

המצב הרב-תרבותי

יוסי יונה

המתלקה לחינוך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

יהודה שנהב

החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב ומכון ון ליר בירושלים

בשנתיים האחרונות ניכרת בישראל תכונה רבה סביב מה שמכונה "הפרטת התרבות הישראלית" והמעבר מ"חברה סולידרית" ל"חברה סקטוריאלית". תכונה זו באה לידי ביטוי במטחנה אינסופית של דיבור, "דיבוב" והשתפכות בעשרות כנסים אקדמיים (שרוב הדוברים בהם יהודים), וכן בדוחות ציבוריים ומדעיים, במאמרים ובספרים. חלק מן הטקסטים עוסקים באפולוגטיקה ומכים על חטא שחטאה מדינה צעירה בלא כוונת זדון, או מביעים געגוע וערגה לישראל שהיתה ואיננה. אחרים מדברים על "רוח בלהות", מציגים תיאורים אפוקליפטיים על עתידה של החברה הישראלית או מציבים תמרורי אזהרה מפני הבאות.¹ דוח ציבורי רחב יריעה מצביע על הקשר בין "רב-תרבותיות" ובין החזון האפוקליפטי: "החברה ניצבת לפני סכנה ממשית של התפוררות... [רב-תרבותיות] הוא משחק מסוכן" (כ"ץ וסלע 1999, 67). גם פובליציסטים המושפעים מדברי הגות אלה מזהירים מפני הסכנה המאיימת על שלמותה של החברה ורואים בריבוי התרבותי של ישראל "מסך לפני תהום הברבריות הנפערת בכל מקום" (אצל ברונובסקי 2000) או "ריסוק יסודות הדמוקרטיה הישראלית" (רוזנטל 2000).

חששות אלה הצליחו לאחד ציבורים ממחנות פוליטיים שונים, הן מן הימין הלאומי הדבק בעמדות של "היגיינה תרבותית" והן מן "השמאל הפוליטי" (תנועת העבודה), שמאז עליית הליכוד לשלטון בשנת 1977 חי בתחושה שהוא הולך ומאבד את ההגמוניה שלו בחברה הישראלית. המושג "רב-תרבותיות" (במיוחד כשהוא מוצמד ל"פוסט-מודרניזם" או ל"פוסט-ציונות") הפך לסדין אדום בקרב חלק מחוגי השמאל הלאומי משום שהוא מאיים על מעמדה של הציונות,² בקרב הימין הלאומי משום שהוא מאיים לפרק את המרקם הפרימורדיאלי-יהודי (למשל, כתב העת תכלת וספרו האחרון של יורם חזוני [Hazoni 2000]); בקרב השמאל הסוציאלי-דמוקרטי משום שנתפס כמחבל ב"מאבק המעמדי" ובביסוסה של

* תודות לעדי אופיר, נדב גבאי, יוסי דהאן, חנן חבר, שוהם מלמד, יצחק ספורטא ואדריאנה קמפ על הערותיהם המלומדות.

¹ לדוגמה, ליסק 1999; אוחנה 1998; קלדרון 2000.

² למשל, רובינשטיין 1997. ראו גם פלד 1999 וכן תגובתו של אמנון רובינשטיין בגיליון זה.

מדינת רווחה פרוגרסיבית; או בקרב "הציבור הנאור" – הליברלי – משום שלדעתו הוא מעודד ניהיליזם תרבותי, פונדמנטליזם דתי, או לבנטיניזציה של החברה הישראלית. בכנס ההקמה ב-1999 של עמותת "בשער" – עמותת פרופסורים למען חיזוקה של "החברה הרציונלית" בישראל – הכריז נשיא הטכניון, זאב תדמור, על גודל השעה: החברה הישראלית עומדת על פרשת דרכים ועומדות לפניה שתי אפשרויות: להמשיך ברוח חזון האבות המייסדים, ולקיים חברה מודרנית, נאורה, פלורליסטית, במערכת דמוקרטית פורה ולאור ערכים אוניברסליים המושתתים על ערכי הצדק והמוסר היהודיים, או מגד – לחזק את הפונדמנטליזם, את אי-הרציונליות, את הרוחות המנצחות בורות ופירוד, ומאיימות על המשטר הדמוקרטי (אצל קזין 1999, 17).

המושגים "חזון האבות המייסדים", "מודרניות", "דמוקרטיה", "מוסר יהודי" הוצבו בקוטב ה"נאור" (שאליו אפשר אולי לצרף: "אירופה", "חילוניות", "ציונות", "בית המשפט העליון", "האקדמיה"), ואילו המושגים "אי-רציונליות" ו"פירוד" הוצבו בקוטב ה"פונדמנטליסטי" (שאליו אפשר אולי להוסיף "ערביות", "מזרחיות", "מהגרי עבודה", "קברי צדיקים" ו"קמעות").

כאילו מתוך טקסט לדוגמה של תוכנית ללימודים פוסט-קולוניאליים, זאב תדמור ופרופסורים נוספים קוראים להתזיר את ה"היגיון", ה"מודרניות", "כללי השיח המדעי" ו"הרציונליות" לשיח הציבורי: "כל טענה חייבת להיות מוצדקת בדיון וחשבון קוהרנטי, המבוסס על מושגים מובנים לדוברים... בלי הקול הרציונלי, החברה מסתכנת בגלישה במדרון חלקלק לעבר חברה חשוכה ורגרסיווית" (שם). לחברי עמותת "בשער" גם הצעות מעשיות לטיפול באויבי החברה: "ננסה, למשל, לשכנע את אנשי ערוץ 8 להוריד את דברי התפלות על רוחות רפאים, שהם מחצית מהשידורים ולהחזיר את התרבות הרציונלית" (שם). בתוך הלהג והמלל הקקופוני הזה על תרבות, הפך המושג "רב-תרבותיות" למטבע לשון, למסמן צף ולפח אשפה קונספטואלי שאליו נזרקים בערכוביה ובלא-אבחנה מושגים ורעיונות הנגזרים מפרקטיקות וממודלים תיאורטיים שונים בתכלית השינוי. מושגים כמו "פוסט-מודרניזם", "ניהיליזם", "פונדמנטליזם" או "בדלנות", הפכו למושגים נרדפים ל"רב-תרבותיות" ולמסמנים שליליים של מצב התרבות החדש בישראל.

אין ספק שמצב התרבות מצריך ארגון מושגי ופרקטי חדש לאור העובדה שהתרבות הישראלית – שדומיינה והונדסה מראשיתה כתרבות לאומית – נמצאת עתה במצוקה. התגברות הלגיטימציה לריבוי תרבויות – שמקורה בהתעוררות של קבוצות תרבותיות המקדמות פוליטיקה של זהויות כמו קבוצות פמיניסטיות, קבוצות פלסטיניות, קבוצות מזרחיות, קבוצות הומו-לסביות, קבוצות של מהגרים (יהודים ולא-יהודים, אזרחים ולא-אזרחים) – מעמידה אתגר הן בפני המדינה ומנגנוניה, הן בפני החברה האזרחית והן בפני אינטלקטואלים ביקורתיים. אולם מה שמרתק במיוחד בדיון שהתפתח בישראל הוא האופן שבו מוסגר השימוש במושג "רב-תרבותיות" ונחסם בפני דיון ביקורתי עוד לפני שהיתה

בידי המשתתפים בשיח אפשרות לברר את משמעויותיו ואת השלכותיו. את פעולת החסימה מבצעים "מומחים" הפועלים על פי אסטרטגיות שנפרסו בהמשך, אסטרטגיות שבחלקן מתבססות על יבוא מקוטע ומעוקר של מסורות שיח תיאורטיות שהתפתחו מחוץ לישראל תוך ניכוסם, הכלאתם וארגונם מחדש. בתהליך התרגום לשיח האקדמי הישראלי הוכשרו מסורות אלה לשמש מנגנוני שיטור נגד פוליטיקת הזהויות המקומית.

שני דוחות שכתבו לאחרונה מומחים לתרבות בישראל סימפטומטיים לתהליך הזה.³ הדוחות מיטיבים להמחיש את האופן שבו האורתודוקסיה התרבותית מסמנת את שדה התרבות שהיא פועלת בו, ומפרקת ומעקרת אותו, תוך ניסיון לשמר את מה שהם מכנים הליבה התרבותית של המדינה. חשיבותם של דוחות אלה, שמומנו בידי המדינה או בידי מוסדות הגמוניים, באה לידי ביטוי בבולטות שזכו לה בדיון הציבורי שהתפתח בעקבות פרסומם (למשל, הנדלזן 2000). הדוח הראשון, דו"ח ברכה: מדיניות תרבות בישראל (1999) (להלן: דו"ח ברכה), נכתב בידי אליהוא כ"ץ והד סלע ויצא לאור על ידי מכון ון ליר בירושלים וקרן ברכה. הדוח הוא פרי מחקר שנערך במשך שנתיים ומבוסס על שני סקרים גדולים, על ראיונות עם יחידים (כמאה איש), על דיונים עם קבוצות של "מגזרי אוכלוסייה" ועל 11 ניירות עמדה של מומחים. הדוח עוסק במבנה התמיכה באמוניות, בקשר בין מינהל התרבות ליוצרים, בדפוסי היצע וצריכה של תרבות, בקריטריונים לתמיכה ציבורית ובדילמות של היחסים בין מרכז לפריפריה.⁴

הדוח השני על מדיניות התרבות, תעודת תרבות — חזון 2000 (להלן: תעודת תרבות) נכתב בידי ועדה שמינה שר המדע התרבות והספורט, מתן וילנאי. הוועדה מומנה על ידי משרד המדע והתרבות ונכללו בה תשעה חברים: זהר שביט (יו"ר), מאיר אהרונסון, קובי אוז, אנה איסקובה, משה ליסק, עאדל מנאע, הד סלע, עמוס קינן ואיר שלג. הדוח משתרע על פני כמעט 200 עמודים; 26 מהם נוסחו בידי חברי הוועדה. רוב רובו של הדוח עב־הכרס מושתת על נספחים המכילים 47 ניירות עמדה שכתבו אנשים מרכזיים בעולם התרבות הישראלי (שביט ואחרים 2000).

שני הדוחות משתמשים ברטוריקה מרוככת המחייבת לכאורה את הריבוי התרבותי; הם מדברים על הלגיטימיות של השונות ועל הצורך לתת ביטוי לקבוצות תרבותיות שונות. אולם מקריאה זהירה יותר של הדוחות מתברר שמחבריהם מתנגדים נחרצות למתן לגיטימציה לריבוי תרבות ואף מתריעים מפניו. הדוח של ועדת שביט קובע ש"ההכרה בלגיטימיות של השוני והריבוי אינה מתן לגיטימציה למציאות תרבותית משענת ומפלגת" (שם, 2). דו"ח ברכה מציע תיאורים אפוקליפטיים יותר. הוא מצהיר ש"החברה ניצבת לפני סכנה ממשית של התפוררות. רב־תרבותיות מתפרצת תחתור תחת החלום להחיות את התנופה לקראת תרבות יהודית/ישראלית נולדת מחדש... זהו משחק מסוכן" (כ"ץ וסלע 1999, 67). מחברי הדוח כותבים גם כי "ההתנסות הרב־תרבותית עד כה... רחוקה מלהיות

³ כ"ץ וסלע 1999; שביט ואחרים 2000. לביקורת על הדוחות ראו שנהב 2000.

⁴ לדוח יש ספיחים המופיעים כמאמרים בכתב העת פנים 10 (1999).

סיפור הצלחה" (שם, 56), ומציגים עמדה נחרצת כאשר לעתיד: "האם זה טוב? לבטח לא לחברה מהפכנית השואפת לצעוד בכיוון כלשהו – ביחד" (שם). אחד ממחברי דו"ח ברכה אף הצהיר במפורש כי הוועדה לא התכוונה לבחון באהדה את אפשרות יישומה של רב־תרבותיות בישראל, שכן זו "מדיניות הנראית לנו שגויה" (סלע 2000, 2).

מאמר זה לא יעסוק בבירור השאלה האונטולוגית מהי "אופציה רב־תרבותית". את מיפוי השיח התיאורטי על רב־תרבותיות ועל פוליטיקה של זהויות נעשה מעל במה אחרת, ושם גם נציג חלופות דמוקרטיות לאפשרות הקיום של חברה רב־תרבותית בישראל. במקום זאת, נתמקד בדוחות כמקרה מבחן כדי לזהות את הפרקטיקות הדיסקורסיביות שבאמצעותן מנוכס המושג "רב־תרבותיות" ונעשית לו דה־לגיטימציה. בחלק הראשון של המאמר (פרקים 1–4) נציג ארבעה מהלכים משלימים (לפעמים סותרים) שבהם נעשה שימוש במושג "רב־תרבותיות", תוך הפיכתו ל"קופסה שחורה" בלתי ניתנת לחדירה או לערעור. המהלך הראשון נועד ליצור הפרדה בין "פוליטיקה" ובין "תרבות" באמצעות הוצאת הפוליטיקה מהתרבות והוצאת התרבות מהפוליטיקה. המהלך השני מסמן את המרחב התרבותי הרלוונטי באופן המאפשר את דמיונו כהומוגני וכחד־תרבותי. הוא מכונן באמצעות שני צעדים משולבים: דה־ערביזציה (כלומר הוצאת הפלסטינים מן הדיון) והשטחת ההבדלים בין קבוצות הזהות היהודיות. המהלך השלישי נועד לתחום ולמסגר את המושג "רב־תרבותיות" באופן היוצר זיהוי מוחלט עם השיח הפוסט־מודרני בפרשנותו הגרוטסקית ביותר, תוך הצגת פוליטיקת הזהויות כמקור ל"רוח בלהות" ולניהיליזם השוטפים כביכול את החברה הישראלית. המהלך הרביעי מבקש לארגן מחדש את היחסים התרבותיים ולהעבירם מן החברה אל המדינה (ולהיפך) תוך טשטוש הגבול ביניהן.

בחלק השני של המאמר (פרק 5) נקיים דיון מסוג אחר; מניית ביקורתי של מנגנוני השיח נעבור לדיון ממוקד יותר בשאלת ה"ליבה התרבותית". את הדיון הזה נקיים לצורך שתי מטרות. האחת, לעמוד על השימוש המניפולטיבי במושג ה"ליבה", המאפשר למחברי הדוחות לתת באמצעותה מעמד בכורה לזהות הלאומית, ובר־זמן לחסום את הדיון בפני חלופות לליבה זו. השנייה נועדה לנצל את הדיון בליבה כדי להצביע באופן טנטטיבי על האופציות המושקעות על ידי השיח ההגמוני המתמקד בה. פריסה של מגוון הקולות (או האופציות האנליטיות המבטאות אותם) הקיימים בשדה התרבותי מאפשרת להימנע מתפיסה דטרמיניסטית של המציאות. היא מציעה לבחון אותה לא רק מתוך "עובדותיה" אלא גם מתוך הניגודים שלה. הגם שהדיון באופציות המושקעות הוא טנטטיבי, יהיה אפשר לגזור ממנו כמה עקרונות יסוד נורמטיביים שמן הראוי שינחו את גיבושה של מדיניות תרבות.

1. תרבות אינה פוליטיקה ופוליטיקה אינה תרבות

בסיכום עבודתם מדווחים מחברי דו"ח ברכה על היעדר עניין של ממש ב"אופציה הרב־תרבותית" בישראל: "שמענו בעיקר רטוריקה רב־תרבותית מרוככת ואופטימית בהרבה

מהצפוי" (סלע וכ"ץ 1999, 10). "רב-תרבותיות איננה הרבה יותר מסיסמה בעלמא, שערפולה עשוי או עלול לשרת בעלי עניין" (שם). למקרא דברים אלה מתקבל הרושם שהדוח מתפקד כצפירת הרגעה; הוא מציע לחזור לשגרת החיים הישנה משום שרב-תרבותיות אינה תופעה של ממש בחברה הישראלית. רוב הציבור, הם מדווחים, מעוניין בצריכה של תרבות מערבית גבוהה והם ממליצים למוסדות המדינה המופקדים על "הפצת התרבות" להמשיך ולתמוך בפעולות תרבות הנגזרות מהעדפה זו.

כיצד מגיעים למסקנה גורפת זו? אחד האמצעים הבולטים הוא עיקור וסירוס שיטתיים של שדה התרבות באמצעות מנגנונים של דה-פוליטיזציה. זו מושגת בדוחות התרבות באמצעות שני מהלכים משלימים: הראשון הוא הצגת המעשה התרבותי כבלתי פוליטי, והשני הוא הצגת המעשה הפוליטי כבלתי תרבותי. טיפוסים למהלך הראשון הוא "התאדותם" של מחברי הדוחות מן הטקסטים והפיתוחים ל"שקופים" ולבלתי רלוונטים לדיון. טיפוסים למהלך השני הוא הצגת הפוליטיקה האמיתית כמתרחשת מחוץ לעולם התרבות. המכנה המשותף לשני המהלכים הוא ביטול של פוליטיקה הזהויות או התעלמות ממנה.

התרבות אינה פוליטית. ראשית, הבהרה. מעבר לכל הנימוקים האנליטיים בעד או נגד "אופציה רב-תרבותית בישראל" (אופציה שמשמעותה עדיין לא הובהרה), בולטת עובדה מובהקת אחת הקשורה למיקום ולמיצוב (positioning) של הדוברים בשדה. המתנגדים לפוליטיקה של זהויות — יהיו נימוקיהם אשר יהיו — באים כמעט תמיד מהמרכז הפוליטי, התרבותי והחברתי. טענתם תהיה על פי רוב שאין לערבב תרבות בפוליטיקה. טענה זו תהיה תקפה גם באשר לצד השני של המטבע: תומכי "האופציה הרב-תרבותית" יהיו הקבוצות שעל פי רוב אינן נמנות עם "המרכז ההגמוני", ותביעתם תהיה שיש ליצור סדר יום חדש משום שלטענתם — התרבותי הוא פוליטי. הנימוקים האנליטיים בעד ונגד — ככל שיש להם תוקף, היגיון פנימי ועומק תיאורטי — הם חלק ממאבק בין דיכטומיזציה ובין טשטוש הקטגוריות של "תרבותי" ו"פוליטי".

מחברי שני הדוחות נמנים עם המרכז הפוליטי והתרבותי. בין מחברי תעודת תרבות חסר ייצוג בולט לנשים (רק שתיים מתוך תשעה חברות), לערבים (רק אחד מתוך תשעה חברים) ולמזרחים (רק אחד מתוך תשעה חברים). אם נוסיף לספירה גם את מחברי דו"ח ברכה, נמצא הטיה גדולה יותר.⁵ עם זה, מחברי הדוחות אינם טורחים לעסוק במיקום ובמיצוב של עצמם, נטיותיהם והעדפותיהם. תחת זאת, מתקיים מעטה של שתיקה סביב מיקומם ומעמדם, והם מתיימרים לשמש חברי ועדה ניטרלים ונטולי פניות.

אפשר ללמוד משהו על יומרנות זו מהדיון האפיסטמולוגי שהתנהל במדעי החברה במשך שני העשורים האחרונים, ומן המתקפה חסרת התקדים באנתרופולוגיה על אופן ארגון היחסים בין החוקרים ל"אחרים" בתוך המסורת המכונה "ריאליזם אתנוגרפי" (Marcus and Cushman 1982). מתקפה זו מקורה בעמדה הפוסט-קולוניאלית הרואה בחוקר זרוע

⁵ יש חשיבות לזיהוי הייצוגים הקבוצתיים של המחברים, גם אם יש בהם לכאורה יסוד מהותני.

תיאורטית של הקולוניאליזם, ואת האנתרופולוגיה כמייצרת של העמדות האירופוצנטריות הקלסיות, הרואות באירופה את מרכזה של הציביליזציה העולמית (ואת שאר החברות כלווייניה).⁶ כתוצאה מביקורת זו, מומחי תרבות בזירות שונות מקפידים למקם את עצמם בשדה ולעסוק בשאלות רפלקסיביות על היחסים הטעונים בין הטקסט למושאיו. מחברי הדוחות מנוכרים לתוכנה זו. הם מציגים את עצמם כמשקיפים אובייקטיביים המשתמשים בפרוצדורות משוכללות של איסוף, מיון ופירוש של נתונים כדי לייצר התבוננות ניטרלית על מצב התרבות ועל מדיניות התרבות הנחוצה.

הרלוונטיות של מקומם הפוליטי של המחברים באה לידי ביטוי באופן שבו הם מטפלים באופציית הרב-תרבותיות. הם מזהים למשל את פסיפס ה"אחרים" של החברה הישראלית: "זיהינו חמש קבוצות... במאמץ להבין את תביעותיהם" (כ"ץ וסלע 1999, 51). סכימות המיון המדעיות לתביעותיהם של ה"אחרים" הוכנו בידי המומחים מבעוד מועד: "האזנו לדוברים מחמש הקבוצות הללו תוך התייחסות לסכמה שפותחה לצורך סיווג של ייצוג מיעוטים". המיעוטים, או ה"אחרים", שהמחברים ניאותו להאזין להם הם פלסטינים, דתיים, מזרחים, עולים מחבר העמים וצעירים. בהערת שוליים מוסיפים מחברי דו"ח ברכה: "נבצר מאתנו להקדיש במסגרת זו תשומת לב דומה לקבוצות נוספות: נשים, קשישים, אתיופים, הומוסקסואלים, עובדים זרים" (שם). מתוך פסיפס זה של עשר "קבוצות האחרים" רועמת "היעדרותו" של המגזר האשכנזי-חילוני או המעמד הבינוני-גבוה שאליו הם עצמם משתייכים.⁷ העדר זה מניח את קיומה של קבוצה זו כמרכז (שאינה מגדירה עצמה כ"אחרת") הנוטף חסד לקבוצות הפריפריאליות ומקשיב לקובלנותיהן בנושאי זהות ותרבות. עמדה זו משכפלת את התפיסה הישנה של מרכז ופריפריה, ומדברת ממרומיה של ההיררכיה התרבותית הישנה הצורכת "תרבות גבוהה" ומנסה לפייס ולביית את המיעוטים שלה. מחברי הדוח חפים מכל רפלקסיביות לגבי הכשל הקונספטואלי שאותו הם מייצרים הן בכך שאין הם מזהים את "אחרותם" הם, והן משום שאינם ממקמים את המגזר החילוני-ליברלי כמגזר רלוונטי בפוליטיקה הווהית.

קונטקסטואליזציה של מחברי הדוח רלוונטית לא רק כדי לזהותם כמדברים מגרונה של ההגמוניה, אלא גם כדי להבין את אופני הייצור של הטקסט ואת תכניו. אחת העובדות הברורות העולות מדו"ח ברכה היא שמחבריו בחרו להצטמצם לדין בתרבות אליטיסטית: תיאטרון, מחול, אופרה, מוזיאונים ובמידה מסוימת גם קולנוע. הטיה זו היא נגזרת ברורה

ובעיקר סעיד 2000 או Assad 1988.

בעוד ש"היעדרותם" של מחברי הדוח נובעת מהעובדה שהם רואים בעצמם (במודע או שלא במודע) מרכז שאינו צריך לעשות מאומה כדי להנכיח את עצמו (נוכחותו נתפסת כמובנת מאליה), הם מתעלמים מקיומן של קבוצות אחרות כמו צרכני מוסיקת טרנס, תומכי עלה ירוק, צרכני תרבות הניו-אייג' למיניהם, שרבים מהם הם "אשכנזים אחרים". נשאלת השאלה, האם השמטה זו של "אחרים" היא ביטוי נוסף לנוכחותם המובנת מאליה (במרכז), מעין הרחבה של מעמד כתבי הדוח, או שהן מהוות עוד "אחר" שהיה מקום לתת לו פתח-פה בדיוני הוועדה?

6

7

של מקומם בשדה והיא אחראית כנראה להנמקה המדהימה הזאת: "אם נטינו לקוטב השני, ובפרט לאמנויות הממוסדות (ועוד יותר מכך לאמנויות הבמה), הרי זה משום שחלק הארי של תקציב התרבות הישראלי של מדינת ישראל, מופנה, בצדק או שלא בצדק, לתחומים אלה" (שם, 4). זהו נימוק הגמוני-טאוטולוגי המאשר את עצמו: מאחר שמדינת ישראל מעדיפה את אמנויות הבימה, והשקיעה בהן שנים רבות, מן הראוי גם שנמשיך ונעסוק בהן. השימוש בהנמקה לוגית זו מדגים עד כמה פוליטיקת הזהויות (כולל מיצוב מקומם של מחברי הדוחות) רלוונטית לדיון המקומי, לא רק במובנים סימבוליים אלא גם במונחים של כלכלה פוליטית. לקביעת ההיררכיות התרבותיות יש השלכות כלכליות ופוליטיות ניכרות. המדינה מתחזקת את התרבות ההגמונית ומסבסדת את הצרכנים המועדפים עליה.

הפוליטיקה אינה תרבות. המהלך המשלים של דה-פוליטיזציה הוא תמונת מראה של המהלך הקודם: עיסוק בפוליטיקה תוך הוצאה (למראית עין) של התרבות מתוכה. הגדרת התרבות כ"סרח עודף" המופרד מחברה, מכלכלה ומפוליטיקה, מתבססת על שיח מיובא מן השמאל האמריקני (למשל, Gitlin 1995). כותבי הטקסטים בתעודת תרבות נסמכים למשל על הסוציולוג טוד גיטלין (Gitlin) ועל הפילוסוף הפרגמטיסט ריצ'רד רורטי (Rorty), החרדים מסכנת הבלקניזציה הכרוכה לכאורה בפוליטיקת הזהויות, ומן האיום הטמון בה כביכול למאבק על כינונה של סוציאליזם דמוקרטיה. הם רואים בפרגמנטיזציה התרבותית סכנה לסולידריות המעמדית, ממשיגים את התרבות כאופוזיציה למושגים כמו "מעמד", "אישיות" או "חינוך", ואת פוליטיקת הזהויות תופסים כמחבלת במאבק לצדק ולשוויון חברתי. תוצאתו של מהלך רדוקציוניסטי זה של צמצום הפוליטי ודילוג אל מעבר לתרבות היא פרדוקסלית. בעוד הם מגלים עמדה נחרצת נגד רב-תרבותיות בגלל הפוטנציאל הפלגני (לכאורה) הטמון בה, אין הם מהססים לעגן את הסוציאליזם דמוקרטיה בתרבות לאומית היונקת ממקורות פרימורדיאליים. נסים קלדרון, אחד המתנגדים המרכזיים לרב-תרבותיות, נותן ביטוי שיטתי לפרדוקס זה, במחזור הבחנה מהדיון הפילוסופי-פוליטי בין "פוליטיקה של הבדל" ובין "פוליטיקה של תרבות". לדיון, "פוליטיקה של הבדל" שואפת לבטל את ההבדל בין קבוצות חברתיות כדי להגיע לשוויון בין כתליו של בית לאומי. היא מכירה רק בלגיטימיות של מאבקים להבטחת שוויון פוליטי וכלכלי שסופם המוצלח אמור להביא להטמעתן של הקבוצות השונות בקולקטיב תרבותי אחד. "פוליטיקה של תרבות", לעומתה, קוראת תיגר על השלמות של הקולקטיב הלאומי ורואה במשתנה התרבותי מרכיב מרכזי במאבקן של קבוצות חברתיות. באופן המשתלב עם המהלך של הוצאת התרבות מהפוליטיקה, קלדרון מחייב את "הפוליטיקה של ההבדל" ומתנגד נחרצות ל"פוליטיקה של תרבות", משום שלדעתו זו האחרונה מסכלת את המאבק לקידומה של סולידריות סוציאליזם דמוקרטיה-לאומית (קלדרון 2000, 142–143).

עמדה דומה מציג דניאל גוטוויין בנספח העוסק ברב-תרבותיות בתעודת תרבות (שביט ואחרים 2000). הוא יוצא בהתקפה (לא בלתי מוצדקת) על מנגנוני השוק ורואה בפוליטיקה של זהויות בסיס לשלטון תרבות הרייטינג, ההפרטה ופירוקן של מרכז שיוכל

להתייצב נגד בעלי ההון (שם, 55–57). "לנוכח מציאות זו", הוא כותב, "נראית התביעה הרב-תרבותית כסיסמה פוליטית יותר מאשר מצע תרבותי. מטרתה היא להגדיר את הסקטורים של הזהות כמפתח לגיבושם הפוליטי, ובכך הם שותפים למהלך השיסוע של החברה הישראלית" (שם, 56). כלומר לפי גוטוויין, התביעה של קבוצות שונות לרב-תרבותיות אינה "אותנטית" והיא מסייעת למנגנוני השוק לזרוע הרס וחורבן מבחינה חברתית. קשה שלא להסכים עם עמדתו החד-משמעית של גוטוויין בנוגע למנגנוני השוק, אבל הזיקה ההכרחית שהוא יוצר בין מנגנוני השוק ובין הרב-תרבותיות מוכפפת לצרכיו הרטוריים: שכן לא פוליטיקת הזהויות הצמיחה את האידיאולוגיה הניאו-ליברלית הדוגלת בהפרטת המשק ובצמצום תפקיד המדינה כמכשיר לחלוקה מחודשת של משאבים. אידיאולוגיה זו צומחת דווקא מקרב האליטות המדברות בזכותו של מרכז תרבותי משותף ובזכותה של סולידריות לאומית. גוטוויין נוטה להתעלם מכך שהשקפת עולמו מעניקה תפקיד מרכזי למדינה ולזהות התרבותית ההגמונית (יהודית-אשכנזית). הוא גם מתעלם מהעובדה שעד היום לא ראינו שהמדינה יוצאת להגנת החלשים שהיו אמורים להיות הנשכרים המרכזיים מהסוציאל-דמוקרטיה. להיפך, המדינה משתפת פעולה עם ההון הגדול במדיניותה המוניטרית ובתהליך ההפרטה. יתרה מכך, אפשר לומר משהו גם בזכות מנגנוני הפירוק של כוחות השוק. אפשר למשל להסיק שהפלסטינים אזרחי ישראל היו שמחים לראות את כוחות השוק אחראים להקצאת הקרקעות המדינה במקום מדיניותו המפלה של מינהל המקרקעין. אם כוחות השוק של מוסיקת הקלטות הצליחו לשבור מונופול "ישראלי" ותיק (בתמיכת המדינה) על מוסיקת הרוק, יש לומר משהו בזכות כוחות אלה. גוטוויין מכופף את המציאות החברתית והתרבותית על כלל גוניה ומורכבותה לעקרון פעולה אחיד עם תקוות-על גדולה אחת: מאבק מעמדי צרף. עיקרון זה אמור לייצר זהות אינטרסים על-תרבותית, על-עדתית ועל-מינית, אף שכמה מן השותפים הפוטנציאליים למאבק מנסים לטעון זה זמן רב ששותפות זו היתה עד כה מקור לאכזבה עמוקה, ושאינן היא הדרך היחידה לקדם שוויון פוליטי וחברתי וחלוקה צודקת של משאבים.

העמדה שקלדרון וגוטוויין מציגים זוכה לביקורת עקרונית ושיטתית בקרב הוגים ניאאו-מרקסיסטים הסוברים שראוי לפנות מקום למרכיב התרבותי-אתני אם בניתוח של המציאות החברתית-כלכלית (למשל, Hechter 1976) ואם בשינויה (למשל, גירו 1996).⁸ הוצאת התרבות מן הפוליטיקה מתמיהה גם משום שהיא מופעלת באופן סלקטיבי. המשתמשים באסטרטגיה זו מכירים בלגיטימיות של התביעה שמעלים אזרחי ישראל הפלסטינים להכרה בזהותם הייחודית (ואינם רואים בה משום איום על המאבק המעמדי ועל עתיד הסוציאל-דמוקרטיה בישראל). אולם מבוהלים ממנה כאשר היא מוצגת "מבפנים", מתוך החברה היהודית. כלומר פוליטיקת הזהויות היא אויב המאבק המעמדי בקרב האוכלוסייה היהודית בלבד; ותרבות היא אויב המאבק המעמדי כשהיא מיוצגת על ידי קבוצות מיעוטים בתוך

⁸ ראו לדוגמה גם Apple 1990; Nairn 1975; Williams 1985.

"הקולקטיב ההומוגני", אולם לא כשהיא מיוצגת על ידי הקבוצה ההגמונית. נעמוד עתה על אסטרטגיות אלה של דה־ערביזציה והומוגניזציה של התרבות היהודית.

2. דמיון הקולקטיב ההומוגני החד־תרבותי

דמיון התרבות הישראלית כהומוגנית וכקונסנזואלית הוא מהלך נוסף שנועד להדוף את הצורך בלגיטימציה לפוליטיקה של זהויות. דמיון זה נעשה בשתי דרכים: האחת של הדרת הפלסטינים והחרדים אל מחוץ לקולקטיב נשוא הדיון, והאחרת של האחדה (כללי־יהודית). באמצעות מנגנונים אלה של הדרה והאחדה מכונן "קולקטיב יהודי הומוגני" חד־תרבותי. דה־ערביזציה של הישות התרבותית. בעוד ששני הדוחות מתנגדים לרב־תרבותיות בתוך החברה היהודית (ובעיקר בתוך החברה החילונית), אין הם חוסמים אופציה זו בפני הפלסטינים אזורי ישראל. רב־תרבותיות, בעיקר בהגדרת התרבותית הצרה (ולא בהגדרתה הפוליטית הרחבה), היא אופציה בעבור הפלסטינים שבה דנים המחברים של שני הדוחות באהדה. הפלסטינים עצמם, יש לציין, מסתייגים לעתים קרובות מן המושג "רב־תרבותיות", שיש בו משום יפומיזציה של הסוגיה הפוליטית המורכבת, שהשוני התרבותי הוא רק אחד מביטוייה. לידם של מחברי הדוחות, התרבות הערבית היא סוס טרויאני בתוך מערכת תרבותית שהיה אפשר להמשיגה כמונוליטית (לאומית), אלמלא היו הפלסטינים (והחרדים) שוכנים בתוכה. ואכן, כשוועדת שביט עורכת את הדוח שלה לפרסום, מוצא הטקסט המכונה "מעמד התרבות הערבית" אל מחוץ לנספח העוסק ב"כור היתוך, פלורליזם ורב־תרבותיות" ומקבל מעמד נפרד. במלים אחרות, משום שאי־אפשר לדחות ריבוי תרבותי בחברה המורכבת גם מ"אוכלוסיות לא־יהודיות" (פלסטינים, מהגרי עבודה)⁹ או אנטי־ציוניות (חרדים), מודרות קבוצות אלה אל מחוץ לתחום הדיון, תוך ניסיון למצוא להן פתרונות אידיויסינקרטיים (ואגב, תוך טשטוש ההטרוגניות הפנימית בתוכן). אם ביחסו לערבים יש בדוחות מראית עין של נדיבות באשר לתביעתם להכרה, הרי אופן ההתייחסות של הדוחות להטרוגניות התרבותית של ה"חברה" היהודית מלמד על הסתייגות ועל חשש מכריחת ה"חברה" מן המדינה. הדיון ברב־תרבותיות הופך אפוא להיות דיון ליהודים בלבד, ומתוך כך מוכפפות הקבוצות היהודיות להיגיון הלאומי תוך ביטול ההבדלים ביניהן. פוליטיקה זו היא פוליטיקה של כינון גבולות סוציולוגיים.

דו"ח ברכה מכונן את האבחנה בין "עבי עור" (קבוצות לא־ציוניות) ל"דקי עור" כדי לייצר את אותם גבולות. מחברי הדוח מכנים את הערבים והחרדים בעלי "עור עבה" ואת כל שאר הקבוצות "דקי עור", כינוי יפומיסטי המציע את הצבתם בתוך הקולקטיב היהודי־ישראלי ההומוגני (כ"ץ וסלע 1999, 66). כך משרטטים מחברי הדוח את הגבולות:

⁹ המושג "יהודים" מושם במרכאות משום שמתוקף חוק השבות אזורי ישראל (זכאי חוק השבות) ש"אינם יהודים" על פי ההגדרות ההלכתיות מוגדרים לצורך כך כ"יהודים".

"כמה מן הקבוצות הללו הן מסוגרות [ערבים וחרדים]; יש להן 'עור עבה'. אחרות – מזרחים, דתיים-לאומיים, צעירים – נראות להוטות לתרום מן המאגרים היצירתיים שלהן לכלל; לא ברור עדיין באיזו דרך ילכו עולי חבר העמים, אבל סביר שהם ידמו לדקי העור יותר מאשר לעבי העור" (שם). אולי לא מפתיע שדווקא ה"עור" הפך להיות מסמן של הבדל תרבותי, אלא שבמקום הצבע – הדומיננטי בטקסטים העוסקים בגזע – הוא מאופיין בנפח ובמרקם.

אמנם דו"ח ברכה אינו עושה סגרגציה של ממש בין יהודים לערבים כמו תעודת תרבות, אולם המטא-נרטיב דומה: אחדות יהודית-לאומית. תוך נקיטת עמדה סלחנית על בידודם של הערבים והחרדים מן הנרטיב הזה, אומרים מחברי הדוח: "המקרה של הערבים הוא ברור (כך גם, וביתר שאת, המקרה של החרדים). הם רוצים לטפח את הייצוגים העצמיים שלהם – על אודות עצמם, על ידי עצמם, בשביל עצמם. בניסוח זהיר יותר, המידה שבה הם רוצים לחלוק את תרבותם עם שאר האזרחים נתונה לוויכוח" (שם, 50).

למרות ה"סלחנות" כלפי תביעתם של הפלסטינים אזרחי ישראל, ואף הצהרה חד-משמעית של תעודת תרבות על מתן מקום לתרבות הערבית וביטול האפליה רבת השנים ביחס לתרבותו ולשפתו של המיעוט הלאומי הערבי, הוועדה מדחיקה את שפע השאלות שדיון כזה עשוי להעלות: האם יש להכיר בזכותם של אזרחי ישראל הפלסטינים לממשל עצמי? האם יש גם לתת להם זכויות ייצוגיות, כפי שמתחייב ממודל כזה? כיצד ישפיע מתן אוטונומיה תרבותית לאזרחי ישראל הפלסטינים על הסמלים הלאומיים היהודיים? האם יש בהפרדה כזו גם לגיטימציה לאפשרות כינונה של מדינה דו-לאומית? אפשרויות כאלה לא נידונות בדוחות שעיקרם סגרגציה בין הקולקטיב היהודי-ציוני ובין כל השאר. בתוך החברה היהודית נעשה מהלך נוסף של הומוגניזציה תוך ביטול הרלוונטיות של הריבוי התרבותי ה"פנימי", כפי שנראה להלן.

הומוגניות תרבותית (מערבית) בתוך החברה היהודית. כשהציעו מרואיינים פלסטינים "אופציה רב-תרבותית" לא רק בעבור הפלסטינים אלא גם בעבור הרוסים, שללו מחברי דו"ח ברכה אופציה זו בתקיפות: "כמה אינטלקטואלים ערבים סבורים שגם הם, הרוסים, רוצים אוטונומיה" (שם, 52). והם ממשיכים וכותבים: "דעה כזו שמענו פעם אחת בלבד, ולמיטב הבנתנו אין היא נכונה... התרשמנו כי הם [הרוסים] רוצים לתרום את תרומתם הייחודית לתרבות הישראלית" (שם). כך גם לגבי קבוצה של אנשי תרבות דתיים (דתי-לאומי ולא חרדי), שלטענתם "חרדים מהתפרקותה של ישראל לחברה של מיעוטים" (שם, 53); או צעירים שאצלם "לא מצאנו סימן לימרדנות" (שם), אלא להיפך: "הם מלינים על בידודם" (שם, 54). כאמור מחברי הדוח אינם מוכנים לקבל את העמדה שנקטו לגבי הערבים בעבור המהגרים מחבר המדינות, הדתיים או הצעירים שאותם הם מתעקשים להגדיר כחלק מקולקטיב הומוגני אחד.

את "האופציה הרב-תרבותית" ביחס למזרחים מבטלים מחברי הדוח בטיעונים דומים. הם מסבירים שיש "מגמה יציבה של הפחתה בחומרה הנתפסת של הקונפליקט העדתי"

(שם), ומצביעים על "השיעור העולה של נישואים בין-עדתיים" ועל כך ש"הרבה מן הכוח הפוליטי החליף ידיים, וכיום אפשר לשמוע מפי שרים, ראשי ערים, חברי כנסת ועובדי ציבור לא פחות הגייה מזרחית מאשר אשכנזית" (שם). מבחינה סוציולוגית מסקן לשאול את מחברי הדוח כיצד "מגמה יציבה" זו מתיישבת עם החרפת הפערים החברתיים-אתניים או עם עליית כוחן של מפלגות עדתיות במפה הפוליטית בישראל. אמנם מחברי הדוח מזכירים שהיו דוברים מזרחים רדיקליים שרצו לראות במזרחים "ערבים-יהודים". אולם בר-בזמן הם מבקשים מאתנו לשים לב לעובדה שבמקביל יש הטוענים כי "התרבות המזרחית נושאת עמה יהדות אותנטית יותר" (שם, 55).

דו"ח ברכה מסכם את אחד מממצאיו בצורה הזאת: "ישראלים ממרצא מזרחי מודים אמנם בתחושת קיפוח, ומאשרים שרצוי להם בסיס תרבותי יהודי, אבל בשום אופן אינם רוצים שישראל תדמה בתרבותה למדינות כמו מצרים או ירדן; לא פחות מהאשכנזים, בוחרים מרבית יוצאי המזרח בסגנון חיים מערבי" (שם, 15). כיצד הגיעו החוקרים למסקנה זו שמגהצת את ההבדלים התרבותיים וממשיגה את המערביות כעיקרון המארגן את החברה היהודית כמונוליטית? אחד המכשירים שבאמצעותו מגוהצת ההטרופיית התרבותית בתוך החברה היהודית הוא הסקר. מחברי הסקר מבקשים להוכיח לנו שאין ביקוש נרחב לתרבות מזרחית. מסקנה זו מבוססת על שאלה המנוסחת כלהלן: "למה היית רוצה שיהיו דומים חיי התרבות של רוב הישראלים?". כל נשאל היה צריך לבחור באחת משלוש האפשרויות האלה: ארצות מערב אירופה, ארצות הים התיכון וארצות המזרח. התוצאות היו חד-משמעיות לכאורה. בממוצע רק עשרה אחוזים מן היהודים "העדיפו" "תרבות מזרחית". יותר מכך: רק 15–17 אחוז מן המזרחים העדיפו "תרבות מזרחית". מחברי הדוח משתמשים בתוצאות אלה כדי להצדיק את המעמד המועדף של "תרבות המערב" גם אצל המזרחים. אולם מי שיקרא את האותיות הקטנות של השאלון ימצא שתי אסטרטגיות סיקור מטרידות. האחת, שבפני משתתפי הסקר הועמדה הבחירה בין תרבות מזרחית לתרבות מערבית כבחירה דיכוטומית (לא ניתנה אפשרות לסמן את שתייהן אצל אותו נשאל בר-בזמן¹⁰). כלומר, הנחת מחברי הסקר על רב-תרבותיות היא של משחק סכום אפס. מרגע שאתה מזדהה עם יסודות של "תרבות אחת", אינך יכול להזדהות עם יסודות של "תרבות אחרת" (בהנחה לא מבוססת שתרבות היא דבר מונוליטי). לא מפתיע שבאמצעות הגדרה כה פונדמנטליסטית של רב-תרבותיות, הגדרה המתעלמת מן האפשרות שאדם יכול להשתייך בר-בזמן למספר מגוון של קהילות ותרבויות (לעתים רק באמצעות השלט הרחוק של הטלוויזיה), הצליחו מחברי הדוח לקעקע את הלגיטימיות של התפיסה בכללותה.

אסטרטגיית סיקור שנייה היא האופן שבו נוסח ההסבר לשאלה. מחברי הסקר

¹⁰ בסקר עמדות שערכו שמואל שי ורבקה דוכין במכון ון ליר בירושלים, נמצא שלפחות 15 אחוז מתוך מדגם מייצג של 811 נחקרים חשו הזדהות חזקה מאוד הן עם תרבות המזרח והן עם תרבות המערב. יותר מכך, כ-40 אחוז מן הנשאלים חשו הזדהות בינונית או רבה עם שתי תרבויות אלה בר-בזמן (שי ודוכין [בהכנה]).

מציעים לנסקרים את תרבות ירדן ומצרים כדוגמה למה שהם מתכוונים כתרבות מזרחית (רוזנטל 1999, 123, לוח 17; 138, שאלה 65). רוב הסוציולוגים החוקרים את החברה הישראלית כיום מסכימים שהזהות המזרחית אינה בהכרח מהותנית אלא נוצרה והתעצבה בישראל, שאי-אפשר להשתמש בקטגוריות זהותיות כמו "מזרחי", "אירופי" ו"ערבי" כמושגים המנותקים מיחסי גומלין של כוח ושליטה המתקיימים בין המערב למזרח או בין אירופה למזרח התיכון מאז ראשית הקולוניאליזם. מה הסיכוי שמזרחים שעברו בחמישים השנים האחרונות תהליך מואץ של דה-ערביזציה יצביעו על תרבות ערבית כתרבות מועדפת? ההתכחשות לעבר הערבי הפכה לציר מרכזי בקרטוגרפיה המנטלית של הלאומיות הישראלית בכלל ובזו של המזרחים בפרט. הסקר שעליו מתבסס דו"ח ברכה בעייתי משום שהוא מוחק את ההיסטוריה של הדיכוי התרבותי-קולוניאלי ומתייחס להווה המעוצב אידיאולוגית כנקודת האפס הרלוונטית. האבסורדיות שבשאלה זו יכולה להיות מודגמת בעובדה שמצביעי ש"ס לא סימנו תרבות מזרחית כאופציה מועדפת משום שהיא מוגדרת כערבית. עם זאת, פרקטיקה שכיחה בתרבות המזרחית היא להשתמש בלחן מזרחי מוכר (לעתים ערבי) למלים של תפילה דתית. פרקטיקה זו זוכה לביטוי מרתק בפיוטיו של הפייטן, הרב דוד בוזגלו, גדול הפייטנים שיהדות מרוקו הצמיחה מקרבה בדורות האחרונים. רבים מפיוטיו של הרב בוזגלו הותאמו ללחנים ערביים-אנדלוסיים. גולת הכותרת של האירוע שהוקדש לזכרו של הרב בוזגלו ושהתקיים בהיכל התרבות (12.9.2000) היתה הופעתו של עבד סאלם ספיאני זמר מרוקאי-מוסלמי, שביצע מספר דואטים עם אמיל זריהן, הכוכב העולה של הפייטנות המרוקאית. בעוד שספיאני שר את המלים הערביות המקוריות של השירים השונים, אמיל זריהן זימר את פיוטיו של הרב בוזגלו שהותאמו ללחני השירים. האם זו העדפה של תרבות ערבית או של תרבות יהודית? הלאומיות הישראלית אינה יכולה להכיל את הזהות המגוונת, הרב-תרבותית, של "הסובייקט המפוצל", ולכן היא מייצרת סובייקט הומוגני ("מערבי") הנופל לתוך קטגוריות מונוליותיות.

אחד ממחברי דו"ח ברכה מודה שהוא אכן מעדיף את "התמערבותם" של הערבים והמזרחים בישראל ואף מסביר העדפה זו:

יכול להיות שיש משום פטרונות בתקווה — ובקריאה לסייע לקבוצות מקופחות להתמערב ולהתמזג בחברה הקולטת, המבוססת; לבטח מדובר בתהליך ממושך, מלווה באובדן ובכאב (והבה לא נתחיל להשוות כאבים). אבל גרועה יותר בעיני היא הפטרונות על "מסעודה מאופקים", שברוחה [מבוטלת] השאיפה הכללית המפורשת לסוציאליזם-דמוקרטיה מערבית, על המחיר הכרוך בה, תרתי משמע (סלע 2000, 2).

כך גם אחת ממחברות הנספחים בתעודת תרבות: "בסופו של דבר, הערכים המערביים ה'אליטיסטיים' הם שיצרו... לא רק את הכלים למאבק בעוולות התרבותיות... אלא גם למלחמה בפערים החברתיים" (שטרנהל 2000, 2). הערכים המערביים הם בסופו של יום הערכים המנרמלים את החברה הישראלית בפיהם של חברים בשתי הוועדות.

המהלך הדיסקורסיבי הוא אפוא חד־משמעי: הדרתם של "עבי העור" והוצאתם אל מחוץ לקולקטיב התרבותי; ובמקביל ביטול קווי התיחום בין כל "דקי העור" והכפפתם ל"תרבות מערבית". אלמלא היה המושג "אוריינטליזם" שחוק כל כך, היה אפשר להחילו בקלות על הטקסטים המיוצרים על ידי שני הדוחות גם יחד. כך מבייתים מחברי הדוחות קבוצה אחר קבוצה (למעט הפלסטינים והחרדים שממאנים להתביית) אל תוך קולקטיב אחד יהודי־ישראלי־מערבי כאסטרטגיה לדחיית "פוליטיקת הזהויות". אם לא די בכך, מחברי הדוחות מנסים לייצר דה־לגיטימציה ל"אופציה הרב־תרבותית" בקרב "הציבור ההומוגני" תוך הפחדה ואיום.

3. דה־לגיטימציה באמצעות יבוא, ניכוס והכלאה מחדש

אחד ממגננוני הדה־לגיטימציה האופייניים למחברי הדוחות כמו גם לדוברים מקומיים אחרים הוא טשטוש מסורות השית הרב־תרבותי הקיימות בעולם וזיהוי מוחלט של פוליטיקת הזהויות עם המסורת הפוסט־מודרנית, הנתפסת בישראל כמסורת רדיקלית. זיהוי זה מאפשר למסגר את המושג "רב־תרבותיות" ללא פתחי מילוט אפשריים להגדרות חלופיות. ה"רב־תרבותיות" מוצג כתופעה מוגמרת — כדיון סגור — ללא אפשרות להסדרים תרבותיים מגוונים. "החבילה הרב־תרבותית" הסגורה, המזוהה וזיהוי מוחלט עם "פוסט־מודרניזם", מטשטשת את המקורות התיאורטיים שמהם נזון הדיון על גונוני השונים ואת אפשרויותיו הרבות. היא יוצרת חיקוי מושגי המתפקד עצמאית במעגליות תוך אובדן המסומנים התיאורטיים והפרקטיים שלו. ז'אן בודריאר היה יכול להיות אף חריף הרבה יותר לגבי מהלך כזה: "לא מדובר יותר בחיקוי, לא בהכפלה ואף לא בפארודיה. מדובר בהחלפת המציאותי בסימנים של המציאותי..." (בודריאר 2000). חבילה זו של "רב־תרבותיות" מבוססת על בנליזציה של המסורת הפוסט־מודרנית ועל העמדתה באופן פשטני על קול אחד המזוהה עם כאילו "הכל כוח" או "הכל הולך". עמדה פשטנית זו מאפשרת לזרוע פחד ואימה מפני ריבוי תרבותי, להציגה כמקור לפירוק, לניהיליזם ולכאוס, ולקעקע בכך את האפשרויות להסדרים תרבותיים חדשים.¹¹

למשל, אחת הטענות השכיחות באותה חבילה רב־תרבותית — והמוצגת בשם המסורת הפוסט־מודרנית — היא שכל תביעה של קבוצה כלשהי להכרה בייחודה התרבותי מחייבת את כינונם של מרחבים ציבוריים נפרדים (למשל, קלדרון 2000). ביטוי לכך אפשר למצוא בדברים האלה: "אנו מסתייגים מן המונח 'רב־תרבותיות', משום שלדידנו הוא נושא קונוטציה של שאיפות להסתגרות או לאוטונומיה (עדתית, דתית, מגזרים או מגדרים)

¹¹ תופעה זו אינה ייחודית רק לשית הרב־תרבותי. גם הביקורת על "ההיסטוריונים החדשים" ועל "הסוציולוגים הביקורתיים" ממסגרת אותם כפוסט־מודרניסטים, כעוסקים בניתוח שית, או בדה־קונסטרוקציה. למותר לציין שרבים מהם אינם מחזיקים בעמדות פוסט־מודרניות ואף יוצאים נגדן (ראו למשל את הדיון של פלד 1999 על האופן שבו מבין אמנון רובינשטיין את השיח הביקורתי).

ואינו מציין מודעות למרחב הציבורי המשותף...¹² התביעה להכרה מחייבת אולי לעתים את יצירתם של מרחבים ציבוריים נפרדים (אף שגם ההכרה מחייבת מרחב ציבורי משותף למכיר ולמוכר), אבל הניסיון לייחס לכל הקבוצות התובעות הכרה בייחודן התרבותי רצון להתברל מ"החברה" הוא מהלך של טשטוש וניכוס.

נסים קלדרון, למשל, משתמש בהגדרה מנכסת זו כעמדת קש לתקוף תופעה שהיא מורכבת הרבה יותר ומאפשרת מגוון של עמדות. אין הוא מאפשר אופציות שעל פיהן תביעתן של קבוצות מסוימות יכולה להיות תחומה במסגרת של רב־תרבותיות פוליאטנית המחייבת הן שימור מידה של ייחוד תרבותי והן שילוב ב"חברה" (Kymlicka 1995). הוא מטשטש את האפשרות שרב־תרבותיות יכולה להצביע, כפי שהומי באבא מציע, על זהויות היברידיות המאפשרות את קיומו של יסוד אמביוולנטי קבוע בבסיסן (Rutherford 1993). תחת זאת הוא מאמץ הגדרה מהותנית וסטטית של חברה ותרבות המובילה אותו גם להנחה על העדר דיאלוג ועל רלטיביזם תרבותי ומוסרי. זוהי תפיסת זהות המקובלת בשיח הקהילתני־לאומי, שם נתפסת החברה כנשענת על מורשת קדומים, כמצב פרימורדיאלי המעצב את הפרט באופן דטרמיניסטי ונוקשה.

טענה נוספת המזוהה עם הפוסט־מודרניזם היא שרב־תרבותיות מעניקה גושפנקה לרלטיביזם תרבותי ומשם לרלטיביזם מוסרי. זו מקבלת ביטוי קיצוני בטקסט של זיוה שטרנהל (שביט ואחרים 2000, 62–65). היא מסמנת את מה שהיא מכנה "משבר תרבותי" המתבטא בשבירת ההיררכיות בין גבוה לנמוך, ומובילה אותנו דרך סכנותיו של משבר זה. היא לא פוסחת על הנאציזם, או על אובדן הסרגלים המוסריים הנובעים מניהיליזם תרבותי. למשל:

תחושה של משבר תרבותי היא תופעה מוכרת היטב לאורך ההיסטוריה, והניסיון מלמד שהיא נושאת עמה סכנות רבות. שכיחותה בעידן המודרני גברה אף יותר, ובמאה שלנו היא הולידה כמה מהתהליכים הפוליטיים הקשים ביותר. הנאצים, יש לזכור, עלו לשלטון לא מעט בזכות הבטחתם לחסל את מה שהוגדר כמשבר התרבות בגרמניה הווימארית. לכן מוזר שתופעת הבכיאליה התרבותית שהשתררה בעולם מאז שנות השמונים לא הדליקה נורות אזהרה, גם אם במציאות העכשווית נדמה שהסכנה נוגעת לבעיות חברתיות בלבד (שם, 62).

א':

כאשר המרקיוז דה סאד ובאטאי... הופכים להיות למורי דרך מוסריים, החברה כולה נמצאת בבעיה. הסאדיזם משמש כיום מטפורה אמנותית מקובלת: שוב אין הוא היבט שולי מחריד, אלא מרכיב אנושי מרכזי הראוי לגיטימציה בחלק מאידיאל האונטיות והחשיפה הכנה של האמת. ההתמכרות לרוע כניסיון לפרוץ את גבולות החשיבה הממוסדת היא תופעה ששורשיה

¹² סלע (2000) מחזיק בסדרת תארים המסגירה משהו ממקומו בשדה: מנהל התוכניות במרכז למוסיקה ירושלים, ממחברי דו"ח ברכה, חבר ועדת שביט למדיניות התרבות במאה ה־21 ויו"ר הוועדה לרפורמה ארגונית במינהל התרבות, משרד המדע, התרבות והספורט.

עוד בזמנים עתיקים, אולם אין ספק שברבע האחרון של המאה תרמה האומנות תרומה נכבדה להעניק לה מעמד מרכזי ובתוך כך לטשטש את הגבול בין טוב לרע, מוסרי ולא מוסרי. כאשר האומנים עוסקים בפירוק כל נורמה אפשרית וחוזרים ומדגישים את המרכיבים המושחתים, המרושעים ואף הסדיסטים הטמונים בנו, ומסרבים לבחון אותם על פי אמות מידה מוסריות, הם מסייעים לקעקע את אותו מבנה רעיוני שעליו טרחה החברה המערבית במשך דורות, ושנועד לעשות אותנו ליצורים טובים יותר (שם, 63).

לדברי שטרנהל היתה זו האמנות שהביאה ל"טשטוש הגבול בין טוב לרע" ול"פירוק כל נורמה אפשרית" (שם). לטענתה, "הברחה לארון הספרים היהודי או לתרבות המזרחית ה'אותנטית' היא מאותות המשבר התרבותי" שבו אנו מצויים, "המוליד בסופו של דבר גם רעיונות שמרנים ריאקציוניים כמו אלה של מאיר אריאל" (שם, 64).

אקסיומות אלה מחלחלות אל תוך השיח הציבורי ומוצאות להן חסידים. הד סלע, הנמנה עם שני הצוותים, כותב למשל, תוך שהוא כורך יחד רב-תרבותיות, פוסט-מודרניזם וניהיליזם: "ככל שאתה מפשפש בכתביהם כך מתגברת התחושה, שכל תכליתם לשמש הערת שוליים (מבהילה בממדיה) למודרניזם המערבי, שסוד קיומם הוא בפרובוקציה בלבד (מושכת ככל שתהיה), ושבשבון אחרון אין הם אלא גלגול נוסף של האנרכיזם והניהיליזם לדורותיהם" (סלע 2000, 2). או בהקשר דומה מזהיר רוביק רוזנטל כי הפוסט-מודרניזם תקע יחד בישראל באמצעות סוגיית הרב-תרבותיות (רוזנטל 2000). נשיא הטכניון, זאב תדמור, יוצא באמירה דומה תוך שהוא עצמו מודה שאינו מצוי בתוכני המסורת הפוסט-מודרנית: "אני עומד לתקוף את הפוסט-מודרניזם שהשתלט על השיח הציבורי, מבלי שאני יודע פוסט-מודרניזם מהו". והוא אכן תוקף באופן גורף ודמגוגי:

המגפה הפוסט-מודרניסטית הולכת ומתפשטת ומכלה כל חלקה טובה... האופנה היום היא לומר שקיים רק הטקסט, שהכל טקסט, וקיימת הסביבה האמוציונלית והפוליטית של האדם הנחשף לטקסט — והמפגש ביניהם מוליד פרשנות נטולת מעמד מחייב. וכך יש מנהיגים שמפריחים פיסות טקסט לאוריר העולם, לאחר שיועצים למיניהם החליטו שלפיסות הטקסט האלה תהיה פרשנות מסוימת בקרב המצביעים, וזה נחשב לגיטימי (קזין 2000).

פעולתם של מחברי הדוחות יכולה להיות מוצגת כפעולה אקסיומטית, בלשונם של דלז וגואטרי: "מטבעה של האקסיומטיקה להתנגש בפסוקים הקרויים בלתי-ניתנים-להכרעה, או להתעמת עם עוצמות שעולות עליה בהכרח, שבהן היא אינה יכולה לשלוט", ומוסיפים ומבהירים שהאקסיומטיקה מהווה "מעין נקודת עצירה, סידור מחדש, שמונע מן השטפים הסמיוטיים... שהקוד שלהם הותר (decodes) להימלט לכל עבר" (ראו דלז וגואטרי בגיליון זה, 132). האקסיומטיקאים הם אותם חברי ועדות ומנגנונים ממשלתיים המעצבים את הפוליטיקה של הרב-תרבותיות, מסמנים את קווי ההתחלה והסוף שלה ואוטמים קווי מילוט אפשריים מהגדרה זו.

4. ארגון מחדש של האבחנות בין "חברה" ל"מדינה"

השימוש הרטורי במושגים "חברה" ו"מדינה" משמש ציר מרכזי לעבודה הפוליטית של הוועדות. מחברי תעודת תרבות מציבים את המדינה מעל לחברה כמנגנון ליצירה של תרבות ולהפצתה. הם מדברים על "חיי תרבות של מדינה" — לא על "חיי תרבות של חברה" — ובכך מבקשים להעצים את כוחה של המדינה כשחקן מרכזי בעל אינטרס ("למדינה יש אינטרס", שביט ואחרים 2000, 6; או "מדיניות התרבות של מדינת ישראל תשאף לריבוי בתוך שותפות", שם, 7) בעיצוב תרבותה של החברה: כמתווכת, מפשרת, מסדירה ומקצה של משאבים. הצבת המדינה מעל החברה מתבססת על שרטוט גבולות בין "אוניברסלי" (מדינה) ל"פרטיקולרי" (חברה); בין "מודרני" (מדינה) ל"מסורתי" (חברה); בין "רציונלי" ל"אי-רציונלי" ובין "לגאלי" ל"בלתי לגאלי" (Mitchell 1991). בעצם הצבתן של קטגוריות דיכוטומיות אלה מובלעת ההנחה שקיימת חלוקה חדה בין כוחות של סדר לכוחות של אי-סדר, בין שיווי משקל לחוסר שיווי משקל. משתמעת מכך תחושה שהסדר החברתי "שביר" וכי רק המדינה יכולה להושיע את החברה מאנרכיה (Tilly 1984). המדינה מוצגת כסוכן רציונלי והתרבות מוצגת כתוצר מהונדס של מדינה ולא כתופעה ספונטנית הצומחת מתוך הצרכים של הקבוצות השונות. הפוליטיקה של שרטוט הגבולות מציירת את המדינה כמערכת המשתכללת כל העת ונשענת על שלטון החוק ועל אתיקה ציבורית. דימוי זה ממצב את המדינה כמצויה מעל לקונפליקטים חברתיים וכבלתי מושפעת מאינטרסים פרטיקולריים של קבוצות חברתיות.

יש לזכור ש"מדינה" ו"חברה" אינן קטגוריות אנליטיות, סטטיות או אפריוריות הנבדלות זו מזו במהותן (ראו גבאי ושנהב 1999). למעשה, הגבולות בין "מדינה" ל"חברה" עמומים אך עצם דימוי קיומן, או אי-קיומן, מהווה מנגנון היוצר משאבים דיסקורסיביים. משום כך יש לראות את ה"מדינה", את ה"חברה" ואת מרחב היחסים האפשרי ביניהן (טשטוש ו/או הפרדה) כתוצאה של הבנייה פוליטית ותרבותית של מציאות, ואת השימוש בהבניה זו יש לראות כמגביל או כמרחיב את טווח הפעולה של השחקנים (בן-אליעזר 1996). המשחק המורכב בין "חברה" ל"מדינה" בא לידי ביטוי בדוחות גם באופן שבו מטופלת שאלת הזהות, וגם בהצעתן לכונן "ליבה תרבותית".

מושג הזהות, שהוא מושג תרבותי שנשלל מן הקבוצה, הופך ללגיטימי ברמת המדינה. הדוחות — וגם כותבים יחידים בתוכם — מדברים בשני קולות שונים כאשר הם מנסים להמשיג זהות. מצד אחד הם מבקשים לבטל את "הזהות הקבוצתית" (דה-אסנציאליזציה), ומצד אחר מבקשים להעמיד מולה את "הזהות החברתית" או "הלאומית" (אסנציאליזציה). הם שוללים את "האופציה הרב-תרבותית" כאופציה המבוססת על זהויות קבוצתיות נוקשות וקשיחות — זהויות מהותניות באופיין. כדי לסתור את המעמד המהותני של הזהות הקבוצתית הם מבקשים להצביע על נזילותה. לכאורה הכותבים מאמצים תובנה פוסט-מודרנית (שאותה הם שוללים כאשר הם רוצים לעשות דה-לגיטימציה ל"אופציה הרב-תרבותית", כפי שהראינו

קודם) הממשיגה את הזהות כתופעה גמישה המתעצבת באופן דינמי בשדה הכוח. כאילו דיברו מתוך גרונו של השיח הרליטיביסטי, מחברי דו"ח ברכה מסבירים "ש'מזרחיות' היא תוצר של הבניה", לא מהות קבועה (כ"ץ וסלע 1999, 55). כך גם נסים קלדרון בנספח על רב־תרבותיות המופיע בתעודת תרבות, יוצא נגד האסנציאליזציה של זהויות בקרב קבוצות הקוראות לרב־תרבותיות: "שום קבוצה לא חיה חיים נפרדים לחלוטין. נרטיב מבודד של המזרחים, או של החרדים, הוא לכן בדיה" (שביט ואחרים 2000, 58). וקלדרון מזהיר: "יש כעת סכנה שנעשה מיסטיפיקציה של הקבוצה, או העדה, ונתעלם מן החברה השלמה" (שם). קלדרון מסמן את כוחות החושך המעוררים את האופציה הרב־תרבותית, הבדלנית והאסנציאליסטית והברוויה המתעלמת "מן החברה השלמה". לטענתו, "התשוקה להיפטר מן החברה מופיעה בעת ובעונה אחת בגילויים הקנאיים ביותר בעולם החרדי ובפרסומים האקדמיים של השמאל הפוסט־מודרני" (שם).

כאמור, מעמדה האפיסטמי של הזהות משתנה בדוחות על פי הצורך. הדגשת המימד הנזיל של הזהות הקולקטיבית של קבוצות המשנה בחברה הישראלית (היהודיות בלבד) נועדה לפנות מקום לזהות קולקטיבית חובקת כל, לזהות חברתית יהודית־לאומית בעלת מימד אסנציאלי בפני עצמו. קלדרון, שפסל את הזהות הקבוצתית כמיסטיפיקציה, עושה באותה עת ממש מיסטיפיקציה לקולקטיב: "תחושת הערך של הפרט הישראלי נוצרת תוך כדי תהליך של הצטרפות אל תרבות משותפת" (שם, 60). כך גם מחברי דו"ח ברכה, ששללו את המזרחיות וטענו שהיא "הבניה חברתית", עסקו באסנציאליזציה שלה (הפיכתה למהותנית) כאשר "גילו" שהיא חלק מן הזהות היהודית הפרימורדיאלית. הם מדווחים למשל על מרואיינים שטענו כי "התרבות המזרחית נושאת עימה יהדות אותנטית יותר מאשר התרבות האשכנזית". מחברי הדוח מציעים כי "ההבחנה שמזרחי פירושו יהודי יותר, ראויה למעקב" (כ"ץ וסלע 1999, 55). כלומר, השימוש בטענה מהותנית הוא סלקטיבי. הזהות נשללת ברמת הקבוצה (מזרחים, למשל) אולם מאושרת כשהיא נעשית לכלל החברה (לאומית־ציונית־מערבית־יהודית).

אחת ההתנגדויות המרכזיות לפוליטיקת הזהויות מוצדקת בחשש לאובדן "המרכז המשותף" או מה שבתעודת תרבות כונה "הליבה התרבותית". המסמך קובע כי מדיניות התרבות תשאף "לחזוק ליבה תרבותית משותפת ולהכרה במרכז משותף ובמערכת ערכים משותפת" (שביט ואחרים 2000, 2). תפיסת הליבה המשותפת גולשת אל הדיון הציבורי ומשמשת דוברים נוספים החוששים מפני פוליטיקה של ריבוי תרבותי. נמרוד אלוני, למשל, אחד הדוברים הבולטים למען "חינוך הומניסטי", קורא גם הוא ליצירת ליבה למשותפת:

המינון הנכון בין המיוחד למשותף נעוץ היכן שהוא באיזון שבין ליבה תרבותית משותפת למורשת המיוחדת והמבדילה. את הייחודי תקבע לעצמה באופן אוטונומי כל קהילה וקבוצה. אשר ל"ליבה" המשותפת, זו חייבת לכלול נכסי תרבות כלל אנושיים בתחומי החשיבה המדעית והתרבות הדמוקרטית, נכסי תרבות לאומיים וקהילתיים של קבוצות האוכלוסייה

המרכזיות בחברה וטיפוח של מיני כישורים ויכולות הנחוצים לפיתוח אישי ותרבותי של הדורות הצעירים (אלוני 2000).

ההיגיון של הליבה מוצב אפוא כהיגיון מאחד העשוי לאזן את פוליטיקת הזהויות המפצלת והמפוררת. תוכני הליבה נתפסים בשני הדוחות כמובנים מאליהם: תכנים לאומיים, יהודיים-פרימורדיאליים, המנוהלים ומוסתים על ידי המדינה. בתעודת תרבות הוצע "להקים מנגנון שיקבע מה הם נכסי התרבות הראויים לשימור ולטיפוח" ואף "לשקול את הקמתה של רשות לאומית אחת לנכסי התרבות של ארצות המוצא" (שביט ואחרים 2000, 14). דו"ח ברכה מוסיף ומדבר על אותו מרכז כניזון מן "התחייה שבישרה הציונות התרבותית" (כ"ץ וסלע 1999, 10). במלים אחרות, לא רק שאותה ליבה משמשת מכשיר לחסימתה של פוליטיקת הזהויות, אלא שגם משמעותה נתפסת כמובנת מאליה.

ברצוננו להמשיך היגיון זה של הוועדות ולעסוק בתרגיל זמני של בנייה מחדש (רה-קונסטרוקציה) – במקום פירוק – כדי להראות שהמרחב של מושג ה"ליבה" פתוח ומשמעותו אינה מובנת מאליה. בעוד שהוועדות הגדירו אותו באופן חד-ערכי, אנו רוצים להציע מגוון של אפשרויות פרשנות בהנחה שקיומו של אותו מרכז משותף הוא הכרחי. באמצעות בנייה מחדש של האבחנה (המדומינת) בין "חברה" ל"מדינה" ננסה להציע אפשרויות שונות של ליבה תרבותית שאינן מבטלות את האופציה של פוליטיקת זהויות אלא דווקא מאשררות אותה. אנו מבקשים לייצר אופציות אלה כדי להצביע על האופן שבו צומצם הדיון ברב-תרבותיות ובוטל באמצעות הרטוריקה של הליבה. פריסתם של קולות חלופיים נשענת על שלוש טענות: ערכית, אפיסטמולוגית ומתודולוגית. ערכית, משום שהיא מאפשרת דמוקרטיזציה של הדיון ומאפשרת לאופציות שונות להתקיים אפילו הם בגדר רעיונות בלבד. רעיונות חלופיים מאתגרים את המולך הטורף של "כורח המציאות"; אפיסטמולוגית, משום שהיא מאפשרת לייצר נקודת אפס חדשה, ביקורתית, על סדר הדברים ועל השיח הנוכחי; ומתודולוגית, משום שהיא מאפשרת בחינתן של "אופציות אוביקטיביות" בלשונו של מקס ובר.¹³

5. הליבה המובנת מאליה: מקורותיה של הזהות הפרימורדיאלית-לאומית

אף ששני הדוחות משתמשים ברטוריקה של "פלורליזם תרבותי" וגורסים כי "יש מקום לכל הקבוצות המבקשות לתת ביטוי תרבותי לעולמן הרגשי, הערכי וההיסטורי", הם טוענים כי אין בכך כדי לתת לגיטימציה ל"מציאות תרבותית משסעת ומפלגת". בתעודת תרבות נקבע שקיומה של מציאות רב-תרבותית אפשרי כל עוד היא מבוקרת ונשלטת על ידי "ליבה תרבותית משותפת", "מערכת ערכים משותפת" ו"מרכז משותף". בהנחה (בלתי מבוססת)

¹³ דיון במשמעותן של האופציות האלטרנטיביות ראו אצל Shenhav 1999.

שאכן קיימת נכונות מצדן של קבוצות הגמוניות בחברה הישראלית לוותר על יצירתו של קולקטיב הומוגני (לאומי או אחר) ולהסתפק במקום זאת ביצירתה של ליבה המאגדת בתוכה מערכת ערכים בסיסית שעליה יש הסכמה של כלל הקבוצות בחברה הישראלית, עולה השאלה מהו מגוון האפשרויות ליצירתה של ליבה מסוג זה.

נבקש להסתכן ולשרטט ארבעה מודלים אידיאליים שעל פיהם אפשר לדמיין אפשרויות כאלה. שרטוט ארבעת המודלים יאפשר לנו לאבחן את המודל הלאומי המועדף של תעודת תרבות ושל דו"ח ברכה, וכן לפתוח דיון שיאפשר דמוקרטיזציה של השיח על רבותיות. המודלים שנציע הם תוצאה המתקבלת מהמפגש (הראיפיקטיבי) בין שני צירים. הציר האנכי מבחין בין שתי מסגרות שבהן מתגבש "המרכז המשותף" (ה"ליבה"): המדינה למול החברה האזרחית. הציר האופקי מבחין בין שני סוגים שונים של תכנים הכלולים בה: ערכים פרוצדורליים למול ערכים תוכניים.

ערכים תוכניים	ערכים פרוצדורליים	
2	1	מדינה
4	3	חברה אזרחית

בתא הראשון (מסומן ב-1) נמצא מודל הרואה ב"מרכז המשותף" פועל יוצא של פעילות המתבצעת בידי המדינה וסוכניה המרכזיים: מערכת החינוך הפורמלית ומערכת החינוך הבלתי פורמלית. באמצעות פעילות זו המדינה הופכת להיות הגוף האחראי במישרין להנחלתו של המרכז המאגד בתוכו ערכים פרוצדורליים בלבד. ערכים אלה יכולים לכלול את סדרי השלטון ואת יחסי הגומלין בין האזרחים. הם אמורים להיות פרוצדורליים במובן זה שאין הם מזהים (לכאורה) את המדינה עם תפיסת טוב כלשהי. הדמוקרטיה הליברלית — כפי שעקרונותיה מנוסחים בעבודותיהם של ג'ון רולס (Rawls 1993), ברוס אקרמן (Ackerman 1980), רונלד דבורקין (Dworkin 1978) וצ'ארלס לרמור (Larmore 1987) — היא דוגמה מובהקת למודל כזה. הדמוקרטיה הליברלית אינה אמורה לחייב את גיבושו של טוב משותף כבסיס לסולידריות חברתית, אלא רק את גיבושם של עקרונות פוליטיים בסיסיים המתחייבים מתפיסת האזרחים כשווים וכבני חורין. הדמוקרטיה הליברלית מתיימרת להיות ניטרלית ביחס לשאלות של תרבות (כל עוד הם עומדים בכללי המשחק הליברליים המערביים) ורואה בהם העדפות אישיות של אזרחיה.

הדמוקרטיה הליברלית והמודל שעל פיו היא מציעה לגבש את הליבה התרבותית זוכים לתמיכה בעשור האחרון גם בקרב חוקרים המקדמים שיח פוסט-לאומי. חוקרים אלה טוענים שהליבה התרבותית המתבקשת מהדמוקרטיה הליברלית מתאימה לתהליכי הגלובליזציה, המאופיינים בין היתר בהגירת עבודה המכרסמת בצביון התרבותי ההומוגני של מדינות הלאום הדמוקרטיות. הגירת העבודה, הם אומרים, מחייבת הפרדה בין המדינה ובין הלאום. הפוסט-לאומיות בעיניהם אינה מבשרת בהכרח את קצה של מדינת הלאום אלא בעיקר את ביטול המרכיב הלאומי שלה. ביטול המרכיב הלאומי משמעו ביסוס האזרחות

במדינת הלאום על עקרונות פוליטיים אוניברסליים ולא על זהות אתנית או תרבותית קדם-פוליטית (Habermas 1992).

השיח הפוסט-לאומי רלוונטי לישראל, שאף היא ניצבת בפני התופעה של הגירת עבודה, ויש לראות בכך חיזוק נוסף לדרישה מצד הפלסטינים שישראל תהפוך למדינת כל אזרחיה. לפחות על פי מקצת המצדדים ברעיון זה, משמעותו היא הפרטה של הזהויות הדתיות, האתניות ותרבותיות של אזרחיה, והכפפתם לעקרונות פרוצדורליים-ליברליים. זהויות אלו, הם אומרים, הן עניין ששייך לחברה האזרחית המשוחררת משליטתה של המדינה וממעורבותה.¹⁴

יש לציין שבעקבות ביקורת נוקבת על הדמוקרטיה הליברלית (הן כתיאוריה והן כפרקסיס) ביקשו הוגים ליברלים שונים לעדכנה על ידי פיתוח מודל מתוחכם יותר (א1). על פי מודל זה, אין הדמוקרטיה הליברלית מפגינה גיטרליות כלפי הריבוי התרבותי שבתוכה, אלא מכירה במפורש בעובדה שהגיטרליות נותנת עדיפות לקבוצות הדומיננטיות. אחד הביטויים המרכזיים של הכרה זו הוא מתן זכויות קבוצתיות לקבוצות לא-דומיננטיות, שמשמעו הכרה במרכיב הדיפרנציאלי של האזרחות ("Differentiated citizenship") (Young 1990). השיח הליברלי הרב-תרבותי שהתפתח בעשור האחרון בקנדה, בארצות הברית ובמדינות מערב אירופה עוסק בהנמקה של אפשרות זו ובהסדרים האופרטיביים השונים הנובעים מהם (דו-לאומיות, אוטונומיה לאומית וזכויות פוליטיות). אם כן, הדמוקרטיה הליברלית הרב-תרבותית שוקדת הן על פיתוחה של תרבות פוליטית משותפת והן על הבטחת האינטרסים הבסיסיים של קבוצות תרבותיות לא-דומיננטיות הנתקלות באפליה פורמלית ובלתי פורמלית עקב שונותן התרבותית.

בתא השני (מסומן ב-2) אפשר לזהות שני מודלים היונקים מהשיח הקהילתני המחייב את גיבושה של מורשת תרבותית משותפת כבסיס לגיטימציה של המדינה ולאפשרות ליצירת סולידריות הדדית בין אזרחיה. המודל הראשון (מודל א2) מחייב את יצירתו של מרכז ציוני-יהודי. מודל זה מניח את האפשרות העקרונית להגיע להסכמה על תשתית ערכית ותרבותית משותפת לכלל אזרחי ישראל היהודים. תשתית זו מאפשרת לגבש זהות יהודית לאומית והיא כוללת בתוכה את הקבוצות הדתיות והחילוניות, מהגרים מחבר העמים, מזרחים או אשכנזים, אולם אין היא מותירה מקום לאזרחי ישראל הפלסטינים; היא מבקשת לעגן את נאמנותם למדינה על בסיס ערכי אחר: עקרונות וערכים ליברליים.¹⁵ אולם לא רק לפלסטינים אין היא מותירה מקום, אלא גם למי שאינו עומד בקריטריונים הליברליים שמציבה הליכה המשותפת. נמרוד אלוגי מסביר מהו אותו בסיס ערכי: "השתייכות לעדה אינה מעידה דבר על טיבו של אדם... מעבר להבדלים הבין-תרבותיים ישנם בימינו סטנדרטים המוסכמים על מרבית אומות העולם כמאפיינים אלמנטריים של תרבות מתקנת: ... ידע מדעי... דמוקרטיה

¹⁴ לתפיסה המנתקת את המדינה מהלאומיות ראו אופיר ואולאי 1998; Ram 1999.

¹⁵ פלד (1993) מצייר את המעמד המיוחד של אזרחי ישראל הפלסטינים.

שלטונית, משפט אזרחי... (אלוני 2000, כ2). מודל זה מציג קריטריונים לתרומה כפי שהוגדרו על ידי המרכז האשכנזי-חילוני, כפי שממשיך וטוען אלוני: "מזרחיות, כמו אשכנזיות... יכולה להתממש כתרכות מקדמת ונאצלת ובה במידה כנחשלת ומפגרת" (שם). לפי היגיון זה יש מזרחים "טובים", אלה שעמדו בסטנדרטים המוסכמים של המרכז, ומזרחים "רעים", כפי ששוב מסביר אלוני:

דרעי ואנשיו אינם מייצגים את המזרחיות אלא את הנחשלות והמופקרות. הטלת הרפש והאשם באשכנזים, בשמאלנים ובשופטים... היא רק עדות נוספת לפער שבין נורמות שלטון מתוקנות ומתקדמות לבין התנהגותם המופקרת והכוחנית של מנהיגי ש"ס... לדוגמא, אין הם רואים עצמם מחויבים לערכי יסוד החינויים לביסוסם של בטחון המדינה (שירות שוויוני בצבא), של כלכלת המדינה (דעת מדעית) ושל אזרחות דמוקרטית (שם).

המודל השני שאפשר לגזור מן התא השני (מודל כ2) מתייחס לאפשרות גיבושה של תשתית ערכית ותרבותית משותפת הכוללת את כל תושבי ישראל: יהודים, ערבים ומהגרי עבודה. אין אפשרות זו דוחה כהכרח את הרעיון לגיבושו של קולקטיב לאומי בישראל, אבל היא קוראת תיגר על גבולותיו המסורתיים ומבקשת להציע הגדרה לאומית חדשה: הגדרה לאומית ישראלית המאפשרת את כניסתם של כלל תושבי ישראל לקולקטיב לאומי (אגסי ואחרים 1991; עברון 1998). יש לציין שגיבושה של ליבה על בסיס ערכים תכניים אינו מוציא את היסודות הפרוצדורליים שבליבה, כשהערכים התכניים משלימים את התכנים הפרוצדורליים. המודל השלטוני אינו של דמוקרטיה ליברלית, אלא של דמוקרטיה רפובליקנית השוקדת על גיבושה של קהילת-על לאומית, תוך כדי מתן אפשרות לאזרחיה לשמר את זהויותיהם הקולקטיביות המשניות. הדמוקרטיה הרפובליקנית, אם כן, מוותרת על היסוד הניטרלי של הדמוקרטיה הליברלית אך גורסת שאפשר לכונן סדרי משטר דמוקרטי בלעדיו.¹⁶

התא השלישי (מסומן ב-3) מציע מודל לפיתוחה של תרבות פוליטית שלא על ידי המדינה אלא באמצעות החברה האזרחית. מודל זה מצביע על חפיפה בין הערכים של המדינה ובין הערכים של החברה האזרחית. בעוד שהמדינה מאפשרת את קיומה של החברה האזרחית על ידי חקיקה של חוקים רלוונטיים ומנגנוני האכיפה שלהם, החברה האזרחית נוטלת תפקיד מרכזי בהנחלתם של ערכים ואידיאלים המשתקפים בעקרונות היסוד של המשטר המדיני. הדמוקרטיה הליברלית ומחויבותה לערך הבסיסי של כבוד האדם הן אחת הדוגמאות הבולטות לאפשרות של הסדר מעין זה. כך למשל טוען הראבן:

האם וכיצד ניתן לקדם את כבוד האדם, כהתנהגות יומיומית, הלכה למעשה, מעבר למה שתורמים לכך, באורח מצטבר, החוק והמערכת המשפטית. אפשר לטעון, שחברה דמוקרטית מעצם הגדרתה ככזו אינה בנויה לקידום ערך התנהגותי בדרך מקפת ויזומה מלמעלה... התשובה שאנו מציעים היא שיוזמות לקידום תרבות של כבוד האדם חייבות לבוא מהשטח,

¹⁶ על ההבחנה בין דמוקרטיה ליברלית לעילא ובין דמוקרטיה רפובליקנית ראו גביון 1995; יונה 1998.

כלומר מתוך מוסדות, ארגונים וקבוצות שיש להם עניין בתהליך מתמשך, שיתמקד בכבוד האדם ויחולל תמורה ביחסי אנוש (הראבן 2000, 161).

הדגשת מרכזיותה של החברה האזרחית מהותית לדמוקרטיה הליברלית משום שהדמוקרטיה הליברלית אמורה לרכוש את הלגיטימציה שלה מהתפיסות הערכיות של אזרחיה. על פי רולס, לדוגמה, "עקרון הלגיטימיות הליברלי" קובע כי "השימוש בכוח פוליטי יהיה נאות במלואו רק כאשר הוא נעשה בהתאם לחוקה שמרכיביה המהותיים הם כאלה שסביר לצפות שכל האזרחים, כבריות חופשיות ושוות, יתמכו בהם". תמיכה זו צריכה "להסתמך על עקרונות ואידיאלים קבילים לאור התבונה האנושית המשותפת" (Rawls 1993, 137). אם כן, הדמוקרטיה הליברלית, המעניקה תפקיד מרכזי לחברה האזרחית ביצירת הלגיטימיות שלה, מחייבת את כינונה של ליבה דמוקרטית משותפת המתיישבת עם קיומו של מגוון תרבותי על-דמוקרטי החורג מעבר לתרבות הדמוקרטית עצמה.

המודל בתא הרביעי (מסומן ב-4) מבוסס על האפשרות להתפתחותה של ליבה המתגבשת מלמטה, ליבה שאינה מהונדסת על ידי המדינה ואינה זהה למדינה. אפשרות זו מגלמת בתוכה באופן אחד ביותר את ההבחנה בין המדינה ובין החברה (האזרחית), אבחנה שבה מתקיימת הפעילות התרבותית ושבה נוצרים דפוסים תרבותיים ומכנים משותפים המתהווים כפועל יוצא של אינטראקציה ספונטנית וולונטרית בין יחידים לקבוצות שונות בחברה. החברה האזרחית מפתחת תשתית תרבותית אחידה ובהיקף מוגבל המשותפת לכלל אזרחי המדינה. אופציה זו אינה מנוגדת לאפשרות שהמדינה תממן מפעלי תרבות, אבל היא עושה זאת ללא קומיסרים של המדינה לענייני תרבות. זוהי ליבה הצומחת מכוחות סטיכיים הקיימים בחברה האזרחית, תוך גיוסה של המדינה למנוע העדרות לחזקים בכלכלת השוק התרבותי.

כאשר אנו באים לבחון את הליבה המוצעת על ידי שני הדוחות, ובאופן המפורש ביותר בתעודת תרבות, אין ספק שהמודל שעומד בבסיסו הוא המודל הקהילתני-לאומי (מודל 2). המרכז המשותף שעליו מדברת הוועדה הוא זה המטשטש את ההבחנה בין חברה למדינה. זהו מרכז משותף של המדינה המבקשת להטמיע את החברה בתוכה. תוך שימוש במנגנונים של דה-ערביזציה והומוגניזציה תרבותית-יהודית, הליבה נתפסת לא כתופעה הצומחת מלמטה באמצעות יחסי גומלין וולונטריים בחברה האזרחית (מודל 4), אלא כישות מתוכננת ומהונדסת מלמעלה. הנוסח הדקלרטיבי בנוגע לליבה, המופיע כבר בעמוד הראשון של תעודת תרבות, מלמד ששפת הדיון בליבה היא השפה הלאומית. המדינה במקרה הזה היא מדינת הלאום המבקשת לעגן את סמכותה בזוהר קולקטיבית קדם-פוליטית. התמיכה של כתבי הדוח במודל זה נעשית תוך התעלמות הן מהאתגר של מיעוט פלסטיני בישראל והן מהאתגר של הגירת העבודה. הסיבה להתעלמות זו ברורה: דיון של ממש באתגרים אלה היה מן הסתם משבש את האפשרות להציע ליבה לאומית משותפת היונקת ממקורות תרבותיים יהודיים קדם-פוליטיים.

המחויבות ליצירת ליבה יהודית-לאומית מקבלת ביטוי ברור גם אצל מחברי דו"ח ברכה. המחברים מצהירים שהפריקט נועד "להאיר בעיות שיש לתת עליהן את הדעת... אם רוצים אנו כי התחייה שבשורה הציונות התרבותית תוסיף לאפיין את מדינת ישראל המתחבטת בשאלת זהותה בתום שנתה החמישים" (כ"ץ וסלע 1999, 10). עוד כותבים מחברי הדוח:

ליעד הציוני לעצב חברה יהודית חדשה היו השלכות תרבותיות... פירוש הדבר, בראש ובראשונה, היה ליטול את גורלנו בדינו, וככל האפשר להוציאו מידי אחרים, גם מידי המשיח. הצעד הדרמטי ביותר, ועד היום המוצלח ביותר, מבחינה תרבותית היה החייאת השפה העברית. שלא במקרה, החלטה נכונה זו העניקה גישה שווה ליהודים ממוצא אירופי ומזרחי (אולי אף העדיפה במשהו את אלה האחרונים), סיפקה מפתח לאוצרות הציוויליזציה היהודית, בפרט לתנ"ך, והציבה חץ מפני פיתויי האימפריאליזם התרבותי (שם, 13–14).

גם מחברי תעודת תרבות מבקשים להעניק בתרבות הציונית ה"חילונית" "מעמד בכורה לשפה העברית" (שביט ואחרים 2000, 2). נראה כי תשובה לעמדה זו של מחברי הדוחות ביחס לשפה נתן בעבר גרשם שולם, שכתב כבר בשנת 1926 לפרנץ רוזנצוויג:

האנשים פה [בפלשתינה] אינם יודעים את משמעות מעשיהם... סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית, שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת אינה האמת... כל מלה שלא נוצרה סתם ככה מחדש, אלא נלקחה מן האוצר "הישן והטוב", מלאה על גדותיה בחומר נפץ... אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו (אצל קימרינג 1998, 307).

כלומר, הניסיון ליצור עולם מושגים חילוני באמצעות שפת הקודש הוא ממלכד. אחד מביטוייו של מלכוד זה הוא, כפי שנטען קודם, אסנציאליזציה של הזהות היהודית הפרימורדיאלית, הדרתה של התרבות ה"חילונית", אשרור התרבות ההגמונית וטשטוש האבחנות בין דת ללאום או בין לאום לחברה אזרחית. הביטוי "ליטול את גורלנו בדינו" הוא ביטוי המבטא את ה"אנחנו". אין אלה הפלסטינים, אין אלה מהגרי העבודה, אין אלה הנוצרים אזרחי ישראל, ואין אלה האנשים המגדירים את עצמם לא-ציונים. כל אלה מוצאים אל מחוץ למשחק התרבות שמשרטים מחבריהם של דו"ח ברכה ושל תעודת תרבות.

הטעם המרכזי לבנייתה של ליבה משותפת הוא העניין בתרבות פוליטית המאפשרת את פיתוחה של סולידריות הדדית או "תודעה של מחויבות" הדדית בין אזרחי המדינה. פיתוחה של סולידריות מסוג זה הוא בסיס שיבטיח אזרחות שווה מבחינה פוליטית וכלכלית בחברה המאופיינת בקיומו של ריבוי תרבותי. העדרה של סולידריות מסוג זה יכול להקטין את האמפתיה ההדדית בין קבוצות תרבותיות שונות, לעודד עוינות בין הקבוצות ואפתיה כלפי קבוצות השוליים בחברה. שיקולים מסוג זה מונחים גם בבסיס הרצון של חוגים שונים בחברה הישראלית ליצור ליבה משותפת לכלל הקבוצות החיות והפועלות בה.

אין לפסול על הסף שיקולים אלה, והדיון שלנו לא בא לשלול עקרונית את רעיון הליבה. עם זאת, ביקשנו להראות שההצעות ההיפותטיות השונות מצניעות סוג של מהלך פוליטי שעיקרו מחזור הנחות היסוד ההגמוניות, התומך במישרין ובעקיפין בדיכוי תרבותי של קבוצות שוליים שונות בחברה הישראלית ובאפליה שיטתית שלהן. סופן של הצעות אלו, אם תתקבלנה, להמשיך ולשכפל את אותה המציאות שאותה מבקשות הקבוצות בפוליטיקה של הזהויות לאתגר. יש לזכור, התחזקות המימד הרב-תרבותי באורח החיים של אזרחי ישראל, בפוליטיקה ובשיח האקדמי מהווה בחלקה תגובה של "קבוצות השוליים" נגד דיכוי ואפלייתן המתמשכת בחברה הישראלית. הניסיון של אנשי רוח ואקדמאים מטעם להשתיק קולות אלו בשמה של ליבה לאומית מדומה (חלקית או טוטלית), בוודאי לא יסייע ליצירת סולידריות הדדית ואף עלול לחזק את תחושת העוינות ההדדית. יתרה מכך, פיתוחה של ליבה לאומית הנותנת עדיפות לקבוצות דומיננטיות בחברה הישראלית מנוגד לעקרונות של צדק ושוויון שבהם מנופפים תומכי הליבה הלאומית, ואף מלמד על בגידתם בעקרונות אלה.

בחינה מקרוב של עמדותיהם של תומכי הסוציאליזם-דמוקרטיה-הלאומית בישראל, שעמם נמנים כמה ממחברי הדוחות, מגלה עובדה מתמיהה, לכאורה. בעוד שהם חוסים בצלם של הוגים שאפשר לשייכם לאסכולה סוציאליזם-דמוקרטית, הם למעשה מקדמים סדר יום של הימין השמרני האמריקני. בעוד שהם מעלים על נס את עקרונות הסוציאליזם-דמוקרטיה, הם מאמצים למעשה את עקרונות השיח הקהילתני המצדד בכינונה של קהילה לאומית בעלת מורשת תרבותית משותפת וזהות תרבותית קדם-פוליטית. התרגיל האינטלקטואלי של מחברי הדוחות, המאיים לקבל ביטוי במדיניות תרבות ציבורית, אינו אלא פרץ של שמרנות פוליטית באיצטלה ליברלית-פרוגרסיבית. עובדה זו מתמיהה כאמור רק לכאורה. התמיהה מתפוגגת כשקוראים את הדוחות ביסודיות ועומדים על מטרתם המרכזית, שהיא הבטחת המעמד הפריבילגי של הקבוצות ההגמוניות בחברה הישראלית.

ביבליוגרפיה

- אגסי, יוסף, יהודית בובר-אגסי ומשה ברנט, 1991. מיהו ישראלי, כיוונים, רחובות. אוחנה, דוד, 1998. הישראלים האחרונים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- אופיר, עדי, ואריאלה אזולאי, 1998. "מאה שנה לקונגרס הציוני הראשון – חשבון", רסלינג 5: 13–5.
- אלוני, נמרוד, 2000. "בין רב תרבותיות לניהיליזם", הארץ, 8.5.00.
- בודריאר, ז'אן, 2000. אמריקה, בכל, תל-אביב, עמ' 45.
- בן-אליעזר, אורי, 1996. "טשטושה של ההבחנה בין מדינה לחברה בישראל: הגניאולוגיה של החלוק", מגמות ל"ז: 207–228.
- ברנובסקי, יורם, 2000. הארץ, 21.7.00, עמ' 16ב.

- גבאי, נדב, ויהודה שנהב, 1999. "ארוס ואינסטרומנטליות: סוציולוגיה של ועדות חקירה ממלכתיות", סוציולוגיה ישראלית 3: 241–275.
- גבזון, רות, 1995. "מדינה יהודית ודמוקרטית: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט", עיוני משפט י"ט (3): 631–682.
- גייר, הנרי, 1996. "פדגוגיה של גבול והפוליטיקה של המודרניזם/פוסטמודרניזם", חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי, ערך אילן גור זאב, מאגנס, ירושלים, עמ' 43–64.
- הנדלזן, מיכאל, 2000. "ובלב ליבה", הארץ, 20.1.00, עמ' 5.
- הראבן, אלוף, 2000. "כבוד האדם בישראל: האם תיתכן תמורה?" כבוד האדם או השפלתו? ערכו אלוף הראבן וחתן ברם, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל-אביב, עמ' 148–167.
- יונה, יוסי, 1998. "מדינת כל אזרחיה, מדינת-לאום או דמוקרטיה רב-תרבותית? ישראל וגבולות הדמוקרטיה הליברלית", אלפיים 16: 238–263.
- ימיני, בן-דרור, 2000. "הקסם הכוזב של ש"ס", פנים 14: 3–9.
- כ"ץ, אליהוא, והד סלע, 1999. "דו"ח ברכה: מדיניות תרבות בישראל, מכון ון ליר בירושלים וקרן ברכה, ירושלים.
- ליסק, משה, 1999. העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלוננו של כור ההיתוך, מוסד ביאליק, ירושלים.
- סלע, הד, 2000. "רשות שלישית לתרבות ואמנות?" מוסף ספרים, הארץ, 12.7.00, עמ' 2.
- סלע, הד, ואליהוא כ"ץ, 1999. "מדיניות תרבות בישראל: המצוי, הרצוי ומה שביניהם", פנים 10: 3–11.
- סעיד, אדוארד, 2000. אוריטנליזם, עם עובד, תל-אביב.
- עברון, בועז, 1988. החשבון הלאומי, דביר, תל-אביב.
- פלד, יואב, 1993. "זרים באוטופיה: מעמד האזרחי של הפלסטינים בישראל", תיאוריה וביקורת 3 (חורף): 21–35.
- _____, 1999. "הציונים המודאגים", תיאוריה וביקורת 15 (חורף): 135–143.
- קזין, אורנה, 2000. "מרד הפרופסורים", הארץ, 19.1.99, עמ' 17.
- קימלינג, ברוך, 1998. "הישראלים החדשים: ריבוי תרבויות ללא רב-תרבותיות", אלפיים 16: 264–308.
- קלדרון, נסים, 2000. פלורליסטים בעל-כורחם: על ריבוי התרבויות בישראל, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה/זמורה-ביתן, חיפה.
- רובינשטיין, אמנון, 1997. מהרצל עד רבין והלאה: מאה שנות ציונות, שוקן, תל-אביב.
- רוזנטל, רוביק, 1999 (עורך). פנים 10, גיליון מיוחד: "המדינה והתרבות", בשיתוף מכון ון ליר בירושלים וקרן ברכה.
- _____, 2000. "סוציאל דמוקרטיה בלי התנצלויות", מעריב, מוסף ספרות וספרים, 21.7.00.
- שביט, זהר, ואחרים, 2000. תעודת תרבות — חזון 2000. גייר עמדה על מדיניות התרבות של מדינת ישראל במאה ה-21, משרד המדע התרבות והספורט, ירושלים.
- שי, שמואל ורבקה דוכין (בהכנה). החברה האזרחית בישראל: סקר זהויות וערכים, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.

שנהב, יהודה, 2000. "האליטה השלטת מפחידה מפני הרב-תרבותיות בשם 'הטוב הכללי'", מוסף הארץ,

7.6.00, עמ' 4.

- Ackerman, Bruce A., 1980. *Social Justice and a Liberal State*. New Haven: Yale University Press.
- Apple, Michael, 1990. *Ideology and Curriculum* (2nd ed.). New York: Routledge.
- Assad, Talal, 1988. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New Jersey: Humanities Press.
- Baudrillard, Jean, 1983. *Simulations*. New York: Foreign Agents Series, Semiotexte.
- Dworkin, Ronald, 1978. "Liberalism," in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gitlin, Todd, 1995. *The Twilight of Common Dream: Why America is Wracked by Culture Wars*. New York: Metropolitan Books, Henry Holt and Co.
- Habermas, Jürgen, 1992. "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe," *Praxis International* 12: 1–19.
- Hazon, Yoram, 2000. *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Books.
- Hechter, Michael, 1976. "Ethnicity and Industrialization: On the Proliferation of Cultural Division of Labor," *Ethnicity* 3: 214–224.
- Kymlicka, Will, 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon.
- Larmore, Charles E., 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus E. George, and Dick Cushman, 1982. "Ethnographies as Texts," *Annual Review of Anthropology* 11: 25–69.
- Mitchell, Timothy, 1991. "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critic," *American Political Science Review* 85: 77–96.
- Nairn, Tom, 1975. "The Modern Janus," *New Left Review* 94 (November/December): 3–29.
- Ram, Uri, 1999. "The State of the Nation: Contemporary Challenges to Zionism in Israel," *Constellations* 6(3): 325–338.
- Rawls, John, 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rutherford, Jonathan, 1993. "The Third Space: Interview with Homi Bhabha," in *Identity: Community, Culture and Difference*, ed. J. Rutherford. London: Lawrence & Wishart.
- Shenhav, Yehouda, 1999. *Manufacturing Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Tilly, Charles, 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.
- Williams, Raymond, 1985. *Towards 2000*. Harmondsworth: Penguin.
- Young, M. Iris, 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.