

מדוע לימודי התרבות חיוניים לתיאוריה של צדק: תשובה לריצ'רד רורטי ולנסים קלדרון

אוה אילוז*

הנוף של האקדמיה האמריקאית – ובמידה מסוימת גם של זו הישראלית – שינה את פניו בהשפעתה של אותה דיסציפלינה אופנתית ומעורפלת הקרויה "לימודי תרבות". מחלקות של ספרות אנגלית, ספרות השוואתית, פילוסופיה, משפטים, סוציולוגיה, תקשורת, היסטוריה ומדעים – כולן נסחפו על-ידי התמורה האינטלקטואלית הגדולה שהביאו עימם לימודי התרבות, והשפיעו בתורן גם על הספירה הציבורית. אכן, "לימודי התרבות" חוללו בכוחות עצמם שינוי בתכנים של השיח הפוליטי על-ידי הצבת נורמות של "תקינות פוליטית" (political correctness) בסדר-היום של השמאל, על-ידי הפיכת "הבעיה של הקנון המערבי" לאחד הנושאים הבוערים של שנות התשעים ועל-ידי הפיכתה של המיניות להצהרה פוליטית.

אולם למרות הפופולריות שצברו כה מהר, ואולי בגללה, ספגו לימודי התרבות מתקפות עזות על היותם לא יותר מאשר תרמית אינטלקטואלית ותמיכה באינ-אונות פוליטית. הדוגמה המפורסמת ביותר היא התבטאותו של אלן סוקל (Alan Sokal), שייצג לא-מעט אנשים באפינו את לימודי התרבות כ-

...proliferation, not just of nonsense and sloppy thinking per se, but of a particular kind of nonsense and sloppy thinking: one that denies the existence of objective realities, or (when challenged) admits their existence but downplays their practical relevance. At its best, a journal like *Social Text* raises important questions that no scientist should ignore – questions, for example, about how corporate and government funding influence scientific work. Unfortunately, epistemic relativism does little to further the discussion of these matters. (Sokal, 1996b)

המאמר הפרודי שפרסם סוקל בכתב-העת *Social Text* (Sokal, 1996a) ומתקפתו הארסית על לימודי התרבות היו רק הגילוי הבוטה ביותר של התנגדות שחלק ניכר מהציבור הליברלי המשכיל היה שותף לה למעשה. אכן, מעניין שלימודי התרבות יצרו מחלוקת עזה והתנגדות לא רק בקרב נושאי-הדגל של השמרנות התרבותית, דוגמת אלן בלום (Alan Bloom), אלא גם, ובמיוחד, בקרב פעילי שמאל ותיקים כטוד גיטלין (Todd Gitlin), ריצ'רד רורטי (Richard Rorty) ואלן סוקל עצמו. עובדה זו מרמזת כי לימודי

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ברצוני להודות לג'וזף ברונר, איתן וילף, שוקי מאירוביץ, אנדי רוזנהק וביאטריס סמדלי על עזרתם רבת-הערך. מאמר זה תורגם מאנגלית על-ידי רוני בן-פורת.

התרבות מאיימים בעת ובעונה אחת על התפיסה השמרנית של הקנון ועל העמדה הישנה של השמאל לגבי התפקיד שצריך להיות לידע במסגרת המאבק הפוליטי. כשלושים שנה לאחר שהופיעו לראשונה על הבמה האקדמית, לא שכחו עדיין המתקפות על לימודי התרבות, ובהקשר הישראלי הן אף זכו בחיים חדשים. כפי שאירע בארצות-הברית, לימודי התרבות בישראל הינם מושא לגינוי על היותם הונאה שמסוכנת לידע וליושרה (integrity) של השמאל. עליית לימודי התרבות התרחשה במקביל לירידה של האתוס הציוני, כך שנראה כי השמאל הישראלי החדש נשט בעת ובעונה אחת את הפרויקט הציוני לשחרור לאומי, כמו גם את האידיאל הסוציאליסטי של מאבק לשוויון בחלוקת המשאבים. אכן, אם מסתכלים על התפוקה האינטלקטואלית, ניתן להבחין שאנו חוקרים פחות את ההיסטוריה של מפא"י, ויותר את הסוציולוגיה של הרוק והמוסיקה המזרחית (רגב, 1993), של הגוף, של הזהות המינית והמגדרית (Gluzman, 1991), של המשמעויות ההומוסקסואליות החבויות בתלמוד, של האהבה (אילוז, בדפוס) וכולי. בהקשר הישראלי, אחד הקולות הבולטים בהתנגדות ללימודי התרבות הוא זה של נסים קלדרון, שכמו הרבה הוגים בארצות-הברית, מודאג מהעובדה שלימודי התרבות הפכו את הפוליטיקה של השמאל לשיח פטפטני שעוסק יותר ב"פוליטיקה הטרנסגרסיה של מדונה" מאשר באי-הצדק החברתי והפוליטי העמוק המאפיין את החברה שלנו. מאמר זה אינו עוסק בבעיות המתודולוגיות השונות של לימודי התרבות, שיש מהן בשפע, וגם לא ביחס של לימודי התרבות אל האידיאל של "ידע אוניברסיטאי" – שאלה שנידונה באופן יסודי יותר בפילוסופיה מאשר במסגרת לימודי התרבות. הכוונה במאמר זה היא לדון בשאלה אם ללימודי התרבות, הן כדיסציפלינה אקדמית והן כאסטרטגיה פוליטית, יש תרומה בעלת ערך לסדר-היום של השמאל בכלל, ולזה של השמאל הישראלי בפרט.

אני מציעה לחלק שאלה סבוכה זאת לשתי שאלות נפרדות: האם לימודי התרבות מסמנים התרחקות משמעותית מהמסורת הסוציאליסטית, כפי שמקוננים לעיתים כה קרובות? וכן, האם לימודי התרבות יכולים לתרום לפרויקט של השמאל המסורתי תיאוריה ופרקטיקה ייחודיות של צדק? במילים אחרות, האם סוציולוגים המעוניינים להילחם באי-הצדק שמדינתנו נגועה בו צריכים להתאבל על עלייתם של לימודי התרבות בין כותלי האקדמיה בישראל ומחוץ להם, או לקדמה בברכה?

תשובתי היא שללימודי התרבות יש תיאוריית צדק, אולם זו לא זכתה בניסוח הולם. בשעה שההגנה הרגילה על לימודי התרבות מסתכמת בטענה כי ייצוגים חשובים לעיצוב הזהות, טענתי היא שייצוגים חשובים משום שהם חשובים לצדק עצמו. בדיוק בשל העובדה שלימודי התרבות מכילים תיאוריה (מובלעת) של צדק, אטען עוד כי קיימת מידה רבה יותר של המשכיות בין לימודי התרבות לבין מטרות הסוציאליזם מאשר מקובל לחשוב. כך שתשובתי לקלדרון תמלא שתי משימות: היא תסביר את הפרויקט של לימודי התרבות ותגן עליו מפני המזלזלים בו, באמצעות הטענה כי ללימודי התרבות יש תיאוריית צדק מוגדרת; וכן, היא תהווה ביקורת על לימודי התרבות, ביקורת המכוונת אל התומכים בדיסציפלינה זו. עם זה, ביקורת הינה פנימית, ולא חיצונית, כלומר, היא פועלת מתוך עמדה פנימית לאופק ההנחות המסוים של לימודי התרבות, שאותו היא מבקשת להרחיב. לקראת סוף המאמר אציג טיעונים אחדים שיראו לא רק מדוע וכיצד השמאל הישראלי עשוי להרוויח מלימודי התרבות, אלא אף שיש לו צורך דחוף בלימודי התרבות.

סקירת הביקורת המקובלת על לימודי התרבות

לפני שאגש לסקור את הביקורות על לימודי התרבות ועל השמאל החדש, ברצוני להשתחרר משתי טענות של קלדרון ורורטי (Rorty, 1998a) שמפריעות לקיים דיון מסודר בבעיות ובתרומות של לימודי התרבות. אני מסכימה עימם לחלוטין – ועם מתנגדים רבים אחרים של לימודי התרבות – שחלק ניכר מן הדיסציפלינה הינו בינוני, אי-היסטורי ומרושל. אבל – כפי שנראה לי שכולנו יכולים להעיד – האקדמיה כולה נגועה בלמדנות קלת-ערך, וחקר אי-השוויון החברתי, שאת דעיכתו קלדרון מבכה רמות, הפיק, בהנחה של תנאים שווים, אותה כמות של מחקר מצוין וטריוויאלי כמו לימודי התרבות. הג'וליוס וילסונים (Julius Wilson) נדירים בדיוק כמו הפול ויליסים (Paul Willis). כולנו – תומכים ומתנגדים של לימודי התרבות – צריכים להצטער על העובדה שאלה חולקים עם דיסציפלינות רבות אחרות את הזכות המפוקפקת להפיק למדנות בינונית. עם זה, ניתן לתהות מדוע נראה כי בינוניות זו לא פגעה בסמכות של תחומי מחקר אחרים.

יתר על כן, "לימודי ההומלסים" רחוקים מלהיעלם מהזירה האקדמית, כפי שמקונן קלדרון, והם חולשים במידה רבה על הזירה הסוציולוגית באמריקה. למעשה, בניגוד לטענה המתמיהה של קלדרון, לימודי התרבות רחוקים מלהיות בעלי מעמד מרכזי (לפחות במדעי החברה). המחקר של אי-השוויון ושל הריבוד הכלכלי ממשיך להיות אחד מתחומי המחקר המרכזיים, אם לא המרכזי ביותר, של הסוציולוגיה. "לימודי ההומלסים" חיים וקיימים, ואם נראה שהם מעוררים התלהבות מעטה מאוד בשורות השמאל או בקרב התלמידים, אולי זה משום שפרדיגמה זו הזניחה את ההתייחסות לחוויה של חוסר הצדק בפוליטיקה של ימינו – משימה שלימודי התרבות, כפי שאטען בהמשך, נטלו על עצמם בשאפתנות ובהצלחה.

כעת אפנה לסקירה מהירה של הביקורות שנשמעו לעיתים קרובות נגד לימודי התרבות על-ידי רורטי, קלדרון ואחרים.

רבים מבין ההוגים והחוקרים המתנגדים ללימודי התרבות גילו מבוכה מובנת לנוכח הקקופוניה המתודולוגית והמושגית המפתיעה של לימודי התרבות. אכן, אי-אפשר לזהות בהם שום גוף מאוחד, ברור ועקבי של שיטות או תיאוריות. הסיבה לכך היא שלימודי התרבות אינם מהווים דיסציפלינה במובן האקדמי המסורתי של המלה. בניגוד לסוציולוגיה, ללימודי התרבות אין "קנון" מבוסס או מוסכם. על כך ניתן להשיב שני דברים: האחד הוא שלימודי התרבות הינם רק חלק ממגמה כללית של הידע האקדמי – במדעים המדויקים כמו גם במדעי הרוח – שנע יותר ויותר לכיוון של בינתחומיות;¹ והאחר הוא שהקקופוניה של לימודי התרבות הינה בחירה אינטלקטואלית מכוונת הנובעת מהחשד העמוק שלהם ביחס לדרכים שבהן אורגן הידע המסורתי וביחס לשני סוגים של סמכות – הסמכות של ידע אובייקטיבי וגקי מערכים, והסמכות של הקנון האסתטי. המשותף לשני סוגים אלה של סמכות הוא העובדה שהם שוללים הגדרות מתחרות של אמת או יופי, וחוסמים את האפשרות להציג שאלות ביחס ליסודותיהם. רבים הוטרדו מכך

1 למשל, "לימודים קוגניטיביים" המשלבים חקר של מערכת העצבים, מדעי המחשב, פסיכולוגיה וכלכלה. הערה זו שאלתי מג'וזף ברונר.

שנראה כי לימודי התרבות ויתרו לגמרי על השאיפה להשיג ידע ולצבור אותו, מכיוון שנדמה כי הם עסוקים יותר בחקירת הידע מאשר בידע עצמו. אכן, לימודי התרבות, בכל ביטוייהם, אינם מזמינים אותנו לצבור ידע, אלא להחזיק תמיד בהשקפה ביקורתית ביחס לצורות מוכרות של ידע. אם נביא בחשבון שהסוציולוגיה הועידה לעצמה מראשיתה את המשמיה הכפולה של חשיפת הכוחות החברתיים המעצבים את חיינו על-מנת לשנותם, אין זה מפתיע שהיא מתייחסת בעוינות לסדר-יום שנראה כשומט את הקרקע תחת רגליהם של אינטלקטואלים, שבהגדרה כבר ניצבים על קרקע בלתי-יציבה.

בעניינים אפיסטמולוגיים, הקורפוס המסורתי של הסוציולוגיה חולק עם השמאל הישן, כמו גם עם השמרנים, את הדעה כי מטרת הדעת היא הבנת המציאות, של האדם או של הטבע, על-מנת למלא מטרה נעלה יותר – צדק או שפע. ידע כזה אמור בתורו לשמש להשגת קדמה, קרי, אמנציפציה, שוויון או תחרותיות כלכלית רבה יותר. לעומת זה, לימודי התרבות ביקשו לבחון את הדרכים שבהן השתמשו באמצעי הניתוח המסורתיים – כגון סטטיסטיקות ממשלתיות, סקרים רחבי-היקף וניסויים מעבדתיים – מתוך תפיסה כי אמצעים אלה, למגירת-ליבם של סוציולוגים רבים, הינם "אמצעי שליטה", ולא אמצעים של שחרור כפי שסברו עד כה. יחד עם הפוסטמודרניזם, לימודי התרבות הציעו כי הדרך שבה אנו יודעים את העולם מושפעת במידה רבה מהעמדה הערכית שלנו כלפיו, וכן שעמדה זו מונחת ומוגבלת על-ידי האינטרסים שלנו, מה שמרמז כי בנסיבות מסוימות ידע ילך יד ביד עם פרויקטים של שליטה בטבע ו/או בקבוצות חברתיות. פוקו (Foucault) טען, ורבים הצטרפו לטענתו, שהתפתחות הסטטיסטיקה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה נבעה מאופני שליטה חדשים של המדינה באוכלוסייתה (לדוגמה, שליטה בהגירה, בפשע, בהגינה הציבורית, בילודה, בתמותה). לימודי התרבות מתעניינים קודם-כל – יותר מאשר בוויכוח האפיסטמולוגי על טבעה של המציאות, ויכוח שהעסיק את הפילוסופיה של המאה העשרים – בדרכים שבהן ידע נאסף על-מנת לשרת מטרות חברתיות ואינטרסים פרטיקולריים. ניתן אם כן לומר כי העניין המרכזי של לימודי התרבות אינו להראות כי אמיתות מדעיות הינן "תוצר של הבניה", אלא להראות כי לאמיתות אלה, נכונות או שקריות, יש השפעות חברתיות רבות-עוצמה. בשעה שהפילוסופים האנטי-יסודניים (anti-foundationalists) היו עסוקים בעיקר בשאלה מה אנו יכולים ומה איננו יכולים להגיד על העולם, לימודי התרבות עסוקים בעיקר בשאלת השימושים החברתיים וההשפעות המעשיות של מערכות ידע.

ברצוני להציע כי מה שמטריד תומכים רבים של מה שקרוי "השמאל הישן" אינו רק שלימודי התרבות, בעקבות גיטשה, הינם חשדניים ביחס לעצם הכוונה לדעת את העולם, אלא גם שלימודי התרבות אינם מפרידים כוונות מהשלכותיהן. למשל, ללימודי התרבות יש עניין מועט בלבד בעובדה שג'רמי בנת'ם (Jeremy Bentham) רצה להפוך את מערכת הענישה לאנושית יותר, משום שהם מעוניינים בעיקר בדרכים שבהן רפורמות ענישה הומניות אלה גרמו בסופו של דבר למשטור נפשו ודעתו של האסיר במידה רבה יותר (Foucault, 1979). באותה רוח, ללימודי התרבות אין נקיפות-מצפון על הכללת מחקרים סטטיסטיים על אי-שוויון בכפיפה אחת עם הסקר רחבי-היקף המוזמן על-ידי תאגידים, מתוך ראייה של אלה כשותפים לאותו מפעל של הצדקת סוג ידע המאפשר רכישת כוח.

כתחליף לאותן שיטות, שבהן לא יכלו עוד להשתמש בתום-לב, פיתחו לימודי

התרבות קורפוס מתודולוגי והנחות משלהם. שתיים מבחירות אלה לא ערבו באופן מיוחד לחיכם של חברי הזרם הרווח בסוציולוגיה.

האחת היא שלימודי התרבות פנו אל הספרות והאנתרופולוגיה – ולא אל הפסיכולוגיה הניסויית והסטטיסטיקה – בחפשמם אחר שיטות שיסייעו בידם לומר משהו על העולם החברתי. הספרות והאנתרופולוגיה חולקות את התפיסה ש"משמעות" הינה מרכזית לעשייה חברתית, ושתפקידן הוא, אם להשתמש בניסוחו היפה של קליפורד גירץ, "to provide, like the arts and history, narratives and scenarios to refocus our attention" (Geertz, 1973, 463). תפיסה זו אינה מקובלת על הסוציולוגים משום שהיא מבטלת את ייחודיותה המתודולוגית של הסוציולוגיה ומגבילה אותה לתפקיד המשני של הספקת "סיפורים טובים", במקום לייחס לה את התפקיד המרכזי של גילוי הכללים דמויי-החוק המושלים בחיים החברתיים. לגבי רבים, השימוש בספרות, במקום בניסוי מעבדה או בסטטיסטיקה, על-מנת לנסח טענות לגבי החברה מבשר את סופם של הייחודיות והכוח של הסוציולוגיה.

הבחירה השנייה שזכתה בגינוי, ואשר לעיתים קרובות לא הובנה כהלכה, היא שלימודי התרבות מעניקים מעמד עדיף לתרבותי על הכלכלי במסגרת הבנת מנגנונים של דיכוי חברתי. אכן, ההנחה המרכזית של לימודי התרבות היא שתרבות חשובה בדיוק כמו אבטלה או תנאי עבודה להבנה של שליטה ודיכוי. טענה זו מתחרה באופן טבעי עם טענותיו של "השמאל המסורתי", שמבחינתו אי-שוויון וחלוקת משאבים הינם המרכיבים החשובים ביותר בכל תיאוריה ופרקטיקה של צדק. אלא שכאן נראה שרורטי וקלדרון מתרחקים זה מזה, אם כי קלדרון אינו מבהיר לגמרי את עמדתו. השניים מסכימים שהתוצאה הרת-האסון של לימודי התרבות היא שזנחנו את חקר ה"הומלס" – כלומר, את חקר הריבוד החברתי – לטובת המחקר (חסר הטעם לכאורה) של ייצוגים. בשעה שרורטי תופס, בצדק, את לימודי התרבות כהמשכיים למרקסיזם המסורתי, ולכן, מנקודת-ראותו, שניהם מסוכנים במידה שווה, קלדרון מדייק פחות בעמדה האינסלטקטואלית והפוליטית שלו, כאשר נדמה כי הוא קורא לנו לעיתים קרובות לאמץ גישה "מטריאליסטית" יותר – ולכן מרקסיסטית – לחקר אי-השוויון. בשביל רורטי הבעיה נוגעת בתפקיד שמרקס ממלא בשמאל בכלל ובאקדמיה בפרט, בזמן שמבחינת קלדרון נראה כי הבעיה היא עם הפוסטמודרניזם, שהוא מזהה בטעות לעיתים עם לימודי התרבות.

הרשו לי לפנות כעת אל לב המחלוקת של נסים קלדרון עם לימודי התרבות, ולאותם היבטים של ביקורתו של רורטי שנראה כי הוא אימץ בהקשר של החברה הישראלית. את עיקרי ביקורתו של קלדרון ניתן לסכם כדלהלן:

- השמאל הישראלי החדש (השמאל המושפע מלימודי התרבות) נהפך לאקדמי, לשמאל סלוני, הנמשך יותר אחר מלותיו שלו מאשר אחר המלחמה האמיתית בחוסר הצדק. במקום להציע סדר-יום פוליטי רציני, לימודי התרבות מפארים מושגים כגון טרנסגרסיה, חתרנות, "שוני" – תשובות-סרק לאי-השוויון ולחוסר הצדק המתגברים בחברה הישראלית. בזמן שמחלקות אקדמיות רוחשות בחקר "פוליטיקת הטרנסגרסיה של מדונה", או בחקר הקוד ה"הטרנסקסואלי" השליט בסרטים ההוליוודיים, אי-השוויון עולה, השכר נשחק, ובני מעמד הפועלים נאלצים להתאמץ הרבה יותר כדי "לגמור את החודש". בהקשר האמריקאי, רורטי טוען כי השמאל האקדמי הבחין אך בקושי ש-75% מהאמריקאים נעשו עניים יותר, והעדיף להתרכז ב"פוליטיקה טרנסגרסיבית

של הגוף והמיניות" (Rorty, 1998a). אפשר רק להניח שזהו המצב גם בישראל. מודל הפעולה החברתית כטקסט וההתמקדות בגוף הביאו לידי הכחשה בלתי־מתקבלת על הדעת של ההשלכות המציאותיות עד כדי כאב של הקפיטליזם. התוצאה היא שהאוניברסיטות מלאות בלימודי נשים ובלימודי הומוסקסואלים, ולא בלימודי הומלסים, דבר שקלדרון מבכה רמות מפני שלטענתו, עובדה זו משחקת לידיהם של אלה הגורמים לתופעת חסרי־הבית ולאי־שוויון חברתי. לימודי התרבות נטשו את המאבק לשוויון הן במרחב של הפעולה הפוליטית והן במרחב של הידע המדעי.

● לימודי התרבות הפכו את האינטלקטואלים, במקרה הטוב, לכת לא־רלוונטית של פטפטנים שהתנתקו מהחברה, ובמקרה הרע, למשתפי־פעולה עוזרים עם אותם כוחות שהם מתכוונים להתנגד להם. בשעה שקלדרון, ובוודאי רורטי ואחרים, מסכימים ללא ספק שהמציאות הינה "מובנית", הם חולקים נמרצות על ההנחה הבסיסית של לימודי התרבות כי חקר המשמעות הינו כשלעצמו דרך יעילה להקצת אי־צדק ולביטולו. נוסף על כך, כל הכותבים הללו לועגים לנורמות של "תקינות פוליטית" על היותן תחליפים חוזרים לפוליטיקה הרדיקלית יותר, רחבת־ההיקף, שראתה בעיני רוחה התנועה הסוציאליסטית. התנגדות לקפיטליזם הינה תובענית בהרבה מקריאה דה־קונסטרוקטיבית של "אלי מקביל". בהקשר זה קלדרון קורא לשמאל הישראלי לאמץ את המודל האירופי – שבמסגרתו אינטלקטואלים מעורבים בחברה – ולשים קץ לבריחת אינטלקטואלים אל מאחורי חומות האוניברסיטות, כפי שמתרחש בארצות־הברית.

● לימודי התרבות ערכו דמוניזציה למושג כוח והפכו אותו למעין שד שאורב בכל פינה ושיש לאתרו ולהקיעו. דבר זה מונע מאיתנו הכרה בהישגים שהושגו והבדלה בין גילויים אלימים באמת של כוח לבין צורותיו הקבילות. בעקבות רורטי, קלדרון מציג כי חסידי השמאל החדש הינם הכוהנים הגדולים של דת חדשה, שהכוח הוא השטן שלה ושהפוליטיקה הטרנסגרסיבית נתפסת במסגרתה כטהורה מזיהומו המסוכן.

● לימודי התרבות אינם מכירים ברצון הלגיטימי של רבים להזדהות עם האומה. באפשרותם לפנות רק אל המיעוט הקטנטן שיכול להחזיק בחלומות מתוקים על מדינה דו־לאומית אך מתעלם מהצורך האמיתי של רבים להזדהות עם המפעל הציוני ולארגן את חייהם במסגרת של קהילה לאומית. קלדרון אוהד את הלאומיות כפי שרורטי מפאר את האומה שלו, ארצות־הברית. בהקשר זה קלדרון מתייחס בוודאי אל הפוסט־ציונים, ולא רק אל החסידים של לימודי התרבות – שתי קבוצות שאינן זהות הגם יש ביניהן מידה מסוימת של חפיפה.

● קלדרון טוען שפוליטיקה כזו של טקסט מחלישה את השמאל משום שהיא מפרקת את ציבור בוחריו למספר רב של קבוצות, שכל אחת מהן נאבקת על שימור זהותה. כמו־כן הוא טוען שהפוליטיקה של הטקסט יכולה לשמש לכל היותר כמחווה סמלית בשביל מיעוטים מדוכאים אלה. הקידום הנמרץ של פוליטיקת הזהות על־ידי לימודי התרבות גורם להתפוררות המרחב האזרחי והפוליטי ומחבל באמצעי היחיד שבעזרתו ניתן לזכות בהישגים פוליטיים משמעותיים: סולידריות. בבוחרם ללבות ולשכפל את מאבקי הזהות של קבוצות חברתיות שונות, ויתרו לימודי התרבות על החלום הגדול של אוניוורסליות, ובכך פיצלו והחלישו את המאבק הפוליטי של השמאל. רורטי אף מרחיק לכת וטוען כי השמאל האמריקאי הנוכחי סולל את הדרך לפשיזם.

המסקנה העגומה מכל זה היא שהשמאל האקדמי מפקיר את החברה. האינטלקטואלים נהפכים לכת לא־רלוונטית, שבמקום להקדיש את עצמה לדו־שיח פורה עם החברה, עוסקת בבעיות השוליות ביותר שלה. יתר על כן, התנגדותם של לימודי התרבות לזהות אחדותית, לטוטליות ולסיבתיות עזרה להכשיר ולבסס את אחיזתה של השיטה הקפיטליסטית – שפורחת בזכות שוני ופרגמנטציה. התוצאה היא שאיננו יכולים לקיים עוד שיח ביקורתי ביחס לקפיטליזם. התמיכה בפוליטיקה של זהות וקידומה על־ידי לימודי התרבות מונעת כל פעולה קולקטיבית, סולידריות ופוליטיקה אוניוורסליסטית אמיתית – הגורמים היחידים המסוגלים לעצור את ההרס ההולך וגדל שהכוחות הקפיטליסטיים זורעים בעולם.

אפשר להבחין בקלות ברלוונטיות של ביקורת זו להקשר של החברה הישראלית, שבה הפרטה וכוחות שוק גרמו להרחבת אי־השוויון, ושבה פוליטיקה של זהות בעלת זיקה עמוקה ללאומיות אתנית ודתית שולטת בכיפה. יתר על כן, בהקשר של חברה שבה מאבק מזוין ועקוב מדם נמצא במקד הספירה הציבורית, אכן נראה כי המחקר והפרקטיקה של "פוליטיקה של משמעות" מזמינים בריחה לא־אחראית מהמחויבות הפוליטית שלנו. האם החברה הישראלית אינה זקוקה, יותר מכל חברה אחרת, לתיאוריה ולפרקטיקה חסונות של השמאל, כמו גם לגוף־ידע שבעזרתו יהיה אפשר לפעול על־מנת לחולל שינוי במרחב הפוליטי והחברתי שלנו? בהקשר של אקלים פוליטי שבו הסכסוך הישראלי-הפלסטיני תופס עדיין את המקום המרכזי, האם "הפוליטיקה של הייצוג" אינה תשובה בלתי־הולמת מבחינה אינטלקטואלית ומסוכנת מבחינה פוליטית אל מול הסכנות האדירות האורבות מסביב? אם כן, ההקשר הישראלי דורש הצדקה מבוססת למרכזיותם של "ייצוגים" בזירה הפוליטית.

להגנתם של לימודי התרבות

אפתח את תשובתי לקריאת־ההיגר של רורטי וקלדרון בשאלה פשוטה: האם סביר להניח כי הפרוגרמה של השמאל הישן – שגובשה פחות או יותר מאמצע המאה התשע־עשרה ועד לשנות השלושים של המאה העשרים, כלומר, בתקופה שבה המבנה של הקפיטליזם, המשפחה והמדינה היה שונה במידה רבה מזה הרווח בתקופה הנוכחית – חשפה ומיצתה כבר בדרך כלשהי את כל הטווח של מקרי אי־הצדק ושל השיטות להילחם בו? תשובתו של רורטי היא כן חזק וברור. מכיוון שרורטי מעוניין מאוד לשקם את הגאווה במדינתו ולחקוק את הפרויקט של השמאל במסגרת חזון מחודש של האומה האמריקאית, הוא טוען גם כי בהיסטוריה האמריקאית יש מסורת ארוכה ומפוארת של התנגדות לא־מרקסיסטית לאי־צדק, את המסורת הזו – שניתן למצוא אצל דווי (Dewey), דרייזר (Dreiser) או ויטמן (Whitman) – הוא מתכוון לחדש כנגד מרקס ולימודי התרבות בעת ובעונה אחת. כמו רורטי, גם קלדרון רוצה לקשור בין לאומיות לבין השמאל ולארגן את השמאל הישראלי במסגרת הפרמטרים של מערכת לאומית. אך בניגוד לרורטי, נראה כי אין הוא מעוניין בחשיפת המורשת של השמאל האמריקאי; במקום זה הוא קורא לשמאל הישראלי לפנות למסורת האירופית המפוארת של דמוקרטיה סוציאליסטית, שבמסגרתה אינטלקטואלים ועובדים התאחדו ליצירת רפורמות הדרגתיות מתוך המערכת.

עם זה, לא ברור איזה שמאל ישן ייחשב לבר-תוקף מבחינת רורטי-קלדרון. אכן, רורטי מתעב את המרקסיות המסורתית באותה מידה שבה הוא מואס בלימודי התרבות של ימינו. עם כל הכבוד הראוי לסלידה של רורטי ממרקסיות, המאבק נגד אי-השוויון חב למרקס (Marx & Engels, 1986), וכמעט רק לו, את בהירות הראייה שהייתה דרושה על-מנת להבין את הקפיטליזם כמבנה וכדי לקדם את האינטרסים של העובדים בארצות השונות. אני מקווה לבסס את הטענה שחלק ניכר מהביקורת שספגו לימודי התרבות הייתה מוטעית, וכי חלק מהאסטרטגיות שלהם לא הובנו כהלכה, על-ידי כך שאראה כי לשמאל החדש יש הרבה מאוד מן המשותף עם הדרך המרקסיסטית בכל הנוגע להבנת החברה.

אין זה מקרה שלימודי התרבות הופיעו בשנות השבעים בעקבות מחאות הסטודנטים ששטפו את ארצות-הברית. למעשה, הם צמחו מתוך סיטואציה ואבחנה היסטורית פשוטה למדי: אף-על-פי שהקפיטליזם הצליח להגשים את מה שמאבקים אלימים על-פני מאה שלמה ניסו להשיג – שבוע עבודה בן ארבעים שעות, כוח קנייה גדול יותר, תנאי עבודה טובים יותר, חופשה בתשלום – ואף-על-פי שתנאי המחיה של מעמד הפועלים השתפרו באופן משמעותי, נשאר עדיין תחום רחב ובלתי-נודע שבו חוסר צדק וניצול שלטו בכיפה: המשפחה, המיניות והתרבות. חלק מהעוולות האלה נוצרו על-ידי הקפיטליזם עצמו אך נותרו חבויות, ואחרות היו בלתי-תלויות בו. הטענה שנראה כי קלדרון טוען, שהסוציאלי-דמוקרטיה או המחשבה הסוציאליסטית חשפו ומיצו את כל הטווח של מקרי אי-הצדק שיש להתנגד להם, מסתמכת על ההנחה המוטלת בספק כי אי-צדק מוגבל לתחום אחד בלבד (הכלכלי), ושהטקטיקות והאסטרטגיות למלחמה בו מוצו או שהן צריכות להישאר ללא שינוי גם כאשר צורות אי-הצדק החברתי השתנו.

כנגד קריאתו התקיפה של רורטי לשמאל למעט בהתייחסות למרקס, ארצה להציע כי לימודי התרבות, כמו מרקס באמצע המאה התשע-עשרה, פתחו והרחיבו באופן משמעותי את שדה-הראייה וההבנה הפוליטיים שלנו. הנחות-יסוד אפיסטמולוגיות רבות מבחינות אומנם את לימודי התרבות מהמרקסיות, אך ברצוני להציע כי יש ביניהם דמיון רב משנדמה, ושההבנה של הגורמים המשותפים להם תסייע בניסיון להסביר בעת ובעונה אחת מדוע המרקסיות הינו מיושן פחות משטוען רורטי, ומדוע לימודי התרבות מספקים חידוש חשוב לאסטרטגיות הפוליטיות של השמאל. טענתי המרכזית היא שלימודי התרבות מהווים המשך של השמאל המרקסיסטי במובן זה שהמהלך התפיסתי העיקרי שלהם הוא הגדלת המרחב שבמסגרתו הם מכירים בקיומם של חוסר צדק ודיכוי, ושההלך זה הינו תשובה הולמת לשינויי הצורה של הקפיטליזם עצמו. בליבו של פרויקט ה"צדק" של לימודי התרבות ניצב המושג "ייצוגים", שיסייע בידי להבהיר את הדרכים שבהן הוא מחדש את הפרוגרמה של השמאל הישן, ולא מתנתק ממנה, גם אם אין זה נראה כך.

אמצעי ייצור ואמצעי ייצוג

החשיבות שלימודי התרבות מייחסים לשפה ולדימויים נובעת מהבנה היסטורית של הקפיטליזם ומן האסטרטגיה שלו. כעת, לא זו בלבד שאבקש לטעון כי לימודי התרבות הינם התשובה ההולמת ביותר לקפיטליזם, אלא אנסה לעשות זאת על-ידי כך שאגייס את

הסוציולוגים העוינים ביותר את לימודי התרבות ואציע שהם – גם אם מבלי משים – מספקים לעיתים קרובות את ההצדקה לדיסציפלינה.

אינספור מחקרים מתעדים את הדרכים שבהן עבר הקפיטליזם אחרי מלחמת-העולם השנייה למידע, ידע ותרבות. כלומר, המוצרים שיוצרו, כמו גם אמצעי הייצור, נהפכו לסמליים. מנואל קסטלס (Manuel Castells), שחקר בעזרת כמות מרשימה של נתונים השוואתיים את תהליך הגלובליזציה הכלכלית והתרבותית ואשר נחשב למתנגד תקיף ללימודי התרבות, מסביר היטב את המציאות החברתית שממנה צמחו לימודי התרבות:

The new power lies in the codes of information and in the images of representation around which societies organize their institutions, and people build their lives, and decide their behavior. The sites of this power are people's minds. This is why power in the Information Age is at the same time identifiable and diffused. We know what it is, yet we cannot seize it because power is a function of an endless battle around the cultural codes of society. (Castells, 1997, 359–360, emphasis added)

פוקו היה אולי מנסח את הדברים באופן שונה, אך התוכן דומה מאוד. בעידן שבו העולם נעשה מחובר ומשולב במידה הולכת וגוברת באמצעות דימויים, קשרים כלכליים וזרמים רב-כיווניים של אנשים וסחורות, השאלה של דימויים, ערכים וייצוגים של "אחרים" רחוקים נהפכת למכריעה, והייתה זו תרומה רבת-ערך של לימודי התרבות כאשר העלו לראשונה את שאלת תפקידם של ייצוגים בכלכלה חדשה זו. למלה "ייצוג" יש שתי משמעויות – האחת סמיוטית והאחרת פוליטית – שמכוננות את לב המפעל של לימודי התרבות: לייצג פירושו לתת תמונה של המציאות לפי מוסכמות מסוימות (כמו, למשל, במשפט "הצבע הלבן מייצג טוהר"). המשמעות האחרת של "ייצוג" היא המעשה או הדיבור בשם אדם אחר, לדוגמה, כאשר אנו אומרים שהפרלמנט מייצג את העם. ללימודי התרבות יש מטרה פשוטה (יחסית): לזהות את ההליך שבמסגרתו מוסכמות מסוימות נבחרות בשיטתיות כדי לייצג את העולם, ולהבין את הדרכים שבהן ייצוגים אלה משקפים את נקודת-המבט של אחדים ואינם מייצגים בצורה הולמת את נקודת-המבט של אחרים. ההנחה המרכזית של לימודי התרבות היא שייצוג בלתי-הולם מהווה כשלעצמו חוסר צדק חמור.

על-מנת להתחיל להבהיר זאת אשתמש במקרה מוכר המדגים את הקשר בין ייצוג לבין התביעה לצדק, שהינה בליבו של פרויקט המחקר של לימודי התרבות. תארו לעצמכם את המצב הבא: מנהל מקניט בהתמדה מזכירה צעירה, מתבדח על אחוריה או חזה, ומפזר הבטחות מעורפלות בדבר הטבות שהיא עשויה לזכות בהן אם תקיים עימו קשר מיני. אישה זו לא שמעה מעולם על המושג "הטרדה מינית". בהיותה חלק מחברה שבה רמזיות מיניות נתפסות כמעידות על האטרקטיביות המינית של אישה, חשה צעירה זו מבולבלת מאוד: מצד אחד, היא נהנית מתשומת-הלב המינית הניתנת לה, והיא נהנית עוד יותר מהעובדה שתשומת-לב זו באה ממנהל; מצד אחר, יש לה תחושה עמומה של השפלה ואי-נוחות במצב זה, והיא אינה מסוגלת להניע את עצמה להיענות לרמזיות המיניות של הבכיר ממנה. אחרי כמה רמזיות עקשניות, האישה נכנעת, מקיימת קשר מיני

עם המנהל, ומאוחר יותר אף מתאהבת בו רק כדי למצוא את עצמה שבורת-לב כאשר הוא מתאהב במזכירה אחרת, יפה או צעירה ממנה.

רוב האנשים שאינם אוהדים את לימודי התרבות יקראו סיפור זה כסיפור הנדוש והנצחי בדבר קלות-הדעת הגלומה במשיכה המינית, בדבר תמימותן של נשים צעירות, בדבר הציניות של מנהלים ובדבר האכזבות שצפויות לנו בחיים. רצון להתייחס לסיפור זה באופן פוליטי ימיט חרפה, לדעת רבים, גם על הפוליטיקה וגם על החיים הפרטיים.

מבחינת השמאל הישן אין בסיפור זה הרבה "בשר פוליטי": שני הצדדים עוסקים, אחרי ככלות הכל, בפעילות מהנה (קיום יחסי-מין, ולא עבודה של שתיים-עשרה שעות ביום במשכורת-רעב); המקרה אינו מלמד על מבנה שיטתי של יחסים חברתיים שבמסגרתו האחד מרוויח מעבודתו של האחר; התנהגותו של המנהל אינה ראויה אומנם לשבח, אך היא אינה חורגת מגבולות החוק. כל עוד שום זכות אינה מופרת, אי-אפשר להציע כל ניתוח פוליטי. מה שמעניין חבר בשמאל המסורתי הוא לדעת אם הופרה זכות כלשהי ואם מצב זה מהווה ראייה לכך שלנשים ולגברים יש גישה לא-שוויונית למשאבים כגון "קידום מקצועי". כלומר, מה שמעניין את חבר השמאל המסורתי שלנו הוא אם מקרה זה יכול ללמדנו על אמת-מידה מופשטת של צדק – תהא זו זכות חוקית או שוויון הכנסה.

מה, אם כן, מוצא בסיטואציה זו חוקר לימודי התרבות, שחבר השמאל הישן אינו רואה או אינו רוצה לראות? במילים אחרות, מדוע תקרית פשוטה לכאורה כמו זאת צריכה לעניין את נושאי-דגלו של הצדק? האם פוליטיזציה של סיטואציה כזו לא תהא בבחינת טריוויאליזציה של הפוליטיקה ומשטור של החיים הפרטיים? התשובה לשאלות אלה מביאה אותנו אל ליבו של הפרויקט הרעיוני של לימודי התרבות. בניתוח הבא אטען שתי טענות: הראשונה היא שלשמאל הישן והחדש יש יותר מן המשותף משנראה; והשנייה היא שלשמאל החדש יש תיאוריית צדק רצינית.

הקרבה הסמויה בין השמאל החדש והישן

ראוי לציין כי בכל צורה שבה לימודי התרבות מתייחסים למקרה של הטרדה מינית, דוגמת זה שתואר לעיל, הם מקבלים כמובנת מאליה את החשיבות העליונה הטמונה בהבטחת שוויון זכויות ובשמירה על עקרונות של צדק חלוקתי. הכוונה של חוקר לימודי התרבות אינה להתכחש לחשיבות של צדק חלוקתי, אלא לקבל אותה כמובנת מאליה ולעבור לניתוח של צורות אי-צדק שטרם הובנו כהלכה על-ידי תיאוריות צדק מקובלות. נוסף על כך, כמו עמיתו מהשמאל הישן, חסיד לימודי התרבות טוען כי מקרה זה, שרחוק מלהיות יחיד או ייחודי, מצביע על דפוסי יחסים בין גברים ונשים ועל הדרכים שבהן יחסים אלה מתווכים על-ידי ייצוגים. מה שמאפשר התרחשות של מקרה כזה הן הדרכים שבהן נשזרים זה בזה ייצוגים של גבריות ונשיות: מה שמכונן בעיני גבר את הגבריות ("להיות מסוגל לפתות הרבה נשים צעירות ויפות"); הציווי החברתי הסותר שלפיו "אישה טובה" צריכה להיות, בעת ובעונה אחת, מושכת ובלתי-נגישה מבחינה מינית; הבלבול והעדר מלה מתאימה לתיאור העירוב של כוח ופיתוי שמאפיין את האינטראקציה ביניהם. ייצוגים אלה מעוותים באופן שיטתי את היחסים החברתיים בין גברים ונשים, ומונעים "סולידריות" אמיתית ביניהם.

המהפכה התפיסתית של מרקס חשפה את מה שמסתתר מאחורי חוזה העבודה: מעבר לחוזה העבודה, הקובע שוויון פורמלי בין שני הצדדים, התקיימו יחסים סמויים אך ממשיים של ניצול שבמסגרתם כוחו הפיסי של העובד היה שייך למעשה לבעלים של אמצעי הייצור, שגול ממנו את העבודה שעשה. לימודי התרבות נוקטים מהלך תפיסתי דומה: הם מראים כי הדימויים של הגוף והנפש שלנו נמצאים בבעלותם של אחרים, וכי הם עלולים להיות מנוצלים בדרך שתגזול מאיתנו את הכבוד והחופש שלנו. כפי שהיה במקרה של הפועל של מרקס, שאולץ על-ידי הקפיטליסט למכור את גופו, כוחן של נשים (ושל קבוצות אחרות) להשפיע על המונחים שבאמצעותם הן מוגדרות מוגבל מאוד על-ידי המבנים התאומים של המשפחה ומקום העבודה שבמסגרתם הגברים שולטים בהן. כמו הפועל של מרקס, שהיה כבול למעסיקו על-ידי חוזה העבודה, החופש של אישה להיכנס ל"חוזה" מיני נפגע קשות בשל העובדה שגברים הם שניסחו את תנאיו של חוזה זה. באותו אופן שבו הראה מרקס, בתיאוריו רבי-העוצמה, כיצד מערכת כזאת הפכה אותנו לזרים לעצמנו, לימודי התרבות טוענים כי הדימויים הלא-הוגנים הללו שוללים מאיתנו את חירותנו ואת הכבוד העצמי שלנו.

לדוגמה, אינספור ניסויים בפסיכולוגיה חברתית מראים כי הערך העצמי שלנו תלוי בצורה מכרעת בדימוי של עצמנו שאנו פוגשים בסביבה החברתית שלנו. לימודי התרבות טוענים טענה זו, אך לוקחים אותה צעד אחד נוסף: לקבוצות מסוימות הגישה ל"אמצעי הייצוג" הינה קלה יותר מאשר לאחרות, ובאמצעות אמצעי הייצוג הן מסוגלות לגשל קבוצות אחרות מהאפשרות לייצג את עצמן בשביל עצמן, ובדרך זו הן מנשלות אותן מכבודן העצמי. כך שלא זו בלבד שקבוצות רבות אינן יכולות לעצב את הדימוי שלהן, ודרכו את עצמיותן, אלא שדבר זה יוצר בתורו גם סבל חברתי אמיתי: קונפליקט פנימי, חרדה, דיכאון, תחושה של חוסר ערך, תלות מוגזמת – כל אלה הינם ביטויים של מצוקה הנגרמת על-ידי החברה, מצוקה שאינה משמעותית פחות מעוני לתיאוריה של צדק. אם מרקס הראה כי בלב-ליבו של הניצול הקפיטליסטי היה המוצר, או המרתו מערך שימוש (use value) לערך חליפין (exchange value), לימודי התרבות מראים כי "ייצוגים" נמצאים בליבם של היחסים המעוותים באופן שיטתי בין קבוצות חברתיות, כגון בין גברים ונשים, בין הטרנסקסואלים והומוסקסואלים, בין לבנים ושחורים, בין אשכנזים וספרדים. היחסים המעוותים האלה מניבים רווחים לאלה ששולטים באמצעי הייצוג, וסבל אמיתי לאחרים.

אם כן, באותה דרך שבה הראה מרקס כי היחסים בין הקפיטליסט לעובד הינם מעוותים ואסימטריים, לימודי התרבות שואפים להראות כי לקבוצות שונות של אנשים יש גישה לא-שוויונית למשאבים תרבותיים וסמליים שבעזרתם הם יכולים לעצב את הגדרתם העצמית, ושדבר זה יוצר צורות של סבל הקשור ליכולת לגבש עצמי לכיד (coherent) ובעל ערך. לבסוף, באותו אופן שבו דחף מרקס את מעמד הפועלים להיות מודע לעצמו ולהפוך מודעות זו לכלי של מאבק פוליטי, לימודי התרבות טוענים כי הסיטואציה בין המנהל והמוכירה תלויה בשפה ובייצוג: כל תווית שהאישה תבחר להבין בעזרתה את האירוע – כפיתוי "נורמלי" או כ"הטרדה מינית" – תניע אותה לתגובה שונה. ייתכן שאם המושג "הטרדה מינית" היה זמין בשבילה, הייתה האישה חשה מבולבלת פחות. היא הייתה יכולה להשתמש בשם הזה כדי להבין את רגשותיה המבולבלים, והיא הייתה יכולה גם לפעול בהתאם ולסרב או להתלונן.

לפיכך, הטענה כי קטגוריה חברתית כגון "הטרדה מינית" הייתה מעצבת באופן שונה את מציאות היחסים האלה אינה מתכחשת למושג המקובל "מציאות", אלא היא פשוט מניחה כי בעולם היחסים החברתיים, המציאות, כפי שאנו חווים אותה וחיים בה, הינה תוצאה של הבניה ומשא-ומתן עדינים התלויים באופן שבו אנו מתייגים את המצבים שבהם אנו חיים. למטפורות יש השפעות ממשיות על חיינו בפתחה ובצמצום של שדה-הראייה שלנו. באמצעות תיוג מחדש של סיטואציות והמחשת האופן שבו מהלך כזה יכול להשפיע על הדימוי העצמי ועל התנהגותם של אחרים, חוקר לימודי התרבות מראה שתפיסת המציאות שלנו מעוצבת במידה רבה על-ידי האופן שבו התרבות שלנו מגדירה ערך (לגבי אישה - יופי, משיכה מינית); שהשפה והייצוגים שלנו משפיעים על המציאות של חיינו; שהאופן שבו אנו בוחרים לכנות את ההתנהגות שלנו או של אחרים משפיע על המשמעות החברתית שמיוחסת לה, משום שלפני שניתן לגנות סיטואציות, צריך לתת להן שמות ולחשוב עליהן באופן שונה. אחד התומכים הנאמנים ביותר של הקהילתנות (communitarianism) וללא ספק האחרון שיתמוך ולו בסוג רך של לימודי תרבות פוסטמודרניסטיים - רוברט בלה (Robert Bellah) - ניסח את העניין היטב:

The life and death of institutions are very much dependent on language: what we cannot imagine and express in language has little chance of becoming a sociological reality. (Bellah et al., 1991, 15)

רורטי עצמו נותן, גם אם לא במתכוון, דוגמה חזקה לחשיבות המכרעת של ייצוגים בהליך הפוליטי. בדונו בתפקידם של העיתונאים בשביתת פועלי המכוניות של 1937, הוא כותב כי לעיתונאים אלה היה תפקיד מכריע בעוזרם למצביעים להבין - "that what the authorities are calling senseless violence is actually heroic civil disobedience" (Rorty, 1998a, 54). רורטי משבח את העיתונאים שהצליחו להחליף את התווית שהוצמדה לשביתות, ובכך הוא מסייע בהמחשת הנקודה העיקרית של לימודי התרבות: שגם מאבקים פוליטיים נערכים בזירה של הייצוגים, ושבעולם מורכב ומחולק הייצוגים הללו חשובים יותר מאשר אי-פעם.

הרשו לי להציע את הטענה הבאה: ההתרכזות של מרקס באי-צדק כלכלי היוותה הרחבה של קטגוריות אי-הצדק של זמנו, משום שטענתו של מרקס הייתה ששוויון פורמלי לפני החוק נותר בגדר אות מתה כל עוד אין שוויון אמיתי, ממשי, של אפשרויות חיים. במילים אחרות, מרקס פתח את תחום הדיון בשאלה מה מהווה אי-צדק, והמשיג צורות חדשות של אי-צדק בתוך עולם השיח הפוליטי. לימודי התרבות נוקטים מהלך דומה-משהו, משום שלצד הכרתם בחשיבות של אי-שוויון כלכלי, הם טוענים גם שלגבי קבוצות מסוימות קיימות צורות נוספות, ולעיתים עמוקות יותר, של אי-שוויון וחוסר צדק (ראו בהמשך). דרידה (Derrida) עצמו כתב ספר על מרקס, שבו זיהה אצלו "להט לצדק", להט שדרידה רואה עצמו כשותף לו. כך שהשמאל החדש חולק עם השמאל הישן תאוה לצדק אך מעוניין להרחיב את תחום הפעולה והתפיסה של השמאל הישן באמצעות התמקדות בתפקידה המכריע של השפה בהגבלה או בהרחבה של התחום והטווח של הדמיון שלנו. השקפה זו משותפת גם לאנשים רבים הרחוקים מאוד מלימודי התרבות. לדוגמה, במאמר שהתפרסם לאחרונה בהארץ, דנה דיאנה פלשר, פסיכיאטרית המתמחה בהפרעה הידועה אנורקסיה נרוזה, בעובדה שהמחלה, המפילה קורבנות רבים (20% מהחולים מתים ממנה),

הגיעה בישראל ובארצות-הברית לממדים של מגפה. במסגרת הדיון באמצעים המניעתיים למלחמה במחלה, המחברת מציעה כי בארצות-הברית –

preventive strategies begin as early as third grade, working with girls on issue of self-esteem and consumer literacy, teaching them to understand the hidden message of advertising, helping them to accept their bodies no matter what shape or size... We must, men and women, raise our voices in protest against this cultural glorification of extreme thinness... boycott the magazines that brainwash our normal weight daughters into destructive dieting. (Flesher, 2000)²

פסיכיאטרית זו הגדירה מבלי דעת את סדר-היום ואת הטענות המרכזיות של לימודי התרבות, קרי, שלדימויים ולאידאליים תרבותיים עלולות להיות השפעות הרסניות על הוהות. אכן, לימודי התרבות נטלו על עצמם את המחאה שפלוש קוראת לה הרבה לפני שרופאים ופסיכיאטרים הכירו בתוצאות הקשות של דימויים ומסרים תרבותיים.

אם משימתו של המבקר והאינטלקטואל היא, בניסוחו היפה של איגלטון, לעסוק ב-"struggle against all forms of absolutism" (Eagleton, 1984, 123), אזי הייתי אומרת כי לימודי התרבות עוסקים בלהט בתפקידה של השפה בצורות המודרניות של הרודנות. זו הייתה ההשקפה של אחד החסידים הגדולים של הנאורות, הפילוסוף ז'ן אמרי (Améry), שניצל מאושוויץ ותיאר במילים חסרות רחמים את גבולות היכולת לחשוב ולהשתמש בשפה. כפי שהתבטא אמרי, אל מול אושוויץ מצא האינטלקטואל את עצמו מתקשה יותר להתמודד עם האלימות והברוטליות המוחלטת של מחנה-הריכוז מאשר חבריו ממעמד הפועלים, משום שהשפה – הסביבה הטבעית שלו – נהפכה לנגועה בערכים, בדימויים ובמטפורות של תרבות שבה האינטלקטואל לא היה יכול למצוא מחסה. התרבות נגזלה על-ידי מעניו (Améry, 1980). במילים אחרות, אמרי הצביע על חוסר האפשרות להעלות על הדעת אסטרטגיות להתמודדות עם דיכוי בהעדר שפה מתאימה. באותה רוח, נראה לי כי לימודי התרבות נטלו על עצמם את המשימה האמיתית של האינטלקטואל כפי שז'ן אמרי מבין אותה, כלומר: להיות מודע להתנגשות ולחוסר ההתאמה בין מציאות לשפה, וכן לצורך לחשוב על גבולות השפה שלנו. אני טוענת כי לימודי התרבות רחוקים מלבגוד בשליחותה של העבודה האינטלקטואלית; להיפך, הם ממלאים שליחות זו, אם ב"עבודה אינטלקטואלית" אנו מתכוונים לפעילות בלתי-מתפשרת שבה אנו מבהירים לעצמנו מי אנחנו באמת, מה השפה שלנו גורמת לנו לראות, כמו גם מה השפה שלנו מונעת אותנו מלדמיין ולחשוב.

עניין זה מלמד כי השמאל החדש אינו עוסק פחות בסבל חברתי משהיה השמאל הישן, ושהצגת השמאל החדש ככת מיוזנת-רופית של כוהנים ששונאים את העולם ואשר פרשו לאולמות ההרצאות הנוחים של אוניברסיטות נעימות וחמימות – כפי שרורטי וקלדרון מציגים אותו – הינה לא-מדויקת בצורה קיצונית. הצגה זו רחוקה מאוד מהמציאות משום שלימודי התרבות גינו בחריפות צורות רבות של סבל, אלא שסבל זה הינו מוחשי הרבה

2 מאמר זה נכתב במקור באנגלית ל-Anglo-File.

פחות מא־שוויון חברתי־כלכלי. זהו סבל שקשור ל"עצמי", ליכולת לגבש תוכנית חיים שתוכנה בהכרה או להעדר האפשרות לעשות זאת (ראו להלן). כפי שהציע יואב פלד (פלד, 1990), הטקטיקה המהפכנית של מרקס הייתה התמקדותו ב"יום העבודה", שסימנה מעבר חד של הדיונים הפילוסופיים על פוליטיקה מהתיאולוגיה אל הזירה של חיי היומיום. לימודי התרבות ממשיכים ומקצינים את התנועה של הפוליטיקה בתחום חיי היומיום כשהם עוברים ממקום העבודה לחדר־השינה.

הסיבה השנייה שבגללה אין זה מדויק לראות את השמאל החדש כבלתי־מעוניין בסבל חברתי היא שלמעשה, תנועות הנשים וההומוסקסואלים בארצות־הברית לוחמות הן בזירה המקובלת של הפוליטיקה – למען זכויות־יסוד ושוויון, והן בתחום של ייצוגים – נגד הדרתן מהזירה התרבותית או השפלתן במסגרת זו. נכון שבישראל הפעלתנות של נשים והומוסקסואלים בולטת פחות לעין ומוחשית פחות מאשר בארצות־הברית; אך תנועה דוגמת הקשת הדמוקרטית, הרוכבת על הסוס של פוליטיקת הזהות, השמיעה את קולה במקביל גם בזירה הפוליטית ה"קונוונציונלית" כאשר נאבקה למען חוק הדיור הציבורי, ובכך הדגימה שהעיסוק של השמאל החדש מערב למעשה את שני התחומים. לאמיתו של דבר, באופן אירוני, המבקרים הבולטים ביותר של האידיאולוגיה והרטוריקה של השוק ושל אי־השוויון המתגבר בחברה הישראלית באים מקרב התומכים האיתנים ביותר של הפוליטיקה של הזהות המזרחית, הקשת הדמוקרטית, מה שמרמז כי אימוץ פוליטיקה של זהות הינו בן־כלאיים – הוא מעורב בטקטיקות ובהשקפות של הפוליטיקה השמאלית הקונוונציונלית. זאת ועוד, דיון אמיתי בפוליטיקה של מעמדות וכלכלה הופיע בזירה הסוציולוגית בישראל באותו זמן שבו הופיע השמאל החדש, מה שמלמד כי שתי האסטרטגיות רחוקות מלהיות מנוגדות זו לזו וכי קיימת קרבה פוליטית ותפיסתית ביניהן. אם כן, כאשר השמאל החדש מתורגם לפוליטיקה ממשית, הוא רחוק מלהיות "טקסטואלי", אם בטקסטואלי מתכוונים בלתי־יעיל. להיפך, הוא הפיק פעילים לוחמניים, ממושמעים ונחושים שנאבקו בשדה הפוליטיקה הקונוונציונלית ובזה של פוליטיקת הזהות גם־יחד.

יתר על כן, בשעה שרבים טוענים כי העובדה שהפוליטיקה של השמאל החדש אינה נסמכת על "יסודות" מוסריים או אתיים מחלישה את כוחה, אני מציעה כי ההיפך הוא הנכון. זאת, משום שאין אומנם ספק שהשמאל החדש אינו יכול להצדיק את טענותיו הפוליטיות בעזרת "עקרונות אוניוורסליים" – טענות מוחלטות לגבי אמת ומוסר – אך היישום שלו מראה כי פעילות פוליטית אינה זקוקה לעקרונות אוניוורסליים, אלא רק לטיעונים טובים. אפשר לטעון אפילו כי הפוליטיקה הנגזרת מלימודי התרבות הינה ממוקדת ואפקטיבית ביותר וכי היא רחוקה מלהיות בלתי־מעורבת, מבולבלת או חלשה, אבל על־מנת להכיר בכך צריך לנטוש את ההגדרה הפשטנית של הפוליטיקה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעצרות המונים או ברפורמות חקיקה או מיסוי.

הרשו לי לתת שתי דוגמות על־מנת להבהיר זאת: בניתוח ההיסטוריה של התנועה הפמיניסטית, החוקרים טוענים כי הארגון NOW (National Organization for Women) הצליח להשיג הישגים פוליטיים וכלכליים ממשיים בשביל נשים, אולם הישגים אלה לא קידמו באמת את המטרות והמודעות של נשים, בדיוק משום שהשפה שבה בחרו להשתמש נועדה לרצות את הגברים, שהיו בעלי הכוח שהנשים ביקשו כעת לחלוק. לדעת המחברים, הארגון הפמיניסטי המרכזי החטיא את מטרותו הראשונית מהסיבה הבאה:

[D]espite the hopes of organizations' leaders who wished to appeal to both liberals and radicals, the use of *politically palatable language* obscured relations of domination and subordination. Their efforts may have failed to raise the consciousness of the very woman these organizations hoped to represent and empower. (Spalter-Roth & Screiber, 1995, quoted in Castells, 1997, 180; emphasis added).

ברור שבדוגמה זו, כמו ברבות אחרות, השפה משמשת כמתווכת שדרכה בעיות חברתיות מוסברות לאחרים ושדרכה ניתן להעלות על הדעת חלופות פוליטיות. אומנם לא כל הפוליטיקה הינה שפה, אך קשה מאוד לדמיין פוליטיקה ללא שפה. הדוגמה השנייה שאתן הינה דוגמה חיובית לסוג הפוליטיקה שנגזרת מלימודי התרבות. בשלהי שנות השמונים מחה ארגון Act Up נמרצות נגד העדר מימון רציני למחקר רפואי של מחלת האיידס, והדגיש את הדעות הקדומות שהדריכו עד אז את המחקר ואת הקצאת המשאבים בקהילה הרפואית. ההשראה לפעולתם באה ישירות מהפוליטיקה והידע של לימודי התרבות: הקהילה ההומוסקסואלית הייתה רחוקה מלעצער על תקפותו של הידע המדעי; אדרבה, היא טענה שהידע משרת אינטרסים מסוימים ודרשה כי ידע זה יחולק בצורה הוגנת יותר. הארגון הבליט את העובדה שהמדע משרת אינטרסים מסוימים ושייצור הידע הונחה על-ידי דעות קדומות, בפרט על-ידי פוליטיקה סמויה של ייצוג שבמסגרתה חיים של ההומוסקסואל נתפסים כשוים פחות מאלה של הטרוסקסואל. טענתם האנטי־יסודנית – שידע משרת אינטרסים – לא יצרה פוליטיקה עקרה, אלא אפשרה דווקא לדאוג לצרכים ולמצוקות של הקהילה ההומוסקסואלית. ההתרכזות בשילוב של שפה ואינטרסים רחוקה אם כן מלהפוך את הפוליטיקה לסלוגנית, והיא יצרה לטענתי השפעות רבות־עוצמה.

לסיכום: בניגוד לטענתם של מתנגדים רבים ללימודי התרבות, לימודים אלה חולקים עם השמאל הישן "תאווה לצדק" ונחישות לחשוף דיכוי ואי־צדק. אם המרקסיסטים של פעם עקבו אחר מבנים כלכליים, שכר וריבוד חברתי, תומכי לימודי התרבות טוענים טענה פשוטה: על־מנת לדכא ולשלוט ביעילות, מבנים חברתיים וכלכליים חייבים "לפתות", כלומר, להציע משמעויות, סיפורים ודימויים שיסוו את מעשה השליטה ויהפכו אותו לקביל יותר.

אבל, ניתן להשיב, גם אם טענה זו נכונה, מדוע צורה מפתה של דיכוי צריכה להעסיק אותנו באותה מידה כמו הצורות המחרידות והלא־מפתות של חוסר צדק, ולפעמים אף במידה רבה יותר? מדוע המזכירה הנטושה צריכה לעניין אותנו באותה מידה כמו האישה הערבייה שלא תמצא עבודה בחברה מצליחה, ולפיכך לא תעמוד אפילו לפני ההתלבטות "אם לקיים רומן עם המנהל". התשובה לשאלה זו לא נוסחה עד היום באופן מפורש מספיק, וכדי לעשות זאת עלינו לתאר באופן מקיף יותר את הפרויקט של לימודי התרבות.

לימודי התרבות: הגנה באמצעות ביקורת

לימודי התרבות פועלים על בסיס תיאוריית צדק שאינה מוטלת בספק, אך תיאוריה זו לא זכתה בניסוח מפורש דיו. בכוונתי להראות שחלק מהמקורות האינטלקטואליים שקלדרון מצטט על־מנת להתנגד לפרויקט של השמאל החדש ניתן לגייס, ואפילו באופן משכנע יותר, לפרויקט של לימודי התרבות. יחד עם זה, ככל שההגנה האינטלקטואלית שלי על לימודי התרבות שואבת מתחומים וטענות אחרים, היא מהווה גם ביקורת משום שהיא מרמזת כי על לימודי התרבות להסתמך על מסורת אינטלקטואלית רחבה ועשירה יותר על־מנת להצדיק את הפרויקט שלהם.

האנקדוטה של המנהל והמזכירה מעניינת אותנו וצריכה להוות חלק מהבחנה ומהדיון הציבורי משום שהמרקם הפוליטי הינו בלתי־נפרד מהמרקם המוסרי והאתי של חיינו. אם המקרה של המנהל והמזכירה מעניין אותנו, זה בדיוק משום שהאישה מבולבלת ומשום שהבלבול שלה נובע מדימוי ומהבנה מעוותים באופן שיטתי של זהותה. אכן, הנורמה של תקינות פוליטית, שרבים אינם מבינים כהלכה, נובעת מההכרה הבסיסית שאיננו יכולים להפריד את הפוליטי מהפרטי. הפילוסופית שילה בנהביב (Seyla Benhabib) הסבירה זאת בצורה משכנעת:

All struggles against oppression in the modern world begin by redefining what had previously been considered "private", non-public and non-political issues as matters of public concern, as issues of justice, as sites of power which need discursive legitimation. (Benhabib, 1992, 100)

כך שבנהביב מציעה כי טווח הנושאים שעשויים להיכלל בספירה הציבורית אינו קבוע מראש, בדיוק בשל ההגדרות המשתנות של מה שמכונן "מאבק פוליטי". לדוגמה, תנועת "Slow Food" – שהוקמה כמחאה נגד ה"מקדונלדיזציה" של האוכל והחברה – עשויה להיראות שולית וחסרת אחריות בהשוואה לפוליטיקה טוטלית יותר, כלומר, פוליטיקה שמתייחסת בעת ובעונה אחת לכל הספירות של החברה. אולם כאשר מביאים בחשבון את הכוח הכלכלי הגלובלי של חברת מקדונלדס ואת העובדה שאימפריה זו מצליחה לשנות הרגלי אכילה מקומיים ולעקור חקלאות אזורית, ברור כי הסיסמה קלת־הדעת לכאורה "let's cook well and eat slowly" יכולה להתגלות ככלי רב־עוצמה בהתנגדות לחברות על־לאומיות דוגמת מקדונלדס (Ritzer, 1996).³ בדיוק מכיוון שהקפיטליזם של ימינו חודר להיבטים רבים של החיים הפרטיים וממסחר אותם, נהפכו תחומים אלה לזירת המאבק בקפיטליזם. אם אנו מנסים להבין זאת מנקודת־המבט של הקטגוריות הישנות – כגון מעמדות חברתיים – אין ספק ששיטות אלה נראות טפשיות; אך אם מתחשבים בעובדה שהקפיטליזם נהפך לכוח חברתי גדול־ממדים, אנונימי ומפוצל מאוד, המעצב את

3 עדות לכך שאי־אפשר לבטל את השפעותיה של המחאה נגד שליטה תרבותית וכלכלית היא הדוגמה של ג'וזף בובה. מאבקו של בובה נגד תעשיית המזון המהיר, וקריאתו ליצירת מזון ומכירתו ברמה האזורית ולחזרה למסורת מקומית ותרבותית של אוכל, קיבלו תהודה עולמית שממדיה מאיימים בצורה רצינית על תעשיית המזון המהיר כולה.

המיניות, את הגוף, את הרגלי האכילה ואת הנאות היומיום שלנו, נדמה כי טקטיקות "גריילה" אלה הינן התשובה ההולמת היחידה.

עניין זה מביא אותי לנקודה האחרונה ואולי גם המכריעה ביותר. בביקורת של קלדרון ושל אחרים מובלעת תפיסה שלפיה התנהגותו של המנהל, מגונה ככל שתהיה, ומצבה של האישה, מצער ככל שיהיה, מסכנים את עתידנו הרבה פחות מכוחות השוק שהורסים לאט ובהתמדה את המרקם החברתי. מנקודת־מבט זאת, לימודי התרבות מערפלים את רעיון הצדק שצריך להדריכנו בהבנתנו את החברה. אם תפיסת צדק יחידה צריכה לגבור – זאת שעוסקת באי־שוויון כלכלי, בכוחות השוק ובאידיאולוגיה – זה משום שניתן "לדרג" את העוולות החברתיות: ניצול כלכלי הינו הרעה החולה הגדולה ביותר, ובו עלינו להשקיע את האנרגיות שלנו. ליבו של הוויכוח הוא, אם כן, על שתי תפיסות של צדק, שתי דעות לגבי הדרך שבה אנו צריכים לגשת לצורות השונות של הסבל החברתי הקיים. השמאל הישן טוען כי המכאוב הגדול ביותר והבלתי־נסבל מבחינתו הוא שלאנשים אין משאבים חומריים שווים.

לימודי התרבות, והתנועות החברתיות שעליהן הם מבוססים ואשר אותן הם מזינים, נובעים מהבנה רחבה יותר של מה שעומד על הכף בנוגע למשאבים שהחברה מעמידה לרשות הפרטים על־מנת להתפתח. הם מתבססים על ההנחה כי הפגיעות שהעצמיות סופגת בתהליך הגדילה במשפחה מסוימת ובחברה מסוימת עלולים לגרום עוולה שאינה פחותה מעוני. רורטי מסכם באופן סרקסטי את העמדה של לימודי התרבות: "sadism" (Rorty, 1998b, 28). בכך הוא מתכוון שהשמאל הגיע להכרה כי שורשי הרע אינם נמצאים רק בחמדנות ובכלכלה, אלא גם בהנאה של אנשים לשנוא אחרים ולהתעלל בהם.

באופן אירוני זהו ג'ון רולס (John Rawls) – הפילוסוף הגדול של הליברליזם, המרוחק ככל האפשר מהפוליטיקה העכשווית של לימודי התרבות – שיכול לסייע בידנו להבהיר זאת ולבוא לעזרתה של הנחת־יסוד של לימודי התרבות שלא זכתה בתיאורטיזציה הראויה. בספרו המפורסם *Theory of Justice*, רולס משרטט את רשימת המצאי של מה שהוא קורא טובין ראשוניים (primary goods), כלומר, אותם דברים שחיוניים לרוב האנשים, בלי קשר לזהויותיהם המסוימות או לתפיסות־החיים שלהם. רולס מציע כי הראשון לכל הטובין הראשוניים הוא הכבוד העצמי. הוא מציין מה כבוד עצמי כולל מבחינתו:

...the person's sense of his own value, his secure conviction that his conception of his good, his plan of life, is worth carrying out. And second, self-respect implies confidence in one's ability, so far as it is within one's power, to fulfill one's intentions. (Rawls, 1999, 440)

במילים אחרות, מה שאנו יכולים לשאוב מהתיאוריה של רולס הוא שהתפיסה שלפיה חברה הוגנת צריכה להציע לכל אחד את האפשרות להוציא לפועל תוכנית חיים הנובעת מאמון יסודי, ביטחון ואמונה בערכו העצמי, אינה נופלת בחשיבותה – ולמעשה, לגבי רולס היא אף חשובה יותר – מתפיסת השוויון ברכוש או מתפיסת החירות. בלי קשר לזהותו של האדם, זה המוצר הראשוני בעל הערך הרב ביותר. אם פוליטיקה של משמעות

חשובה כל-כך ללימודי התרבות, זה משום שהיא מבוססת על ההנחה הלא-מפורשת שהתביעה לכבוד עצמי משותפת לכל הקבוצות שהיא מנסה להגן עליהן. כך שבתיאוריית הצדק הסמויה של לימודי התרבות, כבוד עצמי הינו מוצר בעל חשיבות עליונה, שחברה הוגנת אמורה לספק, אך שהיה ועודנו מחולק באופן לא-שוויוני מכיוון שלקבוצות מסוימות אין גישה לאמצעי הייצוג. אין בכוונת הפוליטיקה של "תקינות הדיבור" (speech correctness), שזכתה בלעג כה רב, לנסות להשיב על כנו את השוויון, אלא דווקא את הכבוד (לא במובן של honor, אלא במובן של dignity), משום שהכבוד נשען באופן אינהרנטי על הדימוי שיש לאדם לגבי עצמו, ודימוי זה מתווך בראש ובראשונה באמצעות השפה.

אין הדבר בא לערער על סדר-היום של השמאל הישן, אלא רק להציע כי יש ריבוי של צורות ותחומים שבהם ניתן ליישם אמות-מידה של צדק וחוסר צדק, ושהמאבק שלנו בחוסר הצדק צריך להיות מכון לשיקום של נפשות רצוצות בדיוק כמו לשיקום של משפחות דלות-אמצעים. קלדרון עצמו היה צריך להיות רגיש במיוחד לעניין זה משום שהוא תרגם מאמרים של הפילוסוף מייקל ולצר (Michael Walzer), שטען באופן משכנע כי קיים ריבוי טובין בחברה כמו גם עקרונות שונים לחלוקתם (Walzer, 1983). אם זה המצב, אנו יכולים פשוט לומר כי בין ספירות חברתיות שונות אי-אפשר תמיד לדרג את חומרת העוולות. אי-אפשר לומר, למשל, כי הומוסקסואל ממעמד הפועלים צריך להיאבק למען העלאת שכר יותר מאשר למען האפשרות לבחור את בן-זוגו ללא חשש.⁴

לגבי הומוסקסואלים, השאלה כיצד הם מוצגים רחוקה מלהיות שאלה בטלה או ריקה מתוכן, משום שעד עלייתה של הפוליטיקה של הזהות המינית, הם היו במובנים רבים אנוסים בני-זמננו: הם נאלצו להתכחש לעצמם כלפי חוץ ולנהל חיים סודיים בפחד ובבושה בפנים. האם מישוהו יכול לטעון ברצינות שהיהודים האנוסים, שהסתירו את דתם מפחד הדיפות הנוצריות, סבלו עוולה פחותה מזו של האיכר הנוצרי העני ששכב לישון בבטן ריקה אך ללא חשש לחייו? לגבי הומוסקסואלים, השאלה אם הם מיוצגים וכיצד הם מיוצגים הייתה – ובמידה מסוימת עודנה – עניין של חיים ומוות פשוטו כמשמעו. אף-על-פי שהומוסקסואלים נמצאים בכל חלקי הפירמידה החברתית-הכלכלית בארצות-הברית, ואף-על-פי שבמדינות רבות הזכויות החוקתיות שלהם מובטחות, מחצית מהאוכלוסייה ההומוסקסואלית נופלת קורבן לפגיעה אלימה, עובדה שאי-אפשר להתעלם מהקשר שלה לאופן שבו הם מיוצגים בתרבות ככלל: או שנערכת דמוניזציה שלהם או שהם אינם מיוצגים כלל.

זהות: קץ הפוליטיקה או פוליטיקה חדשה?

דבר זה מביא אותנו לנקודת המחלוקת האחרונה – שאלת הזהות. האם זהות יכולה לשמש בסיס למאבק פוליטי? המונח פוליטיקה של זהות מבלבל משום שבין הפוליטיקה של הגוף ושל המיניות, או הפוליטיקה האנטי-קולוניאלית של הגאווה האתנית, לבין

4 עדותו של פרופ' עוזי אבן בכנסת הדגימה נקודה זו בדיוק, כלומר, שחבר משכיל ואמיד בחברה הישראלית עלול, כפי שאכן קרה, ליהפך לקורבן על רקע שאינו כלכלי.

הפוליטיקה של הפונדמנטליזם הדתי יש קשר מועט ביותר. בלבול זה הינו אחד הסוסים המרכזיים שתומכי השמאל הישן רוכבים עליו – הטיעון שלפיו השמאל החדש אינו מסוגל להבחין בין שתי צורות של זהות: חירות מינית מול ג'יהאד, גאווה אתנית אנטי-קולוניאלית מול התנגדות ריאקציונרית למודרניות.

ראשית, כדאי לשים לב שטיעון זה שקול להצעה, שרורטי אכן מציע, כי הסטליניזם והמרקסיזם הינם שקולים – ערבוב דברים שעולה ממנו ריח של אי-ישר אינטלקטואלי. רוב הסוציאל-דמוקרטים יודו כי יש הבדל משמעותי ב"טון" בין הרוח האוטופית של המרקסיזם, המעלה על נס את החופש היצירתי של הפרט, לבין המשטר הברוטלי של סמכות וטרור שהונהג על-ידי סטלין. באופן דומה, הפוליטיקה של הגוף ושל המיניות מונעת על-ידי ההצהרה המהותית בדבר החופש של פרטים והאוטונומיה שלהם כנגד הניסיון של תת-תקלה וקהילות למשטר את הגוף ואת המיניות. פוליטיקת הזהות המבוססת על פונדמנטליזם, לעומת זאת, הינה בבחינת אישור מחודש של הזכויות והעדיפות של מסורות וקהילות על החירות והכוחות היצירתיים של האינדיווידואליזם.

עם זאת, אני מודה כי קידום הזהות אינו מאפשר תמיד הבחנה ברורה בין תנועות חברתיות פרוגרסיביות ורגרסיביות. אפשר למצוא דוגמה לכך בפרשיית האהבים המוזרה בין חברים בקשת הדמוקרטית לבין ש"ס, פרשייה שאני מוצאת אותה תמונה עוד יותר לנוכח העובדה שש"ס הינה מתנגדת עזה לזכויות אזרחיות בסיסיות של עובדים זרים ונשים. זו אכן דוגמה הולמת לבלבול שאליו הפוליטיקה של הזהות עלולה להובילנו. אולם זה בדיוק מה שמגדיר פלורליזם: הנכונות ליטול את הסיכון של בלבול על-מנת לאפשר את שגשוגן של צורות חיים רבות.

תכלית קיומה של פוליטיקת הזהות של לימודי התרבות נובעת מחוסר אמון בפוליטיקה אוניוורסליסטית המבוססת על זכויות, היגיון, אמנציפציה ושיח רציונלי. השמאל החדש – ששימש השראה ללימודי התרבות וגם הושפע מהם – רואה תפיסות אוניוורסליסטיות כאלה כמסווה לקידום זהות ואינטרסים מסוימים של אחדים על-חשבון אחרים. לדוגמה, האינטרסים של ההומוסקסואלים או הספרדים לא הופיעו בפוליטיקה המקובלת של השמאל הישראלי עד שכל אחת מהקבוצות העלתה אותם בתקיפות לסדר-היום. לשמאל החדש יש חשד עמוק באוניוורסליזם בשל האבחנה האמפירית שלפיה האוניוורסליזם דורש מאחדים להכפיף את זהותם ואת האינטרסים שלהם לאלה של אחרים. לימודי התרבות מתבססים על ההבנה שאפילו בתנועות שחרור התקיימו דינמיקות פנימיות של כוח שגרמו להן להכניס תחת הכותרת "אינטרס אוניוורסלי" את הקולות הפרטיקולריים של אלה שהיה צורך לגייס. למיטב ידיעתי, שום תנועה של גברים לא יזמה תביעה לשוויון של נשים. לבנים שיתפו אומנם פעולה עם אפרו-אמריקאים בתנועות לזכויות האזרח, אך השחורים הם שיוזמו את המאבק העיקרי והוציאו אותו אל הפועל בעצמם. צרפת – בעלת מסורת רפובליקאית אוניוורסליסטית וסוציאליסטית איתנה מאוד – הייתה אחת המדינות האחרונות שנתנה לנשים זכות הצבעה. אפילו דורקהיים (Durkheim) – החסיד הגדול ביותר של סולידריות חברתית – לא היה מקבל בוודאי שהשגת סולידריות מודרנית תבוא על-חשבון הכבוד והזכויות של חצי מהאנושות – הנשים. תקוותו הייתה שבעזרת סוג כלשהו של אלכימיה (של חלוקת העבודה, למשל) נוכל להשיג את שני הדברים. אני יכולה רק להצטער על כך שלעיתים נראה כי קלדרון מציע לעשות בדיוק את הדבר הזה, כלומר, להעדיף את המאבק בקפיטליזם על המאבק

בכוחות המשפילים ומפלים לרעה נשים, הומוסקסואלים או עובדים זרים. צריך להיות ברור כי בעמדה זו קלדרון מחזיק לבדו, ושואל ביד רחבה מדי מרורטי או גיטלין, שתמכו באופן בלתי־מתפשר בתנועות הנשים וההומוסקסואלים.

לבסוף, ברצוני לטעון כי לקלדרון ולרורטי אין הבנה ברורה של מה שעומד מאחורי המלה "זהות". במובנה הרחב, זהות היא –

the process of construction of meaning on the basis of cultural attribute, or related set of cultural attributes, that is/are given priority over all other sources of meaning... identities are sources of meaning for the actors themselves, and by themselves, constructed through a process of individuation. (Castells, 1997, 6)

בשעה ש"משמעות" נעלמת יותר ויותר מחיינו בשל ההיבטים הטכנוקרטיים והמפוכחים של המודרניות, נהפכה הזהות לתימה המרכזית של המודרניות המאוחרת, משום שרק באמצעותה היה אפשר להעניק מחדש את המשמעות לחיים: פונדמנטליזם דתי, לאומיות ולאומנות אתנית, ניו אייג', תנועות חברתיות ופוליטיקת הזהות הינם ביטויים לפניה של הפוליטיקה במאה העשרים. החיפוש אחר זהות נהפך למה שמגדיר את תקופתנו, וביטולו כאיום על הסולידריות כמוהו ככניעה מרצון וויתור על התופעה הסוציולוגית החשובה ביותר של זמננו.

יתר על כן, בהתחשב בכך שה"לאומיות" הינה רק אחד המרכיבים של פוליטיקת הזהות, לא ברור לי איך קלדרון יכול בעת ובעונה אחת לגנות את "פוליטיקת הזהות" ולרומם את אחת הגרסאות הבוטות (ולעיתים העקובות מדם) שלה. קלדרון ישיב שההבדל בין לאומיות לפוליטיקה הומוסקסואלית הוא שהראשונה מעודדת סולידריות ואילו האחרונה מעוררת פילוג, אלא שגם דבר זה מוטל בספק. ראשית, משום שהמדינה הייתה וממשיכה להיות מנגנון מרכזי, ולא חזק פחות מהשוק, בבנייה ובשימור של הריבוד החברתי. שנית, באופן אירוני, פוליטיקת הזהות לא סימנה את קץ הסולידריות; היא סימנה רק את קיצה של סולידריות שתחומה על־ידי שטח או אומה. למעשה, פוליטיקת הזהות פיתחה צורות של סולידריות בינלאומית שמרקס לא היה יכול אפילו לחלום עליהן. לדוגמה, הקהילה ההומוסקסואלית פיתחה ארגונים על־לאומיים ראויים לציון (דוגמת Act Up) ורשתות של עזרה הדדית, המספקים דוגמה רבת־עוצמה לצורות על־לאומיות של סולידריות. כך שהזהות נהפכה לכוח שמקדם פוליטיקה גלובלית חדשה. בדיוק משום שמדינת־הלאום תאבד יותר ויותר ממרכזיותה באופן שבו אנו מגדירים את עצמנו, מלאכת המצאת הזהות בייצור עצמי ובעיצוב עצמי היא שתספק תחושה של שותפות והמשכיות על־פני מדינות וגבולות, בקרב קהילות פרי בחירה, או מה שדייוויד הלד (David Held) מכנה "communities of fate", כלומר, קהילות של אנשים שחולקים גורל משותף. כך, באמצעות פוליטיקת הזהות נוצרו תנועות גלובליות המאחדות אנשים מעבר לגבולות לאומיים והמפריכות פעם אחר פעם את הטענה שסולידריות יכולה להיות רק לאומית.

לימודי תרבות בישראל

אסיים מאמר זה בחזרה לשאלה שעימה פתחתי אותו: האם השמאל הישראלי עשוי להרוויח מתופעות כגון קמרה אובסקורה, מחלקות של לימודי תרבות באוניברסיטות, הזמן הוורוד?

מכיוון שהשמאל הישראלי הינו שמרני ביחסו לתרבות, ומכיוון שבעיות ה"אמינות" שלו נובעות בדיוק מהפוליטיקה ה"תרבותית" ומ"פוליטיקת הזהות" שלו, אני מאמינה כי ללימודי התרבות יש הרבה לתרום להתחדשות השמאל הישראלי.

נושאי-הדגל של השמרנות התרבותית מאמינים בגדולה הבלתי-מעורערת של מה שכבר סווג כ"יצירת-מופת" (מאפלטון ועד טוני מוריסון) על-ידי מוסדות שונים (מתוכנית הלימודים האוניברסיטאית ועד פרס נובל), ומאמינים שפעילות תרבותית צריכה להתמצות בהערצת יצירות-מופת אלה ובריכוז האנרגיות שלנו להפקת יצירות חדשות מסוג זה. מלבד כמה יוצאים מן הכלל (כדניאל בל – Daniel Bell), השמרנות התרבותית בארצות-הברית הינה גם פוליטית. אולם בישראל, השמרנות התרבותית הינה, באופן אירוני, חלק בלתי-נפרד מהשמאל. אכן, מעריצי יצירות-המופת של העולם המערבי הינם בדרך-כלל חברים בשמאל, ואילו השכבות החלשות, וכן רבים מבין חברי הימין הישראלי, נוטים במידה רבה מאוד לדחות את סמכותה של התרבות המערבית (בהעדיפם את זו של התרבות היהודית), ובכך נוטלים על עצמם למעשה את התפקיד שמילאו מחלקות רבות לספרות אנגלית בערעור על סמכות הקנון של התרבות המערבית.

במובנים רבים, למתקפה על הקנון המערבי הייתה בישראל תהודה שונה מזו שהייתה לה במדינות מערביות אחרות. מכיוון שהפנייה אל הקנון המערבי הייתה ועודנה יסוד מרכזי בהצדקה של השמאל כנגד גורמים דתיים, ימניים, אתניים ולאומניים הפועלים בחברה הישראלית, "התרבות המערבית" שיחקה תפקיד כה מכריע בהגדרה העצמית של השמאל הישראלי עד כדי כך שחתירה תחתיה נתפסת כחתירה תחת הלגיטימיות שלו עצמו. בשל כך, לשקיעתו של הקנון המערבי יש משמעות נוספת בישראל: אני מאמינה כי הסיבה שבעטייה רבים אינם מעוניינים לערער על הסמכות של הקנון המערבי היא האפשרות המבשרת רעות שהשמאל ישמוט תחת רגליו את הקרקע של הדמוקרטיה וזכויות האדם, ויחליש את עצמו אל מול אויביו רבי-העוצמה המאיימים להשאיר מאחור את הפרוגרמה של השמאל ההומניסטי והליברלי.

ניתן אפוא לחדד את השאלה: האם המתקפה על התרבות המערבית המסורתית וכן לימודי התרבות מערערים באופן משמעותי על מקורות ההצדקה של השמאל הישראלי? אני טוענת כי ייתכן שההסתמכות על הקנון של התרבות המערבית מילאה בעבר את התפקיד ההיסטורי של עמידה על הלגיטימיות של מודל פוליטי מסוים, וייתכן כי היא הייתה שימושית בגיבוש המאבק של השמאל נגד הימין, אך כיום, ההסתמכות על התרבות המערבית המסורתית מכשילה את השמאל. זאת ועוד, אני גורסת כי לשמאל הישראלי יש בעיות רבות כל-כך ביצירת בריתות עם המעמדות העובדים לא משום שיש לו בעיה עם לאומיות, אלא משום שהפערים החברתיים-הכלכליים עוגנו היטב במדרג תרבותי המפריד אשכנזים ממזרחים. על-ידי היפתחות לפוליטיקה של זהות, יאפשר לעצמו השמאל הישראלי, באופן פרדוקסלי, ליצור בריתות אסטרטגיות ואונטיות בין האינטלקטואלים לבין המעמדות העובדים.

אף־על־פי שתרבות ומדיניות תרבותית ממלאות תפקיד שולי בוויכוחים הפוליטיים בישראל, הפנייה אל הקנון המערבי מילאה ומוסיפה למלא תפקיד מרכזי בתהליך ההגדרה העצמית של האומה, כפי שעיצבו אותה ושיוו אותה בנפשם היהודים החילוניים, השמאלניים, האשכנזיים שהנהיגו את התנועות הפוליטיות הציוניות. ניתן להציע שלוש סיבות עיקריות לכך: ראשית, התרבות המערבית הייתה המאגר ה"טבעי" של דימויים וערכים שאליו פנו מנהיגי התנועה הציונית על־מנת להצדיק את הפרויקט שלהם ולהתנגד לאנטי־ציוניות הדתית והמשיחית בין כותלי הקהילות האירופיות היהודיות־הדתיות. תרבות חילונית מערבית "גבוהה" הייתה או חיונית לחלוטין לגיבוש תשובה יהודית לתפיסת־העולם הדתית. שנית, המאבק על ריבונות לאומית, כמו גם ההפעלה של תשתית ממלכתית שעסקה בהגירה, העניקו לגיטימציה לחלוקה גיאוגרפית וחברתית של העולים על־פי הרובד התרבותי שלהם. התרבות המערבית עזרה לעילית האשכנזית לחזק ולהרחיב את שליטתה במוסדות המרכזיים של החברה הישראלית, וכך הרחיקה את המזרחים וסייעה במתן לגיטימציה להרחקתם מהאתרים המרכזיים של ייצור הידע וההסמכה (מוסדות מחקר, מוסדות העוסקים באומנות ואוניברסיטות). לבסוף, מכיוון שבתהליך ההתיישבות בארץ בחרה ישראל להבדיל את עצמה מהסביבה הערבית ולהסתמך על עזרתן של המדינות המערביות, הייתה התרבות המערבית המועמדת ה"טבעית" ללוות, להשלים ולחזק את העמדה האסטרטגית של ישראל במזרח התיכון. הרשו לי להציע את ההשערה הבאה: מכיוון שההסתמכות על התרבות המערבית הייתה כה גורלית בהתהוות האומה, היא נהפכה למרכיב אינהרנטי ויסודי של לביבה של זהות השמאל הישראלי. מבחינה היסטורית, לתרבות המערבית היה תפקיד פוליטי וחברתי־כלכלי מכריע בשלושה מישורים: (א) בייסוד התשתית הפוליטית של המדינה (שכן ה"דמוקרטיה" הינה מערבית); (ב) בהגדרה העצמית של היהודים כנגד שכניהם הערביים ("אנחנו דמוקרטים; הם לא"); (ג) בעצם היווצרותם של מדרגים חברתיים בישראל ("אנחנו יכולים לקרוא את טולסטוי ולנגן בכינור; הם לא", ומכך טבעי להסיק כי חלק יונחו לשוליים ואחרים למרכז). במילים אחרות, התרבות הקנונית המערבית אינה רק אמצעי של שליטה מעמדית. אני מציעה כי היא נמצאת בליבה של עצם הלגיטימיות של המוסדות המרכזיים של המדינה, מה שמסביר מדוע השמאל האשכנזי היה ועודנו מאוים קשות על־ידי מה שהוא מכנה ותופס כ"אספסוף". בישראל, יותר מאשר במדינות רבות אחרות, הריבוד החברתי הינו קודם־כל ריבוד תרבותי. במובן זה, ייתכן שריבוד אתני הינו תווית מטעה משום שמנגנון השעתוק של ההבדלים החברתיים עובר דרך הזהות וההון התרבותיים.

אני טוענת כי אם בעבר שירתה התרבות המערבית את השמאל טוב למדי, בספקה לו לגיטימציה לנקודת־המבט ולפרויקט החברתי שלו, כיום היא מכשילה אותו משום שהיא מונעת ממנו קשר אמיתי יותר עם המעמדות העובדים – חלק גדול מהמזרחים, שאינם נתפסים כמקופחים, אלא כ"אספסוף" מאיים. הפער התרבותי המפריד את השמאל מהמעמדות העובדים ייחודי לישראל ואין לו מקבילה בארץ אירופית כלשהי. בניגוד לטענתו של קלדרון, ישראל אינה יכולה לפנות לאירופה על־מנת לקבל השראה משום שהשמאל האירופי מעולם לא נאלץ להתמודד עם השאלה אם לבוא בברית עם קבוצות שנתפסו בעיניו כנחותות וכזרות מבחינה תרבותית, כשונות בצורה קיצונית וכמאיימות. מכיוון שה"תרבות" הייתה וממשיכה להיות "וו" שעליו תלוי כל־כך הרבה אי־שוויון

חברת־כלכלי ופוליטי, פוליטיקה של סולידריות מעמדית אמיתית הינה בעייתית בישראל הרבה יותר מאשר בארצות אירופיות. אני מציעה כי הנושאת האמיתית של פוליטיקת זהות שאינה מזהה את עצמה היא העילית האשכנזית השמאלנית, וכי הצורך לערוך דקונסטרוקציה של זהות זו דוחק לא פחות מהצורך לערוך דקונסטרוקציה של הזהויות הפונדמנטליסטיות שהמרחב הציבורי והפוליטי הישראלי רווי בהן.

לימודי התרבות מראים, באופן שאינו משתמע לשני פנים, שהזהו של הדמוקרטיה עם התרבות המערבית אינו תקף עוד. הטענה החזקה של לימודי התרבות היא שלדמוקרטיה ולתביעה לאוטונומיה יש צורות ואתרים רבים, ולפיכך הן אינן צריכות להיות "מאושרות" ומתווכות עוד על־ידי המערב. מה שהאשכנזי צריך, ובאופן דחוף, זו דקונסטרוקציה של פוליטיקת הזהות רבת־העוצמה והסמויה שלו, פוליטיקה שמאפילה על האפשרות לסולידריות אמיתית עם הקבוצות שאליהן הוא מתייחס כיום בהתנשאות. לימודי התרבות יסייעו בדקונסטרוקציה של הזהות – דקונסטרוקציה שאנו זקוקים לה ביותר – משום שהישראלי החילוני נאחז ביסודות תרבותיים שמפרידים אותו מהמזרחים.

הרשו לי להעלות נקודה נוספת: כאן, יותר מאשר בכל מקום אחר, יש צורך בפוליטיקת ייצוג איתנה ותקיפה משום שהערבים נעדרו וממשיכים להיעדר באופן בולט מהתרבות הישראלית. כפי שהראה באופן סמכותי המחקר רחב־ההיקף שערכו ג'ורג' גרבנר (George Gerbner) ולארי גרוס (Larry Gross), היעדרות גורמת ל"הכחדה סמלית" ("symbolic annihilation") ולכן למחיקה חברתית. בורדיה (Bourdieu) – סוציולוג נוסף שאי־אפשר לחשוך בו שיש לו אפילו שמץ של אהדה ללימודי התרבות – ניסח זאת היטב: "[the] most radical censorship is absence" (Bourdieu & Wacquant, 1992, 257). בכך הוא חזר על הטענה כי ייצוגים, או העדרם, הינם עניין מכריע לגבי ההליך הפוליטי. המחיקה הסמלית של מגזר שלם הופכת אותו לבדיה חברתית, לקבוצה שיש לה קיום פורמלי בלבד, ולא קיום ממשי. יהיה קשה מאוד לגייס חלקים גדולים של האוכלוסייה היהודית למאבק אמיתי למען שוויון בינם לבין האזרחים הערביים כל עוד אין ספירה של משמעות שבה הם יכולים לראות ערבים בעלי קול וזהות משלהם, כלומר, כל עוד פוליטיקת הייצוג של הערבים לא תעבור שינוי קיצוני. דרכם של הערבים אינה מצטלבת עם זו של היהודים בספירה התרבותית. הם אינם נפגשים בדת, בשפה או בתקשורת־המונים. בדיוק בשל כך דרושה בדחיפות פוליטיקת ייצוג של הערבים.

לסיום, הייתי רוצה להזכיר בקצרה מדוע ההתמקדות במיניות ובגוף מחזקת מבחינה פוליטית, ואינה עקרה או בלתי־יעילה. פוליטיקה של מיניות אינה עסוקה רק במה שקורה בחדרי־השינה הפרטיים של אנשים, אלא ביחסנו כלפי הדרכים שבהן מוסדות, כגון המדינה או הקפיטליזם, נוהגים בגופנו. אכן, למדינה ולקפיטליזם יש דרישה משותפת לגיוס ולמשמוע עצומים של הגוף, שחייב להסתגל לשעות עבודה ארוכות לבלי נשוא ולמשטר אלים של מכונות מלחמה. לפוליטיקת זהות המבוססת על הגוף יש השפעה הרסנית אחת על מכונות אלה: היא מקשה את גיוסם של גופים אלה לאי־הרציונליות של מכונות המלחמה של המדינה, או ליתר דיוק, היא תובעת ממכונות אלה שייטלו על עצמן אחריות ישירה יותר לצורכיהם של האזרחים.

אל לנו להשלות את עצמנו: ליבו של הוויכוח החשוב שהועלה בעיתו על־ידי קלדרון עוסק בלאומיות ובעתיד הציונות, כאידאולוגיה הלאומית שקידמה והצדיקה את הנוכחות וההתיישבות היהודית בפלסטין. הדבר שרורטי וקלדרון חוששים ממנו אינו היעלמותה של

פוליטיקה שמאלנית כזו, אלא היעלמותה של פוליטיקה שמאלנית המוכללת בתוך המסגרת של האומה והמדינה. הזיווג של שמאל ולאומיות מעולם לא היה פשוט, למרות הדרכים העקלקלות שעשו רבים על־מנת להראות כי איחוד זה הינו מאושר או יכול להיות כזה. זיווג זה מעולם לא היה זיווג קל או מאושר לא רק משום שהמדינה שיתפה לרוב פעולה עם השוק ועם הביטויים הריאקציונריים ביותר של הזהות, אלא גם משום שהפרויקט של השמאל היה מראשיתו ועודנו, כיום יותר מתמיד, כלוא בין המשיכה שלו לריבוי של צורות חיים מגוונות לבין הרצון הנלהב שלו לכלול אותן תחת פרויקט אוניוורסליסטי של צדק, חופש ושוויון. לימודי התרבות ירשו, במובנים רבים, את המשיכה הכפולה הזו ואף חידדו אותה, והתרומה הגדולה ביותר שלהם לחיים האינטלקטואליים שלנו היא שהם גורמים לנו לצעוד על החוט הדק והמסובך שבין הכבוד שלנו כלפי מגוון של צורות חיים לבין הרצון שלנו להתייחס אליהן ביחד, מעבר לייחוד של כל אחת מהן. מסר זה נחנך באופן דחוף, כיום יותר מאשר אי־פעם.

מקורות

אילוז, א' (בדפוס). האוטופיה הרומנטית: בין אהבה לשוק. זמורה־ביתן ואוניברסיטת חיפה.

פלד, י' (1990). עמדותיהם הפוליטיות של מובטלים בעירות הפיתוח. תל־אביב: מכון גולדה מאיר לחקר עבודה ורווחה.

רגב, מ' (1993). עוד וגירה: תרבות המוסיקה של ערביי ישראל. המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

Améry, J. (1980). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Bloomington: Indiana University Press.

Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. and Tipton, S.M. (1991). *The Good Society*. New York: Knopf.

Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Bourdieu, P. and Wacquant, L.J.D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Castells, M. (1997). *The Power of Identity*. Malden, Mass.: Blackwell.

Eagleton, T. (1984). *The Function of Criticism*. London: Verso.

Flesher, D. (2000). "A Frightening Epidemic of Disordered Eating". *Ha'aretz*, Friday, December 22.

Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

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

Gluzman, M. (1991). "The Exclusion of Women from Hebrew Literary History". *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History*, 11(3), 259–278.

- Marx, K. and Engels, F. (1986). "The Manifesto of the Communist Party" (tr. S. Moore). In D. McLellan (ed.), *The Essential Left* (pp. 11–49). London: Unwin.
- Rawls, J. (1999). *A theory of Justice* (rev. ed.). Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ritzer, G. (1996). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life* (rev. ed.). Thousand Oaks, Cal.: Pine Forge Press.
- Rorty, R. (1998a). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1998b). "The American Road to Fascism". *New Statesman*, II, 28–29.
- Sokal, Alan D. (1996a). "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". *Social Text*, 46/47, 217–252.
- Sokal, Alan D. (1996b). "A Physicist Experiments with Cultural Studies". *Lingua Franca*, May/June, 62–64.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.