

מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל

ניסים מזרחי

מאמר זה עוסק בפער שבין האוניברסליות של מסר זכויות-האדם, השוויון והצדק החברתי שנושאים ארגוני זכויות-אדם בישראל, לבין הפרטיקולריות החברתית של מבשריו ושל מתנגדיו. אחת מהשאלות המרכזיות שתידונה בו היא השאלה מדוע מתנגדות "אוכלוסיות המטרה" לאותו מסר אוניברסלי של שוויון, צדק ושחרור שמוצע להן בלהט. הטענה המרכזית שתוצג בו היא כי הפוליטיקה האוניברסלית, הנתפסת מנקודת מבט ליברלית כמפתח לתיקון חברתי, נחוות על-ידי קבוצות שונות בחברה היהודית בישראל כאיום זהותי חמור. קבוצות אלה רואות במסר זכויות-האדם בעיה ולא פתרון. המסקנה שתעלה מניתוח זה היא כי עמדה ליברלית, המודעת להנחותיה הנורמטיביות ומכירה בקיומם ובתקפותם של עולמות משמעות אלטרנטיביים, חיונית ליצירתו של מרחב דיאלוגי. מרחב שכזה נחוץ הן להבטחת אופייה הדמוקרטי של ישראל והן לעיצובו של קיום חברתי משותף שהוא סולידרי ומכבד כאחד. המסגרת הפרשנית שתוצג במאמר זה אינה תחומה לגבולותיו של המקרה המקומי, וביכולתה לשפוך אור על גילויי התנגדות למסר זכויות-האדם בהקשרים גלובליים. כך, מציע מאמר זה מתווה ראשוני לניתוח סוציולוגי-ביקורתי שמבקש לחרוג הן מגבולותיו של המקרה הישראלי והן מגבולותיו של הדקדוק הליברלי, המעצב את עולמם של ארגוני זכויות-האדם, כמו גם את סדר היום התיאורטי והמחקרי של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה בנות-זמננו.

16 ביולי 2006, שדרות ח"ן ושדרות בן-ציון בתל-אביב – הפגנת שמאל כנגד מלחמת לבנון השנייה. עשרות מפגינים צועדים, בידיהם שלטים ובהם סיסמאות כנגד המלחמה: "אינן לנו ילדים למלחמה מיותרת", "די להרג בחיפה, ביירות ועזה". תוך כדי צעידה משמיעים המפגינים קריאות קצובות כמו: "בביירות ובקריית ילדים רוצים לחיות". עוברת אורח, אישה בגיל העמידה בעלת חזות מזרחית מובהקת, פורצת בריקוד מתריס אל עבר צלם המתעד את האירוע, מוחאת כפיים, מנענעת את ידיה ואת חזה בתנועות ריקוד מזרחי, מפנה את אצבעה אליו וקוראת: "רק מלחמה, רק מלחמה. תצלם אותי לטלוויזיה. הערבים מבינים רק מלחמה ולא משהו אחר. רק כוח, כוח. בזכות הכוח עם ישראל שרד".¹

4 במרץ 2011, גן מאיר תל-אביב – הפגנה נגד גירוש ילדי העובדים הזרים. נציגה מטעם הילדים מקריאה נאום בעברית, המדגיש את ישראליותה ואת התערותה במציאות המקומית. השחקנית גילה אלמגור נואמת בהתרגשות. ברקע הפגנת נגד. כמה עשרות מפגינים, תושבי שכונות הדרום, קוראים קריאות התנגדות אל עבר ההפגנה הרשמית: "ישראל לא הפקר" ו"דרום תל-אביב יהודית". מתוך השלטים שהם מניפים נראות סיסמאות: "ילדי השכונות שווים לא פחות מילדי השוהים הבלתי חוקיים", "הדור הבא בסכנה".²

20 באוגוסט 2011, גן צ'רלס קלור בתל-אביב – שבוע חמישי למחאת האוהלים, צעדת הדממה. הצעדה מתקיימת בצל אירועים ביטחוניים של ירי טילים מרצועת עזה לעבר יישובי הדרום. בסיומה של הצעדה מתקיימת עצרת. העצרת נפתחת בדקת דומיה לציון האירועים שבדרום, ובהמשך אליה נישאים נאומים שקטים. במהלך הנאומים מתחילות להישמע קריאות ביניים מאחד המעגלים החיצוניים. כחמישה גברים בעלי מראה ומבטא מזרחי דורשים מהנאומים להתייחס לאירועים שבדרום ולגנותם. קריאותיהם גוברות כשלכמה עולה נואם ערבי. דבריו, שעניינם שותפות הגורל בין היהודים לערבים על רקע המצב הכלכלי, זוכים למחאות כפיים רמות מצד הקהל. מנגד, הגבר המוביל בחבורה צועק: "הפכתם למחאה שמאלנית". אחד המפגינים משיב לו: "לא טוב לך, תלך". כתגובה קורא הגבר לעברו "שתוק, יא-הומר", והמפגין עונה לו: "נכון, אני אוהב להזדיין בתחת". האווירה ממשיכה להתחמם, וברגע מסוים פוצחת החבורה בשיר "אינ לי ארץ אחרת". מהקהל נשמעות קריאות – "זה לא משחק כדורגל", "תחזור לגן חיות". מנהיג החבורה לא נשאר חייב – "בן זונה. היטלר לא הרג מספיק ממכם". האלימות המילולית קרובה להפוך לתגרה של ממש. עשרות, ואולי מאות, מהאנשים בקהל נעמדים על רגליהם, פונים אל החבורה וקוראים לעברה בקול שוב ושוב – "יהודים וערבים מסרבים להיות אויבים".³

הנושאים שונים: התנגדות למלחמה, גירוש העובדים הזרים וילדיהם, צדק חברתי וסולידריות יהודית-ערבית. גם ההקשרים משתנים: מלחמה, מחאה חברתית, מאבק על מדיניות ממשלתית. אולם הפרופיל החברתי של השחקנים בשני המחנות הניצים אינו משתנה. מבט על שתי הקבוצות – המפגינים והמתנגדים להפגנה – מאפשר לשרטט בכירור את גבולותיהן החברתיים. שדרת המפגינים מורכבת ברובה מאליטה אשכנזית משכילה. היא כוללת אקדמאים ובעלי מקצועות חופשיים, שהם נצר לדור מייסדי המדינה או בעלי זיקה דמוגרפית מובהקת לאליטה המייסדת.⁴ מסביב, כמעין תמונת מראה, ניתן לזהות בדיוק מופתי את הקבוצות הנעדרות מקהל המפגינים – מהגרים מברית המועצות לשעבר, דתיים-לאומיים, חרדים ומזרחים מרקע חברתי-כלכלי נמוך.⁵ הקבוצה האחרונה, שחזרה בשלוש הדוגמאות שהצגתי ותעמוד במוקד הדיון של מאמר זה, אינה מתאפיינת באידיאולוגיה ימנית סדורה או באורתודוקסיות דתית חמורה. מדובר באוכלוסייה ותיקה, שחלקה המספרי בציבור היהודי בישראל גדול והיא נטועה עמוק במרקם החברתי-תרבותי הישראלי. למפגינים ולמתנגדים מצטרפת במקרים רבים קבוצה נוספת: נציגיה הרשמיים של המדינה, אנשי כוחות המשטרה והביטחון – שאף הם, כמו המתנגדים להפגנה, משתייכים לקבוצות המיעוט החברתי בישראל. בדרך כלל מדובר בשוטרי משמר הגבול, שמוצאם מזרחי, רוסי, אתיופי או דרוזי.

השחקנים, שמשתייכים לקבוצות חברתיות יציבות, מגלמים במהלך ההפגנות תפקידים קבועים למדי. גם רצף העלילה הוא במידה רבה צפוי. במסגרת הזמן הקצוב והמרחב המוגדר של האירוע,

מתחלפים השחקנים בעמדותיהם החברתיות הקבועות ביחס למדינה, כך שהשוליים הופכים למרכז והמרכז הופך לשוליים. למשך שעות ספורות השוטרים, קבוצת המיעוט במדים, הם "המדינה"; המתנגדים להפגנה – אף הם, כאמור, אזרחים המשתייכים לקבוצות מיעוט אתנו-מעמדיות מובהקות – מתייצבים להגנתה; ואילו המורדים, בניה ובנותיה של האליטה הכלכלית-חברתית-תרבותית של ישראל, הופכים לבניה החורגים של המדינה, ל"בוגדים", שמחאתם מאיימת לפגוע בעצם קיומה. במפגש זה שבין "מגניה" של המדינה לבין "בוגדיה" מגיעה האלימות המילולית לנקודות רתיחה. ספק רב אם בכל מפגש חברתי אחר ישתמשו המתנגדים כלפי המפגינים בברוטליות מילולית, בגסויות ובקללות מהסוג שמחלצת מהם ההפגנה. מחוות הגוף המתריסות, האנרגיות הגועשות ואובדן השליטה, מעידים על כך שההפגנה מהווה עבור המתנגדים פגיעה רגשית עמוקה, ואפילו איום קיומי. הם מנופפים בידיהם ומצליפים במפגינים בלשונם, כמי שמגנים באמצעותן על חייהם. לעתים גם המפגינים משיבים מלחמה, והתלהטות הרוחות בין המפגינים לבין המתנגדים מאפשרת לשוטרים להמחיש בדרמטיות מופגנת את שליטתם. ואז מגיע רגע הסיום. הסדר שב על כנו: "המורדים" שבים לעסוק בניהול המדינה, השוטרים למשימות הסיוור והשיטור, ואילו המתנגדים לעמדותיהם כפועלים וכנותני שירותים.

תיאור זה יש בו כדי לייצר אי-נחת כפולה: ראשית, כיצד ניתן להבין את הפער שבין האוניברסליות של מסר זכויות-האדם, השוויון והצדק החברתי שנושאים המפגינים, לבין הפרטיקולריות החברתית של מבשריו ושל מתנגדיו? שנית, כיצד ייתכן כי דווקא "אוכלוסיית המטרה", אותה קבוצה חברתית שנרחקה לשולי מבנה ההזדמנויות במדינה, ועל כן יכולה להיתרם מאוד מאותו מסר אוניברסלי של שוויון, צדק ושחרור שמוצע לה בלהט, מתייצבת לצדה של המדינה ומגינה עליה בחירוף נפש מפניו?⁶ על פני הדברים, שאלות אלה מוכרות לעיפה בשיח הציבורי והאקדמי בישראל. במאמר זה אנסה לדרוך בהן מתוך מסגרת פרשנית החורגת מגבולותיהם המוכרים של השיח האקטיביסטי ושל השיח האקדמי-הביקורתי.

שני השיחים הללו – האקדמי והאקטיביסטי – יעמדו במוקד המאמר. החיבור ביניהם אינו מקרי, שכן השאלות הנדונות נוגעות לשניהם: לשדה האקטיביסטי כזירת פעולה, ולשדה האקדמי כמרחב של פרשנות וחקירה. כפי שאראה, משני השדות הללו ניבטת ההתנגדות המזרחית למסרים הליברליים כאנומליה וכסימפטום לבעיה; היא אינה נתפסת אף פעם כעמדה תקפה העומדת בפני עצמה. אטען כי הלימה זו בין השדה האקטיביסטי לשדה האקדמי נובעת מדבקתם של שני השדות בדקדוק ליברלי-אוניברסלי, המהווה מעין נקודת מוצא למתן פשר, להצדקה ולפעולה.

במהלך המאמר אציב סימן שאלה ביחס להנחה המשותפת לפעילים חברתיים ואקדמאים ליברליים בישראל, לפיה המפתח לתיקון חברתי טמון בהגיון האוניברסלי של שוויון וצדק חברתי. אטען כי מנקודת מבטן של קבוצות שונות בחברה בישראל המסר האוניברסלי הוא הבעיה ולא הפתרון. כלומר, מה שנראה מנקודת מבטם של הפעילים כמסר משחרר, נחוה על-ידי קבוצות רבות בחברה היהודית בישראל כאיום זהותי חמור. לאור זאת אטען כי העיוורון המתמשך בנוגע לאיום הליברלי – עיוורון שהוא אקדמי ואקטיביסטי כאחד – עלול להוביל להתנגשות חריפה ומסוכנת בין מיעוט ליברלי הולך ומתמעט לבין קבוצות מתנגדים הולכות ומתעצמות.

כאמור, מאמר זה יתמקד באחת מקבוצות המתנגדים הללו – גברים ונשים ממוצא מזרחי ומרקע חברתי-כלכלי נמוך. אטען כי במוקד הקונפליקט בין המחנה הליברלי לבין קבוצה זו של מזרחים עומדות שתי גרסאות שונות בתכלית באשר לזיקה הנכונה והרצויה בין היחיד לקולקטיב. מצד אחד, אטען, ניצב עולם המשמעות הליברלי, שבבסיסו תמונת "אדם אוניברסלי" והמעלה על נס פוליטיקה המבקשת לפרוץ את גבולות הזהות והמוסר הקולקטיביים-המקומיים אל מעבר

מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל | ניסים מזרחי

להבחנות המקובלות בין "אנחנו" ו"הם" ולשטח היררכיות זהותיות. מנגד, ניצב עולם משמעות אחר, קהילתי-מסורתי, המשוקע בסדר המקומי-המדינתי ובגבולות הזהות הפרטיקולרית-היהודית. אטען כי עולמות המשמעות הללו אינם מופשטים, אלא משוקעים תמיד ברשתות חברתיות מובחנות, שמתוכן צומחות הזהות וההתנסות המוסרית של יחידים, כמו גם תחושות השייכות והערך העצמי שלהם. עבור כל אחת מן הקבוצות הללו עולם המשמעות המתואר הוא עולם המשמעות היחיד. משום כך כל דרישה לחרוג ממנו טומנת בחובה איום זהותי חמור.

ניתוח זה, שיוצג בהמשך בהרחבה, אינו תחום לגבולותיו של המקרה הישראלי. הוא חורג ממנו לפחות בשני מובנים: ראשית, הוא מבקש למתוח את המרחב הפרשני-ביקורתי אל מעבר לגבולותיו הליברליים של השיח האקדמי-הביקורתי בישראל. אולם עמדתו של השיח הביקורתי בישראל אינה עמדה חריגה בשדה העולמי; להיפך, היא עולה בקנה אחד עם עמדתן המחקרית של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה האמריקאיות בעשורים האחרונים. כפי שמציין מייקל בורווי (Burawoy), מאז השליש האחרון של המאה ה-20 הסוציולוגיה האמריקאית נעה שמאלה והעמיקה את התבוננותה באי-השוויון החברתי מתוך עמדה ביקורתית, הנשענת על הנחות דמוקרטיות-ליברליות בנוגע לחירות, שוויון-הזדמנויות וצדק חברתי.⁷ גם האנתרופולוגיה האמריקאית עברה תהליך דומה. ביטוי מובהק לכך ניתן למצוא בשינוי שחל בעמדתה המוצהרת של האגודה האנתרופולוגית האמריקאית (ה-AAA) כלפי מסר זכויות-האדם: בעוד שבשנת 1947 סירבה האגודה האנתרופולוגית האמריקאית לחבור להכרזת זכויות-האדם של האו"ם, מטעמים של ניטרליות מדעית ורלטיביזם תרבותי, בשנת 1999 היא הכריזה על מחויבותה לזכויות-האדם.⁸ אם כן, לאור הזיקה בין עמדתה המחקרית של הסוציולוגיה הישראלית לבין עמדתן של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה האמריקאיות, מבקש מאמר זה לא רק להחזיר את המבט אל ארגו הכלים הביקורתי-הישראלי, אלא גם לעורר באמצעותו תהיות ראשוניות (תיאורטיות ופוליטיות כאחת) באשר למרחב הפרשני שבתוכו פועלות הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה בנות זמננו.

שנית, ההתנגדות לפוליטיקה האוניברסלית, שתיבחן כאן בהקשר המקומי, אינה ייחודית לישראל. מאז הצהרת זכויות-האדם באו"ם ב-1948, בייחוד מאז סיומה של המלחמה הקרה בשנות ה-80, זוכה שיח זכויות-האדם ללגיטימציה הולכת וגוברת בפוליטיקה ובמשפט הבינלאומיים.⁹ אולם בעוד שהשיח הליברלי של זכויות-אדם ממצב את עצמו בעמדה של מוסר גלובלי חוצה גבולות לאומיים, המפגשים בינו לבין עולמות משמעות מקומיים מתגלים לא אחת כסבוכים וכבעייתיים. נראה כי אוכלוסיות מטרה ברחבי העולם אינן בהכרח רואות בשיח זכויות-האדם שיח משחרר, ובמקרים רבים אף אינן מעוניינות באימוצו.¹⁰ אם כן, המקרה הישראלי עשוי לשפוך אור על מקרים נוספים של התנגדות, ואולי גם על תנאי ההיתכנות של עולם המשמעות הליברלי עצמו. מאמר זה נכתב בהשראת מחקר מקיף שכחן את תפיסותיהן של קבוצות שונות בחברה בישראל ביחס לשאלות של צדק, זכויות-אדם ואי-שוויון חברתי.¹¹ חלקו הראשון של המאמר יתייחס לכמה מממצאי המחקר ויעסוק באופן שבו חווים פעילים את הפער שבין האוניברסליות של מסר זכויות-האדם לבין קהל התומכים המצומצם (והמצטמצם) שלו. חלקו השני של הדיון יתמקד בהתמודדות של הסוציולוגיה עם "סירובה" של אוכלוסיית המטרה לאמץ את המסר המשחרר של השמאל הליברלי בישראל. בחלקו השלישי והאחרון של המאמר אנסה לשרטט קווים ראשוניים לדמותו של מרחב פרשני אלטרנטיבי.

הגן שבתוך הג'ונגל: ההתמודדות של ארגוני זכויות-אדם עם קהלי יעד אלטרנטיביים

במסגרת מחקר שערכתי, שחלק ממנו התקיימו קבוצות מיקוד בשבעה ארגונים בחברה האזרחית בישראל, ובכללם שני ארגוני זכויות-אדם מובהקים ומרכזיים, מצאתי כי פעילים ופעילות בשני הארגונים מודעים לפער המטריד בין האוניברסליות של מסר זכויות-האדם לבין הפרטיקולריות החברתית של מבשריו ושל מתנגדיו. כמובן שתגובותיהם של הפעילים והפעילות בשני הארגונים הללו אינן ממצות את רפרטואר התגובות והעמדות האפשרי של כלל הפעילים בארגוני זכויות-האדם בישראל. עם זאת, אטען כי הלך הרוח שיתואר בחלק זה אינו תחום לשני ארגונים אלה בלבד, ויש בו כדי לשקף אקלים מחשבתי רחב יותר, וזאת ממספר טעמים: ראשית, שני הארגונים שייבחנו כאן הם ארגונים דומיננטיים, הממלאים תפקיד מרכזי בהבניית השיח הציבורי של זכויות-אדם בישראל. שנית, התוכנות שיעלו מתוך הניתוח שיוצג כאן עולות בקנה אחד עם תגובות שמצאתי בקרב פעילים ופעילות בארגונים אחרים בחברה האזרחית בישראל, שנדרשים גם הם להתמודד עם גילויי התנגדות דומים. ושלישית, כפי שאראה בהמשך, הניתוח שאציג כאן אינו תחום רק לשרה האקטיביסטי; הוא מצטרף למחקרים קודמים על השיח המשפטי בישראל.¹²

בקבוצות המיקוד נתבקשו הפעילים והפעילות בשני הארגונים להתמודד עם שאלת יכולתם של ארגוניהם לגייס אל שורותיהם קהלים מגוונים בחברה בישראל. להלן תגובותיהן של שתי פעילות בארגון זכויות-אדם הפועל בשטחים הכבושים:¹³

אביגיל: לגייס? אז אם ככה אתם מגדירים את זה, אז שום דבר לא עובד. [...] כי חלקים רחבים בציבור הישראלי לא יתגייסו לנושאים שלנו, זה פשוט לא יקרה, ואין שום טעם. אבל אם מנמיכים קצת את הרף, כשאומרים חלקים נרחבים בציבור הישראלי, אז אנשים שהם נניח במיעוט הליברלי ההולך ומתמעט [...] אנחנו מדברים על יהודים, כמובן, [...] [שנמצאים ב] איזשהו צומת חילוני של מין שמאל-ציוני, יש עוד, נשאר עוד כמה כאלה בישראל, אז, [אפשר] ליצור איזושהי פתיחות או משהו כזה, אז זה פחות או יותר הדברים שאני...

מנחה א': [...] כרגע אנחנו פחות עסוקים עם אותו מיעוט שמאלני-חילוני-אשכנזי [...], [אלא] בהאם ואיך אפשר להגיע לאוכלוסיות אחרות [...] – המזרחים, הרוסים, כאילו אוכלוסיות שהם לא נכנסים מסורתיים, האוכלוסייה שלא נכנסת לאותה בועה תל-אביבית וירושלמית...

אביגיל: אז אמרתי, אין.

מנחה א': אין.

אביגיל: אין דרך. אבל, וזה לא, זה לא נאמר מתוך איזה [...] זה נאמר באמת אחרי תהליך מאוד ארוך של, כאילו אחרי הרבה שנים, הרבה חשיבה על הדברים האלה. באמת, לדעתי ברמה העמוקה ביותר, אין דרך לגייס קהלים רחבים בציבור הישראלי לנושאים שלנו. לנושא הספציפי שלנו [הדגשה שלי - ג' מ'].

פעילה נוספת המחישה באופן מספרי את גבולותיו החברתיים של מחנה הזכויות והשלום בישראל. תשובתה נפתחת בתגובה לשאלתו של המנחה באשר לרכיבי הפעולה הנוכחיות של הארגון ש"עובדות", היינו מסייעות לארגון בגיוסם של ציבורים חדשים אל שורותיהם של תומכיו.

חווה: אז אני אענה. [...] ה"עובד" הוא בעירבון, אנחנו מניחים שהוא עובד. אם היום הציבור [שתומך בנן] הוא 15%, זה יכול להרחיב ל-20%, [...] או 25%, ולא מעבר.

תגובותיהן של שתי הפעילות ממחישות את האווירה הכללית השוררת בקרב פעילים ופעילות בארגון זה כאשר למגבלות החברתיות של מסר זכויות-האדם שהם מבקשים להעביר. מדבריהן עולה כי הן אינן רואות במעגלים הרחבים של האוכלוסייה היהודית בישראל יעד ממשי לגיוס תמיכה. בסיס הלגיטימציה המצומצם של הארגון מצטייר בעיניהן כמצב נתון ובלתי-ניתן לשינוי. בארגון זכויות נוסף נדונה מידת האפקטיביות של אסטרטגיה פרגמטיסטית להרחבת מעגלי התמיכה בערכי זכויות-האדם. כלומר, נבחנה האפשרות כי ההכרה של קהלים חדשים בתועלת שטמונה בשיח זכויות-האדם לחייהם תוביל אותם לאמץ את שיח הזכויות בכללותו. להלן תגובותיהם של שני עובדים בכירים בארגון:

נועה: אז אני חושבת שבדיוק כיוון [שהוא] רק תועלתני לא עובד. [...] זאת הייתה האסטרטגיה, לפעמים יותר מוצלחת ולפעמים פחות מוצלחת שלנו לאורך כל השנים. [...] [חשבנו ש] אם אנחנו נטפל בנושאים שרלוונטיים לקבוצות שונות באוכלוסייה, [...] הם יראו [...] שהבעיה שלהם היא בעיית זכויות-אדם, הם יתחברו לתפיסה של זכויות-אדם, והם יבינו [...] שבעיות של אנשים אחרים הן גם [בעיות של זכויות-אדם]. כאילו, הם יתחברו לעניין האוניברסלי דרך התועלת. [...] זאת אומרת, התועלתנות היא לא מספיקה כדי ליצור איזשהו, כך לפחות אני רואה את זה, כדי ליצור איזשהי הזדהות ערכית יותר עמוקה [...].

חאלד: [...] כל אוכלוסייה יכולה [...] לגייס תפיסת זכויות-אדם ותפיסת עולם של זכויות-אדם אם היא משרתת את העולם שלה, את האינטרסים שלה; אבל קשה לה, בלתי-אפשרי, לפרוץ את המחסום ולחשוב שגם לאחר יש זכויות-אדם.

מתוך תגובותיהם של נועה וחאלד עולה כי אין בכוחה של התערבות מקומית בחייהם של אינדיבידואלים המשתייכים לקבוצות מטרה כדי לשנות את תמונת עולמם הרחבה. נראה כי השימוש התועלתני בשיח זכויות-האדם לקידום אינטרסים נקודתיים אינו מוביל לאימוצה של פוליטיקה אוניברסלית.

אם כן, בעיית בסיס הלגיטימציה המצומצם של עשייתם ידועה לפעילים ולפעילות ואף מעוררת בהם אי נחת. עם זאת, נדמה כי השאלה מדוע מעורר המסר שלהם התנגדות כה עזה בקרב אוכלוסיות רבות בחברה בישראל, אינה תופסת מקום מרכזי בסדר היום שלהם ובפעילותם השוטפת. בדיאלוג הבא דנים חברי הארגון הראשון ומנחה הקבוצה בניגוד שהסתמן תוך כדי שיחתם בין ההכרה שלהם בבסיס התמיכה המצומצם של הארגון לבין היעדרה של סוגיה זו מסדר היום שלהם.

מנחה ב': אבל מה שאתם אומרים, יש כאן איזה פרדוקס. לכם מאוד ברור שלגייס את הציבור היהודי בישראל לכיבוד והכרה, [ל]מתן חשיבות לזכויות של האחר הפלסטיני, זה דבר שלא עובד. יש כאן אמירה די ברורה בחדר הזה.

חווה: נכון, בהחלט. [...] אבל זה לא הייעוד שלנו. אתה, אתה יצרת שיחה איך אפשר לגייס את הציבור. זה לא המטרה של הארגון שלנו. זה בשוליים של המטרות שלנו להרחיב במעט את המעגלים של תומכי זכויות-אדם. המטרה שלנו היא להשפיע בשטח, [וכדי] להשפיע בשטח, יש לי את המקל הגדול של העתירה לבג"ץ, המקל הגדול של וושינגטון, הכלים האחרים. אני רוצה שהחייל לא ירביץ, או שהחייל שהרביץ יעמוד לדין, או שהמדיניות של הריסות בתים תופסק...

מנחה ב': אני שואל את עצמי האם הפכתם כאן אילוץ לאידיאולוגיה. כי לפחות, אני שואל את עצמי אם אתם לא רואים את הסיכון שהיעדר תמיכה ציבורית ישפיע גם על המערכת המשפטית לאורך זמן. דליה: ברור. רותם: בוודאי שאנחנו רואים.

מתוך הקטע שלעיל ניתן לראות כי הרחבת מעגלי התמיכה אינה חלק ממערך היעדים והמטרות של הארגון. נראה כי טרדות היומיום והמאבק המתמשך בהפרות הנקודתיות והחמורות של זכויות-האדם על-ידי המדינה ונציגיה הם אלה שתופסים את מרב הזמן ותשומת הלב של חברי וחברות הארגון. עם זאת, כאשר נדרשים הפעילים להתבונן בסכנות שטומן בחובו בסיס הלגיטימציה המצומצם (והמצטמצם) שלהם, הם מזהים אותן בבירור. כיצד ייתכן שסוגיה כה אקוטית ומטרידה, שמזוהה בבירור ככזאת, אינה תופסת מקום מרכזי בסדר היום של הארגונים? לפני שאדון בשאלה זו ארצה להציג ממצא נוסף, שמתייחס לאופן שבו מתמודדים הפעילים עם השאלה שהצגתי בראשית המאמר – מדוע ציבורים מסוימים בחברה בישראל דוחים את מסר זכויות-האדם? כאשר הפעילים והפעילות בשני הארגונים נדרשו לשאלה זו, הם זיהו מספר תופעות מתמיהות בהתנהגותם של המתנגדים למסר, אך התקשו להעניק להן פשר. להלן מספר קטעים מדבריהן של חברות הארגון הראשון, החושפים את הניגוד הידוע, ובה בעת המתמיה, בין היכרותם של יהודים ממוצא מזרחי עם ערבים לבין תמיכתם במפלגות הימין.

חווה: ואני מנסה לחשוב למה שיהודים יוצאי מרוקו יהיו אנטי ערבים. [...] זה לא צריך להיות מובן מאליו. ואז אני חוזרת לתחום של הקבוצות דיאלוג, [...] תחום שאני לא בקיאה בו, כאילו כל המפגשים בין יהודים וערבים, אבל אני יודעת שזה נהוג להגיד שזה פאסה, כאילו לא הוכיח את עצמו [...] אבל אני חושבת לעצמי; העובדה שאני מכירה פלסטינים, כשאומרים סגר או אומרים הפגזה, או אומרים לא יודעת מה [...] אני מכירה מישהו, כאילו בפנים האלה [...] של הצד השני...

חווה תוהה בקול רם האם מקור השנאה של מזרחים כלפי ערבים הוא בחוסר היכרות אישית ובהיעדר מפגש. בתהיותיה היא נסמכת על התנסותה, שמלמדת אותה כי היכרות אישית מביאה לאמפתיה ולהזדהות. בהמשך השיחה מטילה חווה ספק בהשערה שהעלתה מוקדם יותר, לפיה היעדר ההיכרות הוא שמביא לעוינותם של מזרחים כלפי ערבים.

חווה: אבל אני אומרת, כל הקבלנים שיש להם את הפועלים הפלסטינים, נהוג לחשוב שכולם ימין, נכון? דליה: נכון, אבל זה [ההיכרות] באמת משנה משהו. ברגע שמכירים מישהו כאילו, מכירים כאילו את החיים וכל זה, זה משנה משהו אבל לא ישר... אביגיל: ואז הולכים ומצביעים למפלגה שרוצה להפציץ אותם. [...] הייתה לי חוויה מאוד מאוד מעניינת לפני כמה ימים במעלית בכניסה. עליתי עם כמה חבר'ה שעובדים פה בכל מיני משרדים, וזה היה בדיוק אחרי שנהרג פועל מסעיר שניסה להתפלח לישראל, ואנשים אמרו דברים שלא האמנתי [...]. הייתה שיחה של עשרים שניות, שהחבר'ה מסעיר או כמעט מרוב הגדה לא הגיעו לעבודה בגלל הבלגן, ודיברו בצורה הכי אמפתית על האנשים האלה, כאילו... "נהרג האחד", "כן, אבל הוא עשה שטות, הם מטפסים שם מעל הקירות" וזה... כולם יודעים איך הפלסטינים מגיעים לעבודה בירושלים, כולם עובדים עם פלסטינים שמגיעים ככה, שמתפלחים. ו"איזה שטות הוא עשה", "אבל מה אתה רוצה שהם יעשו? יש לו חמישה ילדים ואין פרנסה. מה אתה

מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל | ניסים מזרחי

רוצה שהם יעשו?". כולם ברור להם לחלוטין שהבן-אדם הזה לא היה, לא הייתה שום סיבה להרוג אותו, שהוא כמונו בדיוק, שהוא מנסה לפרנס את הילדים שלו. ועדיין [אלה] אנשים שבוחרים, ברמה, כשעולים מעל זה, ברמה הפוליטית-לאומית [...] באופציה ששוללת מהם את זכויות-האדם.

חזה מציגה את שיתוף הפעולה בין קבלנים (מונח המשמש אותה כמילה נרדפת ליהודים ממוצא מזרחי) לבין פלסטינים כעדות העומדת בסתירה להשערתה הקודמת באשר להיעדר מפגשים כמקור לעוינות. כפי שמציינות חוה ואביגיל, ההיכרות האישית אינה מונעת מישראלים להצביע למפלגות ימין ולתמוך בשלילתן של זכויות-האדם של חבריהם לעבודה. סיפורה של אביגיל מעצים את הפרדוקס. מסיפורה עולה כי אפילו כאשר יהודים מגלים אמפתיה לבחירותיהם ולסבלם של הפלסטינים ("כמונו בדיוק"), הם אינם משנים את עמדותיהם הפוליטיות. הפער המהדהד הזה שבין האישי לבין הפוליטי נותר לוט בערפל. הפעילות אינן מצליחות לפתור את הדיסוננס שבין ההכרה באנושיות אוניברסלית לבין הסירוב לתרגמה לספירה הפוליטית באמצעות שפת הזכויות. כפי שעולה מהקטע האחרון, המציאות אינה נענית להיגיון האוניברסלי שמנחה את הפעילות; אך למרות זאת, לאורך כל הדיונים לא עלתה האפשרות כי סירובם של המתנגדים להתמייין על פי ההיגיון האוניברסלי יכול להעיד על בעיה במסר זכויות-האדם עצמו. במילים אחרות, חרף הטפיחה של המציאות על פניהם, הפעילים והפעילות אינם מפנים מבט פנימה; הם אינם עסוקים בבחינה של הנחות היסוד שלהם עצמם.

עד כה הצבעתי על שלושה ממצאים מעוררי תהיות: ראשית, הפעילים והפעילות מכירים בסכנות הטמונות בהצטמצמות בסיס הלגיטימציה שלהם, ועם זאת אינם פועלים להרחבתו. שנית, הפעילים והפעילות מזהים את התנגדויותיהן של אוכלוסיות המטרה למסר זכויות-האדם, אך מבעד להיגיון האוניברסלי אינם מצליחים להעניק להן פשר. שלישית, חרף זיהויה של ההתנגדות למסר, המבט של הפעילים והפעילות אינו מופנה פנימה, לבחינה של המסר עצמו. בהיעדר היכולת של הפעילים והפעילות להעניק פשר להתנגדות, אין זה מפתיע כי אין באמתחתם תוכנית פעולה קונקרטית להרחבת מעגלי התמיכה של ארגוניהם. אולם מדוע הם מתקשים להעניק פשר להתנגדות? ומדוע קושי זה אינו מביא אותם להחזיר מבט פנימה? נראה כי דווקא הפניית המבט פנימה, אל מסר זכויות-האדם עצמו, עשויה להציע מענה ראשוני לשתי השאלות האחרונות. המטפורה של "הגן שבתוך הג'ונגל", שטבעה מרגרט קנובן (Canovan) ומוצגת בספרו של טלאל אסד (Assad) כינון החילונית, עשויה לשפוך אור על אותו היגיון ליברלי של זכויות-אדם העומד בבסיס תפיסת המציאות של הפעילים והפעילות.¹⁴ במסגרת המטפורה של קנובן המחנה הליברלי משול לגן, למרחב מואר, שמצוי כל העת במאבק עם הג'ונגל, שהוא העולם הלא ליברלי והחשוך שמקיף אותו ומאיים לפלוש לתוך גבולותיו. המאבק של הגן בג'ונגל נסוב סביב ניסיונו של הגן להפיץ מאורו על הג'ונגל ולהביא לגאולתו. אולם, מניין שואב הגן את ההצדקה לגיניונו של הג'ונגל? או במילים אחרות, מניין שואב המחנה הליברלי את ההצדקה למשימת תיקון העולם שנטל על עצמו?

לפי אסד, הגן פועל מתוך אמונה עמוקה בצדק אוניברסלי, שראוי שישרור בעולם ושעל הגן מוטלת המשימה לטפחו. אולם, כפי שהוא מבהיר, תפיסה נורמטיבית זו של "עולם ראוי" כמעט שאינה עומדת בפני עצמה; לרוב היא נשענת על ההנחה כי צדק אוניברסלי אינו רק מצב עניינים ראוי, כי אם מצב עניינים "טבעי", היינו מצב עניינים שבהיעדר הפרעות או מגבלות בהכרח ישורר בעולם. כפי שמבהיר הפילוסוף צ'ארלס טיילור (Taylor), האמונה בטבעיותו של הצדק

האוניברסלי, או ב"טבעיותן" של זכויות-האדם, מושתתת על התפיסה המערבית לפיה לאדם יש זכויות טרם כניסתו לחיים החברתיים.¹⁵ כלומר, זכויותיו של האדם אינן נובעות מתוך החיים החברתיים, אלא קודמות להם, ובמובן זה הן טבעיות. אם כן, החברה הפרטיקולרית אינה "מעניקה" ליחיד זכויות, אלא מוטלת עליה חובה כפולה – לדאוג כי זכויותיו תוכלנה להתממש, ולמנוע את הפרתן. המחשבה על זכויות-האדם כעל "טבע" – כעל דבר בסיסי ונתון – מייצרת את מה שמכנה אסד "פוליטיקה של ודאות", שהיא ביטחון בלתי-מעורער בצדק הליברלי ובמסר זכויות-האדם שנלווה אליו.

תיאור ציורי זה של גן וג'ונגל ושל מלחמת אור בחושך עשוי להיראות במבט ראשון גורף ואפילו פשטני. אין ספק שפילוסופים ליברלים מציעים הנמקות מגוונות ומורכבות יותר ביחס לתוקפן של זכויות-האדם, ושרבים מהם רואים בהן חלק מתפיסת עולם נורמטיבית, שאינה שואבת את תוקפה מהכרח טבעי כלשהו.¹⁶ ועם זאת, הדימוי של מאבק בין גן וג'ונגל אינו כה רחוק מהלך הרוח הליברלי המצוי בקרב רבים מהפוליטיקאים, מאנשי התקשורת, מהאקטיביסטים ומהמשפטנים. כך, למשל, בישראל השימוש בצמד המילים "הציבור הנאור" משקף נאמנה את דימוי הגן המואר הנאבק בג'ונגל החשוך. מונח זה, שמזוהה עם השיח המשפטי בישראל ויותר מכל עם נשיא בית-המשפט העליון בדימוס, השופט אהרון ברק, כבר זכה לביקורת משפטית וציבורית רחבה בדיוק מהסיבות הללו.¹⁷ אחת הטענות היא כי מונח זה מתייחס לאותו פלח אוכלוסייה משכיל וחילוני, שמחזיק בערכים מערביים-ליברליים, ובכך מרמז לקיומו "של ציבור חשוך", שאינו מעמיד את הערכים האמורים ביסוד תפיסת העולם שלו (למשל, חלקים ניכרים מהציבור הדתי או אנשים המזדהים עם מורשת המזרח).¹⁸ אולם מונח זה אינו מהווה רק קטגוריה תיאורית, המבחינה בין קבוצות שונות בציבוריות הישראלית, אלא גם בסיס להכרעה נורמטיבית-משפטית במצבי קונפליקט. כך, למשל, טען השופט ברק כי ההכרעה בין יהדות לדמוקרטיה צריכה להיעשות "על פי תפיסותיו של הציבור הנאור בישראל". זהו מבחן אובייקטיבי, המכוון את השופט אל מכלול הערכים המעצבים את דמותו של הישראלי המודרני.¹⁹ השימוש האינסטרומנטלי בעמדתו של הציבור הנאור כ"כלי אובייקטיבי" ממחישה את דרגת הוודאות המוענקת לו כמקור הצדקה מוסרי ומשפטי. נראה, אם כן, כי הדימוי הכוחני של "גן מואר הנאבק בג'ונגל חשוך" אינו זר לשדה המשפטי-המקצועי בישראל.

נשוב כעת אל הארגונים. כפי שראינו, הדיון על התנגדותם של קהלים רבים למסר זכויות-האדם לא הביא את הפעילים והפעילות לבחינה עצמית. בפרט, הדיסוננס שעוררה בהם ההכרה באמפתיה האישית של מצביעי הימין כלפי הפועלים הפלסטינים לא הניע אותם לתהות על נכונות הנחתם בדבר קיומה של זיקה הכרחית בין אמפתיה אישית לבין פוליטיקה אוניברסלית. המטפורה של הגן והג'ונגל ורעיון "הפוליטיקה של הוודאות" יכולים לשפוך אור על היעדר הספק של הפעילים: רק עמדה ודאית, שאינה רואה את היחסיות התיאורטית שלה ואת הקשרה החברתי-הדמוגרפי המובהק, יכולה לעמוד איתנה למול גילויי ההתנגדות מבלי להידרש למהלך רפלקסיבי. ככלל, מעמדת הוודאות הליברלית ניבטות התנהגויות בלתי-ליברליות בעליל כאנומליה, היינו כמצב בלתי-תקין, כבעיה. לרוב, הן מוסברות באמצעות לקסיקון הסברים מקובל, הכולל בין השאר "גזענות" (ובכלל זה סקסיזם או הומופוביה), טעות, אי-הבנה, "תודעה כוזבת", או לחלופין בורות. המקרה הנוכחי היה במידה רבה יוצא דופן – השילוב של האמפתיה האישית שגילו "עובדי המשרדים" עם תמיכתם במפלגות הימין סירב להתמיין ללקסיקון ההסברים הקיים, וכך נותר הצירוף בין אמפתיה אנושית לבין פוליטיקה "שבטית" חסר פשר.

מצב זה אינו מן ההכרח – חוסר התמימות של התופעה מעיד יותר על מגבלותיו של ארגון הכלים הפרשני של המתבוננים בה מאשר על טבעה שלה. אולם כדי לפתוח מרחב פרשני חדש יש לצאת מגבולות הגן; רק אז ניתן יהיה להביט על התנגדותם של מזרחים מסורתיים לפוליטיקה האוניברסלית כעל עמדה מובחנת ובעלת משמעות כשלעצמה. עם זאת, חשוב להבהיר כבר כאן כי אין בכוונתי למרחב פרשני המתאפיין ב"רליטיזם מוסרי" פשטני המייתר כל ניסיון לשינוי חברתי. במקום זאת, אנסה להציע מתווה פרשני אשר, בלשונה של קנובן, מאפשר "להחזיר לפוליטיקה את לשון הנבואה", היינו מאפשר עשייה חברתית שאינה שואבת את כוחה מתוקפה של וודאות, כי אם מתוקפה של הכרעה ערכית המודעת לעצמה.²⁰

אך לפני כן ארצה להבהיר הבהרה כפולה: הזיהוי של ההתנגדות המזרחית לשמאל, כמו גם הניסיון לתת לה פשר, אינם מהלך חדש בסוציולוגיה הישראלית. נטייתם של מזרחים מרקע חברתי-כלכלי נמוך לצדה הימני של המפה הפוליטית זוהתה ופורשה על-ידי סוציולוגים עוד בטרם המהפך הפוליטי ועליית הליכוד לשלטון בשנת 1977.²¹ מהבחינה הזאת, ניתן לראות במאמץ הנוכחי צעד נוסף בשרשרת ארוכה של ניסיונות קודמים להציע פשר לתופעה חברתית מוכרת. עם זאת, אין בכוונתי לטעון כי את המרחב הפרשני שחסר בעולמם של פעילים בארגוני זכויות-האדם בישראל ניתן למצוא בסוציולוגיה הישראלית, ואפילו בסוציולוגיה הכללית בת זמננו. גם הסוציולוגיה, אטען, לוקה במידה רבה של עיוורון ליברלי. במובן זה, המהלך המוצע במאמר זה חורג ממרבית ההסברים הקיימים. שני ההיבטים הללו יתפסו מקום מרכזי בחלק הבא.

הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית

שאלת ימניותם של המזרחים נכחה בהיסטוריה של הסוציולוגיה הישראלית לדורותיה. חוקרות וחוקרים עסקו בשאלה מתוך מסורות סוציולוגיות שונות למדי. במסגרת מגבלות המקום של מאמר זה לא אוכל לדון במפורט בכל אחת מהמסורות הללו, לא כל שכן במכלול המחקרים והגישות שנגעו בנושא.²² במקום זאת, אתמקד במספר גישות ביקורתיות בנות-זמננו, העוסקות במישורין בסוגיה, וביניהן גישות מעמדיות, גישות פוסט-קולוניאליות וגישת משטר השילוב.

הסוציולוגיה הביקורתית בישראל מבחינה את עצמה ממסורת קודמת בסוציולוגיה הישראלית, אותה מכנה אורי רם "ממסדית".²³ לפי רם, מובחנותה של הסוציולוגיה הביקורתית נשענת על הצגתה את עצמה כמעורבת, כמחויבת, כביקורתית במופגן, כנאמנה לערכי החירות והשוויון האנושי וכמודעת לעצמה. הניתוח המוצע במאמר זה חובר לשאיפתה של הסוציולוגיה הביקורתית להרחבת המודעות העצמית למשמעויותיה הפוליטיות של תיאוריה סוציולוגית באשר היא. עם זאת, אטען כי ההצהרה של הסוציולוגיה הביקורתית על נאמנותה לערכי החירות והשוויון מותירה בכירור את מודעותה העצמית ואת ביקורתיותה בגבולות הגן המואר. במילים אחרות, אציע כי עמדתה הכפולה – הרפלקסיבית, ובה בעת המחויבת – של הסוציולוגיה הביקורתית נגזרת מתוך דקדוק פנימי ליברלי, שמניח את תמונת העולם של הגן כמצב רצוי וטבעי כאחד. רק מתוך זיהויה של ההנחה הליברלית כנקודת מוצא ארכימדית ושקופה לעצמה בסוציולוגיה הביקורתית, ניתן להבין את מחויבותה לתיקון עולם ברוח ערכי החירות והשוויון לצד מחויבותה לביקורתיות ולמודעות עצמית. מתוך אותו דקדוק פנימי ליברלי-ביקורתי נגזר כי תופעות בלתי-ליברליות בעליל, כמו התנגדותיותיהם של מזרחים ממעמד חברתי-כלכלי נמוך או של קבוצות מיעוט אחרות לרעיונות של צדק אוניברסלי וזכויות-אדם, נתפסות תמיד כמצב אנומלי או כבעיה.

כאמור, הסוציולוגיה הביקורתית צמחה כתגובה לסוציולוגיה הממסדית. מנקודת מבטה של הסוציולוגיה הביקורתית לקתה הסוציולוגיה הממסדית במהותנות תרבותית בפרשה את ההתנהגות המזרחית כהתנהגות פרה-מודרנית או מודרנית למחצה. מבעד למשקפיה של הסוציולוגיה הממסדית נראתה המזרחיות כצורה תרבותית נחותה, שעתידה לחלוף עם השתלבותם המלאה של העולים החדשים בחברה הישראלית הוותיקה, המערבית והמודרנית.²⁴ הגישות הביקורתיות אף הצביעו על הזיקה בין הנחותיה הפרדיגמטיות של הסוציולוגיה הממסדית לבין נאמנותה למבני הכוח הדכאניים – התרבותיים, הכלכליים או הפוליטיים – וחבריתה האידיאולוגית לפרויקט כור ההיתוך הציוני. הללו נתפסו כביטוי לסוציולוגיה שרואה עצמה כמדעית וכניטרלית, אך לוקה בחוסר מודעות עצמית לעמדתה הפוליטית המגויסת. כתגובה למגויסות של הסוציולוגיה הממסדית התמקמה הסוציולוגיה הביקורתית בעמדה שהיא חיצונית כביכול לסדר הכלכלי, הפוליטי והתרבותי בישראל, והתמקדה בחשיפת אותם כוחות דכאניים שאחרים על עיצוב המציאות החברתית. מתוך המרחב הפרשני שיצרה נתפס האינדיבידואל כנשא של כוחות מבניים, כלכליים, תרבותיים ופוליטיים, שחיצוניים לו ומעצבים את פעולתו, אך נעלמים בדרך כלל מעיניו. כך גם בהקשר הנדון. בהינתן ההנחות הליברליות של השיח הביקורתי, "עיוורונם" של המזרחים, כמו גם של קבוצות מיעוט אחרות, לצדק הליברלי, מתפרש תמיד כבעיה. אולם בשונה מהגישות המכוננות ממסדיות, בשיח הביקורתי מקור הבעיה אינו מיוחס לשחקנים עצמם, לתרבות שלה הם משתייכים או למיקומם ה"אובייקטיבי" בתהליכי המודרניזציה, כי אם לאותם כוחות דכאניים חיצוניים שמעצבים את התנהגותם אך נסתרים מעיניהם. כך יוצא שההתנגדות לערכים ליברליים מתפרשת תמיד בתיאוריה הביקורתית כאחת מווריאציות שונות – רציונליות יותר או פחות – של "תודעה כוזבת", שמקורה בהפנמה של הדיכוי האתני-מעמדי, במניפולציה כלכלית-פוליטית, בדחיקה של ההגמוניה האשכנזית-החילונית וכו'. ככלל, מנקודת מבטה של העמדה הביקורתית, התנהגות אנטי-ליברלית בקרב קבוצות מוכפפות היא תמיד סימן למשהו אחר, שידוע לחוקרים אך סמוי מעיניהם של הנחקרים. לאור זאת, כל פרשנות לתופעה של התנגדות של קבוצות מיעוט לצדק הליברלי שמזהה את מקור ההתנגדות בשחקנים עצמם, ולא במציאות חיצונית להם – עלולה להיחשב במהותנות, ואפילו בשמרנות פוליטית ובדכאנות לשמה.

כפי שאנסה להראות בהמשך, בהרחבת המודעות העצמית אל מעבר לגבולות "הגן הליברלי" יש דווקא כדי לסמן אפשרות רדיקלית.²⁵ עם זאת, היציאה מהגן אינה רק משחררת ונטולת דאגות. הצגת עמדה לא ליברלית כעמדה ממשיה, שאינה תוצר של תודעה כוזבת, אכן מביאה את מלכודת המהותנות לפתחו של ההסבר הסוציולוגי ומציבה בפני החוקר אתגר לא מבוטל. אשוב לסוגיה זו בהמשך. כעת אפנה להציג בקצרה את ההיגיון המנחה גישות ביקורתיות כבואן להתייחס לתופעת ההתנגדות המזרחית.

הגישה המעמדית: רעיון מפתח בגישה המעמדית הוא כי עדתיות והתנהגות עדתית בישראל נגזרות ממיקומן החברתי-הכלכלי של קבוצות אתניות שונות במבנה הריבוני של החברה בישראל.²⁶ כך, התנהגותם הפוליטית של אשכנזים, כמו גם של מזרחים, מוסברת מתוך התייחסות לזיקה השוררת בין מוצאם לבין מעמדם החברתי-כלכלי. יואב פלד מסביר בעבודתו המוקדמת את עמדותיהם הקיצוניות של מזרחים כלפי ערכים מתוך התבוננות על מיקומם במבנה הריבוני של שוק העבודה בישראל. לטענתו, עמדותיהם הניציות של המזרחים הן תגובה רציונלית לתחרות בינם לבין הערכים על מקום בשוק העבודה. לפי פלד, הערכים והמזרחים משתייכים לשתי קבוצות הממוקמות בתחתית מבנה ההזדמנויות של שוק העבודה בישראל ועל כן מתחרות ביניהן על אותו נתח מצומצם של משאבים. תחרות זו מביאה את המזרחים להתנגד נחרצות לקבוצה

הערבית המתחרה.²⁷ גם שלמה סבירסקי ודני גוטוויין מציגים את ימניותם של המזרחים כתגובה רציונלית להדרה חברתית על רקע מעמדי.²⁸ חרף ההבדלים בהסבריהם, שניהם רואים בימניותם של המזרחים תגובה מובנת על רקע "בגידתו" של השמאל בישראל בשכבות החלשות. לטענתם, ה"שמאל" בישראל אומנם מזוהה עם עמדות פוליטיות יוניות בהקשר המדיני, אך בהקשר החברתי הוא מונע מהאינטרסים הסקטוריאליים של המעמד הבינוני-הגבוה ומתנער מדאגה למעמדות הנמוכים. מהסבריהם של פלד, סבירסקי וגוטוויין עולה כי לאור השתייכותם של המזרחים למעמד הפועלים, האינטרס ה"אמתי" שלהם צריך היה להנחות אותם לתמוך במפלגות השמאל. כך יוצא שהתנגדותם אליו יכולה להיות מובנת רק כתגובה (גם אם רציונלית) לדיכוי ולהפליה על רקע מעמדי.

הגישה הפוסט-קולוניאלית: בשלהי שנות ה-90 קנתה הגישה הפוסט-קולוניאלית אחיזה בסוציולוגיה הישראלית. ההסברים שהוצעו במסגרתה להתנהגותם הפוליטית של מזרחים ושל אשכנזים בישראל מיקרו את תשומת הלב בתפקידם המכונן של ייצוגים זהותיים ותרבותיים בעיצוב מבנה הכוח הציוני-הקולוניאלי. התנהגותם הפוליטית של המזרחים הוסברה בהקשר הפוסט-קולוניאלי כתוצר של דחיקתם ההיסטורית לשולי הפרויקט הציוני-האשכנזי, וזאת על רקע זיהויים כלא מערביים ולא מודרניים, ו/או על רקע זהותם התרבותית, הכלואה בין יהודיות לערביות.²⁹

כך, למשל, מציעה ענת רימון-אור פרשנות פוסט-קולוניאלית לקריאותיהם של אוהדי בית"ר ירושלים "מוות לערבים".³⁰ לטענתה, הקריאות הללו מאפשרות לאוהדים לבטא באופן מתריס ורציונלי סממנים "מזרחיים" ו"לא רציונליים", שבדרך כלל הם נדרשים להסוותם על-ידי השיח הציוני-האשכנזי הדומיננטי. מתוך הסבר זה עולה כי הנמענים האמתיים של קריאות התיגר של האוהדים אינם מושאיהן הערבים, כי אם חבריה של האליטה האשכנזית ה"מהוגנת", שבשם מהוגנתה המערבית דואגת לשמר את מיקומם השולי של המזרחים בחברה. באופן דומה מסבירה אלה שוחט את נאמנותם של המזרחים לימין ואת עוינותם כלפי תנועת "שלום עכשיו". לדידה, הללו אינן תוצאה של "איבה ספרדית" כלפי הערבים, כי אם חלק ממרד מזרחי באליטה האשכנזית, שהוא תגובה לעשורים של דיכוי על רקע אוריינטליסטי.³¹ במילים אחרות, שוחט ורימון-אור מסבירות את עוינותם של המזרחים כלפי הערבים כתגובה לדחיקתם על-ידי ההגמוניה האשכנזית על רקע זהותם המזרחית. גם סמי שלום-שטרית מדגישה את המחאה ואת הצבת האלטרנטיבה למפא"י כהיבטים מרכזיים בהצבעתם של המזרחים לליכוד במהפך 1977.³² לצד זאת טוען שלום-שטרית כי הבחירה של המזרחים בליכוד, ולא במפלגת שוליים רדיקלית, פתרה מרכיב נוסף ב"תסביך הזהות המזרחית", והוא הרצון להשתלבות ולהזדהות.

הנטייה של המזרחים אל הקונצנזוס הפוליטי יכולה להיות מובנת על רקע התיאור הגניאולוגי של הולדת הקטגוריה "מזרחים" שמציע יהודה שנהב בספרו היהודים-הערבים.³³ קטגוריה זו נולדה, לטענתו, מתוך המפגש בין היהודים-הערבים לבין הציונות האשכנזית. לפי שנהב, הניסיון לגייס את יהודי המזרח לפרויקט הציוני-היהודי היה כרוך מראשיתו בהבחנתם משכניהם הערבים, ולווח לאורך השנים בתהליכים של ייחוד ושל הדתה ובציפייה לכינונה של זהות ישראלית המנוקה מכל סממן ערבי. מארג כוחות זה, שבו חוברים לאומיות, אתניות ודתיות, יכול לשפוך אור על הסוגיה הנדונה: דחיקתה של הערביות המזרחית על-ידי הממסד הציוני-האשכנזי והתניית כניסתם של המזרחים לקולקטיב בהוכחת יהדותם מבהירות את העוינות המזרחית כלפי הערבים, שהרי כל גילוי של אחווה מזרחית-ערבית עלול להטיל ספק בשייכותם של המזרחים לפרויקט הלאומי. מתוך עמדה זו ניתן גם להבין את נאמנותם הבלתי-מסויגת של המזרחים למדינה ולנרטיב הציוני.

גישתו של שנהב יוצקת תוכן היסטורי להתנגדות המזרחית לערבים. אך גם התנגדות זו, מופנמת ככל שתהיה, אינה עמדה עצמאית כי אם תוצר של דיכוי.

גישת משטר השילוב – שלושת שיחי האזרחות של פלד ושפיר: יואב פלד וגרשון שפיר
מזהים שלושה שיחים שעיצבו יחדיו את גבולות האזרחות בישראל בתקופות שונות: השיח הליברלי, השיח הרפובליקני והשיח האתנו-לאומי.³⁴ השיח הליברלי מבטל כל משמעות קבוצתית ומדגיש את החופש האישי, הקניין הפרטי והזכות האינדיבידואלית. לעומתו, השיח הרפובליקני מתנה את המעמד האזרחי בהשתתפות בחיי הקהילה הפוליטית, בהזדהות עם מטרותיה של המדינה ובכוננות וביכולת לתרום להגשמת מטרה לאומית משותפת. לעומת שניהם, השיח האתנו-לאומי היהודי "מחייב הענקת זכויות שוות לכל היהודים (ורק ליהודים) כאשר הם".³⁵ כפי שמראים פלד ושפיר, משני שיחי האזרחות, הליברלי והרפובליקני, יצאו המזרחים נפסדים; השיח הליברלי-האוניברסלי של תנועת העבודה, שאמור היה להעניק להם מקום של חברים שווים בפוליטיקה ובחברה הישראלית, התגלה כמדומה וכמדיר; השיח הרפובליקני הדגיש את חלקם השולי בתרומה לבניית האומה, ולכן מנע מהם חברות מלאה ושווה בקולקטיב הלאומי. נוכח דחיקתם של המזרחים משני השיחים הדומיננטיים, מוסברת דבקתם בשיח האתנו-לאומי, שמעניק להם מעמד שווה מתוקף יהדותם. ניתן להקיש מהניתוח המוצע כאן, כי מציאות פוליטית של דמוקרטיה ליברלית תקינה ושל שיח אוניברסלי חף מאילוצים ומליקויים הייתה יכולה ליתר את הצורך של המזרחים לדבוק בעמדתם האתנו-לאומית. במילים אחרות, ימניותם של המזרחים מתפרשת כתגובה רציונלית לאילוץ – ולא כבחירה שנגזרת מתוך עולם משמעות נבדל, שהוא תקף כשלעצמו ושיכולתו להציב אלטרנטיבה אמיתית לתמונת העולם הליברלית.

כפי שטענתי בפתח הסקירה, הגישות הביקורתיות שהוצגו כאן אינן יוצאת מגבולות "הגן הליברלי". חרף ההבדלים הפרדיגמטיים ביניהן, ימניותם של המזרחים מוצגת בהן תמיד כתוצר של הדרה כלכלית, חברתית ותרבותית או כתוצאה של דיכוי פוליטי, ואף פעם לא כתופעה העומדת בפני עצמה. אין משמעות הדבר כי אין בגישות אלה כדי לשפוך אור של ממש על התופעה הנדונה כאן; אולם נדמה כי מתוך המרחב הפרשני של הגן, התנהגותם הימנית של מזרחים היא תמיד עדות ואף פעם לא מקור.³⁶

אם כן, למרות ביקורתיותה נותרה המחשבה הביקורתית בגבולות הגן הליברלי, ומהבחינה הזו אין ביכולתה לסייע לארגוני זכויות-האדם בישראל לצאת מגבולותיו. יתרה מכך, מתוך עיון במחשבה הביקורתית על גווניה השונים ניתן להסיק שאילו המזרחים, כמו גם קבוצות מתנגדים אחרות לשיח הליברלי, היו מתקבלים באופן מלא והוגן כחברים שווים במחנה הליברלי הם היו מוכנים להצטרף לשורותיו ולהזדהות עם מסריו. כאן טמון ההבדל בין הגישה המוצעת במאמר זה לבין מרבית הגישות הביקורתיות. לטענתי, לא זו בלבד שהמסר הליברלי עצמו – גם במתכונתו המזמינה והמתקנת ביותר – אינו יכול להציע שחרור לקהל המתנגדים, אלא שיש בו כדי להוות איום זהותי חמור עבורם. בחלק הבא אנסה לשרטט מרחב פרשני חדש שמתוכו יתבהר האיום הזהותי החמור שמעמיד הצדק הליברלי בפני מתנגדיו.

"ישראל לא הפקר": זהות במצור

כנקודת מוצא להבהרת עולם המשמעות של המתנגדים, אפנה להבחנה שעורך טיילור בין שני סוגים של כבוד.³⁷ במאמרו הידוע על הפוליטיקה של ההכרה טוען טיילור כי הזהות המודרנית התעצבה כחלק ממעבר מסוג אחד של כבוד – "honor", אל כבוד מסוג אחר – "dignity". ה-"dignity",

שאותו מכנה אורית קמיר "כבוד סגולי", הוא אותה צורה ליברלית ומודרנית של כבוד, שהיא מינימליסטית ו"רזה", ובה בעת אוניברסלית ומוחלטת.³⁸ הכוונה ב-dignity היא לכבוד הבסיסי ביותר שיש ושראי שיהיה לכל אדם. מכיוון שה-dignity נתפס כאינהרנטי לאנושיות, כ"נתון", אין צורך לעשות דבר כדי לזכות בו. כמו כן, מדובר בכבוד אוניברסלי, היינו בכבוד המשותף לכל בני-האדם באשר הם, ללא הבדל דת, מין, גזע, גיל או השתייכות מעמדית או קבוצתית. מתוך ה-dignity, טוענת קמיר, נגזרת תרבות של זכויות, שהן אומנם מינימליות, אך בה בעת מוחלטות, ואינן מותנות או נגזרות ממילוי חובות.

מושג הכבוד השני, הקודם ובמידה רבה אף המנוגד ל-dignity, הוא כאמור ה-honor. ה-honor אינו כבוד "נתון", אלא כבוד שנגזר מתוך היררכיות חברתיות. משום כך הוא מבחין בין מי שיש לו יותר למי שיש לו פחות. כלומר, ה-honor אינו רק נגזר מתוך היררכיות חברתיות, אלא גם מכונן אותן. מתוקף טבעו ההיררכי, ה-honor הוא כבוד שמחובר באופן אינהרנטי להשתייכות קבוצתית ולעולמות משמעות מקומיים, שמתוכם מתעצבים זהותו וערכו החברתי של אדם. החיבור הסימביוטי הזה, בין כבודו של אדם, הסדר החברתי-ההיררכי ועולמות המשמעות שבהם הוא משוקע, מביא לכך שפגיעה בכבוד או בסדר ההיררכי היא במקרים רבים איננה "רק" פגיעה בכבוד או בסדר ההיררכי, אלא עלולה להפוך לפגיעה בעולם המשמעות כולו ובתחושת הערך העצמי שמשוקעת בתוך הסנטימנט הקולקטיבי.

טיילור טוען כי למעבר שהתרחש במודרנה מ-honor ל-dignity נלוותה "פוליטיקה של אוניברסליות", המדגישה את הכבוד השווה של כל האזרחים, ועל כן חורטת על דגלה את שווי זכויותיהם וזכאויותיהם. הפוליטיקה הזו, שנולדה במסגרתם של המדינה המודרנית ושל הסטטוס הייחודי הנלווה אליה – "אזרח", הורחבה מאז ימיה הראשונים לאנושות בכללותה וקנתה אחיזה בהיסטוריה המודרנית כהיגיון המכונן של שיח זכויות-האדם.³⁹ ההכרזה על תוקפן האוניברסלי של זכויות-האדם באו"ם ב-1948 העניקה ביטוי מוסדי ומשפטי לאותה פוליטיקה של אוניברסליות. פוליטיקה זו שואפת לייצר שוויון בין כל בני-האדם באשר הם, ועל כן חוצה גבולות לאומיים ומשטחת היררכיות מקומיות. מכאן שרעיון ה-dignity מבקש לעצב את גבולות האמפתיה האנושית אל מעבר למחוזות המקומיים של המוסר ושל החוק המדינתי. במילים אחרות, ה-dignity משמש כעיקרון מארגן של מרחב חברתי אוניברסלי, שמתוכו מתכונן ציווי מוסרי לאחריות כלפי אחרים רחוקים, הנמצאים במרחק גיאוגרפי ו/או חברתי.⁴⁰ אם כן, ה-dignity, בדומה ל-honor, הוא חלק בלתי-נפרד מעולם המשמעות הליברלי, אולם בשונה מה-honor הוא אינו שואב את תוקפו מהמקומי או מהפרטיקולרי, כי אם מהאוניברסלי.

גם הסוציולוג פיטר ברגר (Berger) (בעבודתו המשותפת עם בריגיט ברגר (Berger) והנספריד קלנר (Kellner) משנת 1973) דן במשמעויות הזהותיות של המעבר מ-honor ל-dignity.⁴¹ לפי ברגר ושות', במושג הכבוד מהסוג של honor הזהות קשורה באופן מהותי, או לכל הפחות משמעותי, לתפקידים מוסדיים. לעומת זאת, בכבוד מהסוג של dignity הזהות משוחררת במהותה מתפקידים שכאלה. לאור זאת ניתן לומר כי הפוליטיקה של האוניברסליות, הנסמכת על העיקרון של dignity, הופכת את הזהות מדבר "נתון" ומובנה לפרויקט הנתון לעיצוב ולסוגיה הנתונה למשא ומתן. כפי שמבהיר טיילור, עם המעבר מ-honor ל-dignity משתנה גם הזהות – מזהות המבוססת על עמדה קבועה ועל סדר היררכי לזהות המתעצבת מתוך מבט פנימה ודיאלוג.

מה שניתן היה לקרוא כניתוח מהותני של שלבי התפתחות היסטוריים או כתיאור פשטני של מעבר גורף ממצב חברתי אחד למשנהו, ישמש אותי כאן כדי להציע הסבר ראשוני למציאות מורכבת לאין ערוך. אני מציע להתבונן בשני הגיונות הכבוד הללו כחלק מרפרטואר תרבותי קיים,

שבאמצעותו מדומיינים יחסי הגומלין בין הפרט לקולקטיב בדמוקרטיה רב-תרבותית מודרנית.⁴² אף אחד משני ההגיונות הללו אינו נחלת העבר או העתיד. כמו כן, הם אינם מייצגים "תרבויות" יציבות ובעלות מהות מוגדרת, אלא צורות רבות ומתרחבות של תגובות חברתיות למודרנה, כשהתגובה הליברלית היא רק אחת מהן.⁴³ אני מתייחס אפוא לשני הגיונות הכבוד הללו כאל שני טיפוסים אידיאליים שמתגלמים בו-זמנית בזמן ובמרחב משותפים ומקבלים משמעויות שונות בהקשרים מקומיים.

עמדה תיאורטית זו, המתייחסת לשני הגיונות הכבוד הללו כאל חלק מהרפרטואר התרבותי-המודרני הקיים, מצטרפת למגמה כללית יותר בסוציולוגיה, המזוהה עם הסוציולוגיה של התרבות. מעמדה תיאורטית זו נתפסים הגיונות תרבותיים כחלק מארגז הכלים של יחידים, שבאמצעותו הם מקנים פשר למציאות חייהם ופועלים בהקשר נתון.⁴⁴ אני מתייחס אפוא להגיונות תרבותיים כאל משאב, שבו משתמשים יחידים באופן דינמי ורב משמעי כדי לפעול בעולם ולקחת חלק פעיל בכינונו.⁴⁵ עם זאת, גישה זו, שמדגישה את השימוש הפעיל והעצמאי של האנשים הממשיים בתרבות, אינה נמנעת מלהתבונן גם בגבולות פעולתם ובהקשרים המבניים וברשתות החברתיות שבתוכם הם נתונים.⁴⁶

אם נתייחס אל ה-honor ואל ה-dignity כאל שני הגיונות תרבותיים נפרדים, נראה כי בקיומם המקביל או הבו-זמני קיים פוטנציאל למתח ולהתנגשות הדדית. כפי שראינו, ה-dignity מבקש לפרוץ את גבולות הקולקטיב המקומי אל עבר קולקטיב אוניברסלי, ובכך מערער על הגבולות שבין "אנחנו" ו"הם" ועל ההיררכיות שנוצרות מתוך ההבחנות הללו – זאת בשעה שאותן היררכיות עצמן הן הבסיס והביטוי ל-honor. מנגד, הניסיון להעמיק הבחנות מקומיות ולייצר היררכיות חברתיות בין זהויות מגדריות, אתניות או לאומיות מהווה איום חמור על ההיגיון האוניברסלי של ה-dignity. אם כן, המתח בין ה-honor לבין ה-dignity הוא במידה רבה מאבק על גבולות הקולקטיב, הסולידריות והאחריות החברתית, וככזה הוא קשור בטבורו בהכרעות מוסריות. אולם, כפי שלימד אותנו הסוציולוג אמיל דורקהיים (Durkheim), למוסר האנושי אין קיום במנותק מהרקמה החברתית שבתוכה הוא מגולם.⁴⁷ כך, גם את ההתנגשות המוסרית הכרוכה במתח שבין ה-honor לבין ה-dignity אין ניתן להבין בלי לקשר את שני הגיונות הכבוד הללו ליחידים שמשמשים בהם ולעולמות המשמעות ולרשתות החברתיות שבתוכם הם חיים.

לאור זאת, ניתן לומר כי השימוש שעושים יחידים בהגיונות תרבותיים מסוימים ולא בהגיונות תרבותיים אחרים אינו אקראי. לרוב הוא עולה בקנה אחד עם מכלול ההגיונות האחרים שמרכיבים את עולם המשמעות שלהם. אולם חשוב להבין כי עולמות משמעות אינם מופשטים, אלא משוקעים תמיד ברשתות חברתיות מובחנות, שמתוכן צומחות הזהות וההתנסות המוסרית, כמו גם תחושות השייכות והערך העצמי של יחידים.⁴⁸ במילים אחרות, תמונת העולם של יחידים אף פעם אינה מנותקת ממכלול הזיקות החברתיות המכוננות את המעטפת הנורמטיבית שבה הם חיים.⁴⁹ הזיקה בין עולמות המשמעות לבין הרשתות החברתיות היא כה חזקה, עד כי בחירה של יחידים לחרוג מהרפרטואר התרבותי המקובל ברשת שלהם הופכת לאירוע דרמטי של ממש. כזו היא, למשל, בחירתו של גיבור הסרט "בילי אליוט", בן לכורי פחם בעיירה קטנה באנגליה, להפוך לרקדן בלט. דומה לה בחירתו של גיבור סדרת הטלוויזיה "הסופראנוס", טוני סופראנו, אמריקאי ממוצא איטלקי שעומד בראש ארגון פשע, לפנות לטיפול פסיכולוגי שבמסגרתו הוא נדרש לשוחח על רגשותיו. לאור זאת ניתן לומר כי אין להבין בחירה תרבותית, אפילו כזו הנראית שולית למדי, במנותק מהרשת החברתית שבה חיים ופועלים היחידים שמקיימים אותה. בפרפרזה על דבריו של

רוברט קאבר (Cover) ניתן לומר שכדי להחזיק בעולם משמעות מסוים צריך לדעת כיצד לחיות בתוכו.⁵⁰

ההגיונות התרבותיים של dignity ושל honor אף הם משוקעים תמיד בעולמות משמעות וברשתות חברתיות. רק מתוך המשוקעות הזאת מקבלים אותם טיפוסים אידיאליים של כבוד את גילומיהם הקונקרטיים בזמן ובמקום מסוימים. כך, ניתן לומר כי קבוצות מסוימות בחברה הישראלית קרובות יותר מאשר קבוצות אחרות לטיפוס האידיאלי של dignity, ואילו אחרות קרובות יותר לטיפוס האידיאלי של honor. כפי שאראה מיד, ההיגיון התרבותי של honor יכול לשפוך אור על עולמות המשמעות של מזרחים מסורתיים, ולעומתו, שימוש פרשני בהיגיון התרבותי של dignity מאפשר להבהיר את עולמות המשמעות של אשכנזים-חילונים, המשתייכים למעמד הבינוני-גבוה ולרשתות טרנס-לאומיות. אולם חלוקה זו רחוקה מלהגדיר את "מהותם" או את "טבעם" של מזרחים או אשכנזים. עולמות המשמעות המיוחסים ל-honor ול-dignity משוקעים אומנם ברשתות חברתיות מובחנות, אך הללו אינן סגורות – ניתן למצוא בהן נזילות ודינמיות בהקשרים שונים. כזה הוא, למשל, ההקשר שבו צמחה "הקשת הדמוקרטית-המזרחית" – תנועה של מזרחים אינטלקטואלים ואקטיביסטים, שהשתמשו בהיגיון הליברלי של dignity כבסיס לתביעה לשוויון ולתיקון עוולות חברתיות כלפי מזרחים.⁵¹

ארצה לשוב כעת אל שלושת תיאורי המקרה המופיעים בפתח המאמר ולדון בהם מתוך המסגרת המושגית שזה עתה הצגתי. כפי שאראה מיד, ההתנגשות החוזרת בין האקטיביסטים לבין המתנגדים מקורה בעימות חזיתי בין שני דמיונים שונים בתכלית של הזיקה בין היחיד לבין הקולקטיב, המעוגנים בשני הגיונות הכבוד של honor ו-dignity.

במקרה הראשון מתוארת אישה בגיל העמידה בעלת חזות מזרחית, שפורצת במהלך הפגנת שמאל כנגד מלחמת לבנון השנייה בריקוד מזרחי מתריס לעבר המצלמה. היא קוראת קריאות עידוד למלחמה, טוענת שכוח הוא הדרך היחידה להתמודד עם האויב הערבי, וכי רק בזכות הפעלת כוח עם ישראל שרד עד היום. התבוננות בהתנהגותה של האישה יכולה להוליד פרשנויות שונות: ניתן לזהותה כתוצר של בורות, או כביטוי מובהק של גזענות, וניתן לראות בה גם התנגדות מופגנת למהוגנות האשכנזית הדומיננטית כפי שמציעה רימון-אור.⁵² עם זאת, התבוננות בדבריה של האישה נוכח המסרים העולים מהשלטים ומהקריאות של קבוצת המפגינים יכולה לגלות לנו רובד נוסף של משמעות. אל מול המסר חוצה הגבולות, המשווה בין "אנחנו" ו"הם", העושה גזרה שווה בין הרג בחיפה, בכיירות ובעזה ומתייחס באופן זהה לחייהם של ילדים בקריות ובכיירות, קוראת האישה: "בזכות הכוח עם ישראל שרד". ההתייחסות של האישה ל"עם ישראל" מעלה על פני השטח עולם חברתי של משמעות השונה בתכלית מעולמם של המפגינים, שבו אנושיות-אוניברסלית היא העיקרון הקובע את גבולות הקולקטיב ואת גבולות האחריות המוסרית. עולם המשמעות של האישה מבכר סולידריות מקומית ומתנגד לפריצה של גבולות הקולקטיב היהודי לטובת סולידריות כלל-אנושית עם מי שנתפס כאויב. בתמונה המתבהרת לפנינו מופיעה מציאות פוליטית של התנגשות חזיתית בין שני הגיונות חלופיים.

הדוגמה השנייה מתייחסת להתנגדות שמבטאים תושבי דרום תל-אביב להשתקעותם של מהגרי העבודה וילדיהם בשכונותיהם. גם כאן ניתן להבין את מחאתם של תושבי שכונות הדרום כגזענות לשמה, ומנגד לפרשה באמצעות ההסברים הביקורתיים. מחאתם יכולה להתפרש כתגובה למאבק שמתקיים בינם, הממוקמים בתחתית המבנה הריכוזי, לבין העובדים הזרים שמתחרים אתם על אותו נתח צר של משאבי חינוך ורווחה.⁵³ אולם ניתן גם להבין את התנגדותם של תושבי השכונות על רקע קריאותיהם "דרום תל-אביב יהודית" ו"ישראל לא הפקר". ההתנגדות של מפגיני

השמאל הליברלי לגירושם של ילדי העובדים הזרים ודרישתם להעניק להם מעמד חוקי, מבקשות בעצם להכניס את אותם ילדים בשערי הקולקטיב הלאומי. לאור זאת, ניתן לומר כי לא רק גזענות או תחרות על משאבים יכולות להסביר את התנגדותם של תושבי שכונות הדרום, אלא גם אותה דרישה לפריצת גבולות הקולקטיב. יתרה מכך: אני סבור כי האפשרות האחרונה יכולה להסביר טוב יותר את ההתנגדות. כפי שאראה מיד, תושבי שכונות הדרום אינם בהכרח נעדרים אמפתיה אישית כלפי מהגרי העבודה, ועל כן קשה לייחס להם גזענות לשמה. כמו כן, ההתנגדות למהגרי העבודה אינה רק נחלתם של השכבות הנמוכות; היא משותפת לציבורים נוספים בחברה בישראל, וכיניהם גם מי שאינם נמנים עם המעמד הנמוך.

בקטע הבא ניתן לראות דוגמה לסירובם של תושבי שכונות הדרום לתרגם את האמפתיה האישית שלהם כלפי מהגרי העבודה וילדיהם לכדי פוליטיקה אוניברסלית.⁵⁴ דברים אלה נאמרו על-ידי תושבת שכונת התקווה במהלך הפגנה שארגנו תושבי השכונה, שבה קראו להשיב את העובדים הבלתי-חוקיים לארצותיהם: "למה הם מפריעים לי? הם אנשים טובים, אני לא אומרת שלא. הם מפריעים לי בגלל שאני לא רוצה את ההתבוללות הזאת, אנחנו עם יהודי [...] מה, אני מדינה של יהודים, או רוסיה או אפריקה או סודן?". ההכרה של האישה באנושיותם, ואפילו במעלותיהם האישיות של מהגרי העבודה, לצד סירובה לקבלם כחברים שווים בקולקטיב הישראלי, מזכירה את הכפילות שעלתה מדבריהן של הפעילות ונדונה בחלק הראשון של המאמר: אמפתיה כלפי פועלים פלסטינים לצד תמיכה בלתי-מעוררת במפלגות הימין. נראה כי מה שנראה לפעילות כנתק מתמיה ובלתי-מובן בין אמפתיה אישית לבין עמדה פוליטית ניצית, אינו סתירה חד פעמית, אלא תופעה חוזרת ונשנית, שמחוץ לגבולות "הגן הליברלי" יכולה להיראות קוהרנטית ומובנת.

הדוגמה השלישית היא האקטואלית מכולן – היא מתייחסת להתנגדות למחאת האוהלים. על פני הדברים, ניתן היה לצפות כי מחאת האוהלים, שעסקה ביוקר המחיה ובצורך לעמוד על מימושן המלא של זכויותיהם החברתיות של אזרחי המדינה, תתפשט כאש בשדה קוצים ותסחף אחריה את האוכלוסיות המוחלשות במדינה, וכיניהן גם את ציבור המזרחים מהמעמד הנמוך. משום כך יכול להיראות המקרה הנדון כדוגמה מובהקת למצב פרדוקסלי שבו פועלת אוכלוסיית המטרה בניגוד לאינטרסים המובהקים שלה. ואכן, קריאותיהם של המפגינים לעבר המתנגדים – "זה לא משחק כדורגל" ו"תחזור לגן חיות" – הן במידה רבה דוגמאות טיפוסיות לדחייתם של המזרחים על-ידי השמאל האשכנזי, שיכולות להסביר את הפניית העורף של המזרחים כלפי האינטרסים שלהם עצמם.⁵⁵ אין בפרשנות שאציע מיד בכדי לבטל את תקפותם של הסברים מהסוג הנ"ל – אינני מתנגד לטענה כי דחייתם של המזרחים על-ידי השמאל האשכנזי משפיעה על התנגדותם למחאה, גם במחיר פגיעה באינטרס הכלכלי שלהם. עם זאת, אני מציע לראות בהתנגדותם לא רק תגובה לדחייה ולדכאנות, אלא גם התנהגות עצמאית, הנטועה בעולם משמעות המכבד זהות, סולידריות ותחושת שייכות, על פני ערכים ליברליים של "צדק חברתי" ו"שוויון הזדמנויות". ואכן, אם נסיט את המבט אל הרגע שבו פורצת ההתנגדות, ישוב ויתגלה האיום שמטילה הפוליטיקה האוניברסלית על הזהות היהודית-הפרטיקולרית.

הרגע שבו פורצת ההתנגדות במלוא עוצמתה הוא הרגע שבו עולה לבמה נואם ערבי. חציית הגבול הלאומי והאפשרות לכינונה של סולידריות יהודית-ערבית (יהודים וערבים מסרבים להיות אויבים) היא שמציתה את האש. ככלל, נשמרה מחאת קיץ 2011 בגבולותיה הלאומיים-הפרטיקולריים של החברה היהודית בישראל, ואף הוגדרה לא אחת כ"א-פוליטית". אסטרטגיה זהירה זו יכולה להעיד על הבנה אינטואיטיבית של מובילי המחאה את הסכנה הטמונה בזיהויה המופגן של המחאה עם השמאל הליברלי. חציית הגבול באירוע הנדון אכן עוררה את תגובת הנגד

מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל | ניסים מזרחי

הצפויה. בקריאתו הבוטה והמתריסה ביותר של מנהיג המתנגדים "היטלר לא הרג מספיק ממכם", ניתן לראות תגובת קצה, שמעידה על עומק האיום שמציבה בפניו הפוליטיקה האוניברסלית. ניתן לפרש את דבריו כהטפת מוסר וזעמת כלפי האשכנזים – דווקא הם, המזוהים יותר מכל קבוצה אחרת בציבוריות הישראלית עם המיתוס המכונן "משואה לתקומה", נכונים לסכן את גבולות הקולקטיב היהודי. כך, אותו מתנגד מזרחי, שזיכרון השואה נעדר מהביוגרפיה האישית שלו ושל משפחתו, נאלץ להגן בכל כוחו על המדינה מפני ההרס שמתכננים לה בניהם ונכודותיהם של מייסדיה.

כאמור, המקרה המתואר כאן הוא במידה רבה חריג ביחס למחאת האוהלים, שהעלתה למודעות הציבורית במלוא העוצמה סוגיות של צדק ואי-שוויון חברתי, ונשמרה בדרך כלל בגבולות הקולקטיב היהודי. ועם זאת, גבולותיו הדמוגרפיים של מחנה השמאל החברתי, כמו גם מערך הכוחות האלקטורלי הבין-גושי, נותרו יציבים במהלכה ולאחריה. מדוע עקרון השוויון מקבל מקום משני בקרב מזרחים מרקע חברתי-כלכלי נמוך גם כאשר האיום שבפוליטיקה האוניברסלית מרוכך? נראה כי סוגיית אי-השוויון, שהפכה לחם חוקם של ארגוני שמאל חברתיים ושל הסוציולוגיה בת זמננו, מתגלה כבעלת חשיבות משתנה עבור קבוצות שונות בחברה בישראל. ההתנגדות לשוויון, בדומה להתנגדות לזכויות-האדם, מזמינה גם היא חקירה ביקורתית, שהיא מעבר לגבולות הביקורתיות הליברלית. מפאת קוצר היריעה לא אוכל להרחיב עליה כאן.

דברי סיום

"How can human rights be universal if they are not universally recognized?"⁵⁶ תמיחתה של ההיסטוריונית לין האנט (Hunt) נוכח הפער בין האוניברסליות של שיח זכויות-האדם לבין הפרטיקולריות של מבשריו ושל קהליו, היוותה את נקודת המוצא של המאמר הנוכחי. פער זה, המהדהד בעוצמה במציאות הפוליטית בישראל, מוכר לארגוני זכויות-האדם ואף ידוע, ולכאורה גם מפורש, בשיח האקדמי-ביקורתי. עם זאת, סוגיה זו כמעט שלא זכתה עד היום להתייחסות אקדמית-ביקורתית או אקטיביסטית היוצאת מגבולות "הגן הליברלי". היציאה מהגן וההתבוננות במציאות החברתית בישראל מחוץ לגבולותיו היא המהלך העומד בבסיס המאמר הנוכחי. אולם, כפי שהשתדלתי להבהיר מן ההתחלה, מהלך זה אינו תרגיל אינטלקטואלי גרידא, שכן הקרע העמוק בין המחנה הליברלי בישראל לבין מתנגדיו ההולכים ומתרבים מטיל צל כבד על עתידה הדמוקרטי של החברה בישראל.

ככדי לייצר מרחב אנליטי מעבר לגבולות "הגן והג'ונגל" נעזרתי במספר רעיונות שהוצגו במסגרת הספרות הפילוסופית הקהילתנית, שנולדה כתגובה למשנתו הליברלית המכוננת של הפילוסוף ג'ון רולס (Rawls), ממנסחיו המובהקים של הדקדוק הליברלי בן-זמננו.⁵⁷ נסמכתי בעיקר על הבחנותיו של טיילור, שסיפקו לי את הכלים האנליטיים הראשוניים לבחינה סוציולוגית של המציאות הפוליטית בישראל. דווקא הנתיב הקהילתני, המזוהה עם הפילוסופיה הפוליטית, נעדר כמעט לגמרי מהסוציולוגיה הביקורתית ומהאנתרופולוגיה בנות זמננו.⁵⁸ מהבחינה הזו, עבודתו האנתרופולוגית-ביקורתית של אסד על החילוניות, שמתחקה אחר שורשיה התיאולוגיים של העמדה הליברלית, היא יוצאת דופן בשיח האנתרופולוגי העולמי. המגמה עליה הצבעתי בסוציולוגיה הישראלית – ביקורתיות לצד מחויבות לערכי החירות והשוויון האנושי – חוברת לקו הרווח בעשורים האחרונים בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה האמריקאיות.⁵⁹ תנועתן של האנתרופולוגיה ושל הסוציולוגיה שמאלה – אל עבר האקטיביזם הליברלי – צמצמה את המרחב הפרשני שמתוכו

ניתן להתבונן באופן ביקורתי בהתנהגויות לא ליברליות, כמו גם בעשייה הליברלית עצמה. משום כך, הניסיון להציע מסגרת פרשנית אלטרנטיבית לביטויי התנגדות למסר הליברלי בישראל חורג מגבולות השיח הביקורתי המקומי.

חשוב לציין כי במהלך העשורים האחרונים נעשו מספר ניסיונות להתבונן באוכלוסיות דתיות ומסורתיות בישראל מחוץ לגבולות הביקורתיות הליברלית. כך, למשל, עבודתו הפילוסופית של מאיר בוזגלו ועבודתו המחקרית של יעקב ידגר על המסורות בישראל מציגות את העמדה המסורתית כעמדה בעלת עומק פנימי והיגיון אלטרנטיבי להיגיון החילוני-הליברלי.⁶⁰ עבודתו של שלמה פישר מציעה אף היא מבט אלטרנטיבי על המזרחים בישראל. במאמרו מראשית שנות ה-90 מתחקה פישר אחר השורשים ההיסטוריים של הקונפליקט הפוליטי בין מזרחים לאשכנזים בישראל ומציע לראות בעמדותיהם השונות תולדה של מפגשים שונים בין יהדות למודרנה. מנקודת מבט מצטיירת הימניות המזרחית כעמדה מודרנית, המונעת מתוך היגיון עצמאי אלטרנטיבי להיגיון האשכנזי-הליברלי או הציוני.⁶¹ בהקשר המשפטי בולטת עבודתו של מנחם מאוטנר, המפנה מבט ביקורתי כלפי השיח הליברלי בישראל ועומדת על הצורך בדיאלוג נוקב בינו לבין השיח הדתי-האורתודוקסי.⁶² ניסיונות אלה ואחרים מהווים תשתית חשובה לגיבושו של מהלך תיאורטי סדור, המפנה את המבט כלפי ההיגיון הסוציולוגי עצמו.⁶³

כאמור, הרחבת המרחב הפרשני אינה רק עניין אקדמי טהור; היא נחוצה לשדה האקטיביסטי והפוליטי בישראל כדי להיחלץ מעמדתו הוודאית ובה בעת המיואשת. ההבנה כי זכויות-האדם, הצדק והשוויון האוניברסליים אינם טבעיים או הכרחיים אינה נושאת בחובה רק את ההכרה כי "נצחוננו" של הגן על הג'ונגל רחוק מלהיות מובטח. היא מקפלת בתוכה גם אפיקים חדשים למחשבה ולפעולה, שיוכלו לתרום לקידומה של פוליטיקה ושל עשייה חברתית הקשובות יותר לעולמותיהם של קהלי היעד שלהן. במאמר זה התמקדתי באחת מן הקבוצות הללו – מזרחים-מסורתיים בישראל; אך זוהי אינה קבוצת המתנגדים היחידה ב"ג'ונגל" הישראלי. נוסף לה ישנם החרדים, הדתיים-הלאומיים, המהגרים מברית-המועצות, וכן קבוצות דתיות ומסורתיות באוכלוסייה הערבית. לכל אחת מן הקבוצות הללו עולם משמעות הקורא להתבוננות ביקורתית מחודשת.

חשוב להבהיר כי הקריאה להתבונן בעולמות משמעות אחרים אינה הזמנה לרלטיביזם פשטני, המבטל כל אפשרות לעמדה נורמטיבית המבחינה בין טוב לרע ומתייחס ל"תרבות" כאל ישות יציבה וסגורה. זוהי הצעה לחשיבה ולעשייה דיאלוגית, המתבססת על ההכרה כי עולמות משמעות של יחידים ושל קבוצות משוקעים תמיד ברשתות חברתיות שונות ומשתנות. הצעה זו מזמינה חיפוש אחר נקודות חפיפה בין רשתות, ניסיונות ליצירת רשתות חדשות ואיתור של דמויות מתווכות, שתוכלנה לגשר על הפערים בין עולמות המשמעות השונים. אותן דמויות תוכלנה לקחת חלק במה שכיניתי במקום אחר "תרגום מודולרי", שמשמעו התאמה של תכנים השייכים לעולם משמעות אחד לעולם משמעות אחר.⁶⁴ הן תוכלנה גם לקדם "הסכמות צרות", שהן, כפי שמציג אותן טיילור, הסכמות בין קבוצות על נורמות פעולה והתנהגות, שאינן מתבססות על תמימות דעים גם ביחס להצדקות שלהן.⁶⁵ מיותר לציין כי ההצעות הללו הן בגדר קריאות כיוון ראשוניות בלבד, הרחוקות מלמצות את מרחב האפשרויות התיאורטי או מלהציע תוכנית פעולה קונקרטית וסדורה. מהבחינה הזאת, אין זה קו הסיום, כי אם נקודת ראשית.

הערות

מאמר זה נכתב על בסיס הרצאה קצרה שנשאתי בתגובה להרצאתו של אולריך בק, *Global Inequalities and the Human Rights Regime*, במכון מינרבה, בפולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב ב-29.3.2011. אני מבקש להודות מעומק הלב לכנרת שדה על התרגום המצוין של ההרצאה מאנגלית ועל עריכת תוכן מופתית. כמו כן, אני מודה לקרן רוזה לוקסמבורג בישראל על המימון הנדיב של המחקר האמפירי המקיף שבהשראתו נכתב מאמר זה. תודה לליאור קדיש על ניהול מצוין של המחקר; לגבי נימון ולמיכאל שטרנברג על הנחייתם הרגישה, החכמה והמקצועית של קבוצת המיקוד; לעוזרי המחקר, אבי גולצמן וגיא שני, על השתתפותם, מסירותם ותרומתם למהלך המחקר ולנינה רשף על תרומתה הרבה במחקר ובעריכה מדעית. תודה מקרב לב לדנה אלכסנדר, לרנה אנספך, ליוסי דהאן, להלל כהן, לנח לויין-אפשטיין, למני מאוטנר, לשלמה פישר, ליריב פניגר, לדני רבינוביץ', ליוסי שביט, לרוגן שמיר וליהודה שנהב על הערותיהם המצוינות. כמו כן תודתי נתונה למערכת "מעשי משפט", ובייחוד לעופר סיטבון ולסוקרים האנונימיים, על תמיכתם ועל הצעותיהם המועילות. ולסיום, תודה מעומק הלב לפעילות ולפעילים, שפתחו בפניי צוהר לעולמם.

- 1 מתוך "לבנון 2: מצעד מאהה בת"א" הטלוויזיה החברתית <http://goo.gl/FW1wo>.
- 2 מיטל יסעור בית אור "לדת האוסקר בגן מאיר: 'תנו לנו להישאר בארץ'" *Ynet* 4.3.2011 www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4037636,00.html.
- 3 מתוך תצפית משתתפת שנערכה על-ידי גיא שני, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה אוניברסיטת תל-אביב.
- 4 Tamar Hermann, *The Israeli Peace Movement: A Shattered Dream* (2009); ברוך קימרינג קץ **שלטון האחוסלים** (2001).
- 5 בהקשר של אוכלוסיית המתנגדים, אני מתייחס למספר קבוצות בקרב האוכלוסייה היהודית בישראל. אולם גילויי התנגדות דומים, שלא בהקשר של המאבק הפוליטי הערבי-יהודי, ניתן למצוא גם בחברה הפלסטינית בישראל, בייחוד כשמדובר בניסיון להחדיר ערכים ליברליים לספירה הפרטית, המשפחתית והקהילית. דוגמה להתנגדות למסר הליברלי בחברה הפלסטינית, כמו גם התייחסות ביקורתית לגבולות המרחב הפרשני הלגיטימי של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה ביחס לתופעות בלתי-ליברליות בעליל, ניתן למצוא אצל: דני רבינוביץ' "המסע המפותל להצלת נשים חומות" **תיאוריה וביקורת** 5, 7 (1995).
- 6 כוונתי ב"מסר אוניברסלי של שוויון, צדק ושחרור" היא לקשת רחבה של מסרים, שניתן לכנותם "שמאליים". מסרים אלה נישאים על-ידי מגוון רחב של ארגונים בחברה האזרחית בישראל, ובכללם ארגוני זכויות-האדם, שבהם יתמקד מאמר זה. אולם הטענות שאציג במאמר זה ביחס לארגוני זכויות-האדם תקפות במידה רבה גם ביחס לארגונים חברתיים אחרים הפועלים בשדה האקטיביסטי בישראל, ביניהם גם ארגונים המאמצים עמדה ביקורתית גלויה כלפי מה שהם מכנים "שמאל אשכנזי-אליטיסטי", וכן ארגונים המבחינים את עצמם במפגין ממה שנראה בעיניהם כשמאל-מדיני מנוכר ופועלים לקידום של סדר יום חברתי-כלכלי המבוסס על צדק ושוויון חברתי. אלה גם אלה מתקשים בגיוס אוכלוסיות המטרה לשורותיהם.
- 7 Michael Burawoy, *2004 ASA Presidential Address: For Public Sociology*, 70 *Am. Soc. Rev.* 4 (2005).
- 8 חשוב להבהיר כי לצד מחויבותה החדשה לזכויות-אדם לא ויתרה האנתרופולוגיה בת זמננו על השאיפה האנתרופולוגית ארוכת השנים לעצמאות מחקרית ואנליטית. כך נוצר באנתרופולוגיה האמריקאית במהלך העשורים האחרונים מתח בלתי-פתור, או "עמדה היברדית", בכל הנוגע לחקר זכויות-אדם. עוד על כך ראו: Mark Goodale, *Introduction to 'Anthropology and Human Rights in a New Key'*, 108 *Am. Anthropologist* 1 (2006); Karen Engle, *From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999*, 23 *Hum. Rts. Q.* 536 (2001); Sally

- Engle Merry, *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle*, 108 AM. ANTHROPOLOGIST 38 (2006).
- BETH A. SIMMONS, MOBILIZING FOR HUMAN RIGHTS: INTERNATIONAL LAW IN DOMESTIC POLITICS 9 (2009).
- Jane K. Cowan, *Culture and Rights after Culture and Rights*, 108 AM. ANTHROPOLOGIST 9 (2006); Sally Engle Merry, *Human rights law and the demonization of culture (and anthropology along the way)*, 26 POLAR: POL. & LEG. ANTHROPOLOGY REV. 55 (2003) *Human Rights*, לעיל ה"ש 8.
- 11 המחקר, שנערך בשלוש השנים האחרונות, התרחש בשני שלבים. הראשון שבהם כלל סקר המבוסס על מדגם מייצג, שבחן את ידיעותיהם של כלל תושבי ישראל (ערבים ויהודים) בסוגיות שונות של אי-שוויון. בשלב השני נערכו קבוצות מיקוד, שהמשתתפים בהן אותו מתוך כלל המשתתפים בסקר. במסגרת קבוצות המיקוד נתבקשו הנחקרים להתייך על מספר שאלות נבחרות שעליהן נשאלו בסקר. קבוצות המיקוד נועדו לבחון את מערכות המיון וההצדקה של הנחקרים בנושאים של צדק, היררכיה, זהות ואי-שוויון חברתי. נוסף על כך, נערכו ראיונות עומק שיטתיים עם פעילים ופעילות ב-20 ארגוני זכויות-אדם ושינוי חברתי בישראל. על בסיס ראיונות אלה נערכו קבוצות מיקוד, שבהן השתתפו פעילים ופעילות בשבעה ארגונים. הממצאים שיוצגו במאמר זה הם חלק קטן מכלל הממצאים שנתגלו במחקר, ומהבחינה הזאת הם מייצגים מגמה כללית יותר, שתואר ביתר פירוט בעבודות עתידיות.
- 12 רונן שמיר "הפוליטיקה של הסבירות: שיקול-דעת ככוח שיפוטי" *תיאוריה וביקורת* 5, 7 (1994); רונן שמיר "חברה, יהדות ופונדמנטליזם דמוקרטי: על מקורותיה החברתיים של הפרשנות השיפוטית" *עיוני משפט* יט 3 (1994); מנחם מאוטנר "הסבירות של הפוליטיקה" *תיאוריה וביקורת* 5, 25 (1994); Menachem Mautner, *A Dialogue between a Liberal and an Ultra-Orthodox on the Exclusion of Women from Torah Study*, in RELIGIOUS REVIVAL IN POST-MULTICULTURAL AGE (Rene Provost & Shai Lavi eds., expected 2012). הזיקה בין השיח האקטיביסטי לשיח המשפטי במקרה זה אינה מפתיעה, שהרי המעשה המשפטי הוא ערוץ פעולה מרכזי בשני הארגונים שייבחנו כאן.
- 13 כל שמותיהם של הפעילים ושל הפעילות שיופיעו להלן הם בדויים.
- 14 טלאל אסד כינון החילונית: נצרות, איסלאם, מודרניות (2010).
- 15 Charles Taylor, *A World Consensus on Human Rights?*, DISSENT MAGAZINE 15 (1996).
- 16 לסקירת גגון הגישות ביחס למושג זכויות-האדם ראו: Marie-Bénédicte Dembour, *What Are Human Rights? Four Schools of Thought*, 32 HUM. RTS. Q. 1 (2010).
- 17 שמיר "הפוליטיקה של הסבירות" לעיל ה"ש 12; מאוטנר "הסבירות של הפוליטיקה", לעיל ה"ש 12; ארי שביט "דבר ראש האופוזיציה, ראיון עם פרופ' רות גביון" *הארץ* 12.11.1999 <http://goo.gl/WiBKu>; בן דרור ימיני "העובדות לא יבלבלו את אהרן ברק" *Nrg* 30.6.2009 <http://goo.gl/oeMYV>.
- 18 מאוטנר "הסבירות של הפוליטיקה", לעיל ה"ש 12, בעמ' 49.
- 19 רונן שמיר "חברה, יהדות ופונדמנטליזם דמוקרטי", לעיל ה"ש 12, בעמ' 713. בהתייחסו להיגיון המנחה את בית-המשפט כמייצג הסמכותי של השיח הדמוקרטי-הליברלי בישראל, טבע שמיר את המונח "פונדמנטליזם דמוקרטי".
- 20 אסד כינון החילונית, לעיל ה"ש 14, בעמ' 86 ה"ש 8.
- 21 משה ליסק "מגמות בהשתלבות עדות המזרח במערך הריבוני והפוליטי של ישראל" *מיוזג גלויות: ימי עיון באוניברסיטה העברית בירושלים*, י"א-י"ב במרחשון תשכ"ז (26-25 באוקטובר 1966) 51 (1969); יוחנן פרס ושרה שמר "הגורם העדתי בבחירות לכנסת העשירית" *מגמות* כח 316 (1984).
- 22 ראו למשל: חנה הרצוג "האמנם עדתיות פוליטית?" *מגמות* כח 332 (1984); סמי סמוחה "שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל" *מגמות* כח 169 (1984).
- 23 אורי רם הזמן של הפוסט: לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל (2006).

- מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל | ניסים מזרחי
- 24 סמוחה, לעיל ה"ש 22.
- 25 זיהוי של האפשרות הרדיקלית הטמונה בסוציולוגיה ביקורתית החורגת מגבולות הרקדוק הליברלי ניתן למצוא אצל גרעון קונדה "ביקורת במבחן: אתנוגרפיה וביקורת תרבות בישראל" תיאוריה וביקורת 2, 7 (1992).
- 26 שלמה סבירסקי לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל – ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות (1981).
- 27 Yoav Peled, *Labor Market Segmentation and Ethnic Conflict: The Social Basis of Right-Wing Politics in Israel*, in THE ELECTIONS IN ISRAEL 1988 (Asher Arian & Michal Shamir eds., 1990)
- 28 שלמה סבירסקי "לבם לא במזרח: מדוע בישראל השמאל הוא עניין אשכנזי" פוליטיקה 22, 43 (1988); דני גוטוויין "הדיאלקטיקה של כשל השוויון: השמאל הישראלי בין נאו-ליברליזם לסוציאל-דמוקרטיה" מקרום 3, 30 (2000). חשוב להזכיר בהקשר זה את גישת ההגמוניה של דני פילק, שמציעה הסבר מעמדי אחר לימניותם של המזרחים. ראו: דני פילק פופוליוז והגמוניה בישראל (2006).
- 29 עויזה כוזם "תרבות מערבית, תיג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי-השוויון האתני בישראל" סוציולוגיה ישראלית א 385 (1999).
- 30 ענת רימון-אור "ממות הערבי עד 'מוות לערבים': היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו" קולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי: אנתולוגיה של תרגום ומקור 286 (יהודה שנהב עורך, 2004).
- 31 אלה שוחט "מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים" המהפכה המזרחית: שלוש מסות על הציונות והמזרחים (ענבל פרלסון עורכת, 1999).
- 32 סמי שלום-שטרית המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה: 1948-2003 (2004).
- 33 יהודה שנהב היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות (2003).
- 34 יואב פלד וגרשון שפיר מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת (2005).
- 35 יואב פלד "אריה שאג, מי לא ירא?": ש"ס והמאבק על הישראליות" מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש 272 (חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-הלר עורכים, 2002).
- 36 לצד המגמה הרווחת המתוארת כאן, חשוב להזכיר מספר עבודות העוסקות בעולם המשמעות המזרחי-המסורתי כעולם בעל תוקף ועומק משל עצמו. כאלה הן עבודותיהם של מאיר בוגלר, יעקב ידגר ושלמה פיישר. נוסף על כך חשוב לציין את עבודתו של מנחם מאוטנר, המתייחס למתח בין עולם המשמעות הליברלי לעולם המשמעות הדתי-אורתודוקסי, בהקשר המשפטי. אתייחס לעבודות הללו בקצרה בדיון המסכם.
- 37 Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, in MULTICULTURALISM: EXAMINING THE POLITICS OF RECOGNITION 25 (Amy Gutmann ed., 1994)
- 38 אורית קמיר שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם (2004).
- 39 עוד על הרחבת מושג האזרחות בהקשר של הגירת עבודה ראו: YASEMIN NUHOGLU SOYSAL, LIMITS OF CITIZENSHIP: MIGRANTS AND POSTNATIONAL MEMBERSHIP IN EUROPE (1995)
- 40 כנרת שדה ערבים זה בזה: על אחריות בעולם גלובלי (עבודת גמר לתואר "מוסמך", אוניברסיטת תל-אביב – הפקולטה למדעי החברה, החוג לסוציולוגיה ואתנוגרפיה, 2010).
- 41 PETER L. BERGER, BRIGITTE BERGER & HANSFRIED KELLNER, THE HOMELESS MIND: MODERNIZATION AND CONSCIOUSNESS (1973)
- 42 יוסי יונה ויהודה שנהב רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל (2005).
- 43 שמואל נח אייזנשטרט ריבוי המודרניות (2010).
- 44 Ann Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, 51 Am. Soc. Rev. 273 (1986); ANN SWIDLER, TALK OF LOVE: HOW CULTURE MATTERS (2003)

- William H. Sewell, *The concept(s) of culture, in* BEYOND THE CULTURAL TURN: NEW DIRECTIONS 45
 .IN THE STUDY OF SOCIETY AND CULTURE 35 (Victoria E. Bonnell & Lynn Hunt ed., 1999)
- Nissim Mizrahi, Israel Drori & Renee R. Anspach, *Repertoires of Trust: The Practice of Trust* 46
in a Multinational Organization amid Political Conflict, 72 AM. SOC. REV. 143 (2007)
- .ÉMILE DURKHEIM, *THE DIVISION OF LABOR IN SOCIETY* (1964) 47
- רק מתוך התייחסות לרשתות החברתיות שבתוכן משוקעים עולמות המשמעות של יחידים ניתן להבין את
 מה שכינה האנתרופולוג ארתור קליינמן "התנסות מוסרית" ("moral experience"). הכוונה ב"התנסות
 מוסרית" אינה למשנתו המוסרית הסדורה של אדם, אלא לדברים החשובים לו באמת – לסנטימנטים
 העמוקים ולתחושות הבטן שמובילים אותו להכריע בין טוב לרע, בין צודק ולא צודק ובין נכון לשגוי.
 ראו: ARTHUR KLEINMAN, *WHAT REALLY MATTERS: LIVING A MORAL LIFE AMIDST UNCERTAINTY AND*
ANGER (2006)
- 49 כמובן שרשתות חברתיות אינן מתעצבות במנותק מתנאים מבניים שונים, כמו השכלה, דתיות, מוצא,
 מיקום גיאוגרפי ואחרים; אולם הן אינן ניתנות לדרוקציה לכל אחת מהקטגוריות המבניות הללו. כך,
 למשל, קבלן אמיד ופועל במפעל עשויים לחלוק עולם משמעות מסורתי למרות ההבדלים הכלכליים-
 המעמדיים הניכרים ביניהם. סוגיית הזיקה שבין רשתות חברתיות לבין הקטגוריות הסוציולוגיות
 המקובלות דורשת הרחבה תיאורטית, שמפאת קוצר היריעה תיאלץ להידחות למועד אחר.
- 50 Robert M. Cover, *Foreword: Nomos and narrative*, 97 HARV. L. REV. 4, 6 (1983). ניתן למצוא
 הקבלה מסוימת בין האופן שבו מגדיר קאבר את המשפט כ"עולם" – כמעטפת נורמטיבית חובקת כל,
 לבין האופן שבו בחרתי להתייחס במאמר זה להתנהגות פוליטית. בשני המקרים מה שנראה כהתנהגות
 קונקרטי ומוגבלת מפורש מתוך בחינת החיבור העמוק בינו לבין עולם המשמעות והרשת החברתית
 בתוכו הוא משוקע.
- 51 אני מציע לראות ב"קשת הדמוקרטית המזרחית" תנועה חברתית המשתייכת למשפחה רחבה יותר של
 תנועות חברתיות שצמחו במערב הליברלי בשלושת העשורים האחרונים. תנועות אלה, המורכבות
 מקבוצות מיעוט ליברליות ומשכילות, מנהלות דיאלוג זהותי נוקב עם האליטה הדומיננטית. לכאורה,
 העשייה של התנועות הללו היא מתכון מושלם לתיקון ליברלי. אולם, כפי שטענתי במקום אחר, דווקא
 האימוץ של רפוס חשיבה אוניברסלי, המקבל את תביעותיהן של קבוצות מיעוט אחרות, כמו הומואים,
 נשים, ובהקשר הישראלי גם ערבים, הרחיק את התנועות הללו מעולמות המשמעות של קהלי היעד
 שלהן. כך אני רואה גם את הנתק בין "הקשת" לבין ציבורים מזרחיים-מסורתיים בישראל. ראו: Nissim
 Mizrahi, *On the Mismatch Between Multicultural Education and Its Subjects in the Field*, 33
 BRIT. J. SOC. EDUC. (forthcoming 2012)
- 52 רימון-אורי, לעיל ה"ש 30.
- 53 Peled, לעיל ה"ש 27.
- 54 "הפגנה בעד השבת הזרים הבלתי חוקיים" <http://youtu.be/wg0oIhBL8Nw>.
- 55 סבירסקי "לכם לא במזרח", לעיל ה"ש 28; וגם: אלה שוחט "מזרחים בישראל", לעיל ה"ש 31.
- 56 LYNN HUNT, *INVENTING HUMAN RIGHTS: A HISTORY* 19-20 (2007)
- 57 יוסי דהאן *תיאוריות של צדק חברתי* (2007); SHLOMO AVINERI & AVNER DE-SHALIT, *COMMUNITARIANISM*
AND INDIVIDUALISM (1992). במסגרת הספרות הקהילתנית הושפעת גם מעבודתו של מייקל וולצר,
 שלא זכתה להתייחסות בעבודה זו. ראו, למשל: MICHAEL WALZER, *SPHERES OF JUSTICE: A DEFENSE*
OF PLURALISM AND EQUALITY (1984). חלק מהעמדות הליברליות, כמו זו של וולצר, הן עמדות
 ליברליות במובן זה שהן מחויבות לערכים ליברליים מרכזיים, אולם הן מציעות תמונת עולם והצדקות
 השונים מהתמונה הליברלית האטומיסטית-אינדיבידואליסטית.

- 58 עבודתו של אמיתי עציוני מהווה דוגמה לשימוש סוציולוגי בגישה הקהילתנית; אולם גישתו אינה מתייחסת במישרין לסוגיות שבהן עסקתי. ראו, למשל: Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda* (1993).
- 59 על האנתרופולוגיה האמריקאית ראו: Engle, לעיל ה"ש 8; Merry, לעיל ה"ש 11; Goodale, לעיל ה"ש 8; בהקשר הישראלי ראו: רבינוביץ' "הצלת נשים חומות", לעיל ה"ש 5; ובהקשר הסוציולוגי ראו: Burawoy, לעיל ה"ש 7.
- 60 מאיר בוזגלו שפה לנאמנים – מחשבות על המסורת (2008); יעקב ידגר וישעיהו (צ'ארלס) ליבמן "מעבר לדיכטומיה 'דתי-חילוני' המסורתיים בישראל" ישראל והמודרניות – למשה ליסק ביובלו (אורי כהן ואח' עורכים, 2006); יעקב ידגר "הקשת וש"ס: נפתוליה ומגבלותיה של פוליטיקת הזהויות המזרחית" קשת של דעות – סדר יום מזרחי לחברה בישראל (יוסי יונה, יונית נעמן ודוד מחלב עורכים, 2007).
- 61 שלמה פישר "שני דפוסים של מודרניזאציה – על ניתוח הבעיה העדתית בישראל" תיאוריה וביקורת 1, 1 (1991).
- 62 Mautner, לעיל ה"ש 12.
- 63 אורי רם, למשל, מזהה את הזיקה בין היחס של קבוצות שונות בחברה בישראל לתהליכי הגלובליזציה לבין השסע הפוליטי בין ימין לשמאל. בניתוחו מצביע רם על האיום הזהותי שמציבה הגלובליזציה בפני קבוצות מסורתיות ודתיות, ואף שופך אור על מקומם של תהליכים כלכליים נאו-ליברליים בהעצמת המתח החברתי. אולם ההסברים שמציע רם להתרחקותן של "השכונות" מהשמאל אינם חורגים מההסברים המעמדיים-כלכליים שסקרתי בחלקו השני של המאמר. ראו: אורי רם "בין הנשק והמשק: ישראל בעידן העולמקומי" סוציולוגיה ישראלית ב 99 (1999). ניסיונות לפתיחת מרחב פרשני אחר, המביט מקרוב בעולמם של הנחקרים, ניתן למצוא אצל פנינה מוצפי-הלר "דתיות, מגדר ומעמד בעיירה מדברית" מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (יוסי יונה, יהודה גודמן, ופנינה מוצפי-הלר עורכים, 2004); רונן שמיר "על הפנים" סוציולוגיה ישראלית י 7 (2008).
- 64 Mizrachi, *On the Mismatch*, לעיל ה"ש 51.
- 65 Taylor, *A World Consensus*, לעיל ה"ש 15.