, העמדה הפרשנית המאפיינת את הדקדוק הליברלי־ביקורתי היא עמדה של חשד, ואפילו של חשד יתר, הנוצר בדרך כלל מתוך היצמדות לתיאורים מבניים, מחויבות אידיאולוגית ועמדה מסנגרת. עמדה זו מקשה על חוקרים ביקורתיים לצאת מעמדת הוודאות שלהם לנוכח גילויי התנגדות כלפי הפרשנות שהם מקדמים, ובאופן כללי יותר – כלפי מסרים ליברליים. לכן, למרות הכישלון המהדהד של מסרים ליברליים לקנות להם אחיזה בקרב אוכלוסיות מטרה, חוקרים ביקורתיים אינם ממהרים לבחון את ארגז הכלים הפרשני שלהם. במקום זאת הם נוטים להקנות משמעות אוטומטית לגילויי ההתנגדות הללו ולראות בהם וריאציות – רציונליות יותר או פחות – של תודעה כוזבת (מזרחי 2011; 2017).

לשלושת מרכיבי היסוד הללו של הדקדוק הליברלי נוסף מרכיב רביעי, שאינו מאפיין באופן גורף את השיח הביקורתי בן זמננו אך נוכח ברבים ממופעיו, והוא עמדה חילונית אנטי־מסורתית.[15]

עמדה חילונית אנטי־מסורתית

העמדה החילונית האנטי־מסורתית מתאפיינת בהתנגדות גורפת לניסיון לראות במסורת מקור סמכות לסדר המוסרי והפוליטי. הדבר נכון במיוחד במקרים שבהם המסורת מאיימת על האונטולוגיה הליברלית, המעלה על נס את האינדיווידואל האוטונומי. למען הסר ספק, אין מדובר בעמדה השוללת את הזכות למסורת או מכחישה את עוולות המערב הקולוניאלי, הכוללות בין השאר את דיכוין של תרבויות ילידיות. להפך, העמדה הפוליטית המחויבת שמאפיינת את השיח הביקורתי באקדמיה המערבית בת זמננו מצהירה בריש גלי על אחריותה כלפי חטאי העבר. ועם זאת, עמדתה המוסרית כלפי נורמות תרבותיות שמעוגנות במסורות עבר, המחללות את האונטולוגיה האינדיווידואליסטית ועל כן נתפסות כדכאניות, היא

14. Patterson 2006; 2014; Patterson and Fosse 2015

15. לניתוח עמדות פוסט־חילוניות שונות, ובכללן כאלה המשמרות את הנחות המוצא הליברליות, ראו שנהב 2018.

שלילית ביותר. כך למשל, מסורת המשמשת מקור סמכות להסתגרות שבטית, להירכיות מקודשות או למבנים המזוהים כפטריארכליים נתפסת כמגונה. עמדה אנטי־מסורתית זו חוברת למה שאכנה "אתיאיזם מוסרי כעמדה מתודולוגית". בסוציולוגיה ידועה עמדת "האתיאיזם המתודולוגי", המזוהה עם עבודתו המכוננת של הסוציולוג פיטר ברגר. עמדה זו משקפת נקודת מוצא מדעית אנליטית שלפיה סוציולוגים של הדת מבחינים בין עמדתם אשר לערך האמת של תוכני האמונה הדתית ובין הדת כתופעה תרבותית־חברתית (Berger 1967; 1979). אם כן, באתיאיזם המתודולוגי ערך האמת של אמונות דתיות מוכנס לסוגריים, והחוקרים מאמצים עמדה ניטרלית או אגנוסטית אשר לתוקפן של אמונות דתיות כגון אמונה באלוהים, בגאולה או במשיח (Porpora 2006). עמדה זו מאפשרת להם להתחקות על הגיון הפעולה של הדת בספֵרות חיים שונות כתופעה חברתית ותרבותית. במילים אחרות, הדת נתפסת כמושא לביקורת אנליטית ולחקירה אמפירית.

גישות ביקורתיות רבות בנות זמננו מגלות כלפי חקר הדת יחס שונה, המשקף נאמנה את המעבר למרחב הביקורתי הפתוח לכאורה, שבו דווקא "הסרת הסוגריים" ונקיטת עמדה מוסרית ופוליטית ביקורתית כלפי פרקטיקות ותכנים דתיים הופכות בהקשרים רבים לכלל הנוהג. מעמדה זו, הן נורמות ההתנהגות הדתית הן מקורות הסמכות וההצדקה שלהן עומדים לשיפוט מוסרי ופוליטי, במיוחד כשהם מזוהים כפוגעניים ביחס לאינדיווידואל האוטונומי – השווה והבוחר – ומובנים כביטויים של הפליה על בסיס מגדרי, אתני, גזעי או אחר. גם עמדה זו, שעשויה להתפרש מנקודת מבט תיאולוגית כביטוי מובהק של "קרתנות חילונית", עלולה להביא להידרדרות לעמדה פרשנית של חשד יתר. הסיבה לכך היא שמתוך אותה עמדה אתיאיסטית, תופעה דתית העומדת בסתירה לעמדה החילונית־ליברלית נתפסת כסימפטום של בעיה – תוצר של פתולוגיה מבנית או של מסורת דכאנית. לפיכך נדמה כי הסיפור שנגלה לפני החוקרת מסתיר בהכרח סיפור אחר, הידוע לה אך נסתר מעיניהם של הנחקרים. במילים אחרות, קריאה של תופעה דתית מעמדה של אתיאיזם מוסרי אינה מאפשרת קריאה פתוחה המכוונת לגילוי ההיגיון הפנימי של התופעה הדתית.[16]

הדיון עד כה הציג מעין אבחנה ראשונית של מצב הביקורת בת זמננו, על מגבלותיה הפרשניות והפוליטיות־אתיות. הפרק הבא יעסוק בשאלה כיצד אפשר

16. בדיוק משום כך מתפתח בשנים האחרונות דיאלוג – גם אם ראשוני ומביך עדיין – בין אנתרופולוגים לתיאולוגים, שבמסגרתו אנתרופולוגים עשויים לקבל על עצמם (מחדש) את המחויבות להתמודד עם האתגר של מציאת אחרוּת (otherness) אמיתית בעולם, ברמת האונטולוגיה החברתית, ולהשתמש ב"מושגים ילידיים" מתחום התיאולוגיה כדי לפתח צורות חדשות של טיעונים אנתרופולוגיים, מהלך שג'ואל רובינס מכנה "theologically informed ethnography" (Coackley and Robbins 2018). עוד בהקשר זה ראו Robbins 2006; 2020; Lemons 2018; Furani 2019. על האנתרופולוגיה של הנצרות ראו Harding 1987; Engelke 2002; Luhrmann 2012; Bialecki 2014.

לחרוג ממנה: מהו המרחב הפרשני החלופי שייפתח בעקבות הטיית המטוטלת הפרשנית מחשד למשמעות? מהן ההצדקות התיאורטיות לכך? ומהן ההשלכות הפוליטיות של מהלך שכזה? אתבסס על מאמרי האסופה כדי לסרטט קווים ראשונים לדמותו של מרחב פרשני חלופי.

מֵעבר לדקדוק הליברלי

התנועה אל מעבר לגבולות הדמיון הליברלי מבקשת לחלץ את הביקורת האנליטית ממחוזות הביקורת החברתית שאליהם היא נקלעה בעשורים האחרונים. חשוב להבהיר: מהלך זה אינו בגדר "צעידה לאחור", כלומר חזרה למומנט הראשון של הביקורת שהיה נטול הקשר היסטורי ועיוור ליחסי כוח. המהלך המוצע כאן נטוע בזמן הזה, ולפיכך הוא יושב על כתפי השיח הביקורתי שקדם לו. הדבר ניכר לא רק מהערנות של השיח הפוסט־ליברלי למגוון אופני הפעולה וההשפעה של יחסי הכוח, אלא גם מן המוטיבציה המכלילה שלו, המבקשת להרחיב את גבולות הייצוג וההכרה של השיח האקדמי באופן שיכלול את קולותיהם – ויתרה מזו, את הגיונותיהם – של יחידים המשתייכים לקבוצות לא ליברליות, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר בקבוצות מיעוט. לשם כך נדרש המחקר הפוסט־ליברלי לחלץ את הפרשנות מדלת אמותיו של הדקדוק הליברלי. ואכן, מאמרי האסופה חורגים כולם מן הרכיבים האונטולוגיים, הפרשניים או הפוליטיים של דקדוק זה. באמצעות המהלך שהם עושים, יחד ולחוד, מתחוור מתווה ראשוני לדקדוק חלופי. בחלק זה אסרטט את הדקדוק הפוסט־ליברלי על סמך תיאור תמציתי של המאמרים. אפתח בהצגת המהלך הפרשני המשותף להם, שהוא התנועה האפיסטמולוגית מקוטב החשד (חשד היתר) לעבר קוטב המשמעות. לאחר מכן אתאר כיצד הם חורגים משאר רכיבי הדקדוק הליברלי: העמדה האונטולוגית, העמדה הפוליטית והעמדה המתודולוגית־החילונית. תיאור תמציתי של רכיבי הדקדוק הפוסט־ליברלי אפשר למצוא בטור השמאלי שבלוח המסכם בסיום המבוא.

העמדה הפרשנית

הכותבים והכותבות באסופה זו חולקים עמדת מוצא משותפת המכירה בקיומם של מבנים היררכיים ויחסי כוח, אך הם אינם רואים בהתנהגות האנושית – או בטקסטים הכתובים והוויזואליים שאותם הם מנתחים – נגזרת ישירה של מבני הכוח. במילים אחרות, הנחת המוצא המשותפת להם היא שאף כי מבני כוח והיררכיות חברתיות שזורים בכל מעגלי החיים, אי־אפשר לצמצם את הממד התרבותי של המשמעות לכדי ממדי כוח בלבד, ויש להבינו כאוטונומי מבחינה אנליטית. התנאי הראשון למהלך פרשני המבקש לקרוא את הטקסט בלי לגזור את "משמעותו האמיתית"

מיחסי הכוח הוא השהיית החשד הפרשני.[17] בכל הקשור לסובייקט הממשי, משמעות הדבר היא שהפרשנות מפגרת אחרי המציאות, וההמשגה התיאורטית מתרחשת בדיעבד. זהו תהליך שבמסגרתו המפה התיאורטית, על רכיביה הנוקשים, מושמת בסוגריים כדי לאפשר לחוקרות לעקוב מקרוב אחר הנחקרים. השהיה זו כרוכה במהלך מודע שריקר מכנה "חשד בחשד". הכוונה היא לשינוי של הלך הרוח המחקרי, הכולל עמידה על המשמר מפני היסחפות בלתי מבוקרת לפרשנות של חשד. כיצד אפשר לעשות זאת? בעבודות קודמות הצעתי את כלל האצבע הבא: "אם הממצאים שלך תואמים תמיד את עמדתך המוסרית, תחשדי בסוציולוגיה שלך" (מזרחי 2017, 106). ואולם, כפי שאבחנתי כבר שם, כלל זה – המציע אבחון בדיעבד – רחוק מלהיות מספק, ודרושה המשגה מעמיקה יותר של העמדה החלופית.

קרתנות עצמית, אמפתיה ורגישות לפרדוקסים

מבחינה אפיסטמולוגית ואתית אפשר לומר כי תנאי מקדים לתפנית פרשנית מחשד למשמעות הוא אימוץ של קרתנות מתודולוגית. הכוונה היא לעמדה אפיסטמולוגית צנועה ברוח "האתיקה של הקרתנות העצמית" (an ethic of self-parochialization) שהציעה האנתרופולוגית סאבא מחמוד (Keane 2018). עמדה זו מתאפיינת בוויתור על עמדת מוצא המבטאת ודאות מוסרית של החוקרת ובנכונות לאתגר את התפיסות היקרות ביותר לליבה, אלה המהוות חלק בלתי נפרד מזהותה הגרעינית.[18] זוהי עמדה מאתגרת במיוחד, ולעיתים אף נדמה כי היא נפסדת, במיוחד כאשר היא משמשת כדי לפרש את עולמם של מי שאינם מוגדרים (או לפחות אינם מוגדרים רק) כחסרי הכוח, כקורבן, אלא דווקא כ"מקרבן" או כ"סובייקט הרע", אותם סוכני תרבות שהחוקרת חווה אותם כמעוררי סלידה (repugnant others).[19]

הסוציולוגית ארלי הוכשילד, חוקרת ליברלית־פרוגרסיבית מברקלי, התמודדה עם אתגר כזה בבואה לפרש את עולמם של נחקריה, רפובליקנים קהילתניים ושמרנים החיים בלואיזיאנה (Hochschild 2016). היא המשיגה את המאמץ הפרשני שנדרש ממנה כדי למלא בהצלחה את משימתה וכינתה אותו "שבירת חומות האמפתיה". באמפתיה הכוונה לשילוב ייחודי של הבנה והזדהות רגשית, כלומר רצון להבין את מושא המחקר קוגניטיבית ורגשית גם יחד. האמפתיה מסייעת לחוקרת להניע את המטוטלת הפרשנית לעבר קוטב המשמעות, ויתר על כן – לעבר קוטב **האמון**. אין הכוונה לאימוץ בלתי מודע לעצמו של עמדה נאיבית, המתייחסת אל הטקסט בבחינת "כזה ראה וקדש", כי אם לעמדה תמימה במודע, המונעת מהתמסרות לטקסט ונמנעת מבריחה אל הסבטקסט – אל כל אותם מבנים נסתרים המתקיימים

17. בהקשר של ביקורת הספרות ראו קוסופסקי סדג'וויק 2019 על "קריאה פרנואידית וקריאה מאחה".
18. ראו גם Henare *et al.* 2006; Holbraad and Pedersen 2017.
19. זהו מושג של סוזן הרדינג; ראו Keane 2018.

מתחת לפני השטח ויכולים להיתפס כמשמעות האמיתית שלו, הנעלמת מעיניהם של הנחקרים או של הקוראים התמימים. אם כן, זוהי הקשבה שמבקשת להשלים משימה שהיא במידה רבה בלתי אפשרית: לשחזר את הטקסט, ללכוד את משמעותו המלאה מתוך עצמו אגב הימנעות מודעת מקריאה מבעד לו. אבל הפעולה הפרשנית אינה מסתכמת בשחזור או בלכידה של משמעותו המלאה של הטקסט. לפי ריקר, פעולת הקריאה מעמדה של משמעות ואמון מניחה שהטקסט, או הסמל, "ידברו אלינו". ציפייה זו נובעת מאמון בשפה (ובתפיסה) שסמליה אינם רק מדוברים על ידי בני אדם אלא גם מדברים מאדם לאדם, ובהמשך לכך – מסובייקט המחקר לחוקר המתבונן (Ricoeur 1970, 29–30). הקשבה אמפתית מונעת אפוא מסקרנות עמוקה כלפי מושאי המחקר וכרוכה במאמץ בלתי נדלה להבין את עמדתם ולשחזר את חוויותיהם, לא רק כדי ללכוד את משמעות דבריהם ולשחזר אותה אלא גם מתוך נכונות מלאה לאפשר להם "לדבר אלינו", כלומר לחולל בקרבנו שינוי משמעותי (ראו גם Laidlaw 2013; Scott 2017).

המהלך האמפתי של תהליך פרשני דו־כיווני ורפלקטיבי דרוש במיוחד, כך מתברר, כאשר מדובר בתופעות פרדוקסליות לכאורה. הוכשילד, למשל, ביקשה להיעזר באמפתיה כדי להתמודד עם מה שהעיתונאי וההיסטוריון האמריקני תומס פרנק (Frank 2004) כינה "הפרדוקס הגדול": אימוץ של עמדות ימין כלכלי בקרב תושביה העניים של מרכז ארצות הברית. מנקודת מבטו של השמאל הפרוגרסיבי הדבר מתפרש כפרדוקס – דבקות בעמדה פוליטית המנוגדת ל"אינטרסים האמיתיים" (הכלכליים, האקולוגיים, החינוכיים והאחרים) של אותם עניים – ועל כן כמהלך המביס את עצמו. כדי להתמודד עם הפרדוקס הגדול, הוכשילד בחרה להתייחס אליו כאל חידה ולא כאל סימפטום לפתולוגיה חברתית ידועה מראש. מבטה האמפתי אפשר לה להעניק פשר לעמדה המוסרית של נחקריה ולבחירתם הפוליטית הנגזרת ממנה. חקירתה חושפת את מה שהיא מכנה "הסיפור העמוק" של נחקריה, החשים נבגדים על ידי האליטה הדמוקרטית ההגמונית, שהפכה אותם לזרים על אדמתם. לדידם, המוני זרים "עקפו" אותם וקיבלו קדימות על פניהם במבנה ההזדמנויות, ואמונתם בכוחה של עבודה קשה להניע אותם מעלה בסולם החברתי התבדתה. ולא זו בלבד אלא שאורח חייהם, אמונתם הדתית, עמדותיהם הפוליטיות והערכים המקודשים להם הפכו ללעג ולקלס בעיני האליטה התקשורתית, האקדמית והתרבותית, שבעיניה הם מייצגים את הרוע בהתגלמותו – אמריקה הישנה, הדקדנטית, החשוכה והגזענית. כך הצליחה הוכשילד לפתוח בפני הקוראים והקוראות הפרוגרסיביים שלה צוהר לחייהם של מי שנמצאים מצידה השני של ה"חומה".

שלא כמו בעבודתה של הוכשילד, המהלך המוצע כאן אינו מסתפק בחקירה אמפתית של פרדוקסים שמקורם בעולמות חברתיים "לא ליברליים". הוא ממשיך במקום שבו הוכשילד עצרה: בהפניית המבט הביקורתי כלפי עצמו ובחשיפת שורשיו הקרתניים. במילים אחרות, העמדה הפוסט־ליברלית אינה מבקשת רק לפתור

פרדוקסים אלא רואה בהם נקודת מוצא לרפלקסיה על הנחות היסוד הליברליות של המחקר עצמו. מהלך מן הסוג הזה הנחה אותי במאמרי "מעבר לגן ולג'ונגל" (מזרחי 2011), שנפתח בהצגת פרדוקס שהוא וריאציה ישראלית של "הפרדוקס הגדול": דחיית שיח זכויות האדם על ידי מזרחים מהפריפריה החברתית – אוכלוסיית מטרה של ארגוני זכויות האדם, שלכאורה יכלה לצאת נשכרת מאימוץ צדק ליברלי. במאמר אני מפנה את המבט המחקרי אל שיח זכויות האדם ואל הסוציולוגיה הביקורתית־הליברלית כדי לחשוף את גבולותיהם החברתיים והרעיוניים, שרק דרכם מתפרשת ההתנהגות הפוליטית של מזרחים מן השורה כפרדוקס.

מהלך זה חושף את ההתנגשות בין שתי צורות של סובייקטיביות מוסרית. האחת היא סובייקטיביות ליברלית, המאפיינת את פעילי זכויות האדם ואת הסוציולוגים גם יחד. זוהי סובייקטיביות המבוססת על רעיון ה־dignity, שהוא כבוד "רצוי", כזה שמוענק לאדם כיחיד שקודם לקהילה או למדינה שבה הוא חי. מדובר בתפיסה אחידה של כבוד, המושֶׁתת מלמעלה למטה על כל קהילה או חברה מקומית ומובילה לדבקות בפוליטיקה אוניברסליסטית. לעומתה ניצבת סובייקטיביות לא ליברלית, המאפיינת לטענתי רבים בציבור המזרחי המסורתי והמבוססת על הרעיון של honor, שהוא כבוד "מצוי" הנגזר מתפיסת "המידה הטובה" בחברה נתונה. כבוד זה הוא הירכי מטבעו, כלומר מבחין בין מי שמכובד יותר ופחות. הוא מופיע בתצורות רבות ומוביל לדבקות בפוליטיקה פרטיקולריסטית המקדשת גבולות חברתיים. ניתוח ההתנגשות בין שתי צורות הסובייקטיביות המוסרית הללו אפשר לי להתבונן בהתנגדותו של קהל היעד המזרחי לשיח זכויות האדם כבעמדה בעלת עומק מוסרי, ובכך למעשה להתיר את הפרדוקס שבו פתחתי.[20] כפי שאראה עכשיו, ההתייחסות לפרדוקס כאל נכס פרשני מלווה גם את מאמרי האסופה הנוכחית.[21]

מאמרו של **שלמה פישר**, "הקודש והחול: הארגון המנוגד של היחסים החברתיים בקרב אליטות ליברליות ומזרחים ממעמד הפועלים בישראל", מתחיל גם הוא בפרדוקס: הפער בין עמדתם הפוליטית הניצית של מזרחים ממעמד הפועלים ובין יחסיהם הטובים עם ערבים בספֵרות של עבודה ולימודים. פישר מבצע תרגיל פרשני ביחס למה שנתפס כחידה במעגלים ליברליים (אקדמיים ופוליטיים). לשם כך הוא מבחין בין עקרון העקביות הטוטלית הליברלי, שלפיו כל הספֵרות החברתיות צריכות לשקף את אותה הגישה והאוריינטציה כלפי הסדר החברתי, ובין העיקרון החלופי והמקוטע, שבו אוחזים לטענתו מזרחים מסורתיים. לפי עיקרון זה, קיימת הפרדה בין ספֵרות חיים שונות – בין ספֵרות מקודשות כגון הספרה הדתית, הפוליטית והמשפחתית, שבהן הגבולות הקבוצתיים־דתיים הם בלתי עבירים – ובין ספֵרות העבודה והלימודים, השייכות לתחום החולין. פישר אף מאתר את השורשים של

20. למען הסר ספק, אני מתייחס לחלוקה בין honor ובין dignity כאל טיפוס אידיאלי ולא כאל מהויות מזרחיות או אשכנזיות. לקריאה נוספת ראו מזרחי 2022.

21. המאמרים נסקרים כאן לפי ההקשר ולא לפי סדר הופעתם בספר.

כל אחת מן העמדות הללו בזרמים רעיוניים ותיאולוגיים מרכזיים מן העת העתיקה המאוחרת, ובמיוחד מימי הביניים, שביקשו לגשר על הפער בין הסדר הטרנסצנדנטי (האידיאלי, הנשגב והמוסרי) ובין החיים הארציים הממשיים. הוא טוען כי בניגוד לשיח הליברלי, המושפע מאוריינטציות ואמונות הטרודוקסיות המבקשות לשנות ולהסדיר את החיים הארציים כך שיעלו בקנה אחד עם האמיתות הטרנסצנדנטיות (במקרה הזה האוניברסליסטיות), השכבות הרחבות של מזרחים מסורתיים מארגנות את האינטראקציה החברתית שלהן לפי עיקרון שונה, המשקף עמדות תיאולוגיות של הזרם המרכזי בנצרות וביהדות של ימי הביניים. לפי עיקרון זה יש הבחנה מהותית בין הספרה המקודשת לספרת החולין, ואפשר לגשר עליה רק להרף עין באמצעות מצבי איווי ריטואליים ומתוך הבנה שחיי החולין אינם מאורגנים בדרך כלל על פי העקרונות המקודשים. מזרחים מסורתיים מבחינים אפוא בין ספֵרות מקודשות כמו הספרה הפוליטית או המשפחתית, שבהן העיקרון המארגן הוא קולקטיביסטי, ובין ספֵרות החולין, שבהן הם פועלים מתוך עמדה אוניברסליסטית הרואה באחר אדם שראוי ליחס מכבד ולאמפתיה, אך אינה מקדשת אותו ואינה הופכת את האוניברסליזם לעיקרון פוליטי. אם כן, כדי להתמודד עם הפרדוקס החברתי הניצב לפניו מפנה פישר את המבט אל העמדה החילונית השקופה לעצמה, חושף את גבולותיה התרבותיים ואת שורשיה התיאולוגיים־הקרתניים ומאיר באור אמפתי את ההיגיון הפנימי של העמדה החלופית, שעתה אינה נתפסת עוד כפרדוקסלית.

גם הניתוח המוצע ב**מאמרי המשותף עם אריקה וייס**, "'אנחנו לא רוצים להתבולל!': מבט מחודש על תפקידם של גבולות קבוצתיים ביוזמות שלום בין מוסלמים ליהודים בישראל ובגדה המערבית", מתחיל בפרדוקס. המאמר, המבוסס על עבודה אתנוגרפית, מתחקה על האופנים שבהם שתי קבוצות לא ליברליות – אנשי ציבור ודת מתנועת ש"ס ומן הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית – מדמיינות שלום וחיים משותפים. ה"פרדוקס" נגלה לעינינו כבר בתצפית המשתתפת הראשונה שערכנו: זה היה כנס שלום רב משתתפים שבו הקריאה "אנחנו לא רוצים להתבולל!" זכתה לתמיכה גורפת משתי הקבוצות הדתיות שנכחו באולם. בכל פורום שלום טיפוסי, קביעה נחרצת שכזאת המבקשת לבצר את חומות ההפרדה בין שתי הקבוצות בדיוק ברגע של קרבה הייתה נתפסת כפוגענית או כגזענית; אבל באירוע שנכחנו בו, הקהל הגיב כלפיה בהתלהבות. הרגע האתנוגרפי הנוקב הזה, שבו נגלה לעינינו הפרדוקס החברתי במלוא תפארתו, הוביל אותנו למסע פרשני שחשף בפנינו תובנה אשר לתפקידם החברתי של גבולות קבוצתיים במרחבי שלום ליברליים וחלופיים־דתיים: לעומת פעילי שלום ליברלים, הרואים גבול קבוצתי (דתי, לאומי או אחר) כמכשול בפני הגשמת האנושיות המשותפת, העמדה המסורתית־דתית רואה בו תנאי הכרחי ליצירת מרחב ציבורי משותף, מכיל ומכבד. אם כן, גם במקרה זה שימש הפרדוקס להפניית המבט הביקורתי כלפי עצמו, היינו כלפי העדשה הפרשנית שמבעדה – ורק מבעדה – התופעה מזוהה כפרדוקסלית.

ואולם לא רק התרת פרדוקסים והפניית המבט הביקורתי כלפי עצמו משותפות לשני המחקרים שזה עתה הצגתי, אלא גם הנכונות להתבונן מתוך עמדה אמפתית בעולמו של מי שנתפס מנקודת מבט ליברלית־פרוגרסיבית כאֵחר הרע ומעורר הסלידה, "המקרבן". מאפיין זה משותף גם למאמרים אחרים באסופה. כך למשל, **במאמר משותף נוסף של וייס ושלי**, "עת שלום: תפיסות זמן ליברליות ולא ליברליות ביוזמות שלום יהודיות־פלסטיניות", אנו מתחקים על משמעותו של מושג השלום עבור מי שנחשבים "אויבי השלום" – קבוצות המשתייכות לימין הדתי־לאומי. התנועה מקוטב החשד לקוטב המשמעות מאפשרת לנו לעשות מהלך כפול: ראשית, להבחין בכך ש"אויבי השלום" אינם מתנגדים לרעיון השלום ככלל אלא לחזון השלום הליברלי; ושנית, לעמוד על שורשי הניגוד בין חזון השלום הליברלי לחזון השלום הדתי־לאומי. לטענתנו, שורש הניגוד בין שתי הגישות נעוץ בתפיסות שונות של טמפורליות המעוגנות בשתי קוסמולוגיות נבדלות. בקוסמולוגיה הליברלית, שלום נתפס כאירוע נקודתי וסופי בזמן וכמצב אוטופי, טרנסצנדנטי, גאולי ומוחלט של יציאה "מחושך לאור"; ואילו בקוסמולוגיה הדתית־לאומית השלום מדומיין כעניין ארצי, דינמי, פרוזאי, יחסני, תהליכי ומדיד (יותר שלום או פחות שלום), הנבנה מלמטה על ידי בני המקום ונסמך על הבנות ומסורות משותפות. ההכרה בתפיסת השלום החלופית מאירה את חזון השלום הליברלי כעמדה אחת, חלקית ומוגבלת, ומאפשרת לפתוח אפיקי חשיבה נוספים על שלום וחיים משותפים.

גם מאמרה של **דנה אלכסנדר**, "'אתם לא רואים את הסבל שלנו!': העיוורון הליברלי לשייכות והמאבק המשפטי נגד כליאת מבקשי מקלט", מתמקד ב"מקרבנים", מזרחים־מסורתיים מרקע חברתי־כלכלי נמוך המתנגדים לאכלוס של מבקשי מקלט מאפריקה בשכונותיהם. בהיותם חלק מקבוצת מיעוט מוחלשת, ההתנגדות של תושבי דרום תל אביב כלפי מבקשי המקלט מוצגת לא אחת במחקר הביקורתי בסלחנות – כעמדה תגובתית הנובעת ממצוקה מבנית. אבל אלכסנדר מבקשת להרחיב את המבט האמפתי ולבחון את עמדתם השנויה במחלוקת כעמדה מוסרית. למען הסר ספק, אלכסנדר אינה מתעלמת מההקשר המבני שבו ממוקמת התנגדותם, אך גם אינה רואה בה נגזרת בלעדית של יחסי הכוח. ואכן, ממחקרה עולה כי ההתנגדות של תושבי השכונות נטועה בעמדה מוסרית עצמאית וחלופית לזו הליברלית, עמדה שהיא מכנה "אתיקת השייכות". היא מאתרת את האתיקה הזאת בשיח הביתיות של התושבים, העוסק בתחושת השייכות ברמה המקומית ובמקום המגורים. היא מוצאת שתחושת הביתיות נפגמת כאשר נפגעת השמירה על הצביון היהודי של השכונה, המתבטא למשל בכיבוד מנהגי יום הכיפורים, סגירת עסקים בשבת והליכה לבית הכנסת המקומי. אלכסנדר מראה כיצד שיח הביתיות, הנבדל משיחי שייכות מופשטים יותר שעניינם למשל זהות לאומית, לא זכה להכרה מצידם של פעילים חברתיים (או חוקרי החברה). בהמשך לכך היא טוענת כי הכרה של פעילי זכויות האדם באתיקת השייכות הכרחית לא רק כדי

להבין את זעקת תושבי השכונות, אלא גם כדי לכונן מרחב פוליטי שיאפשר לשני הצדדים לקיים דיאלוג פורה ומכבד שיוכל להביא לקידום פתרונות מוסכמים ובני קיימא לבעיית מבקשי המקלט.

דיאלוג כזה עומד במוקד מאמרה של **כנרת שדה**, "תיווך תרבותי ותרגום של זכויות אדם לנוכח התנגדות תרבותית: המקרה של אקטיביזם מתדיין בישראל", המתחקה על תנאי האפשרות לשיחה מתמשכת, פורה ומכבדת בין שתי קבוצות קצה בחברה בישראל: פעילי זכויות אדם מהאגודה לזכויות האזרח בישראל ואנשי חינוך חרדים־מזרחים המזוהים ברובם עם תנועת ש"ס. שדה מנתחת את מה שהיא מכנה "אקטיביזם מתדיין שמטרתו למידה חברתית", ומראה כיצד פעולות תרגום של תכנים מעולם תוכן אחד למשנהו אפשרו למשתתפים משתי הקבוצות להכיר בעולמות המשמעות הנבדלים שלהם, לעמוד על נקודות הדמיון והשוני בין שני העולמות, ולשתף בקשיים שכל צד חווה בחשיפה לעולמות התוכן הנבדלים, המאיימים לעיתים, של הצד השני. גם מאמרה של שדה יוצא מתוך עמדה פרשנית אמפתית. עמדה זו אינה ממהרת לשפוט לרעה את הפעילים על נכונותם להכיר בעולמם של מי שמוגדרים לרוב כ"אחרים מעוררי סלידה", ואינה רואה במאמצם לבנות גשרים אל "האחר" כניעה לשיח היהודי ההגמוני, או לחלופין בגידה במחויבותם לדבֵּר אמת בפני הכוח ולקדם שיח חתרני המערער על הסטטוס קוו. במקום זאת, שדה מפרשת את הדיאלוג בין שתי הקבוצות מתוך קשב לחוויה החיובית של המשתתפים בו, החושפת, לטענתה, צורת אקטיביזם של זכויות אדם המותאמת למציאות חברתית שמתאפיינת במגוון עמוק.

כלל המחקרים הללו ממחישים את כוחה של העמדה הפרשנית הפוסט־ליברלית בהבנת עולמות משמעות לא ליברליים ובניתוח עשיר ומעמיק של צורות חיים שנתפסות בקרב חוקרות וחוקרים פרוגרסיבים כ"אחרות" ומעוררות סלידה. אך האם כוחה של עמדה זו יפה גם להבנת עולמות משמעות שנטועים בתוך מציאות של יחסי כוח? ובפרט, האם ביכולתה להציע פרשנות ראויה לחוויית חייהם של קורבנות הכוח? במילים אחרות, האם לדקדוק הפוסט־ליברלי יש מה לתרום גם במגרש הביתי של השיח הביקורתי?

פרו־אקטיביים ולא רק ריאקטיביים

מאמרם של **עזיז חידר ואייל בר־חיים**, "שוליים אך משגשגים: צמיחת מעמד הביניים הערבי־פלסטיני החדש בישראל", הוא דוגמה למגבלות העמדה הפרשנית הביקורתית בהקשרים קונפליקטואליים כוחניים ולתרומתה האפשרית של עמדה פרשנית פוסט־ליברלית. המאמר נפתח בתיאור העיוורון של השיח הביקורתי למגמות דרמטיות של שינוי מבני חיובי בחברה הערבית־פלסטינית בישראל. לטענתם של חידר ובר־חיים ההפליה הבוטה והממוסדת נגד פלסטינים בישראל גרמה למחקר הביקורתי להתמקד באופן כמעט בלעדי במנגנוני הדיכוי והשעתוק של האי־שוויון המבני בין ערבים ליהודים. אף כי למחקר זה הייתה תרומה

לא מבוטלת, הוא החמיץ את השיפור הדרמטי במצבם הכלכלי וההשכלתי של הערבים ואת התגבשותו והתרחבותו של מעמד הביניים הערבי. כדי להצליח לזהות ולנתח את מה שקודמיהם החמיצו, חידר וברֿחיים מתבוננים בחברה הערבית בישראל לא רק כשיקוף או כהשתברות של יחסי יהודים-ערבים; הם בוחנים תהליכים פנימיים שעוברת החברה הערבית בישראל ומזהים את התהליכים המורכבים והיצירתיים שמתוכם קם מעמד הביניים הערבי. למען הסר ספק, השניים אינם מתעלמים מיחסי הכוח שמעמד הביניים הערבי נטוע בהם, אך היחלצותם מהמחויבות הפוליטית הביקורתית מאפשרת להם לזהות גם את התוצאות **הבלתי מכוונות** של הקונפליקט הישראלי-פלסטיני, שהובילו – אפילו תחת ממשלות ימין – לשיפור רחב היקף בתנאי החיים של האזרחים הערבים־פלסטינים.

מאמרם של חידר וברֿחיים ממחיש את מגבלות העמדה הביקורתית בניתוח המציאות החברתית ברמת הקבוצה, ואילו מאמרה של **מירב נקרֿסדי**, "בין הסובייקט הביקורתי לעצמי הממשי: מסע אוטואתנוגרפי מעבר למרחבי המזרחיות הביקורתית", עוסק במגבלות אלו ברמת הפרט ובגוף ראשון. נקרֿסדי מזמינה את הקוראות להצטרף אליה למסע אוטואתנוגרפי, שבמהלכו היא חושפת את הפער העמוק שהלך ונפער בחייה בין כוחו המכונן של התסריט הביקורתי ובין חייה כאישה מזרחית. היא מתארת כיצד הזהות המזרחית־ביקורתית הפכה מזהות מעצימה ומכוננת לזהות מצמצמת, מרובת סתירות וחסרת תוחלת, וכיצד הדיסוננס בין תסריט החיים הביקורתי ובין חוויית חייה כאישה מזרחית נפתר רק כאשר נפרדה מהכתיבה האקדמית מבית מדרשה של הסוציולוגיה הביקורתית ועברה לכתיבה פואטית. הכתיבה הפואטית אפשרה לה לשוב ולהחיות את הסובייקטיביות המזרחית ולברוא דמויות מלאות וממשיות החורגות מגבולותיה המצמצמים של זהות מזרחית־נשית מהונדסת, הנעה בין שחרור והתנגדות ובין כניעה ודיכוי, גם במחיר חריגה ממשטר התקינות הפוליטית. מתוך כך המאמר מעלה שאלות חשובות על טבעו של הסובייקט הפוסט־ליברלי, שבהן אדון בפרק הבא, ואף מציג תבחין מתודולוגי לזיהוי עמדה פרשנית של חשד יתר, המתווסף לכלל האצבע שהצעתי קודם לכן: העמדת הסובייקט המחקרי במבחן הכתיבה הפואטית. עד כמה התיאור החברתי שלנו כולל דמויות עגולות, כאלה שאינן מצטמצמות לכדי שיקוף רזה של יחסי הכוח? או במילים אחרות, עד כמה הציפייה המובנת מאליה לתיאור אמין וגדוש של דמויות בסיפור, בסרט או בכל מדיום אמנותי אחר נענית גם בשדה המחקר?

גם מאמרה של **מירב אלושֿלברון**, "קהילתיות מזרחית ופמיניזם של יחסים בקולנוע ישראלי עכשווי", העוסק בגל חדש של סרטים בקולנוע הישראלי, ממחיש את מגבלות השיח הביקורתי בבואו לשמש מסגרת פרשנית להבנת הסובייקט המזרחי. מושא המחקר של אלושֿלברון הוא סרטים של יוצרים מזרחים בני הדור השלישי להגירה המבקשים לייצג ולהמשיג את המסורתיות בעודם נעים בין הקהילות שבהן

גדלו ובין עולם הקולנוע הישראלי, שהוא ברובו חילוני־ליברלי.[22] המאמר מצביע על האופן שבו סרטים אלו חורגים מן הייצוג הביקורתי הפוסט־קולוניאלי של גיבורים מזרחים חתרניים: עולמם של מזרחים מסורתיים אינו מוצג בהם כעולם שמתקיים בשוליו של עולם אשכנזי־חילוני־ליברלי הגמוני ותלוי בו; המתח הדרמטי שסביבו נעה העלילה מתרחש בתוך מרחבים קהילתניים מזרחיים־מסורתיים, שהגיבורים והגיבורות פועלים בהם כדי לפתור את המשבר, הקונפליקט, החסר או המתח המופיעים בחייהם או בחיי קהילתם ולהביא תיקון וגאולה לעצמם ולקהילה שבה הם חיים. תפנית זו, טוענת אלוש־לברון, אינה משקפת הכחשה של דיכוי המזרחים בעבר או בהווה, אלא נובעת מניסיון לייצג עולם משמעות קהילתני המרוחק מתפיסת עצמי ליברלית ומפוליטיקה ליברלית.

מגבלותיה של התיאוריה הביקורתית בהבנתן של יצירות אמנות מתגלה גם במאמרה של **מרב ירושלמי**, "לאומיות, מרחבים משותפים ופוסט־ביקורתיות ב'תערוכה תמידית' של נבט יצחק". ירושלמי חוברת למגמות פוסט־ביקורתיות בשדה האמנות העולמי, המבקרות את ההתמקדות של התיאוריה הביקורתית בחשיפת יחסי הכוח ומציעות לה חלופה. לטענתם של חוקרי אמנות פוסט־ביקורתיים, התיאוריה הביקורתית צמצמה מאוד את תשומת הלב שניתנה ליכולות אחרות וחשובות לא פחות של האמנות, כמו התבוננות רפקלטיבית בעצמנו ובעולם, הנאה, התעניינות ואמפתיה. בהקשר של "תערוכה תמידית", שהוקדשה לבחינה מחודשת של בית הנכות שהקים בירושלים בשנת 1906 האמן ומייסד בצלאל בוריס שץ, ירושלמי מראה כיצד היצירה מקדמת פוליטיקה ביקורתית השונה מן הפוליטיקה במובנה הפוסט־סטרוקטורליסטי השולט בשדה האמנות בישראל. זוהי פוליטיקה שאינה מעלה על נס חתרנות נגד העבר הלאומי או ערעור עליו, אלא מאפשרת תנועה בין עמדות פוליטיות שונות – כאלה המבקרות אותו בחומרה וכאלה המתעניינות בו, מתפעלות ממנו, ולכל הפחות קשורות אליו בקשר בל יינתק. אם כן, העמדה הפרשנית הפוסט־ביקורתית מאפשרת לירושלמי להתבונן באופן אמפתי במעשה

22. כפי שאפשר להתרשם, רבים ממאמרי האסופה עוסקים בקבוצה המזרחית בישראל, ולא בכדי. קבוצה זו עמדה בלב הפרויקט המחקרי והפוליטי הביקורתי, שברוח השיח המרקסיסטי – ואחר כך הפוסט־קולוניאלי – ראה במזרחים קבוצת מיעוט וביקש לחקור את תהליכי ההדרה, הנישול והדיכוי שהיא נתונה להם ולפעול נגדם. ואולם כפי שטענתי במקום אחר (מזרחי 2022), בניגוד לפעילים ולחוקרים מזרחים, מרבית המזרחים בישראל מסרבים להתמיין בפעולותיהם ובפרשנות שהם מעניקים לחייהם לפי ההיגיון הביקורתי: הם אינם רואים בעצמם קבוצת מיעוט ואינם נכונים לקחת חלק בחתירה הליברלית־אוניברסליסטית־חילונית לתיקון עולם. יתר על כן, בעשורים האחרונים מזרחים בישראל חווים תהליכים משמעותיים של ניעות מעמדית ומהווים כוח עולה בפוליטיקה, בכלכלה ובתרבות הישראלית. תהליכים אלו מעוררים סימני שאלה בדבר זיהויים המיידי עם עמדת הקורבן. מכל הסיבות האלה ומסיבות נוספות שלא מניתי, מזרחים הם מקרה מצוין לבחינת כוחו ומגבלותיו של השיח הביקורתי.

האמנותי של נבט יצחק ולאתר בו מרחב פוליטי חלופי לפוליטיקה המחנאית המאפיינת את החברה השסועה בישראל.

לסיכום, התנועה מקוטב החשד לקוטב המשמעות מאפשרת קריאה של המציאות החברתית, או של הטקסט האמנותי, שלא מתוך עדשה פרשנית שדרכה העולם הממשי או המדומיין נדמים כבועה של יחסי כוח ומבנים דכאניים. אימוץ עמדה של קרתנות עצמית מאפשר גם לפזר את הענן סביב הסובייקט הלא ליברלי המסרב להתמיין לרכיבי הדקדוק הליברלי, ואף להתבונן באופן אמפתי בסובייקט הממשי, שנדמה כי הסובייקטיביות שלו חורגת תמיד מסד הקיום הצר שהתיאוריה הביקורתית מעניקה לה.

העמדה האונטולוגית

לעומת הדקדוק הליברלי־ביקורתי, המציב כנקודת ייחוס אונטולוגית את ה־*homo aequalis* – אותו אינדיווידואל אוטונומי, שווה ובוחר – והמתמקד בסובייקטים שמקדמים פוליטיקה של חתרנות, ערעור והתנגדות, הדקדוק הפוסט־ליברלי מציע תמונת מציאות ואונטולוגיה שונות למדי. ראשית, את תמונת המציאות שבה אינדיווידואל אוטונומי כלוא בתוך יחסי כוח דכאניים מחליפה תמונת מציאות של "מגוון עמוק" (Galston 1995), שבה קבוצות החולקות מרחב פוליטי משותף חלוקות ביניהן באופן עמוק אשר למקורות הסמכות וההצדקה לסדר המוסרי והחברתי. במילים אחרות, אם בתמונת המציאות הליברלית הבעיה החברתית מקורה בקונפליקט בין יחיד אוטונומי לחברה כופה ודכאנית, בדקדוק הפוסט־ליברלי הבעיה החברתית טמונה בהתנגשות בין הסובייקטיביות הליברלית לצורות חיים אחרות לא ליברליות, ובפרט ל"סובייקטיביות שורשית", שאותה אגדיר כעת.

כפי שהראיתי בפרק הקודם, רבים ממאמרי האסופה עוסקים בסובייקטים ובעולמות משמעות לא ליברליים, שאותם אבקש להבין כ"שורשיים" (Mizrachi 2024). שלא כמו הטיפוס האידיאלי של הסובייקט האוטונומי, החווה את חייו כמשוחררים מזיקות חברתיות כובלות, הסובייקט השורשי חווה את חייו כמי שמחובר לשלם גדול ממנו הנטוע בעבר ונוכח בהווה. לכן, סובייקטים שורשיים מבינים את חייהם כחוליה בשרשרת הזמן, וחשים מחויבים להגן על השלם הגדול מהם – יהודי, מוסלמי או אחר – ולשמור על קיומו למען הדורות הבאים. ערעור על השלם גורם לערעור חמור על זהותם, וכל ניסיון לפרוץ גבולות דתיים, פוליטיים ומשפחתיים נתפס כפגיעה בקדושת השלם שבתוכו נטועה זהותם הגרעינית.[23]

23. חשוב לציין ששורשיות מופיעה במגוון תצורות, אולם בכל מופעיה היא נמצאת תמיד בזיקה לממד הזמן ולהגדרת גבולות הקולקטיב. כך למשל, שורשיות רפובליקנית חילונית נעוצה בזמן הציוני (זמן לאומי), ואילו שורשיות דתית־לאומית וחרדית נטועות בזמן היהודי המיתי העתיק. לעומתן, השורשיות המזרחית־מסורתית נעה בין שני הזמנים.

המאמרים של שלמה פישר, דנה אלכסנדר, מירב אלוש־לברון ואריקה וייס ואני מציעים קריאות קרובות במופעיו האמפיריים של הסובייקט השורשי – הדתי או המסורתי. קריאות אלו מאפשרת לזהות את ההיגיון הפנימי של תודעתו ופעולותיו ואת התנאים הדרושים ליצירת קשרי ידידות, עבודה ושכנות, ואפילו שלום, בינו ובין "אחרים" שאינם משתייכים לשלם היהודי. הם גם מצביעים על ההתנגשות החריפה בין הסובייקטיביות השורשית ובין עולם המשמעות הליברלי, ומסרטטים מציאות של מגוון עמוק שבה קהילות שמעלות על נס את רעיון האוטונומיה של היחיד חיות לצד קהילות הכופרות בו – או לכל הפחות מבינות את הקיום האנושי כקיום קולקטיביסטי המצריך שמירה על גבולות חברתיים, ובחלק מן המקרים גם מכפיפות את התבונה האנושית לציווי האלוהי ולמפרשיו ה"מוסמכים". בדיוק משום כך מציאות של מגוון עמוק אינה ניתנת להכלה במסגרת העיקרון הליברלי של רב־תרבותיות, המקדש לא רק מגוון חברתי אלא גם את האוטונומיה של היחיד (Galston 1995). לפיכך נדרשת מסגרת פוליטית מארגנת מסוג חדש. אך בטרם ארחיב על ההשלכות הפוליטיות של תמונת מציאות זו, יש להתבונן בחריגה נוספת של הדקדוק הפוסט־ליברלי מן העמדה האונטולוגית הביקורתית.

מאמרה של נקר־סדי, הפותח את האסופה, מבהיר כי הסובייקט הממשי, האדם החי, מתקשה להתמיין אל תוך רשת הקואורדינטות שמעמידה עבורו התיאוריה הביקורתית. כפי שמדגימות הדמויות הפואטיות של נקר־סדי, הקיום האנושי אינו מתנקז לתוך הדיכוטומיה הבינרית של דיכוי והתנגדות, הניצבת בלב הכתיבה הביקורתית. מבט מקרוב על המציאות החברתית מגלה שהסובייקטיביות האנושית – גם זו של מושאי הכוח – היא עודפת ולא עקבית, מפתיעה ויצירתית. אבל מניין באה החירות של שחקנים חברתיים לחרוג מהתסריט הביקורתי המשקע את הקיום האנושי כולו בתוך יחסי הכוח? האם הסובייקט הפוסט־ליברלי אינו, אחרי ככלות הכול, אינדיווידואל אוטונומי?

לעומת זאת, העמדה הפרוגרסיבית רואה ביחיד אינדיווידואל אוטונומי המשוחרר מכל זיקה ל"שלם" – לאומי, דתי או שבטי – ואותה אני מכנה "rootless". הטיפוס האידיאלי של העמדה הפרוגרסיבית נמצא בהומולוגיה מלאה עם העמדה האונטולוגית של הדקדוק הליברלי. ממד חשוב נוסף להבנת השורשיות על תצורותיה השונות הוא זיקתה ההדוקה להגדרת הזהות הקולקטיבית. עבור שורשיים חילוניים וציוניים, המרחב האזרחי הוא מרחב מקודש המגדיר את גבולות הזהות הקולקטיבית והסדר המוסרי. עבורם, הפוליטי שואב את סמכותו ממקורות הצדקה רציונליים ואוניברסליים הנסמכים על התבונה האנושית. מנגד, עמדה שורשית חרדית רואה את המרחב האזרחי המחולן כזניח לעומת המרחב הדתי היהודי, והסדר המוסרי אינו שואב את סמכותו מתבונת האדם אלא מההשגחה האלוהית. וראו גם את הדיון של שמואל נח אייזנשטדט בשלושת הקודים להגדרתה של זהות קולקטיבית: הקוד האזרחי, הקוד הטרנסצנדנטי (אלוהים, או רציונליות אוניברסלית) והקוד הפרימורדיאלי, המגדיר את גבולות הקולקטיב במונחים של שארות בשר, מוצא משותף, אדמה, דם וגזע (Eisenstadt 1998).

הסובייקט הפוסט־ליברלי והמתח המתמיד בין חירות לשייכות

העמדה האונטולוגית הפוסט־ליברלית שאציג עתה אינה חלק ממניפסט שהכותבים והכותבות באסופה מחויבים אליו. עם זאת, אני סבור כי הידרשות לגישתו של ויטגנשטיין (1995) לשפה ובחינת מגוון הגישות במדעי האדם שהושפעו ממנה יכולות להציע מסגרת תיאורטית אונטולוגית השופכת אור על המעשה הפרשני של כלל המאמרים. מן הנמנע למצות כאן את הדיון בעבודתו של ויטגנשטיין או בהשפעתו הכוללת על מדעי האדם. לכן, אתמקד במפנה הלשוני, שהשפיע עמוקות על החשיבה המערבית, ואתעכב בעיקר על שתיים מהטענות המוכרות במשנתו המאוחרת: הטענה כי רקמת המשמעות המחברת בין היחיד למציאות שבתוכה הוא חי היא שפתית, והטענה כי השפה היא מערכת פתוחה ליצירת משמעות (meaning making). למעשה, ויטגנשטיין כופר בהבחנה בין תודעה, שפה ועולם. לטענתו, למילים אין משמעות קבועה כמציין, ומשמעותן נגזרת מ"משחקי שפה" המתקיימים בהקשר מסוים. אשר על כן, המילים אינן נבדלות מהעולם ומהתודעה היוצרת אותן, והן אינן פועלות כמגשרות בין התודעה לאובייקטים בעולם. במילים אחרות, השפה בוראת עולם ובה בעת היא נתונה בתוכו. מתוך התבוננות בשפה כמעטפת משמעות טוטלית מתגלה התרבות כחובקת כול ובה בעת כמערכת פתוחה, משותפת לכולם (אין שפה פרטית) ומיוצרת תדיר על ידי האנשים הממשיים המשתמשים בה. אם כן, המילים אינן מתווכות בין האדם לעולם, אלא הן הן עולם המשמעות, התווך עצמו, שבתוכו בני האדם משוקעים ואותו הם יוצרים. מבט על האטימולוגיה של המילה "לדבר" מגלה את השורש המשותף שלה עם המילה "דבר" (thing). כאשר אנחנו מדברים אנחנו "thinging", "בוראים את הדברים" או "מייצרים סדר בדברים".[24] מעמדה זו נגזר גם המפנה שהציע ויטגנשטיין ביחס לתפקידה של הפילוסופיה של הלשון – מחתירה ליצירת תיאוריות כלליות של המציאות אל הפניית המבט לשימושים בשפה.

כמה תובנות שעולות מפילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין סיפקו השראה לשדות מחקר שונים במדעי האדם שביקשו לעצב חקירה חברתית שתהיה קרובה יותר לעולמם של אנשים כיצרני תרבות ושיח. האנתרופולוגית וינה דאס (Das 1998), למשל, עומדת על הפער בין כלל תרבותי ובין מימושו. היא טוענת כי ריטואלים השזורים בחיים לעולם אינם מושלמים. תחת זאת, כמו השפה, הם בבחינת העתק בלתי מושלם של קוד או של כלל קבועים מראש. לכן, התיאור הגדוש של הטקסט האתנוגרפי נועד, ממש כמו החקירה הוויטגנשטיינית של הלשון, לעקוב מקרוב אחר השימושים הפנימיים והחיצוניים של הנחקרים בשפה במובנה הרחב כקודים תרבותיים. זהו גם הרציונל ביסוד מה שנדמה לעיתים כתיאור אתנוגרפי "גדוש

24. בהקשר זה ראו גם את הפתיחה הידועה של הבשורה על פי יוחנן: "בראשית היה הדבר, והדבר היה את האלוהים, ואלוהים היה הדבר" (הבשורה על פי יוחנן 1: 1, תרגום פרנץ דליטש).

מדי" – הניסיון לשקף באופן מלא ככל האפשר את המגוון העשיר של השימושים בתרבות. זהו מבט על מופעיה החיצוניים והפנימיים של התרבות, ככוח הפועל **על** היחיד ובה בעת גם **מתוך** היחיד.

הרעיון ש"משחקי השפה" משמשים ליצירת משמעות העניק השראה לשדות מחקר נוספים במדעי האדם, למשל שדה המחקר הבין־תחומי המכונה "ניתוח שיח". בשדה זה, שהושפע ממשנתו של ויטגנשטיין ומתיאוריית השיח של פוקו, המבט המחקרי מוסט ממשתנים התנהגותיים ומבניים לעבר בחינתה של התרבות כטקסט בהתהוות, כדי להבין את התרבות "מבפנים" (Chouliaraki 2008).[25] דוגמה נוספת להשפעתו של המפנה הלשוני במדעי החברה היא צמיחתה של הגישה הפרגמטיסטית בסוציולוגיה. גישה זו שוללת את האונטולוגיה האינדיווידואליסטית, הרואה באדם ישות נבדלת מהרקמה התרבותית והשפתית שבתוכה הוא נטוע, ובוחנת את משמעות פעולתו כחלק מההקשר החברתי ומרשת הפרקטיקות שבתוכם הוא פועל.[26] ביטוי מובהק להנחה זו אפשר למצוא בסוציולוגיה של התרבות, ובפרט בתיאוריית הרפרטואר של הסוציולוגית אן סווידלר (Swidler 1986), שלפיה התרבות אינה מכתיבה ליחיד מלמעלה למטה קודים לפעולה אלא משמשת לו ארגז כלים ליצירת קווי פעולה אפקטיביים לקידום מטרותיו בהקשר נתון. דימוי זה מהדהד את הטענה של ויטגנשטיין בדבר השימוש בשפה כבארגז כלים.

למפנה הלשוני של ויטגנשטיין יש השפעה מכרעת על האופן שבו מבינים חוקרי רוח וחברה מיהו הסובייקט הממשי, שהרי סובייקט זה אינו אינדיווידואל אוטונומי אלא נטוע בעולמו ובה בעת שותף פעיל ביצירתו. בדיוק משום כך, חוויית חייו אינה מצטמצמת לכדי כניעה לכוחות דורסניים או התנגדות להם. במילים אחרות, הסובייקט הממשי הוא מי שמשוקע כל כולו בשפה, בתרבות וברשתות של משמעות שבהן הוא חי, ולכן הוא פועל ויוצר אך ורק בתוכן ומתוכן; הוא אינו מרחף בחופשיות במרחב חברתי פתוח שחף מאילוצים מבניים ומיחסי כוח. ואולם בהשוואה לדקדוק הביקורתי־ליברלי, שבו יחסי הכוח נמצאים במרכז הדמיון החברתי, באונטולוגיה שעולה מתוך תפיסת השפה של ויטגנשטיין חלקם של יחסי הכוח ושל המבנים הדכאניים מוגבל יותר. שהרי לסובייקט, בהיותו יצרן משמעות, יש מרווח מסוים ליצירתיות, להשתנות, כלומר לחריגה מכל תבנית חברתית מוכנה מראש. לפיכך, ליחסי הכוח באשר הם אין משמעות יציבה וחיצונית לחוויית חייו, ואי־אפשר

25. בסוציולוגיה, המפנה הלשוני השפיע גם על הופעת הגישה האתנו־מתודולוגית מבית מדרשו של הרולד גרפינקל (Garfinkel 1967), שהתמקדה בניתוח מיקרו־סוציולוגי של האופנים שבהם אנשים משתמשים בשפה במפגש חברתי בהקשרים משתנים. מתוך הגישה הזאת צמחו גישות שהתמקדו "בניתוח שיחה" (conversational analysis; Heritage 2013) והתאפיינו במתודולוגיה פורמליסטית ושיטתית שלעיתים נטען כי היא לוקה באמפיריציזם מוגזם וגובלת בביהביוריזם (Pollner 2012).

26. Schatzki 2000; 2001; Swidler 2001

לערוך רדוקציה מלאה של עולמו לכדי יחסי כוח. בהמשך לכך, את השאיפה לחירות ולשוויון מצד אחד, ואת הצורך בשייכות מצד אחר, אפשר לראות כשני רכיבי היסוד של החיים האנושיים (ראו גם Seligman 2023), שהרמנויטיקה של משמעות – או חקירה אמפתית של עולמות משמעות (ליברליים ולא ליברליים) – יכולה לשפוך עליהם אור.[27] יתר על כן, גם המאבקים החברתיים מתבררים במקרים רבים כמאבקים על משמעות, כלומר על המסגרת הרעיונית־מוסרית המארגנת של החיים האנושיים, שמתוכה נגזרים גם מאבקים על שליטה במשאבים כלכליים ואחרים. במשמעויות הפוליטיות של שינוי זה יעסוק הפרק הבא.

העמדה הפוליטית

כל מאמרי האסופה יחד, וכל אחד מהם לחוד, רחוקים מלהציע משנה פוליטית סדורה, ובכל זאת יש בהם כדי להצ׳יג קריאת כיוון לפוליטיקה חלופית שמאתגרת את סדר היום הפוליטי הרווח במחקר הביקורתי בן זמננו. כפי שכבר טענתי, העמדה הפוליטית בדקדוק הליברלי־ביקורתי היא בעיקרה עמדה מהפכנית, טוטליסטית, מפרקת ואוניברסליסטית הפועלת מלמעלה למטה, כלומר עסוקה ב"הנדסה מוסרית" של החברה על בסיס עקרונות מופשטים ומוגדרים מראש של צדק. חרף הישגיה הרבים בקידום שוויון וחירות, עמדה זו רוויית סכנות שאותן היטיבו לתאר הוגים שונים ובהם אלכסיס דה טוקוויל. באחד החיבורים בספרו **המשטר שהיה והמהפכה** הוא כותב כך:

> גיליתי לתימהון ליבי כי הדבר שהם מבקשים אותו הוא ביטולם, בשיטה ומתוך הכללה, של כל החוקים וכל המנהגות המקובלים בארץ. מיד עמדתי על כך, שמדובר כאן במהפכה גדולה ורבת סכנות יותר משאר המהפכות, שאירעו פעם בעולם. ברם, הללו שעלולים להיות ביום המחרת קורבנותיה של מהפכה זו לא ידעו כלום עליה. סבורים היו שתמורה מוחלטת ופתאומית של חברה מסובכת כל כך ורבת ימים כל כך, אפשר שתבוא ללא שום זעזוע וברוב־פעלו של השכל בלבד. אומללים אלה! אף נשתכח מליבם כלל זה, שאבותיהם ניסחוהו לפני ארבע מאות שנים בשפת צרפת התמה והנמרצת של הימים ההם והאומר: "כל המרבה בתביעתו לחופש ולחירות, סופו להשתעבד בשעבוד רב" (דה טוקוויל 1950, 155–156).

במבט לאחור, הסכנה שדה טוקוויל מזהה בפוליטיקת השחרור הדוגמטית והטוטליסטית של המהפכה הצרפתית נכונה גם למופעים רבים שאותם לא הכיר. ואולם לצד האתגרים והסכנות הטמונים בה, אין להתעלם גם מכוחם הפוליטי

27. כמובן, במציאות לערכים כמו שוויון וחירות יש אחיזה איתנה גם בקרב קבוצות לא ליברליות.

של כל אותם רעיונות תבוניים נאורים שהונחתו על העולם מלמעלה למטה ברוח המהפכה הצרפתית. בדיוק משום כך, אף אחד מן הכותבים והכותבות באסופה אינו מבקש לבטל במחי יד את הישגי הליברליזם במלחמתו בצורות שונות של שליטה. אבל האמפתיה לעולמות משמעות לא ליברליים, המאפיינת את מרבית המאמרים באסופה, מאפשרת להתבונן בצורה הפוליטית השורשית מתוך נכונות לתת בה אמון כעמדה מוסרית ופוליטית תקפה, כלומר בעלת מעלות וחסרונות – ממש כמו העמדה הליברלית. ואכן, עמדת הפרשנות האמפתית מאפשרת לראות פוליטיקה אחרת, כזאת שמחליפה את המהפכנות בשינוי מתמשך ואורגני, את הטוטליסטיות בקיטוע, את הפירוק הרדיקלי (דקונסטרוקציה) בשמירה על גבולות חברתיים, את האוניברסליזם בקהילתנות, ואת ההטמעה מלמעלה למטה של עקרונות מופשטים ומוגדרים מראש בפוליטיקה יחסנית של "מידה טובה" (מקנטאייר 2006) המושתתת על מוסר "אורגני" שנטוע בתוך החיים החברתיים.

כך למשל, במאמר "אנחנו לא רוצים להתבולל!" וייס ואני מצאנו כי מאמצים לקידום שלום וחיים משותפים בין קהילות של יהודים וערבים־מוסלמים דתיים אדוקים מתאפיינים בשמירה על הגבולות הדתיים והאתנו־לאומיים של נציגי שתי הקבוצות. שמירה זו משמשת בסיס לחיים משותפים ומהווה תנאי הכרחי ליצירת קרבה ואחווה בין הקבוצות. התפיסות האלה שונות מאוד מתפיסות ליברליות של שלום ודו־קיום, המבוססות על מחיקת גבולות ורואות בהם תנאי ליצירת חיים משותפים. מכיוון אחר, מאמרו של פישר מציע כי בניגוד לתפיסה הליברלית הטוטליסטית, המבקשת להשית את ההיגיון הליברלי האוניברסליסטי על כל ספֵרות החיים, מזרחים מסורתיים פועלים לפי היגיון חלופי מקוטע המבחין בין ספֵרות קולקטיביסטיות של קודש (כמו הספרה הפוליטית והמשפחתית) לספֵרות אוניברסליסטיות של חול (כגון לימודים ועבודה). בעקבות זאת, הוא מציע לחשוב על האפשרות להרחיב את הגבולות החברתיים של מחנה השלום והדו־קיום לא באמצעות "קירוב" המזרחים אל העולם הליברלי אלא מתוך הסתמכות על ההיגיון המקוטע המארגן את חייהם, שתאפשר מתיחה או הרחבה של תחומי החול אל ספֵרות של קודש. דוגמה למהלך כזה אפשר למצוא במידה רבה במאמר של וייס ושלי העוסק בטמפורליות של השלום. כפי שאנחנו טוענים, בקוסמולוגיה הליברלית השלום נתפס כגאולה, כאירוע מקודש המסמן שינוי כולל, מהותי ומוחלט של "יציאה מחושך לאור" והמבוסס על פורמט אוניברסלי, פורמלי ואחיד של חתימה על הסכם כתוב. בקוסמולוגיה הדתית הלא ליברלית, לעומת זאת, השלום אינו מובן כמעבר מהותי אוטופי ו"משחרר" אלא כמצב מודולרי, ארעי וזמני, כיחסי קרבה פרוזאיים, מתמשכים ודינמיים, או בלשונו של פישר: כ"חול". בדיוק משום כך, ה"חילון" של מושג השלום והפרדתו מתחומי הקודש מאפשרים לקבוצות דתיות ומסורתיות לקחת חלק ביוזמות לקידומו. אלה מבוססות על יצירה מתמשכת, מלמטה, של רקמת חיים משותפת, אגב השהיה מודעת של הדחף להגיע לפתרון מוחלט ואוניברסלי – מהלך שבעיניים דתיות נתפס כשייך לתחומו של האל בלבד.

גם מאמרה של אלוש־לברון, הבוחן גל חדש של סרטים שנוצרו על ידי יוצרים מזרחים בני הדור השני והשלישי להגירה, מציג פוליטיקה קהילתית־יחסנית כמודל חלופי לתיקון אישי וחברתי. ארבע היצירות שהיא מנתחת חושפות את הצופים לקהילות מזרחיות החיות בשוליים המעמדיים של מדינת ישראל. ואולם, כפי שטוענת אלוש־לברון, הסרטים אינם עוסקים בהפליה הניצבת בבסיס השוליות הזאת, אלא מעמידים את המסורתיות המזרחית ואת מערך היחסים החברתיים בין חברות וחברי הקהילה כחלופה מוסרית ואנושית לרעיון האינדיווידואל האוטונומי. בסרטים שאלוש־לברון עוסקת בהם, העצמי של הגיבור ויכולתו לחולל שינוי אישי וחברתי מתעצבים מתוך ההקשר הקהילתי, ובפרט מתוך טקסים יהודיים־מסורתיים, ומתוך המרחב של בית הכנסת והיחסים בין חברי הקהילה. כך יוצא שהטקסיות היהודית והשמירה על המסורת הן המכוננות את הדרמה האנושית והמפלסות דרך להתרת הקונפליקטים האישיים והחברתיים של הגיבור וקהילתו. כך למשל, בסרט **ישמח חתני** המאבק הפמיניסטי של נשות קהילת מוסייף מתעצב כמאבק מסורתי־יחסני המשלב בין הגנה על כבודן של הנשים ועל מקומן בקהילה ובין השמירה על מסורת בית אבא. יתרה מזו, חתירתן לפתור את הקונפליקט החברתי ולמנוע את הדרת הנשים מחיי הקהילה אינה נסמכת על אתיקה של צדק ליברלי, הנשענת על שיח של זכויות ועל עקרונות מופשטים, אלא על ניסיון לתקן את הקשרים האנושיים הפנים־קהילתיים שהתערערו, גם בין הנשים עצמן וגם בין הנשים לבעליהן שהפרו את הסדר המגדרי הנוהג בקהילה. כלומר, האתיקה המסורתית הנשית של יחסים, דאגה, אחריות ואכפתיות היא שמניעה את העלילה ומביאה לשינוי המגדרי המיוחל, המשיב לנשים את מעמדן האישי והחברתי ומאפשר להן לשוב ולהיות חברות בעלות ערך בקהילתן.

אם כן, הפוליטיקה השורשית, הממקמת את היחיד בתוך מרקם יחסים משפחתי, קהילתי ולאומי, מתגלה כנתיב בעל ערך – אף כי שונה מאוד מהנתיב הליברלי – להשכנת שלום, להסדרת החיים המשותפים, ואפילו לקידום עקרונות ליברליים. אבל הפוליטיקה הזאת אינה רק מאפשרת. בגרסאותיה הקיצוניות והמסוגרות היא עלולה לערער על עצם קיומה של מסגרת חיים דמוקרטית. מאמרי האסופה מצביעים על מורכבות זו אך אינם מתמודדים באופן שיטתי עם השלכותיה האנליטיות והנורמטיביות (מהבחינה הזאת האסופה מזמינה עשייה מחקרית עתידית גם בתחומי התיאוריה והפילוסופיה הפוליטית). במקום זאת, הם מנסים בראש ובראשונה לאפיין את הפוליטיקה השורשית, הפועלת מלמטה, ולעמוד על הפערים הקוסמולוגיים שמבחינים בינה ובין הפוליטיקה הליברלית.

מהלך פרשני זה של הבנת האחר מתגלה כנתיב אפשרי לא רק למחקר אלא גם לפעולה. כך למשל, מאמרה של ירושלמי ממחיש כיצד אמנות פוליטית יכולה להיות שותפה ביצירת מרחב ציבורי ויזואלי־אינטלקטואלי־רגשי המאפשר תנועה בין עמדות פוליטיות שונות ולפיכך מתאים במיוחד למציאות חברתית שמתאפיינת במחלוקת רעיונית עמוקה. והרי מרחב שכזה מאפשר לטפח סובייקטיביות

פוליטית דינמית ופתוחה יותר לאחר, שנכונה להקשבה וללמידה מתוך עמדה של צניעות אפיסטמולוגית וקרתנות עצמית (Keane 2018). עמדה כזאת מוצגת כמודל אפשרי גם בסיום מאמרה של אלכסנדר. בעקבות חקר המקרה של המאבק למען מבקשי המקלט בישראל ונגדם, אלכסנדר מציעה כי אחת הדרכים להתמודד עם ההתנגשות בין ליברלים למתנגדיהם היא לפתח עמדה ליברלית צנועה שמכירה בהיותה של השייכות ממד מרכזי ובעל ערך בחיים החברתיים והפוליטיים, ובחסרונו של ממד זה באתיקה הליברלית. המחזיקים בעמדה ליברלית כזאת לא יראו בזכויות האדם פריזמה מוסרית שלמה, בלעדית או ממצה להשקפה על המציאות החברתית, ועל כן לא יתעלמו מתביעות לשייכות ולא ישללו את ערכן. יתר על כן, עמדה כזאת תאפשר להם להתמודד בגלוי עם הפער בין תפיסת האדם המופשט – המאפיינת את שיח זכויות האדם – ובין האדם הממשי, שתמיד הוא שייך. אחת הדרכים להתמודדות כזאת היא דיאלוג עם אחרים המשתייכים לעולמות משמעות שורשיים.

מאמרה של שדה עוסק בתנאי ההיתכנות של דיאלוג שכזה בשדה זכויות האדם. כפי ששדה מראה, מה שעומד בבסיס האקטיביזם הדיאלוגי שהיא חוקרת אינו ודאות בצדקת הדרך, המובילה לפעולה מתריסה או פטרנליסטית־מיסיונרית, אך גם לא רלטיביזם מוסרי; מדובר באקטיביזם המבוסס על עמדה צנועה שנכונה להיכנס לתהליך של למידה ופעולה משותפות עם האחר, מתוך הכרה בערכם של עולמות משמעות חלופיים ובנחיצותו של דיאלוג עימם כדי להגיע לאמת. לתפיסה כזאת של אקטיביזם, ושל פוליטיקה בכלל, יש השלכות מרחיקות לכת על התרבות הדמוקרטית. כפי שטען הפילוסוף הפרגמטיסט ג'ון דיואי, הדמוקרטיה אינה מסגרת פוליטית המוחזקת על ידי מוסדות שלטון דוממים, כי אם רקמת חיים חיה הנתונה להיווצרות מתמדת. לכן, הדמוקרטיה, בלשונו, היא "אמונה חיה" (working faith) המתאפיינת בתקשורת פתוחה בין אנשים שמחזיקים בעמדות ובהשקפות עולם שונות בתכלית (Dewey 1988 [1939], 226). אם ערוץ התקשורת נסגר, טוען דיואי, או אם קבוצה אחת אינה מעוניינת לשמוע קולות אחרים, אזי נפגע הלב הפועם של הדמוקרטיה. משום כך, המשימה הראשונה במעלה של הדמוקרטיה היא לייצר מרחב משותף לכלל האנשים והקבוצות, כזה שמכיל את חוויות החיים והאמונות של כולם. מובן שלמרחב כזה יש השלכות מרחיקות לכת על אופיין של המנהיגות והפעולה הפוליטית, שאינן מתאפיינות עוד בַּחתרנות, בַּהתרסה או בַּערעור הביקורתיים כי אם בפעולה מחברת שנעשית מתוך שיחה והקשבה, ונסמכת פחות על סימני קריאה ויותר על סימני שאלה. נדמה שפוליטיקה כזאת רלוונטית יותר מתמיד לישראל בת ימינו, המתאפיינת בהקצנה ובקיטוב חברתיים הולכים ומעמיקים בין המחנה החילוני־ליברלי־פרוגרסיבי ובין המחנה הלאומי־דתי־חרדי, מצב המצטייר בקרב שני המחנות כמלחמה בלתי ניתנת לגישור בין טובים (המחנה שלהם) לרעים (המחנה הנגדי), או בין חושך לאור.

לארשיב יתרוקיבה רקחמה לש ילרבילה וימדל רבעמ.indd 50 04/05/2025 11:16:10

סיכום

בלוח שלהלן מוצגים רכיבי הדקדוק הפוסט־ליברלי, המתגלה מתוך מאמרי האסופה, לעומת רכיבי הדקדוק הליברלי:

עמדה אונטולוגית

הדקדוק הליברלי	הדקדוק הפוסט־ליברלי
תמונת מציאות קונפליקטואלית. במוקד: מאבק על יחסי שליטה בתנאים של היררכיה ואי־שוויון מבני.	**תמונת מציאות קונפליקטואלית.** במוקד: שסע מוסרי וזהותי שאינו ניתן לרדוקציה לכדי יחסי שליטה מטריאליים ואחרים, אלא נגרם ממצב שבו קבוצות חברתיות החולקות מרחב פוליטי משותף חלוקות באופן עמוק על תפיסת החיים הטובים, על גבולות הזהות הקולקטיבית, על טבעו המוסרי של הסדר החברתי והפוליטי ועל מקורות הסמכות וההצדקה לסדר.
הסובייקט הוא אינדיווידואל אוטונומי – חופשי, שווה ובוחר – הלכוד בתוך מבני כוח ויחסי שליטה דכאניים, ועליו לחתור תחתם, להתנגד להם או לפעול כדי להיחלץ מהם.	**הסובייקט הוא יצרן משמעות הנטוע בעולמו ובה בעת שותף פעיל ביצירתו.** לפיכך, הסובייקטיביות האנושית אינה נגזרת באופן מלא מיחסי הכוח או נענית להיגיון הבינרי של דיכוי והתנגדות, אלא חורגת מהם, בלתי מתמיינת ויצירתית.
לב הבעיה החברתית הוא הקונפליקט בין יחיד אוטונומי ובין חברה כופה ודכאנית המגבילה את חירותו ופוגעת בשוויון, שנתפס כמצב טבעי תקין.	**לב הבעיה החברתית הוא ההתנגשות בין עולמות משמעות,** ובפרט בין הסובייקטיביות הליברלית, המעלה על נס את חירותו של הפרט, ובין צורות חיים לא ליברליות כמו זו השורשית, על מגוון מופעיה. האחרונה מבינה את הקיום האנושי כקיום קולקטיביסטי המצריך שמירה על גבולות חברתיים, ובחלק מן המקרים מכפיפה את התבונה האנושית לציווי האלוהי ולמפרשיו ה"מוסמכים".
כוח ושליטה (וההתנגדות להם) הם רכיבי היסוד של החיים החברתיים.	**המשמעות, והצורך הכפול בחירות ובשייכות הנגזר ממנה, הם רכיבי יסוד בחיים החברתיים,** ואלה אינם ניתנים לרדוקציה גמורה לכדי יחסי שליטה, היררכיה ואי־שוויון.

עמדה פרשנית

הדקדוק הליברלי	הדקדוק הפוסט־ליברלי
הרמנויטיקה של חשד, המונעת משלילה מתמדת של המציאות הגלויה, כלומר ממאמץ בלתי פוסק להציע קריאות אלטרנטיביות, חתרניות ומפרקות שמאתרות את מבני הכוח ויחסי השליטה הדכאניים הנמצאים מתחת לפני השטח. המשמעות הראשונית, זו שעל פני השטח, נתפסת כנאיבית ולעיתים אף כמוטעית.	**הרמנויטיקה של משמעות**, המבקשת לפענח את משמעותו המלאה של הטקסט כהווייתו ולכן כרוכה בהקשבה מלאה וברצון ללמוד את הטקסט ומן הטקסט, כלומר להיות פתוחים להשפעתו ולשחזר ככל האפשר את משמעותו המקורית – את כוונתו האמיתית של מחולל הטקסט, בין שהוא המחבר ובין שהוא הפוֹעֵל החברתי.
סכנה: "**חשד יתר**" – הפעלה בלתי מבוקרת של חשד פרשני, שמביאה לצמצום גורף של המשמעות הנגלית מעל פני השטח לכדי מבנים סמויים מן העין. אלה הם שלושה מהגורמים לעמדה זו:	התמודדות: השהיית החשד הפרשני, או "**חשד בחשד**", כלומר הימנעות מודעת מהתמקדות בסבטקסט – במבני הכוח וביחסי השליטה. עמדה זו מתאפשרת על ידי הפעולות האלה:
"**עמדה מבנית**" המניחה את קיומם של מבני כוח היררכיים המשועתקים לאורך זמן ורואה בתודעתם של סובייקטים חברתיים נגזרת ישירה של מיקומם המבני. התוצאה: "תיאוריה אובייקטיבית ללא סובייקטיביות" ופגיעה ביכולת הפרשנית לזהות שינויים חברתיים חיוביים, בלתי צפויים, או מגמות אופטימיות.	**חיפוש אחר התוצאות** הבלתי מכוונות והחיוביות (גם בעיניים ליברליות) של יחסי הכוח.
	העמדת הסובייקט המחקרי במבחן הכתיבה הפואטית: בדיקה עד כמה התיאור החברתי כולל דמויות עגולות (כפי שמצופה, למשל, בשדה הספרות או הקולנוע) שאינן מצטמצמות לכדי שיקוף רזה של יחסי הכוח או של המאמץ להתנגד להם.
"**עמדה מסנגרת**" **הרותמת את התבונה לאידיאולוגיה** מתוך מחויבות לספר את הסיפור הבלעדי וה"אמיתי" של קבוצות המיעוט ולדאוג ל"אינטרסים האמיתיים" שלהן. לכן, כל ראיה הסותרת את "הסיפור האמיתי" וכל התנגדות לו נתפסות כאנומליה, כלומר כ"הפנמת הדיכוי", או כווריאציה של "תודעה כוזבת".	**שימוש בפרדוקסים חברתיים כבנכס פרשני**: התייחסות למצבים פרדוקסליים – למשל התנגדותם של אנשים המשתייכים לקבוצות מוחלשות לאמץ סדר יום ליברלי־פרוגרסיבי – כהזדמנות לרפלקסיה, היינו להפניית המבט הביקורתי כלפי סדר יום זה ולחשיפת שורשיו הקרתניים, שרק מכוחם נתפסת המציאות כפרדוקסלית.
"**אתיאיזם מוסרי כעמדה מתודולוגית**", **או "קרתנות חילונית**": נקיטת עמדה מוסרית ופוליטית חילונית, מערבית, מודרנית וליברלית – ביקורתית ושיפוטית – ביחס לפרקטיקות ולתכנים דתיים או מסורתיים, במיוחד כשהללו מזוהים כפוגעניים כלפי האינדיווידואל האוטונומי. מהלך זה מקשה על קריאה של מופעים דתיים באופן פתוח המכוון לגילוי ההיגיון הפנימי שלהם.	"**קרתנות מתודולוגית**": השהיית עמדת הוודאות המוסרית כעמדת מוצא למחקר, ומאמץ לקרוא באופן אמפתי חוויות חיים של מי שנתפסים כ"סובייקט הרע" או כ"דוחים מוסרית", כלומר מתוך אימוץ עמדה סקרנית הנכונה לתת לאחר לדבר אלינו בחזרה ולגרום לנו להשתנות.

עמדה פוליטית

הדקדוק הליברלי	הדקדוק הפוסט־ליברלי
עמדת ודאות אשר לתקפותו האוניברסלית והבלעדית של החזון הליברלי־פרוגרסיבי לסדר מוסרי ופוליטי בדמוקרטיה בת זמננו.	**עמדה צנועה** המכירה בקיומם ובתקפותם של חזונות שונים לסדר המוסרי והפוליטי, העשויים לשמש עקרונות מארגנים של חיים משותפים במציאות דמוקרטית המתאפיינת במגוון עמוק.
פוליטיקה חד־כיוונית – מלמעלה למטה: העקרונות המארגנים של הסדר הפוליטי נכפים על המציאות מ"למעלה למטה", והשינוי החברתי מדומיין כפעולה חד־כיונית הנעה מהמרכז הליברלי אל אוכלוסיית המטרה בלי לתבוע שינוי מצד "נושאי הבשורה".	**פוליטיקה דו־כיוונית ומבוססת דיאלוג:** הכרה בעקרונות מארגנים לסדר הפוליטי הצומחים "מלמטה" ונטועים בתפיסות מקומיות של "מידה טובה", כבסיס לפוליטיקה דו־כיוונית הנגזרת מדיאלוג עמוק בין שונים, שבו כל צד נדרש ללמידה של הצד האחר ולנכונות להשתנות.
פוליטיקה אוטופית: הסדר המוסרי והפוליטי נגזר מנוסחאות צדק מופשטות ומהונדסות.	**פוליטיקה של יחסים:** הכרה בכוחם של יחסים חברתיים לעצב את הסדר המוסרי והפוליטי הראוי.
פעולה פוליטית מהפכנית וחתרנית המבוססת על דקונסטרוקציה רדיקלית: שאיפה לפירוק עד היסוד של מבני כוח דכאניים והתנגדות מתמדת להם.	**פעולה פוליטית דיאלוגית ומחברת המבוססת על רה־קונסטרוקציה רדיקלית:** הכרה בכוחה של פעולה פוליטית המחברת בין עולמות משמעות מתנגשים.
נתק מהמסורת והפניית עורף לעבר כתנאי לשינוי חברתי.	הכרה באפשרות של פוליטיקה הרואה במסורת מקור סמכות ונשענת על **חיבור למסורת** ולעבר כתנאי לשינוי.
פוליטיקה טוטליסטית התובעת להחיל את ההיגיון הליברלי־אוניברסליסטי על כל ספֵרות החיים (למשל במקום העבודה, בספרה המשפחתית ובספרה הפוליטית) כמתכון להתנהגות חברתית עקבית ולהשלטת סדר מוסרי תקין.	הכרה באפשרות לבסס חיים משותפים במסגרת דמוקרטית על **פוליטיקה של קיטוע** וחוסר עקביות, שבה יחסים בין־קבוצתיים המתקיימים בספֵרות חיים שונות מבוססים על עקרונות מארגנים נבדלים.
גבולות קבוצתיים כמכשול ליצירת מרחב משותף ומכבד: התייחסות לגבולות דתיים, אתניים, לאומיים ואחרים כמכשול לגילוי האנושיות המשותפת של יחידים המשתייכים לקבוצות חברתיות נבדלות.	הכרה באפשרות לפוליטיקה הרואה **בשמירה על גבולות קבוצתיים תנאי הכרחי ליצירת מרחב משותף מכבד** ולגילוי האנושיות המשותפת של יחידים המשתייכים לקבוצות חברתיות נבדלות.

לארשיב יתרוקיבה רקחמה לש ילרבילה וימדל רבעמ.indd 53 04/05/2025 11:16:10

מן ההצגה הדיכוטומית בלוח אפשר להקיש שהדקדוק הפוסט־ליברלי מבטל באופן גורף את המטען הפרשני והפוליטי שמביא עימו הדקדוק הליברלי, אך אין זה כך. ההכרה בקיומו של שסע מוסרי ובהיותו גורם עומק לקונפליקט מתמשך אין משמעה התעלמות מיחסי שליטה חברתיים וכלכליים, או התכחשות למצבים שבהם נדרש שחרור. המרחב הפוסט־ליברלי מאפשר להבחין בין מצבים שבהם היחלצותו של אינדיווידואל או קבוצה ממבנה או מיחסים מכפיפים נחווית כשחרור, ובין מצבים שבהם התביעה לשחרור נכפית על ידי חוקרים ופעילים ביקורתיים. בהמשך לכך, היציאה אל מעבר לגבולות הדמיון הליברלי אינה מתעלמת מן הממד החירותני של החיים האנושיים, הניצב במרכז הדקדוק הליברלי, אך מאפשרת לפרש באופן אמפתי גם רכיבים מקרקעים של שייכות, שבאים לידי ביטוי באונטולוגיות חלופיות כמו זו השורשית. כפי שכבר טענתי, ההכרה במוסר שורשי מאפשרת פתיחה של אפיקים חדשים לפעולה חברתית מלמטה למעלה, המחוברים לעולמות המשמעות של קהילות מקומיות. באופן דומה, המרחב הפרשני הפוסט־ליברלי אינו שולל את עצם נחיצותו של חשד פרשני ואינו מאמץ עמדה נאיבית של אמון מלא בטקסט (הכתוב, האתנוגרפי או הוויזואלי). תחת זאת, הוא מאפשר תנועה בין חשד למשמעות וערנות מתודולוגית למצבים של חשד יתר. לבסוף, הדיאלוג כ"תרבות פוליטית" משקף את חיוניותו של הפרויקט הפוסט־ליברלי לרעיון הדמוקרטי. במקום להתמקד בממדים המוסדיים של הדמוקרטיה הליברלית ובהיותה מערכת מבוצרת מוסדית ומוגנת בחוק, המחקר הפוסט־ליברלי מדגיש את היותה של הדמוקרטיה "תרבות" או "אמונה חיה", כלומר יצירה ששותפים לה אנשים וקבוצות האוחזים בעמדות שונות כלפי החיים יחד והטוב המשותף. בדיוק מהסיבות הללו, התיקון הפוסט־ליברלי אינו מבטל כליל את השיח הביקורתי אלא נוקט שלילה דיאלקטית, המבקשת לשחרר את השיח הביקורתי מן הגבולות הצרים שהדקדוק הביקורתי־ליברלי כופה עליו. כפי שטענתי לאורך מבוא זה, וכפי שמראים מאמרי הספר, שינוי זה נחוץ מאין כמוהו לקידום המחקר והחיים המשותפים בישראל בת ימינו ומעבר לה.

רשימת המקורות

אופיר, עדי, 2010. "פוליטי", **מפתח** 2, עמ' 85-109.

——, 2018. "בין זיכרון להבנה מאוחרת: פרגמנטים", **תיאוריה וביקורת** 50, עמ' 19-40.

אייזנשטדט, שמואל נח, ומרים קורלרו, 1982. **הסוציולוגיה: פרדיגמות ומשברים**, בתרגום יצחק קומם, ירושלים: מאגנס.

ארבל, אילנה, 2006. **פוקו וההומניזם**, תל אביב: כנרת זמורה דביר.

בורדייה, פייר, 2005. **שאלות בסוציולוגיה**, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.

——, 2007. **השליטה הגברית**, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.

דהאן, יוסי, 2014. **תיאוריות של צדק חברתי**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

דה סרטו, מישל, 2012. **המצאת היומיום**, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.

דה טוקוויל, אלכסיס, 1950. "כיצד היו במאה השמונה אנשי ספר לראשי המדינאים של הארץ", **המשטר שהיה והמהפכה**, בתרגום עדה צמח, ירושלים: ביאליק, עמ' 151-159.
דה סוסיר, פרדינן, 2005 [1916]. **קורס בבלשנות כללית**, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
ובר, מקס, 2009. "המדע כיעוד", בתרגום אלעד לפידות, **תכלת** 36, עמ' 98-128.
ויטגנשטיין, לודוויג, 1995. **חקירות פילוסופיות**, בתרגום עדנה אולמן־מרגלית, ירושלים: מאגנס.
חומסקי, נועם, 1978-1979. **לשון ורוח**, בתרגום זאב לוי, תל אביב: ספרית פועלים.
לוי־שטראוס, קלוד, 2004 [1964]. **מיתולוגיות א: הנא והמבושל**, בתרגום יותם ראובני, תל אביב: נמרוד.
מאוטנר, מנחם, 2019. **הליברליזם בישראל: תולדותיו, בעיותיו, עתידותיו**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
מזרחי, ניסים, 2011. "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות־האדם בישראל", **מעשי משפט** ד, עמ' 51-74.
——, 2017. "הסוציולוגיה הישראלית לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות", **מגמות** נא(2), עמ' 69-114.
——, 2022. "בין 'קבוצה' ל'קבוצתיות': מבט מחודש על העמדה ה'מזרחית' בביקורת המזרחית של המשפט", **משפט וממשל** כג(1-2), עמ' 37-57.
מקנטאייר, אלסדייר, 2006. **מעבר למידה הטובה**, בתרגום יונתן לוי, ירושלים: שלם.
סטורוק, ג'ון, 2007 [1986]. **סטרוקטורליזם**, בתרגום דבי אילון, תל אביב: רסלינג.
ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי, 1995. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", **תיאוריה וביקורת** 7, עמ' 31-66.
ספירו, ז'יזל, 2007. "הקדמה", פייר בורדייה, **השליטה הגברית**, תל אביב: רסלינג, עמ' 7-22.
פוקו, מישל, 1997. "הנאורות מהי?", בתרגום אריאלה אזולאי, עזמי בשארה (עורך), **הנאורות – פרוייקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 79-97.
קאנט, עמנואל, 2013. **ביקורת התבונה הטהורה**, בתרגום ירמיהו יובל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
קוסופסקי סדג'וויק, איב, 2019. "קריאה פרנואידית וקריאה מאחה, או: אתה כל כך פרנואיד, אתה בטח חושב שהמסה הזאת היא עליך", בתרגום מאיה מיכאלי, **אות** 9, עמ' 145-173.
שנהב, יהודה, 2009. "על האוטו־נומיות של הפוליטי", **תיאוריה וביקורת** 34, עמ' 181-190.
——, 2018. "שמיים ריקים ממלאכים: פולמוס ההדתה בחופת האתיקה הפרוטסטנטית", **סוציולוגיה ישראלית** יט(2), עמ' 8-30.

Abbott, Andrew, 2016. "The Future of the Social Sciences: Between Empiricism and Normativity," *Annales: Histoire, Sciences Sociales* (English edition) 71(3), pp. 343–360.
American Sociological Association, 2016. *Rethinking Social Movements: Can Changing the Conversation Change the World? 111th ASA Annual Meeting*, August 20–23, Seattle.

——, 2023. *2024 Annual Meeting: Annual Meeting Theme*.
Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Avineri, Shlomo, and Avner De-Shalit, 1992. "Introduction," in Shlomo Avineri and Avner De-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1–11.
Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, 1985. "Individualism," in *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press, pp. 142–163.
Berger, Peter, 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday.
——, 1979. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City: Anchor.
Bialecki, Jon, 2014. "Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann's 'When God Talks Back' and Bruno Latour," *Anthropology of Consciousness* 25(1), pp. 32–52.
Bourdieu, Pierre, 1990. *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Stanford: Stanford University Press.
Boltanski, Luc, 2011. *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Cambridge: Polity.
Burawoy, Michael, 2005. "For Public Sociology," *American Sociological Review* 70(1), pp. 4–28.
Butler, Judith, 2001. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue," *Transversal Texts*, May.
Chouliaraki, Lilie, 2008. "Discourse Analysis," in Tonny Bennett and John Frow (eds.), *The Sage Handbook of Cultural Analysis*, London: Sage, pp. 674–698.
Coackley, Sarah, and Joesl Robbins, 2018. "Anthropological and Theological Responses to Theologically Engaged Anthropology," in J. Derrick Lemons (ed.), *Theologically Engaged Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 355–376.
Cook, Joanna, 2010. *Meditation in Modern Buddhism: Renunciation and Change in Thai Monastic Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
Das, Veena, 1998. "Wittgenstein and Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 171–195.
Dewey, John, 1988 [1939]. "Creative Democracy: The Task Before Us," in Jo A. Boydston (ed.), *John Dewey: The Later Works, 1925–1953 Volume 14: 1939–1941 Essays, Reviews, and Miscellany*, Carbondale: Southern Illinois University Press, pp. 224–230.
Dumont, Louis, 1980 [1966]. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its*

לארשיב יתרוקיבה רקחמה לש ילרבילה וימדל רבעמ.indd 56 04/05/2025 11:16:10

Implications, trans. Mark Sainsbury and Basia Gulati, Chicago: University of Chicago Press.

Eisenstadt, Shmuel, N. 1998. "The Construction of Collective Identities: Some Analytical and Comparative Indications," *European Journal of Social Theory* 1(2), pp. 229–254.

Elias, Norbert, 2012 [1939]. *On the Process of Civilisation: The Collected Works of Norbert Elias*, III, Dublin: UCD Press.

Engelke, Matthew, 2002. "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'," *Anthropology Today* 18(6), pp. 3–8.

Engle, Karen, 2001. "From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947–1999," *Human Rights Quarterly* 23(3), pp. 536–559.

Epley, Nicholas, and Thomas Gilovich, 2016. "The Mechanics of Motivated Reasoning," *Journal of Economic perspectives* 30(3), pp. 133–140.

Fassin, Didier (ed.), 2012. *A Companion to Moral Anthropology*, Malden: Wiley-Blackwell.

Foucault, Michel, 1978a. *"*Method," in *The History of Sexuality, I: An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Random House, pp. 75–132.

——, 1978b. *The History of Sexuality, II: The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley, New York: Random House.

——, 1997a. "The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom," *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, New York: The New Press, pp. 281–301.

——, 1997b. "What is Critique?" *The Politics of Truth*, eds. Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, New York: Semiotext(e), pp. 23–82.

Frank, Thomas, 2004. *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*, New York: Henry Holt.

Fukuyama, Francis, 1989. "The End of History?" *The National Interest* 16, pp. 3–18.

Furani, Khaled, 2019. *Redeeming Anthropology: A Theological Critique of a Modern Science*, Oxford: Oxford University Press.

Galston, William A., 1995. "Two Concepts of Liberalism," *Ethics* 105(3), pp. 516–534.

Garfinkel, Harold, 1967. *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Geary, Ian, and Adrian Pabst (eds.), 2015. *Blue Labour: Forging a New Politics*, London: I.B. Tauris & Co.

Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.

——, 1984. "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism," *American Anthropologist* 86(2), pp. 263–278.

Habermas, Jurgen, 1984. *The Theory of Communicative Action: Reason and*

Rationalization of Society, I, trans. Thomas McCarthy, Cambridge: Polity Press and Basil Blackwell.

Harding, Susan F., 1987. "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion," *American Ethnologist* 14(1), pp. 167–181.

Henare, Amiria, Martin Holbraad, and Sari Wastell (eds.), 2006. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge.

Heritage, John, 2013. "Action Formation and its Epistemic (and Other) Backgrounds," *Discourse Studies* 15(5), pp. 551–578.

Hirschkind, Charles, 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York: Columbia University Press.

Hochschild, Arlie Russell, 2016. *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New York: The New Press.

Holbraad, Martin, and Morten Pedersen, 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max, 1972 [1938]. *Critical Theory: Selected Essays*, trans. Matthew J. O'Connel, New York: Seabury.

Horkheimer, Max, and Theodor Adorno, 1973 [1944]. *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, London and New York: Herder and Herder.

Hunter, James Davison, 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York: Basic Books.

Jacobs, Jerry A., and Nissim Mizrachi, 2020. "International Representation in US Social-Science Journals," *The American Sociologist* 51(2), pp. 215–239.

Josselson, Ruthellen, 2004. "The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion," *Narrative Inquiry* 14(1), pp. 1–28.

Keane, Webb, 2018. "Saba Mahmood and the Paradoxes of Self-Parochialization," *Public Books*, August 3.

Kraft, Patrick W., Milton Lodge, and Charles S. Taber, 2015. "Why People 'Don't Trust the Evidence': Motivated Reasoning and Scientific Beliefs," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 658(1), pp. 121–133.

Laidlaw, James, 2013. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

Laidlaw, James, and Jonathan Mair, 2019. "Imperfect Accomplishment: The Fo Guang Shan Short-Term Monastic Retreat and Ethical Pedagogy in Humanistic Buddhism," *Cultural Anthropology* 34(3), pp. 328–358.

Lemons, J. Derrick (ed.), 2018. *Theologically Engaged Anthropology*, Oxford: Oxford University Press.

Luhrmann, Tanya. M., 2012. "A Hyperreal God and Modern Belief: Toward

an Anthropological Theory of Mind," *Current Anthropology* 53(4), pp. 371–395.

Mahmood, Saba, 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.

Mead, George Herbert, 2015. *Mind, Self & Society*: *The Definitive Edition*, ed. Charles Morris, Oxford: Oxford University Press.

Milbank, John, and Adrian Pabst, 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, London: Rowman and Littlefield.

Mizrachi, Nissim, 2022. "Transcending the Liberal Grammar of Critical Sociology: The Theoretical Turn in Israeli Sociology," *The American Sociologist* 53(3), pp. 492–511.

——, 2024. *Beyond Suspicion: The Moral Clash between Rootedness and Progressive Liberalism*, Oakland: University of California Press.

Ortner, Sherry B., 2016. "Dark Anthropology and its Others: Theory since the Eighties," *Journal of Ethnographic Theory* 6(1), pp. 47–73.

Patterson, Orlando, 2006. "A Poverty of the Mind," *The New York Times*, March 26.

——, 2014. "How Sociologists Made Themselves Irrelevant," *The Chronicle of Higher Education*, December 1.

Patterson, Orlando, and Ethan Fosse, 2015. *The Cultural Matrix: Understanding Black Youth*, Cambridge: Harvard University Press.

Pew Research Center, 2021. "11. Progressive Left", in *Beyond Red Vs. Blue: The Political Typology*, Washington D.C.

Piliavsky, Anastasia, 2018. "Egalitarian Fantasy and Politics in the Real World," *Anthropology of this Century 21*, pp. 1–5.

Pollner, Melvin, 2012. "The End(s) of Ethnomethodology," *The American Sociologist* 43(1), pp. 7–20.

Porpora, Douglas V., 2006. "Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience," *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36(1), pp. 57–75.

Ricoeur, Paul, 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Dennis B. Savage, New Haven: Yale University Press.

Robbins, Joel, 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press.

——, 2006. "Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?" *Anthropological Quarterly* 79(2), pp. 285–294.

——, 2013. "Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(3), pp. 447–462.

——, 2020. *Theology and the Anthropology of Christian Life*, Oxford: Oxford University Press.

Schatzki, Theodore R., 2000. "Wittgenstein and the Social Context of an Individual Life," *History of the Human Sciences* 13(1), pp. 93–107.

——, 2001. “Introduction: Practice Theory,” in Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London: Routledge, pp. 10–23.

Scott, David, 2017. *Stuart Hall’s Voice: Intimations of an Ethics of Receptive Generosity*, Durham: Duke University Press.

Seligman, Adam, 2023. “Toward a Phenomenology of Difference and Belonging,” *Phenomenological Studies* 7, pp. 225–257.

Steiner, M. T., 2019. “Post-Liberal Politics: Left, Right, and Center,” *Quillette*, July 2.

Strathern, Marilyn, 2018. “Persons and Partible Persons,” in Matei Candea (ed.), *Schools and Styles of Anthropological Theory*, London: Routledge, pp. 236–246.

Swidler, Ann, 1986. “Culture in Action: Symbols and Strategies,” *American Sociological Review* 51(2), pp. 273–286.

——, 2001. “What Anchors Cultural Practices,” in Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London: Routledge, pp. 74–91.

Taylor, Charles, 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.

——, 1991. *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press.

The University of Texas at Austin, 2019. “Solving Problems with Sociology,” November 27.

Weiss, Erica, 2022. “Peace and Liberal Misrecognition: Non-Liberal Peace Initiatives in Israel-Palestine,” *The American Sociologist* 53(4), pp. 604–624.

Yan, Yunxiang, 2017. “Doing Personhood in Chinese Culture: The Desiring Individual, Moralist Self and Relational Person,” *The Cambridge Journal of Anthropology* 35(2), pp. 1–17.

לארשיב יתרוקיבה רקחמה לש ילרבילה וימדל רבעמ.indd 60 04/05/2025 11:16:11