

# הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות

ניסים מזרחי<sup>1</sup>

בחלוף שלושה עשורים בקירוב מאז קנה השיח הביקורתי אחיזה בשדה הסוציולוגיה בישראל, מאמר זה מציע להפנות את המבט לעבר הסוציולוגיה הביקורתית עצמה ולהעמידה במבחן הביקורת. הטענה המרכזית של המאמר היא שהסוציולוגיה הביקורתית בישראל, בדומה לסוציולוגיה האמריקנית ובעקבותיה, נעה באופן בלתי מבוקר מקוטב הביקורת האנליטית (critique) אל קוטב הביקורת החברתית (social criticism), תוך שהיא מאמצת את עמדת השמאל הליברלי, ובכך מצמצמת במידה ניכרת את מרחב הפרשנות העומד לרשותה. נאמנות זו של הסוציולוגיה הביקורתית לערכי החירות, השוויון וזכויות האדם מותירה את מודעותה העצמית ואת ביקורתיותה בגבולות הדמיון הליברלי ומטרפדת את יכולתה להקנות פשר להתנגדותן של

1 אני מודה מעומק הלב לכנרת שדה על עריכת תוכן מופתית, שתרמה להצגה חדה ומדויקת יותר של הטיעונים ושל המהלך התאורטי הכללי; לדנה אלכסנדר על עזרה במחקר ובסקירת הספרות ועל הערות התוכן המצוינות בשלבים המוקדמים של גיבוש הטקסט, ולאלינור אבני וליונתן ברם על הסיוע בהכנת הטקסט לפרסום; ליוסי דהאן, שלמה פישר, מני מאוטנר, יהודה שנהב, ניצה דרורי-פרמן, יוסי הרפז וגיל רוטשילד-אליאסי, תודה מקרב לב על קריאת הטיוטה הסופית ועל ההערות המצוינות; לקלוד פישר, אן סוידלר ומייקל בוראווי על התמיכה, העידוד וההערות המועילות בתגובה להרצאותי על הנושא ובמפגשים אישיים בעת שהותי כפרופסור אורח במחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטת ברקלי, קליפורניה, ולסיום תודה ליגיל לוי ולירום בילו, עורכי מגמות, על ההזדמנות, הסבלנות והתמיכה בתהליך הכתיבה ועל הערותיהם המעולות, ולאביעד רוז, המעריך החיצוני של המאמר, על קריאתו היסודית ועל הערותיו המחכימות.

פרופ' ניסים מזרחי, אוניברסיטת תל אביב.  
דואר אלקטרוני: [nissimm@post.tau.ac.il](mailto:nissimm@post.tau.ac.il)

אוכלוסיות המטרה למסרים ליברליים וכן את יכולתה להציע תובנות חדשות ומרעננות לחברה האזרחית, שהיא כה חפצה ביקרה. באמצעות דוגמאות מן השדה אציע קריאת כיוון ליצירת מרחב פרשני חלופי, המרחיב את גבולות הביקורת, שאותו בחרתי לכנות בעקבות עבודתו של הפילוסוף פול ריקר "סוציולוגיה של משמעות". המעבר מעמדה פרשנית של חשד לסוציולוגיה של משמעות יאפשר לסוציולוגיה בישראל להציע פרשנות קשובה יותר לחוויית החיים של מושאי מחקרה ולהעצים את ערכה המוסף בדיונים המעסיקים את החברה האזרחית, את הפוליטיקה ואת השיח הציבורי. כמו כן, הרחבת גבולות הביקורת של הסוציולוגיה בישראל אל מעבר לגבולות הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה האמריקנית תאפשר לה להעמיק ולהעשיר את תרומתה הייחודית לסוציולוגיה הכללית.

## מבוא

בנאומו הנשיאותי באגודה הסוציולוגית האמריקנית ובמאמר שהתפרסם בעקבותיו הציע מייקל בוראווי (Burawoy, 2005) תיאור ציורי ומדויק של התרחקות הסוציולוגיה הביקורתית בת־זמננו מן העולם החברתי שהיא חוקרת. אבחנתו חדה וברורה: במהלך המחצית השנייה של המאה ה־20 נעו הסוציולוגיה והעולם בכיוונים מנוגדים – העולם נע ימינה, ואילו הסוציולוגיה נעה שמאלה. כמו בתנועת מספריים, הסוציולוגיה נוקטת עמדה ביקורתית כלפי הסדר הפוליטי, כלפי כלכלת השוק וכלפי הסמכות המדינתית, ואילו העולם נע בכיוון ההפוך – כלכלת השוק הגלובלי מתרחבת, כוחו של הנאו־ליברליזם עולה והפרות של זכויות אדם הן עניין שבשגרה. עוד טוען בוראווי כי בעשורים האחרונים התהדק הקשר בין הסוציולוגיה לבין האקטיביזם החברתי. בעקבות כך ניתן לראות יותר ויותר סוציולוגים העובדים בשיתוף פעולה עם תנועות ועם איגודי עובדים, עם ארגוני זכויות אדם ועם קבוצות מהגרים, והזיקה בין שני השדות הללו הולידה את מה שהוא מכנה "סוציולוגיה ציבורית אורגנית". אבחנה זו בדבר שיתוף הפעולה הגובר בין שני השדות אינה נותרת במישור התיאורי, אלא מיוחס לה גם ערך נורמטיבי חיובי. שיתוף פעולה זה, טוען בוראווי, מסמן את נקודת המבט הייחודית של הסוציולוגיה, שהיא נקודת מבטה של החברה האזרחית. לדידו, החברה האזרחית אינה רק מושא חשוב של המחקר הסוציולוגי, אלא היא המושא, בה"א הידיעה, של הסוציולוגיה, שהרי היא שמבחינה בין הסוציולוגיה לבין ענפים אחרים של מדעי החברה, כמו הכלכלה, המתבוננת בעולם החברתי מנקודת המבט של השוק, או מדע המדינה, החוקר את העולם מנקודת המבט של המדינה או הפוליטיקה. אם כן, בעיני בוראווי, הסינתזה הנרקמת בין הסוציולוגיה לבין החברה האזרחית אינה רק עובדה, אלא אתוס שיש לטפח ולעודד. מכאן שהפרוגנוזה שהוא מציע אף היא חדה וחד־משמעית: תנועת הסוציולוגיה שמאלה אינה רק עובדה חברתית, אלא התפתחות רצויה ומבורכת בסדר יומה של הסוציולוגיה הביקורתית בת־זמננו.

ההרצאה הנשיאותית והמאמר שהתפרסם בעקבותיה זכו לתגובות נלהבות. ההרצאה תוארה כמחשמלת והתקבלה באהדה גורפת בקרב חברות וחברי הקהילה הסוציולוגית האמריקנית, והדברים שנאמרו בה המשיכו להכות גלים ולעורר דיונים בכינוסים אקדמיים ובקמפוסים רבים (Brint, 2005). במבט לאחור ניתן לומר שהתגובה הנלהבת להרצאה אינה מפתיעה. קריאתו של בוראווי העלתה על נס את נושאי המחקר שעמדו במרכז סדר היום של הסוציולוגיה האמריקנית, ובהם אי־שוויון חברתי בהקשרים גזעיים, מעמדיים, אתניים, מגדריים ואחרים. זאת ועוד, היא הדהדה בעוצמה את האתוס של הקהילה הסוציולוגית האמריקנית בת־זמננו ושיקפה נאמנה את רוח התקופה, את הציטיגייסט (Zeitgeist)<sup>2</sup>. רוח זו באה לידי ביטוי בהזדהות הקהילה עם המוחלשים ועם המוכפפים, בתחושת המחויבות המוסרית של חברה לשמש קול לעניים ולשאר הקבוצות המודרות במאבקהם במדינה, בהתנגדות לקפיטליזם דורסני ובחתימה לתיקון חברתי.

מגמה דומה לזו שתיאר בוראווי התרחשה, ואף ביתר שאת, אצל אחותה הדיסציפלינרית של הסוציולוגיה – האנתרופולוגיה התרבותית. במהלך שנות ה־80 של המאה ה־20 חל שינוי של ממש בסדר היום של האנתרופולוגיה האמריקנית. הגישה התרבותית, שעסקה בסוגיות של משמעות וזוהתה במיוחד עם עבודותיו של קליפורד גירץ, פינתה בהדרגה את מקומה לגישות קונפליקטואליות (בייחוד פוסט־קולוניאליות ופמיניסטיות), הרואות בתרבות שדה כוח שבו מתנהלים יחסים המתאפיינים בהכפפה, בניצול, בדיכוי ובאי־שוויון מסוגים שונים. שינוי זה היה הרקע לעלייתה של "אנתרופולוגיה אפלה", המדגישה את הרכיבים האכזריים והכוחניים שבחוויה האנושית ואת התנאים המבניים וההיסטוריים (בדגש על הכלכלה הנאו־ליברלית) המייצרים אותם (Ortner, 2016). כחלק משינוי זה גם מושא המחקר של האנתרופולוגיה השתנה: לא עוד "האחר" הפרימיטיבי, הפראי והרחוק (מבחינה תרבותית), אלא "הסובייקט הסובל" (Robbins, 2013), כשהאנתרופולוגיה מציבה במרכז סדר יומה המחקרי את הפגיעות ואת הסבל כחוויות המגדירות את האנושיות המשותפת. לתפנית מוסרית זו (Fassin, 2012) היו, כמובן, השלכות מרחיקות לכת על המרחב הפרשני של האנתרופולוגיה: היא הפכה ממדע פרשני, שיעודו ושליחותו טמונים בהבנת "האחר" ובמתן פשר לצורות חיים מגוונות, למדע הרואה את עצמו מחויב מחויבות פוליטית ליצירת מרחב פרשני שבאמצעותו ניתן לגונן על אותו "סובייקט סובל". חשוב להבין שמגמה זו לא נבעה רק מרפלקציה תאורטית פנים־אנתרופולוגית, אלא הושפעה במידה רבה משינויים תרבותיים ופוליטיים שהתרחשו במערב, ובראשם העלייה של השיח ההומניטרי ושל שיח זכויות האדם וביסוסם המוסדי (Robbins, 2013).

מבט על היסטוריית היחסים בין האנתרופולוגיה האמריקנית לבין שיח זכויות האדם מלמד על השינוי הדרמטי שהתרחש באנתרופולוגיה בשני העשורים האחרונים. בשנת 1947, שנתיים מתום מלחמת העולם השנייה, התבקשה האגודה האנתרופולוגית

2 בוראווי עצמו ראה בתנועה של הסוציולוגיה שמאלה תולדה של שינוי נורמטיבי בעמדותיהם של חברי וחברות הקהילה הסוציולוגית האמריקנית (Burawoy, 2005, pp. 8-9).

האמריקנית (AAA) לחתום על הצהרת האו"ם למען זכויות האדם (UDHR). האגודה, שבראשה עמד האנתרופולוג הבכיר מלוויל הרשקוביץ, יהודי במוצאו, סירבה להימנות עם החותמים בטענה שהדבקות בערכי הניטרליות המדעית והרליטיביזם התרבותי אינה מאפשרת לה לעשות כן (AAA, 1947). ואולם, בשנת 1999, כחצי מאה לאחר מכן, הצהירה האגודה, גם כן בפומבי, על מחויבותה לזכויות האדם (AAA, 1999; Engle, 2006; Goodale, 2001). אנתרופולוגים רבים תמכו בשינוי שחל בעמדת הארגון, שכן הם ראו באנתרופולוגיה את מי שתפקידה לסייע בתרגומה של שפת זכויות האדם לשיחים מקומיים לא מערביים, בהחדרת זכויות חברתיות-כלכליות ותרבותיות לשיח זכויות האדם, והחשוב מכול – במניעת הפרות של זכויות אדם, באופן החורג מן הדיווח היבש עליהן (Messer, 1993, p. 242).

ואולם, בשעה שהסוציולוגיה והאנתרופולוגיה נעו שמאלה, העולם נע ימינה. בוראווי (Burawoy, 2005) התמקד, כאמור, בשינויים שהתחוללו בכלכלה העולמית וכן בהפרה ההולכת וגוברת של זכויות אדם. בחלוף עשור מאז פרסום מאמרו התמונה נראית מורכבת אף יותר. צבר של עבודות מחקר מגלה שדווקא מושאי המחקר של הסוציולוגיה הביקורתית, אותן אוכלוסיות מודרות ומחלשות שהיו אמורות, לכאורה, לאמץ את השיח הביקורתי בשתי ידיים, נאחזות בתרבות המקומית, הקהילתית והמסורתית ומסרבות להתמייין לטקסונומיה הביקורתית או לאמץ את האתוס הליברלי. כך, למשל, צעירים שחורים משכונות העוני של ארצות הברית מזדהים עם המושג המגונה "תרבות עוני" (Patterson, 2006, 2014; Patterson & Fosse, 2015), בני מעמד הפועלים בצרפת דבקים בסדר חברתי היררכי (Boltanski, 2008) ומזרחים בפריפריה החברתית בישראל תומכים בימין הפוליטי מתוך דבקות בזהותם היהודית – הדתית והלאומית (כהן, 2016; מזרחי, 2011; Fischer, 2010).

ברובד עמוק יותר, אנו עדים בשנים האחרונות להתמודדותן של דמוקרטיות ליברליות במערב עם האתגר של חיים משותפים במציאות של "מגוון עמוק" (deep diversity) (Galston, 1995). תופעה זו מתקיימת במציאות שבה קבוצות אתניות ודתיות, החולקות מרחב פוליטי משותף עם הקבוצה ההגמונית (החילונית-ליברלית), מחזיקות במקורות הצדקה וסמכות לסדר החברתי והפוליטי השונים בתכלית ממקורות ההצדקה והסמכות של הסדר הדמוקרטי-ליברלי ואף מנוגדים להם. יתר על כן, התבוננות במרחב הגאו-פוליטי העולמי מגלה כי חזונו הנודע של פרנסיס פוקויאמה (Fukuyama, 1989) בדבר קץ ההיסטוריה, כלומר בדבר התבססות הסדר הממשלי והכלכלי הליברלי כשלב אחרון בהיסטוריה האנושית שלקראתו צועד העולם כולו, נראה רחוק מתמיד: תהליכי הדמוקרטיזציה במזרח אירופה מקרטעים, ההתנגדות לשיח זכויות האדם במזרח אסיה נותרת איתנה, התקוות שהביא עמו האביב הערבי למזרח התיכון נגוזו, ובהקשר שלנו – מרחב הלגיטימציה של השמאל בישראל הולך ומצטמצם.

גם מצבה של הסוציולוגיה אינו ככי טוב. בשל התנועות המנוגדות של הסוציולוגיה ושל העולם, היינו בעקבות היאחזות הסוציולוגיה הביקורתית בדקדוק הליברלי לנוכח

מציאות הרוויה בהתנגדות לשיח זה, ארגו הכלים הסוציולוגי נראה מדולדל מתמיד. בהמשך לכך, המרחב הפרשני העומד לרשות הסוציולוגיה, האמור לשמש אותה כדי להקנות פשר לאותה מציאות, הצטמצם במידה ניכרת. כך, הסוציולוגיה נדחקה לשולי השיח הציבורי בהקשרים של רווחה (Patterson, 2014), בהקשרים של חינוך (מזרחי, 2009; Mizrahi, 2012) ובהקשרים רחבים יותר של ביקורת חברתית ופוליטית (Boltanski, 2011; Mizrahi, 2016). בישראל הפכה הסוציולוגיה הביקורתית למסומנת פוליטית ונדחקה ל"מכלאה סימבולית" המזוהה עם השמאל הרדיקלי, כשמסריה מעוררים התנגדות לא רק בקרב יריביה האידיאולוגיים, אלא גם בקרב מי שאמורים היו להיות "בעלי בריתה" – גברים ונשים צעירים המשתייכים לפריפריה החברתית בישראל (היילברון, 2016; כהן, 2016).<sup>3</sup>

מאמר זה מבקש לדון במצבה הנוכחי של הסוציולוגיה בישראל ובעתידה, אולם הדיון הפותח בסוציולוגיה האמריקנית אינו מקרי. בארבעת העשורים האחרונים השפיעה הסוציולוגיה האמריקנית השפעה מכרעת על עיצוב הסוציולוגיה הישראלית בכלל והסוציולוגיה הביקורתית בפרט. משנות ה־70 וה־80 של המאה ה־20 הפכה ארצות הברית לבית הגידול העיקרי של סוציולוגים ואנתרופולוגים ישראלים (ובניהם כותב שורות אלו): מרכזי ההכשרה המובילים באוניברסיטאות העילית האמריקניות הפכו לתו תקן לאיכות אקדמית, וכתבי העת האמריקניים המובילים עיצבו את רף המצוינות לחוקרות ולחוקרים ישראלים בכל שלבי הקריירה האקדמית שלהם. גם השפעתה של הסוציולוגיה האמריקנית על העשייה המחקרית של הסוציולוגיה הישראלית לא איחרה לבוא. במהלך שנות ה־90 של המאה ה־20 ביססה הסוציולוגיה הביקורתית את מעמדה בשדה הסוציולוגיה בישראל. אמנם השתרשות האסכולה הביקורתית בסוציולוגיה בישראל אינה אך ורק תולדה של המגמה הביקורתית המאוחרת יחסית בתולדות הסוציולוגיה האמריקנית, ושורשיה נטועים גם במסורות אירופיות קלאסיות, כמו המסורת הנאו־מרקסיסטית, אסכולת פרנקפורט, סוציולוגיית ההגמוניה של גרמשי על פיתוחיה המאוחרים, הסוציולוגיה של פייר בורדייה בצרפת ועוד; ואולם, בעשורים האחרונים נקראו מרבית הגישות הללו בישראל בתיווך אנגלו־אמריקני, לאחר שתורגמו וקנו להן אחיזה בעולם הסוציולוגיה דובר האנגלית.

ברוח הסוציולוגיה האמריקנית מיצבה עצמה הסוציולוגיה הביקורתית בישראל אל מול האסכולה הסוציולוגית ששלטה בכיפה עד שלהי שנות ה־80 של המאה ה־20 והוגדרה בפי סוציולוגים ביקורתיים כ"סוציולוגיה ממסדית". סוציולוגיה זו תוארה כמי

3 בהרצאתה במליאת הסיום של הכנס הסוציולוגי השנתי, שהתקיים בינואר 2016 במכללת תל אביב יפו, דיווחה פרופ' סיביל היילברון ממכללת כנרת על הפער שבין ההמשגות הסוציולוגיות לבין עולם המשמעות של הסטודנטים בפריפריה. כמו כן היא העידה על גילויי ההתנגדות שלהם למסר הליברלי, כמו התאוריה הפמיניסטית, כפי שהיא חווה אותה בשיעוריה. לדבריה: "פמיניזם הוא איננו מושג, רעיון, דרך חיים או הסתכלות רלוונטית עבור חלק גדול מן הסטודנטים והסטודנטיות, הוא אפילו לא רצוי".

ש"נושאת גבוהה את שם המדע האובייקטיבי וחסר הפניות, אך למעשה היא נושאת כליו של סדר חברתי סמכותי ובלתי שוויוני" (רם, 2006, עמ' 75). לעומתה, הסוציולוגיה הביקורתית הוגדרה כמי ש"מצהירה בגלוי על מחויבותה לערכים מסוימים: ערכי החירות והשוויון האנושי. אך ההבדל ביניהן אינו זה שבין מדע לאידאולוגיה, כסברה הרווחת, ואף לא זה שבין אמפיריקה לתיאוריה, כי אם זה שבין היעדר מודעות עצמית לבין קיומה של מודעות כזו" (שם).

בחלוף שלושה עשורים בקירוב מאז קנתה לה הסוציולוגיה הביקורתית אחיזה בשדה הסוציולוגיה בישראל, נראה כי הגיעה העת לבחון מחדש ובאופן שיטתי את גבולות פרשנותה ולהעמידם ב"מבחן הביקורת" (פרידריך-סילבר, 2001). על בסיס סקירה של מספר עבודות מן השנים האחרונות אבצע מהלך כפול: ראשית, אראה כיצד הנאמנות של הסוציולוגיה הביקורתית לערכי החירות והשוויון מותירה את מודעותה העצמית ואת ביקורתיותה בגבולות הדמיון הליברלי (מה שכיניתי במקום אחר "הגן הליברלי המואר", מזרחי, 2011). דבקוּתה בערכים ליברליים, כגון חירות, שוויון וזכויות אדם, מטרפדת, לטענתי, את יכולתה להקנות פשר להתנגדותן של אוכלוסיות המטרה למסרים ליברליים, ולכן מצמצמת את המרחב הפרשני העומד לרשותה ואת יכולתה להציע תובנות חדשות ובעלות ערך מוסף לחברה האזרחית שהיא כה חפצה ביקרה. שנית, אציע קריאת כיוון ליצירת מרחב פרשני החורג מגבולות הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית. מרחב זה, אטען, יאפשר לסוציולוגיה הישראלית להציע פרשנות קשובה וקרובה יותר לחוויית החיים של מושאי מחקרה (האנשים הממשיים שהיא חוקרת) ולהעצים את ערכה המוסף כמדע פרשני ביחס לדיונים הרווחים בחברה האזרחית, בפוליטיקה ובשיח הציבורי בישראל. כמו כן, אטען כי הרחבת גבולות הביקורת של הסוציולוגיה בישראל אל מעבר לגבולות הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה האמריקנית תאפשר לה להעמיק ולהעשיר את תרומתה הייחודית לסוציולוגיה הכללית.

למען הסר ספק, וכפי שיתבהר עוד בהמשך, אין בעמדה זו משום אימוץ של פוזיטיביזם תמים או משום קריאה לסוציולוגיה בת־זמננו לשוב אל חיק הסוציולוגיה הממסדית. נהפוך הוא, המהלך המוצע כאן נועד להרחיב ולהעמיק את הביקורת הסוציולוגית על־ידי חתירה תחת היסודות המודרניסטיים של השיח הליברלי עצמו. יסודות אלו עומדים בבסיס ההנחות הפרוגרסיביות של הסוציולוגיה ובבסיס תיקון העולם החילוני־אוניברסליסטי שאליו היא חותרת, וכן בבסיס גישתה הפטרנליסטית כלפי אוכלוסיות המוגדרות על־ידיה כמוחלשות.

למאמר זה ארבעה חלקים: בחלקו הראשון אתאר את הזליגה הבלתי מבוקרת של הסוציולוגיה בת־זמננו מקוטב הביקורת האנליטית אל קוטב הביקורת החברתית הליברלית ואדון בהשלכות של מגמה זו על הצטמצמות המרחב הפרשני העומד לרשותה. בחלקו השני אאפיין את המרחב הפרשני הביקורתי באמצעות המונח "הרמנויטיקה של חשד" שטבע הפילוסוף פול ריקר, ואעמוד על הזיקה המתקיימת בין העמדה החשדנית של הסוציולוגיה הביקורתית לבין הצטמצמות המרחב הפרשני העומד לרשותה. כדי

לאפיין באופן ראשוני את המרחב הפרשני החלופי הפורץ את גבולות הדקדוק הליברלי, אסתייע במונח המשלים "הרמנויטיקה של משמעות". בחלקו השלישי אעמוד בהרחבה על מגבלות המרחב הפרשני הביקורתי באמצעות דוגמאות מן השדה ואדגים הלכה למעשה כיצד ניתן לפתוח מרחב פרשני חלופי החורג מגבולות הדקדוק הליברלי. בחלקו האחרון והמסכם של המאמר אדון במשמעויות התאורטיות והמתודולוגיות הכרוכות ביצירת מרחב פרשני חלופי ובהשלכות התאורטיות הרחבות יותר של המהלך המוצע.

## בין ביקורת חברתית (social criticism) לביקורתית אנליטית (critique)

הסוציולוגיה כדיסציפלינה אקדמית מתמודדת מראשית ימיה עם המתח שבין מדע לבין ביקורת חברתית, כלומר בין מחויבות להפקת דעת מדעית לבין חתירה לצדק או לתיקון חברתי (Boltanski, 2011). למעשה, הסוציולוגיה המדעית המודרנית צמחה על רקע התמורות החברתיות והתרבותיות שהתרחשו באירופה למן המאה ה-16 והובילו להופעתה של הביקורת כתופעה תרבותית. ואולם, "רק במסגרת הגישה הסוציולוגית הפכה בעיית החיים החברתיים מנושא של הערכה ביקורתית בלבד להיות גם מוקד של מחקר מדעי שיטתי" (אייזנשטדט, 1982, עמ' 8). אם כן, הופעתה של הסוציולוגיה כדיסציפלינה מדעית הייתה כרוכה בשינוי מהותי באופייה של הביקורת: מביקורת בעלת אופי נורמטיבי מובהק לביקורת אנליטית, הנגזרת מניתוח תאורטי באשר לטבעו של הסדר החברתי ונסמכת על מחקר אמפירי שיטתי. עם זאת, וכפי שנראה ביתר שאת מיד, המתח בין היסוד הנורמטיבי-מחאתי לבין היסוד המדעי-אנליטי, שנכחו זה לצד זה בחשיבה הסוציולוגית מראשיתה, ממשיך להעסיק את הדיסציפלינה עד היום.

מבין אבות הסוציולוגיה הקלאסית, דווקא ובר, אבי הסוציולוגיה הפרשנית, עמד על ההכרח לשמר את הגבול בין מדע לערכים לצורך קיומה של הסוציולוגיה כדיסציפלינה אקדמית (ובר, 2009). את עמדתו בנוגע למרחב החקירה המדעית הציג ובר מתוך מודעות מלאה לטבעם הפרשני של מדעי האדם כשהוא מושפע מהבחנתו של דלתהיי (Dilthey, 1989) בין הבנה (verstehen), הדיספוזיציה האפיסטמית הדרושה במדעי האדם, לבין הסבר, הדיספוזיציה האפיסטמית הדרושה במדעי הטבע. לפי ובר, הבנה כרוכה בעמדה פרשנית אמפתית, והחוקר משמש בה סובייקט בעל תודעה הנטוע בתוך עולם משמעות שמתוכו הוא מעניק פשר למעשיהם של מושאי מחקרו האנושיים. עמדה זו הכרחית, לטענתו, לכל תיאור מדעי-אנליטי של התנהגות אנושית, אף שיש בה, כמובן, כדי לעורר שאלות של טעם וערך. הסבר, לעומת זאת, מתאפיין בחיפוש אחר חוקיות שהיא כללית וחיצונית להכרה של הסובייקט המתבונן, והוא מתמצה בתיאור פעולתה של אותה חוקיות (Dilthey, 1989, p. 433).

ובר מודע אפוא היטב לטבעה הסובייקטיבי של הפרשנות הסוציולוגית, אולם הוא מבקש לשמור על הסוציולוגיה מכל משמר מפני זליגת הפוליטיקה – במובנה

הרחב כביקורת חברתית (social criticism) – אל המדע – במובנו כביקורת אנליטית (critique). מתיחת גבול זו בין הפוליטיקה לבין המדע חיונית מבחינת ובר, שכן היא מאפשרת לו לבדל את הביקורת במובנה האנליטי-מדעי מזירת ההתגוששות החברתית על טוב ורע. מובן שאין משמעות הדבר כי הביקורת האנליטית מצויה במרחב א-פוליטי. להפך, משמעותה הפוליטית העמוקה מתגלה במלוא עוצמתה דווקא במקרים שבהם התיאור האנליטי של המציאות מטלטל את השומע, מפריך את השקפותיו הנורמטיביות וגורם לו "להכיר [ב]עובדות שאינן נוחות לדעותיו המפלגתיות" (ובר, 2009, עמ' 119).

ובר מתאר את המדע הזולג אל הפוליטיקה כדבר־מה ההופך ל"חרבות כנגד היריב, אמצעי לחימה" (2009, עמ' 117), וזאת בניגוד לחקירה סוציולוגית שהיא ביקורתית אך בלתי מגויסת, ושאותה הוא מתאר כ"חפירה בעפרה של המחשבה המתבוננת" (שם). מתיאור ציורי זה משתמע מובנה הקנטיאני של הביקורת הסוציולוגית כהבנת תנאי האפשרות של המציאות החברתית, ובכלל זה של תודעת הסובייקטים החיים בה. לעמדה זו, כך נראה, שותפות מרבית הגישות המכוונות ביקורתיות במדעי האדם: תפיסה זו של ביקורת הולמת את תורתו של מרקס המציעה תיאור סדור ומנומק באשר לטבעה של המציאות החברתית, באשר לכיוון תנועתה של ההיסטוריה, באשר למקומה של התודעה, באשר למקור ההבדלים המעמדיים ועוד. כאלו הן גם משנתו של גרמשי על טבע ההגמוניה, התאוריה של פוקו על טבען של רשתות ידע־כוח, ההגות של הברמס על טבע הפעולה התקשורתית ועוד. אף לא אחת מן הגישות הללו, המכוונות ביקורתיות, מתאפיינת בביקורת חברתית הנסמכת על עמדה פוליטית פריטיונית, כלומר על עמדה המבוססת על נאמנות מפלגתית או סיעתית ועל הצהרת נאמנות למערך ערכים מוגדר כנקודת מוצא לחקירה מדעית. עם זאת, כפי שניתן לראות בדבריו של מקס הורקהיימר (Horkheimer, 1978, p. 148), המתח ארוך השנים שבין ביקורת חברתית לבין ביקורת אנליטית אינו מרפה מן המחשבה הביקורתית:

אנשים שואלים תמיד מה צריך לעשות עכשיו, הם תובעים תשובה מן הפילוסופיה כאילו הייתה כת. [...] הפילוסופיה [...] מעמידה לעולם מראה [...] אך היא אינה ציווי. סימני הקריאה זרים לה. היא החליפה את התאולוגיה אך לא מצאה כל גן עדן שניתן להצביע עליו, אף לא גן עדן עלי אדמות. ואולם נכון שהיא אינה יכולה להיפטר מרעיון זה, ועל כן אנשים מבקשים שתראה להם את הדרך לשם. כאילו שלא זו בדיוק תגליתה של הפילוסופיה, שגן העדן הוא כזה שלא ניתן להראות אליו שום דרך.

מאמר זה יוצא מתוך חוסר נחת עמוק מן הזליגה הבלתי מבוקרת של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל מקוטב הביקורת האנליטית (critique) אל עבר הביקורת החברתית (social criticism). טענתי היא כי בעקבות הסוציולוגיה האמריקנית הצהירה הסוציולוגיה הביקורתית בישראל על נאמנותה לערכי הצדק והשוויון הליברליים ולשיח זכויות האדם



ואימצה במופגן עמדה פוליטית סיעתית המזוהה עם השמאל. כך נדחק הדמיון הסוציולוגי לדל"ת אמותיה של המדינה הדמוקרטית-הליברלית: הסדר המבוסס על האינדיבידואל האוטונומי והשווה הפך לאמת מידה לאבחון תחלואיה של חברה הנגועה באי-שוויון, בדיכוי ובאפליה, והעמדה המתריסה של הסוציולוגיה הביקורתית כלפי המדינה הפכה לעמדת המוצא לחקירה המדעית. כתוצאה מכך חדל הצדק הליברלי עצמו מלשמש מושא לביקורת אנליטית ולחקירה אמפירית. כאמור, מהלך דומה התרחש אף ביתר שאת באנתרופולוגיה התרבותית האמריקנית. כבר לפני למעלה משלושה עשורים טען קליפורד גירץ (Geertz, 1984) כי הפחד מניהיליזם הוביל את האנתרופולוגיה להציב את המוסר מעבר לתרבות. תובנה זו של גירץ מבהירה בהקשר הנדון כיצד הפך הצדק הליברלי מתופעה היסטורית ומחזון מערבי-מודרניסטי, הנתונים לביקורת אנליטית (critique), לעדשה הביקורתית שאנתרופולוגים וסוציולוגים בני-זמננו מתבוננים בעדה במציאות החברתית והתרבותית שהם מבקשים לחקור.

באופן פרדוקסלי, מהלך זה דומה למדי לניסיונות קודמים של דיסציפלינות מדעיות, כמו גנטיקה, ביולוגיה, פסיכולוגיה ועוד, לעגן את הסדר החברתי במדע. ניסיונות אלו מהדהדים בעוצמה את המובן המשלים, אך המוכר פחות, של הבחנתו של ובר בין מדע לערכים, שכן באמצעות מתיחת הגבול בין המדע לפוליטיקה ביקש ובר לא רק להגן על המדע מפני הפוליטיקה, אלא אף להגן על הפוליטיקה מפני המדע (שנהב, 2006). בהמשך לכך, אין זה מפתיע כי השימוש הפוליטי במדע זכה למנה הגונה של ביקורת מן הסוציולוגיה הביקורתית עצמה (ראו, למשל, שנהב, 1995; Gieryn, 1983; Gould, 1996; Kirsh, 2003; Mizrahi, 2004). כידוע, למן המחצית השנייה של המאה ה-20 חשפה הסוציולוגיה הביקורתית את הנחותיהן הפוליטיות של תאוריות מדעיות שונות ואת תפקידן המכונן באשרור יחסי הכוח וההיררכיות החברתיות הקיימות. אם כן, התאמתם המטרידה של ממצאים מדעיים להנחות הפוליטיות הרווחות הייתה מטרה לביקורת סוציולוגית חריפה ונוקבת.

ואולם, האם ניתן לפטור את הסוציולוגיה הביקורתית בת-זמננו מאותה ביקורת עצמה? האם נאמנותה הפוליטית של הסוציולוגיה לצדק ליברלי ולזכויות אדם אינה הופכת גם אותה למדע בשירות הפוליטיקה? מן הנאמר עד כה עולה תהייה כפולה: ראשית, כיצד ניתן להסביר את הכשל של הסוציולוגיה הביקורתית להעמיד את עצמה במבחן הביקורת שהיא מפעילה על מדעים אחרים על מנת לחשוף את פעולתם בשירות הפוליטיקה? שנית, כיצד ייתכן שלמרות צבר העדויות באשר לגילויי ההתנגדות של ציבורים רבים, וביניהם אוכלוסיות המטרה, לחזון הגאולה הליברלי לא מתעוררים ספקות בקרב הזרם המרכזי בסוציולוגיה בת-זמננו באשר לטיבו ולכשירותו של ארגון הכלים הסוציולוגי, או לחלופין, באשר לנחיצותה של התנועה שמאלה, שעודנה נתפסת כתנאי לאחיזה בעמדה מחקרית ראויה? המונח "הרמנויטיקה של חשד", שטבע הפילוסוף הצרפתי פול ריקר, עשוי לשמש קצה חוט להבנת העמדה הפרשנית של הסוציולוגיה הביקורתית. לטענתי, עמדה פרשנית זו מזינה את דבקותה העיקשת

של הסוציולוגיה בעמדה של ודאות פוליטית חרף הסתירות הפנימיות שהיא מחוללת בעמדתה הביקורתית וחרף הפער המתרחב בינה לבין העולם שאותו היא חוקרת. בכך יעסוק החלק הבא.

## חשד ומשמעות במשנתו הפרשנית של פול ריקר

חלק ניכר ממפעלו הפילוסופי העשיר של הפילוסוף פול ריקר התמקד בהבנת הפעולה הפרשנית של האדם כמי שמתווכת בינו לבין הסובב אותו, בין שהוא הטקסט הכתוב ובין שהוא הטקסט החברתי. בספרו "פרויד והפילוסופיה" (Ricoeur, 1970) טען ריקר שהפעולה הפרשנית מונעת ממוטיבציה כפולה: מן הנטייה לחשוד ומן הנטייה להקשיב. פרשנות החשד, שאותה הוא מכנה "הרמנויטיקה של חשד", מונעת מן המוטיבציה לגלות את המשמעות האמתית של הטקסט, ההכרחית להבנתו אך מצויה מתחת לפני השטח וסמויה מן העין. החפירה בטקסט נועדה אפוא לגלות את משמעותו האמתית וכך גם לחשוף את טבעה הנאיבי, ולעתים אף המוטעה, של המשמעות הראשונית שניתנה לו. בניגוד להרמנויטיקה של חשד, הרמנויטיקה של משמעות מונעת מן המוטיבציה לפענח את משמעותו המלאה של הטקסט כהווייתו, ולכן היא כרוכה בהקשבה מלאה וברצון ללמוד את הטקסט ומן הטקסט, כלומר להיות פתוחים להשפעתו ולשחזר ככל שניתן את משמעותו המקורית – את כוונתו האמתית של מחולל הטקסט, בין שהוא המחבר ובין שהוא הפועל החברתי.<sup>4</sup>

לצורך הדיון כאן ניאלץ להסתפק בהצגה מוגבלת זו של שני סוגי ההרמנויטיקה ולהימנע מלדון לעומק במורכבות היחסים בין שתי העמדות הפרשניות הללו.<sup>5</sup> ואולם, למען הסר ספק, שתי העמדות הפרשניות הללו נחוצות, לטענתו של ריקר, לשם הפעולה הפרשנית עצמה, ולא ניתן לוותר אף על אחת מהן. במילים אחרות, אף על פי שהחשד יתגלה בהמשך כמסוכן, הוא נחוץ ואף הכרחי לפעולה הפרשנית. יתרה מכך, כמה מאנשי הרוח וההגות המשפיעים ביותר במחשבה המודרנית הונעו, לדידו של ריקר, מן החשד. ריקר מתמקד בשלוש דמויות מפתח שכאלה: מרקס, ניטשה ופרויד, שאותן

4 לכאורה, ההנגדה המתבקשת הייתה בין הרמנויטיקה של חשד לבין הרמנויטיקה של אמון. ואולם, הקונוטציה המתלווה להרמנויטיקה של אמון מרמזת על עמדה פתוחה מדי כלפי הטקסט, המזוהה עם גישתו של הנס־גאורג גדאמאר (Howard, 1982, 167-168), שאותה ריקר מבקר (Ricoeur, 1973). טעם נוסף להימנעות מן השימוש בהרמנויטיקה של אמון הוא הרושם שהיא עלולה לעורר בקרב הקוראים שמדובר בהתמסרות מוחלטת ובקבלה תמימה של הטקסט כפי שהוא.

5 מובן השימוש במונח הרמנויטיקה של משמעות לא נועד לרמז על כך שהרמנויטיקה של חשד היא נטולת משמעות. אדרבה, כל פעולה פרשנית מתקיימת בעולם של משמעות, אך בדומה לסוציולוגיית המשמעות של ובר המבוססת על הבנה (verstehen) ובדומה לגרסתה האנתרופולוגית מבית מדרשו של גירץ, השימוש במונח משמעות במאמר זה מתייחס לחתירה הבסיסית להבנה מלאה של הטקסט החברתי ולא לקריאה שטוחה מבעדו.

הוא מכנה "המאסטרים של אסכולת החשד". לטענתו, כל אחד מן השלושה מציע בדרכו קריאה המסירה את המסווה של מה שנראה גלוי וחושפת מבנים עמוקים והכרחיים, המכוננים את המציאות הנגלית לעינינו על פני השטח. ואולם, כדי שהחשד יוביל לעשייה פרשנית ראויה, על הפרשן, לטענת ריקר, לפעול מתוך עמדה חשדנית כפולה המפנה את החשד הן כלפי הטקסט שהוא מבקש לפענח והן כלפי עצמו. החוקרת נדרשת אפוא לאמץ עמדה חשדנית כלפי החשד שלה עצמה ולשאול את עצמה שוב ושוב: "האם אינני כופה משמעות על המציאות?" (Thisleton, 1992). החשד כלפי החשד הוא אפוא רכיב מובנה באיוון התהליך הפרשני, והוא המאפשר להרמנויטיקה של ריקר למצוא את דרך האמצע בין חשד לבין אמון ותקווה ובין סקפטיות לבין אמונה נאיבית (White, 1991, p. 312).

ואולם, האיוון העדין בין חשד לבין חשד בחשד מופר לא אחת, והדבר מוביל להפעלה בלתי מבוקרת של הרמנויטיקה של חשד, או לחלופין, לאימוץ עמדה פרשנית של חשד יתר. ריקר (Ricoeur, 1970) הצביע על שני גורמים מרכזיים העלולים להוביל למצבים כאלה – אימוץ של גישה מבנית ואימוץ של אידאולוגיה. ריקר אמנם מכיר בכוח ההסבר של הגישה המבנית (סטרוקטורליסטית), אך הוא מתריע מפני הסכנה שבצמצום גורף של המשמעות הנגלית מעל פני השטח למבנים הסמויים מן העין ומפני יצירת תאוריה אובייקטיבית ללא סובייקטיביות. באשר לאידאולוגיה, ריקר טוען כי כאשר היא מוטענת על הנחות מבניות גוברת פרשנות החשד, וכך גם הנטייה להשטיח את הטקסט מתוך חיפוש אחר עקביות ומתוך התאמה של המצוי לרצוי. שני הגורמים הללו – גישה מבנית ואידאולוגיה – יוכלו לסייע לנו להבין את הדבקות הבלתי מעורערת של הסוציולוגיה הביקורתית בדקדוק הליברלי.

אם נחזור לסוציולוגיה הביקורתית נוכל אפוא לומר כי האימוץ הבלתי מבוקר של הדקדוק הליברלי, כמו גם התרחקותה מעמדתם של נחקריה, נובעים מאחיזתה בעמדה פרשנית של חשד יתר. עמדה זו משכיחה ממנה את ההכרח לחשוד בחשד וניזונה משתי הנחות עבודה מרכזיות – מבנית ואידאולוגית-פוליטית. כידוע, הסוציולוגיה הביקורתית מניחה הנחה סטרוקטורלית בדבר קיומם של מבנים כלכליים, מוסדיים, דיסקורסיביים, סמיוטיים ואחרים, הסמויים מעיני הנחקרים אך ידועים לחוקר. מבנים אלו אינם זוכים רק לתיאור, אלא אף מוטענים במשמעויות מוסריות מוחלטות ואפריוריות, הנגזרות מן המחויבות הפוליטית של הסוציולוגיה הביקורתית לצדק ליברלי. כזה הוא הזיהוי הסוציולוגי הכמעט גורף של היררכיה עם חוסר צדק או עם עוול (injustice), שעליו נעמוד בהרחבה בהמשך. אם כן, שתי ההנחות, המבנית והפוליטית, מוטענות על העדשה הסוציולוגית הביקורתית, ובכך הן מעצימות את החשד ומצמצמות את המרחב הפרשני המוקדש למשמעות, כלומר להקשבה ולמתן פשר לקולותיהם של הנחקרים עצמם.

לא ייפלא אפוא כי עמדה פרשנית זו מובילה לא פעם לדיספוזיציה מוסרית, שניתן לתארה כפטרנליזם ליברלי. הכוונה היא לכל אותם מצבים שבהם נחלצת הסוציולוגיה הביקורתית להגן על נחקריה המוחלשים מפני לא אחר מאשר הם עצמם. הסוציולוג

אורלנדו פאטרסון (Patterson, 2006, 2014; Patterson & Fosse, 2015) מתאר מקרה כזה, שבו בחרה הסוציולוגיה הביקורתית האמריקנית להגדיר צעירים שחורים משכונות עוני כ"דבילים תרבותיים" (cultural dopes), ולכן כמי שיש להצילם מפני עצמם.<sup>6</sup> לפי פאטרסון, מה שהוביל את הסוציולוגיה הביקורתית לאבחנה החותכת בדבר כסילותם של נחקריה היה עמדתם הנחרצת של צעירים שחורים, שלפיה "לתרבות" יש תפקיד מרכזי ומכונן בעיצוב מסגרת חייהם בגטו והשפעה עצומה על סיכויי היחלוצותם ממעגל העוני. עמדה זו ניצבת, כמובן, בסתירה להנחות המבניות והאידיאולוגיות של סוציולוגים ביקורתיים. למעשה, במשך כמה עשורים נחשב המונח "תרבות עוני" למונח אסור בסוציולוגיה הביקורתית האמריקנית בשל החשש להסתמך המבט מן הגורמים המבניים (והאמתיים) לעוני לעבר העניים עצמם, הסתמך מבט העלולה להביא להאשמת הקורבן. נוסף על כך, ההתמקדות בתרבות כמקור הבעיה תוארה בהקשר זה כפתולוגיזציה של תרבות שחורה (Patterson & Fosse, 2015). העמדה המגוננת של הסוציולוגיה הביקורתית כלפי הקורבן הובילה אפוא להשתקתו, להתעלמות מקולו ולדחיית המשמעות שהוא עצמו מקנה לחייו. כל אלו הרחיקו, לטענת פאטרסון, את הסוציולוגיה ממושאי מחקרה והפכו את הסוציולוגים הביקורתיים לבלתי רלוונטיים הן בעיני הצעירים השחורים והן בעיני השיח הציבורי וקובעי המדיניות (Patterson, 2014).

עד כה דנתי בתנועה של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל מקוטב הביקורת האנליטית לקוטב הביקורת החברתית, מהלך שהיה כרוך באימוץ הדקדוק הליברלי – על הנחותיו המבניות והאוטולוגיות – אל תוך המרחב הפרשני הסוציולוגי גופא. בהמשך הסברתי כיצד ההנחות האידיאולוגיות והמבניות של הסוציולוגיה הביקורתית מזינות את פרשנות החשד ומרחיקות את הסוציולוגיה מן האפשרות לפרש נאמנה את עולמות המשמעות של נחקריה. באמצעות ניתוח של מספר מקרים מן השדה אדגים בחלק הבא כיצד אחיזתה של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל בעמדה פרשנית חשדנית מקשה עליה להיחלץ מגבולות הפרשנות הליברלית ולהקנות פשר למגוון גילויים של התנגדות למסר הליברלי בקרב ציבורים שונים, ובכללם הציבור המזרחי המזוהה עם הפריפריה החברתית בישראל. כמו כן, אעמוד על הפער המתקיים בין עמדת הסוציולוגיה ביחס למונחים, כגון היררכיה, אי־שוויון וגבולות האחריות המוסרית, לבין המשמעות שמעניקים להם אנשים מן השורה ואנסה לשרטט מתווה ראשוני למרחב פרשני חלופי.

6 את המונח "cultural dopes" טבע הסוציולוג הרולד גרפינקל (Garfinkel, 1967) לצורך תיאור יחסן של הסוציולוגיה הסטרוקטורליסטית והסוציולוגיה הפונקציונליסטית לאנשים שהן חוקרות. מדורקהיים ועד פארסונס, טען גרפינקל, נדמים הנחקרים לתוצרי תברות, לכלים ריקים המתמלאים בחברתיות (בערכים, בנורמות, באמונות, בסמלים וכו') ופועלים כמרינטות המונעות על־ידי כוחות מבניים ומערכתיים.

## ביקורת הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית: דוגמאות מן השדה

מקרי המבחן שלפנינו מתייחסים לשלוש תמות מרכזיות: הראשונה – היררכיה ואי־שוויון, השנייה – מוסר וגבולות חברתיים, והשלישית – משמעות ההיסטוריה ותפיסת הזמן. ביחס לכל אחד ממקרי המבחן שאציג אעמוד על מגבלות השיח הביקורתי מתוך התייחסות למתח שבין הנחותיו התאורטיות לבין חוויית חייהם והתנסותם המוסרית (Kleinman, 2006) של מושאי המחקר, כפי שהן מצטיירות מדיווחיהם.

### היררכיה ואי־שוויון

לא יהיה זה מוגזם לטעון שחקר אי־השוויון הפך ללחם חוקה של הסוציולוגיה הביקורתית בת־זמננו. זו עסוקה לא פעם בחשיפת אי־השוויון על מופעיו השונים – בחשיפת מבני הכוח הסמויים מן העין, בשרטוט תצורות של שליטה ושל הכפפה, בהעלאה על פני השטח של היבטים חומריים וסמליים של היררכיה חברתית, בתיאור מדוקדק של מנגנונים סמליים ומבניים של הדרה ושל הכלה ועוד. מגמה זו שפשטה בסוציולוגיה הכללית נדדה גם לישראל, כששפת אי־השוויון הופכת לשפת התיאור והניתוח ביחס למנעד רחב של תופעות חברתיות ופוליטיות, כגון יחסים בין־עדתיים, אי־שוויון כלכלי וחברתי, אי־שוויון מגדרי, יחסי דתיים־חילוניים, השסע היהודי־ערבי, הכיבוש והסכסוך הפוליטי המתמשך. ככלל, היררכיה בהקשרים חברתיים רבים מעוררת חשד בקרב סוציולוגים ביקורתיים ומזוהה עם עוול או עם חוסר צדק. יתרה מכך, נראה כי עצם העיסוק באי־שוויון וזכה למעמד אקסיומטי וא־היסטורי בסוציולוגיה הביקורתית, והחתימה לשוויון הופכת לעמדת מוצא מובנת מאליה שאינה טעונה הנמקה תאורטית ואינה נדרשת לדיון היסטורי, תאולוגי או תרבותי. אם כן, ההקשר ההיסטורי והתאולוגי שבו צמח רעיון השוויון נשכח (Milbank, 2013), וכך גם זיקתו התרבותית והחברתית המשתנה.

מתוך עמדה זו, הנשענת על שני אדנים נורמטיביים־אנליטיים המוכרים בפילוסופיה הפוליטית כצדק חלוקתי (distributive justice) ופוליטיקה של הכרה (politics of recognition), הסוציולוגיה הביקורתית עסוקה בחקר אי־השוויון.<sup>7</sup> חקירה זו נותרת בגבולות המחשבה הליברלית על אף ניסיונות התיקון העצמיים שלה.<sup>8</sup> כך מחקר

7 על ההבחנה בין פוליטיקה של חלוקה לבין פוליטיקה של הכרה ראו את פרייזר והונת (Fraser & Honneth, 2003); הונת (Honneth, 1995) וטיילור (Taylor, 1996). דוגמה מובהקת להדירת המשגה הפילוסופית לתוך גבולות החקירה הביקורתית בישראל ראו אצל רם וברקוביץ (2006). חשוב לציין כי בהגות הפילוסופית קיימות גישות לפוליטיקה של הכרה שניתן לתארן כא־ליברליות (ראו, למשל, Taylor, 1994, וכן Parekh, 2000), אך גישות אלו לא חלחו אל הסוציולוגיה, ולכן גם לא זכו להתייחסות תאורטית או לבחינה אמפירית שיטתית.

8 גבולות הדקדוק הליברלי המאפיינים את חקר הריבוד ואת חקר הזהות מתגלים במלוא עומקם כלאימת השיח הביקורתי חורג מן המרחב הקוסמולוגי הליברלי. כך, למשל, הדיון הגיאוגרפי

הריבוד, החושפים הטיות קבוצתיות בחלוקת משאבים או במתן הזדמנויות, מושתתים, למעשה, על ההנחה כי במצב תקין מנטרלות קטגוריות קבוצתיות ומתקיים שוויון מלא בין אינדיבידואלים אוטונומיים, שהם אזרחים שווי ערך ושווי זכויות בדמוקרטיה הליברלית. לעומתם, מחקרי זהות מעלים על נס חזון רב־תרבותי, המבוסס על מגוון ייצוגים שוויוני בין קבוצות זהות על בסיס פוליטיקה של הבדל.<sup>9</sup>

בין שכך ובין שכך, מחקרים אלו מונחים על־ידי דמיון מבני־אנכי של המציאות החברתית: מושג הריבוד משווה למציאות החברתית דימוי גאולוגי של סדר חברתי העשוי שכבות־שכבות המונחות זו על גבי זו, ואילו חקר הזהות מציע דימוי אנכי של זהויות הממוקמות בסולם דיכוי היררכי או במציאות של דיכויים צולבים (McCall, 2005).<sup>10</sup> תמונה אנכית זו של המציאות החברתית משותפת לא רק לסוציולוגיה הביקורתית בישראל ולסוציולוגיה הביקורתית האמריקנית, כי אם גם לסוציולוגיה השליטה (sociology of domination) של פייר בורדייה, והיא־היא שמטרידה את תלמידו, לוק בולטנסקי (Boltanski, 2008, 2011). בולטנסקי מצביע על הזיקה בין ההנחה של סוציולוגיה השליטה בדבר יחסי הכפיפות העומדים בבסיס המציאות החברתית לבין המסגור וההבניה החסרים שלה את חוויות נחקריה. לטענת בולטנסקי, סוציולוגיה השליטה מותירה למעשה מרחב מצומצם מאוד לחקירת הפער בין היבטים מבניים של היררכיה ואי־שוויון לבין האופן שבו הם נתווים על־ידי אנשים מן השורה, ובייחוד כאלה הממוקמים במקום נמוך במדרג החברתי.

כפי שכבר ראינו, מצב עניינים דומה למדי ניתן למצוא גם בסוציולוגיה הביקורתית האמריקנית. נראה כי בין שמדובר בישראל, בארצות הברית או בצרפת, סירובם של נחקרים לאמץ הנחות עבודה ליברליות בנוגע לשוויון מובן כאנומליה, כבעיה הדורשת פתרון. "קולותיהם הצורמים" של המוחלשים וגילויי התנגדותם לקטגוריזציה הסוציולוגית (הריבודית והזהותית) נתפסים כביטויים של תודעה כוזבת. גם אם המונח אינו משמש את החוקרים במובנו ההיסטוריוסופי המלא (Lukács, 1971), נראה כי גרסאות וולגריות

◀ בחקר הריבוד מתרוקן מתוכן כאשר מדובר בחברה של קסטות או בחברה היררכית־מסורתית. דבר דומה קורה לדיון הזהותי ברב־תרבותיות במצבים של "מגוון עמוק" (deep diversity) (Galston, 1995), כמו במקרים של מיעוטים בלתי נטמעים החיים בחברות דמוקרטיות־ליברליות, כגון האימיש בארצות הברית, מוסלמים אדוקים במדינות אירופה או חרדים וקבוצות קיצון בציונות הדתית בישראל. על גבולות המשפט הליברלי במציאות של מגוון עמוק ראו את קומרוף וקומרוף (J. L. Comaroff & J. Comaroff, 2004), ובהקשר הישראלי ראו את ביטון וגלס (Bitton & Glass, 2016).

9 בהקשר הזהותי הפך מודל הרב־תרבותיות הליברלית לא רק לעיקרון מנחה במחקר, אלא לעיקרון מכונן בתרבות האקדמית. כך, למשל, סוגיות של ייצוג בפאנלים אקדמיים (בהקשר הישראלי – של פלסטינים, של מזרחים, של נשים ושל אחרים) הפכו לנושא שיחה מרכזי.

10 כך, למשל, אישה פלסטינית שחורה ובעלת מוגבלויות סובלת מדיכוי צולב, וזהותה כאישה בלבד אינה משקפת נאמנה את חוויות חייה, את עומק הדיכוי שהיא חווה ואת מיקומה בתחתית הסולם החברתי.

יותר שלו רווחות למדי. בולטנסקי, למשל, טען כי בסוציולוגיית השליטה נתפסים הנחקרים כ־bamboozled – כמרומים, כמי שמוֹלְכִים שולל על־ידי כוחות חברתיים סמויים מעיניהם, הגלויים וידועים לסוציולוגים הביקורתיים בלבד (Boltanski, 2008). הפער המטריד בין ההמשגה הסוציולוגית לבין תפיסותיהם של הנחקרים עצמם ישמש לנו נקודת מוצא לשרטוט גבולותיה הפרשניים של הסוציולוגיה הביקורתית מתוך הסתמכות על מספר דוגמאות נבחרות מן המחקר העדכני. אקדים ואומר שהסוציולוגיה – בשונה מאחותה הדיסציפלינרית, הפסיכולוגיה – מיעטה לעסוק באופן שיטתי בשאלה כיצד תבונתיה נתפסות בעיני האנשים שאותם היא חוקרת. בפרט, לא נעשה כל ניסיון שיטתי לחקור ולהבין את עמדתם של אנשים מן השורה המשתייכים לקבוצות המוחלשות בנוגע לתיאור ולהמשגה הסוציולוגיים של מצבם. האם המוחלשים מודעים למיקומם במבנה החברתי? האם מודעות זו מצמיחה תחושת עוול? והאם תחושת עוול מובילה למודעות פוליטית ולהתקרבות רעיונית לעקרונות של שוויון אוניברסלי וצדק ליברלי?

### הסללה בחינוך

בשנים האחרונות אנו עדים לדחיקת הסוציולוגיה מן השיח הפדגוגי בישראל. כפי שהראיתי במקום אחר (מזרחי, 2009; Mizrahi, Goodman, & Feniger, 2009), שפת הסוציולוגיה נדחית על־ידי כלל השחקנים בשדה החינוכי – תלמידים מוחלשים, תלמידים פריבילגיים, מורים, מתנכים, מנהלים ואנשי מקצוע אחרים, גם בהקשרים שבהם אין חולק על ממצאיה. כך, למשל, חרף המבנה האתנו־מעמדי המסליל, המתגלה מתוך תיאור מדויק של מיקומו של כל תלמיד במבנה ההזדמנויות הבית־ספרי, תלמידים מכל המגמות דקים בדרך כלל בעיקרון המריטוקרטי ובבחירה האישית של כל תלמיד כמי שמסבירים בצורה הטובה ביותר את מיקומם בהיררכיה הבית־ספרית. על פניו, מצב עניינים זה מזמן פרשנות של חשד. כך, למשל, ניתן לראות בתפיסות התלמידים תולדה של הפנמת השיח הנאו־ליברלי ההגמוני, המסיט את מבטם מן המבנה הריבוני ומפרקטיקות ההסללה הנהוגים בבית הספר לטובת טיפוח אשליה כוזבת, שמיקומם במבנה ההזדמנויות תלוי במאמציהם, בכישוריהם ובבחירתם האישית בלבד. ואולם, השהיית החשד הפרשני מאפשרת להתבונן באור חדש בדבקותם של התלמידים בהיגיון המריטוקרטי. בדומה להסבר שמציע בולטנסקי באשר לדבקותם של המוחלשים בהיגיון של המבחנים הסטנדרטיים (Boltanski, 2011), נראה כי ההיגיון המריטוקרטי נתפס בקרב תלמידים במסלולים הנחותים כמקור לתחושה של ערך עצמי ונטילת אחריות, בניגוד להסבר הסוציולוגי, ההופך אותם לקורבנות פסיביים של אפליה. אם כך, ההיגיון הסוציולוגי, הנתפס בשיח המחקרי (וגם האקטיביסטי) כמקור לשחרור ולגאולה, יכול להתגלות כבעל משמעות דכאנית המצמצמת את תחושות השליטה והכשירות החברתית של הנחקרים ומקשה עליהם לאחוז בדיספוזיציה של סוכנים פעילים הדרושה לטובת הירתמות לשינוי חברתי באשר הוא. הסבר זה אינו מבטל, כמובן, את ההסבר המבני, אך יש בו כדי לגלות ממדים נוספים של משמעות, הנעלמים בדרך כלל מעינה הבוחנת של הסוציולוגיה הריבונית.

אם כן, יציאה מעמדת החשד מאפשרת לחוקרת לפתוח מרחב פרשני חדש ולהתבונן מבעדו בהיררכיה הבית-ספרית מזוויות נוספות, כולל זו של הנחקרים עצמם (מורחי, גודמן ופניגר, 2013; Mizrahi et al., 2009). דוגמה למהלך כזה ניתן לראות ביתר שאת בדחייה של הנחקרים את הקטגוריזציה האתנית הרווחת בסוציולוגיה הישראלית (מזרחים-אשכנזים) כעיקרון המארגן של המערכת הריבודית בבית הספר. כפי שעלה במחקרי, התלמידים מאמצים קטגוריזציה חלופית – "ערסים ופריקים" – המדגישה הבדלים בסגנונות חיים ובהעדפות מוסריות. כך, למשל, תלמידים במגמות הנמוכות, שהגדירו את עצמם כ"ערסים" (ואף כ"ערסים גאים"), הדגישו שבנגיד לחבריהם "הפריקים", המאכלסים את הכיתות החזקות ומתאפיינים באנוכיות, באינסטרומנטליות ובגישה מחושבת ללימודים ולבית הספר, העולם החברתי-הכיתתי שלהם מקבל משמעות גדולה יותר – הם חברים טובים ונאמנים שאוהבים את החברה. התלמידים בכיתות הנמוכות מתחו למעשה גבול מוסרי (Lamont & Molnar, 2002) בינם לבין התלמידים בכיתות החזקות, ובתוך כך הדגישו את העדיפות שהם נותנים, מתוך בחירה, לנאמנות לקבוצת השווים ולחיי החברה בבית הספר על פני הישגים אקדמיים מדידים. בכך הם הקנו ערך חיובי, תקף ועצמאי לסגנון חייהם, שאפשר להם לחוש עליונות מוסרית על פני הקבוצה העדיפה מהם בסולם הריבוד האקדמי ולהעצים את הווייתם כסובייקטים בוחרים ולא כקורבנות פסיביים של שיטה או של מבנה.

כיצד ניתן להבין את אסטרטגיית הפעולה של התלמידים? מתוך ארגו הכלים הפרשני של סוציולוגיית החשד ניתן, כמובן, לפרש את התנהגותם כמבטאת כניעה או השלמה עם מבנה ההזדמנויות הקיים. מנקודת מבט זו, התנהלות התלמידים, שבה הם בוחרים – לכאורה בעצמם – לפרוש מן התחרות, היא לא יותר מאקט של ייאוש, ששורשיו טמונים בניסיונות עבר כושלים לממש את העדפותיהם "האמתיות" (המזוהות עם תמונת העולם הריבודית). אפשר לטעון כי עמדה זו של התלמידים מקורה בתודעה כוזבת, שממנה יזכו להתפכח (אם בכלל) כאשר כבר יהיה מאוחר מכדי להציל את עתידם. מנגד, ניתן לפרש את השימוש שעושים התלמידים במסמנים "ערסים" ו"פריקים" כקריאת תיגר סימבולית על התרבות ההגמונית, המשעתקת את מבנה ההזדמנויות האתנו-מעמדי המאפיין את מערכת החינוך ואת החברה בישראל (גורמזאנו-גורפינקל והרצוג, 2008). אם כן, מתוך המרחב הפרשני החדש המצטייר, התלמידה המזרחית יכולה לפעול כסוכנת חברתית בתוך שבין "כניעות" ל"התנגדות" (Mahmood, 2005).

פרשנות חלופית להתנהגות התלמידים מתאפשרת אם חורגים מן הדיכוטומיה "כניעה-התנגדות", המאפיינת את הדקדוק הליברלי, ומנסים לראות בפעולתם של התלמידים המזרחים ביטוי לתהליך של עיצוב זהות (subject formation) שאינו מתמייץ מיד לתמונת העולם הריבודית.<sup>11</sup> תהליך זה כרוך בחגיגה של סגנון חייהם,

11 תיאור מאיר עיניים של חוויות חייהן של נשים מזרחיות מן הפריפריה החברתית בישראל, החורג מן הדיכוטומיות המקובלות בשיח הביקורתי, ניתן למצוא אצל מוצפי-הלר (2012).



המבכר השתייכות חברתית על פני הישגיות אינדיבידואלית, ובמקרים מסוימים יש בו אף כדי לשמש משאב חיוני לצורך השתלבות עתידית בנתיבים חלופיים של ניעות חברתית. נתיבים אלו, שהם לא פעם עוקפי הסללה והשכלה, עשויים לאפשר לתלמידים להתמקם בעתיד בעמדות מפתח בתרבות הפופולרית, בפוליטיקה, בעולם הדתי ועוד, כשהרפרטואר התרבותי שרכשו התלמידים עשוי להתגלות במסגרתם כמשאב בעל ערך. למען הסר ספק, גם במקרה הזה אין בפרשנות החלופית כדי להפריך כליל את פרשנות החשד, הנוטה למסגר את ההתרחשות מלמעלה למטה, כלומר דרך הסטרוקטורות הרחבות, על המשמעויות הפוליטיות המשתמעות מהן. ואולם, קירוב העדשה הסוציולוגית אל השחקנים בשדה מאפשרת לזהות הגיונות פעולה נוספים, המאפשרים לראות באור אחר את "פרדוקס" דחיתן של הקטגוריות הסוציולוגיות, שלכאורה היו אמורות להיטיב עם, ולפתוח פתח לאפיקים תאורטיים ואמפיריים חלופיים.

הגבולות החברתיים של שיח זכויות האדם: בית הספר "קדמה" בדומה לדחיית ההיגיון הריבוני בקרב תלמידים מזרחים בתחתית המבנה הריבוני בבית הספר, גם רעיון הרב־תרבותיות אינו זוכה לעדנה בקרב תלמידים ממוצא מזרחי המשתייכים לפריפריה החברתית בישראל. במחקר שערכתי על תכנית להוראת זכויות אדם שפעלה בבית הספר "קדמה" בירושלים (Mizrachi, 2012), התגלה מתח עקבי בין צוות המחנכים בבית הספר לבין תלמידיהם. צוות המחנכים הורכב כולו ממורים וממורות ממוצא מזרחי. הללו התאפיינו בתודעה פוליטית מזרחית, גילו אמפתיה ורגישות כלפי אוכלוסיית התלמידים וההורים וראו בחיבור לקהילה ובהעצמת הזהות המזרחית של התלמידים ושל משפחותיהם יעד חינוכי ופוליטי מן המעלה הראשונה. ואולם, חרף "כשירותם" החברתית והאתנית של המורים וחרף האהדה שהם זכו לה, הן מן התלמידים והן מהוריהם, הם נתקלו בהתנגדות עזה כל אימת שניסו להנחיל לתלמידיהם תפיסות חיוביות בנוגע לזכות להכרה של מי שמשתייכים לקבוצות מיעוט אחרות בישראל, ובכללן להט"בים וערבים. זאת ועוד, כל ניסיון ליצור זיקה בין המזרחים לבין קבוצות אלו נתקל בהתנגדות תקיפה ובתרעומת מצד התלמידים ואף מצד ההורים, שהתלוננו נמרצות על תוכני הלימוד הללו.

באמתחתה של סוציולוגיית החשד מצוי רפרטואר רחב של הסברים אפשריים בכל הנוגע למצב עניינים זה. הסברים בעלי אופי מרקסיסטי יתמקדו בכשל או בקושי של התלמידים לפתח תודעה מעמדית ויראו בהם עדות לעוצמת החלחול של האידאולוגיה ההגמונית (פילק, 2006). הסברים מבית היוצר הפוסט־קולוניאליסטי, לעומת זאת, יראו בהתנגדות התלמידים עדות להפנמת הדיכוי – ניסיון נואש להשיל את הזהות הערבית המכתימה (שנהב, 2003), ואילו הסברים קויריים מבית היוצר של פוליטיקת הזהויות יראו בהתנגדותם שיקוף להפנמתה של אידאולוגיה ישנה ומקובעת של מיניות (גרוס וזיו, 2003). ואולם, הפניית המבט כלפי הדקדוק הפנימי של הפדגוגיה הביקורתית, במקרה זה מבית מדרשו של בית הספר "קדמה", עשויה לשפוך אור דווקא על גבולותיה

החברתיים של פוליטיקת הוהויות עצמה ובתוך כך להציע מרחב פרשני חלופי לקריאת התופעה.

התבוננות במקרה מעבר לגבולות החשד מעלה כי מורי "קדמה" ביקשו לשחרר את תלמידיהם באמצעות מודל מיובא של פוליטיקת זהויות, שצמח בקרב תנועות חברתיות בצפון אמריקה בשליש האחרון של המאה ה-20 (Anspach, 1979; Bernstein, 2005; Brown, 1995; Kruks, 2001). מודל זה מתאפיין בדפוס חשיבה ופעולה מודרניסטיים-חקיניים, שאותם כיניתי במקום אחר איזומורפיזם ליברלי (Mizrachi, 2004), והם כוללים: (1) תביעות להכרה קבוצתית על בסיס זהות שסבלה מוטיגמה או מנחיתות (נשים, הומואים, שחורים, בעלי מוגבלויות ועוד); (2) שימוש בזהות סטיגמטית כאבן הפינה לכינון זהות קבוצתית ואישית אותנטית; (3) הדגשת הזכות להשתתפות שווה כשונים, להבדיל מהכלה למרות השוני; (4) ניפוץ הנחת הניטרליות של החברה ההגמונית על-ידי חשיפת שורשיה הפרטיקולריים או הכיתתיים (כמי שמעדיפה את הלבן, הגברי, הבריא וכיו"ב) כחוד החנית לשינוי חברתי; (5) אימוץ הזכות האוניברסלית להכרה ולשוויון לקבוצות מיעוט באשר הן.

המקרה של "קדמה" הוא במידה רבה דוגמה פרדיגמטית לניסיון לפעול מתוך היגיון איזומורפי במציאות רב-מודרנית (אייזנשטדט, 2010), המתאפיינת במגוון עמוק המזרחי בישראל שהתחולל בשנות ה-90 של המאה ה-20 והתנסח מראשיתו במונחים אוניברסליים של צדק חלוקתי ופוליטיקה של הכרה. ההשתלבות של פעילים ופעילות מזרחים במרחב האיזומורפי הייתה כרוכה, בין השאר, בהתרסה נגד הציונות האשכנזית הדכאנית (ראו סעיף 4 באיזומורפיזם) ובהפגנת הזדהות עם מיעוטים אחרים, ובהם פלסטינים, נשים, להט"בים ועוד (ראו סעיף 5 באיזומורפיזם). ואולם, כפי שקרה גם במקרים אחרים (מזרחי, 2016), אותה "רדיקליות" של הפעילות והפעילים המזרחים, שנתפסה (ובמידה רבה עודנה נתפסת) בעיניהם כעמדה פוליטית ומוסרית נעלה, נראתה מנקודת מבטה של קבוצת המטרה המזרחית, שחבריה אינם שותפים לעולם המשמעות הליברלי, חסרת פשר ולעתים אף מאיימת. מובן שמצב עניינים זה רק העמיק את התהום הפעורה בין הפעילות והפעילים לבין קבוצת המוצא האורגנית, שבשמה הם ביקשו לפעול ושאותה הם ביקשו לקדם.

בעבודתי אני מבחין בין מורי "קדמה" תל אביב (בית ספר שנסגר תקופה קצרה לאחר הקמתו) לבין המורים ב"קדמה" ירושלים (Mizrachi, 2012). הניתוח של "קדמה" תל אביב מתבסס על עבודתו של גד נסים (2003), שבה מתוארת התנגדות התלמידים לאמץ פוליטיקה של בידול זהותי מזרחי או לחבור לברית מדוכאים עם הפלסטינים. כמו כן, מתוארים בה גילויי התרעומת שלהם לנוכח עמדתם המתריסה של חלק מן המורים כלפי ההגמוניה האשכנזית וכלפי המדינה הדכאנית. מן התיאור עולה כי תחושת הנאמנות העמוקה של התלמידים לעם ישראל ולמדינת ישראל היו למורים לרועץ בניסיונותיהם להנחיל לתלמידיהם תפיסה אורחית-זהותית ליברלית המבוססת על היגיון

איזומורפי. ניסיונות אלו נתפסו בעיני התלמידים כתמוהים ולעתים אף כמקוממים ופלגניים (נסיים, 2003, עמ' 79).

במקרה של "קדמה" ירושלים (Mizrachi, 2012) פיתחו המורים טכניקות של תיווך ושל תרגום שאפשרו להם לזמן רעיונות ליברליים אל תוך עולם המשמעות המסורתית של תלמידיהם. מה שסייע בידי המורים במלאכת התיווך היה מיקומם הכפול בין רשת המשמעות המזרחית-מסורתית לבין רשת המשמעות הליברלית. עובדת היותם של חלק מן המורים מסורתיים בעצמם סייעה בידם להבין את התנגדות תלמידיהם ולגלות כלפיה אמפתיה. התרגום של רעיונות ליברליים לעולם המשמעות המסורתית ושיתוף תלמידים בדילמות אתיות שחוו בעצמם, כמסורתיים החשופים לאקטיביזם ליברלי, אפשרו למורים לפרק את עמדותיהם המתחפרות של חלק מן התלמידים, לרכך התנגדויות גורפות ולפתוח מרחב לדיאלוג. למען הסר ספק, לא מצאתי עדות ליסוד מניפולטיבי בגישתם הפדגוגית של מורי "קדמה" – לא נתקלתי בתחבולות או בניסיונות שידול ל"המרת דת" ולהפיכתם של התלמידים לליברלים טהורים (זהות שחלק ממורי "קדמה" עצמם יתקשו לאמץ). במקום זאת מצאתי ניסיון לייצר מרחב למפגש בין עולמות ולהשתנות הדדית (ליברלית-מסורתית) כחלק מעשייה תרבותית דינמית ומשותפת.<sup>12</sup>

קריאה זו של השדה משקפת את המרחב הפרשני החלופי המתאפשר עם הסרת החשד הביקורתי וזניחת הנחות המוצא הליברליות של הסוציולוגיה הביקורתית. או אז מתבהרת התנהגותם של התלמידים, כמו גם התנהלות המורים, כמי שנובעות ממיקומיהם על רשתות חברתיות נבדלות. תמונת מצב זו מזמנת ניתוח סוציולוגי רגיש, המאפשר להתחקות אחר מרחב התיווך המתקיים בין עולם משמעות אחד למשנהו וללמוד את תנאי ההיתכנות לדיאלוג ולתנועה בין-רשתית, ואף ליצירתו של מרחב חיים משותף במציאות של מגוון עמוק.

#### הגבולות החברתיים של המחאה החברתית

דוגמה נוספת לפער שבין האמונה הליברלית בשוויון, כמזור האולטימטיבי לבעיותיהן של קבוצות מוחלשות המשתייכות לפריפריה החברתית בישראל, לבין התפיסות הכלכליות-חברתיות הרווחות בקרב אותן קבוצות עצמן, היא המחאה החברתית של קיץ 2011. ההסכמה הגורפת וחוצת המגזרים באשר לצורך להוזיל את יוקר המחיה לא הולידה שינוי גאולוגי בחלוקה הפוליטית הבין-גושית בישראל, וזו נותרה יציבה ועמוקה כשהייתה. נראה כי האמונה הרווחת בשמאל הישראלי, שלפיה ההכרה של הפריפריה באי-השוויון הכלכלי-החברתי תשמש שובר שוויון פוליטי, התבדתה גם הפעם. יתרה מכך, נדמה כי המחשבה הרווחת במעגלי השמאל, באשר לקשר הישיר

12 דיון נרחב יותר באסטרטגיות תרגום בין רשתות חברתיות של משמעות ניתן למצוא במאמרי הקודמים (Mizrachi, 2012, 2014). עוד על הדת כעל עולם משמעות חלופי שמתוכו צומחת סובלנות א-ליברלית, המהווה משאב ליצירת חיים משותפים בהקשר המזרחי-מסורתי, ראו אצל אלוש-לברון (Alush-Levron, 2016).

בין הכרה באי־שוויון כלכלי לבין אימוץ עמדה פוליטית שמאלנית, מתגלה כאמונה באלכימיה יותר מאשר כאחיזה בתאוריה מבוססת מציאות.<sup>13</sup> בעיצומה של המחאה ביקשתי לבדוק את תגובותיהם של תושבי השכונות הדרומיות באזור תל אביב למתרחש, וזאת לאור היעדרם הבולט של מפגינים המשתייכים לקבוצות אלו מהפגנות המחאה הגדולות ומן המאהלים המרכזיים. סיגי (שם בדוי), בחורה בת 21 ממוצא מזרחי המתגוררת בשכונת ג'סי כהן בחולון, גילתה בריאיון עמה תמיכה חד־משמעית במטרת המחאה ברוטשילד, אף שהבחינה בשוני שבין צורכיהם של המוחים ברוטשילד לבין צורכיהם של המוחים בג'סי כהן. במהלך הריאיון הביעה סיגי את מורת רוחה מיוקר המחיה ומרמת השכר הנמוכה שלה ושל חבריה: "המדינה חייבת להתעורר ולהבין שאי אפשר להתקיים מהכסף שאנחנו מרוויחים, חיים מ־3,800 שקל זוג עם שלושה ילדים. צריך לתת שכירות לא יקרה. אין לאנשים כסף לחיות במדינה הזאת, אי אפשר לשלם חשמל ומים, אי אפשר לשלם שכירות". נוסף על כך, היא גילתה אהדה כלפי מנהיגי המחאה, ובייחוד כלפי דפני ליף, שהגיעה, לדבריה, לביקור במאהל בג'סי כהן, הביעה את תמיכתה במוחים ושהתה עמם לאורך כל הלילה. עם זאת, כשנשאלה בנוגע לאפשרות שתתמוך בבחירות הבאות במפלגת שמאל חברתית שתקדם את מטרות המחאה, היא השיבה בתוקף: "אני לא מוכנה לתת לא את ירושלים המזרחית ולא את המערבית, אני מעדיפה להיות רעבה לפת לחם ולהיות ברחוב ולא לחלק את ירושלים".

מתוך פרטואר ההסברים מבית מדרשה של סוציולוגיית החשד ניתן לסווג בנקל את תגובתה של סיגי כמקרה טיפוסי של תודעה כוזבת. נראה שתודעתה סובלת מתעתועי הדמיון הדתי (ראו Ricoeur, 1970 בהתייחסות למרקס), המסמא את עיניה ומונע ממנה לזהות את האינטרס הכלכלי "האמתי" שלה. ואולם קריאה חלופית, שתצא אל מחוץ לגבולות הדקדוק הליברלי המעלה על נס את ערך השוויון, תצביע על כך שסיגי דווקא מבחינה בחדות ובהירות בין האינטרסים הכלכליים שלה לבין מה שהיא רואה כאינטרסים לאומיים וזהותיים. המעניין הוא שהבחנה מן הסוג שעורכת סיגי מתקבלת בדרך כלל בטבעיות כשהיא נעשית על־ידי שחקנים חברתיים המשתייכים לקבוצות אליטה אידאולוגיות משמאל ומימין. שחקנים אלו מצביעים לא פעם למפלגות המקדמות סדר יום פוליטי העומד בניגוד מובהק לאינטרסים הכלכליים שלהם – בין שמדובר בצדק חלוקתי שמשמעו ויתור על פריבילגיות כלכליות, עבור האליטה הליברלית; ובין שמדובר באתוס חלוצי שמשמעו הקרבה אישית וכלכלית לטובת גאולת העם והארץ, עבור האליטה הצינונית־דתית.

תופעה דומה תוארה לאחרונה בהקשר האמריקני. בספרה *Strangers in their own land* מתארת הסוציולוגית ארלי הוכשילד (Hochschild, 2016) את מה שהיא מכנה "הפרדוקס הגדול": נטייתן של מדינות עניות בארצות הברית להצביע לימין הרפובליקני

13 את הרעיון בדבר אמונת השמאל באלכימיה שאלתי מד"ר שלמה פישר.

(מצב הדומה למדי ליחס ההפוך המתגלה בעקביות בישראל בין הרמה הסוציו-אקונומית של יישובים יהודיים לבין הנטייה של תושביהם להצביע לימין). בהשראת ספרו של תומס פרנק *What's the matter with Kansas?* (Frank, 2004), שהצביע על הפרדוקס לפני למעלה מעשור, יצאה הוכשילד למסע אל "מעוז הפרדוקס", לואיזיאנה מוכת העוני, שבה הניגוד בין המצב הכלכלי של המצביעים לבין תמיכתם בימין הרפובליקני וסלידתם מן המפלגה הדמוקרטית בולטים במיוחד.

הוכשילד חרגה מהלך הרוח המקובל בסוציולוגיה הביקורתית האמריקנית וביקשה, לדבריה, להצות את חומת האמפתיה (Hochschild, 2016, p. 5) הניצבת בינה, כאשת אקדמיה ליברלית מברקלי, לבין נחקריה, עובדי כפיים ימנים וקשי יום מלואיזיאנה. מעמדה זו של אמפתיה מצביעה הוכשילד על שסע תרבותי ומוסרי עמוק, המפלה את החברה האמריקנית ובא לידי ביטוי מובהק בבחירות 2016 עם ניצחונו המפתיע – לפחות לדידם של הסוקרים מבית היוצר של הפקולטות למדעי החברה ושל אנשי התקשורת המזוהים עם המחנה הדמוקרטי – של הנשיא הנבחר, דונלד טראמפ. מן המחקר עולה כי נחקריה של הוכשילד חשים מאוימים מבחינה תרבותית וזהותית. לדידם, עולמם הערכי והמוסרי מובא לידי גיחוך השכם והערב על-ידי ליברלים במרחב הציבורי והתקשורת, והממשל הדמוקרטי בוגד בהם. כנוצרים לבנים בארצות הברית, הרואים את עצמם כבניה וכבנותיה האותנטיים של האומה האמריקנית, הם מבכים את דחיקתם לשוליים ואת הפיכתם לקבוצת מיעוט תרבותית על אדמתם-שלהם. אם כן, גם במקרה האמריקני נראה כי כל עוד מתבוננים במציאות מעמדה סוציולוגית-ביקורתית של חשד, לא ניתן להבין את הצבעתם של המוחלשים לימין כבחירה לגיטימית, שאינה מונעת מאינטרסים כלכליים בלבד.

מחקרה של הוכשילד מגלה אף יותר, שכן מעבר לחומת האמפתיה מתגלה גם אחיזה בכלכלה מוסרית (moral economy) חלופית. נראה כי נחקריה של הוכשילד אינם רואים בעצם קיומו של אי-שוויון כלכלי, ואף בעצם קיומם של פערים קיצוניים בין עשירים לעניים, עוול כלל ועיקר. תמונת העולם של הצדק החלוקתי, המעלה על נס חלוקת משאבים שוויונית בין בני אדם באשר הם ומניחה את זכותו של כל אדם לתנאי מחיה מכבדים – לא רק שאינה מקובלת עליהם, אלא אף נתפסת בעיניהם כמקוממת. כך השיבה אחת מן הנחקרות של הוכשילד – ג'ניס, מנהלת חשבונות בת 61: "אני חושבת שמי שמסרבים לעבוד, צריך להניח להם לרעוב. שיהיו חסרי בית" (Hochschild, 2016, p. 160). בעיני נחקריה של הוכשילד, עבודה נתפסת כקטגוריה תרבותית המקנה לאדם ערך עצמי ומאפשרת לו למתוח קו מוסרי בין "אנחנו העובדים" לבין "הם שאינם רוצים לעבוד". מנגד, הפער בין האחוזונים העליונים, הזוכים לנתח עצום מעוגת המשאבים הלאומיים, לבין כל האחרים אינו מעורר בקרב הנחקרים תרעומת ואף מתקבל בשוויון נפש, שכן במרכז חווייתם המוסרית ניצב האדם העמל, העושה כמיטב יכולתו לפרנס את משפחתו ולהיות שלם עם עצמו, ובלשונה של ג'ניס: "כל אחד מאתנו צריך למצוא את מקומו ולהיות שמח בחלקו" (Hochschild, 2016, p. 161).

לא נדרש דמיון פורה במיוחד כדי לראות בדבריה של ג'ניס דוגמה טיפוסית לתודעה כוזבת או דוגמה להפנמת השיח ההגמוני הדכאני. לכאורה, הללו מובילות את ג'ניס ואת שכמותה להצדיק שלא מדעת את המשטר הנאו-ליברלי, ובכך הן מסייעות למיעוט קטן ועריץ להמשיך ללא הפרעה בניצול הרוב הדומם והכנוע "השמח בחלקו". ואולם, מעבר לחומת האמפתיה ניתן גם להכיר בעמדתה של ג'ניס כעמדה המשקפת כלכלה מוסרית חלופית, שיש לה היגיון פנימי משל עצמה. הכרה זו מנהירה את הגבולות החברתיים והתרבותיים של הצדק החלוקתי, ובכך אף מפזרת את עגנת המסתורין האופפת את "הפרדוקס הגדול".

בשלוש הדוגמאות שסקרנו בחלק זה נראה שהשהיית פרשנות החשד מאפשרת גילוי של מרחב פרשני חדש ועשיר. ככלל, המשמעות של היררכיה חברתית, המזוהה באופן גורף כעוול בסוציולוגיה הביקורתית, מתגלה במגוון הגיונות חלופיים. מקריאת קולותיהם של אנשים מן השורה בקרב קבוצות המשתייכות לפריפריה החברתית בישראל, ארצות הברית או צרפת, מתחוורת כלכלה מוסרית חלופית לזו של הצדק החלוקתי, כלכלה המונעת לא על-ידי היגיון זכותי אלא על-פי קטגוריות תרבותיות של זכאות או של מעלה מוסרית. כך, למשל, בהקשר של שדה החינוך בישראל מתגלים ממדים של היררכיה מוסרית כחשובים יותר מממדים ריבודיים – אימוץ הזהות הנבדלת של התלמידים כ"ערסים" מאפשר להם להדגיש את תרבותם הנבדלת, המארגנת את חייהם ומעמידה במרכזה נאמנות לקהילת החברים והשתייכות חברתית. כמו כן, דחיית קטגוריות אתניות, כגון "מזרחים", אי-ההכרה במבנה ההודמנויות הדכאני בבית הספר והעדפת ההיגיון המריטוקרטי על פני ההיגיון הריבודי מעצימות את תחושות הבחירה והשליטה של התלמידים בגורלם כאינדיבידואלים חופשיים ובעלי ערך.

בשדה הזהות, לעומת זאת, עמדנו על גבולותיה החברתיים של פוליטיקת ההכרה. ראינו כיצד התביעה לשוויון בזכות ההבדל נותרת תחומה בתוך גבולותיה החברתיים של קבוצת הפעילים והפעילות המזוהים עם ארגונים ליברליים בחברה האזרחית בישראל. פעילותם של האחרונים מתאפיינת בדפוסים חקייניים ובהשקעת אנרגיה פוליטית וחברתית לטיהור עמדתם בתוך המרחב הליברלי. ואולם, דווקא מלאכת הטיהור מעמיקה את התהום הפעורה בינם לבין אוכלוסיות המטרה שבשמן הם פועלים. אוכלוסיות אלו מגלות לא אחת התנגדות תקיפה למסרי הפעילים, הנתפסים בעיניהן כאיום חמור על מסגרות חייהן או על הסנטימנטים הקולקטיביים הרחבים והנאמנויות הלאומיות והדתיות העומדים במוקד זהותן.

ככלל, אני מבקש להציע כי הזיהוי הגורף מדי של היררכיה עם דיכוי ועם יחסי כוח, או באופן כללי יותר עם עוול, מחמיץ את המשמעויות הנוספות שהיררכיה חברתית זוכה להן כמי שמקנה משמעות, תחושה של סדר, ואף תחושה של ערך עצמי, גם למי שאינו ממוקם בראש הסולם הריבודי (Milbank, 2013). החמצה זו מקורה בעמדת החשד של הסוציולוגיה הביקורתית, הנשענת על הנחות מבניות (קיומו של מבנה כוח דכאני) ומחויבות נורמטיבית לצדק ליברלי. במוקד מחויבות זו ניצב הפרט האוטונומי, השווה

והבוחר (בכל ספרות החיים – הפרטית והציבורית).<sup>14</sup> כך, חקר אי־השוויון בסוציולוגיה על שני ענפיו – חקר הזהות וחקר הריבוד – מתמקד בחשיפת ההטיות הקבוצתיות (המגדריות, האתניות, המעמדיות והאחרות) במבנה ההזדמנויות, בחלוקת המשאבים ובייצוג החברתי, שמהן סובל אותו אינדיבידואל כשהוא משתייך או משויך לקבוצת מיעוט או לקבוצה חברתית מודרת, כגון נשים, מזרחים, עניים, אנשים עם מוגבלויות או להט"בים. חקר אי־השוויון בסוציולוגיה בת־זמננו מתמקד אפוא בחשיפת כשליה של החברה, ובעיקר המדינה, במימוש אידאל השוויון או ב"חילוצו" של האינדיבידואל האוטונומי, השווה והזהה (במובן של sameness), מזהויותיו הקבוצתיות. כל זיקה חברתית בין זהותו הקבוצתית (מגדרית, אתנית או אחרת) של האינדיבידואל לבין סיכוייו במבנה ההזדמנויות או מקומו במבנה הריבודי, המעידה על קיומו של סדר היררכי, נחשדת כביטוי לעוול, להדרה או לדיכוי.

האינדיבידואל האוטונומי יעמוד גם במרכז הדיון הבא, שיעסוק בגבולות היקום המוסרי (moral universe) של הסוציולוגיה.

### מוסר וגבולות חברתיים

השאלה שעמדה במוקד הדיון במאמרי "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל" (מזרחי, 2011) הייתה כיצד ניתן להסביר את הפער בין האוניברסליות של מסר זכויות האדם לבין הפרטיקולריות החברתית של מברשיו ושל מתנגדיו. בהמשך לשאלה מטרידה זו הצגתי שאלה מטרידה לא פחות: כיצד ייתכן כי דווקא יחידים המשתייכים לקבוצות המטרה, היינו מי שהם חלק מן הפריפריה החברתית בישראל ויכלו לצאת נשכרים ממאבק למען צדק ליברלי, שוויון וזכויות אדם, דוחים בתקיפות את מסר זכויות האדם. לשאלה זו ניתן היה להשיב, לכאורה, כי מתנגדיו של שיח זכויות האדם לוקים בשנאת זרים לשמה, ואולי אף בגזענות, שכן הם אינם מקבלים את תפיסת האדם האוניברסלי. ואולם, צבר עדויות אמפיריות מן הארץ ומן העולם מצביע על ממצא הפוך ועקבי למדי. מרבית האנשים מן השורה מאמצים את תמונת האדם האוניברסלי ברוח שיילוק של ויליאם שייקספיר והנאורות.<sup>15</sup> משפט כגון "כולנו בני אדם ללא קשר למוצא, דת וגזע" מופיע תדיר בגרסאות משתנות בראיונות עם אנשים המשתייכים

14 על מגבלות ההנחה הליברלית בדבר הבחירה "הטבעית" של בני אדם להשתחרר ממבנה או ממסורת "דכאניים" לו רק ייווצרו התנאים לכך, ראו את עבודתה של האנתרופולוגית סאבא מחמוד (Mahmood, 2005).

15 "ואין ליהודי עיניים? אין ליהודי ידיים, איברים, צורה, חושים, מאויים, רגשות? ולא כמו הנוצרי מאותו הלחם הוא אוכל, באותם כלי נשק הוא נפצע, באותן מחלות הוא מתייסר, באותן רפואות הוא מתרפא, באותו קיץ חם לו ובאותו חורף קר לו? אם תדקרו אותנו – לא נוזב דם? אם תדגדגו אותנו – לא נצחק? אם תרעילו אותנו – לא נמות? ואם תתעללו בנו – האם לא נתנקם?" (שייקספיר, 1989, עמ' 89).

לקבוצות מיעוט בארץ ובעולם (Lamont & Mizrahi, 2012; Lamont et al., 2016). בהמשך לכך, מרבית האנשים המשתייכים למעמד סוציו-אקונומי נמוך אינם רואים ב"אחר" המשתייך לקבוצה אתנית, דתית או גזעית שונה משלהם יצור שונה במהותו ואף אינם מייחסים לו פחות אנושיות מבחינה ביולוגית או פסיכולוגית. אם כן, מדוע אנשים מן השורה מתקשים לתרגם את הכרתם באדם האוניברסלי לפוליטיקה אוניברסלית החוצה גבולות קולקטיביים ברוח זכויות האדם?

מנקודת מבטה של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל, המחויבת לערכים של צדק ליברלי, שוויון וזכויות אדם, התנגדותם של מזרחים מרקע סוציו-אקונומי נמוך לפוליטיקה האוניברסלית מעוררת חשד. כך, למשל, מנקודת מבט מעמדית-מרקסיסטית, נראה כי השיח הלאומי, השיח הדתי והשיח הנאו-ליברלי מסיטים את בני מעמד הפועלים משני צדי הגבול מזיהוי האינטרס המעמדי "האמיתי" המשותף שלהם, ובכך מונעים מהם להתאחד. מנקודת מבט פוסט-קולוניאלית נראה שהמזרחים הפנימו את דיכויים התרבותי והזהותי, ולכן הם דבקים בוהותם היהודית ונלחמים בערביותם. מנקודת מבטה של גישת משטרי השילוב, נראה כי המזרחים מאמצים בצדק שיח אתנו-לאומי בשל דחייתם על-ידי שני השיחים האחרים – הליברלי והרפובליקני (מזרחי, 2011, 2016). המשותף לכלל ההסברים המשתייכים לסוציולוגיית החשד, מבית היוצר של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל, הוא שהתנגדותם של מזרחים ממעמד סוציו-אקונומי נמוך לפוליטיקה האוניברסלית נתפסת כאנומליה, כבעיה הדורשת הסבר, כעדות לבעיה עמוקה יותר או כתסמין למחלה, אך לעולם לא כמקור, כלומר כהתנהגות הנובעת מעולם משמעות חלופי. מן המרחב האחר המוצע כאן נציב סימן שאלה אל מול פרשנות החשד ונבחן את הגיונה הפנימי של ההתנגדות כנובע מעולם משמעות חלופי. בשונה ממרבית הגישות הביקורתיות התולות את התנגדותן של קבוצות מוחלשות למסרים ליברליים בבעיה בהעברת המסר (כשל תקשורתי, שפה לא מתאימה, זיהוי המבשרים עם אליטה אשכנזית מתנשאת וכו') או בקליטתו (אוכלוסיית היעד מצויה בסוג של תודעה כוזבת, אינה מבינה נכוחה את "האינטרס האמיתי" שלה, הפנימה את השיח ההגמוני, מוסתת, שטופת מוה, מבוהלת וכו'), המהלך המוצע כאן מבקש להסיט את המבט הביקורתי כלפי המסר עצמו. לפיכך נשאל: מה בדקדוק הפנימי של השיח הליברלי מעורר התנגדות בקרב אוכלוסיות המטרה? בחלק זה נבחן באמצעות מושג הגבול את איום הדקדוק הליברלי על אוכלוסיית המטרה המזרחית ונתייחס בתוך כך לשלושה היבטים: הראשון – מושג ה־dignity ופריצת גבולות האמפתיה; השני – גבולות הערבות הדדית (associative duties); והשלישי – שאלת הגבול כמכשול או לחלופין כתנאי ליחסים של שלום ושל כבוד הדדי בין קבוצות אתניות ודתיות שונות.

### מושג ה־dignity ופריצת גבולות האמפתיה

אבן יסוד בפוליטיקה האוניברסלית היא מושג ה־dignity, צורת הכבוד הבסיסית, הרוה, הנתונה לכל אדם (קמיר, 2004). בפוליטיקה האוניברסלית נתפס ה־dignity כטבוע



באנושיות, כנתון – אין צורך לעשות דבר כדי לזכות בו, והוא משותף לכל בני האדם באשר הם, ללא הבדל דת, מין, גזע, גיל או השתייכות מעמדית או קבוצתית. יתרה מכך, רעיון ה־dignity מבוסס על ההנחה כי האינדיבידואל קודם למדינה ולחברה שבתוכן הוא חי, וככזה הוא "נשא זכויות" שהן טבעיות. מאחר שהזכויות לא הוענקו לו על־ידי המדינה, אין בסמכותה לשלול אותן ממנו. פוליטיקה זו, שנולדה במסגרת המדינה המודרנית במתכונתה הדמוקרטית־ליברלית, יחד עם הסטטוס הייחודי הנלווה אליה – "אזרח", הורחבה מאז ימיה הראשונים לאנושות בכללותה, ומאז הכרזת זכויות האדם באו"ם בשנת 1948 זכתה למעמד משפטי ופוליטי בין־לאומי. כך, מבקשת הפוליטיקה האוניברסלית להרחיב את גבולות האמפתיה האנושית אל מעבר למחוזות המקומיים של המוסר ושל החוק המדינתי.

לטענת הפילוסוף צ'רלס טיילור (Taylor, 1994), רעיון ה־dignity והפוליטיקה האוניברסלית הנגזרת ממנו הם מסממניה ההיסטוריים של המודרנה. לטענתו, צורה זו של כבוד החליפה צורה קודמת, פרה־מודרנית, של כבוד המכונה honor. ה־honor, טוען טיילור, אינו כבוד נתון, אלא כבוד המוגדר מכות השתייכות קבוצתית, עולם משמעות מקומי ומוסדות ותפקידים חברתיים. ה־honor מבחין אפוא בין מי שיש לו יותר ומי שיש לו פחות; הוא מושפע מהיררכיות חברתיות ובד בבד מכונן אותן. ה־honor מטבעו נגזר ממה שנתפס בחברה כ"מעלה הטובה" (virtue) המגדירה את ערכו של האדם בחברה. במילים אחרות, ה־honor אינו נתון, אלא מושג בעבודה ("בשביל כבוד צריך לעבוד"), או לכל הפחות מצריך מן היחיד להתברך בנכסים סימבוליים בעלי ערך בחברה או בקהילה הנתונות שבהן הוא חי. אם כן, ה־honor הוא כבוד המחובר באופן אינהרנטי להשתייכות קבוצתית, לנאמנות לקבוצה, ולפיכך הוא תחום בגבולותיה.

עבור טיילור (Taylor, 1994), המעבר מ־honor ל־dignity הוא כאמור מסממניה של המודרנה. ואולם, בעידן של ריבוי מודרניות (אייזנשטדט, 2010) ולנוכה מציאות של "מגוון עמוק" (Galston, 1995), שתי הקוסמולוגיות מתקיימות בו־בזמן ואף חולקות מרחב פוליטי משותף. מנקודת מוצא זו ניתן להפנות מבט אל הפוליטיקה האוניברסלית, לעמוד על גבולותיה החברתיים והפוליטיים, להמשיג מחדש את גילויי ההתנגדות אליה ואף לבחון את התנאים לדיאלוג מכבד בין חסידיה לבין מתנגדיה.

ביטוי מובהק ודרמטי המשקף נאמנה את עקרון ה־dignity ניתן למצוא במסר הקליט שהופיע בהפגנה שהתקיימה נגד מלחמת לבנון השנייה: "בבירות ובקריות ילדות רוצות לחיות!". מסר זה, שבו דנתי בהרחבה במקום אחר (מזרחי, 2011), הוא למעשה גילוי של אמפתיה ושל דאגה של פעילי זכויות אדם ל"אחר" הרחוק, גם זה המוגדר כאויב ונמצא מעברו השני של הגבול. בשם ההגנה על "האנושי" גוזרים הפעילים גזרה שווה בין ילדים בבירות ובקריות, כשמלחמתם חסרת הפשרות ונטולת ההטיות והנאמנויות הלאומיות והמקומיות להגנה על האנושיות נחוות על־ידם כביטוי למוסר אוניברסלי נעלה.

השאלה שהטרידה אותי (מזרחי, 2011) הייתה מדוע מזרחים מן הפריפריה החברתית בישראל דוחים בזעם בלתי נשלט את מה שנתפס בקרב הפעילים כגילוי נשגב של הומניזם והגנה על "האנושי"? מדוע הם מסרבים לראות את "האנושיות המשותפת" ואת קווי הדמיון המעמדיים, האתניים, התרבותיים (ערביות), המסורתיים, המחברים בינם לבין האנשים מן העבר השני של הגבול? במאמרי (מזרחי, 2011) סקרתי מגוון הסברים המצויים באמתחתה של הסוציולוגיה ומצביעים על הסיבות הכלכליות, הפוליטיות וההיסטוריות שהביאו את המזרחים ל"נקודת העיוורון" שבה הם נתונים. כאמור, המשותף לכל הגישות הביקורתיות הללו הוא התייחסותן להתנהגות הפוליטית של המזרחים מן הפריפריה החברתית כאל אנומליה.

ואולם, מבעד למרחב פרשני חלופי, המבקש להשהות את אימוץ הפוליטיקה האוניברסלית על-ידי הסוציולוגיה עצמה, נראה שהפוליטיקה האוניברסלית, המבקשת לפרוץ את הגבול העריץ בין "אנחנו" ל"הם" למען הצלת האנושיות המשותפת המגולמת ברעיון ה־dignity, מתנגשת עם תפיסת אנושיות מקומית, המגולמת בזיקה הסימביוטית בין הכבוד של הקהילה, או המדינה, לבין הכבוד של היחיד (honor). כאמור, בחברת honor הזהות הגרעינית של היחיד משוקעת בתוך סדר חברתי היררכי, כשסדר זה מושתת על מחויבותו המוסרית של היחיד למסגרת החברתית שבה הוא חי, ובה בעת מעצים אותה. כך יוצא שפריצת הגבולות הקולקטיביים בשם הפוליטיקה האוניברסלית מייצרת איום זהותי חמור על מתנגדיה מן הפריפריה החברתית בישראל. בהמשך לכך, הנטייה של פעילי זכויות אדם לגזור גזרה שווה בין קצין צה"ל לבין לוחם חובאללה או חמאס, כביטוי למוסר נעלה ואוניברסלי, נחווית על-ידי המתנגדים כלא פחות מאשר בוגדנות מן הסוג הבזוי והשפל ביותר. כפי שניסיתי להציע, שורשי ההתנגשות נעוצים בניגוד קוסמולוגי בין שתי הגדרות מתנגשות באשר לטבע הזיקה בין היחיד לקולקטיב. עבור הראשונה, האוניברסלית, הקולקטיב המדומיין הוא הקולקטיב הכללי-אנושי, ואילו עבור השנייה הזיקה יחיד-קולקטיב תחומה לקולקטיב המקומי (עם ישראל ומדינת ישראל במקרה הנדון). בתוך שתי הקוסמולוגיות הללו משוקעות החוויה המוסרית וזהותם הגרעינית של היחידים.

### בין גזענות לקהילתנות

המקרה השני עוסק בזירת עימות נוספת בין פעילי זכויות אדם למזרחים מן הפריפריה החברתית בישראל, והיא יחסם של מזרחים תושבי דרום תל אביב כלפי מבקשי מקלט אפריקנים. בעיני פעילי זכויות האדם, התנגדותם התקיפה של מזרחים משכונות הדרום להימצאותם של מבקשי מקלט בסביבת מגוריהם נתפסת לא אחת כגילוי של גזענות. סוציולוגים ביקורתיים שותפים להנחה שהתנגדותם של תושבי השכונות למבקשי מקלט היא מטרידה ואף רוויה בביטויים גזעניים, אולם הם תולים את הסיבה לכך במלחמת ההישרדות שנכפתה על תושבי השכונות העניות, הנאלצים להתמודד ממילא עם מציאות חברתית-כלכלית מורכבת. לטענה זו יש בהחלט אחיזה במציאות, אך האם

היא ממצה את התופעה? קריאה קרובה של המסר שמשמיעים חלק מן התושבים מגלה תמונת מציאות אחרת. כך, למשל, תושבת דרום תל אביב, אישה בעלת חזות מזרחית מובהקת, מנמקת בלהט את התנגדותה:

למה פה? למה הם מפריעים לי? הם אנשים טובים, אני לא אומרת שלא. הם מפריעים לי בגלל שאני לא רוצה את ההתבוללות הזאת. אנחנו עם יהודי. יושבת לי שכנה בליל שבת ועושה מנגל. אני גרה על יד בית כנסת [...] גועל נפש, למה, מה, אני מדינה של יהודים, או רוסיה או אפריקה או סודן? (מזרחי, 2011)

בחלק הראשון של דבריה מבהירה האישה כי מבקשי המקלט "הם אנשים טובים". קריאה נטולת חשד של דבריה מגלה כי היא מכירה באנושיותם של מבקשי המקלט ולמעשה מקבלת את עקרון הנאורות, שלפיו האנושיות משותפת לכל בני האדם. במילים אחרות, אותה אישה אינה משתמשת בלקסיקון של גזענות ישנה, הרואה במבקשי המקלט אנשים פחותי ערך, אלא מתנגדת לפריצת גבולותיו של הקולקטיב היהודי, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשכונתה. אם כן, הגבול, מנקודת ראותה, נועד להגן על הזהות הקולקטיבית היהודית ועל אורח החיים היהודי הנגזר ממנה. עמדה זו אף עולה בקנה אחד עם טענות בנוסח "עניי עירך קודמים", המציבות רף גבוה יותר של מחויבות מוסרית כלפי מי שמשתייכים לאותה קהילה על פני מי שזרים לה.

טענה זו נשמעת תדיר כלפי פעילי זכויות אדם, הנתפסים כמי שנאבקים למען זכויותיהם של מבקשי מקלט על חשבון הזכויות של "עניי עירם". על פניו, ההטיה המוסרית הגורפת כלפי "עניי עירך" עלולה להתפרש כביטוי לעמדה גזענית. ואולם, מתוך מרחב פרשני המבקש להשהות את החשד הליברלי, ניתן לקרוא את העמדה שמציגה תושבת השכונה כעמדה קהילתנית מנומקת המוכרת היטב לליברלים בהקשר אחר, המכונה בפילוסופיה הפוליטי "associative duties" (Seglow, 2013). המונח "associative duties" מתייחס להצדקה המקובלת והלגיטימית שיש להעדפת ילדינו על פני ילדים אחרים ולמחויבותנו וערבותנו המלאות לשלומם ולרווחתם, שאינן משתוות למחויבותנו ולערבותנו כלפי כל ילד אחר. אפילו העדפת חברינו על פני אנשים מקריים אחרים זוכה להצדקה בעולם ליברלי ואינה נחשדת כגזענות או כהדרה. רוצה לומר, קריאה חלופית מאפשרת לנו לראות בצורך בהגנה על גבול – במקרה הזה, גבול השבט היהודי – ביטוי לעמדה קהילתנית ולא לגזענות.<sup>16</sup> בדומה למקרים האחרים, גם במקרה

16 חשוב להבחין בהקשר זה בין הדיון בקהילתנות כמושג אנליטי-נורמטיבי בהגות הפילוסופית (ראו, למשל, הערת שוליים 8 וכן דהאן, 2013, עמ' 92-103; Avineri & de-Shalit, 1993) לבין קהילתנות כתופעה אמפירית (חברתית ותרבותית). הקהילתנות כתופעה משקפת סוג של קבוצתיות (groupness), המתאפיינת בגבולות קולקטיביים (סמליים וחברתיים) משמעותיים (דתיים, מסורתיים, אתנו-לאומיים ואחרים) החוצצים בין "אנחנו" (חברי הקבוצה) לבין "הם" האחרים.

זה מאפשרת השהיית החשד להסיט את המבט כלפי השיח הליברלי עצמו ולזהות את התקבעות הגבול המודרניסטי הקשיח בין הספֵרה המשפחתית לבין הספֵרה הפוליטית בתודעה הליברלית.

גבול כמכשול או כתנאי ליחסי שלום ואחוזה: ש"ס והתנועה האסלאמית גבולות דתיים, אתניים או אחרים נתפסים בדמיון הליברלי כמכשול בדרך ליצירת אחווה חוצת גבולות, המבוססת על קשרים בין אינדיבידואלים אוטונומיים, רציונליים וחופשיים הבוחרים את זיקתם לאחרים בכל ספֵרות החיים החברתיים (עבודה, חברות, משפחה, פוליטיקה) ללא קשר לזהותם הקבוצתית. תמונת עולם זו משתקפת היטב בשיר "Imagine" של ג'ון לנון – התגלמות הפנטזיה של עולם משוחרר מעריצותם של גבולות. מנגד, נראה כי בתפיסת העולם הקהילתית-המסורתית, דווקא ההגנה על גבולות קולקטיביים היא שמייצרת את התשתית לקיום יחסי קרבה וכבוד הדדי בין קבוצות זהות שונות. בנובמבר 2013 השתתפתי בכינוס של "הפורום להסכמה אזרחית", המפגיש בין אנשי דת חרדי-מזרחים לבין אנשי דת מוסלמים בנושא קידום השלום. אריה דרעי, אז חבר כנסת מטעם ש"ס, היה אחד הנואמים בכינוס. בנאומו הדגיש דרעי, לקול תשואות הקהל, את המשותף לשתי הקבוצות: אמונה באלוהים, כבוד למסורת, כבוד לערכי המשפחה, כבוד להורים ועוד. התכונה המשותפת שחתמה את הרשימה, וזכתה לתמיכה הנלהבת ביותר משני המחנות, הייתה: "איננו רוצים להתבולל!". דבריו של דרעי הביעו את הצורך בשמירת הגבול בכל הנוגע לספֵרות חיים מקודשות, כגון משפחה וקהילה, כתנאי ליצירת שכנות טובה, שלום וכבוד הדדי בין הקבוצות. במקרה זה, מילות השיר של רוברט פרוסט – "good fences make good neighbors" – משקפות נאמנה את היחס הקהילתית-מסורתי כלפי גבולות חברתיים. נראה כי תובנה זו עשויה להיות מועילה לכל דיון תאורטי, או פרגמטי, בדמיונו ובתכנונו של מרחב ציבורי משותף.

תובנה זו אף עשויה לסייע בהבנת תופעה הנדמית כאנומליה עבור ליברלים וסוציולוגים ביקורתיים כאחד: יחסי ידידות ואחוזה, המתקיימים בין ערבים ליהודים בהקשרים חברתיים יום-יומיים של עבודה ומסחר, לצד איבה עמוקה בין המחנות במישור הפוליטי. סוגיה זו הועלתה כחידה נטולת פתרון על-ידי פעילי זכויות אדם, שהשתוממו על הסתירה המתקיימת, לכאורה, בין הידידות ואף ההזדהות שמפגינים קבלנים מזרחים כלפי עובדיהם הפלסטינים לבין עמדתם הפוליטית הימנית המובהקת (מזרחי, 2011). תופעה דומה מתועדת במחקרה של ויקי ברונשטיין (2015), שעסק בקשרי העבודה החבריים המתקיימים בין ערבים ליהודים-מזרחים (וימניים) העובדים יחד במוסכים בתל אביב. האומנם מדובר באנומליה? כפי שאראה מיד, יציאה מגבולות הפרשנות של הדקדוק הליברלי מאפשרת לחשוב על הסוגיה הזאת מחדש, תוך הפניית מבט ביקורתי דווקא אל השיח הליברלי עצמו.

כדי להתבונן בפער שבין התנהגות חברית בחיי היום-יום לבין איבה במישור הפוליטי כעל אנומליה יש צורך בציפייה להמשכיות (continuity). כפי שמציע שלמה

פישר (2015), הליברליזם מניח רצף ועקיבות בין החברה לבין המדינה וביחס לנעשה בספרות חברתיות שונות בחייו של כל יחיד (עבודה, חברות, משפחה, פוליטיקה וכו'). ציפייה זו נסמכת, בראש ובראשונה, על קדושת האינדיבידואל בליברליזם שהיא, על-פי פישר, עקבית בכל ספרות החיים, ולכן מייצרת המשכיות חוצה גבולות בין ספרה אחת למשנתה. נוסף על כך, ניתן לזהות בציפייה זו חזון מודרניסטי-טוטליסטי (אייזנשטדט, 2010, עמ' 40), המגולם בשאיפה להשליט באופן מוחלט תמונת מציאות מוסרית המנוסחת במונחים רציונליים, נתפסת כ"טבעית" ומהווה בסיס ל"סדר תקין" ולחברה מתוקנת" (אייזנשטדט, 2010, עמ' 40). נטייה כזו לטוטליטריות מודרניסטית, כשהיא חוברת להנחה בדבר אינדיבידואליזם מקודש וחוצה גבולות, עשויה להסביר, למשל, את הציפייה הליברלית להתנהגות עקבית בכל ספרות החיים על בסיס עיקרון של "תקינות פוליטית" (Seligman, Weller, & Michael, 2008). כך, למשל, אדם "פרוגרסיבי" מצופה להתנהגות מגדרית "תקינה" במקום העבודה, בספרה המשפחתית, בחיי הזוגית ואולי אף ביחסו האינטימיים.

עם זאת, התביעה הליברלית ליחס עקבי בכל ספרות החיים היא שמקשה על ליברלים להכיל ולהבין את עולם המשמעות המסורתי, המפריד בין ספרות חיים שונות ומאפשר יחסי קרבה וידידות בין קבוצות זהות בחיי היום-יום לצד שמירה אדוקה על גבולות בין הקבוצות במישור הפוליטי. פישר (2015) טוען כי ההבחנה בין ספרות של קודש לספרות של חול היא שמאפשרת למסורתיים למתוח גבולות ברורים באינטראקציה עם האחר בין עבודה לבין משפחה או פוליטיקה. אם כן, חשיפת ההיגיון הפנימי החלופי של קבוצות שונות פותחת גם במקרה זה אפיקים חדשים להמשגה תאורטית ולמחקר. אלה עשויים להעשיר את ארגז הכלים התאורטי הנחוץ כל כך לשם התמודדות פוליטית וציבורית מעוררת תקווה עם ההכרח (והאתגר) לקיים חיים משותפים במציאות של מגוון עמוק.<sup>17</sup>

התובנה המרכזית שעולה ממכלול הדוגמאות שנדונו בחלק זה היא שבמגוון הקשרים, האונטולוגיה האינדיבידואליסטית העומדת ביסוד הדמיון הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית מתנגשת עם עולם המשמעות הקהילתני של נחקריה. התנגשות זו אינה מאפשרת לה לראות התנהגויות מסוימות של נחקריה אלא כאנומליה. לעומת זאת, מן

17 באופן דומה התקשתה הטוטליות המודרניסטית להתמודד עם "חוסר העקביות" של מזרחים מסורתיים ביחס לדת ועם "סירובם" להתמיין לדיכוסומיה המודרניסטית חילונית/דתיות. חוסר העקביות, לכאורה, בהתנהגות של מזרחים מסורתיים המנשקים מוזנות, מכבדים רבנים ובהבעת נוהגים ללכת למשחק כדורגל בשבת התפרשה מנקודת מבט מודרניסטית כביטוי לתרבות א-מודרנית (ידגר, 2012) או פרה-מודרנית. ואולם, מבעד לקריאה סוציולוגית מרחיבה של המודרנה, המערערת את תמונת העולם הפשטנית של קדמה חד-כיוונית ומונוליתית, תופעת "חוסר העקביות" נראית כהתנהגות מודרנית לחלוטין, המתקיימת במרחב גלובלי שבו מתקיים "ריבוי המודרניות" (אייזנשטדט, 2010), כלומר ריבוי תצורות של מודרניות שהתפתחו באתרים ובמרחבים תרבותיים ופוליטיים שונים. עוד בהקשר המזרחי-מסורתי ראו את בוזגלו (2008), ידגר (Yadgar, 2011, 2012) ופישר (Fischer, 2010).

המרחב הפרשני החלופי ניסינו לרדת לשורשים הקוסמולוגיים של ההתנגשויות ולהציע קריאה חלופית המקנה משמעות להתנהגויות שמבעד לעדשה הליברלית נדמות כחוסר עקביות, כגזענות, כשנאת זרים או כלאומנות קיצונית מעוררת אימה.

### זמן, תודעה והיסטוריה

בחלק שעסק בהיררכיה ואי־שוויון עמדנו על הזיהוי הגורף של השיח הביקורתי בין היררכיה לעוול ובחנו את השלכותיו על עיצוב הגבולות של המרחב הפרשני הביקורתי. נוסף על כך, באמצעות דוגמאות ספורות מן השדה שרטטנו מרחב פרשני חלופי החורג מגבולות הדקדוק הליברלי. בחלק זה נתמקד בממד נוסף בדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית, ממד הזמן. נבחן תחילה את ההשפעה שיש לתפיסת הזמן הביקורתית על עיצוב המרחב הפרשני, ובאמצעות שתי דוגמאות אמפיריות ננסה להציע מרחב פרשני חלופי.

כפי שטען ריקר (Ricoeur, 1970), ההרמנויטיקה של החשד ניוונה מהנחות מבניות, העלולות להוביל במקרים של חשד יתר לחיפוש אחר "אובייקטיביות ללא סובייקטיביות". ואולם, תרומתו של הסטרוקטורליזם להשטחת הטקסט (במקרה הנדון, הטקסט החברתי) אינה נובעת, לדעתו, רק מן הנטייה למצות את פשר ההתרחשות בניתוח מלמעלה למטה ("top-down"), אלא גם מן הנטייה לראייה מקובעת של הזמן, שכן הסטרוקטורליזם אינו רגיש דיו להיבט הדינמי של שינוי מבני לאורך זמן. נטייה זו, המאפיינת גם את הסוציולוגיה הביקורתית בישראל, תעסיק אותנו בהרחבה בהמשך, אך חשוב להבין כבר עתה כי היא אינה עומדת בסתירה לעובדה שממד הזמן נוכח בהגיגון הפרשני הביקורתי, ודווקא הוא תורם נדבך נוסף – טמפורלי – לקיבוע הזיקה המבנית בין היררכיה לבין עוול.

נקודת מוצא טובה להבנת העמדה הביקורתית כלפי הזמן היא תפיסת ההיסטוריה של ולטר בנימין. עבור בנימין (1996), המפתח להבנת ההיסטוריה על משמעויותיה הדכאניות טמון בחתירה תחת נרטיב הקדמה. ההיסטוריה, טוען בנימין, מוצגת במודרנה כתהליך בלתי נמנע של התקדמות מדומיינת, לינארית ואחידה בזמן. ואולם, תמונה זו אינה אלא בבואה של "היסטוריה של מנצחים", נרטיב נבחר אחד מתוך אינספור נרטיבים אפשריים שבהם ניתן למלא את הזמן, לתאר את ההיסטוריה ולדמיין את העתיד, נרטיב המשרת את המנצחים עצמם. התיאור של בנימין את ההיסטוריה משקף נאמנה את רוח השיח הסוציולוגי הביקורתי, המאמץ עמדה חשדנית כלפי הנרטיב ההיסטורי ההגמוני כעמדת מוצא (Adorno, 1977). בהמשך לכך, שחרור מן הזיכרון הקולקטיבי, המנוכס תדיר על־ידי הנרטיב ההגמוני, משמעו חשיפת אינספור נרטיבים חלופיים שנדחקו אל מחוץ להיסטוריה והפניית המבט המחקרי אל תפקידו של הנרטיב ההיסטורי ההגמוני באשורר מבנה הכוח הדכאני השורר בהווה. שינוי חברתי מדומיין, ברוח זו, כשבר עם ההווה, ותפקידים של גיבורי התרבות הוא לנתן את הסדר הקיים וליצור עולם

חדש, המשוחרר מכל מחויבות כלפי מה שהתרחש לפניו. נראה אפוא כי בשורת הקדמה אמנם שינתה את פניה, אך לא נגזזה מן השיח הביקורתי. העיקרון המניע אותה בגרסתה הביקורתית הליברלית אינו האמונה התמימה בקדמה מדעית, אלא האמונה בקדמה מוסרית (בפרוגרסיביות), שהיא היא המקור לשחרור ולגאולה.

חשד היתר של הסוציולוגיה הביקורתית ניזון אפוא משני מקורות מרכזיים: הראשון הוא מבני – הויהוי הגורף של מבנה היררכי עם עוול, והשני הוא היסטורי – איתור המקור ההיסטורי של העוול וחשיפת הנרטיב ההיסטורי ההגמוני הנלווה אליו. שני המקורות הללו, כשהם מוטענים על אידאולוגיה ליברלית, מזינים את פרשנות החשד הביקורתית. בחלק זה נתמקד בשתי דוגמאות הממחישות את משמעות הזמן בקוסמולוגיה הליברלית ובעיצוב הפרשנות הסוציולוגית הביקורתית. באמצעות הדוגמה הראשונה נעמוד על המשמעות המיוחסת לשינוי חברתי בשיח הביקורתי ועל הקושי שבו נתקל שיח זה בבואו להתמודד עם תפיסות זמן דתיות החורגות מגבולות הדמיון הליברלי. באמצעות הדוגמה השנייה נמחיש את הפער בין הגישה האטמפורלית והמקובעת של הסוציולוגיה הביקורתית לבין דיווחי הנחקרים הנסמכים על חוויית חייהם ומשקפים (דווקא הם) נאמנה את השינויים המבניים שהתרחשו לאורך זמן. נחתום בדיון מקוצר על זמן וגאולה בקוסמולוגיה הליברלית ובקוסמולוגיה הקהילתית.

#### שינוי חברתי: שבר לעומת המשכיות

מאמרי "Translating disability in a Muslim community: A case of modular translation" (Mizrachi, 2014) מתבסס על ניתוח ממצאים של פרויקט חברתי שבוצע בישראל ביוזמתו ובחסותו של ארגון הג'וינט. על-פי מטרות הארגון הליברלי האמריקני, פרויקט זה נועד לקדם את הזכויות ואת תנאי החיים של אנשים עם מוגבלויות בחברה הערבית בישראל, ובמסגרתו הוכשרו אנשי דת בנושא זכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות. כחלק מפרויקט הסיום שלהם התבקשו האימאמים שהשתתפו בתכנית לשאת בפני קהילות מאמיניהם דרשת יום שישי, שתעסוק בזכותם של אנשים עם מוגבלויות ליחס שוויוני ומכבד בקהילה שבה הם חיים. לקט של דרשות נבחרות התפרסם, לא לפני שהללו נערכו, נבדקו ותוקנו על-ידי מומחים בתאולוגיה של האסלאם. המאמר מתבסס על ניתוח הדרשות ומתמקד באסטרטגיות ה"תרגום" שנקטו האימאמים כדי לתווך את הרעיונות בדבר זכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות, משפת הזכויות (disability rights) הליברלית לשפת המאמינים.

בטרם אציג את המקרה, חשוב לעמוד בקצרה על הדקדוק הליברלי של השיח הביקורתי על מוגבלויות, שתפס מקום לאורך השנים גם בסוציולוגיה הביקורתית. אבן יסוד בשיח זה היא "המודל החברתי של המוגבלות", שלפיו מוגבלות אינה תכונתו של "המוגבל", אלא אפיון שנוצר מתוקף החיים בחברה מגבילה, חברה שסביבתה הפיזית והסמלית מדירה אנשים בעלי שונות גופנית ומנטלית ומיטיבה עם בעלי הגוף והמעריך המנטלי "התקינים", "המתאימים" ו"הנורמליים". בהמשך

לכך, החברה המגבילה, ולא הלקות הפיזית או הנפשית, היא שהופכת אנשים עם מוגבלויות לקבוצת מיעוט הסובלת מסטיגמטיזציה ומהדרה חברתית. כך, פעילות ופעילים חברתיים המשתייכים לקהילה הביקורתית של שיח המוגבלויות בישראל פועלים בזירה הציבורית, הפוליטית, המשפטית והחינוכית כדי לקדם זכויות של אנשים עם מוגבלויות כקבוצת מיעוט וכדי לשנות את התודעה הציבורית לקראת קבלה של אדם עם מוגבלויות כאדם שלם, שהוא אמנם שונה אך שווה. נוסף על כך, קבוצה זו חותרת להביא לשינוי תודעתי בקרב אנשים עם מוגבלויות ביחס לזהותם (למשל, לזהות את המוגבלות כזהות חיובית ורצויה) וביחס ליכולתם להבין את המבנה החברתי שגורם להדרתם ולתיוגם.

ואולם, שאיפה זו לשינוי תודעתי אינה זוכה תמיד לתמיכת הציבור הרחב של אנשים עם מוגבלויות. בהקשר הישראלי מתארת הילה רימון-גרינשפן (2008) את תגובתו של ציבור הנכים למסר שניסו לקדם פעילות ופעילים המשתייכים לתנועה הביקורתית החדשה במהלך הפגנות הנכים הגדולות של שנת 1999 ושנת 2001: "המפגינים, ההנהגה ובמידה רבה גם מטה המאבק, לא אימצו עדיין זהות פוליטית של נכות. גם הדרישות שהוצבו במרכז ההפגנות התרכזו בנושאים של צרכים ולא התרכזו בנושאים של זכויות. [...] במובן זה, לתנועת הנכים בישראל יש עוד דרך ארוכה לעשות" (שם, עמ' 18-19). אמונתה של רימון-גרינשפן, שהשינוי המבני והתודעתי המיוחל אכן יגיע גם אם "הדרך עוד ארוכה", נסמכת, בין השאר, על עמדת הוודאות בנוגע לשרשי הבעיה ולתנאים הדרושים לתיקונה. עמדה זו גזורה, כאמור, מן הדקדוק הליברלי של פוליטיקת הזהויות ומשיח זכויות האדם.<sup>18</sup> כיצד הצליחו אפוא האימאמים לתרגם את המסר הביקורתי של שיח המוגבלויות לקהילות מאמינים מוסלמים?

מתוך ניתוח הדרשות מתגלה אסטרטגיה של פיצול (decoupling strategy) שהייתה העיקרון המארגן המרכזי בפעולת התיווך של האימאמים. בדרשותיהם פיצלו האימאמים באופן חד וברור בין תכנים השייכים לרמה הנורמטיבית, כלומר לרמת נורמות ההתנהגות, לבין הרובד הבסיסי יותר השייך לרמת ההצדקות העמוקות לסדר.<sup>19</sup> בעשותם כן הצליחו האימאמים להעביר את המסר הרדיקלי (במונחים ליברליים) של שיח המוגבלויות, הקורא תיגר על הרדוקציה של אדם עם מוגבלות לעצם מוגבלותו ומעלה על נס את ההתייחסות אליו כאל אדם שלם ושווה. כך, האימאמים מתארים את נטייתם המגונה של בני אדם להפחית מערך זולתם בשל מוגבלותו. לטענתם, נטייה זו נובעת ממוגבלות התפיסה של אנשים את עושר הבריאה האלוהית, המתבטאת, בין השאר, בשונות הגזעית, המעמדית, האסתטית והתפקודית בין בני אדם. האימאמים אף מערערים על הדיכטומיה היציבה והמוטעית הרווחת בין הבריות, בין "נורמלים" לבין

18 לקריאה נוספת על שיח המוגבלויות בהקשר רב-תרבותי ראו את פטרס (Peters, 2013), ובהקשר הישראלי ראו את רז (Raz, 2004). לעבודה שעסקה במישרין בדקדוק הליברלי של

שיח המוגבלויות בהקשר רב-תרבותי ראו את וייט ואינגסטד (Whyte & Ingstad, 1995).

19 ההבחנה בין נורמות התנהגות לבין הצדקות עמוקות לסדר שאולה מטיילור (Taylor, 1996).



”מוגבלים”, דיכוטומיה הנובעת גם היא ממגבלה בהבנת הנשגב – הבריאה האלוהית – שאותו יש להלל ולשבת. כך, האימאמים מנסים להנחיל לקהל מאמיניהם את הרעיון הרדיקלי ברוח המודל החברתי של המוגבלויות, שלפיו ”מוגבלות” איננה תכונה של ”המוגבל”, אלא תולדה של חברה מגבילה ומוגבלת שאותה יש לשנות.

ואולם, משמעות השינוי המיוחל איננה שבר עם העבר. נהפוך הוא, מניחות הדרשות ומן הראיונות שקיימתי עם האימאמים עולה כי קידום השינוי החברתי נעשה מתוך מחויבות עמוקה כלפי העבר ומתוך תחושה של אחריות כבדה כלפי ההווה. יתרה מכך, נראה כי האפשרות לייצר שינוי חברתי ברמה הנורמטיבית הייתה תלויה ביכולת של האימאמים לחבר בין הווה לעבר, כלומר בחיזוק הזיקה בין הנורמות הרצויות לבין מקורות ההצדקה הדתיים לסדר. כך נוצר שינוי חברתי הנסמך על מקורות הצדקה מסורתיים מן העבר, שינוי שלא רק שאינו מערער עליהם, אלא אף תורם בתורו לחיזוק תוקפם. דפוס מסורתי זה (בוזגלו, 2008) של שינוי חברתי מתוך המשכיות טמפורלית עומד בניגוד גמור לדמיון הליברלי של שינוי חברתי כמהפכה נטולת סנטימנטים, שבמסגרתה נדרשות התנערות מן המסורת והתנתקות מן העבר הדכאני (במקרה זה חברת הגוף הבריאי). אסטרטגיית הפיצול אפשרה אפוא לאימאמים לשמור מכל משמר על מקורות ההצדקה שלהם לסדר, ובכך לדחות את שינוי העומק המאיים ואף הבלתי אפשרי מבחינתם הכרוך באימוץ מלא של השיח הליברלי.

כיצד ניתן לקרוא את פעולת התרגום של האימאמים? מעמדה פרשנית של חשד יתר המאפיינת את השיח הביקורתי על מוגבלויות, פעולת התרגום עשויה להתפרש כמהלך שאין בו בשורה אמיתית לשינוי עמוק. מעמדה ביקורתית מקלה יותר ניתן יהיה לראות בה צעד קטן במסע ארוך לקראת ”שחרור” מלא של אנשים עם מוגבלויות בקהילה המוסלמית. ואולם, מן המרחב הפרשני החלופי, נראה כי המקרה הנדון הוא דוגמה פרדיגמטית לשינוי חברתי ”לא ליברלי” הנסמך על תפיסת זמן חלופית. אסטרטגיית הפיצול, ששימשה את האימאמים, אפשרה להם להימנע מן ההתנגדות הממשית האורבת לכל ניסיון מערבי להנחיל ערכים ונורמות של זכויות אדם באמצעות איום על ההצדקות לסדר של חברה לא ליברלית או קהילה דתית (Taylor, 1996). המקרה של האימאמים אינו, כמובן, מקרה יחיד. בהקשר אחר, של שינוי חברתי במצרים, מראה האנתרופולוגית סאבא מחמוד (Mahmood, 2005) כיצד דווקא פוליטיקה דתית של אדיקות היא שאפשרה לתנועות נשים ליצור שינוי חסר תקדים במידת מעורבותן של נשים במרחב הציבורי-הדתי. כפי שמבהירה מחמוד, לא ההתנגדות הליברלית או התביעה הליברלית לשחרור הן שהניעו את הפעולה הנשית, אלא דווקא העצמת החיבור של הנשים אל המסורת היא שאפשרה לכונן מחדש, ומתוך עולם המשמעות הדתי, סובייקטיביות נשית משנה מציאות.<sup>20</sup>

20 באופן דומה, בעבודתה של גלית ינאי-ונטורה (2014), העוסקת בזהויות פמיניסטיות אורתודוקסיות בישראל ומבוססת על ראיונות עומק עם נשים המגדירות עצמן כפמיניסטיות אורתודוקסיות, המראיינות מגלות התנגדות לביטול גורף של מסגרת החיים הדתית, של

מן המרחב הפרשני החלופי מתחווים אפוא שני מודלים מובחנים לשינוי חברתי, המעוגנים בתפיסות מנוגדות של טמפורליות: מודל של שבר ומודל של המשכיות. תמונה זו מאפשרת לזהות את משמעות ההיבט הטמפורלי בחזון הליברלי לשינוי חברתי, מצד אחד, ובמקורות ההתנגדות לחזון זה, מן הצד האחר, ומזמינה קריאה סוציולוגית קרובה וניואנסית יותר של התנאים הדרושים ליצירת שינוי חברתי לנוכח השסע הקוסמולוגי בתפיסת הזמן.

תודעה והיסטוריה: ההיסטוריה של המנצחים בעיני המנוצחים  
 במקרים שנסקרו בחלק שעסק בהיררכיה ואי־שוויון התגלו האדישות של תלמידים ממוצא מזרחי לתהליכי ההסללה בבית הספר, דבקותם בנרטיב הציוני (במקרה של בית ספר קדמה) וסירובם לאמץ את הקטגוריזציה האתנית הנהוגה בסוציולוגיה (מזרחים/אשכנזים). מנקודת מבט ביקורתית ניתן לומר כי המבנה והפרקטיקה הבית־ספריים, המאפשרים שעתוק אתנו־מעמדי, הם תולדה ישירה של החטא הקדמון של הציונות (תפיסתה הקולוניאלית והאוריינטליסטית), המתחזק על־ידי הנרטיב הציוני של "כור ההיתוך" ושוויון ההזדמנויות בחינוך. נרטיב זה נתפס מנקודת מבט ביקורתית כשיקוף נאמן למה שכינה בנימין "היסטוריה של מנצחים" – נרטיב המאפשר את הצדקת קיומו של המבנה הדכאני שנותר על כנו במסווה של שוויון הזדמנויות עיוור צבעים. כיצד אפוא ניתן להבין את דבקות "המנוצחים" ב"היסטוריה של המנצחים"?

תגובת "המנוצחים" מזמינה מגוון פרשנויות ממשפחת "התודעה הכוזבת" (חוסר הבנה של האינטרס "האמתי" שלהם, הפנמת הדיכוי, צורך נואש להתקבל, "acting white" ועוד). פרשנויות אלו אינן נסמכות בהכרח על עמדה היסטוריוסופית סדורה ומנומקת באשר לטבע ההיסטוריה, באשר לטבעה של תודעת היחיד או באשר ליחסים ביניהן (Alexander Meyers, 2006; Lukács, 1971). עם זאת, ההנחות הליברליות־הביקורתיות שתיארנו בנוגע לזמן נוכחות בהן במובלע ומזינות את פרשנות החשד. ואולם, האם נטייתם של הנחקרים לדבוק בנרטיב הציוני מקורה אכן בחוסר ידיעה באשר לדחיקתם הבלתי מוצדקת לשולי "ההיסטוריה של המנצחים"? האם חשיפתם לקריאה ביקורתית חלופית של ההיסטוריה הלאומית תעורר אצלם תחושה של עוול היסטורי? האם תחושת העוול תוביל לתודעה פוליטית ובעקבותיה אולי אף לרצון לפעולה? שאלות אלו עמדו במוקד מחקר שערכתי בשנים האחרונות ומסקנותיו יראו אור בקרוב (Mizrachi, בהכנה). המחקר התבסס על שילוב מתודולוגי בין סקר של מדגם מייצג, שעסק בהיכרות של אנשים מן השורה בישראל עם תמונת אי־השוויון בתחומי

◀ מקורות הסמכות הדתיים ושל היררכיות וגבולות מגדריים בספרה הציבורית והמשפחתית. התרשמותה של החוקרת מעמדת הנשים מובילה אותה למסקנה שזהותן של הפמיניסטיות האורתודוקסיות אינה "זהות בהתהוות" או זהות המכילה סתירה, אלא עמדה זהותית עצמאית ותקפה שיש בה כדי לשמש חלופה לפמיניזם החילוני.

חיים שונים, לבין קבוצות מיקוד שהורכבו מקרב משתתפי הסקר ונועדו לבחון את מערכות המיון וההצדקה של הנחקרים בשאלות של צדק חלוקתי ופוליטיקה של הכרה. בשל מגבלות המקום יוצגו בקצרה התובנות המרכזיות שעלו מקבוצות המיקוד של מזרחים (נשים וגברים) ממעמד סוציו־אקונומי נמוך ובינוני־גבוה. ראשית, התגלה כי הכרה באי־שוויון ובאפליה אינה מובילה בהכרח לתחושה של עוול (injustice). שנית, הכרה באי־שוויון מולידה עמדות שונות ואף מנוגדות בקרב יחידים המשתייכים לקבוצה אתנית אחת ובעלי אותם משתני רקע. בקרב חלק מן הנחקרים עוררה החשיפה ל"עוול היסטורי" תרעומת והתנגדות, ואילו בקרב אחרים היא הולידה אדישות כלפי הנתונים שהובאו בפניהם ודחייה ביחס לניסיון לנבור באירועי העבר. שלישיית, גם בקרב נחקרות שהביעו תרעומת לנוכח החשיפה לאירועי העבר, תחושת "העוול ההיסטורי" לא הובילה בהכרח לשינוי תודעתי בר־קיימא. רביעית, הכרה בעוול והבנה של ההקשר הפוליטי הרחב שבתוכו הוא נוצר לא הובילו בהכרח לרצון לפעולה. חמישית, וזה העניין החשוב ביותר לענייננו, ההתעכבות על "ההיסטוריה" כאם כל חטאת הייתה זרה לחלק ניכר מן הנחקרים. בניגוד לתפיסה הביקורתית שבה הנרטיב ההיסטורי ממלא תפקיד עקבי בהצדקת מבנה הכוח הדכאני בחברה בישראל, נראה כי הנחקרים חווים את הזמן כדינמי. כל הנחקרים התעקשו לתאר את המציאות כמשתנה ("היום זה שונה"). יתרה מכך, נראה היה שמרביתם חווים תנועה כלפי מעלה ושינוי מתמיד בחייהם ובעמדתם החברתית. מתברר כי תחושה זו עולה בקנה אחד עם נתונים עדכניים של מרכז אדווה. נתונים אלו אינם מבטלים את קיומם של פערים אתנו־מעמדיים בין מזרחים לאשכנזים, אך בניגוד למחקר הריבוי הרווח הם מצביעים על שינוי דרמטי לטובה במיקום של מעמד הביניים המזרחי ביחס לקבוצות אחרות בחברה בישראל (דגן־בוזגלו וקונור־אטיאס, 2013).<sup>21</sup>

אם כן, נראה כי מתוך הפניית המבט המחקרי אל התווך שבין "סובייקטיביות" ל"היסטוריה", היינו אל המקום שבו הנרטיב ההיסטורי פוגש אנשים מן השורה, מתגלה הפער שבין ההתרסה והחשדנות של השיח הביקורתי כלפי "ההיסטוריה של המנצחים" לבין חוויית חייהם של "המנוצחים" עצמם. העובדה כי חוויית חייהם של מי שנתפסים בעיני השיח הביקורתי כמדוכאים מצויה בהלימה עם שינויים שהתחוללו במהלך העשורים האחרונים בחברה בישראל, שינויים הנעדרים מתמונת המצב הרווחת שמעמידה הסוציולוגיה הביקורתית, מזמנת את הסוציולוגיה להפנות את מבטה הביקורתי פנימה ולעמוד על האופן שבו תפיסת הזמן שבאמתחתה מעצבת, ובד בבד מצרה, את גבולות המרחב הפרשני העומד לרשותה.

21 עוד על מעמד הביניים המזרחי ועל הצורך בקריאה מחודשת של מיקומו ושל חוויותיו על פני אלו שהציע השיח הביקורתי ראו כהן וליאון (2008).

## סיכום

באמצעות הדוגמאות מן השדה שנדונו במאמר זה, ניסיתי לשרטט מרחב פרשני חלופי החורג מגבולות הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל. מרחב זה, ביקשתי לטעון, מציע אפיקים חדשים להתמודדות עם סוגיות מחקריות ופוליטיות בוערות שהסוציולוגיה הביקורתית מתקשה להציע להן מענה פרשני הולם. כמו כן, ביקשתי להראות כיצד זיהוי הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית והכרה בתפקידו המכונן בהבניית עמדתה הפרשנית החשדנית מאפשרים להשהות את החשד הפרשני ולפתוח אפיקים חדשים לחשיבה תאורטית ולחקירה אמפירית. אלו יוכלו אולי, בתורן, לשרטט נתיבים חדשים לפעולה פוליטית ולעשייה חברתית אחרת.

הדוגמאות מן השדה התייחסו לשלוש תמות מרכזיות: התמה הראשונה הייתה היררכיה ואי־שוויון. בפתח הדיון הצבתי סימן שאלה באשר לזיהוי הביקורתי הרווח, ולעתים אף הגורף, בין היררכיה לעוול. הערעור על הנחה זו נסמך על קריאה קרובה של הגיונות חלופיים המשמשים שחקנים בשדה. קריאה זו שפכה אור חדש על מגוון תופעות, ובכללן התנגדות לשיח הסוציולוגי בשדה החינוך בישראל; הקושי של פעילות ופעילים חברתיים להנחיל לתלמידי תיכון מזרחים־מסורתיים עקרונות של שיח זהויות ליברלי בדלני; הצורך בתנאים רשתיים ושיחניים מסוימים לשם תיווך של מסרים ליברלים לתלמידים מרקע קהילתי־מסורתי. בהקשר דומה, הצעתי קריאה מחודשת להתנגדות של מזרחים מן הפריפריה החברתית בישראל לניסיונות הפוליטיים (הכושלים) לייצר זיקה הכרחית בין אי־שוויון כלכלי לבין עמדה פוליטית שמאלנית (זיקה המזינה בדרך כלל את תקוות השמאל לזכות בתמיכתה של אוכלוסיית הפריפריה), והראיתי את הדמיון בין המקרה הישראלי לבין המקרה האמריקני, שבו גברים ונשים לבנים מרקע סוציו־אקונומי נמוך מצביעים למפלגה הרפובליקנית.

התמה השנייה שבה עסקנו הייתה של גבולות. ביקשתי להראות כי המשמעות של גבולות קולקטיביים בקרב אוכלוסיות לא ליברליות בעלות אוריינטציה קהילתנית מתגלה כשונה ממשמעותה בקוסמולוגיה הליברלית, ולעתים אף כמנוגדת לה. כך, למשל, התביעה להסרת גבולות קולקטיביים בשם פוליטיקה וצדק אוניברסליים נתפסת על־ידי אוכלוסיות הפריפריה כאיום זהותי חמור וכהתנהגות בוגדנית. מנגד, שימור הגבולות הקולקטיביים נתפס כתנאי ליחסי אחווה ושלוש בין קבוצות דתיות (מוסלמים וחרדים־מזרחים) וליחסים בין־אישיים טובים במקום העבודה (יהודים־מזרחים מצביעי ימין וערבים). הצורך הקהילתני בשמירת גבולות קולקטיביים מתגלה גם בהקשר של התנגדות תושבי דרום תל אביב לקליטה של אלפי פליטים מאפריקה בשכונותיהם. הראיתי כיצד ניתן להבחין מן המרחב הפרשני החלופי בין מוסר קהילתני, המצווה על האדם לדאוג קודם כול לקרובים לו ביותר, לבין גזענות ישנה. כפי שטענתי, תובנה זו עשויה לתרום לקריאה סוציולוגית ניואנסית יותר של תופעות טעונות ונפיצות וכן לאפשר החזרת מבט לדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה עצמה.

התמה השלישית שבה עסקנו הייתה של זמן, תודעה והיסטוריה. באמצעות מקרים מן השדה עמדתי על ההבדלים הקוסמולוגיים בין תפיסת הזמן הליברלית לבין תפיסת הזמן הדתית-קהילתנית. טענתי כי שינוי חברתי ליברלי מניח שבר עם העבר, שמשמעו ניתוח מסגרות חברתיות ישנות ומסורות דכאניות לשם יצירת עולם חדש. לעומת זאת, שינוי נורמטיבי בקהילה דתית נסמך על המשכיות עם העבר ועל חיבור אליו ומסתמך על המסורת כעל מקור הצדקה לשינוי נורמטיבי בהווה. כמו כן, תיארתי בקצרה כיצד משמעות ההיסטוריה בשיח הביקורתי כ"אם כל הטאת" נמצאה כמנוגדת לתפיסה אופטימית יותר הרווחת בקרב "המוחלשים". תפיסה זו נסמכת על ניסיון חייהם ותואמת לממצאים המצביעים על מגמת שיפור במצבם, מגמה חיובית הנעלמת מעיניה החשדניות של הסוציולוגיה הביקורתית.

עד כה עסקתי בעיקר במרחב הפרשני שנפתח בעקבות השהייתה של פרשנות החשד. ואולם, כיצד נגדיר את העמדה החלופית? או במילים אחרות, מה היא "סוציולוגיה של משמעות"? שאלות אלו מזמנות שאלות נוספות: האם המרחב הפרשני החלופי שניסיתי לשרטט מרמז על הגעתנו לחוף מבטחים, או לחלופין על לכידתה של משמעות "יציבה" או "אמתית" המתגלה עם השהיית החשד הפרשני? התשובה לשתי השאלות האחרונות היא כלל וכלל לא! נהפוך הוא, סוציולוגיה של משמעות כרוכה באימוץ עמדה מודעת של אי-ודאות אל מול הטקסט החברתי. מטרתה של עמדה זו היא לאפשר קריאה פתוחה ככל שניתן של הטקסט, עוד בטרם נבחרו הפרשנויות "ההכרחיות", "הנכונות" או "הביקורתיות" הנדרשות, לכאורה, לשם הבנתו (White, 1991).<sup>22</sup> מעמדה זו אנו ניצבים אל מול הטקסט החברתי ומביטים לא מתוכו (היינו ללא כל מרווח אנליטי ממנו) ולא מבעדו (היינו אל עבר אותם מבנים סמויים מן העין השוכנים, לכאורה, בבסיסו), אלא אליו. ואולם, אין מדובר בעמדה פוזיטיביסטית תמימה שמשמעה קבלת דברי הנחקרים, או ההתרחשות בשדה, בבחינת "כזה ראה וקדש" ("face value"), אלא בניסיון מודע לקרוא קריאה מלאה ככל האפשר את פשר ההתרחשות תוך הטלת חשד מתמדת בחשד הפרשני כפרקטיקה מתודולוגית וכעמדה פנומנולוגית. עמדה זו כרוכה ברווח אנליטי לא רק בין החוקרת לבין התופעה הנחקרת, אלא גם בין הנחותיה הפרשניות – הנורמטיביות והמבניות – לבין התהליך הפרשני שהיא מבצעת. זו עמדה התובעת מן החוקרת עמידה חשופה אל מול מציאות מפתיעה, לעתים טובה ומעוררת תקווה, אך לא פעם מאכזבת, מצליפה ומטלטלת. אין בעמדה זו משום הבטחה לגילוי עולם "טוב יותר" או לעיגון המוסר

22 עמדה זו עולה בקנה אחד עם המתודולוגיה המוכרת לנו מן הגישה האנתו-מתודולוגית ומגישת ניתוח השיחה המנחות את החוקרת לערוך פענוח הממוקד בהתרחשות הספציפית ולהשהות הנחות הקשורות ותאורטיות רחבות כדי להבין את ההתרחשות עצמה – "מה קורה?" (Heritage & Atkinson, 1984, p. 290). ואולם, הגישות הללו מתאפיינות בדגש מתודולוגי צר למדי, בניות צורני של שיחה ובהתעלמות מוגזמת ממשמעות ההקשר בתהליך הפרשני.

או סדר ממשלי כזה או אחר במציאות "הכרחית", "טבעית" או "תקינה". כפי שתיאר מקס ובר (2009, עמ' 120):

"ומאז ניטשה אנו מבינים גם שלא זו בלבד שדבר מה יכול להיות יפה אף שאינו טוב, אלא שהיבט זה דווקא מגביר את יופיו [...]. הניסיון הכללי מלמד שמשוהו יכול להיות אמתי על אף שאינו יפה, אינו קדוש ואינו טוב; אפשר שהוא אמתי בדיוק מן הטעם הזה".

ואולם, כדי לייצר סוציולוגיה של משמעות עלינו לזהות תחילה את "הטוב הליברלי" כתופעה היסטורית ופוליטית, מהלך הכרוך בחילוף הדמיון הסוציולוגי מגבולות "הגן הליברלי המואר" ובשחרור הביקורת האנליטית מכבלי המוסר הליברלי. לשם כך נדרשת עמידה דרוכה על המשמר מפני הנטייה לחשד יתר וכן הטלת חשד מתמדת בחשד הפרשני. כיצד נוהה את הנטייה לחשד יתר? שאלה מטרידה זו מזמינה, כמובן, חקירה מתודולוגית ופנומנולוגית מעמיקה של התהליך הפרשני. אילו נדרשתי להציע כלל אצבע אחד לזיהוי חשד יתר פרשני במחקר הסוציולוגי, הייתי אומר ש"אם הממצאים שלך תואמים תמיד את עמדתך המוסרית, תחשדי בסוציולוגיה שלך". עם הוצאת הדקדוק הליברלי אל מחוץ לפרשנות הסוציולוגית, ישו בו ברוח דורקהמינית המוסר בכלל, והמוסר הליברלי בפרט, לעמדה של מושא חקירה סוציולוגי, ואילו הסוציולוגיה בתורה תנוע מעמדת "המדע המוסרי" לעמדת "המדע של המוסר".

בנקודה זו עלול להתעורר החשש כי יש במהלך המוצע משום התנערות מן המשמעויות הפוליטיות של הסוציולוגיה, ואולי אף משום חזרה לעמדה של "סוציולוגיה ממסדית" הפועלת לכאורה כמדע ניטרלי, אך משרתת במודע או שלא במודע את הממסד הפוליטי ההגמוני. אין זה כך כלל וכלל. נהפוך הוא, עמדה זו מרחיבה ומעמיקה את הביקורת הסוציולוגית בשני מובנים: האחד אקדמי והשני פוליטי-אקטיביסטי. במובן האקדמי, עמדה זו מרחיבה את גבולות הביקורת אל מעבר לפוליטיקה הסיעית של ממסד ומדינה ומפנה את המבט הביקורתי כלפי הדקדוק הפנימי של השיח הליברלי "המשחרר". במובן זה, המהלך המוצע כאן חובר למגמות פוסט-ליברליות ופוסט-חילוניות שאדרש להן מיד. במובן הפוליטי והאקטיביסטי, פרשנות סוציולוגית המשוחררת מנאמנות פוליטית סיעתית מעצימה את יכולתה של הסוציולוגיה להפיק תובנות בעלות ערך מוסף לחברה האזרחית ולמרחב הפוליטי המקומי (מזרחי, 2011; Mizrachi, 2016).

האם די בחילוף הסוציולוגיה מכבלי הדקדוק הליברלי ומעמדת החשד על מנת לבסס את עמדתה הביקורתית "המשוחררת"? הלוא עמדת הביקורת האנליטית (critique) היא עצמה תוצר מובהק של הנאורות, ולפיכך היא מערבית וחילונית ביסודה. אם כן, האם יש בכוחה של עמדה פרשנית הנסמכת על ביקורתיות אנליטית לשמש עוגן יציב לחקירה מדעית בעידן של "מגוון עמוק"? המהלך הרדיקלי לפריצת גבולות הפרשנות החילונית במדעי החברה מתמצה אולי בצורה הטובה ביותר בכותרת האסופה שערכו טאלאל אסד, ונדי בראון, ג'ודית באטלר וסאבא מתמוד (2009, Asad, Brown, Butler, & Mahmood):

*Is critique secular?* לטענת המחברים, כפי שהיא עולה בפרק המבוא של בראון (Brown, 2009), רעיון ה-critique עצמו הוא תוצר של יוהרת הנאורות, המניחה כי התבונה הרציונלית, המאפשרת לאחוז במתודה אובייקטיבית ולהגיע לאמת מדעית, מתגלה רק עם השלת הסמכות הדתית. תביעתו של קאנט להעמיד הכול לביקורת, כולל את התבונה עצמה, מגלמת את תמצית הרעיון. הביקורת נועדה אפוא להחליף את הסמכות הדתית, או כל סמכות אחרת שאינה מעוגנת בתבונה, וככזו ביכולתה להמיר דעה או אמונה ב"אמת", וסובייקטיביות – ב"מדע".

זיהוי מקורותיו ההיסטוריוסופיים של מושג הביקורת עם החילוניות ועם המודרנה מסמן כיוון נועז לכינון תאוריה חברתית הפורצת את גבולות החילוניות. אחד ממבשריו הבולטים של נתיב זה הוא התאולוג, ג'ון מילבנק. במסגרת מה שמכונה "אורתודוקסיה רדיקלית" (radical orthodoxy), מבקש מילבנק (Milbank, 1990) להפוך על פיה את הגישה המקובלת באקדמיה החילונית באשר לטבע היחסים בין תאולוגיה לתאוריה חברתית. בהציעו קריאה מקפת ויסודית בכתביהן של כמה מן הדמויות המכוננות בהיסטוריה של ההגות החברתית חושף מילבנק את מגבלות ההיגיון החילוני העומד ביסוד הגותם. קריאה זו מאפשרת לזהות את אבני היסוד התאולוגיות של התאוריה החברתית ולערער על ההנחה בדבר קיומה של תאוריה חברתית חילונית ו"משוחררת" ולהציע לה חלופה תאולוגית. המהלך הנועז של מילבנק שימש השראה לאנתרופולוג, ג'ואל רובינס, לקרוא לבחינה מחודשת של התשתית התאורטית העומדת בבסיס תפיסת האחרות באנתרופולוגיה בת־זמננו. רובינס (Robbins, 2006) טוען כי יש בכוחה של התאולוגיה לתת מענה לבעיית יסוד תאורטית המעסיקה את האנתרופולוגיה, והיא שאלת האחרות. לטענתו, האונטולוגיה הנוצרית שמציע מילבנק, המניחה חיבור בין בני אדם על יסודות של שלום ושל אחדות אנושית, מאתגרת את האונטולוגיה החילונית של האנתרופולוגיה באשר לרעיון האחרות, הנתפסת במונחים קונפליקטואליים של מלחמה ושל הגנה על האחר. לאור זאת, רובינס מציע לאנתרופולוגיה לשוב ולהתבונן באחר לא רק מבעד לעדשת האונטולוגיה הקונפליקטואלית כ"סובייקט סובל" (Robbins, 2013) הנתון במאבק וזקוק להגנה, אלא כמקור ללמידה על אונטולוגיות חלופיות ליחסים אנושיים החורגות מן החשיבה המערבית הרווחת. הצעה זו של רובינס עשויה לשמש את מדעי החברה כתשתית תאורטית חלופית לחשיבה על חיים משותפים במציאות של מגוון עמוק, תשתית החורגת מן הגבולות הקונפליקטואליים של פוליטיקת הזהויות.<sup>23</sup> בהקשר הישראלי מבקש שלמה פישר (2015), בהשראת מילבנק, לייצר מסגרת תאורטית השופכת אור על דרכי פעולה אפשריות לנוכח התנגדותן של קבוצות מסורתיות מן הפריפריה החברתית לפוליטיקת הזהויות הליברלית (Mizrachi, 2014). על־פי פישר, התנאי המקדים לדיאלוג פורה בין ליברלים לבין אנשים המשתייכים לקבוצות דתיות־מסורתיות הוא היפוך היחסים בין תאולוגיה לתאוריה חברתית. לטענתו,

23 ניתוח אתנוגרפי של הגבולות התרבותיים של פוליטיקת הזהויות הליברלית במציאות הלאומית האוסטרלית המתאפיינת במגוון עמוק ניתן למצוא אצל פובינלי (Povinelli, 2002).

שני מהלכים יאפשרו לדתיים ולמסורתיים להיכנס לדיאלוג פורה עם ליברלים: מהלך המאפשר קריאה של מונחי יסוד במדעי החברה מנקודת מבט תאולוגית; והמשגה של החילוניות כתופעה פרטיקולרית וכתוצר של משטר ידע חדש, לא דתי, במקום כמצב קיום טבעי וכןקודת מבט ניטרלית שהדתיות מוגדרת מבעדה כעמדה אנומלית. במקרה הישראלי, נראה שהשהיית החשד ופריצת המרחב הפרשני אל מעבר לגבולות הדקדוק הליברלי מרתיעות במיוחד משני טעמים מרכזיים. ראשית, היחלשות השמאל בישראל ואווירת החירום המתמשכת רק מחריפות את "אימת הניהיליזם" (Geertz, 1984) שבה שרויים סוציולוגים המשתייכים למעגלי השמאל, מחזקות את דבקותם במוסר הליברלי ומעצימות את פרשנות החשד. החשש לצאת ממרחב הוודאות אמנם מובן, אך כפי שביקשתי להראות, דווקא שחרור הדמיון הסוציולוגי מגבולות המוסר הליברלי עשוי לאפשר פתיחה של אפיקים חדשים לחשיבה ולפעולה.<sup>24</sup> מקור נוסף לדאגה הוא מיקומה של הסוציולוגיה הישראלית כמדע חברתי המתהווה "בארץ קטנה".<sup>25</sup> הסוציולוגיה בישראל, בדומה לסוציולוגיות במדינות קטנות אחרות הממוקמות בפריפריה של האקדמיה העולמית, אינה נחשבת לבית יוצר עצמאי לתאוריה סוציולוגית כללית. כאמור, לאורך כל שנותיהם באקדמיה, סוציולוגים ישראלים מחוברים בטבורם אל מרכזי ההכשרה ואל במות הפרסום האמריקניים. ההזמנה לחרוג מן הדקדוק הליברלי (האמריקני בעיקרו) של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל כרוכה אפוא בסיכון נוסף, שאף הוא מובן. ואולם, לצד החשש הגדול טמונה כאן גם הזדמנות גדולה לבחון את השתמעויותיה ואת השלכותיה של "סוציולוגיה של משמעות". זו סוציולוגיה הנטועה עמוק במקום שבו היא פועלת, קשובה אליו ולמדה ממנו, וככזו יש בכוחה להניב תובנות שיעשירו וירחיבו את ארגז הכלים של הסוציולוגיה הכללית.

## מקורות

אייזנשטדט, ש"נ (1982). הסוציולוגיה: פרדיגמות ומשברים. ירושלים: מאגנס.  
 אייזנשטדט, ש"נ (2010). ריבוי המודרניות. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.  
 בוגלו, מ' (2008). שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת. ירושלים: כתר.  
 בן-דוד, י' (1964). מדע בארץ קטנה. האוניברסיטה, 1, 12-17.  
 בנימין, ו' (1996). על מושג ההיסטוריה. בתוך י' ניראד (עורך), מבחר כתבים, כרך ב (עמ' 310-318). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

24 ראו, למשל, את היוזמה "מולדת אחת שתי מדינות" (<http://2states1homeland.org/>), את מפעלו של הרב פרוימן ז"ל (2014), את פעילות הפורום להסכמה אזרחית (<http://www.caf.org.il/>) ואת קבוצת הדיאלוג בין אנשי חינוך מזרחים-חרדים לבין האגודה לזכויות האזרח (קמפ ועמיתיה, 2015).

25 ביטוי זה מתכתב עם מאמרו של יוסף בן-דוד (1964), "מדע בארץ קטנה".



ברונשטיין, ו' (2015). המוסך כמרחב מוגן? היחסים בין עובדים יהודים ועובדים ערבים במוסך הרכב ועולמות המשמעות שלהם (עבודת מ"א). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

גורמזאנו-גורפינקל, ב' והרצוג, ע' (עורכים). (2008). הכיוון מזרח: ערסים ופרחות (גיליון 16). תל אביב: בימת קדם לספרות.

גרוס, א' וזיו, ע' (2003). מבוא – בין תיאוריה לפוליטיקה: לימודים הומוריסטיים ותיאוריה קווירית. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' וקנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומוריסטיים ותיאוריה קווירית (עמ' 9–44). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

דגן-בוזגלו, נ' וקונור-אטיאס, א' (2013). הרובד הבינוני בישראל 1992–2010: תמונת מצב. תל אביב: מרכז אדווה.

דהאן, י' (2013). תיאוריות של צדק חברתי. תל אביב: משרד הביטחון.

היילברון, ס' (2016, ינואר). מחשבות על הסוציולוגיה כמצפן. אוחזר מתוך <https://www.youtube.com/>

ובר, מ' (2009). המדע כייעוד. תכלת, 36, 98–128.

ידגר, י' (2012). מסורתיות. מפתח, 5, 143–164.

ינאי-ונטורה, ג' (2014). זהויות פמיניסטיות אורתודוקסיות בישראל: מבט חדש על פמיניזם ומבט חדש על אורתודוקסיה. מגדר, 3, 1–24.

כהן, א' (2016). בית עם גינה, חום והגנה: עולם המשמעות של מזרחים בפריפריה (עבודת מ"א). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

כהן, א' וליאון, נ' (2008). לשאלת המעמד הבינוני-המזרחי בישראל. אלפיים, 32, 83–101.

מוצפי-הלר, פ' (2012). קופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית. ירושלים: מאגנס.

מזרחי, נ' (2009). לא רוצים סוציולוגיה: פדגוגיה ללא חברה בשדה החינוך בישראל. אלפיים, 34, 42–64.

מזרחי, נ' (2011). מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל. מעשי משפט, 4, 51–74.

מזרחי, נ' (2016). על גבולותיו החברתיים של השיח הביקורתי על מוגבלויות. בתוך נ' זיו, ש' מור, א' אייכנגרין, נ' מזרחי וא' קנטור (עורכים), מקראה בלימודי מוגבלויות (עמ' 332–343). ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.

מזרחי, נ', גודמן, י' ופניגר, י' (2013). הם 'פריקים' ואנחנו 'ערסים': שלילתם של אתניות ומעמד בתפיסת תהליכי ההסללה בבתי ספר בישראל. בתוך י' יונה, נ', מזרחי וי' פניגר (עורכים), פרקטיקה של הבדל בשדה החינוך בישראל (עמ' 83–107). ירושלים: מכון ון ליר.

נסים, ג' (2003). ממרקס עד מרקש: זהות ומזרחיות בתיכון 'קדמה' תל-אביב (עבודת מ"א). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

- פילק, ד' (2006). פופוליזם והגמוניה בישראל. תל אביב: רסלינג.
- פישר, ש' (2015, נובמבר). ארגון היחסים של אליטות ליברליות לעומת זה של המזרחיים מהמעמד הבינוני והנמוך. אוהור מתוך <https://www.youtube.com>
- פרומן, מ' (2014). שחקי ארץ: שלום, ארץ, אדמה. תל אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, וירושלים: ראובן מס.
- פרידריך-סילבר, א' (2001). סוציולוגיה ביקורתית במבחן הביקורת: מסוציולוגיה פרגמטית לסוציולוגיה תרבותית. תיאוריה וביקורת, 19, 191-213.
- קמיר, א' (2004). שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם. ירושלים: כרמל.
- קמפ, א', שדה, כ', רעי, ג', אלכסנדר, ד', כהן, ג', טבילה, ב' ... וזליגמן, א' (2015, נובמבר). מעבר לגן ולג'ונגל: מפגשים מהסוג השלישי. אוהור מתוך <https://www.youtube.com/>
- רימון-גרנינשפן, ה' (2008). בין חקיקה למהאה: הפוליטיקה של נכויות בישראל. בתוך נ' ברויאר (עורכת), חוברת תקצירים: סדרת מפגשי היכרות עם ה-Disability Studies (עמ' 16-19). אוהור מתוך <http://www.cil4u.org/docs/ds.pdf>
- רם, א' (2006). הזמן של ה"פוסט": לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל. תל אביב: רסלינג.
- רם, א' וברקוביץ, נ' (2006). אי־שוויון. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- שיינספיר, ו' (1989). הסוחר מוונציה (תרגום: א' עוז). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שנהב, י' (1995). מכונת הארגון: חקירה ביקורתית ביסודות תורת הניהול. ירושלים: שוקן.
- שנהב, י' (2003). היהודים־ערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד.
- שנהב, י' (2006). הפוליטי מתעניין בך: אינטלקטואלים, כוח ופוליטיקה. בתוך ח' הרצוג וכ' להד (עורכות), יודעים ושותקים (עמ' 168-180). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Adorno, T. (1977). *Minima moralia: Reflections from damaged life*. London, England: Verso. (First published 1951)
- Alexander Meyers, P. (2006). Speaking truth to ourselves: Lukács, "false consciousness" and a dilemma of identity politics in democracy. *International Review of Sociology*, 16(3), 549-589.
- Alush-Levron, M. (2016). Creating a significant community: Religious engagements in the film Ha-Mashgihim (God's Neighbors). *Israel Studies Review*, 31(1), 86-106.
- American Anthropological Association (1947). Statement on human rights. *American Anthropologist*, 49(4), 539-543.
- American Anthropological Association, Committee on Human Rights (1999). *Declaration on anthropology and human rights*. Retrieved from <http://www.aaanet.org/about/Policies/statements/Declaration-on-Anthropology-and-Human-Rights.cfm>

- Anspach, R. R. (1979). From stigma to identity politics: Political activism among the physically disabled and former mental patients. *Social Science & Medicine*, 13A(6), 765-773.
- Asad, T., Brown, W., Butler, J., & Mahmood, S. (Eds.). (2009). *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. Berkeley, CA: University of California.
- Avineri, S., & de-Shalit, A. (Eds.). (1993). *Communitarianism and individualism*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Bernstein, M. (2005). Identity politics. *Annual Review of Sociology*, 31, 47-74.
- Bitton, Y., & Glass, E. (2016). A woman of valor goes to court: Tort law as an instrument of social change under multiculturalism. *Israel Studies Review*, 31(1), 107-127.
- Boltanski, L. (2008). Domination revisited: From the French critical sociology of the 1970s to present-day pragmatic sociology. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 29(1), 27-70.
- Boltanski, L. (2011). *On critique: A sociology of emancipation*. Cambridge, MA: Polity.
- Brint, S. (2005). Guide for the perplexed: On Michael Burawoy's "public sociology". *The American Sociologist*, 36(3-4), 46-65.
- Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brown, W. (2009). Introduction. In T. Asad, W. Brown, J. Butler, & S. Mahmood (Eds.), *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech* (pp. 7-19). Berkeley, CA: University of California.
- Burawoy, M. (2005). For public sociology. *American Sociological Review*, 70(1), 4-28.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2004). Criminal justice, cultural justice: The limits of liberalism and the pragmatics of difference in the New South Africa. *American Ethnologist*, 31(2), 188-204.
- Dilthey, W. (1989). *Selected works, Vol. 2: Understanding the human world* (Ed. by R. A. Makkreel & F. Rodi). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Engle, K. (2001). From skepticism to embrace: Human rights and the American Anthropological Association from 1947-1999. *Human Rights Quarterly*, 23(3), 536-559.
- Fassin, D. (Ed.). (2012). *A companion to moral anthropology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Fischer, S. (2010). Judaism and global religious trends: Some contemporary developments. In E. Ben-Rafael & Y. Sternberg (Eds.), *World religions and multiculturalism* (pp. 315-350). Leiden, The Netherlands: Brill.

- Frank, T. (2004). *What's the matter with Kansas? How conservatives won the heart of America*. New York, NY: Henry Holt.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London, England, & New York, NY: Verso.
- Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest*, 16, 3-18.
- Galston, W. A. (1995). Two concepts of liberalism. *Ethics*, 105(3), 516-534.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Geertz, C. (1984). Distinguished lecture: Anti anti-relativism. *American Anthropologist*, 86(2), 263-278.
- Gieryn, T. F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review*, 48(6), 781-795.
- Goodale, M. (2006). Introduction to "anthropology and human rights in a new key". *American Anthropologist*, 108(1), 1-8.
- Gould, S. J. (1996). *The mismeasure of man*. New York, NY: Norton.
- Haward, R. J. (1982). *Three faces of hermeneutics: An introduction to current theories of understanding*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Heritage, J., & Atkinson, J. M. (1984). Introduction. In J. M. Atkinson & J. Heritage (Eds.), *Structures of social action: Studies in conversation analysis* (pp. 1-16). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hochschild, A. R. (2016). *Strangers in their own land: Anger and mourning on the American right*. New York, NY: The New Press.
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, England: Polity.
- Horkheimer, M. (1978). *Dawn & decline: Notes 1926-1931 & 1950-1969*. New York, NY: Seabury.
- Kirsh, N. (2003). Population genetics in Israel in the 1950s: The unconscious internalization of ideology. *Isis*, 94(4), 631-655.
- Kleinman, A. (2006). *What really matters living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Kruks, S. (2001). *Retrieving experience: Subjectivity and recognition in feminist politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lamont, M., & Mizrachi, N. (2012). Ordinary people doing extraordinary things: Responses to stigmatization in comparative perspective. *Ethnic & Racial Studies*, 35(3), 365-381.

- Lamont, M., & Molnar, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195.
- Lamont, M., Moraes Silva, G., Guetzkow, J., Welburn, J. Mizrachi, N., Herzog, H., ... & Reis, E. (2016). *Getting respect: Dealing with stigma and discrimination in the United States, Brazil, and Israel*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lukács, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.
- Messer, E. (1993). Anthropology and human rights. *Annual Review of Anthropology*, 22, 221-249.
- Milbank, J. (1990). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Oxford, England: Blackwell.
- Milbank, J. (2013). *The blue labour dream*. Retrieved from <http://richardsrobinson.org.uk>
- Mizrachi, N. (2004). From badness to sickness: The role of ethnopsychology in shaping ethnic hierarchies in Israel. *Social Identities*, 10(2), 219-243.
- Mizrachi, N. (2012). On the mismatch between multicultural education and its subjects in the field. *British Journal of Sociology of Education*, 33(2), 185-201.
- Mizrachi, N. (2014). Translating disability in a Muslim community: A case of modular translation. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 38(1), 133-159.
- Mizrachi, N. (2016). Sociology in the garden: Beyond the liberal grammar of contemporary sociology. *Israel Studies Review*, 31(1), 36-65.
- Mizrachi, N., Goodman, Y., & Feniger, Y. (2009). 'I don't want to see it': Decoupling ethnicity and class from social structure in Jewish Israeli high schools. *Ethnic and Racial Studies*, 32(7), 1203-1225.
- Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 47-73.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Patterson, O. (2006, March 26). A poverty of the mind. *The New York Times*. Retrieved from <http://www.nytimes.com>
- Patterson, O. (2014). How sociologists made themselves irrelevant. *The Chronicle of Higher Education*. Retrieved from <http://www.chronicle.com>
- Patterson, O., & Fosse, E. (2015). *The cultural matrix: Understanding black youth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Peters, S. J. (2013). *Education and disability in cross-cultural perspective*. London, England, & New York, NY: Routledge.
- Povinelli, E. (2002). *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Raz, A. (2004). "Important to test, important to support": Attitudes toward disability rights and prenatal diagnosis among leaders of support groups for genetic disorders in Israel. *Social Science & Medicine*, 59(9), 1857-1866.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ricoeur, P. (1973). Ethics and culture: Habermas and gadamer in dialogue. *Philosophy Today*, 17, 153-165.
- Robbins, J. (2006). Anthropology and theology: An awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, 79(2), 285-294.
- Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: Toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 447-462.
- Seglow, J. (2013). *Defending associative duties*. London, England: Routledge.
- Seligman, A. B., Weller, R. P., & Michael, J. (2008). *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1996). A world consensus on human rights? *Dissent*, 43, 15-21.
- Thisleton, A. (1992). *New horizons in hermeneutics*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- White, E. (1991). Between suspicion and hope: Paul Ricoeur's vital hermeneutic. *Journal of Literature and Theology*, 5(3), 311-321.
- Whyte, S. R., & Ingstad, B. (1995). Introduction. In B. Ingstad & S. R. Whyte (Eds.), *Disability and Culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Yadgar, Y. (2011). A post-secular look at tradition: Toward a definition of "traditionism". *Telos*, 156, 77-98.