

# ביקורת ספרים

אהבת האשכנזי  
על שיח קולוניאליסטי מהופך

אריה קרמפף

סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות  
לאלטרנטיבה, 1948–2003, ספרית אפקים, הוצאת עם עובד, תל-אביב 2004,  
388 עמודים

כמה אירוני, המדינה רצתה כל כך לשנות את זהותם הערבית-המזרחית של המזרחים, המזרחים רצו בכך מאוד, אך ההגמוניה האשכנזית לא עמדה בהכרזותיה ושאיפותיה שלה, זאת משום שלא הצליחה להתגבר על התיעוב התרבותי כלפי המזרחים. בעיקר, מנהיגי המדינה לא העלו על דעתם לקיים חברה שוויונית ולוותר על ההודמנות הנפלאה שנפלה בידיהם להקים חברה מעמדית על בסיס אתני, שבה המזרחים מספקים את כוח האדם הוול לכלכלה המתפתחת ולצבא, ואת המסות של המתיישבים לאזורי הספר הריקים מיהודים. רוב המזרחים נותרו באמצע – מחוקי זהות למחצה ודחויים על-ידי ההגמוניה האשכנזית. [עמ' 47]

ניתן לראות קו רציף של אפקטים רדיקליים במאבק המזרחי, שמתגלגל מראשית שנות החמישים, דרך 'מרד ואדי סאליב', אל 'הפנתרים השחורים' ומשם הלאה למרד הקלפיות ב'מהפך 77' ועד הקמת תמ"י וביתר שאת ש"ס, במקביל לעליית השיח המזרחי החדש. [עמ' 120]

בהיסטוריה הקצרה של מדינת ישראל זכתה תנועת המאבק המזרחי להצלחה שלא זכתה לה שום תנועה חברתית אחרת; כך אומר, ובצדק, סמי שלום שטרית. לא היתה קבוצה חברתית נוספת שהצליחה לשנות את מעמדה שינוי דומה, שהשפיע על מבנה העומק של החברה ושל הפוליטיקה הישראלית. חלק בלתי-נפרד מהצלחה זו הוא ההכרה שנעשה צדק היסטורי לאוכלוסייה המזרחית אשר סבלה מחלוקה לא הוגנת של הכנסות, של טובין ושל סוגים שונים של הון בחברה הישראלית. מבחינה זו, ספרו של שטרית, המקבץ את תולדותיו של מאבק זה, הוא תרומה חשובה להיסטוריוגרפיה של החברה הישראלית, של מדינת ישראל ושל הציונות.

אולם יש להשתמש כאן בזהירות במונח 'היסטוריה'. שטרית הוא אישיות פוליטית, חברתית

ותרבותית שמילאה תפקיד מרכזי במאבק המזרחי שהספר מבקש לתעד. הוא השתתף בהקמתה של 'הקשת הדמוקרטית המזרחית', הקים וניהל את בית-הספר 'קדמה' בשכונת התקווה, שביקש להציב חלופה מזרחית אוניברסלית למערכת החינוך הממלכתית, ופרסם רבות בנושא המזרחים בישראל. את הספר המאבק המזרחי בישראל יש לראות, בין השאר, כחלק מאותו מאבק. יש לקרוא אותו כמעשה פוליטי סימבולי אשר, כמאמרו של מרקס בתזה האחת-עשרה לפוירבך,<sup>1</sup> מטרתו לא רק לפרש ולתאר את העולם אלא לשנות אותו.

אני מניח שהיסטוריונים שיקראו את הספר לא תנווה דעתם מן הסטנדרטים ההיסטוריים של בחינת העובדות ושל בניית הנרטיבים. שטרית מאפשר לעצמו חופש פעולה נרחב, אולי נרחב מדי, בפרשנות שהוא מעניק לאירועים השונים ובאופן הצגתם. הדבר בולט בעיקר ב'הנחות' שהוא עושה לגיבורים המזרחים (למשל בניתוח הקריירה של דוד לוי) ובשמות התואר השלייליים שהוא מעניק לאנטי-גיבורים האשכנזים. אולם כל ספר, בין שמדובר ביצירה ספרותית ובין שמדובר בעבודת מחקר אקדמית, כך אני מאמין, קובע בעצמו את אבני הבוחן שלפיהן יש לשפוט אותו, וכך גם הספר שלפנינו. כדי להבינו ולהפיק ממנו את המיטב יש לקרוא אותו כמעשה פוליטי פרפורמטיבי המבקש לעצב את ההווה ואת המציאות החברתית והפוליטית בישראל על-ידי סיפור 'הההיסטוריה המונומנטלית' של המזרחים.

ההיסטוריה המונומנטלית, כותב ניטשה, היא 'עניינו של מי שעורך מלחמה גדולה והוא זקוק לדמויות מופת, למורים, למנחמים'.<sup>2</sup> רעיון הרציפות הוא המאפיין אותה: 'הלא זו האמונה בהקשריותה ובהמשכיותה של הגדלות שבכל הזמנים'.<sup>3</sup> כך, ההיסטוריה של המאבק המזרחי בישראל מוצגת בספר כשרשרת של אירועים המייצרים נרטיב התפתחותי: דיכוי (לפני קום המדינה ובשנות החמישים), התקוממות (מרד ואדי סאליב ו'הפנתרים השחורים'), נסיונות כושלים להתארגנות (מפלגת ת"מ, דוד לוי), ולבסוף – נסיונות מוצלחים להתארגנות ולמיסוד (מפלגת ש"ס, השיח המזרחי החדש ותנועת הקשת הדמוקרטית המזרחית). החידוש של ספר זה הוא בבקשו להציע אלטרנטיבה להיסטוריה המספרת את סיפור דיכויים של המזרחים ומציגה אותם כפסיביים. ההיסטוריה שמציע שטרית מספרת את סיפור מאבקם של המזרחים. זוהי היסטוריה פוזיטיבית, אקטיבית ומכוננת המתארת את הפעולות הקולקטיביות, המאורגנות והפחות מאורגנות שנקטו המזרחים. הספר מציג את המזרחים כקבוצה חברתית בעלת תודעה משותפת, סולידריות, מודעות, הנהגה ואליטה, ובעלת המשכיות שהתקיימה מן הרגע שקמה התנועה הציונית. סיפורה של היסטוריה פוזיטיבית זו הוא תנאי לכינונה של זהות מזרחית שאינה תוצר של המבט ה'לבן' האשכנזי-ציוני. זוהי זהות מזרחית של מאבק מתמיד – 'אני מורד משמע אני קיים', כתב שטרית במקום אחר.<sup>4</sup>

1. 'הפילוסופים אך פירשו באפנים שונים את העולם, אבל העיקר הוא לשנותו' (מרקס, [1845] 1957, עמ' 309).

2. פרידריך ניטשה, 'כיצד מועילה ומויקה ההיסטוריה לחיים', דמדומי שחר: כיצד מועילה ומויקה ההיסטוריה לחיים, ירושלים ותל-אביב 1987, עמ' 25.

3. שם, עמ' 27.

4. סמי שלום שטרית, 'אני מורד משמע אני קיים', הכיוון מזרח, 3 (2000), עמ' 13-16.

זוהי היסטוריה המבוססת על אירועים היסטוריים ממשיים, אך גם על זכרונות קולקטיביים, וכן על פרשנות פוליטית-אידאולוגית שהעניק שטרית לאירועים ולזכרונות אלה. בנייתו שאצגי בהמשך הדברים אקרא את הספר בעיקר כאירוע פוליטי פרפורמטיבי ולא כמחקר היסטורי במובן האקדמי של המילה. אתעניין בפענוח האסטרטגיה הדיסקורסיבית והרטורית ששטרית משתמש בה כדי לקדם את מטרתו הפוליטית וכדי להבנות את ההיסטוריה המונומנטלית המזרחית. אבקש לטעון כי המתחים והסתירות שיתגלו בזמן החשיפה והפירוק של הטקטיקות הפוליטיות והדיסקורסיביות של הטקסט הם סימפטומטיים לשיח המזרחי החדש, אשר הספר שלפנינו הוא חלק בלתי-נפרד ממנו.

### ההבדל וההיסטוריה

ההיסטוריה ששטרית מציע מבוססת על הבדל מכוונן אחד המארגן אותה: ההבדל בין המזרחים לאשכנזים. כמו ההבדל המכוונן בין הפרולטריון לבעלי ההון שמרקס ואנגלס מבססים עליו את הרעיון הטרנס-היסטורי של מלחמת המעמדות,<sup>5</sup> כך מבחינתו של שטרית ההיסטוריה של הציונות ושל מדינת ישראל היא ההיסטוריה של המאבק בין האשכנזים-ציונים-אירופים ובין המזרחים. לדבריו, מאבק זה החל כבר בסוף המאה ה-19. 'העליות הציוניות הראשונה והשנייה (1904) מסמנות למעשה את תחילת ההפרדה בין מזרחים לאשכנזים בחברה היהודית, עם כינונו של "היישוב החדש" על-ידי המתיישבים הציונים' (עמ' 53). לאחר קום המדינה המאבק מתגבש לסדרה של פעולות פוליטיות קולקטיביות שנוקטות במארגן קבוצות מזרחיות:

ניתן לראות קו רציף של אפקטים רדיקליים במאבק המזרחי, שמתגלגל מראשית שנות החמישים, דרך 'מרד ואדי סאליב', אל 'הפנתרים השחורים' ומשם הלאה למרד הקלפיות ב'מהפך 77' ועד הקמת תמ"י וביתר שאת ש"ס, במקביל לעליית השיח המזרחי החדש.

[עמ' 120]

השאלה העקרונית העולה כאן היא על אודות הקשר בין ההבדל המכוונן ובין ההיסטוריה הרציפה שהספר מציע. אפשר לראות שיש ביניהם קשר הכרחי, כמעט לוגי: ללא הנחת הבדל מכוונן אחד המארגן את הריבוי של הקונפליקטים ושל המאבקים המקומיים, הסיפור הרציף היה מתפרק לאוסף של אירועים שמקצתם קשורים זה בזה רעיונית או מוסדית, ומקצתם יוצרים הקשרים וסיפורים אחרים. כדי לייצר מבנה קוהרנטי של רציפות היסטורית שטרית מטשטש, מוחק הבדלים אחרים או מתעלם מהם, ולחלופין, מגייס אותם ומכפיף אותם להבדל המכוונן שהוא מקדם.

5. את המאניפסט הקומוניסטי פותחים מרקס ואנגלס במילים: 'דברי הימים של כל החברה כולה עד כה הם דבריימיהן של מלחמות המעמדות [...] מדכאים ומדוכאים עמדות תמיד זה מול זה, נלחמו ביניהם מלחמה בלתי פוסקת, עתים נסותרת, עתים גלויה' (מרקס ואנגלס [1950], עמ' 52). ההבדל בין מדכאים ומדוכאים מכוונן את 'דברי הימים' של האנושות.

ראשית, מדובר במחיקת הבדלים פנימיים בין המזרחים ובין עצמם. מחיקת ההבדלים בין המזרחים מיוחסת בחלקה לטקטיקה פוליטית שהפעילה ההגמוניה האשכנזית, ובחלקה היא אקט פוליטי מזרחי של 'יצירת סולידריות חברתית בין-מזרחית. למרות הסתירה בין שני ההסברים, שטרית אינו נוקט עמדה חד-משמעית בעניין. הוא מציע שני הסברים אלטרנטיביים וסותרים לתהליך זה. במקום אחד הוא טוען שהמחיקה היא תוצאה של טקטיקה פוליטית שהפעילה ההגמוניה האשכנזית:

אנו עדים לראשיתה של האחדת הקטגוריות הנפרדות של עולי המזרח: מצדות רבות ושוונות לקטגוריה אתנית אחת – מזרחים, או 'עדות המזרח' בלשון העשורים הראשונים. האחדה קטגורית זו היא, אם כן, מעמדית במקורה ונובעת בראשיתה דווקא מפעולות ההגמוניה הציונית האשכנזית [עמ' 68].

לעומת זאת, במקום אחר הוא כותב שהמערכת הפוליטית ההגמונית פעלה בשיטה של 'הפרד ומשול' כאמצעי שליטה שתכליתו למנוע 'גיבוש סולידריות מזרחית החוצה לראשונה את ההפרדה ל"עדות מזרח" נפרדות' (עמ' 224). שטרית אינו מגיע להכרעה בדבר הקטגוריה המכלילה 'מזרחים': האם היא תוצאה של טקטיקה פוליטית אשכנזית או תוצאה של גיבוש זהות מזרחית קולקטיבית. בכל מקרה, הוא מקבל אותה כיחידה חברתית והיסטורית אחת אשר סביבה נתווית ההיסטוריה של המאבק המזרחי לשחרור. קל וחומר שאין בדבריו התייחסות לחלוקה פנימית של הקטגוריה 'אשכנזים-ציונים'.

האמצעי השני לביטולם של ההבדלים האחרים שהתקיימו במרחב הישראלי – ישראלי או פלשתיני, עשיר או עני, גבר או אישה – הוא האחדה של מאבקים והכפפתם למאבק-על אחד. המאבק של המזרחים לביטול הדיכוי האשכנזי הוא בעת ובעונה אחת גם מאבק של העני נגד דיכוי בידי העשיר וגם קשור למאבק של הפלשתינים נגד הדיכוי הישראלי. הלימה מלאכותית זו בולטת בעיקר בניתוח מאבקים של 'הפנתרים השחורים'. בפרק זה – אחד המעניינים והמוצלחים בספר – שטרית מדגיש שמאבק הפנתרים היה לא רק מאבק פרטיקולרי למימוש אינטרסים מזרחיים אלא מאבק אוניברסלי למען שוויון אזרחי, ובכללן שוויון כלכלי-מעמדי<sup>6</sup> והתנגדות לדיכוי הפלשתינים.<sup>7</sup> גם המאבק הפמיניסטי זוכה לאזכור.<sup>8</sup>

6. בפרק העוסק בפנתרים השחורים שטרית מדגיש את החיבור שהם עשו בין 'העדת' ל'מעמדי'. כוכבי שמש מספר: 'אנחנו אומנם הדגשנו את העדתיות, אבל תמיד אמרנו שאנחנו רואים את הקו המעמדי חופף עם הקו העדתי' (שטרית, המאבק המזרחי בישראל, עמ' 163).
7. 'החיבור הדיסקורסיבי התקדימי הנוסף של "הפנתרים השחורים" הוא בין הדיכוי המזרחי, לבין הדיכוי הפלסטיני [...] איש מתבררת ההנהגה לא התחבר למפלגות הימין, ובהקשר הזה צריך להזכיר ש"הפנתרים השחורים" הקדימו את כולם במאבק נגד הגזענות של מאיר כהנא' (שם, עמ' 164).
8. שטרית מוצא צורך להתנצל על שבתנועת הפנתרים השחורים לא השתתפו נשים: 'צריך להשוות זאת כמובן גם לאווירה השוביניסטית הכללית כלפי השתתפות נשים בפוליטיקה הישראלית, כאשר מספר הנשים בכנסת, למשל, לא עלה על מניין אצבעות כף יד אחת' (שם, עמ' 162).

האפקט המושג באמצעות אסטרטגיה דיסקורסיבית זו של האחדת מאבקים הוא שההבדל הקטגורי בין מזרחים לאשכנזים מקבל ממד מוסרי אבסולוטי. על-פי הפרשנות ששטרית מציע אין מדובר רק במאבק בין שתי קבוצות חברתיות על טובין ועל כוח; אלא לדעתו זהו מאבק המתקיים בין שני כוחות פרטיקולריים שנבדלים בעיקר ביכולת של כל אחד מהם לגייס כוח והוא מוצג כאילו מתנהל בין קבוצה שמייצגת את הצדק האבסולוטי ובין קבוצה שמשרתת את כוחות המניפולציה והשררה.<sup>9</sup> לאסטרטגיה זו של סיפור ההיסטוריה יש שני אפקטים פוליטיים: האחד הוא הבניה של סולידריות מזרחית בין מי שמחשיב עצמו מזרחי במסגרת הלאומית הישראלית; והאחר הוא האפשרות לגשר בין המאבק הפרטיקולרי של המזרחים ובין ערכים הנתפסים כאוניברסליים גם בתודעת אנשי ההגמוניה האשכנזית-ציונית. במילים אחרות, פרשנות היסטורית זו מאפשרת למזרחי לנסח את דרישתו הפרקטיקולרית ניסוח אוניברסלי.

כטקטיקה פוליטית, זהו מהלך מקובל ולגיטימי, אך כאשר הוא נעשה כחלק ממחקר היסטורי התוצאה היא היסטוריה אידאליסטית שמתעלמת מן הממד האנתרופולוגי והסוציולוגי של הזהות, מדחיקה אותו ומדברת רק על הממד האידיאי והרגולטיבי של הזהות המזרחית. בפועל, תופעת הזהות היא תוצר של ארטיקולציה<sup>10</sup> של רכיבים פרטיקולריים-אנתרופולוגיים ואוניברסליים-סימבוליים. אצל שטרית המרכיבים הפרטיקולריים-אנתרופולוגיים הועלמו. כפי שהראיתי למעלה, ההדגשה של ההבדל בין המזרחים לאשכנזים, מחיקת ההבדלים האחרים והצורך לאחד בין המאבק הפרטיקולרי לערכים אוניברסליים – כל אלה הובילו ליצירה של זהות מזרחית שהיא הבניה תאורטית ואוטופית, שהבסיס ההיסטורי והאמפירי שלה מפוקפק. סולידריות מזרחית זו מושתתת על ערכים מערביים הגמוניים של שוויון וצדק, דפוסי מאבק מרקסיסטיים ומושג מעורפל של תרבות מזרחית-ערבית וזכרונות קולקטיביים. רכיבים אלה דרים זה לצד זה בלי שניתן דין-וחשבון על המתח ביניהם. אידאליזם כזה הוא סימפטומטי למה ששטרית מכנה 'השיח המזרחי החדש', שיח שיצרה אליטה אינטלקטואלית מזרחית בבואה לעצב זהות מזרחית חדשה. אין בכונתי להמעיט בחשיבותו של הפרויקט הזה. יש לו, ואני מניח שעוד תהיה לו, תרומה חשובה לקידום השוויון בחברה

9. בפרק המתודולוגי שטרית עוסק בהגדרה של תנועה חברתית. מלבד שלושה תנאים שאובים מן הספרות בנושא – כינונם של אתגרים קולקטיביים, בניית רשתות חברתיות, יעדים משותפים ומסגרות תרבותיות וכינון סולידריות כדי לקיים המשכיות של פעולות המאבק – שטרית מוסיף תנאי רביעי: 'לתנועה כזאת חייבת להיות שאיפה אמיתית לשוויון ולצדק חברתי' (עמ' 17).

10. בהקשר זה המושג 'ארטיקולציה' (articulation) מחליף את המושג 'הפשטה' (abstraction) כדי לתאר את הקשר בין הפרטיקולרי ובין האוניברסלי. שלא כתפיסה ההגליאנית, שלפיה האוניברסלי הוא ייצוג של הפרטיקולרי באמצעות ביטולו והתגברות עליו, מושג הארטיקולציה מדגיש שכל רעיון 'מופשט' או 'אוניברסלי' הוא תמיד בעל קיום מקומי וקונקרטי. המושג 'לאום' הוא דוגמה מוצלחת לכך, שכן כדי לכוון תודעה לאומית יש צורך בשידוך (לא אפשרי מבחינה לוגית) בין ההתבדלות השבטית ובין דרישה אוניברסלית להגדרה עצמית. ראו למשל: לקלאו ומוף, 2004 ו-Latour, 1999.

הישראלית. עם זאת, המטרות החיוביות והצודקות של הפרויקט אינן מצדיקות את גיוסה של ההיסטוריה. מבחינה זו, העובדה ששטרית לא הצליח לעבור מן העמדה של הפוליטיקאי, איש המעשה והחזון, לעמדה של ההיסטוריון לא פעלה לטובת התוצאה הסופית. לו ויתר שטרית על הצורך להציג את ההיסטוריה של המאבק על-פי העיקרון של 'הבדל אחד, היסטוריה אחת', היה מגלה מארג מורכב יותר של זהויות מזרחיות המתפלגות גם על-פי ארצות המוצא, על-פי האזורים הגאוגרפיים (בארץ), ואפילו על-פי צבע העור. ניתוח כזה היה מצליח, אולי, להראות כיצד הארטיקולציה של הממד האנתרופולוגי של הזהות מצד אחד והארטיקולציה של הממד האוניברסלי והאידאלי-רגולטיבי שלה מצד אחר מייצרות קשת רחבה של זהויות, כלומר של אסטרטגיות פעולה מזרחיות.

### הסחיטה של הנאורות ושל השיח הביקורתי

חיבורו של פוקו 'הנאורות מהי?' עוסק, בין השאר, ביחס שבין הומוניזם לנאורות. לדבריו, זהות בין הומוניזם לנאורות יוצרת 'סחטנות אינטלקטואלית ופוליטית', התובעת 'להיות בעד הנאורות או נגדה'.<sup>11</sup> הנאורות, הוא טוען, רק לעתים רחוקות ראתה בעצמה הומוניזם. מאמר זה של פוקו נכתב בהקשר של ויכוח שהיה אופנתי בשנות השמונים בין 'המודרניים' ל'פוסט-מודרניים'. פוקו מבקש לטעון שהנאורות אינה 'עסקת חבילה' שיש לקבל או לדחות כמקשה אחת אלא היא ריבוי של אירועים מסוגים שונים. כאשר קראתי את ספרו של שטרית נזכרתי בהמצאתו של פוקו.

אף ששטרית משתמש במתודולוגיות ובגישות הנחשבות 'פוסט-מודרניות' וביקורתיות, האסטרטגיה הדיסקורסיבית שלו 'נאורה' במובן אחד לפחות: היא מפעילה על הקורא אותה סחטנות אינטלקטואלית המאלצת אותו לקבל את העמדה הביקורתית-מזרחית כביטוי של הומוניזם אוניברסלי. הומוניזם מזרחי זה נבנה על-ידי אידאליזציה של המאבק המזרחי ודה-הומוניזציה של דמות האשכנזי. הבעיה בייצוג זה של ההיסטוריה אינה אתית אלא אפיסטמולוגית. כאשר מסבירים את המפגש בין המזרחים לאשכנזים באמצעות מושגים של 'תיעוב תרבותי' (עמ' 47), העבר זוכה לגינוי אך לא להסבר. אדגים זאת באמצעות הדיון של שטרית במדיניות הקליטה בשנות החמישים שהפלתה בין תנאי הקליטה של עולים מזרחים ופולנים. להלן ציטוט ששטרית מביא משיבה של הנהלת הסוכנות היהודית:

עולי פולין אינם דומים לעולי הארצות האחרות. עולי הארצות האחרות (מזרחים. ס.ש.ש.), שבאים היום בתביעות - זמן רב לא רצו לעלות ודחו את עלייתם. משום כך אין לנו התחייבות כזאת כלפיהם, בו בזמן שיהודי פולין לא יכלו לעלות מפני שלא היתה להם אפשרות. [...] אם נשחרר את יהודי פולין מהמחנות (מחנות העולים. ס.ש.ש.) ונעדיף

11. פוקו, 1997, עמ' 91.

אותם בתור לשיכון – הם יסתדרו בארץ ביתר קלות מאשר רוב שוכני המחנות של עדות המזרח. [...] יהודי פולין באים מתנאי חיים טובים. בשבילם חיי המחנה הרבה יותר קשים מאשר בשביל יהודי מתימן, שעצם המחנה בשבילו הצלחה. [עמ' 73]

בהסבר לציטוט זה כותב שלום שטרית:

חשוב להביא את הדוגמאות האלה בקדמת הדיון שלנו, כדי לשחרר אותו מסכנת העמימות והערפל שגורמים המיתוסים המופרכים של 'שוויון' ו'צדק חברתי', החקוקים במגילת העצמאות של המדינה ובחוקים רשמיים רבים שלה. [עמ' 74]

דוגמה זו מעידה שהרשויות הפעילו פרקטיקות לא-שוויוניות כלפי האוכלוסייה המזרחית. הבסיס להצדקתן של פעולות אלה הוא אתני או גזעני. התגובה הראשונית של הקורא היא זעזוע ופליאה: 'אומנם כך דיברו?'. ציטוטים אלה הם הוכחה לתזה שהאליטה האשכנזית-אירופית פעלה מתוך מניעים גזעניים. אולם אם הטיעון נשאר ברמה של הזעזוע הוא מחמיץ את ההזדמנות להבין את משמעותו של המפגש בין המזרחים והאשכנזים בתוך ההקשר ההיסטורי שלו. אין זה המקום להציג תזה חלופית מלאה על ההקשר הראוי למיקום הפרקטיקות שהפעיל הממסד המדינתי בשנות החמישים והשישים, ושמקצתן נמצאות בזיקה לפרקטיקות הנתפסות כגזעניות. ובכל זאת, יש לומר כמה מילים על הקשר בין גזענות למדינת הלאום. כל ניתוח היסטורי של המפגש בין המזרחים לאשכנזים יש למקם ביחס לסוגי הידע שאפשרו את כינונה של התנועה הציונית ושל המדינה. סוגי ידע אלה, שהובאו ממדינות המערב, משכפלים ומייצרים סוגים שונים של הבדלים: ההבדל בין היהודי לערבי, וההבדל בין היהודי 'האשכנזי-האירופי' ובין היהודי המזרחי. כל ידע שמכונן ומשכפל הבדלים מסוג זה נמצא בזיקה לסוגי ידע גזעניים.<sup>12</sup> השאלה היא לאן ממשיכים מנקודה זו. כיוון אחד הוא גינויו של הממסד המדינתי של שנות החמישים והשישים והאשמתו בגזענות או לפחות בהפעלתן של פרקטיקות גזעניות (והאשמה זו אינה בהכרח לא נכונה). הבעיה בגישה זו טמונה בהניחה במובלע את אפשרות כינונה של מדינת לאום ללא הפעלה של פרקטיקות אלה המייצרות ומשכפלות הבדלים אתניים וביולוגיים. גישה זו, המגנה את דוברי המדינה, מרחיקה את הנגע ומסרבת להכיר בהיותם של יסודות גזעניים יסוד מודחק והכרחי של הארגון המדינתי-לאומי המודרני ושל הערכים האוניברסליים שהם חלק בלתי-נפרד מן השיח של המדינה. במילים אחרות, מושג מדינת הלאום והפרקטיקות הכלולות בו אינם

12. לצורך הדיון יש להבחין בין שתי משמעויות של המונח 'גזענות'. ההגדרה הצרה והחזקה מדברת על גזענות רק כשמדובר בהבדל ביולוגי טהור; ההגדרה הרחבה והחלשה יותר מדברת על שיח של גזענות אשר מייצג את אחת הצורות הבולטות של זיכרון היסטורי של חברות מודרניות. הגזענות ממשכה להשפיע על ה"היתוך" המדומיין של עבר והווה שבתוכו מתגלה התפיסה המשותפת של ההיסטוריה האנושית' (Balibar, 1992, p. 45). במאמר זה אני משתמש בהגדרה הרחבה יותר של המושג.

ניתנים להבנה בהקשרם ההיסטורי בלי הכרה בהיותם מושתתים על קטגוריות של הבדלים אתניים וביולוגיים.

גישה חלופית, פרודוקטיבית יותר ובעלת יכולת הסבר מוצלחת יותר, תציע לחקור את האופן שרעיונות, אמונות, סוגי ידע ופרקטיקות אשר מייצרות הבדלים אתניים וביולוגיים מתורגמים אל השיח הלאומי לשימושים שונים.<sup>13</sup> לצורך ניתוח כזה, ההיסטוריון נדרש להקשיב למושאי מחקרו, אם הם מזרחים או אשכנזים. הוא נדרש להשהות את השיפוט המוסרי בנוגע למושאי המחקר, ולעכב את היענותו לסבל של מי שהוא רואה בו קורבן. יש לזכור בהקשר הזה שהאפשרות של המזרחים, כיום, לנסח את סבלם כעוול ולתרגם אותו לפעולה קולקטיבית פוליטית ומשפטית מעוגנת גם היא בתוך אותה מערכת מדינתית של קטגוריות המושתתת על הבדלים אתניים, תרבותיים וביולוגיים.<sup>14</sup> מאז שנות החמישים עברה מערכת זו שינויים פנימיים אך ההיגיון היסודי שלה לא השתנה.

אמנם לעתים נדמה שהשהיית השיפוט כלפי האליטה הציונית והניסיון לנסח את התנאים שאפשרו את הפעלת הפרקטיקות הגזעניות, או אלה שנתפסות כיום כגזעניות, עלולים לצמצם את אחריותם של המדינה והממסד הציוני לפעולות אלה. לפיכך, הסבל של הנפגעים הופך להיות מקרי וחסר סיבה ומקור. תהליך כזה עלול לצמצם את הלגיטימציה של האוכלוסייה הנפגעת לדרוש פיצוי על הסבל ועל העוול שנגרמו לה; שכן, אם קיים הסבר 'רציונלי' לפעולות אלה (במונחי העבר), אזי נפגעת הזכות המשפטית של הנפגעים לקבל פיצוי כספי או אחר, משום שהסבל מוצג כלא ניתן למניעה.<sup>15</sup> במילים אחרות, אם לא מוכחת רשלנות וכוונה תחילה, הבסיס המשפטי, וגם הציבורי, לפיצוי נחלש. השאלה היא, שוב, אם המחויבות של ההיסטוריון לצדק היסטורי או משפטי (כמו שהוא נתפס בהווה) גדולה מן המחויבות שלו לאמת ההיסטורית.

פוקו מתאר באותו חיבור קצר איך ראוי לדעתו לחקור את הנאורות:

עלינו לנסות ולנתח את עצמנו כיצורים שעוצבו במידה מסוימת, היסטורית על ידי הנאורות [...] לעולם אין לשכוח שהנאורות היא אירוע, או מערך של אירועים ושל

13. ניסוח של גישה זו אפשר למצוא בדברי פוקו בספרו *Society Must Be Defended*. במסגרת טיעון רחב יותר פוקו מתאר בקווים כלליים את אופן הצמיחה של השיח הגזעני-ביולוגי ואת השיח המהפכני של מלחמת המעמדות במהצית הראשונה של המאה ה-19. לדבריו, המדינה המודרנית היא הביטוי ההיסטורי (articulation) של שני סוגי שיח אלה (Foucault, 2003). ניתוח מובנה יותר של היחסים בין צורות שונות של לאומיות ושל גזענות אפשר למצוא במאמרו של אטיין בליבר, 'Racism and Nationalism'. לדברי בליבר, 'הקשר בין לאומיות וגזענות אינו סוג של סטייה (perversion) (משום שאין מהות 'טהורה' של לאומיות) ולא עניין של דמיון צורני. הקשר הוא של ארטיקולציה היסטורית. מה שעלינו להבין זה את ההבדל הייחודי של הגזענות ואת האופן שבו הוא הכרחי ללאומיות משום שהוא מבטא את עצמו (articulating itself) בתוך הלאומיות' (Balibar, 1992, p. 50).

14. דיון בהגדרות וביחסים בין סבל ועוול אפשר למצוא בתוך: אופיר, 2000, בעיקר בפרק השביעי.

15. ניטשה, 1979, עמ' 272.



תהליכים היסטוריים מורכבים שהתחוללו ברגע מסוים של התפתחות החברות האירופאיות. במערך זה כלולים יסודות של תמורות חברתיות, סוגי מוסדות פוליטיים, צורות ידע, פרוייקטים של רציונליזציה של ידיעות ופרקטיקות, מוטציות טכנולוגיות, שקשה לסכם במילה אחת, מה גם שרבות מתופעות אלה עדיין חשובות בעת הזו.<sup>16</sup>

ניתן ללמוד מציטוט זה גם על האופן שבו יש לחקור את הציונות. ההתייחסות אל הציונות ואל המדינה כמערך של פרקטיקות, תהליכים, מוסדות פוליטיים וצורות ידע מאפשרת את ההשתחררות מן הבלבול ההיסטורי והמוסרי המערב בין התמה של ההומניזם ובין שאלת הציונות. משמעות הדבר היא שיש להשתחרר מן התפיסה האידאליסטית והאידאולוגית שלפיה התנועה הציונית היא ביטוי פרטיקולרי של ערכים אוניברסליים משחררים, לא מפני שהציונות אינה ביטוי לערכים מסוג זה אלא מפני שערכים אלה הם תוצר של תהליכים היסטוריים קונקרטיים קודמים. כלומר, למרות הייחוד שיש לציונות כתנועה של שחרור לאומי – ויש לה ייחוד – אי אפשר להבינה ללא ההקשר של הופעת מדינת הלאום המודרנית והקולוניאליזם.

להיסטוריונים המכונים 'חדשים' או 'פוסט־ציונים' היה תפקיד כפול בהצבת ההיסטוריה המקומית בהקשר של הופעת מדינת הלאום והקולוניאליזם. מחד, הם תרמו תרומה חשובה לשיח ההיסטוריוגרפי המקומי בהציבם על סדר היום האקדמי והציבורי את הדרישה לבחינה ביקורתית של ההיסטוריה 'שלנו', הם הדגישו את הצורך להוריד את המחקר אל הקרקע של פרקטיקות, הון, מוסדות וכוח, והצביעו על חשיבות הביתוק בין הסובייקט של ההיסטוריה ובין ההיסטוריון (אין להסיק מכך שכל ההיסטוריונים 'הישנים' היו בעלי הטיה אידאליסטית ואידאולוגית, אלא שזו היתה מגמה בולטת בשיח). אולם, במקביל לאפקט 'המשחרר' של השיח הביקורתי התפתחה בו גישה שהתגבשה לכדי סוג של מה שניתן לכנותו אידאליזם מהופך המחזיר בדלת האחורית את הזיקה בין הומניזם לציונות. גישה זו מארגנת את ההיסטוריה סביב מי שמוגדרים כ'קורבנותיה' של ההיסטוריה, והיא מציבה את הסבל האנושי כקנה מידה מוסרי ואפיסטמולוגי: הסובייקט הסובל נעשה אוטומטית 'קורבן', והקורבן, ככזה, הוא 'מסמן' של אמת ושל צדק. לטענתי, הנזק שבגישה היסטורית זו דומה מאוד לנזק הגלום בהיסטוריה הומניסטית: בשני המקרים ההיסטוריה מגויסת לטובת ההווה ולטובת המעשה הפוליטי, בין שהמעשה הפוליטי מושתת על ערכים 'פרוגרסיביים' או 'ראקציונריים'.

## מודרניזציה, כוח ותרבות

בעיה נוספת בגישה ההיסטורית של שטרית ובמסורת האינטלקטואלית שהוא נסמך עליה נוגעת לחוסר בהירות בנוגע להבחנה בין ממד הכוח של המודרניזציה ובין הממד התרבותי

16. פוקו, 1997, עמ' 90.

שלה. המודרניזציה היא ביטוי לרצון לעוצמה, לכוח ולשליטה, וככזאת היא מייצרת הייררכיות של יחסי כוח המושתתות על טכנולוגיה, מדע, ביורוקרטיה וכלכלה. עם זאת תהליך המודרניזציה מייצר גם הייררכיה תרבותית המושתתת על ממד סימבולי של פערי 'איכות' ופערי 'מוסריים'. אף-על-פי שקיימים יחסי זיקה בין שני הממדים, חשוב להבחין ביניהם לצורך ניתוח היחסים בין המזרחים, האשכנזים והמדינה.

במסגרת השיח המסורתי של הנאורות היתה (ובמקומות מסוימים עדיין קיימת) נטייה להסיק מתוך היעיל יותר של המערב את הטוב יותר, ומתוכו את הנעלה ומוסרי יותר. גלישה זו מן הכוח אל התרבות והמוסר יכולה לספק הסבר לעמדותיהם של הסוציולוגים המדינתיים, כגון שמואל נח איזונשטדט וקארל פרנקנשטיין בשנות החמישים והשישים. הם הניחו שתהליך המודרניזציה הטכנולוגית והמדעית דורש בהכרח גם תהליך של 'מודרניזציה תרבותית', כלומר תהליך של מחיקת זהות ויצירת זהות חדשה (דה-סוציאליזציה ורה-סוציאליזציה).

פרידריך ניטשה, מכס ובר ומישל פוקו, כל אחד בדרכו, הכירו בכך שתהליכי המודרניזציה הם ביטוי של כוח ושאיפה לשליטה ולפיקוח. לדידם הפרקטיקות וטכנולוגיות הידע המופעלות על החברה והאוכלוסייה אינן רק אידאולוגיה של כוח אלא הן הכוח עצמו. הביקורת הגנאולוגית של ניטשה ופוקו מבקשת להראות כיצד הכוח מוצא לעצמו אפיקים חדשים של ביטוי. כיצד ההיסטוריה משתמשת ביחידים ובקבוצות, 'מדכאים' ו'מדוכאים' כאחד, בתהליך התממשותו של הכוח. לטענת פוקו, התממשות זו באה לידי ביטוי בארגון המדינתי המודרני, שאינו זהה ואינו מייצג אף אחת מן הקבוצות הפועלות בחברה האזרחית.

מתוך ההייררכיה הטכנולוגית והכלכלית התפתחה הייררכיה תרבותית. השדה התרבותי הוא שדה נוסף של מאבקים, ובמסגרתו ה'זהות' היא אסטרטגיה שמפעילים שני הצדדים, המכפיף והמוכפף. המאבק התרבותי הוא ביטוי נוסף של המאבק על כוח. כהיסטוריונים וסוציולוגים (שלא כפסיכולוגים) יש לחקור את הזהות כאסטרטגיה שהיא בעת ובעונה אחת תנאי לדיכוי ואמצעי לשחרור. הבנייתה של זהות מאפשרת שליטה של ההגמוניה על המוכפף, אך עם זאת פוליטיקת הזהויות היא גם כלי המאפשר התנגדות וניסוח של דרישה לשחרור. הזיכרון הקולקטיבי המכונן את הזהות הוא, אם כן, בעת ובעונה אחת גם נטל שנושא המוכפף וגם אמצעי לניסוח של דרישות פוליטיות.

שטרית, המושפע עמוקות מאדוארד סעיד ומן האסכולה הביקורתית שייסד, אינו נותן דין-וחשבון על שאלת היעילות של הפרקטיקות הקולוניאליסטיות והמערביות מנקודת המבט של ניהול החיים והמוות על-ידי המדינה (ולא מנקודת המבט של קבוצות חברתיות). פרקטיקות אלה מאפשרות שגשוג של חיים בתחומן של מדינות הלאום וסנקציות, מניעת חיים והרג ישיר יעילים יותר בתחומן של מדינות אחרות. במילים אחרות, המודרניזציה – הכלכלית, הטכנולוגית והמדעית – היא אסטרטגיית קיום יעילה יותר מאסטרטגיות קיום אחרות עבור היחידה המדינתית. עובדה זו עומדת בבסיסו של תהליך הגלובליזציה: צורת ארגון אחת (קפיטליזם דמוקרטי) מתגלית כבעלת יתרונות מנקודת המבט של היחידה המדינתית, היא מפיצה את עצמה בתוך המערך הגלובלי וכופה

על יחידות מדינתיות אחרות להפנים פרקטיקות ואופן ארגון כלכלי, חברתי ופוליטי. ההעתקה וההפנמה של צורות ארגון אלה מתרחשות בראש ובראשונה משיקולים של כוח וקיום, והשיקולים התרבותיים והמוסריים הם רק נגזרים.<sup>17</sup> ההכרעה של המוסדות הציוניים לעצב את המדינה באוריינטציה מערבית-מודרנית נגזרה, אם כך, משיקולים אלה של קיום וכוח. בהינתן הכרעה זו נשאלות מספר שאלות על אודות היחסים בין ההיבט התרבותי וההיבט של הכוח והקיום: באיזו מידה ההכרחיות ההיסטורית<sup>18</sup> שנכפתה על המדינה לנקוט אסטרטגיות וטכנולוגיות מערביות יצרה נטייה המייחסת עליונות ערכית לתוצרי התרבות המערביים או ה'אשכנזים'? באיזו מידה השתמשה האוכלוסייה היהודית, שהגיעה מאירופה בתקופה שבין המלחמות, בעוצמה הפוליטית שניתנה בידיה לצורך כפייה של ערכי תרבות שהם חלק בלתי-נפרד מן הזיכרון הקולקטיבי שלה? באילו צורות השתמשה האוכלוסייה האשכנזית הוותיקה בתרבות המערבית כאמצעי אידאולוגי במאבק פנים-חברתי על משאבים כלכליים, פוליטיים וסימבוליים שונים? אלה השאלות שהמחקר ההיסטורי צריך לענות עליהן.

דיון מנקודת ראות גלובלית על אודות הכוח ועל המסלולים ההיסטוריים שהוא אוסף על היחידות המקומיות אינו מרחיק או מבטל את הדיון התרבותי, אך הוא ממקם אותו כ'המשך של המאבק באמצעים אחרים'. השדה התרבותי ופוליטיקת הזהויות אינם שדה אוטונומי וגם לא אוטונומי חלקי. זהו מרחב שהוא שדה משחק נוסף של מאבקים חברתיים ופוליטיים המתנהלים על משאבים שונים.

ההתעלמות של ההסבר התרבותי מן הכוח ומן ההקשר הגלובלי מייצרת מתח פנימי. שטרית מבקר את הציונות ככוח מודרניסטי וקולוניאליסטי שפעל למחיקת התרבות הערבית-מזרחית, ובו בזמן מבקש להראות שמקצת המזרחים לפחות היו מודרניים לא פחות ואולי יותר מהיהודים האירופים. הוא מצטט את אלה שוחט שכותבת כי

עבור השיח הציוני שגדל על ברכי האירופוצנטריות, ה'תרבות' נחשבת לנחלתו הבלעדית של המערב. שיח זה מסנן ומנפה את ההיסטוריות של עמי אסיה ואפריקה, כולל היהודים שבקרבם, ומותיר אותם נטולי כל ביטוי תרבותי ומשוללי ציוויליזציה. תפיסה זו של 'ציוויליזציה' ו'תרבות' מעוגנת ברעיונות היררכיים, ובנרטיב-העל של הקדמה והאוניברסליזם שהחל עם תנועת ההשכלה האירופית. [עמ' 70]<sup>19</sup>

17. לפי תאוריות מתחום הסוציולוגיה של ארגונים, הפצה של דפוסי ארגון מדינתיים או אחרים אינה מתקיימת משיקולים של יעילות בלבד אלא גם מסיבות 'תרבותיות', כלומר מדינה מחקה את דפוס הארגון של מדינה אחרת לא מפני שהוא יעיל יותר אלא משיקולים סימבוליים ותרבותיים (ראו למשל: DiMaggio, 1991). אולם גם כאשר המנגנון המשכפל הוא סימבולי ותרבותי תמיד הארגון הקטן והחלש יחקה את הארגון הגדול והחזק ולא להפך. מכאן שגם במקרה זה התרבותי היא ביטוי של כוח.

18. בהיסטוריה כמובן אי-אפשר לדבר על הכרחיות במובן הפיזיקלי של המילה. המושג 'הכרחיות' היסטורית מצביע על מקרים שהיחידה המדינתית נדרשת לשלם בהם מחיר גבוה מאוד, עד כדי סיכון קיומה ושגשוגה, אם תכריע בניגוד ללחצים ולאילוצים החיצוניים המגדירים את ההכרחיות.

19. מתוך: שוחט, 2001, עמ' 153.

אבל במקום אחר שטרית מציין שהיו מזרחים רבים שהגיעו מאזורים ברמת מודרניזציה מפותחת יותר מאשר ישראל.

החברה הישראלית היתה אולי מערבית ומודרנית בעיני יהודי מזרח אירופה ובעיני יהודים מזרחים מאזורים מסוימים, אבל מזרחים רבים אחרים שהגיעו לישראל הצעירה מערים מודרניות כמו בגדאד, אלכסנדריה, קהיר, אלג'יר, קזבלנקה, טנג'יר, טהראן, קונסטנטינופול, דמשק וביירות, מעידים כי נדהמו לגלות את רמת הפיגור הטכנולוגי והכלכלי של ישראל הצעירה. [עמ' 47]

רוצה לומר, דווקא יהודי מזרח אירופה היו פרימיטיביים ועבורם מדינת ישראל היתה מעוז המודרניות, שלא כמקצת יהודי המזרח, שעבורם ההגעה לישראל היתה הליכה במורד ציר המודרניזציה.

המתח הזה, בין הביקורת נגד ערכים אשכנזיים-ציוניים-מודרניים ובין השאיפה לנכס אותם אל תוך הזהות המזרחית הוא סימפטום המעיד על הכחשת היחסים המורכבים שבין 'המזרחי' ו'האשכנזי'. סימפטום זה הוא עדות לכשלוננו של שטרית לכונן זהות מזרחית-אוניברסלית בלי הצורך ב'אחר הגדול' המערבי, המודרני או 'האשכנזי'. מאפייני הזהות המזרחית ששטרית מציג נטועים עמוק בתרבות המערבית ומנוסחים באמצעות רעיונות מערביים.<sup>20</sup> במילים אחרות, להיות 'אוניברסלי' כיום משמעו להיות 'מערבי'.<sup>21</sup> בין שנראה בכך אוטופיה של 'קץ ההיסטוריה' או חד-ממדיות שהקפיטליזם הגלובלי מייצר, לעת עתה אין מערכת ערכים אוניברסליים שלא עברו ארטיקולציה דרך המערביות והמודרניות. הניסיון של שטרית לדבר על זהות מזרחית-אוניברסלית שכביכול מתחמקת מן המבט האשכנזי-מודרני-מערבי הוא אמנם בעל ערך פרפורמטיבי פוליטי, אך הוא נדון לכישלון מאותה הסיבה שהביאה לכשלון האידיאולוגיה של כור ההיתוך. ליתר דיוק, השגו של שטרית יהיה

20. למשל, לדברי שטרית, המקורות הרעיוניים של 'הפנתרים השחורים' הם המרקסיות ומאבק השחורים בארצות-הברית (עמ' 161).

21. טענה זו בנוגע להיותו של האוניברסלי אחד ויחיד סותרת כביכול את הטענה שהעליתי בהערה 10, ולפיה 'האוניברסלי' מנוסח תמיד מקומית כארטיקולציה של אינטרסים פרטיקולריים. כדי להסביר מתח זה יש להבחין בין שני סוגים של אוניברסלי. האוניברסלי האחדותי הוא אידיאלי ונתפס כא-היסטורי וא-פוליטי במסגרת המודרניות המערבית מבחינה זו שהוא מורכב מערכים שכל קבוצה חברתית או פוליטית יכולה להשתמש בהם כדי לנסח את הדרישות שלה. מרגע שקבוצה חברתית עושה מהלך זה, האוניברסליות האידיאלית עוברת ארטיקולציה ומתממשת במסגרת הקשר מקומי ופרטיקולרי. הפילוסוף הפוליטי הצרפתי אטיין בליבר (Balibar, 1997) מכנה את הצורה הראשונה 'אוניברסליות סימבולית' (*universalité symbolique*) או 'אוניברסליות כאידאל', ואת הצורה השנייה 'אוניברסליות מדומיינת' (*universalité fictive*). לדעתי, הפוליטיקה מניחה את קיומו של האוניברסלי הסימבולי כדי לכונן זהות וסולידריות, ואילו ההיסטוריון צריך להישאר בעמדה חשדנית ולחקור את הביטויים המוסדיים, את השיח ואת הייצוגים של אופן הבניית האוניברסלי.

חלקי כהשגי האידאולוגיה של כור ההיתוך. הצורך לכונן גוש מזרחי למען שינוי חברתי דורש משטרית לייצר זהות מזרחית 'טהורה' והיסטוריה מזרחית אחדותית, במקום שיש בו רק זהויות היברידיות, מאבקים מקומיים, מוסדות חלקיים, ש'מזרחיות' ו'אשכנזיות' מתפקדות בתוכם כאובייקטים מוזאולוגיים בלבד.

## קולוניאליזם מהופך

הניתוח שהצגתי עד עתה מוביל למסקנה שהשיח של שטרית הוא בעל מאפיינים של מה שאני מכנה 'קולוניאליזם מהופך'. שני מאפיינים מרכזיים יש לשיח זה. המאפיין האחד הוא הנטייה של מי שמגדיר את עצמו 'אחר' ('מוכפף', 'קורבן'), לבקר את הערכים ההגמוניים שהוא דוכא בשם ('כור ההיתוך', 'סוציאליזם', 'שוויון', 'מודרניזם'), אך בעת ובעונה אחת להראות שהוא, 'האחר', ביטוי מוצלח יותר של ערכים אלה. או במונחים קונקרטיים יותר, זה שמתווג כ'פרימיטיבי' גם מבקר את עצם קיומה של הדיכוטומיה ההיררכית בין 'קדמה' ל'פרימיטיביות' וגם טוען שהוא עצמו מתקדם יותר מן האליטה המציגה את עצמה כ'מתקדמת'. ובמונחים מקומיים: הציונות מואשמת בעת ובעונה אחת גם בהיותה 'מודרנית', 'קולוניאליסטית' 'ציונית' ומכוננת את המזרחים כ'פרימיטיביים' ולכן דכאנית, אך גם ככזאת שאינה מודרנית מספיק, שאינה 'פוסט-מודרנית', שאינה מכירה בזכויות האזרח (המצאה מודרנית), שאינה באמת פועלת למען שוויון, שאינה באמת פועלת למען הצדק. האינטלקטואל הביקורתי המזרחי, שקבוצת ההתייחסות שלו מתווגת כ'פרימיטיבי', מבקש גם לגנות את הציונות וגם להראות שהוא ציוני יותר מן 'הציוני'; גם לגנות את המודרניות וגם להראות שהוא מודרני יותר מן המודרניים.

תהיה זו טעות להשתמש בפרדוקס זה כדי 'להפריך' את עמדותיו של שטרית. כוונת מאמר זה לחשוף מתחים אינהרנטיים לשיח הפוליטי המודרני המבקש לנסח את היחסים בין החברה האזרחית ובין המדינה, ולהבין את היחסים בין הפרטיקולרי לאוניברסלי. מתחים אלה נובעים מהיות היחסים בין האוניברסלי והפרטיקולרי מורכבים יותר מאופן הצגתם בידי שטרית. האוניברסלי, גם אם יש לו קיום אידאלי כלשהו, אינו יכול להופיע אלא דרך סובייקט היסטורי קונקרטי ומקומי. במאבקים חברתיים ולאומיים כל קבוצה חברתית או אתנית מבקשת לגייס לטובתה את 'האוניברסלי'. התוצאה היא שלצד הסכמה על ערכים מופשטים כמו חופש ושוויון קיימים אופנים וביטויים רבים ושונים של ערכים אלה. מבחינה זו ההיסטוריה של הפוליטי (the political) היא במידה רבה ההיסטוריה של המאבקים על הגדרתו ועל סיפוחו של האוניברסלי.

השיח 'הרדיקלי' ששטרית מציג מתמודד עם פרדוקס זה בטענו, ובצדק, שקיים פער בין האידאולוגיה הציונית לפרקטיקה שלה. על-פי טענה זו הביקורת אינה מופנה נגד 'ערכי המודרניות' אלא רק נגד מימושה הכוזב. שטרית מביע טענה זו בפרק המבוא של הספר (ראו ציטוט בתחילת המאמר), אולם הוא נוטש אותה בפרקטיקה המחקרית שלו בהמשך הדברים. למשל, הביקורת על 'כור ההיתוך' אינה רק נגד מימוש הרעיון אלא נגד הרעיון עצמו.

אני רואה במתח פנימי זה סימפטום של הפוליטיקה המזרחית המבקשת לייצר זהות מזרחית פרטיקולרית-אוניברסלית, כלומר זהות שבעת ובעונה אחת מבקשת להיות מושתתת גם על מרכיבים תרבותיים מזרחיים וגם על ערכים אוניברסליים של שוויון וצדק (האם יש הבדל אמיתי בין ניסיון זה ובין הניסיון של מדינת ישראל לדבר על מדינה שהיא בעת ובעונה אחת גם יהודית וגם דמוקרטית?). אלא שהערכים האוניברסליים הם הגמוניים, והם הובנו (constructed) במערב בתוך מדינות לאום, שרובן היו קולוניאליסטיות, ועל-ידן. מדובר בערכים שהביאו 'האשכנזים' למרחב הישראלי – גם אם מימשו אותם מימוש חלקי ומעוות. המתח הזה הוא סימפטום לכך שבבסיס הזהות המזרחית ששטרית מנסה לכונן בספרו יש הרבה מאוד מן ה'אשכנזיות' שהוא מגנה. ה'אשכנזיות' נוכחת שם גם מבחינת התכנים וגם מבחינת האסטרטגיות הדיסקורסיביות שבהן הוא עושה שימוש. סימפטום זה הוא המחיר שהאינטלקטואל המזרחי הביקורתי צריך לשלם כדי לייצר זהות שהיא גם מזרחית וגם אוניברסלית. זהו המחיר שכל תנועה חברתית צריכה לשלם כאשר היא מנסה לתרגם את האינטרס הפרטיקולרי שלה למונחים אוניברסליים, לשם רתימת חבריה למאבק פוליטי. זהו השקר הקטן שהפוליטיקה המודרנית נאלצת לעשות ביחס להיסטוריה.

המאפיין השני של השיח הקולוניאליסטי המהופך הוא ייצוגו של 'האחר' באופן פסיבי וכ'קורבן'. הפרשנות שהעניק סעיד לפוקו מאופיינת בארגנה את ההיסטוריה סביב קורבנות ומקרבנים, סביב סובייקטים פסיביים ואקטיביים, סביב תרבויות מוכפפות והגמוניות. שיה זה מניח עולם טוטלי, שכל סובייקט בו הוא מדכא או מדוכא. מערכת מושגית זו מייצרת תמונה ניגודית ודיכוטומית של המציאות החברתית והתרבותית. התרומה שלה טמונה באפשרה חשיפת מוקדים של יחסי כוח שהשיח ההגמוני מסתיר באמצעים שונים. אולם רשת המושגים הזאת אינה מאפשרת להבחין באפקטים של כוח נגדי. בראש ובראשונה היא אינה מאפשרת לתת דין-וחשבון על כך שכאשר קבוצה מגדירה את עצמה 'קורבן', היא בעצם כבר משתמשת באסטרטגיה של כוח, המאפשרת לדובר לומר דברים שלולא הגדרתו ככזה לא היתה ניתנת לו בימה לומר אותם. עמדת הסובייקט 'המוכפף' מקנה לו לגיטימציה והון סימבולי המאפשרים לו כניסה אל תוך השיח.

עמדת 'המוכפף' או 'הקורבן' היא האסטרטגיה הדיסקורסיבית שקבוצות השוליים נוקטות מול כוחה של ההגמוניה. בהיסטוריה יש כמובן קבוצות חברתיות חזקות וחלשות. הקבוצות החלשות מאופיינות, בין השאר, באסטרטגיות פעולה התואמות את העוצמה ואת הכוח העומדים לרשותן. בפרק המתודולוגי שטרית עוסק במפורט באסטרטגיות פעולה שונות הפתוחות לפני קבוצות חברתיות חלשות מול ההגמוניה. הקבוצות ההגמוניות מייצרות נרטיבים של קדמה, של יעילות, של צמיחה, של אחדות ושל הרמוניה. הקבוצות החלשות מייצרות נרטיבים של מאבק, של דיכוי, של קורבן ושל שחרור. מדינת הלאום המודרנית משתמשת בשני הנרטיבים כדי להבנות את הדימוי שלה ואת הלגיטימציה שלה.<sup>22</sup>

22. תפיסה זו מנוסחת בכתביו המאוחרים של פוקו. המדינה היא תוצר של מאבק בין שתי קבוצות חברתיות שההבדלים ביניהן יכולים להיות מנוסחים כלכלית, ביולוגית או אתנית. הנקודה המרכזית היא שלהבדיל

שטרית מצביע על הסבל ועל המאבק של המזרחים בישראל ועל העוול שגרמו המוסדות הציוניים והמדינתיים. אך סיפור זה הוא גם סיפורו של 'האחר' בכלל. הטרגדיה של 'האחר' בעידן המודרני, וביתר שאת בעידן הגלובליזציה, היא בכך שמה שנתפס כ'שחרור' אינו אלא קבלתה של ההגמוניה והפנמת הערכים, הרעיונות והאסטרטגיות ההגמוניות. במובן זה עשתה המציאות הגלובלית את הגל (Hegel) רלוונטי יותר מתמיד. למרות האידאולוגיה הרבת-רבנותית המייצרת כביכול אפשרות של ריבוי זהויות, האמצעים לכניסה אל תוך הפוליטי לא השתנו.<sup>23</sup> זוהי האפשרות היחידה העומדת לפני 'האחר' כדי להשתחרר מן הסבל הכרוך בהיותו 'אחר'. אין מדובר כאן בציווי מוסרי או פסיכולוגי אלא בדטרמינציה היסטורית, מוסדית ודיסקורסיבית.

המפגש בין המזרחים לאשכנזים נוצר בתוך תהליך הגלובליזציה. מלבד המשמעויות הכלכליות והפוליטיות של תהליך זה, הגלובליזציה מייצרת תבניות של הכרחיות היסטורית הנכפית על היחידות המקומיות – מדינות ותרבויות. אמנם תהיה זו טעות לדבר כאן על דטרמיניזם מוחלט, אולם אין להתעלם מכך שתהליך זה יוצר אילוצים ותמריצים עצומים אשר דוחפים את מדינת הלאום לנקוט אסטרטגיות כלכליות, פוליטיות וחברתיות מסוימות. הנטייה המודרנית לארגן את חיי האנשים במסגרות של יחידות קיום לאומיות ומדינתיות, כביטוי לרצון לעוצמה ורצון לחיים, צריכה להיתפס במסגרת הניתוח ההיסטורי של התקופה המודרנית כרכיב המייצר דפוסי פעולה קרובים מאוד להכרחיים. הכרחיות זו מייצרת צורות שונות של סבל פרטי וחברתי. המדינה, כגוף שמתווך בין התהליכים הגלובליים ובין המבנה החברתי המקומי, נתפסת במקרים רבים כסוכן המייצר סבל ועוול. תפיסה זו של המדינה עומדת בבסיס השיח הביקורתי, שספרו של שטרית הוא חלק ממנו. אחת השאלות שההיסטוריון או הסוציולוג של התקופה המודרנית צריך להתמודד איתה היא כיצד להבחין בין הסבל ההכרחי, הנוצר בשל הארגון המדינתי של החיים האנושיים, ובין העוול המיותר, שהיה אפשר למנוע.

במציאות החברתית והפוליטית המורכבת המאפיינת את התקופה המודרנית קשה מאוד להבחין בין הסבל ההכרחי ובין העוול שהיה אפשר למנוע. משימה זו קשה במיוחד משום שלמסקנה ההיסטורית יש, על-פי-רוב, השלכות פוליטיות מיידיות המחזירות אותנו שוב לשאלת הפיצוי: סבל המוגדר כ'הכרחי' מקנה לסובל לגיטימציה מועטה לתביעת פיצוי. לעומת זאת, כאשר הסבל מוגדר כעוול, לסובל נפתחות דרכים שונות לתביעת פיצוי,

ממרקס, המדינה אינה כלי בידיה של קבוצה אחת לדיכוי קבוצה אחרת אלא שעצם קיומו של המאבק נותן למדינה את זכות קיומה: 'המדינה אינה אלא האופן שבו מתקיים מאבק בין שתי הקבוצות החברתיות באמצעים לא-מלחמתיים' (Foucault, 2003, p. 88).

23. גם כאן חשובה ההבחנה שהצבעתי עליה למעלה בין האוניברסלי הסימבולי לזה המדומיין. קבוצות חברתיות בונות ומבנות את האוניברסלי המדומיין והפרטיקולרי שלהן באמצעות מוסדות, שיח וייצוגים על-ידי פנייה אל האוניברסלי הסימבולי. מצב זה מסביר את התופעה ששתי קבוצות הנמצאות במצב של קונפליקט ומאבק יכולות להציג את עצמן, ובכנות, כמייצגות את הצדק האוניברסלי.

לעתים דרך המערכת המשפטית ולעתים באמצעים בלתי-פורמליים. זיקה זו בין ההיסטוריה והפוליטיקה הופכת את ההיסטוריה לקורבן של קבוצות חברתיות וקבוצות אינטרסים המבקשות לייצר לעצמן היסטוריה מונומנטלית משל עצמן.

## סיכום

בפרק המתודולוגי של הספר שטרית מתאר את מודל 'האפקטים הרדיקליים האגפיים' של הרברט היינס. על-פי מודל זה,

אפקט חיובי מתרחש כאשר קבוצה רדיקלית עושה פעולה בעלת אופי מיליטנטי כלפי השלטון או הממסד, וכתוצאה מפעולה זו פונים אנשי השלטון והממסד אל קבוצה מתונה יותר המזוהה עם המאבק ומנסים לקיים עמה, ולא עם הרדיקלים, משא ומתן לפתרון אותה בעיה או סוגיה שהעלו הרדיקלים בפעולתם. [עמ' 26].

במילים אחרות, הקבוצה הרדיקלית שוכבת על הגדר למען הקבוצות המתונות יותר. גם כאשר הממסד אינו מכיר בלגיטימיות של הקבוצות הרדיקליות, יש להן אפקט חיובי והממסד מכיר בלגיטימיות של המטרות שהקבוצות פועלות בשמן. מערכת יחסים כזאת התקיימה למשל בין מלקולם אקס ומרטין לותר קינג – מלקולם אקס הציג קו תקיף ונוקשה ודחה את עצם הלגיטימיות של קיומה של ארצות-הברית כמדינה, ואילו מרטין לותר קינג פעל מתוך אמונה שאפשר לשנות את המערכת מבפנים.

לעתים נדמה ששלום שטרית רואה את עצמו כ'מלקולם אקס' של המזרחים בישראל. הוא מאמין ברדיקליות, ובכך שפעולות רדיקליות מייצרות 'אפקטים אגפיים' חיוביים. הספר, והרטוריקה שלו, הם ביטוי לאמונה זו. האם יהיו לספר אפקטים רדיקליים חיוביים? גם במקרה הזה יש להבחין בין אפקטים של פעולה רדיקלית ממשית ובין אפקטים של פעולה רדיקלית דיסקורסיבית. פעולה רדיקלית ממשית מייצרת איום של ממש על הסדר החברתי והכלכלי. שטרית מתאר שלוש פעולות כאלה: 'מרד ואדי סאליב', 'הפנתרים השחורים' וההצבעה לש"ס. פעולות רדיקליות ממשיות מסוג זה דורשות התערבות של הממסד לצורך השתקה, תיקון, ופיצוי. לעומת זאת, פעולה סימבולית רדיקלית אינה מאיימת איום ממש על הסדר החברתי והיא מורחקת אל השוליים.

## ביבליוגרפיה

אופיר עדי, 2000. לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, ספרית אפקים, הוצאת עם עובד, תל-אביב.  
לקלאו ארנסטו ושנטל מוף, 2004. הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית (תרגמה עידית שורר), הוצאת רסלינג, תל-אביב.



אהבת האשכנזי: על שיח קולוניאליסטי מהופך

מרקס קרל, 1957 [1845]. 'תיזות על פוירברך', ק. מארקס ופ. אנגלס: כתבים נבחרים, כרך ב, ספרית פועלים, מרחביה.  
מרקס קרל ופרידריך אנגלס, 1950 [1848]. 'המאניפסט הקומוניסטי', המאניפסט הקומוניסטי (בעריכת מנחם דורמן), הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.  
ניטשה פרידריך, 1979. 'לגניאולוגיה של המוסר', מעבר לטוב ולרע: לגניאולוגיה של המוסר (תרגם ישראל אלדד), הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב.  
פוקו מישל, 1997. 'הנאורות מהי?', הנאורות – פרוייקט שלא נשלם? (בעריכת עזמי בשארה), הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 79-98.  
שוחט אלה, 2001. 'מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים', זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית, בימת קדם לספרות, תל-אביב, עמ' 140-205.

Balibar Etienne, 1992. 'Racism and Nationalism', *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities* (Edited by Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein), Verso, London and New York, pp. 37-68.

Balibar Etienne, 1997. 'Les universels'. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilé, Paris, pp. 419-454.

DiMaggio, Paul J. and Walter W. Powell, 1983. 'The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields', *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 41-62.

Foucault Michel, 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976* (Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana; translated by David Macey), Picador, New York.

Latour Bruno, 1999. *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Cambridge, MA.