

המאמרים במערכת זו מוגנים עפ"י חוק
זכויות היוצרים.

אין לעשות כל שימוש מסחרי במאמרים

הדפסת המאמרים אך ורק במסגרת שמוש הוגן
ביצירה, לשם לימוד עצמי, מחקר ובקורת וזאת
רק במידה הדרושה לצורך אותה מטרה בלבד.

1547132

פוסטמודרניזם: עמדה פילוסופית

עדי אופיר

1. עניין שבאפנה

פוסטמודרניזם. מין אפנה שכזו. כבר כמה שנים, עוד מעט עשור, שמדברים בו אצלנו כאילו היה מעין סגנון חדש, הכי חדש בעיר, שמעטים מכינים מה הוא מבקש לומר אבל רבים יודעים לומר שהוא מקסם שווא, רע, כוזב, מתעמע, מסוכן. גם העיסוק בו היה לאפנתי, אולי אפנתיות על כורחה. מי שמדבר עליו, קל וחומר מי שמבקש לדבר בשמו, נתפס כמי שמנסה "להיות תו" ומעורר לא פעם מידה רבה של התנגדות וסלידה. נוכחותו האנטגוניסטית של האפנתי הזה הפכה גם את ביקורת הפוסטמודרניזם לעניין שבאפנה. אפנה תוקפנית, מתגוננת, שנקבעת במידה רבה על ידי סדר היום שקבע הפוסטמודרניזם, כאשר הפך מצדו את הביקורת על המודרניות לצו האפנה.

אבל, כידוע, גם המודרנה איננה מנותקת מן המודה. את המודרניות אפשר להבין - בפרפרזה על דברים של בודלר - בתור אפנה המבקשת להפוך לקלסיקה. המודרניסט מבסס את זהותו על קרע שהוא מאתר ונותן לו ביטוי בין העכשווי לעבר. העכשווי הוא הווה שהמודרניסט רואה עצמו שייך אליו; העבר הוא זה שממנו הוא מבקש להינתק, מסרב להיות לו להמשך או להתייחס אליו כאל מופת מחייב. אבל המודרניסט איננו מסתפק בהכרה הזאת. הוא מבקש להפיק את המופת שלו מתוך עצמו, בגבולות ההווה שלו. המודרניזם שולל כל אפשרות לבסס ערכים

החיבור הזה מכוסס על רעיונות שאולים וגנובים, על חצאי ציטוטים ופרפרוזות, ונשען על ספרייה נכבדה ומוכרת; שלי הוא רק מעשה החיבור, כמה מן הטיעונים שאמורים להצדיק אותו וכן הטענה שבפרק האחרון. לא ראיתי טעם בהפניה מסודרת לספרות, משום שזו היתה מעמיסה על הטקסט לבלי נשוא. אציין כאן רק את הפילוסופים והתאורטיקנים העיקריים שאני מודע לנוכחותם בחיבור: ז'ן בודריאר, פייר בורדייה, ז'ק רדייה, ג'יל דלז, מישל פוקו, הנס-גאורג גרמר, יורגן הכרמס, פרדריק גיימסון, ז'ן-פרנסואה ליוטר, לואי מרן, ולפני כל אלה פריוריך ניטשה. חודה מיוחדת לאריאלה אוולאי על תרומתה לדיון בעמדה הביקורתית.

למין :

איתן ג'י - סאבה (עוין)

חינוך הילון השיח

הפוסטמודרניזם, 1994

אבנר שפירא

הלוג לפילוסופיה

על מה שחורג מגבולות הניסיון האנושי או איננו עומד מחדש למבחנה של התבונה: אל טרנסצנדנטי, למשל, גוף ידע עתיק שהתקדש כמקור סמכות אחרון, או אומה כיש טרנס-היסטורי שהוענק לו מעמד מטאפיסי. "המודרניות מציבה את הנורמטיביות שלה מתוך עצמה" אומר הברמס באותו הקשר, ומתכוון גם למפעל הפילוסופי שלו עצמו. אבל הברמס מביית את האקט ההרואי הגלום באינטואיציה של בודלר. בין שהוא מציב לעצמו — ולאחרים — את הנורמה, ובין שהוא מציב את עצמו כמופת — לו ולאחרים — המודרניסט מבקש למעשה לחרוג מעבר לעצמו כדי לגלם בעצמו את מה שאמור להדריך את כל האחרים. כאקט של התגברות עצמית הוא מבקש לחלץ מתוך עצמו את מה שיהפוך אמת-מידה — אסתטית, מוסרית, הכרתית — לו ולבאים אחריו. במילים אחרות, המודרניסט מבקש להיחלץ מארעיותה של האפנה שהמציא (או זו שהמציאה אותו) ולהנציח אותה במפעלו כדי להפוך בעצמו קלסי.

לא רק התפיסה האסתטית של המודרניות מקופלת כאן, אלא גם — ולמעשה עוד קודם לכן — התפיסה האפיסטמולוגית והאתית שלה. אני מתכוון בראש וראשונה לקאנט, אבל גם להגל ולמרקס. להרואיציה של ההווה שמצביע עליה בודלר יש מקבילות אצל קאנט, המחלץ את התשתית ה"טרנסצנדנטלית" הקודמת לכל ניסיון וקובעת את גבולותיו מתוך הניסיון עצמו; זה נתפס מצד אחד באופן לא היסטורי, כהווה קבוע ונמשך, אבל מצד שני הוא נחשב מן הפרספקטיבה של התפתחות המדע בתקופתו של הפילוסוף. גם ההיסטוריוציזם של הגל או מרקס מבוסס על "טוטליזציה" של ההיסטוריה ועל פענוח הגיון מהלכה והטרמת תכליתה מנקודת המבט של המציאות ההיסטורית העכשווית. למעשה טוען המודרניסט, שהוא מכיר את תנאי האפשרות של ההכרה המדעית, השיפוט המוסרי והשיפוט האסתטי ומסוגל להבטיח את מימושם. למצער יטען, שהוא מסוגל לצייר, לעצמו ולנו, אוטופיה שבה יובטחו התנאים הללו. (למצער שבמצער לא כל התנאים, אלא רק אלה הנוגעים להכרה המדעית, אם מכריזים על השיפוט האובייקטיבי בתחומי המוסר או האסתטיקה בלתי אפשרי בעיקרון.)

על הבסיס הזה טוען המודרניסט, כי בידו הזכות לשפוט את האפנת. המודה היא מה שרווח ומקובל כאן ועכשיו, ממש עכשיו, בניגוד למה שנהג כאן רגע אחד קודם. המודה היא נורמה מתחדשת לבקרים שמקבלת את משמעותה ואת ערכה בזיקה ישירה לכאן ולעכשיו, ומצדה היא מעניקה תווי זיהוי ואפיון לעכשווי ולמקומי. (אפנת פריס, סתיו 1995, למשל: פריס שקובעת את האפנה, והאפנה שעושה את פריס למה שהיא.) המודה הזו היא אולי נקודת המוצא של המודרניות, אבל היא נמצאת שם כדי שאפשר יהיה לשוב ולשלול אותה, כלומר להעריך אותה מחדש. ההערכה מחדש איננה מתבצעת, כמובן, על פי אמות המידה שמציע האפנתי עצמו, גם לא על בסיס האפנה של מחר, אלא מנקודת מבט שמתיימרת להיות סופית, אחרונה, כזו שאין אחריה ערעור. אלא שנקודת המבט האחרונה הזאת היא יומרה או קוטב אוטופי של המודרניות, ולכן המודרניות היא "עסק לא גמור", כלשונו של הברמס. היא עסק לא גמור לא רק מפני שמדובר בקוטב אוטופי (מפני שטרם הושלם תהליך שחרורו של האדם, או מפני שהאנושות טרם

הגיעה למצב של נאורות), אלא מפני שתמיד יש אפנות חדשות שמסכנות את הפרויקט המודרני, וצריך לשלול אותן, להעריך מחדש לאור המופת שמחלצת המודרניות מתוך עצמה.

כאמור, אפנה אחת כזו, שיש בה איום ישיר על המודרנה, והמודרניסט טורח במיוחד כדי לשלול אותה, היא הפוסטמודרניות. הדיבורים על פוסטמודרניות הופיעו בשני העשורים האחרונים כאפנה שמנגעת כל חלקה טובה בתרבות המערבית: בפילוסופיה, בפוליטיקה, באמנות הפלסטית ובארכיטקטורה, בספרות, ועוד מעט, ואולי כבר עכשיו, רחמנא לצלן, גם במדע או במשפט. בישראל, למרות הסילון והמחשב והפקס, מתעכבת הפצת האפנות למיניהן בכמה שנים, ולכן הפוסטמודרניזם נחשב in רק מאז סוף שנות השמונים, והוא מתקשר לגרורות של יפיות תל-אביבית, למקומוניות בעיתונות ובתקשורת, ולכמה תופעות תרבותיות אחרות שקצרה נשמתי מלעקוב אחריהן. ואצלנו כידוע גם כיבוש ודיכוי, הנמשכים אף בעיצומם של אירועי הדיפלומטיה המגלגלת קדימה את מה שמכונה "תהליך השלום", זו שהפכה כאחרונה למעין performance art, דיפלומטיה מטולווחת מאוד, משווקת מאד, המוחקת במהירות קווי תיחום בין ייצוג לאירוע, בין מדיניות לתקשורת, בין דיכוי לשחרור, בין מלחמה לשלום. ובקצרה, פעילות פוסטמודרנית מובהקת, שאינה יודעת עד כמה שהיא כזו. אבל גם הכיבוש וגם הניסיונות להיפטר ממנו, כך או אחרת, מחייבים סיפור כיסוי אידיאולוגי בעל אופי מודרני מובהק. והמדינה עצמה עדיין מגויסת כל השנה למען יעדים לאומיים, ויש לה טלוויזיה מטעם, שרק בעת האחרונה איבדה את המונופול על העברית במרקע.

אשר על כן לא קלים חיי האפנה החדשה, היא איננה סוחפת כמו במערב, ורק בהדרגה מצאה לה אחיזה, במיוחד במובלעת תרבותית אחת בלבד של עיר הומה הנדמית כאחד הכרכים שמעבר לים. ועד לפני שנים אחדות עוד אפשר היה לטעון, שבסך הכול נתפסו לה לאפנה הזאת רק כמה ספסרי תרבות מקומיים שנחשפו חשיפת-יתר לאמריקניזציה, כמה אינטלקטואלים חסרי קביעות ודיסציפלינה, שמלכתחילה לא היתה להם הכשרה אמינה באיזה תחום ברור והם מכסים את ערוותם ב"אינטר" הריק של הביין-תחומיות, וכן כמה אמנים חסרי קונצפציה, כמו תל-אביב עירם.

זה חלק מן הקשר המקומי שבו מקרטע הפוסטמודרניזם בשנים האחרונות, וגם המקום הפרטי שלי, שמתוכו אני כותב עכשיו. אבל שם, מעבר לים, האפנות הפוסטמודרניות כבר באות והולכות למעלה מעשרים שנה — אינני מתכוון להתעכב כאן על הסיפור ההיסטורי או לדייק בפרטיו — וכיתר שאת מאז שלהי שנות השבעים. האפנות מתחלפות במהירות; האפנתיות לעולם, או לפחות בינתיים, נשארת. לפעמים נדמה, שהפוסטמודרניזם הוא בסך הכול עוד אפנה שמנסחת המודרניות עצמה, ואולי אפילו מזמינה את קיומה כמעין מובלעת של ריאקציה בתחפשת אוונגרד, כדי שתוכל לשלול אותה שלילה דיאלקטית, לחשוף אותה כפרי התודעה הכוזבת של חברת ההמונים בעידן הבתר-תעשייתי הממוחשב, עידן המהפכה התקשורתית. לפעמים נדמה, שהליברליזם הדמוקרטי, נציגה המובהק של

המודרניות, מטפח את הפוסטמודרניזם כיריב אימתני, בן ברית בכוח ואפילו בפועל למגמות אנטי-דמוקרטיות בכלל ופשיסטיות בפרט, מפני שזה אויב הרבה יותר נוח מן הפונדמנטליזם הדתי או מן הפשיזציה הזוחלת של חברה בתנאי כיבוש. כאלה היו פני הדברים בוויכוח שהתעורר בארץ בראשית שנות התשעים, למשל מעל גבי גיליון מיוחד של כתב-העת "פוליטיקה" ובעקבותיו, או סביב התרגום לעברית של "מסע אל קץ הלילה" של פרדיננד סלין.

אבל מנקודת מבטה של ביקורת מודרניסטית, או לפחות של אחד הכיוונים בתוכה, הפוסטמודרניזם איננו סתם אפנה, עוד אפנה, אלא אפנה שהציבה את עצמה בעמדה של התרסה, אם לא של ניגוד ממש, מול המודרניות, כתור "האחר" שלה, "אחר" שהמודרניות אמורה לשלול או להטמיע, או לשלול אגב הטמעה, כדי להישאר מה שהיא, וזה לעצמה. פוסטמודרניזם מנקודת מבט כזו הוא בראש וראשונה מכלול דפוסי צריכה וייצור תרבותיים המותאם לדפוסי הצריכה החומרניים של חברת ההמונים ומשקף אותם באופן שמאשר את הסדר הדכאני הקיים ומאדיר את כוחו. דאולי אפשר להציע כאן למודרניסט שילך עד קצה גבולו של הגיון הטבעי שלו, ולא יסתפק בהצבעה על דפוסים תרבותיים המשקפים דפוסים כלליים יותר של יחסי כוח חברתיים וכלכליים. הפוסטמודרניזם משקף את מה שהוא משקף לא (רק?) מפני שהתרבות משקפת תמיד רבדים אחרים של החיים החברתיים, אלא מפני שהוא אפנה של שיקוף והחזרה, כלומר סוג של רפלקסיה במחשבה ובאמנות. זו רפלקסיה שהאפנתיות עצמה היא בעת ובעונה אחת המושא שלה, אופק הקיום שלה והתכלית שלה; אפנתיות, כלומר המנהג הזה להופיע פתאום, להתפרץ למרכז הבמה, להיות נוכח שם בבהירות רבה כל כך, מתפשט וסוחף, ואחר כך להיעלם כלעומת שבא, לפעמים בלי הותיר שום עקבות כמעט. אבל חילוף האפנות חייב את קצבו ואת עצם קיומו למנגנון השוק הקפיטליסטי, טוען המודרניסט בכעס. החילוף אמנם כן, אבל אף לא אפנה מסוימת אחת, מפטיר לעומתו הפוסט, ומוסיף לעיין בנחת ובעניין בהבדלים "שעושים הברל", בהתבחנות הטעם והסגנון, בפוליטיקות של זהות והבדל. זאת שערוריה ממש, מזדעק המודרניסט, הסירוב הזה לכל מה שמעבר לאפנת, הציניות הזאת ביחס לאיזה ערך קבוע ועומד, המוכנות הזו לוותר עליו בזול כל כך, בלי לנסות לשמור את מה שמעבר לאפנת, ולו רק כקוטב אוטופי. מוטב כך, יאמר הפוסטמודרניסט, הרי בזה באמת כל העניין. אין שום קוטב אוטופי. או שלכל אפנה אוטופיה משלה, או שהאוטופיה איננה בשום מקום, גם לא בסוגים השונים של שיח משחרר שהציעה המודרניות — מרקסיזם, פסיכואנליזה, לאומיות. ואין זו סיבה להפסיק לשחק את המשחק הפרשני, היצירתי, בתחומי התרבות השונים. במשחק הזה פוסטמודרניזם הוא מעין אפנה של התאפנתות מתמדת, מין "אוונגרד שאיבד את התקווה האוטופית שלו", כדברי פטר בירגו. מכר אותה בנוזל העדשים שמספקים לו צרכני התרבות הבורגנים, יאמר המודרניסט. השליך אותה מעליו בפרץ של צחוק ניטשיאני, יענה הפוסט. ובכך הוא מאשר את הקיים, עונה לו המודרניסט, ומצטרף על כורחו למחנה המדכאים, אל שוטרי האתמול באשר הם, בדהישה או בברונקס, בבוקרסט או בבייג'ין (מה עוד נשאר מן

הגולג). לא בהכרח, ואולי להפך, כך הפוסט. לא בהכרח, מפני שהעולם החברתי הפוליטי אינו חצוי לשני מחנות דווקא, באופן סכמטי ופשטני, מדכאים מול מדוכאים, מזרח מול מערב, או צפון מול דרום; וגם לא בהכרח, מפני שאולי אנשים בלי אוטופיה יכולים להתייחס באופן מעשי ומפוכח יותר אל ההווה ומצוקותיו. אנשים חסרי תקווה אוטופית אינם צריכים להבטיח, שהם יודעים מהו הסדר החברתי הטוב, לפני שהם מזהים ומפרשים את הסדר החברתי הרע שמייצר ומפיץ רשע; הם אינם זקוקים להבטחה בדבר מחר טוב יותר כדי להתמודד עם הווה מזוויע; הם אינם מתייחסים להווה הזוה מן הפרספקטיבה של מה שאיננו, ואשר לעולם לא יהיה. תחת זאת הם מסוגלים להתמקד באמצעים וב-media שבתיווכם ההווה מתנסה במצוקותיו, מנסח אותן, מתמודד אתן. אנשים חסרי תקווה אוטופית אינם נוגעים ישירות במצוקה לא מפני שלבם גס בה, אלא מפני שהמצוקה "כשלעצמה", אימת הגולג, מחנות הפליטים או תאי העינויים, קיימת כשלעצמה בדיוק כמו העולם האוטופי שממנו היא תיעדר יום אחד לחלוטין. כלומר, גם המצוקה "כשלעצמה" היא פיקציה. מה שיש בינתיים, ולתמיד, או עד היכן שמגיע המבט, הוא אינן-ספור מצוקות ואינן-ספור דרכים לייצג אותן, וחוסר אפשרות להעניק נוכחות פומבית למצוקה הפרטית כשלעצמה; מפני שהפרטי, גם המצוקה והסבל הפרטיים, הנוראים ביותר, תמיד-כבר מעוצב בתיווך מנגנוני הייצוג והפירוש התרבותיים.

עניין זה כשלעצמו איננו מבטיח לפוסטמודרניסט שום עדיפות מוסרית — רוב הפוסטמודרניסטים יודעים זאת היטב — אבל גם איננו מציב אותו בעמדת נחיתות מול המודרניסט. הפוסטמודרניסט, בדיוק כמו המודרניסט, יכול להיות שותף לייצור הרעות ויכול להיות שותף לניסיון לחשוף אותן ולצמצמן, בסרייבו או בעזה, ברואנדה או בהרלם. האוטופיה שכמעט כל מודרניזם מבטיח בצורה כזו או אחרת עלולה להיות מחסה למעשי נבלה שונים ומשונים ואמצעי להרחיק ולהדחיק את האופנים החברתיים לייצורן והפצתן של רעות. ובאותה מידה ייתכן גם שהשעשוע, המרחק האירוני וחדוות הפירוק של הפוסטמודרניסט מחבלים במחויבות למאבק בעל ערך מוסרי, ומעודדים השלמה עם הרע והתכחשות לכל ניסיון לתלות אותו בגורמים שאינם מופיעים על פני השטח של העולם המיוצג בכלי התקשורת. הפוסטמודרניזם, כמו המודרניזם אבל באופנים אחרים, מציע כלים לתודעה ולרגישות המוסרית וגם מטיל עליה מגבלות. אם הפוסטמודרניזם הוא אמנם סוג של "התאפנתות" מתמדת, הרי זה אומר משהו לגבי יכולתו לפתח רגישות מוסרית ולהציב עמדה מוסרית, אבל גם לגבי סיכוייו להיעשות שותף לפוליטיקה לא מוסרית. כדי להבין מה זה אומר בדיוק צריך כמובן להבין מהי אותה "התאפנתות" מתמדת, מה משמעות היותה "הצורה התרבותית של הקפיטליזם המאוחר", כדברי פרדריק גיימסון, מה יש בה מעבר לצורה תרבותית של סדר כלכלי-חברתי, מה אפשר לעשות בה.

לאפנות אין כמובן שום אחריות, לא מוסרית ולא אחרת, ולא באפנות עצמן מדובר כאן אלא ביצרני הקונפקציה, במקדמי המכירות ובעלי הבוטיקים. במילים

אחרות, מה שמונח כאן בעצם על כפות המאזניים איננו רק קצב התחלפותן של אפנות אינטלקטואליות, אלא שאלת אחריותו המוסרית-הפוליטית של האינטלקטואל, איש הרוח, מי שאמון על טיפול ביקורתי במנגנוני הייצוג והפירוש של תרבותו. והשאלה הזו, כידוע, היא שאלה שבין אנשי רוח היא באפנה מאז אפלטון. אפלטון סבר, שיש קשר הדוק בין אחריותו הפוליטית של הפילוסוף לבין עניינים שבתחום הנצח, או לפחות שמעבר לזמן: הטוב וידיעת הטוב. מאז אפלטון ועד סרטור ומרקוזה, פוקו וליבוויץ, עומד הדיון בשאלת אחריותו המוסרית-הפוליטית של האינטלקטואל בסימן הקשר שבין העכשווי, המקומי והקונקרטי לבין מה שחורג מהם בעיקרון. האינטלקטואל אמור להיות אחראי כלפי סביבתו, בני דורו ובני קהילתו, אלה השוכנים לצדו באותה "מערה", אבל אחריותו ומחויבותו מעוגנות בגורמים החורגים מן ההקשר הזה ומכוונים על פי מצפן, שההקשר הזה לבדו אינו יכול להציע. המצפן הזה עשוי להיות טרנסצנדנטי, כטוב האפלטוני או האל המונותאיסטי; או טרנסצנדנטלי, כלומר מתנה את השיפוט המוסרי וקובע את גבולותיו, כמו הצייווי הקטגורי הקאנטיאני; או אוניברסלי, כלומר, כזה הנעוץ במהותו, בטבעו או במכנה קיומו הא-היסטורי של האדם "כייצור בן מינו". אבל מה נשאר מן המתח הזה שבין הקונקרטי לטרנסצנדנטי או לאוניברסלי בתוך תרבות שבה האפנתי עצמו קיבל מעמד אוניברסלי? איך ייתכן שאנשים אשר ויתרו על האוניברסלי (אפילו כאידיאה רגולטיבית) והכריזו על האפנתי כעל אופק ראייתם יהיו בעלי אחריות מוסרית-פוליטית? בין שהוא סתם אפנה חולפת ובין שהוא יותר מזה — אפנה שמציבה את אפנתיותה בסימן שאלה ומתמודדת עם תנאי אפשריותה כאפנה — הפוסטמודרניזם עוד חייב דין-וחשבון (אבל בפני מי בדיוק?) על עמדתו המוסרית בעולם שניטלו ממנו גם אלוהיו וגם המצפן ההומניסטי שלו.

מה שאציג בדברים שלהלן לא יהיה תשובה לכל השאלות שניסחתי כאן. רובן תישארה חסרות מענה. הן מוצגות כאן בתור ההקשר שבו מתנהל הוויכוח על הפוסטמודרניזם, אשר רק בתוכו אפשר לברר מהי בעצם עמדה תרבותית פוסטמודרניסטית. אנסה להציג כאן דיוקן פילוסופי של עמדה כזו (ואולי לא יהיה זה אלא דיוקן תרבותי של עמדה פילוסופית פוסטמודרניסטית). רק אחרי שיתבררו קווי המתאר שלה אפשר יהיה לשוב ולדון בשאלת אחריותה המוסרית של האפנה המושמצת.

II. נקיטת עמדה, תפיסת עמדה, תנאי-המצב

לפני שאציג את קווי המתאר של העמדה (הפילוסופית) הפוסטמודרניסטית שלי, אני מבקש להבחין הבחנה עקרונית בין שלוש קטגוריות המסמנות שלוש רמות דיון:

- א. תנאי-מצבן של החברה והתרבות בכללותן בשלב היסטורי נתון.
- ב. עמדה נתפסת בתוך התרבות, המוצבת במסגרת תנאים אלה ביחס לעמדות אחרות (כמו מוצב בשדה קרב, כמו תפקיד במגרש הכדורגל).

ג. עמדה ננקטת ביחס לחברה ולתרבות (הבעת דעה, השקפה), המתנסחת מתוך עמדה נתפסת מסוימת, וכן פעולות הננקטות מעמדה כזאת.

בין העמדה הנתפסת לעמדה הננקטת מצויות פרקטיקות קבועות פחות או יותר, דפוסים של פעולה בשדה תרבותי נתון. אילוץ העמדה הנתפסת קובעים את אפשריותן וגבולותיהן של הפרקטיקות הנגישות מתוכה ואת טווח התועלת והמחיר שלהן. העמדה הננקטת היא תמיד התוצאה הגלויה, המפורשת של הפרקטיקות האלה, אבל לפרקטיקה יש תמיד עודפות על ביטוייה המפורש (העמדה הננקטת), ואי אפשר להעמיד את משמעותה על משמעות העמדה הננקטת באמצעותה. המשמעות העודפת של הפרקטיקה היא הצורה והאופן שבו היא משכפלת או משנה את גבולות העמדה הנתפסת ואת אילוץיה, ובאמצעותה את תנאי-המצב עצמם.

ההבחנה הזו נשענת, בשינויים מסוימים, על מושגי השדה והעמדה שטבע סוציולוג התרבות פייר בורדיה. היא תשמש אותי גם לצורך הבהרת הקשר הדיון, ואחר כך גם לצורך שרטוט הדיוקן של העמדה הפוסטמודרניסטית.

ההבחנה בין אפיון תנאי-המצב התרבותיים לבין עמדה שתופסים בתוך התרבות או נוקטים ביחס אליה חלה כמובן לא רק על פוסטמודרניזם אלא גם על מודרניזם ומודרניות, וגם על קטגוריות מיון תרבותיות או חברתיות אחרות. הנה שתי דוגמאות: דמוקרטיה וקפיטליזם.

דמוקרטיה היא אפיון תנאי-המצב של המשטר במדינות אחדות; גם בישראל, אבל בישראל האפיון הזה נכון רק בתחומי הקו הירוק ורק מאז הסרת הממשל הצבאי. כלומר, מאז הסרת הממשל הצבאי יש לכל אזרחי ישראל בתחומי הקו הירוק תנאים דמוקרטיים לפעולה פוליטית. בספירה הפוליטית הישראלית ישנן עמדות בעלות אפיונים דמוקרטיים מובהקים (מבקרת המדינה למשל, או עורך עיתון יומי), וכמה עמדות בעלות אפיונים דמוקרטיים פחות (כמו הצנזור הצבאי, למשל, או מתאם הפעולות של הממשלה בשטחים הכבושים). לפעמים תופסים את העמדות האלה אנשים שנוקטים עמדות דמוקרטיות, ולפעמים תופסים אותן עמדות אנשים שעמדותיהם בעיניי משטר ומדינה אוטוריטריות או מעין-פשיסטיות או פונדמנטליסטיות. העמדות שנוקטים תופסי אותן עמדות אינן מתיישבות בהכרח עם מה שהם עושים בפועל, מפני שעל דפוסי הפעולה שלהם מוטלים אילוץ העמדה הנתפסת. מתאם פעולות הממשלה בשטחים, למשל, עשוי לנקוט עמדות דמוקרטיות, אבל לאלה תהיה השפעה מוגבלת, מפני שדפוסי הפעולה שלו מוגבלים על ידי עמדתו כמערכת של משטר הכיבוש הישראלי.

קפיטליזם לשלבי השונים הוא אפיון תנאי-המצב של החברה והכלכלה ברוב החברות במערב מאז ראשית העת החדשה. בספירה הכלכלית יש עמדות קפיטליסטיות מובהקות, כגון זו של בעל ההון וזו של הפועל השכיר, אך יש גם עמדות אחרות, כגון זו של חבר הקומונה המהפכנית או של הפעיל בארגון הסינדיקליסטי. מי שמאייש את העמדות האלה יכול לנקוט עמדות קפיטליסטיות, אבל גם עמדות "מהפכניות", אנרכיסטיות או סוציאליסטיות. בעל חברה גדולה עשוי לנקוט עמדות סוציאליסטיות ואפילו לנסות ליישמן במפעלים שלו, אבל

עמדתו (הנתפסת) כבעל הון הפועל על פי כללי השוק מטילה אילוצים חמורים על דפוסי הפעולה האפשריים שלו.

פוסטמודרניות (כמו מודרניות) היא קטגוריה המתייחסת לתנאי-מצבה של התרבות (וגם, באופן מודגש פחות, ואולי אף נגזר, של החברה והפוליטיקה). באופן מוגבל יותר היא עשויה להיות גם אפיון של עמדה נתפסת, אם זו ממלאת תפקיד חיוני ביצירת תנאי המצב הפוסטמודרני או בשכפולם. האפיון הפוסטמודרני מתאים אולי לעמדתם של עורך מקומון ואנשי הפרסום שלו, ליוצר של וידאו-קליפס או למי שמפתחת טכנולוגיות של תקשורת מחשבים. העמדות האלה הן פוסטמודרניות לא משום השקפותיהם של אלה התופסים אותן, אלא מפני שפרקטיקות פוסטמודרניות של ייצור ושיווק, כתיבה, עריכה ועיצוב גרפי הן חלק מטעם הקיום של המערכות התרבותיות או הכלכליות שבתוכן הם פועלים (המקומון, תעשיית התרבות, תעשיית התקשורת) ותנאי להישרדותם, הן הכלכלית והן התרבותית.

ואילו פוסטמודרניזם הוא אפיון של סוג פרקטיקות ועמדה הננקטת ביחס לתרבות או לאחד מענפיה. כך בעיקרון יכול אדם לנקוט עמדה תרבותית שאינה פוסטמודרניסטית, ועם זאת להכיר בכך, שהעולם התרבותי שבתוכו הוא חי ופועל הוא עולם פוסטמודרני, וכי אף חלק מן הפרקטיקות המשמשות אותו לביקורת הפוסטמודרניות מוגבלות על ידי אילוציה של עמדה פוסטמודרנית שהוא תופס על כורחו. השקפה כזו תציב אותו בהכרח ביחס ביקורתי חריף כלפי המגמות הדומיננטיות בתרבותו. וכן להפך: יכול אדם לאמץ לעצמו עמדה פוסטמודרניסטית ביקורתית כנגד עולם תרבותי שעדיין לא חרג מן המודרניות, ואולי אף לשם טרם הגיע.

ראוי עוד לשים לב, שמדובר פה בהבחנה בין תיאור אובייקטיבי אבל שנוי במחלוקת, של מצב כללי, לבין גישה ועקרונות שמאמץ לעצמו יחיד, ולפיהם הוא מפרש או שופט את המצב הזה ובוחר לפעול בתוכו. וכן, שההבחנה הזאת איננה ממצה ומוציאה. בין האובייקטיבי (תנאי המצב) לסובייקטיבי (העמדה הננקטת) מופיעים יצורים מסוג שלישי — העמדה הנתפסת והפרקטיקות שהיא מאפשרת ומגבילה — שבעצם מתווכים ביניהם. רבים מאלה שנוטלים חלק בוויכוח על הפוסטמודרניזם תופסים עמדות מודרניסטיות בשדה התרבותי, שבמקרה הישראלי הן חופפות באופן מובהק לעמדות מפתח אורתודוקסיות או הגמוניות. לעמדות אלה יש תפקיד מבני בשמירה על ההירארכיות בשדה התרבותי ובהגנה על גבולות ברורים של הקנון בתחומי תרבות שונים ועל קווי תיחום נוקשים בין תרבות "גבוהה" ל"נמוכה" או בין תרבות "מערבית" ל"מזרחית" או בין תרבות "מסורתית" ל"מתקדמת". העמדה הביקורתית כלפי הפוסטמודרניזם שנוקטים תופסי עמדות אלה היא העמדה הסבירה ביותר מבחינת האסטרטגיה התרבותית שעמדתם הנתפסת מכתובה. לפחות עד סוף שנות השמונים היו הפוסטמודרניסטים בישראל "שחקנים" בשדה התרבותי שתפסו עמדות לא-מודרניות, שלא היה להן חלק ישיר בייצור ושכפול של קווי ההירארכיה והתיחום של המערכת התרבותית כמערכת של תרבות לאומית (יהודית) מודרנית.

ככלל, העמדה בתוך התרבות, בשני מובניה, נבדלת מתנאי-המצב התרבותיים, אבל קשורה בהם בהכרח: (א) העמדה הנתפסת קשורה בתנאי-המצב עצמם: עמדה נתפסת היא בעת ובעונה אחת חלק ממבנה כללי, שמאפשר ומגביל אותה, אבל גם מקום מוגדר שממנו ניתן לנסות לשנות את המבנה הכללי ויש בו גישה למאגר אמצעים, חומריים וסימבוליים, לעיצוב מחדש של תנאי המצב; (ב) בין העמדה הננקטת לבין אפיון תנאי-המצב מתקיימת זיקה הרמונית מעגלית: ניסוח מחדש של תנאי-המצב מחייב ניסוח מחדש של העמדה הננקטת או המתחייבת מתוכם, בלי שתהיה לתהליך הפרשני המבאר את האחד במונחי האחר מתודה מוסכמת או סיום קבוע מראש. במילים אחרות: הנסיון להבנה עצמית ולהצדקת העמדה התרבותית שהדובר היחיד מדבר ממנה כרוך מניה וביה בניסיון להנהרת המציאות שבתוכה מתרחשות הפעילות התרבותית בכלל והפעילות האינטלקטואלית בפרט, ושני ניסיונות אלה נתונים לתנודותיו של תהליך פרשני פתוח. התהליך הפרשני-הרפלקסיבי כלוא לפיכך במרחב תלת-ממדי שנוצר משלושה פערים: בין העמדה הננקטת לעמדה הנתפסת, ובין כל אחת מן העמדות לתנאי-המצב. ייתכן שקביעה אחרונה זאת היא כבר ראשית אפיון של תנאי-מצב תרבותיים המשותפים כנראה למודרניות ולפוסטמודרניות כאחת; וכן מובן, שהדברים הללו נכתבים מתוך עמדה מוגדרת ביחס לתרבות, שאפשר כנראה לכנותה פוסטמודרנית, אבל ביתניים אין לכינוי הזה מובן ברור, ותועלתו מפקפקת.

תיאור תנאי-המצב, העמדה הנתפסת והעמדה הננקטת הוא כמובן סוג של נקיטת עמדה. בהקשר זה אפשר לנסח מחדש כמה מן השאלות שהועלו בחלק הראשון. אחד העניינים השנויים ביותר במחלוקת סביב הפוסטמודרניזם הוא השאלה, האם מתקיימים באמת תנאי-מצב פוסטמודרניים ייחודיים המאפיינים כיום את התרבות בחברות המערביות, והאם תנאי-מצב אלה מובחנים במידה מספקת מתנאי-המצב המודרניים. האם הפוסטמודרניות איננה אלא תצורה תרבותית השייכת לשלב הנוכחי של הקפיטליזם, "הקפיטליזם המאוחר", שהוא עצמו חלק מן המודרניות, והאם הפוסטמודרניזם המכריז על המצב הפוסטמודרני החדש אינו אלא אידיאלוגיה של "הכפר הגלובלי". בוויכוח הזה ישנם כמובן משתתפים הנוקטים עמדות מודרניסטיות (ואלה שוללים בדרך כלל את הייחודיות ההיסטורית של המצב הפוסטמודרני), ואחרים הנוקטים עמדות פוסטמודרניסטיות (ונחלקים בשאלת הייחודיות). אבל כדי שיהיה הבדל חותך בין שתי העמדות הננקטות אין צורך להניח הבדל חותך ברמת תנאי-המצב. ובין שתי העמדות האלה, המודרניסטית והפוסט-מודרניסטית, יש אכן הבדל חותך בנוגע לאפיון תנאי-המצב (פוסט)מודרניים, הבדל הנוגע ישירות לאפנתיות כאופן של התבחנות.

אפיון תנאי-המצב הוא אפיון של תחום חברתי או תרבותי נתון בתקופה נתונה. יהא אשר יהא התחום, האפיון הוא תמיד אפיון של תקופה. המודרניות, טוען היסטוריון האידיאות והפילוסוף הגרמני הנס בלומברג, היא תקופה שמגלה עניין בלתי פוסק ב"תקופתיות" (epochality) שלה, בקווי החיתוך המבדילים בינה לבין תקופות שקדמו לה, ומתוך עניין זה עצמו היא מבדילה את עצמה מקודמותיה.

כלומברג מאפיין בעת ובעונה אחת, לפי אותו עיקרון, הן את התקופה (תנאי-המצב) והן את העמדה הנקטת ביחס אליה. התביעה הזו לעיקרון מאחד, שמאפשר לבטא בנוסחה אחת את אפיון תנאי-המצב ואת אפיון העמדה ביחס למצב (בלי לזהות ביניהם בהכרח), היא עצמה עיקרון מודרניסטי. את הפוסטמודרניסט, לעומת זה, אפשר לזהות בין השאר בהתנגדותו לעיקרון מסוג זה, עיקרון שעל בסיסו ניתן כביכול לאפיין באחת את הווייתה ותודעתה של תקופה שלמה, את ייחודה ואת בסיס התבדלותה מתקופות שקדמו לה. הפוסטמודרניסט גם איננו מכיר בארגון הזמן הרציף, האחד, הסינתטי, המתחייב מאפיון של זהות אחדותית כזו (להלן עמ' 151-152). תחת זאת הוא מאתר ומשחזר הרכה רצפי זמן הנמתחים מנקודות שונות בהווה ובעבר הקרוב אל נקודות שונות בעבר הרחוק יותר, וסביבם מתארגנות זהויות חלקיות, מקוטעות, של פלחי תרבות וחברה. ההיסטוריות של מדע הטבע בין ניוטון לאיינשטיין שונה מן ההיסטוריות של חקירת העצמי בין מונטן לפרויד; ההיסטוריות של מדינת הלאום האירופית בין צרפת של לואי ה-14 להתפרקותה של יוגוסלביה שונה מן ההיסטוריות של בית הסוהר כמוסד לענישת עבריינים. ובמילים אחרות, הזמן של בית הסוהר איננו זמנה של המדינה, הזמן של המדינה איננו זמנו של ההון, זמנו של ההון איננו זמנה של הרגישות המוסרית. כמובן, ישנן חפיפות וזיקות גומלין, וכל תיאור של תנאי-המצב אמור לתת עליהן דיך-וחשבון. ההבדל החותך בין המודרניסט לפוסטמודרניסט הוא, שהראשון מניח והשני שולל א־פריורי את האפשרות לסינתזה של רצפי הזמן השונים האלה במסגרת של נרטיב מלכד (להלן עמ' 150).

התודעה הפוסטמודרניסטית מאפשרת לייצג מציאות והיסטוריה כך שההווה יראה עצמו שייך לתקופה אחת בתחום מסוים ולתקופות אחרות בתחומים אחרים. כמה מוצרי תרבות מן העבר הרחוק שוכנים שכוחים במרתפי הארכיון, ואילו מוצרי תרבות אחרים שמוטבע עליהם אותו תאריך כדיוק עשויים להיות מצרך מבוקש על גבי מדפים נוצצים בשוק התרבותי. הנה שלוש דוגמאות: האוניברסיטה כארגון ביורוקרטי שייכת לרצף זמן שונה מזה שבו מצוי חלק מן הידע המיוצר בה; אי-יכולתה של האוניברסיטה להדביק את התחלפות האפנות בתחום ייצור הידע הופך אותה לא פעם למכשול, ומדרבן יצירת מקומות ידע חלופיים. הטלוויזיה כרשת תקשורת שייכת לרצף זמן שונה מזה של חלק מן האידיאולוגיות שעדיין מופצות באמצעותה; בגלל המפגש הזה נדמים לא פעם גם המסר וגם המדיום נלעגים ומגוחכים, לא מתאימים זה לזה, ואף על פי כן, בחברה כשלנו, הם זקוקים זה לזה וניזונים זה מזה ומשחיתים זה את זה בעקשנות משונה. יחסי הכוח בין גברים לנשים בחברה כשלנו ומצבה של האישה בתוכם שייכים לרצף זמן שונה מזה של השיח הפמיניסטי על ג'נדר ומיניות ושל הפרקטיקות המיניות שהשיח הזה מטפח; זה גורם לכך, שהנגישות לשיח המיני ה"משחרר" מוכתבת על ידי יחסי הכוח בין המינים ואופיים הנבדל של היחסים האלה בקבוצות אוכלוסייה שונות באופן שיוצר אפקטים מנכרים ודכאניים, ומשכפל את יחסי השליטה בין הקבוצות הללו. כל ניסיון של הבנה עצמית וכינון זהות עצמית חייב לעבור דרך סבך רצפי הזמן

הזה, שחוצה את ההווה ומקשר אותו באופנים רבים ושונים, של שייכות והתנתקות, קבלה והתכחשות, אישור והתנגדות, למחוזות שונים מן העבר. כאן פועלת ההכרה העצמית של הפוסטמודרניסט במקביל לפרקטיקות יצירת האפנות שלו, אבל בכיוון ההפוך: האפנותי מבקש ליצור חתך בזמן ולחולל תמורה בזמניותו של תחום נתון; הכרה עצמית היא ניסיון להציב את העצמי (פרטי או קולקטיבי) ביחס לאפנות המתחלפות ולרצפי הזמניות שהן מייצרות. בין כך ובין כך ההווה הוא אופק מחשבתו ופעולתו של הפוסטמודרניסט. וזאת לא מפני שהפוסטמודרניסט הוא בהכרח מין "עכשוויסט", נהנתן ילדותי שאינו יודע "לדחות סיפוקים" ורוצה הכול תכף ומייד, ולא מפני שהוא חדל מלהתעניין בעבר או בעתיד, אם כי גישות כאלה רוחחות ופורחות. אופק מחשבתו ופעולתו של הפוסטמודרניסט מוגבל כך להווה, מפני שהוא מוכתב על ידי ההיגיון של האפנות. ההווה התחום באופק הזה איננו סטטי, ואין לו זהות קבועה ומתמדת. זהו הווה חדור התבחנותיות והתבדלותיות מכל מיני עבר שההווה הזה כבר איננו, ומכל מיני עתיד שעלולים להיות כאן בכל רגע, והוא רווי התקשרויות אל כל מיני עבר שההווה הזה מבקש לחדש, לשמר או להנכית, ואל כל מיני עתיד שההווה הזה מבקש להטרים או לקרב. אין לפוסטמודרניסט ברירה אלא להציב את עצמו, אם עוד אפשר יהיה לדבר כאן על "עצמי", בלב המחול הזה של זהויות מתרועעות ומתפרקות, מפני שאין הוא מאמין עוד ביציבותן וקביעותן של זהויות ובאפשרות לכנס אותן במסגרת מלכדת אחת שתעניק להן סדר ומבנה, היירארכיה ומשמעות.

התבחנות מתמדת היא תנאי ההישרדות של כל סחורה בשוק תחרותי פרוץ של אפנות מתחלפות, יאמר המודרניסט, ויבקש לחבוק את הפוסטמודרניסט ולכנס אותו חזרה אל "הסיפור הגדול" של הקפיטליזם. אבל היא גם אופן התמודדות בתנאים כאלה ודרך להימלט מן "הסיפור הגדול" שתנאים כאלה מכתיבים, ישיב הפוסט. בנקודה זו אפשר להבחין בין שתי אפשרויות עקרוניות של נקיטת עמדה פוסטמודרניסטית: מאשרת (affirmative) וביקורתית. האחת מתמסרת להגיון ההתבחנות הרווח ומאשרת אותו, השנייה נותרת ביקורתית ומתנגדת, מבקשת להתבחן גם ממנו; האחת מקבלת על עצמה את הגיון ההתבחנות המתמדת כדי להיות תמיד "in", האחרת משתמשת באותו היגיון כדי להיות בעצמה תמיד ב-offside, תמיד "אחרת"; האחת מייצרת את עצמה כ"אחרת" כדי להיות בסופו של דבר "כמו כולם", כדי להשתייך ל"אנחנו" מנצח, הגמוני כלשהו, ואילו השנייה משתמשת בהתבחנות כדי לחשוף מעמדת ארעי "חיצונית" את אופני ייצורם התרבותיים והפוליטיים של זהות ואחרות, את הנפקתן של זהות ואחרות כמטבע עובר לסוחר, ואת מארג יחסי השליטה והכוח שבתוכם נפרשים קוטבי הזהות והאחרות.

כמילים אחרות, הפוסטמודרניסט הביקורתי מציב שוב ושוב את העמדות ואת תנאי-המצב (פוסט)מודרניים שבתוכם ומתוכם הוא פועל כמושא של עניין, אופק של התבחנות וזירה של התנגדות. הוא יודע, שבניגוד להבחנה החותכת בין עמדה מודרניסטית לפוסטמודרניסטית ובין עמדה מאשרת לעמדה ביקורתית (כשני זוגות

של "אידיאל-טיפוס"), תנאי-המצב הפוסטמודרניים טורפים כל העת את הקלפים. הוא יודע, כי האחרות הביקורתית שהוא אמור לייצר עלולה להפוך כל רגע, ונוטה להפוך במהירות רבה, מטבע עובר לסוחר בשוק הדימויים של תעשיית התרבות, ולשרת בבלי משים מערך יחסי כוח קיימים. הוא יודע, כי החריגות משתכפלות במהירות, הופכות בן לילה לנורמה ונרתמות לשכפול הסדר הקיים. הוא יודע גם להעריך את פוטנציאל ההתנגדות והשינוי הטמון — מובלע או מפורש — בפרקטיקות של התבחנות מתמסרת, שנשמר בה תמיד מומנט של שליליות גם כאשר היא מצטרפת למקהלה המאושרת של אומרי ההן. ועל כן הוא זהיר בשיפוטי, אירוני ומתחמק, מחליף מסכות ומסכסך זהויות, וכל העת פועל כשמאי מנוסה שמעריך מחירים, מחירי העמדות שאפשר לנקוט, מתוך עמדות שונות שאפשר לתפוס, בתנאי-מצב משתנים, שאי אפשר בעיקרון למצות את תיאורם והבנתם.

המודרניסט מתקשה להבחין בניואנסים. הוא מכיר את קווי החיתוך ה"גדולים", המקיפים תמיד היסטוריה שלמה, תרבויות, משטרים ודתות: מסורתי-מתקדם, נאור-חשוק, פונדמנטליזם-פוליטיקה רציונלית, ליברליזם-פשיזם. המודרניסט אינו מסוגל למתוח רצפים, לא רק אל העבר, גם לא בהווה, בין רשע דמוקרטי-ליברלי לרשע פונדמנטליסטי או פשיסטי, למשל, או בין בית ספר לבית סוהר. לעתים קרובות הוא גם אינו מסוגל להבחין ברב-משמעות ורב-ערכיות של פרקטיקה, עמדה או מצב, כמו למשל בערכים וכתוצאים הסותרים הגלומים בפרקטיקות של שירותי רווחה, או של "פיתוח" כלכלי, או של טכנולוגיית תקשורת חדשה. אין פלא, לכן, שהוא מתקשה להבחין גם בין שני הסוגים (שניים לפחות) של עמדה פוסטמודרניסטית (ננקטת); עוד פחות מכך הוא מסוגל לזהות רב-משמעויות ורב-ערכיות בפרקטיקה הפוסטמודרנית, בעמדות (הנתפסות) ובתנאי-המצב. לכן הוא מזדרז לצרף את הפוסט לפרה (מודרני), ומטשטש את הנבדלות שבין האחרים השונים של המודרניות. בכך הוא, כמובן, רק שב ומאשר את עצמו כקוטב של זהות, שלפיו יש למוד ולהעריך את הדומה והשונה, את הדומם והסוטה.

הפוסטמודרניסט הביקורתי אינו מציב את עצמו כשלילה פשוטה של העמדה הזו. בפרקטיקה זו של בניית זהות הוא מכיר את עצמו. הרי זה אופן של התבחנות, שכל הגיון ההתבחנות, כולל זה הפוסטמודרני, נגזר ממנו — הניסיון להתבחן כדי להיות זהה לעצמו, ההיזקקות לאחר כמצע של כינון זהות. אבל הפוסטמודרניסט מקבל אותו תוך פרובלמטיזציה רדיקלית של כל ניסיון לקבע זהות ולהציב אחרות, ומתוך חשד, שהוא מפנה גם לעצמו, כלפי כל ניסיון של הרואיזציה של מעשה ההתבחנות וקידוש של זהות אחת, מסרימת, סגורה. הוא מכיר גם בניואנסים בין סוגים שונים של כינון זהות. כך למשל הוא מכיר בהבדל, אבל גם בזיקות הגומלין, בין שתי פרקטיקות של כינון זהות: האחת מבוססת על אידיאליזציה של עבר רחוק — העבר שמעבר לעבר שממנו יש להתבחן — ועל רטוריקה של שיבה (שיבת ציון, שלילת הגולה ואידיאליזציה של העבר המקראי, לדוגמה); האחרת מבוססת על אידיאליזציה של עתיד ועל רטוריקה של קדמה, המציירת מעין חץ ישיר המוליך מרגע מסוים ומובחן בעבר דרך ההווה אל העתיד. הפוסטמודרניסט

הביקורתי מוכן לפעמים גם לכרות עם מודרניסטים ברית ארעית ומותנית, מפני שהוא מזהה אויב משותף, משטר דכאני שיש להיפטר ממנו, מנגנון המייצר רעות שיש לרסנו. אבל מבחינתו ברית אין פירושה קבלת התיאור המודרניסטי של תנאי-המצב ואישור הדיכטומיות המנחות ומגבילות תיאור כזה. ברגע מסוים הכיבוש נראה כרע שיש להיפטר ממנו, "הגדרה עצמית" ועצמאות מדינית נראות כאמצעי מתקבל על הדעת להשיג את היעד הזה, וקידוש האומה, הארץ או המדינה מן הצד הכובש נראה כמכשול עיקרי. הפוסטמודרניסט הביקורתי הופך אז בן ברית מסווג לליברל "המתקדם", אבל הוא איננו מקבל את מערך הידע/כוח שבאמצעותו מכונן הליברל את זהותו הלאומית ואת עקרונות ההפרדה בינו לבין האחר, שממנו הוא מבקש בסופו של דבר להתרחק, אם לא להיפטר. וגם זו רק דוגמה.

* * *

ואחרי שנתבררו הדברים האלה אני מבקש לשרטט דיוקן פילוסופי של עמדה תרבותית פוסטמודרניסטית. אעשה זאת בסדרת אפיונים של הבדל בין עמדה מודרניסטית לפוסטמודרניסטית, שיאשרו את היזקקותו הקבועה של הפוסטמודרני למודרני. בכל פעם יוצבו אפיונים המיוחסים למודרניזם על דרך השלילה, קמה שלא ייתכן עוד, מה שאי-אפשר עוד להצדיקו, שאין טעם לקוות לו, חלל שאין במה למלאו, ואשר עצם נוכחותו כהעדר פותחת מרחב חדש של אפשרויות. הפוסט-מודרניסט יתואר כמודרניסט שהתפכח, אבל התיאור לא יהיה גנטי. ההתפכחות שתתואר כאן איננה תהליך פסיכולוגי השייך לביוגרפיה של מישהו; היא מוצבת כמומנט הכרחי בעמדה הפוסטמודרניסטית, כמו היתה זיכרון שהושלל בה כדיעבד כדי לאפשר את תפקודה התקין. הזיכרון הזה הוא נוכחות של אין, ריק שמושתל בלב תודעה פוסטמודרניסטית ונוכח בה כמו המשבצת הריקה במשחק השבץ-נא, תנאי לאפשרות התנועה והמשחק, מה שאפשר לפעול עליו מבלי להיפעל על ידו, למלא אותו מבלי להתמלא ממנו, להגדיר אותו, אבל רק באמצעות כל מה שהוא לא, חור ריק שכל ניסיון למלאו מצמיח חור במקום אחר. פילוסופים פוסטמודרניסטים כינו את החור הזה בשמות שונים; ה-differance של ז'ק דרידה וה-differend של ז'ן-פרנסואה ליוטר הם המפורסמים ביותר. פילוסופים שונים נתנו לו אפיונים שונים על פי תפיסות השפה והסימן שלהם, אבל יש דבר אחד משותף לכל הנוסחים השונים של "המקום הריק": תמיד אפשר לסתום את המקום הריק, אחת ולתמיד, באמצעות אחד האלמנטים המזוהים עם המודרניזם ואשר שלילתו מסמנת את הפוסטמודרניזם. האפשרות הפוסטמודרניסטית נפתחת כאשר המודרניזם מושתל כזיכרון של התפכחות מאשליה, כאשר המקום נשאר ריק.

את המקום הריק יכול לסתום כל אחד מן העקרונות המאפיינים החיוביים שיוצגו להלן על דרך השלילה. די באחד, והחור נסתם. לכן לא כל ביקורת של עקרונות מודרניסטיים מובילה בהכרח לפוסטמודרניזם. למשל, כשטרטר מכריז על התודעה כאין, חור בהווה, חירות בתוך סיטואציה, הוא נשאר מודרניסט (כמו היידגר ב"הווה וזמן"), מפני שהוא מבקש לתאר את המבנה הטרינסצנדנטלי של

אפשרויות הקיום של החירות האנושית. כשאלתוסר מדבר על כינון הסובייקטיביות על ידי המנגונים האידיאולוגיים של המדינה, הוא נשאר מודרניסט, מפני שהוא מניח שאפשר למצות את תיאור הכינון הזה כמומנט בטוטליות החברתית, שאת העיקרון המארגן שלה אפשר להבין "בחשבון אחרון" וסופי. כשגדמר מדבר על התהליך האינסופי, הפתוח בעיקרון, של הפעילות הפרשנית, ועל אי-אפשרותה העקרונית של מתודה אוניברסלית, הוא נשאר מודרניסט, מפני שהוא משמר את התיבעה הנורמטיבית של הקלסי ומתחייב לרצף האחדותי של הזמניות ההיסטורית שהמסורת מותחת בין הקלסי לעכשווי. פרקטיקת ביקורת פוסטמודרניסטית מקובלת היא הצבעה על המומנט המודרניסטי שעדיין סותם את החור גם במחשבה שכבר פועלת, כך נדמה היה, בתוך המרחב הפוסטמודרני. כך קורא דרידה את היידגר, את לוויןס או את פוקו; כך קורא הומי באבא את דרידה; כך קוראות כמה פמיניסטיות פוסט-סטרוקטורליסטיות (בטלר, קורנל) פמיניסטיות שקדמו להן (דה-בובואר, חודורוב, גיליגן). ומכיוון שרשימת העקרונות המוצעת להלן איננה חלק מרשימה סופית, כוללת וממצה — כלומר, אפיון העמדה הפוסטמודרניסטית נשאר פתוח בעיקרון — יכול כל מה שנדמה היה כפוסטמודרניסטי להתגלות בדיעבד כמודרניסטי. ליוטר אף מרחיק לכת ואומר, שכדי להיות מודרני(סט) צריך להיות קודם פוסטמודרני(סט), כלומר — אני מפשט כאן עניין מורכב יותר — לקחת חלק בביקורת המודרניזם. ככל שהטקסט הזה מפגין עמדה פוסטמודרניסטית ולא רק מתאר אותה כמושא של עיון ומחקר, עשוי גם לו לצפות גורל כזה.

III. תשעה עקרונות של עמדה פוסטמודרניסטית

1. אין נקודת מבט טרנסצנדנטית: אין בנמצא נקודת מבט חיצונית, לא-מעורבת, שממנה ניתן להשקיף על מכלול הדברים; לא ביחס למציאות הטבעית ולא ביחס למציאות ההיסטורית. הכוליות הנשללת כאן אינה רק זו שהיא מושא ידיעתו הבלעדי של אל כלי-יודע, זוכר כל הנשכחות, שכל הנסתרות נגלות לפניו. מדובר גם בניסיון לאסוף אל תוך מכלול אחד חברה ותרבות בשלב היסטורי נתון ולאפיין באורח סופי וממצה את תנאי-מצבן. ניסיון כזה נעשה תמיד מתוך עמדה הכרתית-תרבותית (מקום והשקפה) מוגדרת, שבעת ובעונה אחת מאפשרת את ההבנה ומגבילה אותה. כל ניסיון להבין את המכלול כרוך בקיטועו ועיוותו לפי הפרספקטיבה של אותה עמדה, ואינו יכול לשקף את מושא ההכרה "כפי שהינו", אלא רק לייצר "תחליף" שלו במעשה של ייצוג. את מהימנותו של התחליף לעולם אי אפשר לבחון ולהעריך ביחס לדבר עצמו, אלא רק ביחס לתחליפיו (סימנים, עקבות, ייצוגים וכו'). כבר מן הטעם הזה ברור, שכל ניסיון להבין את המציאות הוא גם אופן של פעילות בתוכה. הפוסטמודרניסט נוטל את הרישה של העיקרון הזה מן המודרניות, מן המהפיכה הקופרניקנית של קאנט, ומכוון את הסיפה שלו כנגדה. זה המהלך מקאנט לניטשה ומניטשה לניטשיאנים הפוסט-סטרוקטורליסטים.

אלוהים שמת בשיא המודרניזם יכול לחזור להיסטוריה רק כסוג של היסטוריה, סוג של אפנה, אפנה של חזרה בתשובה, פונדמנטליזם כ־talk show בשידור ישיר מאורות הקודש, פריחה של כתות, פסוקי האל נגד פסוקי השטן. הדת לא מתה, כמוכן; היא מתחדשת בלא הרף, והאפנתיות היא אחת מצורות הקיום העיקריות שלה היום. לעניין זה כמה היבטים; העיקרי בהקשר זה הוא הניסיון לרתום את אמצעי הייצוג והתקשורת המשוכללים ביותר כדי לבטא, להפיץ ולפרש את דבר אלוהים. ההיגיון הפנימי של אמצעי התקשורת האלה שולל את הבסיס שעליו מונחת האמונה במקור הסמכות העליון של ההכרה והמוסר. הוא מוחק את ההבדלים בין מקור לייצוג, בין מסירה "אותנטית" לפירוש ובין פירוש מוסמך לפירוש המתחזה כמוסמך, ואת אחדות הדובר הוא מפרק לאין-ספור נקודות שידור. ל"פרספקטיבה הצפרדעית" שעליה דיבר ניטשה בתור ניגודה של האמונה בנקודת מבט "מדעית" בלתי משוחזרת יש עכשיו מצלמה, צלחת שידור וכיפר.

2. אין פרוצדורת שיפוט תקפה א-פריורי: לאל המת, שופט כל הארץ, לא נמצא ממלא מקום — או שנמצאו לו ממלאי מקום הרבה, וזה היינו הך. מכאן, בין השאר, שאין בנמצא שום יסוד אחרון להצדקת שיפוטם של ידיעה או ערך. אין מבנה טרנסצנדנטלי של הכרה וניסיון שמבטיח ידיעה ודאית או מעגן באורח סופי כללים לפעולה מוסרית או אמות מידה אסתטיות. כל ניסוח של טענה כי כך הם פני הדברים או כך ראוי שיהיו הוא מועמד מידי לפירוש, לערעור או לבחינה מחדש בשדה תרבותי מורכב, שיש בו הרבה ניסוחים של טענות מתחרות. אין דרך להבטיח מראש גוף של טענות אמיתיות, וגם לא נוהל רציונלי של בחירה בין טענות או שיקולים מתחרים. ודוק: לא שאין בנמצא טיעון רציונלי או נוהל רציונלי של בחירה בין טענות מתחרות, אלא שאין בנמצא פרוצדורה קבועה מראש שתבטיח את הרציונליות של הטיעון או הבחירה בכל סיטואציה אפשרית. אין הוזה נמשך, קבוע ומתמיד, שכל העתיד לבוא כפוף להגיונו. אמונה ביסוד אחרון (או ראשון) של הכרה ושיפוט, במתודה אוניברסלית, בשפת ייצוג טהורה או בתקשורת אידיאלית מאפיינת את המודרניות מאז דקרט ומוצאת לה ביטויים שונים עד הוסרל, לוי-שטראוס והברמס. ההסתלקות ממנה מתחילה אצל ניטשה, מתעצמת אצל היידגר ווייט-גנשטיין המאוחר, ומוצאת ביטויים שיטתיים בהרמנויטיקה ובפוסט-סטרוקטורליזם. פרוצדורות קבועות מראש הן האויב העיקרי של כל חידוש אפנתי. כדי "להיכנס לאפנה" חייב החריג להתגבר על פרוצדורות קבועות מראש של שיפוטי טעם ותקפות. לכן המאבק על שינויים בטעם, על רגישות מוסרית או על השקפת עולם הוא מניה וביה מאבק על פרוצדורות ההצדקה והתיקוף שלהם. וגם בתחומים אלה האפנות מתחלפות. עצם הניסיון להפריד בין פרוצדורת השיפוט וההערכה לבין טענות הטעם, הערך או ההכרה שאותן יש לשפוט הוא מאמץ למסד הוזה נמשך, קבוע ומתמיד שעל כסיו ניתן יהיה לשלוט בשטף השינויים, להתמודד עם האיום שבהופעת האפנתי ובהסתלקות הקלסי. הביקורת הפוסטמודרניסטית רואה תמיד את אחוריו של המאמץ הזה: את החרדה מן השינוי, את ההרחקה של האחר, את הפעלת

הכוח והסוואתו, או את הלגיטימציה שלו במונחים של מתודה, הליכי דיון ושיפוט, או "קריטריונים". מכאן לא נובע ש"הכול הולך", שאין צורך בפרוצדורות, שהחומרה המתודית היא תמיד מילה נרדפת לעריצות. נובע רק, שבכל סצנת שיפוט קורים תמיד דברים נוספים מאחורי הקלעים, דברים שראוי לבדוק אותם מעת לעת.

3. אין עיקרון מאחד לתיאור או הסבר של המציאות: אם מפני שהעולם כאוטי מיסודו ואם מפני שההכרה מוגבלת מיסודה, אין סיכוי למצוא עיקרון מאחד יסודי של המציאות שיאפשר להבינה אחת ולתמיד בתור התגלמות של סדר או מבנה הניתנים לביטוי ולהנהרה. לכל היותר אפשר לקוות לאתר — או ליצור — איים של סדר, איים בזמן ההיסטורי, במרחב החברתי ובשדה התרבותי. במקביל אין בסיס לחיפוש אחר מבנה על של נרטיב חובק־כול ("מטא־נרטיב"), שמכנס לתוכו היסטוריה שלמה — של האנושות, של התרבות המערבית, של האומה או של היחיד. מול כל שיפוט שמספר מאין באתי/באנו ולאן אני/אנחנו הולך/הולכים, ובתוך כך מגדיר מי אני/אנחנו, מתייצבים סיפורים חלופיים. כשם שיש הרבה טענות מתחרות ישנם הרבה "סיפורים" מתחרים; כמה מהם אכן שואפים — לשווא — למעמד של "סיפור־על", וכל מה שניתן לעשות כדי ליישב ביניהם הוא לספר סיפורים נוספים.

מאז ראשית העת החדשה, טוען־מספר הפילוסוף הצרפתי ליוטר, יש שני "סיפורי־על", ואולי נכון יותר שני גיבורים חלופיים ל"סיפור הגדול" של המערב: תבונה וחירות. הטבלתם של שני מושגים אלה בזמן ההיסטורי מולידה את תהליכי הרציונליזציה והאמנציפציה בהתאם. הסיפור הזה היה יריב ותחליף לסיפורי־העל של הדתות המונותאיסטיות, ובשיא המודרניזם נוספו לו מקבילות בתאוריה גדולה על ההיסטוריה של הטבע (דרוויין) ובתאוריה על מבנה החומר (תורת שדות מאוחדת), שמבטאות אותה תקווה: למצוא עיקרון מארגן יסודי של המציאות, לגלות את בסיס הסדר השולט גם בהופעות היותר ביזריות, סוטות, מופרעות של המציאות. הפוסטמודרניסט מעתיק את הדיון מן הרמה האונטולוגית — העקרונות המארגנים של המציאות — לרמה הפרגמטית־דיסקורסיבית: העקרונות המארגנים את סיפורי־העל על המציאות. אבל גם מה שמספר ליוטר הוא סיפור־על שגיבוריו הם סיפורי־העל של המודרניות. סיפור־על כזה צריך להיות בעת ובעונה אחת דומה בעקרונותיו לסיפורי־העל המודרניסטיים (המשמשים בו מושא לשחזור ההיסטורי ולניתוח הפרגמטי), אבל גם לבטל את היומרה להכיל את כל ההיסטוריה (או את כל המוסר, או את כל האמונה) בסיפור־על אחד.

מה שמאפשר את קיום הפרדוקס הזה — בלי לפתור אותו — היא האפנה, אפנת הדיבור על נרטיב ומטא־נרטיב והתחלפותם המהירה של הנרטיבים שאפנתי לפרק. לכן השיח הפוסטמודרניסטי מרבה להג על מטא־נרטיבים שמתפרקים מימרותיהם לארגן את ההיסטוריה ולהעניק לה משמעות אבל נותרים כגיבורים בסיפור ההיסטורי החדש. כמה היסטוריונים וסוציולוגים "חדשים", אצלנו ובמקומות אחרים, מדברים לפעמים על אותם יצורים דיסקורסיבים, הגיבורים החדשים של

באותה נאיביות שבה דיברו קודמיהם על גיבוריהם שלהם, כגון מצביאים ומדינאים, עמים ומעמדות. מנקודת מבט פוסטמודרניסטית ביקורתית גם הנאיביות הזו, כמו סוגים אחרים של פוויטיביזם, אינה אלא איסטרטגיה של סיפור הסיפור.

את שלושת העקרונות הראשונים אפשר לנסח מחדש במונחים של תנאי־מצב תרבותיים ועמדה בשדה התרבותי: היומרה של עמדות תרבותיות מסוימות לספק עוגן אחרון, סיפור חובק־כול או נקודת מבט סינאופטית היא יומרת שווא; הגמוניה של עמדה אחת כזאת — דתית, מדעית או אידיאולוגית — היא עניין היסטורי חולף. ככל מצב תרבותי מתקיים מאבק בין עמדות מתחרות; דפוסי המאבק הזה משתנים באופן היסטורי. אפיון מוכר למצב הפוסטמודרני שהציע ליוטר קובע, כי במאבק בין עמדות תרבותיות מתחרות בעידן הפוסטמודרני אין עוד מקום ליומרות רדיקליות "אחרונות" (להישען על עוגן של ודאות, להשיג נקודת מבט סינאופטית או לייצר סיפור אחד חובק־כול). התחרות בין העמדות חופשית פחות או יותר, על פי תנאי־המצב בשדה התרבותי, והיא מתקיימת במרחב תרבותי מפוצל, שלכל תחום בתוכו דפוסי סיפור משלו. אחד מפניו של המודרניזם, לעומת זה (שהגל נתן לו ביטוי מושלם, אבל גם ממרקס הוא איננו נעדר), הוא התקווה להגיע לתיאור של תנאי־המצב התרבותיים באופן שיאפשר לתת דין־וחשבון על כל העמדות הקיימות, כולל העמדה שתופס הדובר־המתאר, ואף לגזור מראש את הדפוסים העקרוניים של העמדות שתינקטנה מתוכן, כולל העמדה שנוקט הדובר־המתאר.

4. אין סינתזה של הזמן ההיסטורי: אין דפוס אחד, מאחד, של זיקה אל העבר שאני / אנחנו שייכים אליו או שהוא שייך לי / לנו. אין קו רציף אחד שמחבר את ההווה אל העבר; להווה יש יותר מעבר אפשרי אחד, ואין מסגרת נורמטיבית אחת, אחדותית, של התכוונות אל העבר שראוי לשמר ולזכור אותה או להשתחרר ממנה. בשום תחום אין גוף של ידע, של אורחות חיים, של נורמות מוסריות או של ערכים אסתטיים הנמסר מן העבר להווה כשהוא טעון למפרע בכוח מחייב ביחס להווה. כל רגע של הווה הוא הזדמנות לנכס מחדש חלקים מן העבר או להיפטר מהם, וכן להעניק להם משמעות חדשה. כל רגע של הווה הוא הזדמנות למתוח קווים חדשים של רציפות בין ההווה לעבר, ולצדם קווים של הבדל מכריע בין פְּהָה לפוסט. במקביל אין דפוס אחד, מאחד, של זיקה אל עתיד שמותר לקוות לו או מוטב לחשוש מפניו. אין קו רציף אחד שמוביל את ההווה אל העתיד הצפוי לו; להווה יש יותר מעתיד אפשרי אחד, ואין מסגרת נורמטיבית אחת, מאחדת, של התכוונות אל עתיד שראוי להגיע אליו או למנוע את התרחשותו.

מכאן, בין השאר, נוכחותו המפתיעה של הקלסי בפוסטמודרניזם: מצד אחד הקלסי הוא פיסת עבר שיש לה נוכחות בהווה באופן בלתי תלוי בכינונה של רציפות היסטורית בין עבר להווה; פירוק הרצף המאחד, שהיתה לו יומרה לבלעדיות, רק מבליט את נוכחותו של הקלסי, שמלכתחילה לא נזקק לרצף ולא ניזוק עם התרסקותו. מצד שני הקלסי איבד את יכולתו להיות נוכח בהווה בתור מופת בעל

הסיפור, תביעה, מופת שיש לחיות בצלו או לשאוף להתקרב אליו. הצירוף הזה שבין נוכחות בולטת ותובענות חסרת אונים עושה את הקלסי נוח מאוד לשימוש. הפוסטמודרניזם מחזיר את הקלסי לאפנה בלי לנסות ליהפך בעצמו לקלסי על ידי כך שהוא משתמש בו. ואין מדובר, כמובן, במודל אחד של הקלסי, אלא בשימוש ב־זמני במודלים קלסיים שונים, ולעתים מסוכסכים זה עם זה. בעת ובעונה אחת מנכיח הפוסט־מודרניסט את הקלסי וגם חותר תחת הנורמות שהוא מייצג, מפרק את הפוטנציאל הכפיייתי שבו. זה מה שעושים ז'ק דרידה לאפלטון או לרוסו, למשל, ג'יל דלז לשפינוזה או ללייבניץ, רנסמאייר לאובידיוס, בופיל להאוסמן, סינדי שרמן לקלסיקה של הציור, פיליפ גלס לבאך.

יתר על כן, כפי שטענתי לעיל (עמ' 144), כתוצאה מהתפרקות הרצפים המונוליתיים בין עבר להווה נחודה הזמן ומאורגן באופנים שונים בתחומים שונים של התרבות. ה"תקופתיות" שעליה דיבר בלומנברג מתפרקת לגורמים על פי האזורים השונים במרחב החברתי ומאבדת את העיקרון המאחד שלה. המודרניסט המבקש לאתר את קו השבר המבחין את התקופה ה"חדשה" עסוק תמיד באותו קו תיחום עצמו. את ההבדל המכריע שבין ההווה, המודרני, לעבר, הפך־מודרני, הוא מבקש בדרך כלל לקבוע מנקודת מבטה של התבונה, ביחסה למקורות הסמכות הדתיים (הרפורמציה וההפרדה בין דת למדע) או לניסיון האמפירי (צמיחת מדע הטבע הניסיוני כתחום אוטונומי) או להתפתחות אמצעי הייצור (עלייתם של הקפיטליזם והרציונליות האינסטרומנטלית). בכל מקרה מדובר ברגע שבו השתחררה התבונה מסמכות זרה, הרגע שבו הופיע בית הדין של התבונה — הטהורה והמופשטת או המעשית והמשוקעת במוסדות החברתיים והכלכליים — כבית דין עליון לשיפוטיה שלה. ההיסטוריות של התבונה בתפיסה המודרניסטית היא היסטוריות בעירבון מוגבל: היסטוריות של הופעת העיקרון האוטונומי, של הפנמתו בתודעתם של בני המערב, של הפצתו והתמסדותו הפוליטית, אבל לא היסטוריות של העיקרון עצמו. בתפיסה פוסטמודרניסטית ההיסטוריות שייכת לעיקרון עצמו, לא רק להופעתו ומיסודו בתרבות. הפוסטמודרניסטים (לא כולם) ירשו מן המודרניזם את האובססיה של קביעת הבדלים מנקודת מבטה של התבונה, אבל ויתרו על ההנחה שלתבונה נקודת מבט אחת. הבדל מנקודת מבטה של התבונה פירושו שההבדל העקרוני, ש"עושה הבדל", הוא הבדל בתנאי האפשרות של הידיעה, ההבנה והשיפוט. אבל לא מדובר בפירוש מחדש של אותו קו תיחום ראשוני שסביבו הכול מתארגן ביחסים של פְּרָה ופוסט. לידו של הפוסטמודרניסט מדובר בריבוי של הבדלים "שעושים הבדל", מפני שתנאי האפשרות של הידיעה, ההבנה והשיפוט משתנים בלא הרף, ואתם משתנה יכולתה של הרפלקסיה לחלץ את תנאי האפשרות האלה ולתת להם ביטוי מפורש בשיח.

הניסוח האחרון מאפשר לקבוע מחדש את האפנתיות כאופן הקיום של הפוסטמודרני. אמרתי קודם, כי הפוסטמודרניות איננה סתם אפנה, אלא היא אפנה של רפלקסיה — במחשבה ובאמנות — שהאפנתיות היא בעת ובעונה אחת המושא, אופק הקיום והתכלית שלה. מצד אחד מדובר ברפלקסיביות שמכירה

באלמנט האפנתי שבה, בעיגון שלה בכאן ובעכשיו, ועסוקה באופן אובססיבי בעיגון הזה כדי להיחלץ ממנו, כלומר בניסיון לחשוף את תנאי אפשריותה, את התנאים ההיסטוריים, הפרקטיים והמטריאליים שלה, כדי שתוכל לחרוג מהם. מצד שני מדובר באפנה שצריכה להיות רפלקסיבית כדי "להישאר באפנה", שמוכרחה להאיר את גבולותיה מבפנים כדי לחרוג מהם (או לחרוג מהם כדי להאיר אותם).

5. היוצר איננו העיקרון המסביר של היצירה: הפעילות התרבותית (הגותית או אמנותית) איננה תוצר מפעלם של יחידים הניצבים מול עולם שהם מנסים להבין או לעצב. הפעילות הזאת מתווכת תמיד על ידי שפה, סדרי שיח ודפוסי פעולה (פרקטיקות) קבועים יחסית (במדע, באמנות, בתקשורת וכיו"ב), והיא נתונה במסגרת מערכות תרבותיות מוגדרות וממוסדות פחות או יותר. היצירה התרבותית איננה ניתנת להעמדה על היחידים, שאת עולמם הפנימי או גאוניותם היא אמורה כביכול לבטא.

אפשר להיוזק כאן שוב לאפנה כדי להמחיש את ההבדל בין עמדה מודרניסטית לפוסטמודרניסטית באשר לחלקו של היחיד ביצירה או בפעילות התרבותית: זה ההבדל שבין הגאון הרומנטי לבין ה"כוכב" או ה"סופרסטר". מדובר לא רק בהבדל שבין תרבות עלית לתרבות פופולרית, אלא בהבדל בין שתי תפיסות בדבר מקורה של המקוריות. במקום היחיד שטובע ערכים על פי דמותו, והוא בעת ובעונה אחת מקור היצירה ומקור הערכים המאפשרים לשפטה כגאונית, יפה או נשגבת, מופיע הכוכב המגלם ערכים שמישהו אחר מנסח, מפיץ ומקדש. הכוכב הוא נקודת מוקד להפצתה של אפנה, אבל אין הוא יכול לחולל אותה בעצמו; הוא עצמו תוצר של מערכת תרבותית משומנת, ש"בונה" אותו ומשווקת אותו. לא הכוכבים מחליפים אפנות, אלא האפנות מחליפות את כוכביהן. ולא מדובר רק ברוק; מדובר בספרות ובאמנות הפלסטית, ובפוליטיקה כמובן. אמנם בתרבות העכשווית, פוסטמודרנית או לא, יש עדיין לא מעט מערכות שמתעקשות על דימוי הגאון הרומנטי כמקור היצירה, מתעקשות להמשיך את המיתוס, שגם במאה ה־19 לא היה אלא מיתוס, דימוי־ידע כוזב (שהיו לו וריאציות ייחודיות גם במקסיזם, בפסיכואנליזה או במדע, כל משטר־ידע עם יחידה הסגולה שלו). האמנות הפלסטית היא דוגמה בולטת. וגם הפילוסופיה. אפילו הוגים פוסט־סטרוקטורליסטים, כמו ברת, פוקו ודרידה, ואולי דווקא הם, מופיעים בדרך כלל כגיבורי תרבות, שאחראים, כמו לבדם, למפעל הגותי שחולל מפנה בתחום שלם. אבל אינני מתעקש כאן על אפיון של התרבות הפוסטמודרנית, אלא של עמדה פוסטמודרניסטית. הפוסטמודרניסט ספקן תמיד לגבי הכוח ההסברי שאפשר לתלות ביחיד, בגאוניותו וכישורנותו, ולגבי האפשרות להתחקות אחרי צפונות תודעתו. תחת זאת הוא מבקש להבין את סדירות השיח בשדה שבו מופיע ה"מחבר" כמעין פקעת נפוחה שמובילים אליה חוטים רבים, אבל היא עצמה איננה אלא תוצאת הסתבכותם המקרית של קשרים רבים שאין ביניהם שום קשר הכרחי. במקום להתעניין בגיבור התרבות מתעניין הפוסטמודרניסט באופן ייצורה של ההילה המקיפה אותו; במקום להאדיר את

החותרים הייחודי שהוא מטביע בתרבות הוא מתעניין בחתימתו, כלומר במוסדות התרבותיים והדיסקורסיביים המאפשרים את מעשה ההטבעה, שמייצר באחת הן את החותרים והן את החותרים.

6. הסובייקט איננו אחדות טרנסצנדנטלית: היחיד איננו קיים כלל כסובייקט — בעל מבנה תודעה קבוע שמתנה את אפשרות הניסיון ואף מבטיח את היתכנותן של הכרה רציונלית ופעילות מוסרית. אחדותו וגבולותיו של היחיד אינם קבועים מראש, זהותו אינה שייכת לו כמהות, ואין מהות קבועה שמכתיבה את זהותו. זהותו ואחדותו של היחיד נתונות לו תמיד במיצוע מערכות התרבות השונות (בין השאר באמצעות סיפורי זהות פרטית וקולקטיבית המתיימרים למעמד של סיפורי-על), הן פתוחות תמיד לפירוש ועיצוב מחדש, זקוקות לאישור וניתנות לחריגה או פירוק במהלך הפעילות התרבותית לסוגיה.

להיות "סובייקט" פירושו מצד אחד לתפוס עמדה מוכנה בשדה מורכב של יחסי כוח, שסדריו משתנים תדיר, ואשר בתוכו מוגדרות אפשרויות של פעולה, הכרה וביטוי, ונקבעים מחירים לניסיונות לפרוץ את גבולותיו או לערער על מבנהו הפנימי. העמדה הנתפסת היא מנגנון אובייקטיבי של סובייקטיפיקציה: היא מעצבת ומגבילה את מרחב האפשרויות הפתוח בפני היחיד התופס אותה לנקוט עמדה בתחום מסוים של פרקטיקה, דיסקורסיבית ואחרת. עמדה כזו היא חלק ממבנה חברתי-תרבותי כללי יותר. היא מובחנת מעמדות אחרות וקשורה אליהן בזיקות שונות של חוק, יחסי כוח, שאיפה, סדר היירארכי וכד'. ועם זה אין לה קיום בלי השתתפותו של יחיד שחופשי לתפעל אותה ולממש אותה, להפעיל ממנה את כוחו, ובתוך כך להגדיר או לעצב או לשנות את עצמו, את מצבו, זהותו וכד'. כלומר, להיות "סובייקט" פירושו מצד שני לנקוט עמדה ביחס לעמדה הנתפסת ולשדה הכללי שבתוכו היא מוגדרת, וזאת כדי לאשרם מחדש, או לעצבם בדרך אחרת, או לחתור תחתם ולפרקם, או סתם כך כדי לחמוק מאחיזתם. העמדה הנתפסת היא אופן הביצוע הפרטי של היחיד המקבל על עצמו את זהותו כסובייקט; היא צורת ההשתתפות של היחיד בתהליך הסובייקטיפיקציה, או החתירה תחתיו. בין כך ובין כך, אם הוא מודע לכך ואם לאו, אם יש מישהו ששלחו ואם לא, עומד היחיד בתוך מערכות תרבותיות-חברתיות שונות כאותו שליח ציבור שעובר לפני התיבה ביום הכיפורים והוא עני ממעש — ריק ממעשים שמקור נביעתם הכלעדי בו עצמו — ועדיין הוא יכול להפליא בפיוטים.

הסובייקט מועתק כך מן הנקודה הפריבילגית שהמודרניזם העניק לו על גון הגבול של הניסיון וההכרה אל מעמד נגזר ומשני בתוך השדה התרבותי. את ההעתקה הזו אפשר לנסח מחדש במונחים של שתי נקודות מבט שונות על עיצובו של הסובייקט. מנקודת מבט "סוציולוגית" היחיד החברתי אינו אלא אוסף חדור ניגודים ומתחים של עמדות שונות הנתפסות על ידי בעל אותו גוף בשדות תרבותיים וחברתיים שונים. מנקודת מבט "פסיכולוגית" היחיד הוא מה שהינו על פי אופני נקיטת העמדה שלו לגבי העמדות שהוא תופס. ליתר דיוק, מדובר בעיבוד הפרטי

של היחיד לסיפור מורכב של זהות ושייכות שמעניקים לו סוכנים שונים (ההורים, מערכת החינוך, הפסיכולוג, העיתונות, דפוסי הזיכרון הלאומי, וכיו"ב), או באופן שבו הוא "מקפל" לתודעתו את האילוצים המבניים של עמדותיו ואת התכנים שכופים עליו, מציעים לו או משדרים לעומתו מן העמדות האחרות בסביבתו. מובן שבין שתי נקודות המבט יש פער, שגבולותיו גמישים, אבל גישורו בלתי אפשרי, אפילו לא כחזון לאחרית הימים. בדיוק במרחב הזה שבין שתי נקודות המבט (שכל אחת מהן מתפצלת כמובן בתוך עצמה), ובלי שום תקווה לנקודת מבט שלישית, גואלת, שתגשר על הפער אחת ולתמיד, אמור להתמקם העיון הביקורתי בתרבות המאפיין את הפוסטמודרניזם. וכן להפך: לעיון פוסטמודרניסטי בתרבות יש פוטנציאל ביקורתי בדיוק מפני שהוא מתמקם — ונידון להתקיים תמיד — באותו מרחב שנפער בין שתי נקודות המבט, של העמדה הנתפסת ושל העמדה הנתפסת.

7. אין פעולת ייצוג אוטונומית: בכל טענה על מה שהדברים הינם או על מה שהם צריכים או יכולים להיות כלול ייצוג של מציאות. אבל ייצוג קיים לא רק בלשון, במדע, במשפט או בספרות, אלא גם באמנות, בארכיטקטורה, בקרטוגרפיה, בסימון דרכים. ייצוג הוא פרקטיקה מרכזית בתרבות, לעולם איננו תמים או "שקוף", ולאוטונומיה היחסית שבמסגרתה הוא מתקיים (במדע או באמנות, למשל) יש תנאים חברתיים ומחירים פוליטיים משתנים. מעשה הייצוג מתקיים באופנים ובדפוסים שונים ומשתנים במערכות תרבותיות שונות. הוא מתקיים מתוך הנחות שונות ומתחלפות בדבר טיב הקשר שבין השפה ואמצעי הייצוג האחרים לבין העולם המיוצג, וכן על בסיס חלוקת תפקידים וסמכויות מוגדרת, פחות או יותר, שקובעת מי רשאי לייצג מה, באילו אופנים, בשם מי ולמענו של מי.

כל מעשה ייצוג של דבר-מה הוא בעת ובעונה אחת גם ייצוג של הכוח לייצג וגם מימוש שלו, וכן אתגר ביחס לייצוגים אחרים של "אותו" דבר-מה. המאמר הזה, לדוגמה, הוא ניסיון לייצג את הפוסטמודרניזם; אגב כך הוא גם מכריז על סמכות מחברו לייצג את הפוסטמודרניזם, ובתוך כך הוא אף קורא תיגר, גם אם במובלע, על כמה ייצוגים אחרים של פוסטמודרניזם. הוא הדין בייצוג של מבנה החומר במסגרת מאמר מדעי או בייצוג פני הארץ במפה של מחלקת המדידות. במילים אחרות, מעשה ייצוג אינו מבטא או משקף יחסי כוח, הוא תמיד-כבר נוטל חלק פעיל ברשת יחסי כוח קיימת, שאותה הוא מבקש לעצב מחדש. על כן התקווה להפריד בין אמת או יופי או צדק (כלומר בין תוצרי הפעילות המדעית, האמנותית או המוסרית) לבין יחסי הכוח שבתוכם נתון מעשה הייצוג/הייצוג שלהם היא תקוה שווא.

מצד שני, הכוח החברתי לסוגיו, במסגרת המשפחתית, החינוכית, הכנסייתית, הצבאית או המדינית, מופעל בדרך כלל באמצעות מנגנוני ייצוג מתוחכמים, ורק לעתים רחוקות יחסית באמצעים פיסיים ישירים (וגם אז לפגיעה בגוף וברכוש יש בדרך כלל תפקיד מסמן). התרבות כולה היא זירה מרכזית לפעילותם — המוסווית בדרך כלל — של מנגנוני הכוח הממוסדים של המדינה וזרועותיה השונות ושל המערכת הכלכלית (במקומות שבהם היא נפרדת מן המדינה או חורגת ממנה).

הסוואה של מנגנוני הכוח המופעלים במעשי הייצוג מתקיימת גם במקרה של יחסי כוח "מקומיים", שאינם קשורים במערכות הכלליות של המדינה והכלכלה, שכן היא תנאי לתפקוד שוטף ואמין של פרקטיקות ייצוג. פירוש הדבר הוא, כי בין התנאים הממשיים הנדרשים לקליטת מעשה הייצוג לבין התנאים המודעים למי שמוכן להאמין לתוכן המיוצג או להסכים עמו (כלומר תנאי הייצוג כפי שהם נתפסים מנקודת מבטו של הנמען) קיים פער, ופער זה מיוצר מחדש בכל מעשה ייצוג. הפער הזה מסמן שוב, ובאופן שונה, אותו מרחב שבו אמור להתמקם העיון הביקורתי בתרבות שמאפיין את העמדה הפוסטמודרניסטית. הפוסטמודרניסט הביקורתי אינו מבקש לבטל את הפער הזה על ידי העמדה מופרכת של ייצוג על יחסי כוח; ובניגוד למודרניסט, הוא איננו תופס את הכוח בתור המסומן הלא-נראה שכל מעשה ייצוג מסגיר את תוצאיו אבל מסתיר את מקורותיו ומהלכיו, מעין מסומן-על טרנסצנדנטי שיש לחשוף אותו אחת ולתמיד. תחת זאת הוא מבקש לשרטט את קווי המתאר של יחסי הכוח במונחים של אסטרטגיות ייצוג, תרואי הזירה שבה הן מתחרות ומה שמונח שם על כפות המאזניים. הייצוג הופך משיקוף של מציאות למוצר תרבותי שחייב את הגיונו הפנימי לא למציאות המשוקפת אלא לתנאים שבהם מייצרים ייצוגים, לאופני הפצתם ולרפואי קליטתם (צריכתם).

רדיקליזציה נאיבית של העמדה הזו תוביל למסקנה, שאין עוד טעם לדבר על העולם המיוצג, אלא רק על משחקי הייצוג ומאבקי הכוח הכרוכים בהם. זו מסקנה המזכירה את הגרסה הנאיבית של כמה מן ההיסטוריונים החדשים, שהפכו את הנרטיב לגיבור הסיפור החדש שלהם (לעיל עמ' 150). אבל רדיקליזציה כזו איננה מחויבת המציאות. המסקנה ההכרחית איננה אומרת, שאין טעם לדבר על העולם המיוצג; והרי גם אי אפשר שלא לדבר עליו, עתה, כשפרקטיקות הייצוג עצמן הפכו חלק מן העולם המיוצג. המסקנה המתחייבת היא, שאין לדבר על המיוצג מבלי להתייחס למנגנון הייצוג עצמו, לעצמת המדיום המייצג ולאופנים שבהם אותו מדיום משולב בפרקטיקות חברתיות אחרות. ניטשה היה הראשון שעשה זאת כשהעתיק את השאלה מ"אמת" ל"רצון לאמת" ושאל למהותו של אותו רצון, מיהו השואל ומי העונה. והרצון הזה, שהפך מעתה מרכז העולם המיוצג כשיח הניטשיאני, לא היה מעסיקו באינטנסיביות כזו אילו היה זה רצון סתם, אלמלא היה זה רצון לאמת, ובכלל זה האמת על אותו רצון עצמו. גם אם פוסטמודרניסטים רבים מעמידים פנים כאילו האמת אינה אלא צעצוע שנקלע לידם בדרך מקרה במגרש שעשועים, אין שום דבר בפוסטמודרניזם שמחייב את הפוסטמודרניסטים לוותר על הרצון לאמת. להפך, האמת לא תוכל מעתה להופיע כשהיא מנותקת מן הרצון הזה, בלתי תלויה בתשוקה ובכוח הכרוכים בייצורה.

8. אין משמעות אחרונה: אין סוף למעשה הפירוש. כל מעשה ייצוג כולל בתוכו פירוש, ומזמין פירוש מחדש. המיוצג הוא פירוש של אותו דבר-מה "שקיים שם" באמת, שהיה קיים, או צפוי או ראוי שיתקיים; הוא מבוסס על מעבר מקבוצת אלמנטים מסמנים במציאות לפירושם המיוצג, שהוצפן כבר במדיום המייצג

(טקסט, לוח כד, צילום וכדומה). קליטת הייצוג כוללת פירוש; היא מבוססת על מעבר מן המדיום המייצג אל המיוצג. המיוצג אינו קיים בגבולות האלמנט המייצג, גם לא "בדברים עצמם". המיוצג/המשמעות קיים-לא-קיים במרחב הלא מוחשי שבין מסמני המטריאליים ובינם לבין מסמני אחריותו. את המיוצג הזה אי אפשר לתפוס כשלעצמו אלא באמצעות ייצוג נוסף שלו במדיום מייצג כלשהו. במילים אחרות, קליטת הייצוג, הגדמית כתכליתו וסיומו של מעשה הייצוג, איננה אלא מומנט בשרשרת ייצוגים, שבה כל נקודה של התחלה או סיום שרירותית בהכרח. השרירות הזו היא טעם קיומם של מוסדות השיח המאפשרים את הפרשנות, והיא נתפסת רק באופן אימננטי מתוכו של המעשה הפרשני המתנהל, ורק כאשר משעים את יומרות התוקף (validity claims) של המוסדות המקיימים אותו. מוסדות השיח מספקים לפעילות הפרשנית את נקודות הפתיחה והסיום, ההתחלה מחדש והאתגחת; הם מעניקים לה את תמרווי ההתקדמות שלה, או את קצבה המחזורי או מציידים אותה בסכלנות אין קץ, עד לבואו של מי שמתרץ כל קושיה ובעיה, וכמעט תמיד תוך מאמץ לקבע את המסומן ולרסן ככל הניתן את תנועתו הבלתי ניתנת לשליטה של "המסמן הצף".

אי אפשר לקבע את המסומן; לשום טקסט (או מדיום מייצג אחר) אין משמעות אחת, סופית, שאפשר לקבעה במסמרות; אפשר רק לייצג אותה מחדש בפירוש חדש, שגם את משמעותו צריך יהיה לחלץ באקט פרשני חדש. ולא רק משמעות אחרונה אין; אין גם משמעות השייכת בלעדית לאקט ייצוג בודד או למייצג אחד. אי אפשר לבודד ייצוג ומשמעות, סימן ומסומן ממשחק שלם של ייצוגים או סימנים המתייחסים זה לזה, מורים זה על זה, מתבדלים זה מזה, לאינסוף. משמעות קיימת/לא קיימת במרחב המאורגן על ידי ההבדלים שבין המסמנים השונים, הייצוגים השונים, הפירושים השונים. הניסיון שלי לייצג את הפוסט-מודרניזם מקבל את משמעותו לא מתוך איוו זיקה מסתורית בין המילים שגדשו את חלל הטקסט המונח עכשיו לפני הקורא או הקוראת לבין המושג המופשט או היש התרבותי המכונה "פוסטמודרניזם"; משמעות ניסיון הייצוג הזה מתקבלת רק מתוך ההבדל שעצם הופעתו קובעת בינו לבין ייצוגים אחרים של מודרניזם ופוסטמודרניזם. הפוסטמודרניזם קיים רק במרחב הייצוגים שלו, במדיה השונים. מכאן, בין השאר, הדבקות הכמעט אובססיבית של פרקטיקות פוסטמודרני(סטי)ות במושגים של זהות והבדל, דמיון ושוני, ובהבדל "שעושה הבדל". מכאן, בין השאר, גם האופי האפנתי של הפוסטמודרניזם, האפנה כאופק הקיום של הפוסטמודרני — שכן מהו האפנתי אם לא החיפוש הבלתי פוסק אחרי עוד הבדל שיעשה הבדל, לצד הניסיון לבטל את מעמדם העקרוני של הבדלים אחרים? או, במילים אחרות, התאפנות כרוכה במאמץ שיטתי להציג הבדלים שונים כאילו הם הם ההבדלים שכרגע "עושים את הבדל", והיא עושה זאת בדיוק במקום שבו המתבונן מן הצד, או המודרניסט שבו לחילופי האפנות, רואה רק הבדלים שוליים וחסרי משמעות. ובאותה נשימה, ההתאפנות הופכת מיותר, אם לא מוחקת ממש, את ההבדל האחרון שבעיני המודרניסט "באמת עושה הבדל".

9. הפירוש הוא מסע על פני השטח: מכאן עולה אפיון אחרון (אחרון בדין זה) של הבדל בין עמדה מודרניסטית לפוסטמודרניסטית. אפשר לנסח אותו כהבדל בין שתי הנחות יסוד סותרות בדבר הקשר האפשרי בין התוכן המיוצג (או המסומן או המשמעות) לסימנים המייצגים אותו. פרקטיקת הייצוג והפירוש המודרניסטית מניחה, ש"מאחורי כל זה מסתתר אושר גדול". "כל זה" הוא כל מה שמסמן משהו, שמעיד על משהו או מייצג משהו; ואם לא אושר מסתתר מאחורי "כל זה", אז לפחות איזה כוח נורא או איוו משמעות אחרונה, שתבהיר "הכול". ובכל מקרה מסתתר "שם", מאחורי מסך הייצוגים, דבר-מה שלעולם אין חדלים מן השאיפה לחשפו.

השאיפה הזאת מתקיימת לכאורה למרות ההכרה, ובעצם בזכות ההכרה, שאותו דבר-מה לעולם לא יופיע כפי שהינו, שכן המסומן תמיד עורך על מה שמסמן אותו, לעולם הוא מעיד על עצמו רק דרך ביטוייו החיצוניים, באמצעות העקבות שהוא משאיר אחריו, הסימפטומים שלו, שליחיו, נסיו ונפלאותיו. הסימנים המעידים על המשמעות, הכוח, האיריאה, המבנה או עקרון היסוד הנסתרים מן העין (ויהיו אלה "המעמד", "התת-מודע", "המדינה" או הקב"ה) מעידים כך, מפני שבאופן זה או אחר הם חלק מאותו יש נסתר שטבעו, עצם מהותו, הוא להופיע למקוטעין, בחלקיות וחמקמקות מוליכות שולל, ועם זאת באופן שמזמין את מעשה הפירוש ומאפשר אותו. המודרניסט הוא רב-אמן בפענוחם של פני השטח שבהם מופיע המיוצג, אבל הפירוש שלו הוא תמיד פירוש מעמקים. כך מרקס, כך פרויד, כך גם ניטשה, לפחות בחלק מכתביהם, לפחות על פי כמה קריאות רווחות שלהם. בניגוד למשמעות או למסומן של העמדה המודרניסטית, במסגרת פרקטיקות ייצוג ופירוש פוסטמודרניסטיות נתפס המסומן או המיוצג כקיים אך ורק בפני השטח של המדיום המייצג, מופיע בפועל לצד האלמנטים המסמנים אותו, בתוכם ומתוכם. המיוצג הוא סדר קיים או קטע ממנו, שהמייצג המסמן אותו מעניק לו נוכחות, ובעת ובעונה אחת הריהו חלק ממנו. ההתחקות ההולכת ונמשכת אחרי המסומן היא עדיין פעולה שאי אפשר להביאה לידי סיום, לא-סופית בעיקרון, אבל לא מפני שהמסומן נותר תמיד סמוי מן העין, חבוי במעמקים, אלא מפני שבפני השטח של התופעות הנחקרות — פני הטקסט, הגוף, העיר או הנוף — יש תמיד עודפות של מסמנים שניתן לקרוא מתוכם משמעויות חדשות. הפירוש שלעולם לא ייחשף עד תום. מטאפורות המעמקים התחלפו במטאפורות של שדה, קפלים וסבך. לא הכול גלוי לעין בבת אחת, אבל שום דבר אינו סמוי מן העין בעיקרון. במקום חשיפה, שכרוכה תמיד בחפירת עומק, יש הליכה בעקבות, שרטוט של תוואי, איתור נקודות צומת, התרת קשרים. הפירוש הוא עניין גאוגרפי, ולמסע אין יעד ידוע מראש או נתיב מסומן. הסדר המשוחזר בהדרגה במעשה הפירוש עשוי לסמן סדר כולל יותר או מפורט יותר, שהוטבע במקום אחר, בפני שטח זרים, ששחזור התוואי שלהם הוא רק שאלה של זמן ונסיבות. הסדר המייצג איננו מוסבר על ידי מה שחולל אותו — סדר הוא תמיד תוצר של צירופי מקרים שכמה

מעקבותיהם פוזרים על פני השטח — ולכן הופעתו של סדר איננה מעידה על פעולתו של כוח סמוי או היגיון נסתר. אם מעיד קיומו של סדר על הכוח המשמר אותו, הוא מעיד כך מפני שבעצם ייצוגו מופעל אותו כוח המשכפל את הסדר, מפני שהופעת כוח והופעת סדר — או הפרתו — הם שני צדדים של אותה מטבע. ובתוך כך, כל ייצוג של סדר במעשה הפירוש הוא אישור מחדש של הסדר הזה או קריאת חיגור עליו, ערעור תחתיו, תיעוד של התחמקות מפניו.

* * *

האפיון האחרון מציג את ההבדל החותך ביותר, הכללי והמופשט ביותר בין מודרניזם לפוסטמודרניזם. למעשה, כל מה שנשלל במודרניזם באפיונים שהצגתי כאן (נקודת המבט הטרונסצנדנטית, פרוצדורת השיפוט הא-פריוורית, עיקרון מאחד בתיאור או בהסבר של המציאות, הסינתזה של הזמן ההיסטורי, היוצר כמקור, אחדות הסובייקט, הייצוג האוטונומי שאינו כרוך ביחסי כוח, המשמעות האחרונה במעשה הפירוש) כרוך במסומן נסתר בעיקרון, מסומן שאינו מופיע בפני השטח של המסמנים, מסומן שהופעתו מובטחת אולי, אבל מושעית עד אין קץ. ובאותו אופן, כל אחד מאפיוני הפוסטמודרניזם שהצגתי כאן (ריבוי נקודות המבט, התחרות בין קריטריוני שיפוט שונים, ריבוי הנרטיבים, ריבוי רצפי הזמן ההיסטורי וההתאפנתות המתמדת, ארגון השדה התרבותי והסובייקט כנגזרת שלו, יחסי הגומלין בין ייצוג לכוח, הפתיחות האינסופית של מעשה הפירוש) כרוך בקיפול והשטחה של המייצג והמיוצג, המסומן והמסומן, אל אותם פני שטח, פני שטח רציפים אבל לא הומוגניים, מקוטעים, מרוסקים, חדרורי ריבוי, שבהם מופיעים ונעלמים מעת לעת איים של סדר. אלה איי הסדר המאפשרים סימון ויחסי כוח, ייצוג של מציאות וייצור של אמת, אבל גם מהווים מוקד ויעד לכל מאבקי הכוח ולכל ניסיונות הפירוק, החתרנות, ההתברלות והשינוי.

אבל אם אפיון אחרון זה הוא כללי וכולל כפי שמתואר כאן, אם הוא מכיל את העיקרון המאחד את כל האפיונים האחרים, הרי חזרנו אל עמדה מודרניסטית מובהקת. לפנינו תיאור ממצה לא רק של עמדה פילוסופית פוסטמודרניסטית, אלא של הפוסטמודרניזם כשלב בהתפתחות המציאות התרבותית העכשווית וכאסטרטגיה של פעולה בתוכו. רק צעד אחד מפריד בין האפיון הכללי הזה ובין הצגתו בתור אידיאולוגיה המתאימה לשלב הנוכחי בהתפתחות הקפיטליזם, מדינת הלאום, או ההיסטוריה האוניברסלית.

אפשר כך, ואפשר גם אחרת. סדרת האפיונים הזו לא היתה אלא ניסיון לייצג — כלומר להשתתף בייצור — אי של סדר בטריטוריה הסבוכה של התופעות התרבותיות המקושרות בדרך כלשהי עם הפוסטמודרניזם. בעת ובעונה אחת היא ניסיון לייצג היבט מסוים של התרבות הפוסטמודרנית, אבל גם חלק מפרקטיקה המתקיימת בתוכה. העיקרון המאחד שהתברר במהלך הדיון הזה מעניק קוהרנטיות מסוימת לריבוי האפיונים שנזכרו, מפני שהוא השלך של סדר, לא מיצוי שלו. בתור מסומן הסדר הזה הוא מעין היפותזה האמורה להדריך את המשך המסע הפרשני.

אבל הוא עשוי גם להפוך בתורו ממסומן למסמן של סדר כללי יותר — כלכלי או מדינתי; וזאת לא מפני שהסדר הכולל יותר קודם לו, מתנה אותו ומקבל "ביטוי" באמצעותו, אלא מפני שהסדר המסמן הוא אחת הזירות שבהן הסדר המסומן מופיע בצורה הבהירה והמתמצת ביותר. להשטחה של המסומן והמסמן אל אותם פני שטח יש לא רק השפעה על פרקטיקות הייצוג אלא גם אפקטים כלכליים ופוליטיים, בגלל השפעתה על פרקטיקות הייצוג ובאמצעותן. אם המטאפורה של פני שטח רציפים התבררה כעיקרון מארגן של סדרת האפיונים שקדמו לה בחיבור זה, אין זה מפני שהיא "מונחת בתשתית" תנאי-המצב הפוסטמודרניים, אלא מפני שהיתה לה עצמה מספקת לארגן סדרה של אפיונים אחרים, שבמסגרת הדיון הזה הוצגו כבעלי עצמה פחותה. אבל ניתן היה להעניק עצמה מארגנת כזו גם לאפיונים אחרים, והדגשת זמניותו של האפנתי בחלק הראשון של החיבור היתה דוגמה לכך.

ההתאפנתות המתמדת היא פן של הפוסטמודרניזם שאיננו יסודי לא פחות ולא יותר מסילוק ממד העומק מפרקטיקות הייצוג והפירוש. יתר על כן, שני אלה מזמנים ומאפשרים זה את זה. מצד אחד התאפנתות היא תופעה של פני שטח המחייבת התבדלות והתבחנות מתמדת בפני השטח עצמם, ואיננה מתירה לשום אלמנט להישאר סמוי במעמקים. מה שאינו יכול להופיע אינו נחשב, אינו יכול להיחשב, בשני המובנים של המילה. לאפנתי אין שום עומק (אף על פי שגם העומק עשוי להיות לפעמים באפנה), ולא מפני שהוא רדוד — רדידות היא מידה של עומק — אלא מפני שהתאפנתות היא פעולה של התבחנות, והתבחנות זקוקה תמיד לפני שטח כלשהם כדי להתקיים. מצד שני סילוק ממד העומק מחייב התאפנתות מתמדת, מפני ששום היירארכיה בעניינים של טעם ושיפוט כבר אינה יכולה להיתלות במה שסמוי מן העין, חבוי במעמקים או במרומים (זה היינו הך) או מושעה עד סוף הימים. וסדרת האפיונים הזו, שהיתה תיאור צמוד לפני השטח של התופעות התרבותיות, אינה יכולה לקבוע מה קודם למה, איזה מבין האפיונים הללו "יסודי" או "ראשוני" יותר. ומתוך התלות ההדדית בין שני האפיונים שהובלטו כאן במיוחד, ומתוך חוסר היכולת לקבוע היירארכיה ברורה ביניהם, מתחדד עוד עניין אחד שעלה בדיון זה כמה פעמים: הגלישה הקבועה של התיאור מן העמדה הננקטת אל תנאי-המצב שמאפשרים לנקוט עמדה כזו, וחוזר חלילה. העמדה הננקטת מבקשת את צידוקה בתנאי-המצב התרבותיים שבתוכם היא מתקיימת; אבל את אלה אפשר לתאר רק מן הפרספקטיבה שהעמדה הנתפסת מאפשרת והעמדה הננקטת מגדירה.

IV. נקודת מוצא לאתיקה פוסטמודרניסטית

אמרתי בתחילת הדברים, שהתהליך הפרשני-הרפלקסיבי כלוא במרחב תלת-ממדי שנוצרים בו שלושה פערים: בין העמדה הננקטת לעמדה הנתפסת, ובין כל אחת משתי אלה לתנאי-מצבה של התרבות (לעיל עמ' 143). המצב הפוסטמודרני מאופיין בריבוי עמדות מתחרות (דפוסים של זהות עצמית ופרקטיקות של ייצוג

בכלל זה), אשר אף מאחת מהן לא ניתן לתפוס את המצב התרבותי בכללותו, ועל כן גם לא את המיקום המדויק של העמדה האחת שממנה מתבוננים במכלול כולו. שלושת המומנטים של הרפלקסיה מתקיימים כך זה לצד זה, בלי שניתן יהיה להפריד ביניהם, אבל גם בלי שניתן יהיה להעמידם זה על זה: רפלקסיה על עמדה ביחס לתרבות, על עמדה בתוך התרבות ועל תנאי-המצב התרבותיים. רפלקסיה על עמדה ביחס לתרבות תוביל בהכרח לניסיון להבין את תנאי האפשרות של עמדה כזאת; כלומר, היא תנסה לחשוף את האופן שבו העמדה הנתפסת מגבילה, מאפשרת ואף מזמינה את העמדה הננקטת. גם העמדה הנתפסת היא, כמוכח, מושא ראוי לעיון ביקורתי, שיוביל לחשיפת גבולות העמדה ותנאי אפשריותה על ידי מיקומה במרחב תרבותי מורכב ובזיקה לעמדות אחרות בתוכו. המהלך הזה מזכיר את התקווה המודרניסטית, שאפשר יהיה להגיע להבנה שלמה של תנאי-המצב התרבותיים העכשוויים ולשוב ולגזור מתוכם את העמדות הנתפסות והננקטות; אבל התקווה הזאת הרי הוכרזה כחלום באספמיה. המהלך לא יוכל להיעצר בניסיון להבנה שלמה של תנאי-המצב התרבותיים, מפני שהניסיון הזה עצמו הוא צורה של נקיטת עמדה מתוך עמדה נתפסת שיש לה מיקום מוגדר בתוך המכלול שמבקשים לתאר. ולכן תיאור המכלול, חשיפת תנאי אפשריותה של העמדה הביקורתית, הם המועמדים הבאים לביקורת באותו מהלך ביקורתי שהם היו אמורים לחתום.

יש כאן הבטחה לטלטלה אינסופית בין החלקי לשלם ובין הפרטי לכללי, וגם מסקנה מעשית. המרחב הביקורתי מתאפשר כתוצאה מן המתח שבין שלושת המומנטים הרפלקסיביים; הביקורת מוחנקת או מתעוותת כשאחד המומנטים מודחק או נגזר ממומנט אחר. פעילות רפלקסיבית שומרת על הממד הביקורתי שלה כל עוד לכל מומנט יש קיום עצמאי, שממנו ניתן לערער על שני המומנטים האחרים; כל עוד ניתן להציג לראווה צד אחורי שלהם שהיה עד כה סמוי מן העין, להצביע לא רק על מוגבלותם העקרונית, אלא על עקרונות מוגבלותם; וכל זאת בלי שיימצא באופק שום קוטב של מנוחה אחרונה.

זאת נקודת מוצא אפשרית לדיון באתיקה פוסטמודרניסטית. הפלורליזם, השלילה העקיבה של כל תביעה לבלעדיות או מונופול — על ההכרה, על הענקת המשמעויות, על השיפוט המוסרי או האסתטי — זו היתה הנחת היסוד של הדיון הזה. נובעת ממנה התנגדות לכל מה שנודף ממנו ריח של תביעה לשלמות ולאחדות, לכל מה שחורג מסתם כמיהה לשלם, למוחלט, ומתיימר לייצגם ולהיות סופי, אחרון, גמור. בכך אין שום חידוש: זו הרי תשתית הדמוקרטיה הליברלית. אבל גם לביקורת אין בסיס אחרון, גם לא קוטב אוטופי שלאורו היא מתנהלת. עמדה פוסטמודרניסטית מחויבת לפלורליזם "עד הסוף". הפוסטמודרניסט איננו פלורליסט מפני שהוא דמוקרט אלא דמוקרט מפני שהוא פלורליסט, ובלי שתהיה לו שום מחויבות מראש למסגרת השותפות שבתוכה הדמוקרטיה מתקיימת, בראש וראשונה לא למדינת הלאום המודרנית. המדינה מבחינתו איננה המטרה שהמשטר הדמוקרטי אמור לשרת, אלא כלי בשירות הדמוקרטיה, שהיא, כך נדמה כרגע, הצורה הפוליטית היעילה ביותר להבטחת פלורליזם מרבי.

הפלורליזם הפוסטמודרניסטי איננו מוגבל ל"השקפות", כלומר לעמדות הנקטות, אלא לעמדות עצמן, לפרקטיקות שהן מאפשרות, למתודות ולפרוצדורות שהן מחייבות. הריבוי, השונות והתבדלותן הבלתי פוסקת של העמדות הנתפסות זו מזו נתפסים בעיני הפוסטמודרניסט כעובדת יסוד של החיים התרבותיים; ולא סתם עובדה, אלא עובדה המקפלת בתוכה ערך: את הריבוי הזה אי אפשר להעמיד, לא לרגע ובוודאי לא אחת ולתמיד, על בסיס יציב, משותף, "עמוק" או יסודי יותר. אי אפשר לחייב את העמדות השונות מראש בכלליה של פרוצדורה אחת של הסכמה, לשונית או פוליטית. כל ניסיון לעצור את הריבוי או להעמיד סכר בפני התפצלותו המתמדת, בין על ידי כינוסו אל תוך מושג מאחד ובין על ידי כינוסו בתוך מוסד מאחד, עומד בסתירה כמעט לכל אחד מן העקרונות שהצגתי לעיל.

מכאן לא נובע שכל עמדה, נקטת או נתפסת, היא טובה או צודקת כמו כל עמדה אחרת, שאי אפשר להבדיל בין טוב לרע, או לפחות בין רע לנורא ממנו, שאי אפשר להצדיק התנגדות לדיכוי ולעוול. המטלה של אתיקה פוסטמודרניסטית איננה להראות כיצד הבדלים כאלה, בין טוב לרע ובין רע לנורא, המיוצרים בלי הרף במסגרת פרקטיקות תרבותיות ופוליטיות שונות ומגוונות, הם מן האפשר. קיומם של הבדלים כאלה הוא הנחת היסוד של העמדה הפוסטמודרניסטית; שרטוט סכך הרצפים של מחסור, אבדן וסבל שבתוכם הבדלים כאלה מתקיימים הוא חלק מתפקיד התאוריה הביקורתית של חברה פוסטמודרנית ושל תרבות פוסט-מודרניסטית. אלה צריכות לשחרר את הרוע מסיפורי הכיסוי האידיאולוגיים, הקולקטיביים שלו, מן הנרטיבים הגדולים, הן אלה שמספר סוכן הרשע והן אלה שמספר הקרבן. הן מבקשות להחזיר לרוע את פניו הפרטיות, גם לקרבן וגם למבצע, ובעיקר לאיין-ספור השותפים לרשע. תיאור החברה והתרבות שתאוריה ביקורתית כזו מציגה אמור בתוך כך להעניק ביטוי מחותך להבדלים המוסריים. אתיקה פוסטמודרניסטית צריכה להראות, שדי בהבדלים אלה, הנוצרים ממילא בתוך החברה והתרבות, ואין צורך בהיירארכיה נוספת — מטא-אתיקה, מטא-שפה לדיון המוסרי, עקרונות יסוד פרודורליים ליצירת הסכמה וכיו"ב — כדי להבין, לבקר ולפעול מנקודת מבט מוסרית. במילים אחרות, אתיקה פוסטמודרניסטית צריכה להראות, ששיפוט מוסרי אפשרי בעולם חסר ערכים טרנסצנדנטיים. שיפוט כזה מוותר מראש על מסגרת א-פריוורית מאחדת ומסתפק בקו מדריך כללי ביותר, אולי טאוטולוגי: סבל מיותר הוא סבל שראוי למנוע אותו. הראוי הזה הוא כל מה שנשאר מן הקוטב האוניברסלי שבשמו מבקר האינטלקטואל, איש הרוח, את הסדר הקיים (לעיל עמ' 140). שלילת הכלל הזה היא אדישות לסבל (של אחר) או הצדקתו בשם ערך מופשט. אדישות לסבלם של אחרים היא גבול המחשבה המוסרית; הצדקת סבל בשם ערך מופשט מצויה מעבר לגבול המחשבה הפוסטמודרניסטית. אתיקה פוסטמודרניסטית מתחילה במקום שבו מעמידים סבל מול סבל, זוועה מול זוועה, ומציבים אלה מול אלה רגישויות שונות לסבלם של אחרים, בלי שאפשר לסגת למישור של צידוק על בסיס ערכים מופשטים.

סבל מיותר הוא סבל שניתן למנוע אותו במחיר סבל קטן ממנו. האפשרי — מה

שאפשר היה ומה שעוד אפשר למנוע — טבוע במציאות הקונקרטית ומאפשר את החריגה מן הקיים. המבקר צריך לדעת לזהות אותו, לתת לו ביטוי. מנקודת מבט מוסרית הסבל המיותר הוא ההבדל העקרוני שעושה הבדל. את הרוע המיוצר והמופץ בחברה תחשוף ותשפוט אתיקה פוסטמודרניסטית לא על פי איזו משמעות אחרונה, תכלית עליונה שבשמה הוא מוצדק, לא על פי כלל אוניברסלי מופשט וא-היסטורי, או על פי מופת בעל מעמד טרנסצנדנטי. במקום זאת היא תחתור ליצור ביטוי לשורת הבדלים: בין הרע הקונקרטי הזה לכל מיני רעות קונקרטיות שדומות לו ונבדלות ממנו, בין סדר אחד של רעות למשנהו, ובעיקר בין הרע הנגרם למעשה לרע שהיה נגרם או נחסך אילו היו העניינים מתגלגלים אחרת. ובתוך כל ההבדלים האלה יחתור הדיון הפוסטמודרניסטי לזהות את ההבדל שעושה הבדל, הסבל המיותר, ולתת לו ביטוי. הוא יבקש לזהות את המיותר, לחלץ אותו ולהציג אותו בתור העניין המוסרי העקרוני; במקביל הוא יבקש להציג את מה שנדמה כעקרוני בתור גורם של סבל מיותר. האם לא מצוי כאן אותו היגיון של התבחנות והתבדלות השולט בהתחלפות האפנות, באפנתיות כאופן קיום של ישים תרבותיים, שהופך את המיותר לעקרוני, ומציג מה שהיה עקרוני כמיותר? "אנשים אשר ויתרו על האוניברסלי... והכריזו על האפנתי כעל אופק ראייתם" (לעיל עמ' 140) אכן יכולים להיות בעלי אחריות מוסרית ופוליטית. ובניסוח אחר, אתיקה פוסטמודרניסטית חושפת את הממד המוסרי באפנתיות ומחזירה את המוסרי לאפנה.