

התנגדות מסורה

דוד שפרבר

מהי ביקורת שאינה בורחת מן הבית אך גם אינה משלימה עם סדריו? המאמר הנוכחי מציג לחשוב מחדש על היחס בין נאמנות לביקורת באמצעות המושג "התנגדות מסורה" (Devoted Resistance). המונח, שטבעו טובה הרטמן וצ'ארלי בוקהולץ, מציין צורת פעולה ביקורתית המונעת מתוך נאמנות, שייכות ואחריות – ולא מתוך ניתוק. לא כל ביקורת פנימית היא התנגדות מסורה; המונח שמור למצבים שבהם היא מופנית כלפי מוקדי הסמכות של המסגרת ומבקשת לשנות את אופני הפעלת הכוח שלה בלי לוותר על ההשתייכות אליה.

בניסוחו הראשוני הופיע המושג "התנגדות מסורה" כקטגוריה הרמנויטית רחבה: דרך לקרוא טקסטים קנוניים – מקראיים, תלמודיים וקלאסיים – מתוך הנחה שהעמדה הביקורתית לא נולדת מבחוץ אלא מן ההשתתפות במסורת, ועשויה להתגלם בהתייצבות נגד מוקדי הסמכות שלה. כבר שם נמצאת ההכרה כי אין עמדה חיצונית שאינה כבר שזורה בשפה, במסורת ובמוסדות שבתוכם התעצבה התודעה הביקורתית עצמה. הביקורת אינה מתקיימת למרות הנאמנות אלא מתוכה, ולפיכך אין מדובר בסתירה שיש להכריע בה אלא במתח מבני המאפיין פעולה פנימית של התנגדות.

כבר בשלב זה חשוב להבחין בין ביקורת לבין התנגדות מסורה. הביקורת היא ממד הכרחי של ההתנגדות, אבל ההתנגדות אינה מתמצה בביקורת. ההתנגדות המסורה מתחילה במקום שבו העמדה הביקורתית מתורגמת למעשה של התייצבות אל מול מוקדי הסמכות ויחסי הכוח של המסגרת, אבל נשארת בתוכה מתוך מחויבות להמשך קיומה. משום כך לא כל ביקורת פנימית היא התנגדות מסורה, גם אם היא נשענת על ערכיה של המסגרת עצמה.

מן ההתחלה היה גלום במושג פוטנציאל שחורג מקריאה פרשנית של טקסטים: אם הביקורת יכולה לנבוע מתוך השתייכות ומחויבות, היא יכולה להפוך גם לעיקרון של פעולה בתוך המסגרת עצמה. בשיח הפמיניזם הדתי-אורתודוקסי בישראל התקבע המושג כמסגרת תיאורית ומעשית לפעולה ביקורתית מתוך מחויבות הלכתית. כאן נעשתה ההתנגדות המסורה לא רק תיאור של קריאה, אלא תיאור של צורת חיים ושל פרקטיקה פוליטית: תביעה לשותפות מלאה של נשים בלימוד תורה, בפסיקה ובהנהגה, המנוסחת בשם המחויבות למסורת ולא כניסיון לחתור תחתיה. בשלב זה קיבל המושג עיגון מוסדי והפך מזוהה עם זירה מסוימת – זיהוי שהעמיק את משמעותו אך גם צמצם את טווח תחולתו.

מן המקום הזה מבקש המאמר להשיב את המושג אל אופק רחב יותר. ההתנגדות המסורה איננה תופעה מגורית, אלא הצעה עקרונית להבנת ביקורת מבפנים במסגרות של מסורת, תרבות ומוסד.

המעבר מהתנגדות מסורה כמושג אנליטי להתממשותה כפרקטיקה פוליטית־אקטיביסטית איננו תוספת חיצונית, אלא חשיפת ההיגיון הפוליטי הטמון במושג מלכתחילה: אם הביקורת שואבת את סמכותה מן הנאמנות ומתוך השתתפות במסגרת, וכאשר היא פועלת תמיד מתוך מסגרת נתונה, צורת הפעולה האפשרית היא רדיקליות של אחריות: לא שבירה טוטאלית של המסגרת, אלא שינוי עומק המתקיים בתוכה ותלוי בה.

המאמר ינוע על שלושה צירים: הניסוח ההרמנויטי הראשוני של המושג, ההתאזרחות שלו בשיח הפמיניזם הדתי־אורתודוקסי, וההצעה להבנה מחודשת שלו כקטגוריה כללית של ביקורת אימננטית בשדות של מוסדות ופוליטיקה.

יסודות הרמנויטיים: ביקורת מתוך מסורה

כאשר המושג "התנגדות מסורה" נטבע לראשונה בידי הרטמן ובוקהולץ, הוא לא הופיע כהמשגה סוציולוגית של תנועה חברתית נתונה. כבר בבחירת הדוגמאות שבאמצעותן הם פיתחו את המושג מתברר כי אין מדובר רק בקריאה ביקורתית של טקסטים, אלא בהתייבשות של דמויות אל מול בעלי הסמכות בתוך המסורת. הוא צמח מתוך קריאה הרמנויטית בטקסטים קנוניים – מקראיים, תלמודיים וקלאסיים מן המסורת המערבית – מתוך אופק פמיניסטי מובהק. ההתנגדות המסורה הופיעה בראשיתה כצורת קריאה: פרקטיקה פרשנית המבקשת לחשוף קולות מודחקים בתוך טקסטים מכוננים בלי לפרוש מן המסורת שבתוכה הם פועלים.

הספר של הרטמן ובוקהולץ נשען במפורש על מתודולוגיות ותובנות פמיניסטיות בדבר קול, יחסיות ואתיקה של קשר. השדה הפמיניסטי כאן איננו רק מקור השראה תיאורטי אלא תנאי מתודי מכונן: קריאה הרגישת לא־סימטרית של הכוח ולפוטנציאל הביקורתי הטמון בקולות מודחים. עם זאת, כבר בראשיתו המושג אינו מוצג כתיאוריה השייכת לזרם פמיניסטי סוציולוגי מסוים או כזהות פוליטית מוגדרת, אלא ככלי הרמנויטי להבנת ביקורת פנימית במסגרות של סמכות.

כבר בפרק הראשון מציבים הרטמן ובוקהולץ את מודל ההתנגדות המסורה בתוך דיאלוג חוצה־קנונים באמצעות קריאה משווה בטרגדיה היוונית אֵפִיגֶנֶה בָּאָאוּלִיס ובסיפור עקדת יצחק (ובהמשך גם באנטיגונה).⁴⁶ בשני המקרים מדובר בנרטיב מכונן של הקרבת ילד בשם חובה נשגבת – פולחנית או תיאולוגית – המועלית על נס כהתגלמות של נאמנות רדיקלית. ואולם קריאתם של הרטמן ובוקהולץ מגלה כי דווקא בתוך הטקסטים עצמם מהדהדים קולות חתרניים דקים: קול הילדה המוקרבת, קול האם השותקת, קול מחאה מרומז שאינו מבטל את הסדר הקיים, אלא מערער על הדמיון ההרואי שמכשיר אותו. בזיהוי קולות אלה ובהעמדתם במרכז מדגימים המחברים כי גם בליבו של נרטיב של ציות טוטאלי פועלת לוגיקה אימננטית של התנגדות – לא כמרד גלוי אלא כערעור פנימי על הדמיון ההרואי המכשיר את הקורבן. ואולם ההתנגדות איננה מוצגת כמרד גלוי אלא כהסתייגות פנימית מן האופן שבו הנאמנות מתורגמת לפעולה. בכך מתגלה לוגיקה אימננטית: הערעור לא בא מבחוץ, אלא מתוך מרחב המשמעות עצמו.

אם שני הצירים הקודמים ניסחו את הלוגיקה העקרונית של התנגדות מסורה, ואף הדגימו אותה באמצעות קולות מודחקים, הלוגיקה הזאת מתגלמת לראשונה כסובייקט פרשני פעיל בדמותה של ברוריה. אין מדובר כאן רק בזיהוי של קול חתרני המהדהד מתוך טקסט קנוני, אלא בדמות הפועלת בלב המסגרת ההלכתית, מפעילה סמכות פרשנית ומעמידה את נושאי הכוח במבחן פנימי. ברוריה היא אחת הנשים היחידות בתלמוד המתוארות כחכמה בתורה וכבקיאה בעולמם של החכמים. בכמה סוגיות היא מתווכחת עם תנאים, מפרשת פסוקים ומכריעה בשאלות הלכתיות ואגדיות (בבלי עירובין נ"ג ע"ב-נ"ד ע"א; ברכות י' ע"א; תוספתא כלים, א', ו'), ובכך מוצגת לא כצופה מן הצד אלא כמשתתפת מלאה בשיח הפרשני.

הפרק על ברוריה בספרם של הרטמן ובוקהולץ מבקש להסיט את מרכז הכובד של הדיון מן השאלה אם היא תקדים ל"אישה למדנית" אל השאלה מהו אופייה של סמכותה הפרשנית.³ לטענתם, ייחודה של ברוריה אינו בעצם השתתפותה בבית המדרש אלא באופן שבו היא מפעילה את לשון המסורת כדי להתנגד לנושאי הסמכות עצמם. שוב ושוב היא מעמידה את החכמים בפני הפער שמתקיים בין ערכי התורה ובין האופן שבו הם עצמם מממשים אותה. ביקורתה אינה נשענת על עמדה חיצונית למסורת אלא על שליטה עמוקה בשפתה, במקורותיה ובכללי הפרשנות שלה, ודווקא משום כך בני שיחה אינם יכולים לדחות את דבריה כביקורת זרה, ונאלצים להתמודד איתה מתוך המסגרת המחייבת המשותפת להם ולה. ברוריה איננה אפוא רק דמות יוצאת דופן בעולם גברי, אלא התגלמות של ביקורת הפועלת מתוך נאמנות למסורת. היא לא פורשת מן המסורת ואינה מבקשת להחליף את בית המדרש במסגרת חלופית; היא מתערבת בו, מפרשת אותו מחדש ותובעת ממנו אחריות מוסרית בשם עקרונותיו-שלו. בכך מתברר כי התנגדות מסורה איננה עמדה פסיבית של הישרדות בתוך מסגרת קיימת, אלא צורת פעולה ביקורתית מלאה, שבה ההשתייכות למסורת היא-היא מקור הסמכות לביקורת.

סוגיית תנורו של עכנאי (בבא מציעא נ"ט ע"ב) מוסיפה ממד מוסדי לדיון. הסיפור התלמודי מתאר מחלוקת חריפה בין רבי אליעזר לחכמים בשאלת טוהרתו של תנור. רבי אליעזר, שנותר בדעת מיעוט, מביא ראיות ניסיות לעמדתו: עץ חרוב נעקר ממקומו, המים באמת המים זורמים לאחר, קירות בית המדרש נוטים לנפול, ואף בת קול מן השמיים מכריזה שההלכה כמותו. ואולם רבי יהושע משיב במילים "לא בשמיים היא" (דברים ל', י"ב), וקובע כי מאז מתן תורה הסמכות ההלכתית נתונה לפרשנות האנושית ולהכרעת הרוב. בסיום המעשה אף מסופר כי הקב"ה עצמו "חייך ואמר: ניצחוני בניי".

אלא שהסוגיה אינה מתחילה בסיפור ואינה מסתיימת ברגע הניצחון. מיד לאחר מכן מתוארים נידויו של רבי אליעזר והשלכותיו הקשות, ובסוגיה משולבות אזהרות חריפות מפני אונאת דברים (האיסור לפגוע באדם באמצעות מילים) והלבנת פנים ברבים, עד כדי הקביעה שמטרימה וממסגרת את הסיפור: "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים" (בבא מציעא, נ"ט ע"א). בקריאתם של הרטמן ובוקהולץ, הצמידות הזו איננה מקרית: הכללת האזהרות מפני אונאת דברים והלבנת פנים לצד ניצחון האוטונומיה ההלכתית מלמדת כי המסורת עצמה מכירה במחיר הכוח.⁴ אין כאן ביטול של הסמכות ההלכתית או ערעור על

עקרון הרוב, אלא הצבת תמרור אתי לצד מימוש – הכרה בכך שכוח עלול לפגוע גם כאשר הוא מוצדק נורמטיבית, ועל כן הוא מחייב אחריות וזהירות. הכוח ההלכתי מוצג כלגיטימי, אך גם ככזה המחייב אחריות מוסרית. ההתנגדות כאן אינה שלילת ההליך אלא הצבת גבול פנימי להפעלת סמכותו.

הבחנה זו מאירה את משמעותו של המונח "התנגדות". הדמויות שהרטמן ובוקהולץ מנתחים אינן מסתפקות בפרשנות מחודשת של המסורת, אלא מפנות את ביקורתן כלפי הדמויות המייצגות את סמכותה של המסורת בעודן ממשיכות לראות בעצמן חלק מן העולם הנורמטיבי שלה. מכאן שהמונח "התנגדות" אינו מציין רק פעולה פרשנית, אלא התייצבות ביקורתית נוכח מוקדי הכוח שבתוך המסורת. בכל אחד מן המקרים מדובר בהתייצבות ביקורתית מול אופן הפעלתה של סמכות מסורתית, בלי לוותר על ההשתייכות למסגרת עצמה.

מן האפשרות לזהות קול ביקורתי בתוך הטקסט, דרך הופעתו של סובייקט הפועל מתוך המסורת ועד לעיצובו של מרחב מוסדי המכיל ביקורת פנימית מבלי לוותר על סמכותו, ההתנגדות המסורה מצטיירת לא רק כקטגוריה פרשנית אלא גם כעמדה אתית של השתייכות ביקורתית.

מפרשנות לפעולה: פמיניזם הלכתי והתמסדות המושג

אם בניסוחו הראשוני הופיע המושג "התנגדות מסורה" כקטגוריה הרמנויטית רחבה לקריאה ביקורתית בטקסטים קנוניים, בשני העשורים הבאים התברר כי הוא לא נותר בגבולות הפרשנות, אלא מתגלם בפרקטיקות חיות של פעולה דתית וחברתית, והזירה שבה התברר אופיו זה בעוצמה מרבית הייתה זו של הפמיניזם הדתי-אורתודוקסי בישראל. לא משום שהמושג הוגבל מלכתחילה להקשר זה, אלא משום ששם התחדדה האפשרות לחשוב על נאמנות לא כנסיגה מן הביקורת אלא כתנאי לה, לא כשלילה של המסורת אלא כדרישה להשתתף בה באופן מלא. פמיניסטיות דתיות לא ביקשו להפנות עורף להלכה ואף לא להמיר את שפתה בשפה אחרת, אלא הציבו תביעה לשותפות בלימוד התורה, בפסיקה, בהנהגה ובייצוג. כאן הפכה ההתנגדות המסורה ממבנה פרשני לתבנית פעולה קונקרטית.

העמדה הזאת נוסחה בדרכים שונות. חנה קהת תיארה את דרכן של הפמיניסטיות האורתודוקסיות כ"ביקורת מתוך מחויבות ולמרות המחויבות" – ניסוח המשקף את המתח הכפול המובנה בפמיניזם הדתי: מחויבות עמוקה להלכה בצד מחויבות לעקרונות של כבוד ושוויון.⁵ רחל גורדין עמדה על כך שהפמיניזם הדתי מערער על ההבחנה החדה בין פנים לחוץ: התביעה של נשים דתיות לשותפות אינה תביעה חיצונית המוטלת על המסורת, אלא צומחת מתוך עולמן הדתי עצמו.⁶ גלית ינאי-ונטורה סיכמה זהויות אלו ככאלה שאינן מתמקמות על ציר בינארי של פמיניזם מול דת, אלא יוצרות שיזור מפולש – פמיניזם דתי ללא מקף.⁷

במונחיהן של תניא ציון-וולדקס ופנינה מוצפי-הלר, מדובר בפמיניזם הפועל מתוך ה"בית",⁸ והבית כאן איננו מטאפורה רכה למרחב פרטי אלא מסגרת קיום נורמטיבית, תיאולוגית וקהלית. הביקורת לא מתחילה ביציאה ממנו אלא בדרישה לשינוי סדריו מבפנים. הבית

איננו רק מסגרת של סמכות אלא גם אופק קיום שבתוכו מתגבשת המשמעות הביקורתית עצמה. הזיקה אליו איננה תוספת רגשית חיצונית אלא מרכיב מבני של הפעולה הביקורתית.

המהלך הזה אינו מובן מאליו בהקשר פמיניסטי רחב יותר. בשיחים פמיניסטיים מסוימים – במיוחד בהקשרים נוצריים-קתוליים בארצות הברית בשנות השבעים – נשמעו קריאות להיפרדות מוחלטת מן הטקסט, הטקס והממסד הדתי ולדחייתם כמנגנונים פטריארכליים שאין להם תקנה.⁹ במרחב היהודי, לעומת זאת, ניכרה דווקא מגמה של ניכוס ושל קריאה מחודשת.¹⁰ עצם פעולת הפרשנות הובנה כהעמקת ההשתייכות ולא כניתוקה.

מכאן ברור כי אין מדובר בפתרון פנים-מגזרי לשאלה דתית-יהודית, אלא במהלך רחב בשיח פמיניסטי יהודי בן-זמננו. למעשה, ערעור זה על הדיכטומיה שבין דת לפמיניזם חורג מן ההקשר היהודי והוא חלק ממגמה רחבה יותר. מאז סוף שנות השמונים של המאה העשרים, חוקרות והוגות פמיניסטיות רבות ערערו על ההנחה שדת היא בהכרח רק מנגנון שמרני המשעתק פטריארכיה, ודחו תפיסות מערביות-חילוניות שראו בה אך ורק מקור לדיכוי. תחת זאת הן הצביעו על הדת כמקור של משמעות, זהות, מחויבות קהילתית ויכולת לשינוי חברתי.¹¹

בהתאם, גם נשים פמיניסטיות יהודיות מזרמים דתיים שונים סירבו להכרעה הבינארית בין זהות פמיניסטית לזהות דתית, והעמידו תחתיה תביעה אחרת: תביעה לשותפות הנולדת מבפנים, בשם המחויבות למסורת ולא נגדה – תביעה המגלמת הלכה למעשה את העיקרון הביקורתי של התנגדות מסורה.¹² קריאה זו מחזקת את הטענה כי נאמנות איננה שלילת סוכנות אלא צורה אפשרית שלה – נקודה שתתברר להלן גם בהקשרים מוסדיים ופוליטיים. במובן זה, הביקורת אינה פועלת רק במישור הנורמטיבי אלא נטועה במרחבי שייכות רגשית עמוקה – קהילה, משפחה, בית. ה"בית" איננו מרחב שממנו יוצאים כדי לבקר, אלא אופק הקיום שבתוכו הביקורת עצמה מתאפשרת. זהו פמיניזם הפועל מתוך הבית – כהוויית קיום תיאולוגית, קהילתית ומוסרית גם יחד.

ההתנגדות המסורה איננה אפוא רק סיסמה נורמטיבית אלא תיאור של מבנה פעולה ממשי. בהקשר היהודי, נשים אורתודוקסיות לומדות גמרא והלכה כדי להשתתף בהחלטות, מייסדות בתי מדרש לנשים, דורשות סמיכה ותפקידי הנהגה, נאבקות בסרבנות גט ובאי-שוויון בדיני משפחה, אבל עושות זאת מתוך נאמנות לנומוס ההלכתי.¹³

אולם אף שהמושג הותאם למרחבים רבים, בפועל הוא עבר תהליך של התקבעות, וזהו יותר ויותר עם הפמיניזם היהודי ההלכתי והפך למסגרת פרשנית שלו. הזיהוי הזה מעמיק את משמעותו אך גם מצמצם אותו. במקום קטגוריה רחבה של ביקורת מבפנים, הוא נתפס לעיתים כמונח שמתאר תופעה מגזרית. כאן עולה הצורך להשיב אותו אל אופק רחב יותר – לא כדי לנתקו מן ההקשר הפמיניסטי אלא כדי לחשוף את הפוטנציאל התיאורטי הכללי הגלום בו. נקודה זו מחייבת להרחיב את הדיון מעבר להקשר הדתי-אורתודוקסי ולבחון את תנאי האפשרות התיאורטיים של ביקורת אימננטית בכלל.

אין חוץ נקי: אימננטיות והמבקר המחובר

הרחבת מושג ההתנגדות המסורה מעבר להקשר הפמיניסטי-אורתודוקסי, או הפמיניסטי בכלל, מחייבת עיגון רחב יותר במסורת התיאורטית של ביקורת אימננטית. אין מדובר במהלך מבודד אלא בהשתלבות בשיח פילוסופי רחב שראה בביקורת צורת השתתפות תובענית בסדר נורמטיבי, ולא יציאה ממנו. שאלת ה"חוץ", כלומר האפשרות לבסס ביקורת על עמדה נקייה ממעורבות, ניצבת כאן במרכז.

כבר בהגותו של הנס גיאורג גדמר (Gadamer) מתערערת האפשרות לחשוב על הבנה כעל פעולה ניטרלית.¹⁴ באמת ומתודה הוא מצביע על כך שכל הבנה היא תמיד הבנה מתוך מסורת; אין תודעה הקודמת לאופק שבתוכו היא פועלת. ההיסטוריות של ההבנה איננה מכשול שיש להתגבר עליו אלא תנאי לאפשרותה.¹⁵ מיוזג האופקים (Horizontverschmelzung) אינו ביטול העבר בשם אוטונומיה מודרנית, אלא תנועה שבה ההווה והעבר משפיעים זה על זה מתוך דיאלוג מתמשך. מכאן שהביקורת, ככל שהיא תובעת שינוי, מתרחשת מתוך האופק שהיא מבקשת לבחון. אין נקודת תצפית חיצונית שממנה אפשר לשפוט את המסורת בלי להיות כבר מעורבים בה.

תובנה זו מקבלת ניסוח פוליטי מובהק אצל מיכאל וולצר. מושג "המבקר המחובר" (connected critic), שנדון גם אצל הרטמן ובוקהולץ ומשואה שגיב מאמצת אותו לניתוח הפמיניזם ההלכתי בישראל, מתאר סובייקט ביקורתי המדבר מתוך קהילה פרשנית שאליה הוא שייך.¹⁶ אצל וולצר, ביקורת חברתית אפקטיבית נשענת על ערכים שהחברה כבר מזהה כשלה, וחושפת סתירות בין עקרונות מוצהרים לבין פרקטיקות קיימות.¹⁷ סמכותו של המבקר נובעת בדיוק מן העובדה שהוא שותף למסורת, והביקורת אינה ייבוא של אמת חיצונית אלא עיבוד מחודש של אוצר המילים הנורמטיבי שכבר קיים. וולצר מביא את נביאי המקרא כדוגמאות קלאסיות לביקורת חברתית ראויה: לא רק שהם היו מחויבים לחברה שבה הם פעלו, הם גם זעקו בשם האידיאלים היסודיים ביותר שלה. הנביא מציב בפני העם דרישות מוסריות שהוא מכיר היטב. הנביאים אינם מיסיונרים שמביאים בשורה חדשה, אלא חברים מן המניין בחברה שהם מתעקשים להחזירה לדרך הישר.

תובנה זו מתיישבת גם עם טענתו של אלסדייר מקינטייר (MacIntyre) שהשיפוט המוסרי מתרחש תמיד מתוך מסורת חיה, המעניקה לסובייקט את אוצר המושגים והקריטריונים שבאמצעותם הוא מבקר אותה.¹⁸ גם אצל מקינטייר אין נקודת תצפית ניטרלית שמחוץ למסורת; הביקורת עצמה היא רגע פנימי במאבק על פרשנותה של המסורת ועל עתידה.

ריצ'רד רורטי (Rorty) מחריף את ההסתייגות מן היסוד המטאפיזי של הביקורת מנקודת מבט פרגמטיסטית.¹⁹ לשיטתו אין עוגן טרנסצנדנטי שממנו ניתן לבסס שיפוט חברתי, שכן ביקורת מתרחשת תמיד בתוך קהילה לשונית ופוליטית נתונה. אנחנו פועלים באמצעות הלקסיקון שקיבלנו בירושה גם כאשר אנו מבקשים לשנותו. השאלה איננה כיצד להצדיק ביקורת מול אמת חיצונית, אלא כיצד להרחיב את הסולידריות ולהפחית את הסבל בתוך הקהילה שאליה אנחנו שייכים. הביקורת היא אפוא פעולה פנימית של שיפור, ולא הכרזה ריבונית מבחוץ.

הגותו של סטנלי פיש מעמיקה היבט זה מן הצד האפיסטמולוגי. בתיאוריית הקהילות הפרשניות שלו (Interpretive Communities) הוא טוען כי עצם ההבנה – מה נחשב לטענה, מה ייחשב כהוכחה, מהו שיח סביר – נקבעת בתוך מסגרת נורמטיבית משותפת.²⁰ אין קורא אובייקטיבי מחוץ לקהילה; אין משמעות שאינה מתווכת על ידי נורמות פרשניות. מכאן אפשר להסיק שגם הביקורת עצמה אינה פעולה חיצונית למסגרת אלא תנועה פנימית בתוך שדה הכללים שהיא כבר מכירה.

מן השילוב בין גדמר, וולצר, מקינטייר, רורטי ופיש מתברר אפוא עיקרון משותף: אין חוץ נקי, אין נקודת תצפית ניטרלית שאינה כבר שותפה למסגרת הנבחנת. ואולם הכרה זו אינה מבטלת את אפשרות הביקורת; היא מגדירה מחדש את תנאיה. אם אנחנו פועלים תמיד מתוך מסורת, שפה ומוסד, הביקורת עצמה היא תנועה פנימית שמתרחשת בתוכם, תנועה שדורשת רפלקסיביות ואחריות.²¹

דווקא משום כך מתחדד הצורך להבחין בין ההתנגדות המסורה לבין מושגי הביקורת האימננטית המקובלים. הביקורת האימננטית מתארת בראש ובראשונה אופן מסוים של ביקורת: היא משתמשת בערכים, בנורמות ובמשאבים הפרשניים של המסגרת עצמה כדי לחשוף את הסתירות, המתחים והפערים הפנימיים שמתקיימים בה. ההתנגדות המסורה מוסיפה על כך ממד נוסף, ומתייצבת מול מוקדי הסמכות ויחסי הכוח המכוננים אותה מתוך שאיפה לשנותם. משום כך כל התנגדות מסורה היא ביקורת אימננטית, אך לא כל ביקורת אימננטית היא התנגדות מסורה. העמקה נוספת של עיקרון זה מצויה בהגותה של אדריאן רייץ'. במסה המכוננת שלה "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision" היא מתארת את פעולת ה"רוויזיה" – הקריאה המחודשת בטקסטים קנוניים – כמעשה קיומי ופוליטי גם יחד.²² הקריאה המחודשת איננה ניסיון למחוק את העבר או להשתחרר ממנו לחלוטין, אלא מאמץ להיכנס מחדש אל טקסטים שעיצבו את תודעתנו, לחשוף את מבני הכוח הטמונים בהם ולהפעילם באופן אחר. רייץ' מדגישה שאי אפשר להתחיל מאפס; השפה עצמה נושאת עקבות של היסטוריה ושל היררכיה. דווקא משום כך, הרוויזיה איננה יציאה מן המסורת אלא עבודה בתוכה.

ההתנגדות המסורה מצטרפת אפוא למסורת ההרמנויטית והפרגמטיסטית המערערות על פנטזיית החוץ, אך מוסיפה לה ממד מוסדי מובהק. המבקר שותף לא רק לשפה ולמסורת אלא גם למוסדות המגלמים אותן. לפיכך העמדה הביקורתית איננה רק פרשנות של ערכים, אלא גם אחריות לתנאים המאפשרים את עצם קיומו של הליך, מחלוקת וזיכרון מוסדי. אם אין חוץ נקי, אין גם אפשרות לפרוש מן המוסד בלי לפגוע בתנאים שבתוכם מתאפשרת הביקורת עצמה.

ואולם כאן מתחדד קושי מבני. אם סמכות הביקורת נשענת על נאמנות ועל השתתפות, כיצד ניתן לתבוע שינוי שאיננו שולי בלי לאבד את תנאי ההשתייכות? כיצד ניתן לערער על מבנה הסמכות עצמו בלי להיתפס כמי שחצה את גבול הזיקה? המתח הזה בין תביעה לשינוי עומק ובין מחויבות למסגרת הוא המקום שבו ההתנגדות המסורה מיתרגמת מתובנה הרמנויטית לאתוס פוליטי. מן המתח הזה מתגבשת צורת פעולה שאינה שבירה טוטאלית ואינה הסתגלות שקטה, אלא רדיקליות הנושאת אחריות למוסד שבתוכו היא פועלת.

תצורת הפעולה של ההתנגדות המסורה: רדיקליות מתונה

אם ההתנגדות המסורה מנסחת את הלוגיקה של ביקורת אימננטית – ביקורת הנובעת מזיקה למסגרת ואינה מבוססת על עמדת חוץ – היא מחייבת גם צורת פעולה קונקרטית. ביקורת מבפנים אינה יכולה להישאר ברמת המשגה מופשטת, וצריכה להיתרגם גם לפרקטיקה הפועלת בתוך גבולותיה של המערכת המבוקרת ובאמצעותם. כאן נכנס לתמונה המושג "רדיקליזם מתון" (Tempered Radicalism) – מושג שאינו מתחרה בהתנגדות מסורה, אלא מתאר את תבנית הפעולה שלה כשהיא מתגלמת בזירה מוסדית ופוליטית.

המונח "רדיקליזם מתון" נטבע לראשונה בידי הסוציולוגיות דברה מאירסון ומורין סקאלי (Meyerson & Scully) בהקשר של שינוי בארגונים ובמקומות עבודה.²³ הן ביקשו לתאר עובדים ופעילים המחזיקים בעמדות ביקורתיות עמוקות ביחס למבנה הכוח, לתרבות הארגונית ולחלוקת התפקידים, אך בוחרים לפעול מתוך הארגון ולא מחוצה לו. הרדיקליות מתבטאת במטרות: שינוי יחסי הכוח, ערעור ההיררכיות, הרחבת הייצוג. המתינות מתבטאת באמצעים: פעולה בתוך כללי המשחק הקיימים, שימוש בשפה הארגונית, בניית בריתות, קידום שינוי הדרגתי ולעיתים איטי ומתסכל. אין מדובר בפשרה רעיונית, אלא באסטרטגיה מודעת המשלבת דמיון ביקורתי עם זהירות מוסדית.

כבר בהקשר הארגוני המקורי ניכרת תובנה חשובה: רדיקליות שאינה מביאה בחשבון את תנאי ההשתתפות מסתכנת באובדן אפקטיביות: פעולה דרמטית מדי עלולה להוביל להדרה או לפיטורין; פעולה מתונה מדי עלולה להיספג בלי לשנות דבר. הרדיקליזם המתון נולד מן ההכרה במתח זה. ואולם כאשר המושג מועבר להקשר דתי-קהילתי הוא מקבל עומק נוסף, שאיננו רק אסטרטגי אלא קיומי.

פיית' ומבורה נגונג'ירי (Ngunjiri) ניסחה זאת באמצעות מטפורה חדשה: מדובר בניסיון "לטלטל את הספינה בלי ליפול ממנה".²⁴ בהקשר ארגוני, הספינה היא מקום עבודה; בהקשר דתי, הספינה היא עולם של זהות, תיאולוגיה ושייכות. ליפול ממנה פירושו לאבד לא רק השפעה פוליטית אלא גם בית, קהילה וסמכות פרשנית. ההישארות כאן איננה חולשה אלא תנאי לפעולה מתמשכת. דווקא משום שהספינה היא מרחב קיומי, פעולת הטלטול מחייבת אחריות כפולה לשינוי ולשימור גם יחד.

בעולם המחקר שימש המושג "רדיקליזם מתון" לתיאור אקטיביזם פמיניסטי בקהילות דתיות, למשל נשים שחורות בכנסיות נוצריות שפעלו לשינוי מבני הסמכות המגדריים בלי לפרוש מן הקהילה.²⁵ בהקשר היהודי-אורתודוקסי, רונת עיר-שי ותניא ציון-וולדקס אימצו את המונח כדי לאפיין צורת פעולה פמיניסטית המבקשת שינוי עומק במבני הסמכות המגדריים, אך פועלת מתוך מחויבות להלכה ולשדה הנורמטיבי שבתוכו היא נטועה.²⁶ הרדיקליות מתבטאת בעומק התביעה; המתינות – בהכרה כי התביעה עצמה חייבת להתנסח בלשון המסורת ובתנאיה. בכך מתברר כי הרדיקליזם המתון איננו אסטרטגיה טקטית גרידא, אלא מימוש פוליטי של הלוגיקה האימננטית של ההתנגדות המסורה.²⁷

כאשר הביקורת נעשית בשם המחויבות ומתוך רצון להוסיף ולהשתתף במסגרת ההלכתית והקהילתית, פעולה מהפכנית במובנה הקלאסי המבוססת על שבר, ניתוק או כפייה חיצונית איננה רק בלתי אפשרית מבחינה מעשית; היא אף שוללת את תנאי סמכותו של הסובייקט הביקורתי. מנגד, פעולה רפורמיסטית מצומצמת בלבד איננה מממשת את עומק התביעה המוסרית. המתח הזה איננו טעות לוגית אלא תנאי מבני. ממנו נולד הרדיקליזם המתון כהכרח: רדיקלי במטרותיו, מתון באמצעיו, ופועל מתוך מודעות מתמדת למעמדו השברירי.

הקשר בין התנגדות מסורה לרדיקליזם מתון אינו מנוסח כהצהרה מושגית מפורשת אחת במחקר, אך קריאה מצטברת בשיח הפמיניסטי-הלכתי מראה כי החיבור מתקיים ברמת ההיגיון התיאורטי והפרקטי גם יחד. ההתנגדות המסורה מספקת את האתוס: ביקורת הנובעת מן הזיקה ומבקשת להישאר בתוך המסגרת. הרדיקליזם המתון מגלם את צורת הפעולה: שינוי עומק המופעל מתוך גבולות המערכת ומתוך אחריות לה.

בהקשר זה ראוי להצביע גם על ההבדל העקרוני בין הפמיניזם ההלכתי לבין מסורות פמיניסטיות רדיקליות אחרות. הוגות פמיניסטיות כמו אודרי לורד קראו "לפרק את ביתו של האדון" מתוך הנחה שמבנים פטריארכליים אינם ניתנים לשינוי מבפנים.²⁸ לעומת מסורות פמיניסטיות רדיקליות, הפמיניזם ההלכתי מסרב להנחה זו. הוא אינו מכחיש את האלימות המבנית של המסורת, אך גם אינו מוכן לוותר על הבית; להפך, הוא תובע שינוי רדיקלי דווקא מתוך הישארות, נאמנות וסירוב להותיר את הזירה הדתית כולה בידיהם של כוחות שמרניים.

העמקה נוספת של מבנה זה מצויה בעבודתן של עיר-שי וציון-וולדקס הנשענות על רחל אדלר ועל המסגרת שהציע רוברט קאבר בספרו נומוס ונרטיב.²⁹ קאבר מבחין בין נומוס – עולם החוק, הסמכות והנורמה המחייבת, ובין נרטיב – עולם המשמעות, הסיפור והחווייה החיה.³⁰ כל קהילה משפטית חיה במתח בין שני הקטבים הללו. הפמיניזם ההלכתי פועל בדיוק במרחב הזה: הוא אינו מבקש לפרק את הנומוס ההלכתי, אך גם אינו מסתפק בהרחבת הנרטיב בלבד. תחת זאת הוא פועל בשתי החזיתות: שינוי נרטיבי המכין את הקרקע לשינוי נומוטי, ושימוש בכלים נורמטיביים קיימים כדי לפתוח אפשרויות חדשות.

הדוגמאות הקונקרטיות מדגימות זאת היטב: מאבקים נגד סרבנות גט תוך שימוש מושכל במערכת המשפט האזרחית; פיתוח תפקידי הנהגה הלכתית נשית; הקמת בתי מדרש לנשים; הרחבת תחומי הפסיקה; יצירת שפה הלכתית חדשה המשלבת תודעה מגדרית – בכל המקרים הללו הפעולה איננה חיצונית למערכת אלא מתבצעת בתוכה, באמצעותה ולעיתים נגדה, אך לא מבחוץ. הפרקטיקה איננה נספח לתיאוריה; היא מימושה המתוח.³¹

בכך מתברר כי המעבר מן ההתנגדות המסורה אל הרדיקליזם המתון חושף את ההיגיון הפוליטי שהיה טמון מלכתחילה במושג: לא רק פרשנות נאמנה אלא פעולה נאמנה; לא רק התנגדות למבני סמכות מתוך זיקה אלא שינוי מתוך אחריות. הרדיקליזם המתון איננו עמדה של פשרה או בינוניות, אלא אתוס פעולה תובעני הכרוך במחירים אישיים וקהילתיים כבדים: חשיפה לדה-לגיטימציה, להאשמות בחוסר נאמנות ולעיתים להדרה ממשית. דווקא משום כך הוא מגלם במובהק התנגדות שאינה מוותרת על הקשר גם כאשר הקשר עצמו הופך לזירת מאבק.

השאלה אפוא איננה אם אפשר לבקר מתוך זיקה, אלא כיצד נראית פעולה כזו כאשר היא מתגלמת במרחבי חיים דתיים, תרבותיים ופוליטיים. הרדיקליזם המתון הוא תשובה אפשרית אחת: תביעה לשינוי עומק שאינה מוותרת על המסגרת שבתוכה היא פועלת ואינה מתכחשת למחיר הכרוך בהישארות. בכך הוא מהווה את ההכרח המבני של ההתנגדות המסורה.

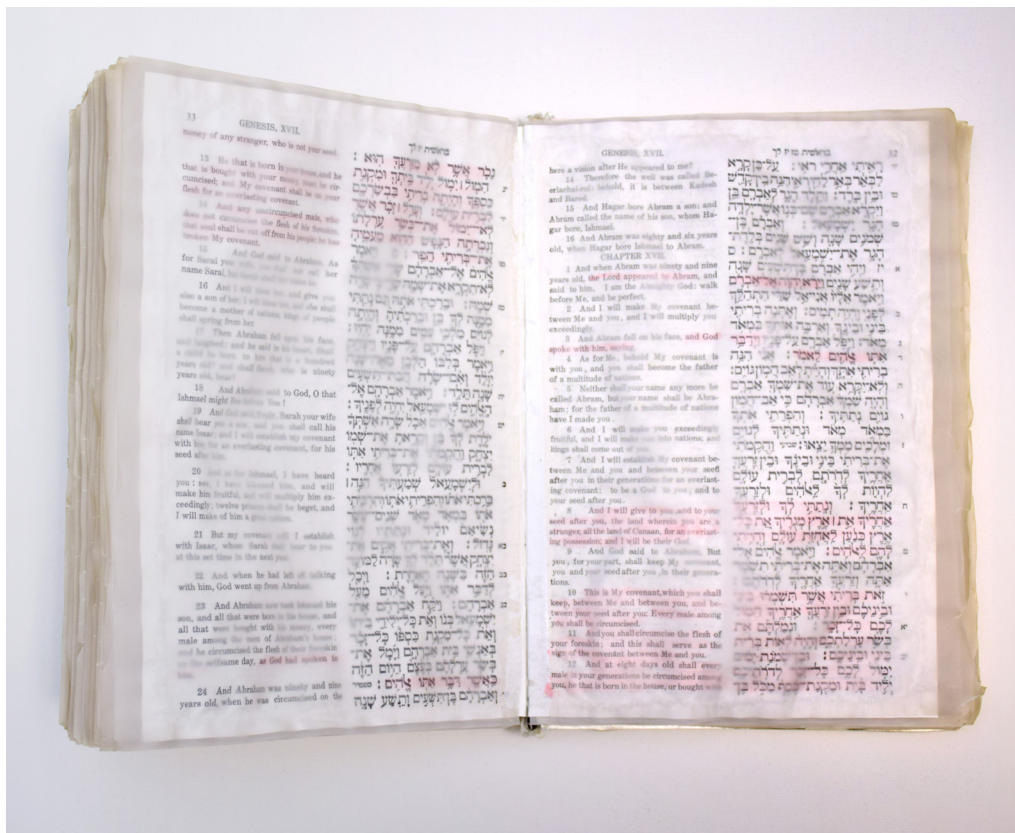
אם בחוק ובהלכה מתנסח המתח בין נומוס לנרטיב, בשדה התרבות הוא מתגלם במתח שבין טקסט קנוני לייצוג חזותי, בין קנון לפרשנות חזותית. אם ההתנגדות ההלכתית מבקשת לשנות את הנומוס מתוך השתתפות בסדר המחייב, בשדה האמנות היא נוגעת ישירות בגוף הטקסט עצמו – לא כדי למחוק אותו אלא כדי לסמן, להשהות ולפתוח אותו לקריאה תובענית חדשה. השאלה איננה עוד אם ניתן לבקר מתוך זיקה, אלא כיצד נראית פעולה כזו כאשר היא מתגלמת בשדה האסתטי, וכיצד עצם הייצוג הופך לצורה של התנגדות מסורה.

התנגדות מסורה בשדה התרבות: ייצוג, נומוס ואחריות

כיצד מתנסחת ביקורת אימננטית כאשר חומרי פעולתה אינם נורמטיביים-הלכתיים אלא אסתטיים-ייצוגיים? בשדה התרבות, הזיקה למסגרת איננה מתבטאת בציות לחוק אלא בהשתתפות בשפה: בטקסט, בדימוי, בנרטיב ובחומר. כאן נבחנת ההתנגדות המסורה בתנאי פעולה אחרים, שבהם עצם הפרשנות – ולא רק עמדת הדוברת – נעשית אתר של אחריות. האמנות והקולנוע הדתיים אינם יישום חיצוני של תיאוריה קיימת, אלא זירות שבהן המתח בין סמכות לפרשנות מתגלם בייצוג עצמו. אין מדובר באנלוגיה אסתטית בלבד, אלא בהמשכיות מבנית של אותו הגיון פעולה.

במחקריי על אמנות יהודית-פמיניסטית בישראל ובארצות הברית הראיתי כיצד אמניות הפועלות מתוך עולמות הלכתיים ודתיים אינן מבקשות לנטוש את עולם הסימנים, הטקסטים והריטואלים היהודיים, ואף אינן מציבות את עצמן בעמדה של חוץ חילוני, אלא להפך. הן פועלות בתוך הנומוס עצמו, מתוך שפה מוכרת ומקודשת, אך מפעילות אותה מחדש כזירה של התנגדות למבני הסמכות שבתוכם היא פועלת. העבודות אינן מציעות אלטרנטיבה למסורת, אלא מבצעות מהלך פרשני-חזותי של סימון, הדגשה, השהיה והסטה – מהלך החושף את הממד המודר, המושק או המוכחש במסורת.³²

בעבודתה "שחרור הא־לוהים" (*The Liberation of G-d*) הניחה האמנית היהודייה-אמריקאית הלן אילון (Aylon) את הטקסט המקראי כגוף סמכותי שאיננו מבוטל אלא נפתח לבחינה מחדשת (תמונה 1). בתחילת שנות התשעים החלה אילון לסמן במרקר ורוד פסוקים מן התורה – פסוקים מיזוגניים, לא-הומניים ופוגעניים המיוחסים בתורה לאלוהים, במטרה לשחרר אותו מהם, כדבריה.³³ כדי שלא לפגוע בקדושת הספר, היא הדביקה על דפיו נייר חצי-שקוף וסימנה עליו, במעין תרגיל לימודי. כך עברה אילון בהדרגה על כל חומשי התורה ויצרה את העבודה "שחרור הא־לוהים".



תמונה 1: הלן אילון, ספר בראשית מסומן (מתוך הסדרה *The Liberation of G-d*), 1996. חומש, נייר חצי שקוף מסומן במרר, אוסף סאלי גוטסמן, ניו יורק. צילום: אלעד ליפשיץ

אילון אינה מוחקת את הפסוקים אלא מסמנת אותם. באמצעות הדגשת המקומות שבהם מופיעות האלימות והמיוזוגיניה היא מציבה את המסורת תחת תביעה לעקביות מוסרית,³⁴ והפעולה הביקורתית שלה מבקשת לחשוף את המתחים והסתירות הפנימיים שבה. זוהי התנגדות מסורה במובנה העמוק: התנגדות המבקשת לעצב את הבית מחדש בלי לעזוב אותו.

מהלך דומה מופיע בעבודתה של האמנית הישראלית נחמה גולן "שתלכי בדרכים טובות" (תמונה 2). העבודה בנויה כסנדל עקב נשי, עשוי שכבות נייר ודבק פולימרי, המחופה בתצלומי זירוקס של דף הפתיחה של מסכת קידושין – "האישה נקנית בשלש דרכים".³⁵ הטקסט ההלכתי מגדיר את האישה במונחים של קניין, והחיבור הדיסוננטי בין דף גמרא מקודש לבין אובייקט של דריכה והליכה מבליט את גופניותו של הטקסט ואת השלכותיו הממשיות על חייהן של נשים. בה בעת, העבודה אינה מבטלת את קדושת הטקסט. גולן מדגישה אותה באמצעות חותמת מקודשים.³⁶ בכך מתהווה מתח מכוון: פעולה חזותית של התעללות בטקסט, אך כזו שנעשית מתוך הכרה בקדושתו. הביקורת אינה קוראת לנטוש את הבית הטקסטואלי אלא מחייבת אותו להתבונן בהיגיון הפטריארכלי שהוא נושא. במובן זה, העבודה היא התגלמות מובהקת של לוגיקת ההתנגדות המסורה: ערעור תובעני שאינו מנתק את עצמו ממקורות הסמכות שלו.



גניזה

תמונה 2: נחמה גולן, שתלכי בדרכים טובות, 1999–2011. תצלומי זירוקס של דפי תלמוד, דבק פולימרי וחותמת גומי, אוסף האמנית

דוגמאות אלו מבהירות כי התנגדות מסורה באמנות אינה מתמצה במסר תוכני או בעמדה אידאולוגית. היא מתממשת כפרקטיקה צורנית, חומרית ואוצרותית הפועלת מתוך שפת המסורת ומבקשת לשנות את תנאי פעולתה. האמנות מתפקדת כאן כמרחב ניסיוני שבו אפשר למתוח את גבולות ההלכה והסמכות – מרחב ביניים שבו הביקורת אינה מוכרעת מראש אלא נשארת פתוחה, מתוחה ופגיעה. דווקא משום כך אין זו ביקורת בטוחה: היא אינה מגינה על הסובייקט המבקר, אלא מחייבת אותו לשאת במחיר הפעולה. במובן זה אין מדובר רק בביקורת על המסורת, אלא בהשתתפות פעילה במתח שהיא מייצרת – מימוש מלא של אותו היגיון ביקורתי כשהוא נעשה מחייב, חשוף ולא־חסין לביקורת.

את חשיבותה של התרבות כזירה מרכזית של התנגדות מסורה חידדה הטוענת הרבנית רבקה לוביץ. לדבריה, יצירתן של נשים פמיניסטיות-אורתודוקסיות במרחבי האמנות אינה מותרות אסתטיים אלא הכרח מבני: כל עוד נשים מודרות מעיצוב השיח ההלכתי ומהשפעה מוסדית ישירה בתוך הקהילה, התרבות נעשית לזירת פעולה חלופית: "אם אנחנו חושבות שצריך לעשות שינוי הלכתי [...] אנחנו צריכות לא רק לכתוב מאמרים הלכתיים [...] אנחנו נצייר ציורים, ואנחנו נעשה עבודות, ואנחנו נכתוב מדרשים [...] רק ככה נצליח לעשות שינוי."³⁷ דבריה מעמיקים את מושג ההתנגדות המסורה: אם במובנו הראשוני המושג מתאר התנגדות הפועלת מתוך הבית ובשפתו, הרי שלעיתים הבית אינו מאפשר דיבור ישיר. במצב כזה ההתנגדות המסורה אינה נוטשת את המסגרת, אלא נעה אל שוליה ופועלת בעקיפין, באמצעות דרכי ביטוי חלופיות. האמנות איננה מחוץ לבית; היא נעשית למרחב פעולה פנימי כאשר בית המדרש אינו מאפשר לנשים להשמיע קול. דווקא האלגוריה, החומריות והדימוי מאפשרים להן להוסיף להשתייך – ובה בעת להתנגד.

היגיון דומה פועל גם בשדה הקולנוע. במחקרן של ולריה סייגלשיפר והרטמן (Seigelsheifer & Hartman) על יצירות קולנוע אורתודוקסיות בישראל מתואר מה שהן מכנות *staying and critiquing* – עמדה של הישארות בתוך האורתודוקסיה תוך שימוש בקולנוע כבמה לביקורת.³⁸ המחקר, המבוסס על ראיונות עומק עם בוגרות בית הספר הדתי לקולנוע מעלה וניתוח סרטיהן, מראה כי הביקורת אינה מתנסחת כהתייזבות חיצונית מול ההלכה או מול הסמכות הרבנית, אלא כמהלך של ביקורת מבפנים: עיסוק בנושאים טעונים – מיניות, אלימות, רווקות וכפיית פריז – מתוך שפת הקהילה עצמה. הקולנוע הופך אפוא לזירת ביניים – לא ככרוז מחאה אלא כאתר של עדות וסדק – מרחב שבו אפשר להישאר ולבקר בו־זמנית. גם כאן מדובר בביקורת הנטועה בלב המסגרת עצמה: פעולה הניזונה מן הזיקה אליה ולא מן ההתרחקות ממנה.

הקולנוע הדתי, אם כך, אינו רק מקרה פרטי של ייצוג "רך" או "מפויס", אלא מופע נוסף של התנגדות מסורה: ביקורת שאינה מבטלת את המסגרת אלא מחייבת אותה לעמוד באחריותה. אין זו חזרה על אותו מושג, אלא הופעה שלו בזירה אחרת, שבה הפרשנות האסתטית נעשית לצורת התנגדות, והבחירה להישאר בתוך הבית הקולנועי־דתי מתגלה כמהלך ביקורתי רדיקלי לא פחות.

הדוגמאות מן האמנות והקולנוע מבהירות כי התנגדות מסורה איננה מוגבלת לפעולה משפטית או אקטיביסטית במובנה הצר. היא מתפקדת כקטגוריה חוצת־שדות להבנת ביקורת פנימית בתרבות: פרקטיקה פרשנית, חומרית ונרטיבית הפועלת מתוך שפה קיימת ומבקשת לשנותה בלי לנתקה ממקורות הסמכות שלה.

כאן מתחדד הצורך להשיב את מושג ההתנגדות המסורה אל שיח רחב יותר של ביקורת אימננטית, שאינו מוגבל להקשר הפמיניסטי-אורתודוקסי. אף שהמושג בא לידי ביטוי בזירות מגוונות של התחדשות יהודית-פמיניסטית, אפילו צמצומו לשדות אלה מחמיץ את כוחו כקטגוריה כללית להבנת יחסי נאמנות, סמכות והתנגדות במסגרות נורמטיביות. כאן נכנס לתמונה שדה הביקורת

המוסדית (Institutional Critique). ההיגיון שנוסח בזירה האסתטית אינו נותר בתחומי הייצוג בלבד; הוא מתחדד כאשר הוא מופנה אל המוסד עצמו כתצורה נורמטיבית.

מוסד כתצורה נורמטיבית: ביקורת מבפנים

מן ההרחבה המושגית הזו מתבהר כי שדה הביקורת המוסדית – שהמופע המפותח ביותר שלו הומשג בשיח האמנות העכשווית – אינו מקרה אנלוגי, אלא זירה שבה לוגיקת ההתנגדות המסורה נבחנת בתנאים אחרים: לא עוד בתוך מסורת דתית, אלא בתוך מוסדות מודרניים המעצבים ידע, סמכות ונראות. כאן מתחדדת השאלה לא רק כיצד לפעול מתוך המערכת, אלא כיצד להכיר במעורבות שלנו בה ולשאת באחריות לתנאיה. חיבור זה אינו מהלך אנלוגי בלבד, אלא מאפשר לנסח את ההתנגדות המסורה כאתוס ביקורתי כללי החוצה שדות של דת, תרבות, אמנות ופוליטיקה.

מוסד איננו רק מנגנון אדמיניסטרטיבי, אלא תצורה נורמטיבית מצטברת: הוא אוצר זיכרון, מייצר תקדימים, מחלק סמכויות, מגדיר קריטריונים של לגיטימיות ומעצב אופנים של דיבור וראייה. במובן זה, מוסד הוא נומוס – עולם משמעות מחייב שבתוכו פועלים סובייקטים ומוגדרים גבולות האפשר. מערכת משפט, אוניברסיטה, מוזיאון, ועדת פרס או מערכת תקשורת אינם רק זירות של מדיניות; הם מסגרות שבתוכן מתגבשת תודעה מקצועית וציבורית, ובתוכן נקבע מה ייראה כטענה סבירה ומה ייתפס כהפרה של כללי המשחק.

הביקורת המוסדית שהתפתחה בשדה האמנות במאה העשרים צמחה בראשיתה מתוך חשדנות עמוקה כלפי מוסדות. בשנות השישים והשבעים במיוחד, אמנים ביקשו לחשוף את התנאים הכלכליים, האידאולוגיים והפוליטיים של המוזיאון והגלריה ולערער על היומרה שלהם לניטרליות. ואולם כבר בגל הראשון של תנועה זו התברר כי הביקורת איננה מתבצעת מחוץ למוסד אלא בתוכו, וכי האמן אינו עומד בעמדת חוץ נקייה, אלא פועל באמצעות חללי התצוגה, מנגנוני המימון ושפות הסמכות שהמוסד עצמו מספק לו. הביקורת אפוא איננה שלילה חיצונית, אלא שימוש רפלקסיבי ב"כלים של האדון".³⁹

אנדריאה פרייזר (Fraser) ניסחה תובנה זו מאוחר יותר. לטענתה, השאלה כבר איננה כיצד לבקר מוסדות, אלא כיצד להבין את מעורבותנו העמוקה ביצירתם ובהמשכיותם. בניסוחה הידוע היא כותבת: "בכל פעם שאנו מדברים על 'המוסד' כעל משהו שאיננו אנחנו, אנו מתכחשים לתפקידנו ביצירת התנאים המאפשרים את קיומו ובהמשכיותם. אנחנו נמנעים מלקיחת אחריות על שותפויות יומיומיות, על פשרות ועל צנזורה – המונעות מן האינטרסים שלנו בשדה ומהתועלות שאנו מפיקים ממנו."⁴⁰ מכאן נובעת קביעתה כי "המוסד נמצא בתוכנו, ואנחנו לא יכולים לצאת אל מחוץ לעצמנו."⁴¹ לפי פרייזר, הביקורת איננה עוד מחווה של חשיפה חיצונית או עמדה ניטרלית, אלא פרקטיקה ממוקמת ומתמשכת של רפלקסיביות ושל אחריות לשותפות עצמה.

טענה זו ממקמת את הביקורת כפעולה של אחריות אימננטית, המקבילה ישירות ללוגיקת ההתנגדות המסורה. בדומה לסובייקט הפמיניסטי-הלכתי, גם המבקר המוסדי אינו טוען לעמדה החפה מזיקה. עמדתו הביקורתית נשענת על ההכרה בכך שהוא עצמו תוצר של המוסד שאותו הוא

מבקר, וכי פעולתו מתאפשרת רק מתוך השתתפות פעילה במוסדות, בשפות ובנורמות שאותם הוא מבקש לערער, ואף מתוך תלות בהם. ההתנגדות, אם כך, איננה יציאה מן המוסד אלא עבודה בתוכו על התנאים המאפשרים את הביקורת. היא מחייבת ויתור על פנטזיית העליונות והכרה באחריות הנובעת מן המעורבות.

אם כן, השאלה איננה רק כיצד לבקר מוסד, אלא גם באיזו צורת פעולה ביקורתית לבחור. האם ביקורת מחייבת שבירה, הרס ויציאה מן המסגרת, או שהיא יכולה לפעול דווקא מתוך שימור המסגרת וארגון מחדש של משמעותה? שאלה זו עומדת בלב המתח בין לוגיקות עכשוויות של "איקונוקלזם" לבין התנגדות מסורה.

דוגמה איקונית לפרקטיקה זו מצויה בעבודתו של האמן האפריקאי-אמריקאי פרד וילסון. בתערוכה *Mining the Museum*, שהוצגה במוזיאון מרילנד בבולטימור, וילסון לא הקים מוסד חלופי ולא דחה את הלוגיקה האוצרותית של המוזיאון. הוא פעל מתוך האוסף הקיים ומתוך שפת התצוגה המוזיאולית עצמה. בוויטרינה שכותרתה *Metalwork: 1793-1880* הוצגו כלי כסף מפוארים, המוצגים בדרך כלל כסמלי תרבות ומעמד, עידון והישג אסתטי. לצד כלי הכסף הציב האמן אזיקים – כאלה שבעליהם ההיסטוריים של הכלים השתמשו בהם כדי לשעבד את עבדיהם האפריקאים וכך צברו את ההון שעליו נשען האוסף המוזיאלי עצמו (תמונה 3).



תמונה 3: פרד וילסון, *Mining the Museum: An Installation* by בתערוכה, *Metalwork: 1793-1880*, פרד וילסון, 1992. מוזיאון מרילנד, בולטימור. התמונה מתוך אתר האגודה ההיסטורית של מרילנד, בולטימור, במסגרת שימוש הוגן

וילסון הסביר כי תרבות המבקשת להשתנות זקוקה לרגעים של טלטלה, וכי עולם האמנות הוא המקום המתאים ביותר לייצר אותם, משום שהוא מאפשר לערער על הנחות יסוד בלי לפרק את המסגרת. במילותיו: "עולם האמנות הוא אחד המקומות הבטוחים ביותר לניסויים מסוכנים".⁴² דווקא משום שהמוזיאון הוא מרחב בעל סמכות ציבורית, אפשר להפעיל בתוכו התנגדות שאינה מבקשת להחריב את המוסד אלא לחשוף את מגבלותיו באמצעות השפה והמנגנונים שהוא עצמו מעמיד לרשותה.

וילסון לא הוסיף ידע חיצוני ולא חשף מסמך נסתר; החידוש היה בסידור. עצם ההצבה של הפריטים זה לצד זה פירקה את מנגנון ההפרדה שבאמצעותו המוזיאון מייצר עבר "נקי", שבו התרבות והיוקרה מנותקות מהאלימות והשעבוד שאפשרו אותן. החיבור הבלתי צפוי בין האובייקטים חשף כי אין מדובר בשני סיפורים היסטוריים נפרדים, אלא בשתי פנים של אותו סדר חברתי וכלכלי. באמצעות שימוש נאמן בשפת הסמכות המוזיאלית – הוויטרנה, התיוג הכרונולוגי והסיווג האוצרותי – וילסון לא ערער על הלגיטימיות של המוזיאון כמוסד ציבורי, אלא תבע ממנו לממש באופן עקבי יותר את יומרתו לייצוג היסטורי שלם ואחראי. זוהי התנגדות מסורה במובנה המוסדי, שמבקשת לחשוף את מנגנוני פעולתו של המוסד ולעצבם מחדש מתוך נאמנות לעקרונות שהוא מתיימר להיות נאמן להם. בכך מדגים וילסון כי התנגדות מסורה היא צורה של רדיקליזם מתון: רדיקלית במטרותיה אך מתונה באמצעיה, משום שהיא פועלת מתוך המוסד ומתוך מחויבות להבטחתו הנורמטיבית.

האמנות של וילסון בולטת על רקע אחת מצורות המחאה הפרוגרסיבית הרווחת בשנים האחרונות – האיקונוקלזם הציבורי, המתבטא בהסרת פסלים, השחתת אנדרטאות ומחיקת סמלים המזוהים עם העבדות. לעיתים יש הצדקה להסרתם של סמלים מסוימים מן המרחב הציבורי, אולם במקרים רבים לוגיקה זו מבקשת לפתור את הבעיה באמצעות העלמת האובייקט עצמו. וילסון מציע היגיון הפוך. הוא אינו מוחק את העבר ואינו מסלק את האובייקטים מן התצוגה, אלא מותיר אותם במקומם ורק משנה את מערכת היחסים ביניהם. באמצעות אקט אוצרותי של סידור מחדש הוא הופך את המוזיאון ממנגנון המטשטש את אלימות העבר למנגנון שחושף אותה. בכך הוא ממחיש כי שינוי רדיקלי אינו מחייב בהכרח מחיקה של הסמל, אלא עשוי להתממש באמצעות חשיפת תשתיתו השקופה וטרנספורמציה של משמעותו. ההתנגדות המסורה אינה מבקשת להרוס את מוסדות הזיכרון אלא לחייב אותם לעמוד בהבטחותיהם. זהו ההבדל העקרוני בין איקונוקלזם לבין התנגדות מסורה: הראשון משנה את המרחב באמצעות מחיקת הסמל, ואילו השנייה משנה את משמעותו של הסמל באמצעות מבט ביקורתי, פרשנות מחודשת והצבתו בהקשר חדש.

כך או כך, מן הביקורת המוסדית מתבהר כי ההתנגדות המסורה איננה קטגוריה התחומה לשדה דתי או פמיניסטי בלבד, אלא מושג שמציע לוגיקה כללית של ביקורת אימננטית הפועלת מתוך המוסד, מכירה בתפקידה בתוכו ונושאת באחריות לתנאים השוררים בו במקום לדמיין נקודת מבט חיצונית ונקייה. משום כך אין מדובר רק בצורת ביקורת אימננטית, אלא גם באלטרנטיבה נורמטיבית לפרקטיקות של מחיקה, טיהור ואיקונוקלזם, המבקשות לפתור סתירות באמצעות ביטול במקום באמצעות עיבוד.

התנגדות מסורה בעידן של שחיקה מוסדית

הדוגמאות שנדונו עד כה מלמדות כי התנגדות מסורה אינה מתמצה בפרשנות של טקסטים או ביצירה תרבותית. היא עשויה להתגלם גם במאבקים על סמכות, השתתפות ועיצוב מחדש של מוסדות מתוך מחויבות להמשך קיומם. אולם כאשר היגיון זה מופיע בזירה הפוליטית הרחבה, הוא ניצב בפני מבחן מסוג אחר. לא עוד מאבק על אופיו של מוסד מסוים או על הרחבת גבולות ההשתתפות בו, אלא התמודדות עם מצבים שבהם תנאי ההשתתפות הציבורית, הלגיטימיות של מוסדות היסוד ואופן הפעלת הכוח המדינתי נתונים במחלוקת.

אם בזירות הקודמות התבטאה ההתנגדות המסורה במאבקים על פרשנות, על סמכות ועל שינוי מוסדי מבפנים, הרי שכאן היא נבחנת בתנאי קיצון: במצבים שבהם יציבותם של המוסדות והאפשרות להמשיך לפעול מתוכם הופכות לשדה של מחלוקת פוליטית. אף שהדיון מתנהל במישור מושגי, אין להכחיש שהוא טעון נורמטיבית. עצם הבחירה להגן על תנאים המאפשרים מחלוקת מתמשכת במקום לחתור להכרעה ריבונית מיידית היא עמדה פוליטית. עם זאת, טענתי אינה מכוונת להכרעה בין מחנות אידיאולוגיים קונקרטיים, אלא להצעת מסגרת חשיבה שתאפשר להבחין בין תיקון מבני לעקיפה כוחנית, יהיו מבצעים אשר יהיו.

אם בשדה הדתי ובשדה האמנות נבחנה ההתנגדות המסורה ביחסה לטקסטים ולמוסדות, השאלה נעשית אקוטית כאשר היא מועברת אל הזירה הפוליטית, שבה עצם הלגיטימיות של המוסדות נתונים במחלוקת. בדמוקרטיה ליברלית עכשוויות – ובישראל בעוצמה מיוחדת – מתחדדת בשנים האחרונות תופעה של שחיקה מוסדית. מערכת המשפט, האקדמיה, התקשורת, מנגנוני ההכרה התרבותית ואף גופי הביטחון והחינוך מוצגים לעיתים כאליטיסטיים, מוטים או מנותקים. ביקורת זו איננה בהכרח בלתי לגיטימית; מוסדות אינם ניטרליים, והם רוויים במבני כוח. השאלה המכרעת איננה אפוא אם ראוי לבקר מוסדות, אלא כיצד ניתן לחולל בהם שינוי עמוק בלי לפרק את התנאים המאפשרים את פעולתם ואת הלגיטימיות שלהם.

כאן נעשית ההתנגדות המסורה רלוונטית במיוחד. היא מציעה דרך לחשוב על שינוי מוסדי שאינו מסתפק ברפורמה מינורית, אך גם אינו מזהה שינוי עם פירוק. במובן זה היא מתגלמת בזירה הציבורית כתבנית פעולה בעלת אופי רדיקלי מתון. רדיקליות זו איננה מכוונת לשבירה טוטאלית, אלא לשינוי עומק של מבני סמכות, נורמות וחלוקת כוח מתוך הכרה בכך שהמסגרת שאותה מבקרים היא גם תנאי ההשתתפות והדיבור.

הדיון הציבורי בישראל סביב הרפורמה המשפטית מספק מקרה מבחן מובהק להבחנה זו. הוא משמש כאן כדוגמה לדיון עקרוני יותר, שאיננו מוכרע ביחס לתוכנה של רפורמה מסוימת, אלא ביחס לשאלה כיצד מתבצע שינוי מוסדי. כאשר ביקורת הופכת לעקיפה – לביטול הליכים מצטברים, לשינוי חד-צדדי של כללי מינוי, להחלפת ועדות מקצועיות בהכרעה ריבונית מיידית – היא משנה את מבנה הסמכות עצמו. במקום תהליך הנבנה על זיכרון מוסדי, על קריטריונים ועל חלוקת תפקידים, מופיעה הכרעה אד-הוק. הבעיה איננה תוכנית בלבד אלא מבנית: שינוי אופן הפעלת הסמכות משנה את עצם מושג הסמכות.

דווקא ברגעים שבהם הביקורת ניצבת מול פיתוי השבירה – מול ההבטחה שבמהלך חדר-פעמי אפשר יהיה לפתור מחלוקת מורכבת – מתחדדת הסכנה הכרוכה בפירוק בלתי מרוסן של מסגרות קיימות. קרל פופר כבר הזהיר מפני הפיתוי להחריב מוסדות בשם חזון כולל של תיקון בלי להכיר במורכבותן של מערכות חברתיות ובתוצאות הבלתי צפויות של החלפתן.⁴³ במובן זה, התנגדות מסורה איננה זהירות שמרנית אלא מודעות לאחריות הנגזרת מן המורכבות.

המורכבות מתעצמת נוכח היפוך התפקידים האידאולוגי המאפיין את ההקשר הישראלי בשנים האחרונות. אם בעבר זוהתה הביקורת הרדיקלית עם עמדות שמאל עמוק המבקשות לערער על מוסדות המדינה, כיום נשמעת ביקורת כזו דווקא מעמדת שלטון הימין. גורמים שלטוניים המדברים בשם ריבונות, גיוון ותיקון מבקשים לשנות מוסדות באמצעות ריכוז סמכויות או עקיפת הליכים. מנגד, קבוצות של שמאל עמוק שבעבר זוהו עם חשדנות כלפי הממסד מוצאות את עצמן בעמדה מגוננת המבקשת לשמר מסגרות קיימות. מצב זה מערער על הזיהוי האוטומטי בין ביקורת לשבירה ובין נאמנות לקונפורמיות.

בתנאים אלה אין לראות בהתנגדות המסורה אתוס אופוזיציוני בלבד. היא עשויה לשמש גם עקרון פעולה שלטוני. דווקא משום כך היא איננה מבחינה בין שלטון לאופוזיציה, אלא בין אופנים של הפעלת כוח. השאלה איננה מי מחזיק בכוח אלא כיצד הוא מופעל: האם גם בעל הכוח מסוגל להפעיל התנגדות מסורה כלפי האופן שבו הכוח שבידיו מאורגן, או שהוא מחליף הליך מקצועי בהכרעה ריבונית מיידית, ובכך מנתק את הכוח מן התנאים המוסדיים המעניקים לו את סמכותו?

לוגיקה זו ניכרת במיוחד בזירת התרבות. ביטול פרסים ממלכתיים, שינוי התנאים להענקתם או התערבות חד-צדדית בהרכבן של ועדות מקצועיות אינם רק מחלוקות על תוכן אידיאולוגי.⁴⁴ הם נוגעים למבנה ההליך עצמו. פרסים מדינתיים הם מנגנונים מצטברים של שיפוט מקצועי ושל העברת סמכות מדור לדור. כאשר סמכות פוליטית מחליפה הליך מקצועי בהכרעה מיידית, היא משנה את תנאי הסמכות שעליהם נשען השדה התרבותי. גם אם המהלך מוצג כתיקון ייצוגי, קיצור הדרך משנה את מבנה האחריות. משום כך המודל המוצע אינו מבקר עמדה פוליטית מסוימת, אלא כל צורה של קיצור דרך ריבוני המנתק את הכוח מן התנאים המוסדיים המעניקים לו את סמכותו. עיקרון זה איננו תלוי בזהות הפוליטית של המחזיקים בכוח; גם מוסדות ליברליים עלולים להידרדר לעקיפה כוחנית כאשר הם מחליפים הליכים מוסדיים תקינים במנגנוני הכרעה אד-הוק.

ההתנגדות המסורה מכירה בכך שמוסדות, למרות פגמיהם, הם תנאי לאפשרות של מחלוקת מתמשכת. שינוי עמוק שאינו נושא באחריות זו עלול לערער את התשתית שעליה נשען השינוי עצמו. עם זאת, אין לראות בהתנגדות המסורה מודל חסין או נטול סיכון. היא מניחה תנאי סף מוסדיים שבהם מחלוקת עדיין מוכרת כלגיטימית, ואינה מחייבת נאמנות עיוורת אלא מבקשת לתת מקום לבחינה מתמדת של גבולות האחריות והאפשרות לפעול מבפנים. דווקא משום שהיא פועלת מתוך המוסד, היא חשופה לשתי סכנות משלימות: סכנת הקואופטציה, שבה המוסד סופג את לשון הביקורת ומרוקן אותה מכוחה, והמחיר האישי והקהילתי הנובע מהאשמות בחוסר נאמנות, המגיע עד כדי הדרה ממשית.

ייתכן אפוא כי ישנם מצבים שבהם עצם ההישארות במסגרת חדלה להיות פעולה ביקורתית ונעשית שותפות כפויה במנגנון של דיכוי. מודל ההתנגדות המסורה אינו מכריע מראש מתי הקו הזה נחצה; הוא רק מצביע על כך שההכרעה אינה יכולה להיגזר אוטומטית מקיומה של פגיעה. שאלת הסף – מתי הביקורת האימננטית חדלה להיות אפשרית – נותרת פתוחה, והיא עצמה מחייבת שיפוט מוסרי ופוליטי קונקרטי.

בתנאים שבהם מוסדות הופכים לשדה קרב, הבחירה איננה בין ביקורת לשימור אלא בין שני אופני פעולה: עקיפה ריבונית המבקשת להכריע מחוץ להליך, או תיקון תובעני הפועל מתוך המסגרת. ההתנגדות המסורה מציעה לחשוב על הפוליטיקה לא כעל בחירה בין שבירה לשימור, אלא כעל מאמץ מתמשך לשנות מבנים בלי לפרק את התנאים המאפשרים מחלוקת, סמכות ואחריות משותפת.

רדיקליות של אחריות: התנגדות מסורה כמודל של ביקורת אימננטית

מהי אם כן תרומתה העקרונית של התנגדות מסורה לשיח הביקורתי העכשווי? לאורך המאמר הצעתי לחשוב על התנגדות מסורה לא כעל עמדה מתונה אלא כעל צורה מובחנת של רדיקליות. היא אינה גרסה מרוככת של ביקורת, אלא מבנה נורמטיבי של פעולה מתוך זיקה: התנגדות ביקורתית שאיננה נשענת על חוץ מדומיין אלא על השתתפות פעילה במסגרת הנבחנת. כדי להבין את הרדיקליות הגלומה בה יש לשוב אל מקורו של המושג עצמו: radix – שורש. רדיקליות איננה בהכרח שבירה טוטאלית אלא חתירה אל יסודות הסדר. בשיח הפוליטי המודרני זוהתה הרדיקליות לעיתים עם ניתוק והחרבה, ומי שנשאר בתוך המסגרת נדמה כמי שאינו נוגע בשורש. התנגדות מסורה מערערת על זיהוי זה, ומבקשת לגעת בשורש לא באמצעות חיתוכו אלא באמצעות חשיפתו. הרדיקליות שלה מתבטאת בכך שהיא תוקפת את מבנה חלוקת הסמכות, את תנאי ההכרה ואת גבולות הקהילה הפרשנית, אך עושה זאת מתוך אחריות להמשך קיומה של המסגרת. זוהי רדיקליות של העמקה: שינוי מבני הנעשה מבפנים.

כך למשל, כאשר נשים תובעות להשתתף בלימוד הלכתי ברמת פסיקה, אין מדובר רק בהרחבת הייצוג אלא בשינוי מבנה הייצור של הנורמה – בשאלה מי רשאי לפרש ומי מוכר כסובייקט פרשני.⁴⁵ זהו שינוי רדיקלי במובנו העמוק, אך הוא מתנסח בתוך לשון ההלכה. באופן דומה, אמן הפועל בתוך מוזיאון ומארגן מחדש את האוסף כך שיחשוף היסטוריות מושקעות אינו מבטל את המוסד שבו הוא מציג את אמנותו אלא תובע ממנו דין וחשבון. השינוי המבני מתבטא כאן בשינוי תנאי הנראות וההכרה.

זוהי תרומתה המושגית הראשונה של ההתנגדות המסורה: ערעור הדיכטומיה בין ביקורת לנאמנות. הביקורת איננה היפוכה של נאמנות אלא תצורתה הביקורתית. הזיקה איננה שוללת רדיקליות; היא מעניקה לה תוקף.

תרומתה השנייה היא בניסוח מחודש של רדיקליות באופן שאינו מזהה אותה עוד עם שבירה טוטאלית, אלא עם נכונות לגעת במבני סמכות מתוך אחריות למסגרת שבתוכה פועלים.

תרומתה השלישית היא אתוס של פעולה בעידן של שחיקה מוסדית ופתרונות ריבוניים מהירים. כאשר קיצור דרך ריבוני מוצג כיעיל יותר ממחלוקת ממושכת, ההתעקשות על תיקון תהליכי הופכת לעמדה עקרונית. התנגדות מסורה מכירה בכך שהמסגרת המבוקרת היא גם תנאי לאפשרות הביקורת.

במוקד המאמר עמדה שאלה אחת: מהי ביקורת שאינה בורחת מן ה"בית" אך גם אינה משלימה עם סדריו? המושג "התנגדות מסורה" נולד מתוך קריאה פמיניסטית בטקסטים קנוניים והראה כי אפשר לחשוב על ביקורת לא כבריחה אלא כהישארות. בין שבירה לשימור נפתחת עמדה מושגית שלישית: מרחב שאיננו פשרה ואיננו אמצע ניטרלי, אלא מרחב של אחריות שבו הנאמנות אינה מבטלת את הביקורת, והביקורת אינה מבטלת את ההשתייכות. הביקורת איננה מוותרת על אחריות להשתייכות, וההשתייכות איננה פוטרת מאחריות לביקורת. במקום לזהות רדיקליות עם שבירה, מוצעת רדיקליות של העמקה; במקום לזהות נאמנות עם קונפורמיות, מוצעת נאמנות ביקורתית.

המאמר ביקש גם להרחיב את ההמשגה המקורית של הרטמן ובוקהולץ. בעוד הם הציגו את ההתנגדות המסורה כדרך לקרוא מחדש טקסטים קנוניים ולחשוף קולות ביקורתיים שהשתמרו בתוך המסורת, המאמר הנוכחי מבקש להמשיגה מחדש כמודל כללי של ביקורת אימננטית. מוקד הדיון עובר מן הקריאה אל הפעולה, מן הטקסט אל המוסד, ומחשיפת קולות מודרים לניתוח יחסי סמכות, מנגנוני כוח ותנאי השתתפות במסגרות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות. בתוך כך מוצעת גם הבחנה מושגית בין ביקורת פנימית לבין התנגדות מסורה, והאחרונה מוגדרת כצורת פעולה ביקורתית המכוונת כלפי מוקדי הסמכות ואופני הפעלת הכוח של המסגרת עצמה, מתוך מחויבות להמשך קיומה ומתוך אחריות לעיצובה מחדש.

במובן זה, התנגדות מסורה איננה פשרה בין נאמנות לביקורת, אלא ניסוח מחדש של היחס ביניהן. זוהי רדיקליות של אחריות: העמדה הביקורתית איננה מחפשת חוץ נקי, אלא פועלת מתוך השתייכות שהיא גם מקור הסמכות שלה וגם גבול הביקורת שלה. דווקא משום כך היא יכולה לתבוע שינוי עומק בלי להתכחש לתנאים המאפשרים אותו.

הערות

1. טובה הרטמן וצ'ארלי בוקהולץ האינך איש אלוהים? בגידה, השתקה והתנגדות בסיפורים קנוניים מהמסורת, תרגם רוני בר לב (ירושלים: כרמל, 2024 [2014]) (להלן הרטמן ובוקהולץ, האינך איש אלוהים?). ראו גם Tova Hartman, "Devoted Resistance: The Listening Guide as a Method for Revealing Cultural Critique," in *The Routledge International Handbook on The Listening Guide Method: A Feminist Relational Approach*, eds. Carol Gilligan, Natasha Mauthner & Andrea Doucet (London: Routledge, 2026), 359-373.

2. הרטמן ובוקהולץ, האינך איש אלוהים? 64-33, 202-198.

3. שם, 110-157.
4. שם, 68-90.
5. חנה קהת, פמיניזם ויהדות: מהתנגשות להתחדשות (תל אביב: משרד הביטחון, 2008), 37.
6. רחל גורדין, "השפעת התמורות המגדריות בשדה הדתי על השיח ההלכתי", בתוך אבינועם רוזנק (עורך), הלכה, מטא הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי (ירושלים: מכון ון ליר, 2011), 68 (להלן גורדין, "השפעת התמורות המגדריות"). ראו גם רונית עיר-שי ותניא ציון-וולדקס, "הפמיניזם האורתודוקסי-המודרני בישראל: בין נומוס לנרטיב", משפט וממשל, ט"ו, (תשע"ג), הערה 22 (להלן עיר-שי וציון-וולדקס, "הפמיניזם האורתודוקסי").
7. גלית ינאי-ונטורה, "זהויות פמיניסטיות אורתודוקסיות בישראל – מבט חדש על פמיניזם ומבט חדש על אורתודוקסיה", מגדר: כתב עת אקדמי מקוון רב-תחומי למגדר ופמיניזם, 3 (2014) (להלן ינאי-ונטורה, "זהויות פמיניסטיות").
8. Tanya Zion-Waldoks & Pnina Motzafi-Haller "Whose House Is This? Gendered (Dis)belongings, Homemaking, and Displacement in Israel's Rabbinic Courts," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44 (1) (2018): 177-204.
9. ראו למשל Mary Daly, *Beyond God the Father: Towards Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, (1985 [1973])); Daphne Hampson, *After Christianity* (London: SCM Press, 1990).
10. עיר-שי וציון-וולדקס, "הפמיניזם האורתודוקסי", 246; 247 הערה 21.
11. הספרות המחקרית בתחום זה רחבה, ראו הפניות בנושא זה בתוך עיר-שי וציון-וולדקס, "הפמיניזם האורתודוקסי", 245, הערה 14. ביקורת והשתתפות במסגרת נורמטיבית נדונה גם במסגרת הדיונים על המפנה הפוסט-חילוני במחשבה הביקורתית. ראו למשל Agata Bielik-Robson, "The Post-Secular Turn: Enlightenment, Tradition, Revolution," *Journal of the Philosophy of History*, 5 (3) (2011): 394-419.
12. ינאי-ונטורה, "זהויות פמיניסטיות".
13. עיר-שי וציון-וולדקס, "הפמיניזם האורתודוקסי", 295-266; Ronit Irshai & Tanya Zion-Waldoks, *Holy Rebellion: Religious Feminism and the Transformation of Judaism and Women's Rights in Israel* (Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2024), 53-138 (להלן Irshai & Zion-Waldoks, *Holy Rebellion*).
14. ראו מנחם מאוטנר, "גדמר והמשפט", עיוני משפט, כ"ג (2) (תש"ס): 367-419.
15. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Mars (New York: Sheed & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, 2004 [1975]).
16. משואה שגיב, שמרנות מהפכנית: הפמיניזם ההלכתי בישראל: משפט ושינוי חברתי (ירושלים: כרמל, 2024), 33-37.

17. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge: Harvard University Press, 1987); *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (New York: Basic Books, 2002).
18. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, (2007 [1981]), 14-15).
19. Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?" in *The Pragmatism Reader: From Pierce Through the Present*, eds. Robert B. Talisse & Scott F. Aikin (Princeton: Princeton University Press, 2011), 21-34.
20. סטנלי פיש, יש טקסטים בשיעור הזה? סמכותן של קהילות פרשניות, תרגמו אילת אטינגר ואהרן זיהבי (תל אביב: רסלינג, 2012); Stanley Fish, "Fish v. Fiss," *Stanford Law Review*, 36 (1984): 1325-1347.
21. נסימ מיזרחי, *Beyond Suspicion: The Moral Clash between Rootedness and Progressive Liberalism* (Oakland, CA: University of California Press, 2024).
22. Adrienne Rich, "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision," in *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978* (New York: W. W. Norton, 1979), 33-49.
23. Debra E. Meyerson & Maureen A. Scully, "Tempered Radicalism and the Politics of Ambivalence and Change," *Organization Science*, 6 (5) (1995): 585-600; *Tempered Radicals: How People Use Difference to Inspire Change at Work* (Boston: Harvard Business School Press, 2001).
24. Faith Wambura Ngunjiri, Sharon Gramby-Sobukwe & Kimberly Williams-Gegner, "Tempered Radicals: Black Women's Leadership in the Church and Community," Ngunjiri et als., "Tempered (להלן) *Journal of Pan African Studies*, 5 (2) (2012): 84-109 (Radicals)." Ngunjiri, *Women's Spiritual Leadership in Africa: Tempered Radicals and Critical Servant Leaders* (Albany: State University of New York Press, 2010).
25. Ngunjiri et als., "Tempered Radicals".
26. עירשי וציון-וולדוקס, "הפמיניזם האורתודוקסי", *Holy*; 237, Irshai & Zion-Waldoks, *Rebellion*, 35. הרעיון פותח לראשונה במסגרת מחקר דוקטורט של ציון-וולדוקס (2016): "Resistance, Tradition, and Social Change: Orthodox Jewish Women Activists Fighting to Free Agunot in Israel," PhD diss., Bar-Ilan University.
- Zion-Waldoks, "The 'Tempered (להלן) 'Resistance, Tradition, and Social Change' Radical' Revolution: Multifocal Strategies of Religious Zionist Feminism in Israel," *Religions*, 12 (8) (2021): 628-648. חשוב להדגיש שאקטיביסטיות דתיות אמנם פועלות לרוב "מבפנים", אך לעיתים הן פונות גם לפרקטיקות רדיקליות ישירות. האקטיביסטיות הדתיות מצויות בתהליך מתמשך של התמקמות ברצף בין מתינות לרדיקליזם. ראו Zion-Waldoks, "Resistance, Tradition, and Social Change", 230-262.

27. Zion-Waldoks, "Politics of Devoted Resistance: Agency, Feminism, and Religion among Orthodox Agunah Activists in Israel," *Gender & Society*, 29 (1) (2015): 73-97.
28. אודרי לורד, "כלי האדון לעולם לא יפרקו את ביתו של האדון", תרגמה עדנה גורני. בתוך ללמוד פמיניזם, מקראה: מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה הפמיניסטית, עורכות דלית באום ואחרות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006 [1979]), 190-194.
29. עירישי וציון-וולדוקס, "הפמיניזם האורתודוקסי", Irshai & Zion-Waldoks, *Holy Rebellion*, 31-34.
30. רוברט קאבר, נומוס ונרטיב, תרגם אביעד שטיר (ירושלים: מרכז שלם, 2012 [1982]).
31. עירישי וציון-וולדוקס, "הפמיניזם האורתודוקסי", Irshai & Zion-Waldoks; 295-266, *Holy Rebellion*, 138-153.
32. דוד שפרבר, ביקורת נאמנה: אמנות יהודית-פמיניסטית בישראל ובארצות הברית (ירושלים: מאגנס, 2021) (להלן שפרבר, ביקורת נאמנה); David Sperber, *Devoted Resistance: Jewish Feminist Art in the US and Israel* (Leiden: Brill, 2025).
33. שפרבר, ביקורת נאמנה, 97; 47-46; Sperber, *Devoted Resistance*.
34. שפרבר, ביקורת נאמנה, עמ' 63-41; 18-95; Sperber, *Devoted Resistance*.
35. שפרבר, ביקורת נאמנה, 40-21; 119-144; Sperber, *Devoted Resistance*.
36. שפרבר, ביקורת נאמנה, 35; 135; Sperber, *Devoted Resistance*.
37. ראו סרטון "מעשה באשה וחלוק – אירוע נעילת התערוכה", *Vimeo*.
38. Valeria Seigelsheifer & Tova Hartman, "Staying and Critiquing: Israeli Orthodox Women Filmmakers," *Israel Studies Review*, 34 (2019): 110-130.
39. ראו Andrea Fraser, "From the Critique of Institutions to an Institution of Critique," (Fraser, "From the Critique of Institutions" 138-153) *Artforum*, 44 (1) (2005): 100-105; Alexander Alberro, "Institutions, Critique, and Institutional Critique," in *Institutional Critique: An Anthology of Artists' Writings*, eds. Alexander Alberro & Blake Stimson (Cambridge, MA: MIT Press, 2009), 14-15.
40. Fraser, "From the Critique of Institutions," 105.
41. Fraser, "From the Critique of Institutions," 104.
42. Maurice Berger & Fred Wilson, "Collaboration, Museums, and the Politics of Display: A Conversation with Fred Wilson," in *Fred Wilson: Objects and Installations, 1979-2000: Issues in Cultural Theory* 4, eds. John Alan Farmer & Antonia Gardner (Baltimore, Maryland, 2001) 35-36.
43. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge, 1945) vol. 1, ch. 9-10; Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge, 1957) vol. 2, ch. 24-25.

44. ראו דוד שפרבר "על לוגיקת העקיפה והדלדול המוסדי", ערב רב, 22.1.2026.

45. Susannah Heschel, "It's Not About Equality It's About Who's in Charge?" in *Yentl's Revenge: The Next Wave of Jewish Feminism*, ed. Danya Ruttenberg (Seattle: Seal Press, 2001), xvi