

## שלמה פישר מי יבקר את המבקרים? תגובה

I.

הקריאה שמציעים יהודה שנהב וגדעון קונדה לתיזה שהצגתי כאן על ניתוח הבעיה העדתית בישראל (פישר 1991) (במאמרם כאן: "דמיון מערבי פורה") מדגימה היטב את הקושי בניסוח אמירה בנושא העדתי שאינה נופלת במשבצות המוכרות. מאמרם של שנהב וקונדה תורם תרומה אמיתית לדיון, בנסותו להתייחס לשתי שאלות עקרוניות: מהי ביקורת חברתית בכלל, ומהי ביקורת במציאות הישראלית. ואולם, למרות הצהרותיהם, שנהב וקונדה אינם מצגיגים חלופה אמיתית לשיח הרווח על יחסי עדות ולתמיכה ששיח זה תומך ביחסי-הכוח והריבוד בחברה הישראלית. אדרבא, אני סבור שבעצם "המיליטנטיות הביקורתית" שהם מפגינים לכאורה הם מאשרים מחדש את מערכת יחסי-הכוח בחברה הישראלית ואף משתפים אתה פעולה.

לדיום של שנהב וקונדה, השדה המושגי בו מתרחשת הבעיה העדתית הוא זה המקוטב בין "מזרח" ל"מערב". הם מבקשים אמנם להעריך מחדש את מושגי היסוד האלה, וטוענים, למשל, שהמערב כולל אלמנטים אפלים למדי ו"שזהות מזרחית קוהרנטית" הינה "ביטוי תרבותי אלטרנטיבי". אבל בסופו של דבר, למרות הדרישה שלהם לביקורת הקטיגוריות השיטתית, גישתם אינה פורצת את גבולות השדה הזה. ואמנם, המבנה הנוכחי של יחסי-הכוח והריבוד החברתי בישראל מושתת על האופוזיציה "מזרח-מערב", וההשתחררות ממנה היא תנאי לדיון שנמנע מלשכפל ולחזק את מצב העניינים הקיים. ההצגה של יהודים ממוצא צפון-אפריקני ומזרח-תיכוני כמזרחיים במסגרת הנחות היסוד של החברה הישראלית מצדיקה שוב את הפלייתם והגדרתם כ"פרימיטיביים" ו"נחשלים", גם אם לצורך כך מוכן מי שנהגה מן הריבוד החברתי הנוכחי לשלם מס שפתיים לולטיביזם תרבותי. הוא יודה בקיומה של "זהות מזרחית קוהרנטית", שהיא "שונה אבל שווה" ויכבד את המימונה ואת הסהרנה, כי המשך קיומה של זהות נבדלת כזאת וטיפול סמליה מצדיק את המשך ההדחקה של היהודים יוצאי ארצות אסיה-אפריקה ומשרת את האינטרסים של הנהנים מהריבוד הקיים בחברה הישראלית.

בתגובתי אני מבקש לטעון כי מכיוון שקונדה ושנהב דבקים בקטיגוריות הקונבנציונליות של מזרח/מערב (בשל סיבות שארון בהן להלן) הם טועים בקריאה של ניתוח אלטרנטיבי, המציע שדה חליפי בו מתנסחת הבעיה העדתית. באופן כללי ובקיצור נמרץ: שנהב וקונדה מבלבלים בין ניתוח המודרניזציה בקרב יהודי מזרח-אירופה ומערכה לבין המודרניזציה במערב, היינו, בחברה האירופית הכללית; הם מבלבלים בין דיון בחברות המקומיות של צפון-אפריקה והמזרח-התיכון לבין דיון בחברות הקולוניאליות שהמעצמות האירופיות יצרו במאה ה-19 ובמאה ה-20; ובגלל קריאה שבלונית הם מחמיצים את החידוש הטמון במסגרת התיאורטית שהצגתי.

במאמרי ניסיתי לשבור את השדה הקונבנציונלי ולשרטט שדה מושגי אחר בו מתנסחת הבעיה העדתית מחדש – שדה פנים-יהודי, שבמרכזו עומדות שתי צורות של סולידריות חברתית יהודית. בצורה האחת, הקולקטיב מכונן את היחיד מבחינה אונטולוגית; בגלל שייכותו של היחיד לקהילה היהודית היחיד היהודי הופך לאחר משאר בני-האדם מבחינה אונטולוגית. בצורה האחרת, הקולקטיב מכונן את היחיד מבחינה פונקציונלית; אין הבדל אונטולוגי בין היחיד היהודי לבני קבוצות אחרות, אבל (כתוצאה מנסיבות היסטוריות מוגדרות) יכול היחיד היהודי לספק את צרכיו

האנושיים הבסיסיים והאוניברסליים רק באמצעות הקולקטיב היהודי.<sup>1</sup> אפשר להתייחס לצורת הארגון הראשונה של אינטגרציה חברתית יהודית כ"מסורתית", שכן היא אפיינה קהילות וקבוצים יהודיים – בכל מקום – לפני העידן המודרני, במיוחד בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה. צורת הארגון השנייה מאפיינת יחידים וקבוצות של יהודים בעת החדשה, באופן מובהק מראשית המאה ה-19, בעיקר במזרח-אירופה ובארץ-ישראל. במערב-אירופה ובארצות-הברית התמסדה גרסה שונה של הדפוס הזה: היהודים מגדירים את זהותם האוטונומית במונחים אוניברסליסטיים; חברותם בקולקטיב היהודי היא מעין אמצעי וערובה לחברותם המלאה במה שהם רואים כקולקטיבים האוניברסליסטיים של מדינות הלאום המערביות. היהדות מספקת ערובה להיותם בני-תבונה וראיה לתרומתם לתרבות האנושית. אף-על-פי שצורה אחת של אינטגרציה היא "מסורתית" והאחרת "מודרנית", כפי שנראה להלן, שתיהן נעוצות עמוק במסורת התרבותית היהודית.

יש להדגיש שהעימות, יחסי-הגומלין והמאבק בין שתי צורות האינטגרציה של הקולקטיב היהודי וזיקת היחיד היהודי אליה, התרחשו, ועודם מתרחשים במסגרת מערך כללי-יהודי: בתוך המערך הזה מופיעים גורמים חרדיים, מסורתיים, בורגניים וזעיר-בורגניים, יחד עם גורמים מתבוללים, ליברליים, ציוניים, וסוציאליסטיים. עימותים כאלה התרחשו כמעט בכל יישוב יהודי (כולל מערב-אירופה וארצות-הברית בצורה המיוחדת למקומות אלה). ההיסטוריה המיוחדת של יהודי צפון-אפריקה והמזרח-התיכון, הן בארצות מוצאם והן בישראל, הובילה אותם לנקוט עמדה אוטונומית בתוך המערך הזה, והם פיתחו יחסי-גומלין עם הגישה המודרנית, המהפכנית, הן בארצות מוצאם (למשל, דיחיים שהתפתחו בין היהודים המקומיים של ארצות האסלאם ובין כ"ח והמרכז הציוני האירופי) וביתר שאת בישראל. יתרה מזו, יהודי המזרח רואים את עצמם כפועלים במערך כללי-יהודי. עדות לכך היא הצטרפותם והצבעתם למפלגות שמתיימרות לייצג את "כלל ישראל", כמו הליכוד, כך ואגודת-ישראל, ולא למפלגות "עדתיות" (אפילו ש"ס, בעלת התווית המזרחית המוצהרת, מבססת את הלגיטימיות שלה על "המסורת הגדולה" – Great Tradition – [ראה: Redfield 1962] של היהדות הרבנית).

עלידי הצגת שדה חלופי, שממקם את יחסי המזרחיים והאשכנזים בתוך מערך יהודי כולל, ניתן להשמיט את הקרקע תחת הטענות המצדיקות את אפלייתם של המזרחיים, הניזונים על הנחת הקיטוב בין מזרח למערב. יוצאי צפון-אפריקה והמזרח-התיכון אינם משובצים בקטיגוריה של מזרחיים בשדה מקוטב, שעצם קיומו עשוי להצדיק את הדחתם. הן הקטיגוריה מזרחיים והן השדה המקוטב שאפשרו אותה מתפרקים בשדה מורכב ומפוצל יותר של יחסי-כוחות בחברה היהודית. ואולם, לאינטלקטואלים ולאנשי ביקורת יש סיבות משלהם שבעטיין הם מוכנים להנציח את הקטיגוריות המשרתות את הממסד וקבוצות הגמוניות, שנהנות מיחסי-הכוח הקיימים בחברה הישראלית. נראה שהדבקות האורתודוקסית הזאת בקטיגוריות הקיימות אינה מאפשרת להם לזהות הצעה אחרת, שונה, וגורמת לטעויות גסות באופן שבו הם קוראים אזה. טעויות אלה מופיעות כבר בתחילת הדיון של שנהב וקונדה, דהיינו, בצורה בה הם מציגים את הדרך בה הצגתי אני את תהליכי המודרניזציה בקרב יהודי מזרח-אירופה ויהודי ארצות האסלאם. הטענות במאמרי מתייחסות לא למערב ואף לא למודרניזציה במערב אלא למודרניזציה של יהודים באירופה, בעיקר במזרח-אירופה. כך שהנשוא העומד על הפרק הוא השתלבותה של קבוצה מסוימת ואף קטנה בתוך תהליך רחב ומקיף שהרבה צדדים לו. כפי שאמרתי לעיל, גם המגמות המהפכניות בהגדרת הקולקטיב היהודי ובהגדרת זיקת היחיד אליו היו מושרשות בעולם החיים היהודי. עולם זה קבע את האופן בו פירשו יהודי אירופה את תהליכי המודרניזציה שאירופה עברה, הבחינו את העיקר, המהותי ובר-הקיימא בתהליך זה מן התפל, המקרי והזמני, שאפשר להתעלם ממנו, ואיתרו את הסיכוי שהמודרניזציה טומנת בחובה עבורם.

הסיכוי שהמודרניזציה הציעה ליהודים היה יציאה ממצב השוליות – שוליות שהיתה פוליטית, חברתית, תרבותית ובסופו של דבר גם קוסמית. היהודים לא היו חברים בקהילייה הפוליטית של

1. אין זו אלא העתקת נקודת-הראות מן ההבדלים שבאמונה לשוני שבמהות – וזהו הקו האופייני של הגות הדורות בדבר קביעת יחסיהם [של ישראל] לעולם הנוכרי. שתי תפישות, הניגוד בין ישראל לבין האומות כהבדלי אמונה או כפילוג שבמהות, שלטו במסורת המדרשית והפילוסופית של התקופה העתיקה ושל ימי הביניים במערב. אף המדרשים והפילוסופים כמו רבי יהודה הלוי נזקקו להבחנה בין טיבו (או טבעו) של היהודי לבין טיבו (או טבעו) של הלא-יהודי כיסוד להבדל שברת ובגורל. ואין חילוק, אם תלו את ההבדל במקור ביולוגי גזעי כביכול – אלה בני אברהם, יצחק ויעקב ואלה בני עשוי וכו' – או בהבדל ההתייחסות למאורע היסטורי-מטאפיסי, שהללו קיבלו את התורה והללו סירבו לקבלה. מכל מקום, התוצאה נתפשה כהבדל שבמהות מושרשת, שאין דיחיד אתראי לה ולא אודן לשנותה (כ"ץ תשי"ח – 1958, 38).

החברות שסבבו אותם ואף לא עסקו בפוליטיקה בחיים הפנימיים שלהם (חיי-הקהילה לא כללו מימד פוליטי אמיתי, מכיוון שחסר בהם המרכיב המהותי של הפוליטי – שימוש אוטונומי בכוח פיס). כתוצאה מכך הם גם לא השתתפו בשיח על עיצובו של הסדר החברתי בחברות שבקרבן ישבו ואת הסדר החברתי בקהילה היהודית עצמה יכלו לקבוע בצורה מוגבלת מאוד. לבסוף, השתתפות היהודים בשיח התרבותי הכללי כיהודים היתה בדרך-כלל מזערית, כמו-גם השפעתם על התרבות והחברה הלא-יהודית. בגלות התקשה עם ישראל להציג לעולם את הרעיונות הדתיים-תרבותיים שדגל בהם, והצגת חזונו החברתי-פוליטי היתה בלתי-אפשרית. הדבר המכריע במצב זה היה חוסר-ההשלמה העקרוני עם הקיום הגלוי. המימוש הדתי השלם של הקיום היהודי, כפי שנוסח במקרא ואחר-כך בתפישות משיחיות (שנרשמו במקורות הקנניים), וכפי שהוא בא לידי ביטוי בתפילה ובמנהגים, כלל מרכיב חשוב של הוויה פוליטית (מלכות בית דוד) ותפישת של סדר חברתי ("ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה"), שנשמכים על חזון דתי אוניברסליסטי ("יעל כן נקווה לך ה' אלוהינו לראות מהרה בתפארת עוזך להעביר גילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתן לתקן עולם במלכות שדי"). וכפי שציין מקס ובר (Weber 1978, 611), "היהדות מכוונת עצמה כלפי העולם הזה [ולא אל מעבר לו]... [היא] אינה רוחה את העולם כשלעצמו אלא רק את הריבוד החברתי השורר בו". או, כפי שאומר יעקב כ"ץ (Katz 1982), היהודים שאפו תמיד להגיע לעמדה רובנית (לא בהכרח להיות רוב בעצמם אלא לנקוט את עמדת הרוב). הכלים שהיו אמורים, על-פי המודרניסטים, להעביר את היהודים מן השוליים אל הזרם המרכזי של החיים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים בעת החדשה, היו התפישות האוניברסליסטיות של האדם ומדינת הלאום האוניברסליסטית. על-ידי הצטרפות למדינת לאום אוניברסליסטית של החברה בקרבה ישבו, או על-ידי מימוש מדינת לאום משלהם, יכלו היהודים להשתתף בתחומי-החיים שהיו כה מרכזיים גם לתפישת המסורתית של מימוש יהודי. (ויש להוסיף, כמובן, כי הדבר שאפשר ליהודי אירופה לפעול למען מימוש שלם של האידיאל הציוויליזטורי-יהודי היה הפנמת הרעיון המודרני לפיו ניתן, על-ידי פעולה אנושית, לשנות ולשפר באורח משמעותי את תנאי-הקיום האנושיים).

בכל מקרה, מה שעומד כאן על הפרק אינו אופיים של המערב או של המודרניזציה במערב, אלא הפרשנות שנתנו יהודי אירופה למודרניזציה האירופית. אני טוען שלגבי דידם הדיכויים המכריעים של תהליכי המודרניזציה היו המגמות האוניברסליסטיות והליברליות, שהיו גלומות בהם בכוח ולעתים אף התממשו, מגמות שהבטיחו ליהודים – ולעתים אף אפשרו להם – להיחלץ משולותם. האם הבינו היהודים את תהליך המודרניזציה באופן מקיף וחודר דיו? כנראה שלא. המשמעות הקיומית העמוקה שהיתה למודרניזציה לגבי דידם, קרי הגדרה מחדש של הקולקטיב היהודי והיחלצות מקיום בשולי החברה, מיקדה את העניין של יהודים אלה בדיכויים מסוימים מאוד של המודרניזציה ואלה נתפשו בעיניהם כעקרוניים ומהותיים. מתוך כך הם נטו לראות את הצד האפל של הנאורות, במידה שזה נתגלה להם בכלל, כצורך תופעות זמניות ומקריות. ייתכן אף שמיקוד צר זה תרם לא מעט לסופה הטרגי של יהדות אירופה.

שנהב וקונדה טוענים ש"הקולקטיב המערבי מומשג [במאמרי] בתוך ההקשר של תקופת ההשכלה וקשור לכינונה של תפישת הרציונליות. אם נרצה, נמצא בה בין השורות גם קונטוציות של ליברליזם, חופש, תבונה ומיתוסים של חירות, אחווה וצדק... תפישת זו הינה פשטנית משום שהיא בנויה על האדרת ההיסטוריה של המערב". אכן, לו הצגתי כך את המערב הייתי חוטא חטא חמור של פשטנות. אבל אני לא דנתי במערב, אפילו לא במודרניזציה במערב וגם לא בנאורות של וולטר ודידרו. דנתי בתנועת ההשכלה של יהודי מזרח-אירופה, דהיינו, בנקודת-המפגש בין היהודים לבין תהליכי המודרניזציה באירופה, ובעיקר בפשר שיהודים אלה נתנו לתהליכי המודרניזציה. לא הצגתי את האנטישמיות האירופית "כטעות במהלך ההיסטוריה"; דיברתי על האופן בו נתפשה האנטישמיות "הן על-ידי היהודים והן על-ידי ליברלים אחרים כלא יותר מתולדה של תהליך התמסדות לא-שלם של אותם קולקטיבים מודרניים אוניברסליים". כלומר, מדובר במפורש בפרשנותם של היהודים האירופיים את תופעת האנטישמיות, פרשנות שנבעה, בין השאר, מן ההבחנה שהבחינו בין המהותי ובר-הקיימא בציוויליזציה המודרנית האירופית לבין המקרי והזמני.

חוסר-יכולתם של שנהב וקונדה להשתחרר מן הקטיגוריות המקוטבות מזרח-מערב מביא לידי תיאורים שגויים עוד יותר, כאשר מדובר באופן שבו הצגתי את המודרניזציה של היהודים המזרחיים. כבר בראשית דברי אני מבהיר שאיני מדבר על המזרחי במובן של החברות המזרח-תיכוניות והצפון-אפריקניות המקומיות, לא דנתי במודרניזציה במזרח (עניין הראוי לדיון אחר, העומד בפני עצמו) ולא ייחסתי התפתחויות בחברות היהודיות במזרח בעת החדשה לאופיין של החברות הילידיות או לגורמים שהיו קיימים בתוכן. תחת זאת אמרתי במפורש ש"העדר תהליך של הבניית קולקטיב מסוג חדש הוא בראש ובראשונה תולדת אופיים הקולוניאלי של תהליכי

מודרניזציה במזרח-התיכון ובצפון-אפריקה" (פישור 1991, 4). דהיינו, הצבעתי מראש על כך שהגורם המרכזי בתהליכי המודרניזציה בקרב יהדות המזרח אינו האופי המזרחי או האוריינטלי של דפוסי המודרניזציה של יהודים אלה, אלא אופיים הקולוניאלי, שנקבע על-ידי המעצמות האירופיות. מנקודת-מבטן של אלה, כתבתי, "נראה המזרח ... כזירה להשגת יתרונות אינסטרומנטליים", ויחס זה הוא שעמד הן ביסוד השיח הקולוניאלי והן ביסוד החברה הקולוניאלית שבתוכה התפתח שיח זה. צמצום הדיון אצל שנהב וקונדה לקטיגוריות של מזרח-מערב, גורם להם לפרש את דברי על "החברות הקולוניאליות של צפון-אפריקה ושל המזרח-התיכון [שהיון] פרטיקולריסטיות באופן קיצוני", כאילו נאמרו בגנות החברה המזרחית הילידית. אבל הדברים נאמרו, כמובן, אודות החברות הקולוניאליות במזרח, אגב דיון באופי שליטתה של "הקסטה האירופית על האלמנטים המקומיים של האוכלוסייה" (שם, 4). קונדה ושנהב טוענים גם ביחסם לי את הטענה שתהליך המודרניזציה בהיסטוריה המזרחית היה "מקרי" ו"בלתי-עקיב" ו"לא קשור לתנועה אידיאולוגית קוהרנטית", וביטא בכך את האופי המהותי של המזרח. ואולם אני טענתי כי אופיה של המודרניזציה בארצות המזרח היה תוצאה של מהלכים של המעצמות הקולוניאליסטיות והאימפריאליסטיות: "השינויים במצבם של היהודים במזרח-התיכון ובצפון-אפריקה לא היו קשורים לאיזו תנועה אידיאולוגית קוהרנטית כמו ההשכלה או הליברליזם, אלא לצירוף המקרי של הכוחות החברתיים והפוליטיים ולאינטרסים חולפים של מעצמות אירופה" (שם, 5).

לפעמים נדמה ששנהב וקונדה פשוט שיבצו בטעותיהם את הקטיגוריות מזרח-מערב ונתנו להן להתגלגל בכוחות עצמן על-פי ערוצי הדיון המוכרים בלי לבדוק האם המסקנות המתקבלות אכן תואמות את המאמר שהם דנים בו. רק כך אפשר להבין מדוע ייחסו לי את הטענה, שבדרך-כלל מאשימים בה את דוברי השיח הקולוניאלי, לפיה המזרח מוצג כ"נטול סובייקט היסטורי וכחסר-יכולת להבנה ולמודעות עצמית". ואולם אין דבר רחוק יותר מן האמת. יהודי ארצות האסלאם (נשוא הדיון במאמר) מתוארים כסוכנים מודעים ופעילים, המנסים, תוך נקיטת אסטרטגיות שונות, להתגבר על הסתירות המאפיינות את ההיסטוריה שלהם בעת החדשה. הם מנסחים את הפרשנות שלהם למודרניזציה וזו מצויה באותו מישור עם הפרשנות שנוסחה על-ידי יהודי מזרח-אירופה; כוחות דומים מחוללים אותה ואותם עניינים מרכזיים מעסיקים אותה. באירופה, הביאו אירופים בעלי מגמות שניתן לפרשן כאוניברסליסטיות לידי כך שאליטות יהודיות ינטשו עמדות פרטיקולריסטיות ויאמצו גם הם עמדות אוניברסליסטיות. במזרח, הביאו אירופים בעלי עמדות פרטיקולריסטיות לידי כך שאליטות יהודיות דבקו בעמדותיהם הפרטיקולריסטיות הקודמות ופירשו את המודרניזציה כטיפוח של הקולקטיב היהודי הפרטיקולריסטי. אינני מבין מדוע תפישת התהליך הראשון היא "אינטלקטואלית" ותפישת התהליך השני היא "אנתרופולוגית", כפי שמאשימים שנהב וקונדה. אולי זה עניין של הרגל; בשדה הדיון של "מזרח-מערב", כשמאשימים טקסט בהנצחת שיח קולוניאלי מקובל גם להאשים אותו בהתייחסות למזרחיים כאל "ילידים", הראויים לטיפול "אנתרופולוגי".

במקום להנציח את המושג מזרח, כפי שמייחסים לי שנהב וקונדה, אני מפרק אותו. המאמר מראה שהתנאים ששררו בצפון-אפריקה ובמזרח-התיכון ואשר התנו את המודרניזציה של יהדות זו לא היו ברוב-רובם של המקרים פרי המזרח והאפיונים שלו, אלא מעשה ידי המעצמות האימפריאליסטיות והקולוניאליסטיות האירופיות. מוצעת כאן למעשה היסטוריוזציה של הקטיגוריה "עדות המזרח" ושבירה של השיח (שקונדה ושנהב משכפלים אותו), המסווג את היהודים יוצאי צפון-אפריקה והמזרח-התיכון כמזרחיים, ומסביר את כל תנאי-מצבם אז והיום על-ידי מהות אידיוסטורית זו.

הטיעונים של המאמר מורים רובם ככולם על ניסיון להיסטוריוזציה של התופעה הנחקרת ועל רלטיביזציה של הקטיגוריות ההסבריות.<sup>2</sup> לתיאור ההיסטוריה של יהדות ארצות האסלאם בעת החדשה יש תפקיד ביקורתי חשוב בניסיון לפרק את השיח השולט. הוא אמור לשחרר את יהודי צפון-אפריקה והמזרח-התיכון מן התפישת שאין להם היסטוריה משלהם, וכי טבועה בהם איזושהי מסורתיות א-היסטורית. ליהודי המזרח יש, כמובן, היסטוריה, והיא מסוימת מאוד; היא אינה הד קלוש של ההיסטוריה של המערב, אלא מתפתחת על-פי חוקיות פנימית משלה. הבנת ההיסטוריה הייחודית של יהודי המזרח מאפשרת לתאר את דפוסי היחסים של המזרחיים עם קבוצות אחרות בחברה הישראלית, בראש ובראשונה החברה האשכנזית, במונחי המפגש בין שני מסלולים היסטוריים עצמאיים ולא במונחים מהותניים. המינוח המהותני הוא היוצר את הניגוד המופרך בין

2. בניסיון להציע שדה שיח חדש, גם לטענות שלי דבקו פה ושם שרידים של השיח הקוטנונוציאלי. כך, למשל, בסעיף המבוא על המודרניזציה, אף-על-פי שהצגתי את המושג מודרניזציה כאמצעי מתודי בלבד, אפשר להבין מאופן הצגתו של רצף המאפיינים של המודרניזציה שאני חוטא בהעמדת המערב כמודל אשר ניסיון של כל הקבוצות האחרות נמדד על-פיו. ("וכן ררך אימוצם של דפוסי חברתיים הנראים תואמים את הערכים המערביים המודרניים...". פישור 1991, 2).

המודרניות כהישגם של האשכנזים לבין המסורתיות האדיסטורית שבה היו שקועים כביכול המזרחיים. ואילו הכרה בהיסטוריה של המזרחיים מאפשרת להבין את העימות בין מזרח למערב כתוצאה של תהליך היסטורי קונטיננטלי בעיקרו ולא כתולדה הכרחית של אופי או מהות מזרחית. בסופו של דבר מפרק תיאור כזה את מושג המודרניזציה עצמו. הוא מצליח לעשות זאת, מפני שבמקום להפוך את מושג המודרניזציה לכלי ליצירת תיחום בין "האני" המערבי ל"אחר" המזרחי, ניתן כאן (למרות ביטויים רטוריים שנותרו כסרח עודף של הלסקיון הישן) דין וחשבון קוהרנטי על תהליך אחר של מודרניזציה, שהינו אלטרנטיבי לתהליך המערבי.

## II.

אם בביקורת שלהם על חלקו הראשון של מאמרי נצמדו שנהב וקונדה לקטיגוריות המקובלות של השיח הקונוציונלי של יחסי עדות (או, נכון יותר, עולם ראשון ועולם שלישי), בביקורתם על חלקו השני, זה שמתייחס למציאות הישראלית, הם נצמדים לקריאה שבלונית של מסגרות תיאורטיות. הם מאשימים אותי בסיפוק הסבר ליחסי העדות בישראל במסורת הסטרוקטורלית-פונקציונליסטית, באופן שמשכפל את יחסי-הכוח והריבוד בחברה הישראלית. לדבריהם (עמ' 141): מבחינה סוציולוגית מעוגנת גישה זו של מודרניזציה בסכימות פונקציונליסטיות-סטרוקטורליסטיות אשר מעקרות את המימדים הכוחניים והקונפליקטואליים כמו-גם "האירציונליים" של הדינמיקה העדתית. מקורותיו של הריבוד החברתי נזקפים לחובתם של העדר כשירויות טכניות, תזמון לא-מוצלח או כשלים של "המערכת".

אכן, אני משתמש אמנם בכלים הלוקחים מן האסכולה הסטרוקטורליסטית-פונקציונליסטית במדעי החברה, אבל מסקנותי אינן דומות למסקנותיו של ניתוח טיפוסי מן האסכולה הזאת, כפי ששנהב וקונדה מציגים אותן. לא טענתי, למשל, שהריבוד החברתי נוצר בעקבות העדרן של כשירויות טכניות. אדרבא, טענתי שהכישורים שיהודי המזרח הביאו אתם לארץ היו בהחלט רלוונטיים לכלכלה הישראלית המתפתחת: "למעשה לא היו ערי החוף בצפון-אפריקה וכן ארצות הבלקן (כולל טורקיה) והמרכזים העירוניים של סוריה ושל עיראק, שוליים ביחס למרכז הקפיטליסטי-טכנולוגי של המערב יותר מאשר רומניה או פולין. יתר על כן, רבים מהעולים החדשים יוצאי ארצות המזרח ניחנו במיומנויות הרלבנטיות לכלכלה הישראלית המתפתחת, שהיתה מצויה בתהליך השתלבות בכלכלה הקפיטליסטית העולמית" (שם, 9). אי-ההבנה, נדמה לי, עמוקה יותר, ומשום כך ברצוני לנסח מחדש את מהלך הטיעון ולהצביע על ייחודו בתור טיעון סטרוקטורליסטי-פונקציונליסטי.

לב הטיעון הוא שרפוסי הרחקה שהופעלו ביחס ליהודים המזרחיים לא היו כשלים של המערכת, אלא תוצאה ישירה ומהותית של הצורה בה היתה המודרניזציה מובנית (structured) עבור יהודי אירופה. הרי לא התייחסתי לחוויית המודרניזציה על-ימנת לספר את סיפורה, המרתק כשלעצמו, אלא כדי להראות איך החוויה הזאת השפיעה על היחסים החברתיים בארץ.<sup>3</sup> תיאורתי בהרחבה שני היבטים עיקריים של דפוסי המודרניזציה אצל יהודי מזרח-אירופה: א. שינוי באופיה של הזוהר האונטולוגית הבסיסית של היחיד: היחיד נתפש כאדם "בן-מיט", נייטרלי ואוניברסלי ולא כמי שזוהתו מכוונת על-ידי חברות בקולקטיב פרימורדיאלי; ב. הבניית הזיקה בין היחיד היהודי והקולקטיב היהודי על בסיס "פונקציונלי". דפוסים אלה היוו את הבסיס לאינטגרציה של החברה היישובית והחברה הישראלית בראשית דרכה, ולאופן שבו זו יוצגה בשיח הציוני, והם שהיו אחראים לדחיית היהודים המזרחיים מחברות מלאה בקולקטיב היהודי-ישראלי. את היחס בין החברה הישראלית הוותיקה ובין האוכלוסייה היהודית-מזרחית שעלתה בשנים הראשונות של המדינה, אפשר לתאר כמאבק בין שני דפוסים של אינטגרציה חברתית. קהילה יהודית שבה הקולקטיב כונן את היחיד מבחינה פונקציונלית הרחיקה קהילה יהודית שזה מקרוב באה, אשר בה הקולקטיב כונן את היחיד מבחינה אונטולוגית והיא נהגה כך בגלל העדר בסיס משותף לסולידריות.

אי-אפשר להפריז בחשיבות העובדה שהבעיה האתנית בישראל מתרחשת בחברה יהודית. הצורה בה אדם הינו יהודי, דהיינו, איך מובנית הזיקה בין היחיד היהודי ובין הקולקטיב היהודי, היתה ועודנה בעלת חשיבות מירבית לחברה הישראלית. העימות בין החברה הישראלית הוותיקה ובין יהדות המזרח היה, ובמידה מסוימת עודנו, עימות בין שתי פרשנויות של הזיקה בין היחיד היהודי ובין הקולקטיב היהודי (וכפי שגראה להלן, הקונפליקט הזה גם חצה את החברה האשכנזית בארץ).

3. לכן התייחסתי רק לאותם היבטים בחוויית המודרניזציה של יהדות אירופה שחשבתי שהם רלוונטיים לעניין זה, ולא דגנתי בעניינים נרשיים למדי כמו הקשר בין עליית הציונות במזרח-אירופה לאנטישמיות, או הקשר בין תהליך האמנטיפציה והשתלבות היהודים בחברות הסובבות אותם לבין התפתחות האנטישמיות במערב-אירופה.

בקרב קהילות של יהודים מזרחיים במדינת כצרפת (Adler and Inbar 1977) או כקנדה שאלה זו אינה רלוונטית לאינטגרציה החברתית, מפני שהחברה הגויית אינה מציגה אלטרנטיבה של קיום יהודי. זה מסביר את העובדה שיהודי צפון-אפריקה והמזרח-התיכון מגיעים שם לעמדות הרבה יותר גבוהות בריבוד החברתי מן העמדות שהצליחו המזרחיים לתפוס בישראל. מכאן ברור שלא ביקשתי לטעון שיש כאן עניין של תזמון לא-מוצלח. כל תזמון, במקרה דנן, היה לא-מוצלח, מכיוון שמדובר בקונפליקט מהותי. תגובת ההרחקה הוחרפה עוד יותר בגלל אופיה המונטוני והטוטלי של החברה היישובית.

בהקשר זה יש להבין את הטענות שהושמעו נגד יהודי צפון-אפריקה והמזרח-התיכון בתקופת העליות הגדולות כאילו הם נעדרו יצירתיות תרבותית או חברתית. בסיס הסולידריות של האוכלוסייה הוותיקה היה השינוי בתפישת הקולקטיב היהודי והגדרה מחדש של זיקת היחיד אל הקולקטיב היהודי. כפי שציינתי, רוב הקיבוצים היהודיים המערביים אכן שינו הגדרות אלה בצורה זו או אחרת (אם כי חשוב לציין, כפי שציינתי לעיל, שנשארו יסודות שהמשיכו את ההגדרות המסורתיות בכל אחד מהקיבוצים – ואחוזר לנקודה זו להלן). אני טוען, ששינויים אלה בהגדרת הקולקטיב היהודי הם הבסיס למה שהקהילה הישראלית-יהודית כינתה "יצירתיות". דהיינו, שהאוכלוסייה הוותיקה בארץ וכן קיבוצים יהודיים אחרים באירופה ובארצות-הברית (אף כי היו ספקות לגבי האחרונים) החשיבו את עצמם כיצירתיים, כיוון שנתפשו כמי שעברו או ביצעו את אותם שינויים. הקשר בין יצירתיות ושינוי הגדרת הקולקטיב היהודי נוצר כיוון שהביטויים הקונקרטיים של תפישת הקולקטיב החדשה התגבשו במסגרת תנועות חדשות בתחומי הדת (תנועת הרפורמה, למשל), התרבות (חוכמת ישראל, פריחת הספרות האידית ותחיית הספרות העברית), המאבק לאמנסיפציה (כ"ח, למשל), וכמובן בין התנועות הציוניות למיניהן. מן המסגרת הקולוניאלית של תהליך המודרניזציה אצל יהודי המזרח נעדרו מרבית הגורמים החיצוניים שהביאו את יהדות אירופה לנסות ולשנות את מבנה הקולקטיב היהודי. כתוצאה מכך היו בקרב יהודי המזרח רק מעט תנועות דתיות, חברתיות, תרבותיות ומדיניות שפעלו למען שינוי דפוסי האינטגרציה החברתית בקהילה היהודית. במאמר המקורי גם ניסיתי להסביר את הדימוי של היהודים יוצאי ארצות האסלאם בקרב היישוב הוותיק כעוסקים בעיסוקים יהודיים מסורתיים, "פרוטיים". בהסבר זה חל שיבוש מצער בנוסח העברי של המאמר, שמשמע ממנו כאילו אחראיים המזרחיים לכך ש"לא הפכו ליצרניים". למעשה, היתה הכוונה לקבלת היצרנות כערך חברתי שיש לו תפקיד בגאולת האדם, דהיינו בקבלת התביעה לפרודוקטיביות. היהודים בארצות האסלאם היו כמובן "יצרניים" תמיד.

מכך עולה אם כן, כי אין ממש בטענה שטענו נגדי מבקרי כאילו "בתפישת-עולמם"] הסוציולוגית אין אפליה, אין הרחקה והרחקה, אין סלקציה, אין תחרות ואין קונפליקט על משאבים חומריים וסימבוליים"; הטען שלי מבוסס על ההנחה שאפליה, הרחקה והרחקה אכן התרחשו בפועל, והוא מבקש להסביר תופעות אלה בלי להניח אותן כמובנות מאליהן ובלו להיגרר להסבר פשטני במונחים של מזימה או קשר. האפליה, ההרחקה מן המשאבים החומריים והסימבוליים ואף הניצול היו ביטוי או תוצאה של משהו בעל אופי מופשט וכוללני יותר: החברה הוותיקה מנעה מן המזרחיים חברות מלאה בקולקטיב היהודי-ישראלי כיוון שהאחרונים החזיקו בתפישת של סולידריות חברתית שהיתה מנוגדת לתפישת הסולידריות החברתית בחברה זו, ודבקו בפרקטיקות תרבותיות מתחרות לשמירת האינטגרציה החברתית בקהילה היהודית. מן השימוש בכלים סטרוקטורליסטיים-פונקציונליים לא נובע כמובן – ותהיה זו דוגמה של חשיבה שבלונית להניח אחרת – שהתופעה הנתקרת אינה כוללת קונפליקט, אף קונפליקט חריף. והרי כבר בשנות החמישים, בימי הזוהר של אסכולת Parsons, הראה Kai Erikson (1966) שכל פרקטיקה של יצירת גבולות מקרבת גורמים מסוימים באוכלוסייה ומרחיקה גורמים אחרים ודוחקת את רגליהם.

### III

מה שניסיתי להראות הוא, שהקטיגוריות הרלוונטיות להבנת הבעיה העדתית בארץ אינן "מזרח" ו"מערב" או "שמאל" ו"ימין" אלא סולידריות יהודית פרימורדיאלית-מסורתית לעומת סולידריות של הציונות המזרח-אירופית המהפכנית. מה שלא הודגש מספיק קודם-לכן, הוא העובדה שהקונפליקט הזה קיים למעשה גם במחנה האשכנזי לעצמו. נושאי דגל החלוציות וההגשמה – דהיינו, אלה שביטאו גישה פונקציונלית, מודרנית של הזיקה בין היחיד לקולקטיב, קיפחו מבחינה ריבונית את האלמנטים הזעיר-בורגניים המסורתיים והדתיים של החברה האשכנזית. אלא שכמה גורמים פעלו לריכוך הקיפוח הזה. הקבוצות המקופחות היו מיעוט בחברה האשכנזית הארץ-ישראלית. חלקן קיימו יחסי-גומלין הדוקים עם הגורמים המהפכניים בחברה היישובית ונגררו לשיח המהפכני, רבים מתוכם היו מלכתחילה (או נעשו מאוחר יותר, בעיקר באמצעות כספי השלומיים) בעלי-נבסם, וכן

היו רבים מביניהם מרושתים ביחסי שארות ומוצא משותף עם חברי הקבוצות המהפכניות בעלי הסטטוס הגבוה באופן שהקהה את הקיפוח שלהם.

"המקופחים" האשכנזיים היו בעלי זיקה למפלגות הבורגניות הימניות ובראשן גח"ל. גח"ל, תחת הנהגתו של מנחם בגין, חדלה להיות מפלגה ז'בוטינסקאית עם נטיות חילוניות וליברליות והפכה יותר ויותר למפלגה בעלת נטיות פרטיקולריסטיות-מסורתיות. באופן טבעי מצאה אותה שכבה אשכנזית את המזרחיים כבעלי-ברית. המכנה המשותף כלל לא רק תחושת סלידה ומרירות כלפי שלטון מפא"י, אלא גם את הנחות-היסוד בדבר אופיו של הקולקטיב היהודי, שאנשי גח"ל ייצגו. שני בעלי-הברית היו מוכנים להשתמש בתפישת הקולקטיב המשותפת שלהם כמשאב נגד השלטון של מפא"י וההגמוניה של הקולקטיב האשכנזי הוותיק המהפכני. שקיפה את שתי הקבוצות. במובן זה שטרית, לוי ומגן הם אותנטיים. הם אינם נותנים גושפנקה לשיח אשכנזי מודרני אלא לשיח יהודי-מסורתי, המשותף ליהודים מסורתיים מכל העדות והמוצאים. מנהיגי הליכוד המזרחיים הינם אותנטיים בעצם יכולתם לכטא נטיות הנובעות מהחוויה ההיסטורית שלהם בצורה הרמונית בתוך מסגרת פוליטית בעלת אופי מסורתי, המעניקה להם אישור נוסף.

בניסיוני להציג משהו חדש לא פיתחתי עד הסוף את ההשלכות של האמירה החדשה שניסיתי להציג. כמובן, המזרחיים שנכנסו לליכוד ותמכו בו לא עשו זאת רק בגלל הנטיות וההעדפות שהחוויה ההיסטורית נטעה בהם. הם אימצו פרקטיקה זו כי הדבר אפשר להם להתמודד עם מצבם מבחינת יחסי-הכוח בחברה הישראלית. לא זו בלבד שהגדרת הקולקטיב הישראלי-יהודי על בסיס פרימורדיאלי-מסורתי אפשרה להם לדחוק את היישוב האשכנזי הוותיק מחברות מלאה אלא גם לבטל את האבחנה בין אשכנזים ומזרחיים. במסגרת הסולידרית של הליכוד משתתפים גם אשכנזים וגם יוצאי אפריקה-אסיה שמשותפת להם התפישה הפרימורדיאלי-מסורתית של הזהות היהודית. אם הממסד הוותיק התחיל לגבש תפישה של יוצאי אפריקה-אסיה כמזרחיים על-מנת להעניק לגיטימציה לדיכוי שלהם, הרי יוצאי אפריקה-אסיה נקטו אסטרטגיה הפוכה. הם ביטלו את האבחנה בין אשכנזים וספרדים על בסיס זהות יהודית-ישראלית פרימורדיאלי-משותפת גם מבחינה מושגית וגם מבחינה פרקטית; כלומר, מבחינת הגורמים החברים בו, הליכוד הוא מסגרת יהודית-ישראלית כללית. בנוקטס אסטרטגיה זו התנהגו יוצאי ארצות האסלאם כמו שקבוצות של מדוכאים נוטות להתנהג בכל מקום - לא רק להשיב לקבוצה המדכאת מלחמה שעה, אלא לשאוף לביטול הקטיגוריות המאפשרות את הדיכוי ואת יחסי-הכוח הדיפרנציאליים. בכך דומה התנהגות המזרחיים להתנהגותם של המיעוט היהודי בחוץ-לארץ והמיעוט הערבי (או, לפחות חלק ממנו) בארץ, השואפים להקים ולחזק מסגרות ליברליות אורחיות, המבטלות את ההבדלים בין הקבוצות האתניות והדתיות השונות. ואולם, במקרה של המזרחיים עיקר המאמץ הזה נעשה לא באמצעות אידיאולוגיה אוניברסליסטית-ליברלית אלא באמצעות אידיאולוגיה יהודית-פרטיקולריסטית. כפי שציינתי, הסיבה לכך היא שמלכתחילה נדחקו המזרחיים בשם האידיאולוגיה האוניברסליסטית. וכאן אני רוצה לתקן את הקביעה כי "המתנגדים המזרחיים לשלום עכשיו" הם האחראים לרצח אמיל גרינצווייג. נטען נגדי, ובצדק, שזו עלילה קשה מנשוא על בני עדות המזרח. היה עלי לכתוב כי מי שהכשיר, בסופו של דבר, את התנאים לרצח אמיל גרינצווייג היה קולקטיב-הנגד היהודי אתני-מסורתי, שעוצב על-ידי פרקטיקות של הכללה (inclusion) של חוגים מסורתיים פרטיקולריסטיים מכל העדות, ועל-ידי פרקטיקות של הרחקה (exclusion) של חוגים אוניברסליסטיים מן היישוב הוותיק.

לסיכום, יוצאי אפריקה-אסיה הורחקו מחברות מלאה בקולקטיב היהודי-ישראלי כיוון שהקהילה המזרחית היתה מאורגנת בדפוסים אחרים של סולידריות יהודית. לקיפוח שנבע מן ההרחקה הזאת היו קורבנות נוספים: יהודים דתיים, מסורתיים וזעיר-בורגנים, אלא שקיפוחם של המזרחיים היה הרבה יותר חריף ובוטה מכיוון שלא עמדו לרשותם הנסיבות והתנאים המקלים שהיו לרשות הקבוצות האחרות. על-מנת להצדיק את הקיפוח הזה פיתח הממסד כעבור זמן את המושג מזרחיים. כלומר, הקיפוח מוצדק מכיוון שיהודים אלה באו מארצות "מפגרות", ונגעו במאפיינים של חברות אלה. בהיבט זה התוויית הזאת רק תורמת לדחיקתם אל השוליים, התקוממו יוצאי אפריקה-אסיה כנגד הדחייה וניסו, בשיתוף עם אלמנטים מסורתיים מקופחים אחרים, לבנות קולקטיב-נגד יהודי-ישראלי, אשר מצד אחד יבטל את עצם הקטיגוריות אשכנזי ומזרחי, ששימשו בסיס לאפלייתם, ומצד שני ירחק מן הקולקטיב הישראלי את האחראים לאפלייתם.

כפי שציינתי במאמרי, התוצאות של אסטרטגיה זו היו מעורבות, אבל אחת מהן היא, שהבעיה העדתית כבר לא קיימת בתודעה ובשיח הישראלי, כפי שהיתה קיימת בעשור הקודם. בנוסף לגורמים שצוינו במאמר, יצירת מסגרת א-עדתית על בסיס זהות יהודית פרימורדיאלי-משותפת, אשר שולטת שלטון אפקטיבי במדינה מזה חמש-עשרה שנה, עמעמה את חריפות הבעיה, כפי שהיא

נתפשת בתודעה הציבורית. מכאן לא נובע שאין קיפוח במדינה - יש ויש - אלא שקיפוח זה (כפי שצוין בחלקו האחרון של המאמר) מובנה בתבניות מעמדיות וביחסי מרכז-פריפריה, במקום על בסיס אתני.

מדוע ייכשלו אינטלקטואלים ואנשי ביקורת בשיתוף-פעולה עם הממסד, ואף יאנסו טקסט, שמבקש להשתחרר מדפוסי-השיח הרווח על הבעיה העדתית, להיכנס למשבצות המוכרות להם. בתור אנשי-ביקורת עליהם לדעת שהעמדות שהם נוקטים קשורות לעמדה שהם תופסים בתוך החברה. ההתעקשות על הקטיגוריות של מערב ומזרח, ועל "זהות מזרחית קודרנטית" מעניקה להם הון מוסרי ותרבותי. הון מוסרי, כיוון שהם יכולים לשוב ולהציג את עצמם כמקופחים, או כמייצגים את המקופחים; הון תרבותי, מפני שבכך הם נדמים כמתחברים עם זרמים ותנועות הקשורים לעולם השלישי ועם נציגיהם במערב. ואולם, העמדות הנתפסות על-ידי אלה שאנשי הביקורת מתיימרים לייצג והיו רוצים לגייס לטובת סדר-היום שהם מציעים - במקרה זה, היהודים יוצאי צפון-אפריקה והמזרח-התיכון - עמדות אלה הן, כידוע, שונות. לטובייקטים הנדונים יש סדר-יום משלהם, המסרב לקבל את הקטיגוריוזציה של האינטלקטואלים המתיימרים לייצג אותם.

נב. אחת מטענותי העיקריות היא הרלוונטיות של קטיגוריות של הסוציולוגיה, של היהדות ושל ההיסטוריה היהודית לצורך הבנת המציאות הישראלית. לצערי, מאמרם של שנהב וקונדה חף מכל זיקה לסוציולוגיה כזאת והוא מעוגן כולו בשיח הסוציולוגי של ארצות-הברית. עובדה זו מקבלת במידה מסוימת נופך של אירוניה עצובה לאור מאמרו המעניין של גדעון קונדה המתפרסם בגיליון זה ("ביקורת במבחן"). בו הוא מתבונן בכשלים של השיח הזה (אפילו בהופעתו "הביקורתית") בהקשר של המציאות המקומית של הסכסוך הישראלי-ערבי. חבל שקונדה לא מוכן להרחיב תובנה זו לצורות אחרות של ידע מקומי.

המכון לחינוך יהודי יוצר ע"ש שון, ירושלים

## ביבליוגרפיה

- Adler, Chaim, and Inbar Michael, 1977. *Ethnic Integration in Israel*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
- Erikson, Kai, 1966. *Wayward Puritans*. New York: John Wiley.
- Katz, Jakob, 1982. "The Jewish Diaspora: Minority Positions and Majority Aspirations," *The Jerusalem Quarterly* 25.
- Redfield, R., 1962. *Human Nature and the Study of Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, Max, 1978. *Economy and Society*, eds. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- כ"ץ, יעקב, 1958. חסרות ומשבר, מוסד ביאליק, ירושלים.
- פישר, שלמה, 1991. "שני דפוסים של מודרניזציה: על ניתוח הבעיה העדתית בישראל", תיאוריה וביקורת 1, עמ' 1-22.