

יהודה שנהב וגרעון קונדה דמיון מערבי פורה: על ייצוג המציאות של הבעיה העדתית בישראל

תיאוריה וביקורת הינו כתבי-עת לעיון ביקורתי בחברה ובתרבות בישראל. בפתח לחוברת הראשונה טוענת המערכת, עמה אנו נמנים, כי עיון ביקורתי הינו ניסיון לחשוף את האופנים בהם מיוצגת המציאות בתחומי התרבות השונים ואת פעולתם של המנגנונים החברתיים העוסקים בייצוג, שכפול ועיצוב של יחסי-הכוח בחברה. עם מחויבות לפרוגרמה זו מבחין עצמו תיאוריה וביקורת מן העשייה הקונוציונלית של האקדמיה, שכן זו האחרונה "תורמת לייצור ולשימור של ייצוגי מציאות דומיננטיים, יותר מאשר לפענחם ולחשיפת תפקידם האידיאולוגי...". בכדי להשיג זאת, כתבי-העת שואף לביקורת עצמית של הכותב, מתוך הבנת ההקשר האידיאולוגי בתוכו הוא כותב. תיאוריה וביקורת אמור, איפוא, לפעול לפענח ולחשיפה של התפקיד האידיאולוגי שממלאים ייצוגי מציאות דומיננטיים בכינון הסדר החברתי.

כחברי מערכת אנו עומדים מאחורי ניסוח פרוגרמטי זה במלואו. יחד עם זאת, כל ניסיון ליישמו הלכה למעשה עלול ליפול קורבן למלכוד הניצב בפני מבקר התרבות: האידיאולוגיה אותה הוא מבקר מפעפעת ומחלחלת לתוך הכלים הביקורתיים וטווה את דפוסי-הפעולה ואת הידע, כולל הידע לו מחויבים אנשי הביקורת. ככל שהאידיאולוגיה הגמונית יותר (ולכן האקט הביקורתי חשוב), כך הדוק יותר המלכוד אליו נקלע המבקר.

המאמר הפותח את הגיליון הראשון של תיאוריה וביקורת – "שני דפוסים של מודרניזציה: על ניתוח הבעיה העדתית בישראל" מאת שלמה פישר – מהווה הזדמנות מצוינת להדגמת בעייתיות זו. הוא מייצג מקרה קיצוני של נפילת הביקורת במלכודו של אותו שיח אידיאולוגי שכתבי-העת שואף ואמור לבקר. פישר מתמקד ביחסים בין יוצאי ארצות המזרח ויוצאי ארצות המערב בישראל, בניסיון "להציג מסגרת תיאורטית חליפית לניתוח יחסי העדות אשר מציבה את הבניית הקולקטיב היהודי-ישראלי במרכז הדין"⁽¹⁾. פישר מסביר את שורשי הבעיה העדתית בניסיון היסטורי ובתפישות-עולם שונות, המאפיינות את הקולקטיבים היהודי-מזרחי והיהודי-מערבי, כתוצאה מחוויית המודרניזציה השונה אותה חוו בארצות מוצאם. בעקבות המפגש עם המציאות הישראלית נמנעה מיוצאי המזרח, לטענתו, גישה למשאבים ולעמדות מפתח, ובתגובה פיתחו אלה האחרונים פוליטיקה מוצלחת של דה-לגיטימציה. זו לא קיבלה ביטוי של מחאה אלא היתרגמה להצטרפות המזרחיים לימין הפוליטי ולדחיקת הממסד האשכנזי מן השלטון. בסופו של תהליך זה רואה פישר את דעיכת הבעיה העדתית ואת דחיקת הדין בה מסדר-היום החברתי והפוליטי של החברה הישראלית.

במאמר זה נטען כי במסווה של התמודדות אנליטית ואפילו ביקורתית עם מקורות "הבעיה העדתית" בישראל, המאמר מחייה, מצדיק ומנציח את האידיאולוגיה שהוא אמור לפרק על-פי הפרוגרמה של כתבי-העת. ניתוחו של פישר מכונן מתוך קטיגוריות אפריוריות של מזרח ומערב, האוצרות בתוכן תפישות מציאות המעוגנת בשיח הסטריאוטיפי ונגועות בדפוסי-הפעולה המפלים, שאותם הוא מתיימר להבין ולהסביר. ניתוח מעין זה, יותר משהוא מבקר את הבעיה העדתית, הוא מדגים את מחזורם של דפוסי-ייצוג שהיו דומיננטיים בשיח הסוציולוגי הישראלי במשך כמה עשרות שנים, וסייעו היסטורית בעיצובם ובשכפולם של יחסי-הכוח בחברה הישראלית. טקסטים אלה, רובם מבית-היצר הירושלמי (בעיקר מבית-מדרשו של ש.ג. אייזנשטדט) הנהירו את תפישת-העולם באשר למקורות הבעיה העדתית (כמו גם נושאים חברתיים רבים אחרים) מתוך עמדה אינטלקטואלית

מתנשאת ומתוך קונספציה סוציולוגית מוגבלת, כפי שנגים להלן, תוך דיון במאמרו של פישר.¹ מטרתנו בחיבור זה הינה בראש ובראשונה לבסס את טיעונו בדבר ההנחות האידיאולוגיות שמסגיר מאמרו של פישר ובהמשך להטיל ספק במסקנותיו התיאורטיות; כמורגם להציג את עמדתנו המסתייגת מן הפרקטיקות הפוליטיות והחברתיות המשתמעות מהן. אולם לא פחות חשוב מכך, אנו רוצים להשתמש בניתוח זה על-מנת לטעון טענות עקרוניות יותר העוסקות באופיה של הביקורת ובחיבור בין תיאוריה וביקורת בקונטקסט הישראלי, ולתרום בכך לרפלקסיה ולביקורת עצמית על מיומש הקו המערכתי של תיאוריה וביקורת.

ייצוגי מערב ומזרח

בבסיס מערכת טיעוניו של פישר מצויה הנגדה אקסיומטית בין מושג "המערב" ומושג "המזרח". פישר אינו מנסה לפרק את השורשים האפיסטמולוגיים והאידיאולוגיים העומדים בבסיס הנגדה זו, שורשים עליהם עמד, למשל, אדוארד סעיד בחיבורו אוריינטליזם.² פישר מתחבר דווקא אל הקונספציות הסטריאוטיפיות אשר צמחו בהגות המערבית ובפרקטיקות הקולוניאליסטיות בתקופה המודרנית, תוך הנצחת עליונותה של התפישה האירופוצנטרית. כבר בהגדרת מושג המודרניזציה ובאפיון הקונטקסט ההיסטורי שלה נחשפת המשוואה הבסיסית המחברת את "המערב" עם האידיאל (הסטריאוטיפ) של האוניברסלי, ואת "המזרח" עם זה של הפרטיקולרי. הקולקטיב המערבי (אנו מוזכרים לקורא שפישר עוסק ביהדות מזרח-אירופה) מומשג בתוך ההקשר של תקופת ההשכלה וקשור לעיצובה ולגיבושה של תפישת הרציונליות. אם נרצה, נמצא בין שורות ההגדרה גם קונטציות של ליברליזם, חופש, תבונה, ומיתוסים של חירות, אחווה וצדק.³

1. למשל, בספרו החברה הישראלית - רקע, התפתחות ובעיות כתוב שמואל נוח אייזנשטרט: "אמרנו כי קבוצות יוצאי המזרח נבדלו מבחינת התרבות וההשכלה מהמבנה המוסדי הקיים ביישוב, וכי הם התרכזו בעיקר ברמות הנמוכות-ביחס של הסולם ההשכלתי והמקצועי. לפיכך, ההזדהות האתנית-ערתית יכלה ליהפך בקלות לנקודת-מוקד בדלנית במבנה החברתי הקיים. אף כי גם בקרב יוצאי ארצות אירופה השונות היתה קיימת הנטייה להמשיך בהרבה מנהגי החיים הקודמים ואף נתפתחו אצלם נקודות מתח והיכוך עם המבנה הקולט, הרי בגלל העדר אותו מרחק השכלתי-תרבותי על תוצאותיו והשלכותיו, לא הפכו כאן המסורת וההזדהות הערתית לנקודת-מוקד של מתיחות והתנגשות חברתית מתמדת" (עמ' 163). או במקום אחר: "בגלל תכונת היסוד של קבוצות העולים השונות ובגלל התנאים התחיליים של הקליטה, כפי שתואר לעיל, נמצאו כמה מן הקבוצות הערתיות החשובות מרוכזות, לפחות במשך זמן-מה, בתחום משלהן, הן מבחינת תעסוקה והשכלה, והן מבחינת אורח-החיים והמסורת" (עמ' 170). כדאי לשים לב לניתוחו של אייזנשטרט. ראשית, הוא מסביר את התוצאה (הריבודית) במונחי עצמה. הבעיה האתנית-ערתית הפכה לנקודת-מוקד בדלנית אצל בני עדות המזרח משום שהם התרכזו ברמות הנמוכות של הסולם ההשכלתי והמקצועי. מה שצריך היה להיות הגורם המוסבר (הימצאותם של בני עדות המזרח בתחתית המבנה החברתי) הופך אצל אייזנשטרט לגורם המסביר. ואמנם, הציטוט מעמוד 163 מייחס את המתח והיכוך להשכלתם ולמקצועם - דהיינו, כשירותם להיות חברים שווים בקולקטיב הישראלי. הציטוט מעמוד 170 מייחס את ההשכלה והעיסוק לתכונות-היסוד של העולים, ול"תנאים התחיליים" של הקליטה. אייזנשטרט תולה את קולר "הבדלנות" של בני עדות המזרח לא באיזושהי מדיניות של הוצאה מחוץ לגבולותיו של הקולקטיב אלא בהעדר כישורים השכלתיים ומקצועיים. הסיבה המשתמעת כאן היא מבנית, כפי שהדבר בא לידי ביטוי נוסף במושגים כמו "המבנה הקולט" ו"נקודת-מוצא בדלנית", בהם הוא משתמש. שימוש זה מאפשר ניתוח המטשטש את זהותו של הסובייקט המפלה, ומעלה את מקומו במערכת יחסית-הכוח. תחת זאת הוא מציב במרכז את היחסים בין חלקי המכלול על מאפייניהם הבלתי-אישיים.

2. Said 1978.

3. בבסיסה של תפישה זו עומדת הקונספציה של ארגון החברה על בסיס שכלתני, כך שהמוסדות החברתיים - הפוליטיים והכלכליים - יהיו תואמים את חירותו של הפרט. הגשמת תבונה זו מושגת, בין השאר, כתוצאה מהתפשטות המדע, ובאמצעות הטכנולוגיה והתעשייה. אומר על כך מרקוזה: "הוגי הפילוסופיה בתנועת ההשכלה הצרפתית ויורשיהם מבעלי המהפכה - הכול הניחו, כי התבונה היא כוח היסטורי אובייקטיבי, ואם כוח זה ישתחרר פעם מכבלי העריצות, עתיד הוא להפוך את העולם למשכן של קדמה ואושר. הם סברו כי 'כוח התבונה ולא תוקף הנשק, הוא שיפיץ את עקרונות המהפכה המפוארת שלנו' [דברי רובספייר ב'רובספייר והמלחמה המהפכנית]. בערצם כוחה תנצח התבונה את האי-רציונלי שבחברה ותמגר את מרכאי האנושות. 'כל הכוזבים יימוגו מפני האמת, וכל ההבלים יתמוטטו מפני התבונה.' [דברי רובספייר בדו"ח על פולחן המוות העליונה]" (מרקוזה 1951, 14). גם הגל עסק בהאלת התבונה והעלה אותה לדרגה של "מהות עליונה" ותפישתה כריבון העולם, וב"קדמה" ראה תמורה לדרגה של האדם אל התבונה (ראה דיון אצל מרקוזה, 1951, עמ' 196-198). "קדמה" בוקשר זה היוותה מושג מהפכני, אשר נועד לבטל את עוללותיו של המשטר הישן. אולם ברבות הימים הפך המושג "קדמה" - ועוד יותר, המושג "מודרניזציה", בו משתמש פישר כרעיון מרכזי המארגן את טיעונו - מושג שמרני טעון אינטרסים בורגניים-קפיטליסטיים, המשמשים משאב חשוב להגדרתן האידיאולוגית של הייררכיות חברתיות.

תפישה זו הינה פשטנית משום שהיא בנויה על האדרת ההיסטוריה המערבית ומתעלמת מן הלוגיקה הדיאלקטית אשר עומדת בבסיס רעיון התבונה, היא מתעלמת מצדה האפל של "התבונה" בהיסטוריה, אשר התבטא בתפקיד שמילאה הרציונליות האינסטרומנטלית בחיזוק מנגנון המדינה הפשיסטית ובתרומתה למלחמת העולם השנייה. למרבה האירוניה, נוכר הפשיזם במאמרו של פישר דווקא בהקשר של המזרח (8).

את המזרח מבנה פישר כאנטיטיזה לתפישתו את המערב. לעומת ההגות האינטלקטואלית המערבית המניעה את ההיסטוריה ואת תהליך המודרניזציה, מוצג המזרח כפסיבי, כנטול סובייקט היסטורי וכחסר יכולת להבנה ולמודעות עצמית. כך הוא טוען ש"החברות הקולוניאליות של צפון-אפריקה [היו] פרטיקולריסטיות באופן קיצוני" (4), וכי תהליך המודרניזציה בהיסטוריה המזרחית היה "בעל אופי לא עקבי ואפילו פרדוקסלי" (4). תפישתו הדיכוטומית את אפיוני המזרח והמערב מציגה באופן סטריאוטיפי ומכליל את שתי הקטגוריות. דיכוטומיה זו באה לידי ביטוי אופרטיבי בהגדרת המושג מודרניזציה באופן שנמנע מלבקר את הבעייתיות הכרוכה בשימוש אוניברסלי במושג המוגדר מראש על-פי חוויה אירופית. כלומר, פישר ניגש להשוואה בין מזרח ומערב מתוך נקודת-מבט אתנוצנטרית מערבית:

...ברצוני להשתמש במושג מודרניזציה בתור רצף שפרושה בו שורה של מאפיינים: החל מכשיריות טכניות המאפשרות לקבוצה ליטול חלק במשק הקפיטליסטי-טכנולוגי; דרך ארגון-מחדש של המערכת הסמלית בכיוון "רציונלי" יותר; וכן דרך אימוצם של דפוסיים חברתיים הנראים תואמים את הערכים המערביים המודרניים, כגון שוויון או שותפות פוליטית רחבה; ועד להבנייתם מחדש של קולקטיבים על בסיס אוניברסלי ואורזי. לכל שינוי הקשור לאחד מן המאפיינים האלה, במלואו או בחלקו, אקרא בהקשר זה תהליך של מודרניזציה... (2)

על-פי הפרוגרמה המוצהרת שלו אמור היה תיאוריה וביקורת ליטול הגדרה מעין זו, לו היתה מופיעה בטקסט אחר, ולפרקה למרכיביה האלמנטריים על-מנת לחשוף את תפישת-העולם האידיאולוגית המסתתרת מאחוריה. פעולה זו הינה חיונית בהקשר חברתי המטפח באופן עקבי ואפילו אלים מושגים כמו שוק-חופשי, טכנולוגיה, רציונליות או אוניברסליות, ואת התרבות ההגמונית העושה בהם שימוש, בתקופה היסטורית בה מושגים אלה מקבלים משנה תוקף כתוצאה מהתערערות גמורה של האמון בתפישות-עולם אלטרנטיביות. תפקיד איש-הביקורת, כפי שאנו רואים אותו, הוא להצביע על הקשר בין הטקסט לקונטקסט, ולהעמיד את מערכת המושגים ההגמונית אל מול אלטרנטיבה המערערת על המונופול שהשתמשים במערכת הזאת נוטלים לעצמם – מונופול על הזכות להגדיר את המציאות. בהגדרה שהוא מציע למושג "מודרניזציה" עושה פישר את ההיפך. במסווה של ביקורת והצגת אלטרנטיבות הוא מאמץ אותם מושגים הגמוניים ומציגם כראשית צירים לדיונו. בכך הוא מפתח אותנו לאמץ יחד אתו לוגיקה טאוטולוגית המסווה נקודת-מבט ערכית מתנשאת. מבחינה לוגית, ראיתו של פישר את המודרניזציה כמושג התואם "את הערכים המערביים המודרניים" היא הבסיס המוביל את הניתוח אל סופו הצפוי. הגדרה אירופוצנטרית זו מיושמת על חוויית המודרניזציה של היהודים בהיסטוריה המזרחית ומובילה למסקנה הבלתי-נמנעת שזו האחרונה לא היתה קשורה "לאיזו תנועה אידיאולוגית קוהרנטית" (5), ועל כן הולידה תהליך מודרניזציה "לא עקבי" (4), "מקרי" (5) "ומקוטע" (5). במערב, לעומת זאת, "האמנסיפציה היהודית היתה קשורה לגיבושם של קולקטיבים אוניברסליים חדשים – מדינת הלאום האירופיות – אשר התבססו על תפישה אוניברסליסטית של האדם, החברה והמדינה" (6). זוהי דוגמה מובהקת של בניית מודל הנשען על פרשנות היסטורית – מפוקפקת ככל שתהיה – של החוויה המערבית, והצגתו כמודל אידיאלי, שאמור לשמש אובייקט לחיקוי וסטנדרט להערכה לכל "האחרים". במלים אחרות, פישר עושה אוניברסליזציה של הפרטיקולרי, ובכך הוא מעמיד את שימושו החוזר במושגים אלה (אוניברסלי ופרטיקולרי) באור אירוני.

העדר סימטריה בין שתי הקטגוריות האנליטיות של מזרח ומערב עובר כחוט השני בטיעונו של פישר. את האיסימטריה אנו מוצאים כבר בכלי-הניתוח בהם משתמש פישר להמשגת ההיסטוריה המערבית והמזרחית. במערב של פישר המבנה החברתי קודם ליחיד ומתנה את אפשרויות הפעולה שלו, ולכן אין שום דבר הטבוע בתכונות השחקנים שיכול לעצור את הקדמה או, לחילופין, לשנות את מהלך ההיסטוריה. בנוסף לכך, בניסיונו להבין את המערב נוקט פישר עמדה של פילוסוף או היסטוריון של רעיונות, ועושה ניתוח אידיאלי של תפישות עולם מורכבות. כלפי המזרח, לעומת זאת, הוא נוקט עמדה סוציולוגית-אנתרופולוגית הבוחנת את ההתנהגויות של "ילידים". עמדה דיפרנציאלית (שלא לומר מפלה) זו באה לידי ביטוי בולט בהשוואה שעושה פישר בין מקורות האנטישמיות במזרח ובמערב. האנטישמיות במערב מוצגת כטעות במהלך ההיסטוריה וכתוצר לוואי

זמני של המודרניזציה. פישר עצמו אינו מתחייב לסטטוס האונטולוגי של מושג האנטישמיות, שנשאר מוגדר, ספק על-ידי תפישות, ספק על-ידי דפוסי-פעולה:

האנטישמיות נתפשה, הן על-ידי היהודים והן על-ידי ליברלים אחרים, כלא יותר מתולדה של תהליך התמסדות לא שלם של אותם קולקטיבים מודרניים אוניברסליסטיים. הדוקטרינה הליברלית בדבר הקדמה טענה שהיעלמות האנטישמיות עם הזמן היא מחויבת המציאות (6).

במזרח, לעומת זאת, האנטישמיות מוצגת כתוצאה של שיתוף-פעולה של היהודים עם הקולוניאליזם האירופי:

מצד אחד נוצרה בין המתיישבים האירופיים ליהודים ברית שחזקה את מעמדם של האחרונים. הכוחות הקולוניאליים חיפשו לעצמם בעלי-ברית מבין המיעוטים הנוצרים והיהודים בעולם המוסלמי, אשר יקלו על חדירתם לעולם זה ויהוו מוקדי תמיכה במחוזות של צפון-אפריקה והמזרח-התיכון. בתמורה לשיתוף-הפעולה מצדם, הציעו המעצמות האירופיות לבעלי-בריתן עמדות חברתיות-כלכליות ומעמד חוקי משופר (5).

בתיאור המזרח, אם כן, יש עירוב של פרקטיקות וסוכנים, המביא לשרטוט דמותו של "שיילוק מזרחי", בעוד שלתיאור זה אין, למרבה הפלא, מקבילה במערב. יהודי המזרח מוצגים כמתוככים בורגנים הנהנים מכניסתה של הכלכלה הקפיטליסטית לאגן הים-התיכון ומגדילים באמצעותה את עושרם: "הבורגנות היהודית בצפון-אפריקה ובכמה מערי המזרח-הקרום הפיקה רווחים רבים מכניסתה של הכלכלה הקפיטליסטית העולמית לאגן הים-התיכון. היהודים הפכו את תפקיד התינוך המסורתי שלהם בין אירופה ואפריקה לנכס רבי-ערך; במקומות רבים הם השתלטו על ייבוא טובין מתוצרתה המתועשת של אירופה ועל ייצוא חומרי גלם" (פישר, שם, 5, על-פי אביטבול, 1978; Rejwan 1985; Miège 1985). בתמורה לשיתוף-הפעולה מצדם אפשרו השלטונות ליהודי המזרח לשפר את הסטטוס החברתי שלהם ולהתקדם ממעמד של דמי למעמד של בורגנים. בעוד שבמערב לא הוצגו הסוכנים והמשתתפים באופן מובחן, מוצגים יהודי המזרח באור של משתפי-פעולה המפירים את כללי הסדר החברתי ואת הלוגיקה הפנימית שלו, ומביאים על עצמם את זעמם של בני-המקום. פישר עצמו ער לאפשרות של אי-סימטריה בין מחקר יהודי המזרח ומחקר יהודי המערב ואף שואל מדוע רבים הדיווחים על תופעות "שליליות" במזרח ומעטים הדיווחים המקבילים במערב. כותב פישר בהערות שוליים (מספר 6):

שטאל מציין את הקושי בליקוט חומר הנוגע ליהודים האשכנזים: לגבי זנות בקרב היהודים במזרח-אירופה ובארצות הגירתם מעבר לים הוא כותב: "המקורות על כך לא נחקרו ולא סוכמו, והחומר הוא דל ביותר... אין במקורות אלה (המאמרים מהאנציקלופדיה העברית ומהאנציקלופדיה יודאיקה) ביבליוגרפיה המתייחסת לזנות בקרב היהודים בתקופה החדשה. טיפול בנושא זה חסר ברוב הספרים העוסקים בתולדות היהודים בזמן החדש או בתולדות היהודים בארצות השונות, כגון ארצות-הברית" (205). לעומת זאת, כאשר הוא בא לדון בתופעת הזנות בארצות המזרח הוא מצטט שפע של עדויות ומקורות מחקריים (215).

פישר, אם כן, נצרך לשטאל לביטוס ביקורתי של חוסר-הסימטריה בהשוואת תופעות חברתיות בין מזרח למערב, אך הוא עצמו נופל קורבן למושג ביקורתו: הוא אינו רואה שא-סימטריה זו היא הנקודה הארכימדית של טיעונו.

יחסי העדות במציאות הישראלית

באמצעות ניתוח א-סימטרי זה של מזרח ומערב מבנה פישר את הפרמטרים המטילים מגבלות על הדיון בבעיה העדתית, כפי שהיא באה לידי ביטוי במציאות הישראלית. נקודת-המוצא של פישר היא שהציונות היא תופעה "מערבית". פישר נאמן ללוגיקה אותה הוא מפעיל על ניתוח המערב. אצל פישר הציונות צומחת מתוך מושג מדינת הלאום המערבית האוניברסלית והליברלית, באופן סינתטי ומעורן. הציונות "הופיעה" (8) במערב, ללא תיאור הסוכנים אשר השתתפו בהופעתה והמעשים והפעולות אשר נתלוו לה. פירות ההצלחה של התנועה הציונית נוסח פישר באים לידי ביטוי בפגישה בין יהודי המזרח ויהודי המערב בישראל – מפגש בין "חוויות מודרניזציה שונות". על-פי הניתוח של פישר, חוויות אלו, הן אשר אמורות להסביר את הדיכווי, ההרחקה או האפליה אותם חוו בני הקבוצות השונות ממרוקו, אלג'יר, עיראק, סוריה או תימן. בשל ההבדל בין חוויות המודרניזציה נמנעה מהם חברות מלאה בקולקטיב הישראלי:

יהודי המזרח הגיעו לישראל כשחיהם מאורגנים באותם דפוסי-חצי-מסורתיים שתוארו לעיל,

וכתוצאה מכך נמנעו מהם בארץ חברות מלאה בקולקטיב הישראלי-יהודי ואפשרויות גישה למשאבי המקום (9).

בתחביר משפט זה ובלוגיקה של טיעונו מקופלות משמעויות מעניינות. המשפט מייחס את דחייתם של "היהודי המזרח" (ללא התייחסות אל השונות העצומה בתוך קטיגוריה זו, כמו גם בקטיגוריה המכונה "יהודי המערב") לעצם היותם בלתי-מודרניים, חצי-מסורתיים. 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 נוקפים לחובתם של העדר כשירויות טכניות, תזמון לא-מוצלח או כשלים של "המערכת".⁴ תימוכין לגישה מבנית-אפוליטית (או פוליטית מגויסת) זו ניתן למצוא גם בשימוש של פישר בלשון סבילה. כך, למשל, בעמ' 9 נאמר כי "חברות מלאה בקולקטיב הישראלי-יהודי" נמנעה מירואי המזרח. השימוש הסביל בפועל "נמנע" מסיר אחריות מסוכנים חברתיים "מונעים". שימוש זה עולה בקנה אחד עם לוגיקה מערכתית לפיה אין אשמים אלא רק תוצאות בלתי-רצויות של חזון ציוני היסטורי מפואר, אשר נתקל בקשיים טכניים. בטיעון זה יש גם משום מחיקת דפוסי האפליה המתמשכת, אשר מאפיינים את החברה הישראלית בעשורים האחרונים. תחת זאת מעוגנת הבעיה כולה בנקודת-מוקד אחת בהיסטוריה הישראלית: העלייה המסיבית בין השנים 1948-1952. דוגמא נוספת לא-סימטריה הבוטה בניחותו של פישר את המציאות הישראלית ניתן למצוא בהסברו לעובדת ייצוגם הנמוך של המזרחיים בעמדות מפתח בשוק העבודה. הסברו נגזר מן ההיגיון הפנימי של תהליך המודרניזציה, והוא תולה את קולר הייצוג הנמוך של בני עדות המזרח בבחירה שהם עצמם בחרו:

האשכנזים הגדירו את עצמם ואת הקולקטיב אשר בו כמודרניים. שם-תואר זה יכול להעניק לגיטימציה מספקת לחביעה לתפוס עמדות אדמיניסטרטיביות, כלכליות וטכנולוגיות כאחת (13).

האשכנזים הצליחו לתפוס עמדות מפתח משום שהגדירו את עצמם כמודרניים ומשום שחוו את חוויית המודרניות באופן ההולם והנכון. לעומת זאת,

המזרחיים הגדירו את הקולקטיב בראש ובראשונה כקולקטיב יהודי... אך היא [ההגדרה] יעילה פחות ביחס לעמדות ולתפקידים אדמיניסטרטיביים, כלכליים וטכנולוגיים (13).

בציטוט זה, המסביר את ההבדלים בין הבחירה ש"בחרו" המזרחיים לבין זו של המערביים, קשה להבחין אם המודרניות הינה הגדרה עצמית (ברמה הפנומנולוגית) או שהיא מאופיינת באופן "אובייקטיבי", באמצעות קיומם של כישורים ומיומנויות טכניות. הסטטוס האונטולוגי של קביעותיו של פישר נשאר אמנם עמום, אולם נדמה כי בתפישת-עולמו הסוציולוגית אין אפליה, אין הדרקה והרחקה, אין סלקציה, אין תחרות ואין קונפליקט על משאבים חומריים או סימבוליים; יש לוגיקה של מודרניזציה, המובילה לתוצאות בלתי-רצויות.

הטענה המרכזית של פישר עוסקת בתגובתם של בני עדות המזרח למצבם. על-פי פישר, המזרחיים פיתחו דפוסי-פעולה של בניית קולקטיב-נגד באמצעות פוליטיקה של דה-לגיטימציה כלפי האוכלוסייה הוותיקה, בעיקר זו המזוהה עם "המערך" ועם "שלום עכשיו" (10). זאת ועוד: בהינף קולמוס הוא מזוהה את יוצאי המזרח עם הימין: "בצורתה האגרסיבית טענה פוליטיקה הדה-לגיטימציה של בני המזרח הימניים..." (10). על-פי היגיון זה, המעתיק את הבעיה העדתית אל הזירה המפלגתית ואל הרצף של ימין-שמאל, הקטיגוריה "מזרחיים" הופכת באופן חד-ערכי לקטיגוריה "המתנגדים המזרחיים ל"שלום עכשיו", אלה הטוענים ש"שלום עכשיו" הוא ארגון של בוגדים. כיוון שבסכימה זו ההאשמה בבגידה היא חלק מן הפרקטיקה של בניית קולקטיב-נגד, מסקנתו של פישר בלתי-נמנעת: "שיאה של פרקטיקה זו היו הרצח של אמיל גרינצווייג והתרת דמם של אנשי "שלום עכשיו" באויבי העם" (12). ההיגיון בעזרתו מפתח פישר האשמה היסטורית זו (הדומה במהותה לסוג הדברים אותם הוא מכנה התרת דם) מזור, אולם יותר מכך, הוא מסוכן. ראשית, משום שהוא מטיל על בני עדות המזרח נטל היסטורי - חדש - וכבד מנשוא, בבחינת האשמתו של הקורבן. שנית, משום שהוא מגדיר את ניצחון הליכוד כניצחונה של פוליטיקת הדה-לגיטימציה המזרחית וכהשגת יעדו של אנשי עדות המזרח. בהצגה זו יש משום הסחת-הדעת מן הבעיה עצמה ויצירת רושם כאילו נמצא מסלול לפתרונה. מערכת ההנמקות בה משתמש פישר להצגת המהפך כשייך לבני עדות המזרח היא אבסורדית. על-פיה לא יכלו בני עדות המזרח לנקוט מחאה חברתית רדיקלית. במקרה זה היו מוצאים עצמם בתוך חוקי השיח האשכנזיים, משום שלנרטיב החילוני-אשכנזי מונופול על המסורת של זכויות וצדק אוניברסליים.

4. ראה בעניין זה את הניתוח הביקורתי של סבירסקי וברנשטיין (1980, עמ' 5-6).

לו היתה תנועת מחאה מבססת את עצמה על תפישות של צדק חברתי אוניברסלי, היה פירוש הדבר למעשה, שהיא מקבלת ואף מאשרת את חוקי השיח האשכנזי ואת יחסי הכוח המובלעים בתוכם (14).

שוב, הפוליטיקה האשכנזית נתפשת כאוניברסלית ומתבססת על תפישות של צדק חברתי. אולם יותר מכך, פישור מרשה לעצמו לחלק ציונים לאיכות פעילותם של הפעילים הפוליטיים יוצאי המזרח. את פעילותם של מרציאנו, סוויסה וביטון הוא מגדיר כ"פתטית", ואילו דווקא את שטרית, מגן ולוי – שחלקם מייצג את חיקוי הפתוס ה'בוטינסקאי' המעושה – הוא דואג להכתיר (בלשונו, "נתפשים") כ"כנציגים גאים ואותנטיים יותר של בני המזרחיים מאשר 'הפעילים החברתיים' מן הסוג שתואר למעלה" (14). ומוזר עוד יותר: הקואופטציה של שטרית, מגן ולוי לתוך המסגרת הפוליטית של הליכוד אינה נתפשת על-ידי פישור כאישור חוקי השיח האשכנזי.

בהמשיכו את קורהחשיבה הזה מוביל אותנו פישור לתחזית מרגיעה: "המתח הבין-עדותי הוא תופעה זמנית בחיים בישראל...". (2). "מתחים עדתיים", הוא אומר בהמשך, "אינם קשורים ליחסים בין קבוצות שונות בתרבות, אלא קשורים בשאלה מה פירוש להיות יהודי-ישראלי". לכן, "ככל שידעך אופיה היהודי החובק-כול של המדינה והיא תסגל לעצמה אופי 'מקומי' יותר, כך יאבדו הבעיות החברתיות והמתחים הקיימים את צורתם העדתית הנוכחית" (2). ואם התפתחו לחשוב שמדובר אך ורק ב"ייצוגים" של הפער העדתי ולא במציאות החברתית שהפער הזה נפער בתוכה הרי שלפישור יש פרנטיים אמפיריים. אולם אופן השימוש בממצאים האמפיריים משרת את הנחות היסוד שלו. במקרה אחד הוא עושה שימוש סלקטיבי בממצאיו של יעקב נהון. בהערת שוליים מספר 12 מזכיר פישור את הממצאים המורים שהפער בדור השני בין יוצאי מצרים ועיראק מצד אחד לבין יוצאי רומניה ופולין מצד שני, גדול יותר מהפער שהיה קיים בדור הראשון. ממצאים אלה של נהון משמשים בדרך-כלל כדי להפריך את המיתוס בדבר הפיכתה של ישראל לחברה שוויונית יותר, וכדי לטעון שהפערים בין יוצאי אירופה ויוצאי אסיה-אפריקה אינם קטנים עם הזמן אלא גדלים דווקא. שימוש כזה היה שומט את הקרקע מתחת לטיעונו של פישור כאילו הבעיה העדתית הולכת ונרחקת אל השוליים. השימוש שעשה בממצאים מעניין איפוא: הוא אינו טוען באמצעותם שהפערים גדלים אלא שבני עדות המזרח "מנוחשלים" ולא נחשלים. אמנם אין אנו חלוקים בדעתנו עם מסקנתו של פישור בנקודה זו, אולם ברצוננו להאיר את השימוש הסלקטיבי שהוא עושה בממצאים בהתעלמו מן הטיעון המרכזי של נהון, שהפער העדתי הולך וגדל. התעלמות זו מן הממצא העיקרי של נהון מצביעה אולי על נקודת-המוצא של פישור, אשר אינו רואה את הפער העדתי הגדל כבעיה אמיתית. במקרה אחר נתלה פישור באילנות גדולים על-מנת להוכיח את טיעונו:

בשנים האחרונות ניכר שהמאבק העדתי שכך. הסקירות שהופיעו בידענות אחרונות (פלוצקר 1990) לדוגמא, מצביעות על כך שהבעיה העדתית אינה נתפשת עכשיו כבעיה חברתית ופוליטית מרכזית (19).⁵

מסקנה אחרונה זו נתמכת על-ידי מקור שעצם הוודקונו של פישור אליו אומרת דרשני: סבר פלוצקר, עיתונאי, פרשן כלכלי, ואידיאולוג של מושגי השוק והכלכלה הקפיטליסטית.⁶ בדיקה קרובה של המקור מגלה לנו עולם של מראות. מאמרו של פלוצקר בידענות אחרונות מורכב מפסיפס של ציטוטים סלקטיביים מתוך קבוצה הטרוגנית של מחקרים שערכו סוציולוגים, כלכלנים וסטטיסטיקאים בישראל. מתוך המגוון המורכב והסבוך של הממצאים מחלץ פלוצקר טענה מרכזית פשטנית, אשר

5. פלוצקר, 1990.
6. סבר פלוצקר, שעל דעותיו נשענים טיעונו של פישור, מסוגל לכתוב בהזדמנות אחרת (בידענות אחרונות, 7.11.1991) – ובלי אירוניה – על "הנס הכלכלי הגרמני השני" (הראשון היה בתום מלחמת העולם השנייה), על "מצעד הניצחון של של הקפיטליזם", על "רוח חדשה" בגרמניה, על כי, "הגרמנים עשו זאת שנית הלקה: כך נהגת אומה שהודמנת היסטורית יחידה בדורה נקריה ברכה, והיא אינה מוכנה לתת לה לחמוק מידיה. לקח שכרתי גם לנו לתת עליו את הדעת". ולבסוף יודע פלוצקר לטעון ש"העתידי נראה טוב". עתידה של הבורגנות הגרמנית אולי נראה טוב, אולם עתידם של "הזורים" – כך קוראים להם שם, בגרמניה – אינו נראה טוב. אכן צודק פלוצקר: הגרמנים עושים זאת שוב. אבל פלוצקר הוא כלכלן, חסיד הרעיונות המערביים (ומייצגיהם) "המצוינים" כאן, כגון אהרן דברת) לכן פרטים שוליים, כהתגברות הניאון-נאציזם, ושנאת הזרים בכלל, אינם מהווים חלק מן התופעה אותה הוא מנסה לתאר בגרמניה. את העבודה הוא משאיר לרואי השחורות – לסוציולוגים. כך נהג אידיאולוג טוב. הוא בוחר לבודד מן המסגרת הכוללת את האירוע, ולתאר באופן סינתיטי, סלקטיבי ומנותק מהקשרו.

מתעלמת מן הניואנסים בין המחקרים? אולם עוד יותר מכך, הוא מעוות חלק מטיעוני החוקרים. לדוגמה, חנה הרצוג,⁷ אותה מצטט פלוצקר, אינה טוענת כי הבעיה העדתית שכבה, אלא כי ייצוגי הבעיה מהווים משאב באמצעותו מנסות הקבוצות הדומיננטיות בחברה הישראלית לטעון כי הבעיה אינה קיימת. על-פייה, קבוצות אלה לא העניקו לגיטימציה לייצוגיות העדתית, והקבוצות המקופחות נטו לקבל הגדרת מצב זו, אשר שללה מהם את "הזכות" לראות את עולמם במושגים עדתיים. לכן, "למרות קיומם של פערים והבדלים בין-עדיים, אין נטייה בקרב הנחקרים [יוצאי המזרח] לבטאם באמצעות גיבוש פוליטי עדתי או זהות עדתית ייחודית..." (350). הצלחה בטשטוש בולטותם של הייצוגים אינה מהווה איפוא טשטוש של הבעיה; אם בכלל, היא מחריפה אותה. הישענותו של פישר על פלוצקר מסייעת להפוך פירוש שטחי ומוטה למסקנה בת-סמכא לכאורה, המעוגנת כביכול במחקר מדעי?

ואם לא די לנו בפלוצקר, פישר משתמש ברפרנט אמפירי בעייתי עוד יותר: דיווחי משרד החינוך. אומר פישר:

ואם אפשר לראות בפעולותיו של משרד החינוך סימן לרוחות הנושבות בציבור ולמוקדי הלחץ שבו, אפשר למצוא עדות נוספת לנטייה האמורה [של ירידת הנושא מסדר היום] בסילוק הפערים החברתיים-כלכליים מתוכנית הלימודים באזרחות ומבחינות הבגרות (19).

השימוש שפישר עושה בדיווחי משרד החינוך מדגים את אשר טענו ברישא של מסת ביקורת זו. בתיאוריה וביקורת מתיימר פישר לבקר את בית-היוצר של האידיאולוגיה הממסדית אולם נשען, למעשה, על תוצריו, כאילו היו ייצוג הולם של המציאות החברתית ולא תוצר של עיוותיה. הפיכתם של הטקסטים של פלוצקר ופקידי משרד החינוך הישראלי ממושאי הביקורת המרכזיים של מבקר התרבות לטקסטים קוליגיאליים המסייעים בידו להגדיר מציאות, היא דוגמה לטכניקת הייצוג העומדת בבסיס טיעוניו של פישר.

על טכניקות של ייצוג

במקומות רבים בטקסט נטענות כבדות על הפער העדתי ומקורותיו. אולם פישר אינו נוטל את האחריות על טיעוניו משום שהוא מטשטש בעקביות את ההבדל בין טיעוניו שלו לבין טיעונים שהוא מביא בשם אומרים. למשל, פישר לא אומר במפורש שהיעלמות האנטישמיות המערבית הינה מחויבת המציאות, עם הזמן. הוא אומר ש"הדוקטרינה הליברלית בדבר הקדמה טענה שהיעלמות האנטישמיות עם הזמן היא מחויבת המציאות" (6). פישר אינו אומר מה עמדתו בהקשר להעדר היצירתיות או הפיגור הטכנולוגי של העולים המזרחיים. הוא אומר ש"הם נתפשו כלא 'יצירתיים' מפני שמבחינתם לא נהוותה המודרניות כשינוי של הקולקטיב היהודי" (9). פישר אינו אומר שעיסוקיהם של יהודי המזרח הם "פרזיטיים" אלא אומר ש"היות שלא עברו את התמורות שחוללו ההשכלה והיצירתיות לא הפכו ליצרנים ולא היו נושאי דגל החלוציות" (9). פישר אינו אומר כי האשכנזים כשירים יותר מן המזרחיים למלא תפקידים בעמדות מפתח. הוא אומר, לעומת זאת, ש"האשכנזים הגדירו את עצמם ואת הקולקטיב שבנו כמודרניים. שם תואר זה יכול להעניק לגיטימציה מספקת לתביעה לתפוש עמדות אדמיניסטרטיביות, כלכליות וטכנולוגיות כאחת. המזרחיים הגדירו את הקולקטיב בראש ובראשונה כקולקטיב יהודי. אמנם גם להגדרה זו יש כוח סמלי ניכר והיא יכולה להעניק לגיטימציה לתפקידים פוליטיים, אך היא יעילה פחות ביחס לעמדות ולתפקידים אדמיניסטרטיביים, כלכליים וטכנולוגיים" (13). לא ברור מהסברו של פישר האם למזרחיים חסרו הכישורים הדרושים; או, האם הינם בעלי כישורים אולם לא התקדמו משום שנתפשו כחסרי-כישורים. אנו מניחים שהתכוון לאפשרות השנייה. אלא שבכל מקרה, מטיל פישר את

7. דוגמה להיגיון הפרשני של פלוצקר אנו מוצאים באופן שבו הוא מפרש את הממצא הבא: "חלקם של בעלי המקצועות החופשיים ואקדמאים בקרב הישראלים הספרדים עדיין נמוך יותר מאשר לידי אירופה ואמריקה: 15% לעומת 32%. הפרש הזה במלאי ההשכלה מסביר כמעט את כל הפערים האחרים, הכלכליים והמקצועיים, שבין 'ספרדים' ו'אשכנזים'". מניתוח ממצא זה מצליח פלוצקר להגיע למסקנה כי "הבעיה העדתית הפכה לבעיה השכלתית".

8.

9. כאן נחשפת נחשפת אימוציה של טקסטים ורעיונות. פלוצקר סוקר את מחקריהם של אנשי האקדמיה ומנסה אותם לצרכיו הוא. פישר אינו פונה ישירות למקור אלא משתמש בייצוג המוטה של פלוצקר, אולי בשל העובדה שמסקנותיו של פלוצקר משרתות את עמדתו האקסיומטית. השלב המתבקש הבא הוא, שמסקנתו של פישר תאומץ על-ידי עיתונאים ואידיאולוגים אחרים ותמונת המראות הזאת (הסימולקרום, החיקוי שאין לו מקור) תמשיך לטשטש את הניואנסים ואת ההבדל בין חיקוי ומקור.

האחריות למצב זה על הקורבן, שכן "הרעיונות שכל קבוצה בחרה בהם כבסיס להגדרתה העצמית מילאו תפקיד במצב זה" (13).

דוגמאות אלה ממחישות טקטיקה אחת: על-מנת לתקן את הרושם העלול להיווצר מאמירה ברורה של הדברים, מייחס אותם פישור לדיחוייהם של משקיפים ומלומדים. הטיעונים נאמרים ואילו לפישר יש מסלול נסגיר נוח. במקומות רבים בטקסט הקורא אינו מסוגל לאתר את האחראי לטיעונים. אולם קיים גם טשטוש מסוג אחר. פישור מטשטש את העקבות גם באבחנה בין המציאות לבין ייצוגיה. למשל, כאשר הוא מסכם כי "ניכר שהמאבק הערתי שכך" (19), הוא דואג לסייג את האמור כך שישתמע ממנו ש"הבעיה הערתית אינה נתפשת עכשיו כבעיה חברתית ופוליטית מרכזית" (19) – כלומר, טשטוש הגבול בין המציאות לבין תפישתה. בהמשך מיטשטש ההבדל עוד יותר: "כמו הסכסוך הערבי-ישראלי, לא ייעלמו כפי הנראה גם הבעיות החברתיות המיונות את המתח הערתי, אך צורתן תשתנה לגמרי" (19). אם נשאר הקורא תוהה לגבי עמדתו של כותב הטקסט הרי סיומו של המאמר מספק שיא (זמני) באותה סאגה פוסט-מודרנית המטשטשת את ההבדלים בין המציאות לבין ייצוגיה: "יש אף מקום לשער שגם זהויות קיבוציות יעברו תהליך של לוקליזציה, הן יועתקו מן ההקשר הזמני להקשר המרחבי. ייתכן שכמה מהן יהפכו לעדתיות באמת..." (19). אולם להבדיל מן הניסיון הפוסט-מודרניסטי לראות בטשטוש ההבדלים בין מציאות לייצוג חלק אינהרנטי ממסגרת הניתוח, מאפשר טשטוש זה אצל פישור להתחמק מעמדתו לגבי השאלה שעל הפרק. הוא נהנה, למעשה, משני העולמות. הוא אינו מחויב להסבר ההיסטוריוציסטי, מצד אחד, אך מצד שני, גם אינו מחויב לפרדיגמה פוסט-מודרנית. מיקומו באזור הדמדומים בין טקסט למציאות מאפשר לו דרגות חופש רבות לטעון ולא-לטעון, להיות ולא-להיות – עמדה אידיאלית לאידיאלוג.

האקדמיה וביקורת האידיאלוגיה

איזו תמונת-עולם, אם כן, מייצר ומפיץ פישור? אילו הנחות-יסוד מנחות ומכוונות את הטיעונים בטקסט? ראשית, אנו מוצאים שהבעיה הערתית מקבילה לבעיה היהודית במערב המיתולוגי. היא נובעת מתקלות זמניות בהגשמת הרעיון של חברה "אוניברסלית" מערבית רציונלית, שנציגתה המקומית היא הציונות. התקלות נובעות מאי-התאמה (רעיונית לפחות) של נציגי המזרח (היהודים); אצל פישור, הערבים כלל אינם קיימים בסוגיות אלה, שהשיא של הפיקטיקה הפוליטית האלטרנטיבית שלהם הוא רצח (טרור). הבעיה תיפתר כאשר השאלה היהודית לא תעמוד עוד על הפרק, כאשר העקרונות האוניברסליסטיים של זהות ישראלית ימשלו בכיפה, במלים אחרות, הבעיה תיפתר כאשר הציונות נוסח אשכנז תנצח ניצחון סופי, והביטויים התרבותיים האלטרנטיביים – כלומר זהות מזרחית קוהרנטית – יימחקו. יש בעמדה זו משום חזרה לתפישת-העולם (אם אי-פעם נעזבה) של ימי שער-העלייה, מיטות הסוכנות והדי.די.טי, אלא שהפעם מלווה תפישת-עולם זו בהתנסחויות מתוחכמות הרבה יותר.

בישראל, אם כן, המתח הערתי הוא תפקוד לקוי של המערכת. כמו האנטישמיות האירופית הוא מהווה תאונה, עיכוב קצר ולא-משמעותי בדרך להגשמת חזון הציונות – המהדורה המקומית של תפישת-העולם המבוססת על הרציונליזם האוניברסלי. ציונות זו, כמו תפישת האדם ששימשה לה מודל, מנתקת על-פי פישור מפרקטיקות מקומיות כמו כיבוש ואפליה, והיא מוצבת מעל לשיח הביקורתי ומחוצה לו, במסווה של ביקורת; אם כן, לפנינו אפולוגטיקה (בתוצאותיה אם לא בכונתה) המחיה וממחזרת את האלמנטים הסטריאוטיפיים המקובעים בתפישת-העולם הציונית. אם עסקנו במאמר באופן מובלע בשני צירי ביקורת על מאמרו של פישור – תיאור התופעה מצד אחד ואופן ייצוגה מצד שני – נסיימו במיזוג של השניים לאחד. אם ביקרנו את הייצוג ואת התופעה כשני מישורים נפרדים הרי שעתה ברור שצורת הייצוג של פישור היא חלק בלתי-נפרד מן התופעה. העמדה המוסווית בהתנסחויותיו ובטיעונו הינה חלק מפרוסי-השיח של האידיאלוגיה אותה היא מייצגת. זוהי דוגמא נוספת לתרומת האקדמיה לשיח האידיאלוגי הציוני הדומיננטי. בגישה זו של פישור ניכרת המסורת האיזונושטרטית – אותה כבר הזכרנו – אשר שימשה כדוברת הסוציולוגית של האידיאלוגיה הציונית האשכנזית. מרתק לקרוא כיצד מסביר איזונושטרט (תש"ג) את "הסתירות בשטח קליטת העולים":

המטרות המגוונות והסתורות לעתים של מדיניות הקליטה גרמו לשורת תגובות ובעיות מבניות אשר לבדיקתן חשיבות מכרעת להבנת המתכונת החברתית המתהווה בישראל. הגילוי הכללי ביותר, והגורלי מבחינה מבנית, של בעיות אלו הוא החפיפה המתמדת בין מוצא ערתי ומעמד תעסוקתי, ובייחוד בין המוצא המזרחי ומעמד תעסוקתי נמוך. הגילויים הספציפיים יותר נוגעים להתגבשותן של קבוצות עולים שונות לחשיבות מבניות חדשות, אגב מידה גבוהה של מתח

וקונפליקט ביחס לחברה הקולטת. אמנם מן הדין לציין כי רוב המתיחויות הספציפיות והטיפוסים החדשים לא היו פועל-יוצא ממצב סטטי של אי-קליטה, של דריכה במקום אחד ורדוש בשולי החברה הישראלית, כי אם מהמת כניסתם לתוכה, מניירות מתמדת ומשאיפה לניידות מכאן, ומבלימתה החלקית של שאיפה זאת מכאן. היתה זו עצם הדינמיות של המשטר החברתי הישראלי בכלל, ושל תהליך קליטת העולים בפרט, שיצרה ללא-הרהף מתיחויות חדשות וגיבושים חברתיים ומבניים חדשים מסביב לסמלים עדתיים. המתיחויות השונות בקרב קבוצות עולים רבות נבעו לא מקליטה לקויה סתם מבחינה כמותית, אלא מקליטה חלקית ובגנים של כוחות חברתיים שנוצרו על-ידי תהליכי הקליטה עצמם, אך לא זכו להכרה מלאה ולמלוא הטיפול מצד החברה הקולטת (152-153).

במאמרו "הערות לבעיה העדתית בישראל"¹⁰ מרחיק אייזנשטדט לכת עוד יותר. על הסיבות לבעיה העדתית לדיכוטומיזציה מזרח ומערב "ולאגרוסיביות הניכרת הקשורה לדיכוטומיזציה זו" (160) (והמיוחסת למזרחיים בלבד) הוא אומר:

אין כוונתי לומר שבעיה זו נובעת מאותם תופעות או תהליכים במציאות הישראלית, שלעתים מדגישים אותם הרגשה יתרה, כגון: "הניצול", כביכול, הקיים אצל האשכנזים, הזרות, ההפליה המכוונת או הבלתי-מכוונת. כל אלה (פרט, דומני, לעניין הניצול המכוון), היו כמובן קיימים, אך אין הם מהווים את ההסבר העיקרי להתגבשות הבעיה העדתית בצורתה החריפה כיום. במידה מסוימת, ההיפך הוא הנכון: לא רצון הניצול וכיו"ב פעל כאן – דווקא הרגש החזק על הסולידריות היהודית ועל השיתוף הלאומי, שאין דוגמתם בשום ארץ הגירה מודרנית, היה הדבר שהאיץ התפתחויות אלה (שם).

כדאי לשים לב ללשונו המצדיקה – בצורה מעורפלת, חמקמקה ובלתי-מחייבת – את פרקטיקת האפליה. לפי אייזנשטדט, המתח והקונפליקט הערתי "לא היו [תוצאה] ממצב סטטי של אי-קליטה" בחברה הישראלית כי אם "מהמת כניסתם [של המזרחיים] לתוכה". ש.ג. אייזנשטדט מחזיק כנראה בעמדה שלכל תהליך חברתי המכוון לעשייה קונסטרוקטיבית מתלווים גם תוצרי-לוואי בלתי-רצויים, משהו המזכיר את אמירתו הסטליניסטית של אלתרמן: "כשחוטבים עצים עפים שבבים". גישה זו של אייזנשטדט עיצבה סוציולוגיה ישראלית מגויסת ובלתי-ביקורתית, עליה התחנכו דורות של סטודנטים באוניברסיטה העברית. כפי שמתברר כיום, היא הטילה על השיח הסוציולוגי הישראלי מגבלות אשר השלכותיהן ניכרות עד היום.

אם אלה השורשים האינטלקטואליים של טיעוניו של פישר, כיצד ובאלו אמצעים מצליח המסר למצוא מקום של כבוד בכתבי-עת כמו תיאוריה וביקורת? קודם-כול, פישר והמערכת – ואנחנו בתוכה – הם עצמם קורבן של המלכוד המורכב, עליו הצבענו בפתח מאמר זה. במקרה ספציפי זה, שלדעתנו מייצג מקרה כללי יותר, התיאוריות, הקטיגוריות, האפיסטמולוגיה עצמה, הדורות הנחות אידיאולוגיות לגבי אופי המערב והמזרח, עליונות הרציונליזם וניצחונה ההיסטורי של הציונות. ההיחלצות ממלכוד זה אינה קלה, כמובן, והיא מחייבת אימוץ של כל אותם אלמנטים – ובראש ובראשונה רפלקסיביות – המצוינים בפתח לחוברת הראשונה. עוד היא מחייבת, לדעתנו, ביקורת הדדית מהסוג שמאמר זה מייצג ומזמין. אך היא מחייבת גם, במקרה הספציפי של ביקורת תרבות מקומית, תובנה נוספת: הכרה בכך שהאופנים השונים של הבניית התפר בין מזרח ומערב הם לבי-לבו של העניין. נקודה זו מוסיפה רובד נוסף למורכבותה של הביקורת, שכן הרעיון של ביקורת חברה ותרבות (לפחות באופן בו הוא מיוצג בכתב-העת), שלא לומר סוגי השיח והלגיטימציה הביבליוגרפית (מפוקו ובורדייה דרך הברמאס ועד ה-Critical Legal Studies), שלהם נוקקים הכותבים בגיליון הראשון, מייצגים בהקשר בו הם מובאים פרקטיקה "מערבית" מובהקת. עצם השימוש בהם הוא, לכשעצמו, נקטת עמדה במאבק שאותו הם מתיימרים להבין. זוהי המשמעות, בשורה האחרונה, של יצירת "במה ישראלית" של "ביקורת תרבות": גם התמודדות אקטיבית עם האידיאולוגיה הנכפית עלינו – לטוב ולרע – על-ידי המוסדות והממסדים המאפשרים את פעילותנו.

אפילוג

תוך כדי כתיבת שורות אלה הומחש השימוש האידיאולוגי במאמרו של פישר, שימוש מן הסוג שאנו מתריעים עליו, הלכה למעשה. כך מבין ברוך בליך, מבקר במדור הספרותי של העיתון מעריב, במאמר בשם "כתב-עת לאנשים חושבים" את טיעוניו של פישר:¹¹

10. אייזנשטדט 1984.

11. בליך 1991, 56.

[זוהי] דוגמא מצוינת למאמר ביקורתי, שלא רק מנתן כמה תיזות כביכול מחקריות, אלא מציג נקודת-מבט מעניינת... בניתוח משכנע למדי מראה פישור כי הניסיון להציג את בעיית העדות מזווית פוליטית, פשוט אינו נכון. המתח הבין-עדותי, הוא זמני בלבד והוא טבע בעיקרו מלחצים תוך-קבוצתיים של בני עדות המזרח, אשר בדרך זו או אחרת מצאו עצמם מחוץ לזירה המרכזית, ומעמדה זו השמיעו מחאה על קיומו של פער עדתי או קיפוח עדתי. לאמיתו של דבר, היה לכל עדה - האשכנזית והמזרחית - "אני מאמין" שונה. והקיפוח שנוצר התהווה מכיוון שהעדה המזרחית לא הצליחה להגשים את אידיאל הקולקטיב שלה, שהיה מבוסס על ערכי מסורת ודת.

לרעיונות המוצגים במאמרו של פישור יש, איפוא, המשך: הקיפוח אינו פוליטי, הוא זמני ובני עדות המזרח אחראים בעצמם למצבם. יתר על כן, הטענות בדבר קיפוח מושמעים על-ידם משום ש"מצאו עצמם" בדרך זו או אחרת" מחוץ לזירה המרכזית. בין אם ייצוג זה עושה צדק עם טעונו של פישור ובין אם לאו, ברור כי מאמרו מזמין קריאה כזאת. במידה שנוקקנו לתיקוף חיצוני לטענותינו, הוא אכן הופיע. התוצאה עליה אנו מתריעים הינה הבנייתה של עמדה פוליטית מסוכנת, הממוחזרת ומשוכפלת בשיח הציבורי בשמם של אנשים חושבים.

החוג לסוציולוגיה ואתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

- אייזנשטדט, ש.ב., תשל"ג. החברה הישראלית - רקע, התפתחות ובעיות, הוצאת מגנס, ירושלים. —, 1984. "הערות לבעיה העדתית בישראל", מגמות כ"ח, 159-168.
- בליך, ברוך, 1991. "כתבי-עת לאנשים חושבים", מעריב, מוסף השבוע, 27.11.91.
- הרצוג, חנה, 1984. "האמנם עדתיות פוליטית?" מגמות כ"ח, 332-352.
- מרקוזה, הרברט, 1951. שיטת הגל, הוצאת הקיבוץ הארצי, השומר הצעיר, מרחביה.
- טבירסקי, שלמה, ודבורה ברנשטיין, 1980. "מי עבר עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי בהתהוות חלוקת העבודה העדתית", מחברות למחקר וביקורת 4, 5, 6.
- פלוצקר, סבר, 1990. "המשפחה הישראלית - קווים לדמותה", ידעות אחרונות, מוסף שביעי של פסח, 15.4.90.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.