

ליברליזם שבטי

ניר עברון

הקדמה

עבור רבים מבין אזרחי ישראל היהודים, השמאל אינו יריב פוליטי גרידא אלא תועבה מוסרית. אנשי ונשות השמאל, ובמיוחד האינטלקטואלים שבהם, נתפסים כמי שהפנו את גבם לצו האתי-קיומי הבסיסי – נאמנות לקבוצה היהודית-ישראלית – ומשהוציאו את עצמם מן הכלל כפרו בעיקר. שכן להיות יהודי-ישראלי טוב משמעותו להיות קודם כול נאמן ליהודים-ישראלים אחרים, כתנאי מקדים לפתחון פה על דרכיה ואורחותיה של הקבוצה האתנו-לאומית. הדברים ידועים ומגולמים חדשות לבקרים בו'אנר הטוקבקיטי המוכר של "לכו לעזה", כמו גם בטענות המהוגנות יותר שמפנים דוברי הימין לשמאל. מתחת לדיון הריאלי-פוליטי מצד מומחי הביטחון ולפלפולי היש-או-אין-פרטנר רובצת תמיד התביעה לנאמנות. "בסופו של יום", אומרים דוברי הימין ליריביהם משמאל, "אינכם חלק מאיתנו ואינכם רוצים להיות חלק מאתנו. ואם כך, מי אתם שתטיפו לנו מוסר?"

שאת הנפש היא הדדית. אמרת "ימין" לאשת השמאל המחויבת, אמרת "אירציונליות", "אתנוצנטריות" ו"לאומנות דביקה". שורש הרע נעוץ, היא תאמר, בשבטיות שמאחדת את כל גוני המחנה הזה לעיסה אפלה אחת. משסיים לקלף מעצמו את שיירי ההדר הז'בוטינסקאי איבד הימין הישראלי את היכולת לזהות את אנושיותו של האחר, וממילא אין לסמוך עליו שיכבד את זכויותיו. אין עדות טובה יותר לפגיעתה הרעה של השבטיות הזו, היא תוסיף, מאשר האובססיה של דוברי הימין ומטקבקיו לנאמנות ולשמירה על אחדות השורות. פרטיקולריזם הוא פאשיזם. אם ברצוננו להקים פה חברת מופת שווינונית וסוציאל-דמוקרטית, עלינו להילחם במגמות המעמידות את שאלת הזהות מעל לכול; עלינו לדאוג שזכויות אדם לא יעצרו בקו הירוק או בגבולות הקהילה היהודית; ועלינו להבטיח שערכים אוניברסליים של צדק וזכויות אדם יגברו על ערך הנאמנות האתנוצנטרי והמסתגר.

שתי הפסקאות שעיינתי מתארות באופן סכמטי את המאבק בין הימין והשמאל בישראל כמאבק בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם, בין ה"רגש" ל"שכל", בין אתנוצנטריות לערכי צדק. אין חדש בתיאור הזה: כל שותף בפולמוס הפוליטי בישראל יודע לתאר את הימין כמחנה ה"שבטי" ואת השמאל כמחנה ה"אוניברסלי". יתרה מכך: לא רק שההקבלה הכפולה הזאת – בין אוניברסליזם לליברליזם ובין "שבטיות" לעמדות לא-ליברליות – שגורה בפי כול, היא גם משמשת את שני הצדדים בבואם לתאר את עצמם. כאשר נפתלי בנט מגבה את הפוליטיקה שלו בהכרזה "אני לא מהאו"ם, אני לא אובייקטיבי", הוא מזהה פרטיקולריזם עם עמדה ימנית-לאומנית.¹ כאשר גדעון לוי כותב, "אין ערכים יהודיים ואין מוסר יהודי", יש ערכים ומוסר אוניברסליים,² הוא נשען על צדו השני של אותה מטבע.² בנט הוא ימני שבטי גאה. לוי הוא ליברל אוניברסליסט עיקש. בתווך שבין שתי העמדות הללו מנווט לו בחשש מרבית האלקטורט

הישראלי-יהודי: אותו מרכז מחזור-תמיד וחסר עקרונות, שמגדיר את עצמו כנגד "הקיצונים בשני הצדדים".

בדברים הבאים אנסה לערער על קשיחותם של גבולות הגזרה הללו על ידי אתגור הזיהוי השגור בין פרטיקולריזם לעמדות אנטי-ליברליות מצד אחד, ובין אוניברסליזם לערכי חופש מצד שני. כפי שאראה בהמשך, ההקבלה הכפולה הזאת בעייתית בכמה מישורים, אך בראש ובראשונה בכך שהיא חוסמת את הדרך לביסוס אפשרות שלישית: ליברליזם שבטי, ליברליזם ללא אוניברסליזם.

מי שעצם הרעיון של ליברליזם שבטי נשמע לו מופרך מיסודו מבלבל בין שני דברים: בין התקווה שסדר היום הליברלי יהפוך ביום מן הימים למוסכמה כלל-עולמית, לבין תפיסת האדם שניסחו הוגי הנאורות במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה כחלק מנסיונם להוכיח שהזכות לשוויון, חירות וקניין מעוגנת במשהו עמוק יותר מקונצנזוס תרבותי, במשהו כמו "התבונה" או "הטבע האנושי". בשנות ינקותו של הרעיון הליברלי היה לשיח האוניברסליטי תפקיד פוליטי חשוב בביסוס החזון המוסרי-פוליטי של המהפכות באמריקה ובצרפת. מונחי היסוד של הנאורות (תבונה, מצפון וכבוד האדם [dignity]) עזרו לדחוק את האל מן הספירה הפוליטית ולקעקע את רעיון זכותם האלוהית של מלכים. השיח האוניברסליטי, שהמיר את מקור הסמכות העליונה מגורם חיצוני ונשגב לגורם פנימי ונשגב – השכל האנושי – סייע להחלפה ההדרגתית של ההיררכיות הפוליטיות שנתרו על כנן מימי הביניים בהסדרים רפובליקניים. היום, מסיבות שאעמוד עליהן בהמשך, הקביים המטאפיזיים הללו הפכו מנכס למכשול, ובמקום לשרת את סדר היום הליברלי הן תקועות בין גלגליו. מה שאכנה כאן "ליברליזם שבטי", אם כן, הוא העמדה שמתקבלת כאשר נפטרים מההנחות המטאפיזיות שמשותפות ללוק ולקאנט, ובראשן התמונה של הסובייקט כ"יש תבוני" או "סוכן מוסרי". ישראלים המקדשים את חופש הפרט, את השוויון בפני החוק ואת הצדק החלוקתי יהפכו לליברלים שבטיים במובן שאציע כאן כאשר הם יקבלו שהם תוצריה של צורת חיים פרטיקולרית וקונטינגנטית (קרי "שבטית"), אשר אינה מבטאת סדר מוסרי אוניברסלי או מעוגנת בטבע אנושי קבוע ומולד. מכיוון שהשיח האוניברסליטי שהורישה לנו הנאורות מכונן את הליברליזם על יסודות א-היסטוריים ועל-תרבותיים מסוג זה, טוב נעשה אם נחדל לדבר במונחיו. כפי שאראה, למרות הדקונסטרוקציה האינטנסיבית שעבר שיח זה בעשורים האחרונים, הוא עדיין ממשיך להבנות את העמדה הנפשית של השמאל הליברלי בישראל ואת האופנים שבהם הוא מפרש את עצמו ואת סביבתו החברתית.

חשוב להדגיש את הפן הלא-דרמטי של ההצעה המנוסחת כאן. ליברליזם שבטי אינו שמה של הצדקה פילוסופית מקורית או פרוגרמה פוליטית חדשה. למעשה אין לדיון שלהלן השלכות אידיאולוגיות ישירות כלל. הליברליות השבטית, כפי שאתאר אותה בחלקו הבא של מאמר זה, תמשיך להיאבק נגד הכיבוש ולמען הפיכתה של ישראל לדמוקרטיה ליברלית מהותית: לחברה חופשית ושוויונית, בעלת מוסדות מחולנים, שבה דתו ומוצאו האתני של אדם אינם מכתיבים את זכויותיו או חובותיו. כלומר, בכל הנוגע לתקוותיה החברתיות והפוליטיות, הליברלית השבטית היא בת נאמנה למסורת הנאורות. ההבדל היחיד שמגולם בתואר "שבטית" נוגע לאופן שבו

היא מבינה את מקור תוקפן של תקוות אלה. הליברליות השבטית, בניגוד להוגי הנאורות, ובאופן עקבי ונחרץ יותר מממשיכיהם היום, נגמלה מהצורך בהצדקות חיצוניות – תיאולוגיות, פילוסופיות או מדעיות – לדרך החיים הפרטיקולרית של הקהילה שאליה היא משתייכת. זהו הבדל מינורי אך לא טריוויאלי. מאמר זה מוקדש להצגת משמעויותיו, ולפיתוח ההשלכות של העמדה שנובעת ממנו, עם דגש מיוחד על אלה שנוגעות לתפיסה העצמית של האינטלקטואלית. בדברים הבאים יתפקד המונח "ליברליזם שבטי" פחות כהגדרה ויותר כהזמנה לקוראת הליברלית לאמץ נקודת מבט מסוימת על הערכים והתפיסות שהיא אוהזת בהן ממילא, באופן שיכיל במידת מה את תפיסתה העצמית. הפועל היוצא של כיוול עצמי זה, כפי שיתברר בהמשך, הוא שבעיות מסוימות מתפוגגות (למשל הצורך להמציא הצדקות פילוסופיות לעמדות ערכיות ופוליטיות), בעוד שהצורך לתת את הדעת על פרויקטים אחרים מתחדד (למשל ביסוסו של הממד הזהותי, ה"שבטי", באתוס הליברלי המשותף לרבים בציבור היהודי והערבי).

עיקר המאמץ במאמר זה יופנה אפוא לביאור המילה השנייה שבכותרתו. אולם מאחר שהליברליזם הוא מונח רב-משמעי המכיל מגוון של עמדות (מליברטריאניזם עד רפובליקניזם, ומתפיסותיו הכלכליות של פרידריך האייק עד אלו של ג'ון מיינארד קיינס), ראוי להרחיב מעט גם עליו. בדברים הבאים אין כוונתי להתפלמס עם שלל הפרשנויות שקיבל הליברליזם במאתיים השנים האחרונות, אלא לשרטט את תנאי הסף של הזהות הליברלית כפי שהיא תובן כאן.

במסגרת מאמר זה תיחשב כליברלית כל מי שמתארת את האוטופיה שלה במונחים שוויוניים, סוציאלי-דמוקרטיים וחילוניים – או במילים אחרות כל מי שרואה במודל הנהוג כיום במדינות צפון אירופה אידיאל שראוי לחקותו. בהקשר המקומי, הגדרה זו מוציאה מתוכה בעיקר את השמאל הציוני, שאינו ליברלי, כיוון שהאידיאל המנחה אותו – המדינה היהודית-דמוקרטית – שולל את הריבונות מכלל אזרחי המדינה ומייחד אותה לקבוצה אתנית אחת. כפי שטוענים אורן יפתחאל ואסעד גאנם, השם המתאים לסוג משטר זה אינו דמוקרטיה אלא אתנוקרטיה.³ למשטר אתנוקרטי יכולים אמנם להיות סממנים ליברליים-דמוקרטיים, כגון תקשורת חופשית, בחירות תקופתיות, חופש מגדרי ומערכת משפט עצמאית,⁴ אך כפי שמראה המקרה הישראלי, סופו להוביל למצב שבו "הלאום האתני הדומיננטי מנכס את מנגנון המדינה ומעצב את המערכת הפוליטית, מוסדות הציבור, הגיאוגרפיה, הכלכלה והתרבות" באופן החותר בעקביות תחת עקרון השוויון, מדיר חלקים ניכרים מהאוכלוסייה מגישה למשאבים והודמנויות, ובתוך כך מבטל מראש כל סיכוי ליצירת חברה אזרחית סולידרית.⁵ מובן שאיש אינו יכול למנוע ממדינה לכנות את עצמה "דמוקרטית" (גם צפון קוריאה מתהדרת בתואר זה), אך מדינה המעגנת את חוסר השוויון בין אזרחיה בעצם הגדרתה אינה יכולה להיחשב דמוקרטיה ליברלית במובן המקובל במערב כיום.

השאיפה ליצור חברה אזרחית סולידרית עומד גם מאחורי שני המרכיבים הנוספים בתמהיל הליברלי שאני מניח כאן: מדיניות סוציאלי-דמוקרטית ומוסדות מחולנים. תנאים אלה מוציאים מתוך המחנה הליברלי-סולידרי מצד אחד את חסידי הניאו-ליברליזם הכלכלי, ומצד שני את התומכים בשימור הסטטוס קוו בענייני דת ומדינה. הראשונים נופלים מחוץ למחנה בשל

הקיטוב המעמדי והחברתי החריף שגוררת המדיניות הכלכלית שבה הם דוגלים: הפרטה, מיסוי רגרסיבי, החלשת מדינת הרווחה וצמצום ההתערבות הממשלתית הם מתכון בטוח לפירור חברתי.⁶ האחרונים מוצאים עצמם בחוץ בשל ההשלכות מרחיקות הלכת של הכפפת דיני האישות והמשפחה בישראל לסמכויות דתיות. המשותף לשתי העמדות הללו הוא המציאות המקוטבת שהן מחוללות. הכלכלה הניאו-ליברלית משלבת ידיים עם הדת הממוסדת בישראל בהנצחת היחס הדיפרנציאלי לאזרחי המדינה. שתיהן מייצרות פערים כלכליים וחברתיים בין סקטורים שונים בחברה, ומטרפדות את היתכנותה של ערבות הדדית ושותפות גורל בין קבוצות שונות באוכלוסיה.

כמובן, זהותה של הליברלית הישראלית הקונקרטית (בניגוד לזו האידיאלית שאשרטט כאן) אינה מתמצת בליברליותה. היא כוללת אינספור גורמים תרבותיים נוספים – החל בשפה וכלה בהעדפות מוזיקליות וקולינריות – שאותם היא חולקת עם שכנתה הבלתי ליברלית, אך לא עם ליברלית צרפתייה או אמריקאית. הליברליות היא מרכיב אחד במכלול שלם של מרכיבי זהות. אך מה שמייחד את אשת השמאל הזאת כליברלית (ולא כאשת שמאל ציונית, למשל, או כשמאלנית הדוגלת ברב-תרבותיות) הוא נכונותה להשהות את המרכיבים האלה בזהותה, או לפחות למקפם, בבואה לספרה הפוליטית. שם, בזירה הציבורית, היא מזדהה קודם כול כליברלית ישראלית ורק אחר כך כאישה או כיהודייה. כלומר, כאשר היא טוענת נגד אפליה על בסיס מגדרי, או נגד מנגנוני ההסללה בעיירות הפיתוח, או נגד הזנחת התשתיות במגזר הערבי, היא אינה עושה זאת מתוקף זהותה כלסבית, מזרחית או ערבייה, אלא מתוך תפיסת עולמה הליברלית. היא אינה אומרת "אסור להפלות נגד אדם זה בשל זיקתו למגזר X" – גם אם היא עצמה משתייכת אליו – אלא "אסור להפלות נגד אדם זה מכיוון שהוא אזרח ישראלי". מה שהופך אותה לליברלית שבטית, במובן שיובהר להלן, הוא הכרתה בכך שעמדתה אינה נגזרת ממוסריות כללית או על-תרבותית, אלא משקפת את הנורמות של השבט הפוליטי שאליו היא משתייכת, שבו אפליה היא "מסוג הדברים שאנחנו לא עושים". לבסוף, מה שמגבש יחידים ליברלים רבים כמותה לכדי "שבט" פוליטי-תרבותי הוא נכונותם להתאגד סביב המרכיב הליברלי הזה בזהותם, אך בלי לתאר את המרכיב הזה כמשהו מעבר לעוד תוכן אנתרופולוגי, עוד אתוס תרבותי-פוליטי.

הן הניתוח שאציע כאן והן ההצעה שמגולמת בו הם פרגמטיים: שניהם ממוקדים ברובד הרטורי, באופן שבו אנו מתמללים את עצמנו ואת המציאות החברתית-פוליטית שבה אנחנו פועלים. לאלה שנוחרים בכוז נוכח "העיסוק הפוסט-מודרני" בשפה במקום ב"מציאות עצמה" נסביר שסמנטיקה אינה קוסמטיקה. מילים אינן רק כלי עבודה או ייצוגי מציאות, אלא גם מחוללות זהות. כפי שטוען ניסים מזרחי, ל"דקדוק הליברלי-אוניברסלי" ששגור בפיהם של אינטלקטואלים ופעילים בשמאל האקטיביסטי, ומניח "אנושיות אוניברסלית [כעיקרון] הקובע את גבולות הקולקטיב ואת גבולות האחריות המוסרית", יש השפעה אמיתית לא רק על האופן שבו הם מפרשים את המציאות החברתית בישראל ופעילים בתוכה. יש לו השפעה גם על הדרך שבה הם נתפסים על ידי קהלי היעד שלהם, נמעניה של בשורת השוויון והצדק החברתי של

השמאל⁷. לא זו אף זו: השדה הפוליטי, בניגוד לתיאורם של הפוזיטיביסטים, אינו חלל ניטרלי שזהויות מוגדרות וחתומות נפגשות בו, אלא מרחב דיאלקטי שזהויות השחקנים בו קשורות זו בזו ומוגדרות מתוך יחסיהן המשתנים זו עם זו. לכן, לשינוי באופן שבו אחד הצדדים מתאר את עצמו יש השפעה (עקיפה אמנם ובלתי ניתנת לניבוי) על הצדדים האחרים. לאור הסתיידות השיח הפוליטי בישראל, ניעור כזה של קטגוריות זהות הוא אינטרס מובהק של כל מי שחפץ בשינוי.

הטקסט שלהלן ירבה להשתמש בכינוי גוף רבים. אני אפנה "אלינו", הליברלים הישראליים, תוך התעלמות מהרבדים הסוציולוגיים השונים המרכיבים ואף מפלגים את השמאל הישראלי על בסיס מעמדי, אתני או מגדרי. זו התעלמות מכוונת, וסיבתה היא האופן שבו אני מבין את מטרת המסה ואת המעשה האינטלקטואלי בכלל. כפי שצוין, כוונתי אינה להציע תיאור מקיף של השמאל הישראלי על אגפיו וסכסוכיו השונים, וגם לא לסקור באופן ממצה את הניגודים בין תפיסות שונות של ליברליזם. אלה נושאים חשובים וראויים, אך לא אדון בהם כאן. מטרתני היא להציע עמדה נפשית וסגנון מחשבה מסוימים למי שכבר מזדהים באופן רחב עם סדר יום השוויוני, החופשי והסוציאלי-דמוקרטי ששורטט לעיל. הצעה כזו היא מעצם טבעה נורמטיבית ולא תיאורית, פונה אל העתיד ולא אל העבר או ההווה, ומכוננת סדר עדיפויות מסוים על פני סדרי עדיפויות אחרים. ממד נורמטיבי זה נוכח להבנתי בכל ניתוח חברתי, היסטורי או פוליטי, ככל שיתיימר לאובייקטיביות, ולכן ראוי לציין מראש באופן גלוי. מהותה של ההצעה שתנוסח כאן היא שבבואנו לספרה הפוליטית הישראלית, נעשה זאת קודם כולל ליברלים שבטיים ישראליים. כאמור, השהיה זו של הממדים האנתרופולוגיים האחרים בזהותנו לא תיעשה בשמה של אנושיות אוניברסלית או מוסר "טבעי", אלא מתוך שאיפה לסולידריות. פוליטיקה סולידרית מתאפיינת בניסיון המתמיד להרחיב את מעגל ה"אנחנו" תוך הסתמכות על נקודות השקה בין זהויות קיימות, ומתוך רצון ליצור קהילה לאומית שוויונית – אך לא הומוגנית – שבה מוצאו ודתו של אדם אינם קובעים את זכויותיו, חובותיו או גורלו. התפיסה הליברלית הפרגמטית שאנסח כאן, בעזרתם של ריצ'רד רורטי, ניסים מזרחי, מייקל וולצר ואחרים, היא נסיון לשרטט מעגל כזה סביב שותפים אפשריים לדרך בהקשר הישראלי.

הליברלית השבטית: קווים לדמותה

הליברלית השבטית אינה מאמינה שיש ביכולתנו להשיג אמת שאינה תלויה שפה ותרבות, והיא כופרת בקיומו של "טבע אנושי" – לפחות כזה שעל בסיסו אפשר לעגן "עובדות" נורמטיביות בעלות מעמד אוניברסלי. כלומר, היא מתנערת ממושכלות היסוד של הנאורות, ומקבלת עד תום את עקרון היחסיות התרבותית ואת תמונת האדם שנגזרת ממנו. אך למרות התעקשותה על כך שהצדקות הן תמיד תלויות הקשר, שפה וקהל, היא מתייחסת בביטול לרלטיביזם מוסרי, ורואה בה גישה אפשרית תיאורטית אך בלתי אפשרית בפועל. בעקבות ברברה הרנשטיין-סמית, היא מתארת את הרלטיביזם שלה לא כ"מערך של 'טיעונים'" אלא כ"סגנון או טעם אינטלקטואלי", שהמאפיין העיקרי שלו הוא חוסר עניין בשאלות על טבען "האמיתי" של

הפשטות כגון "מציאות", "אמת" או "משמעות".⁸ הגישה האינטלקטואלית המתחרה – זו שטוענת שתו ההיכר של רצינות אינטלקטואלית הוא אמונה בקיומן של עובדות ואמיתות בלתי תלויות, ושסבורה שעלינו לנסח תיאוריות שיסבירו כיצד אנו יכולים כ"סובייקטים" להשיג עובדות ואמיתות "אובייקטיביות" מסוג זה – גישה זו אינה לרוחה. את ההאשמות בדבר רפיסות מוסרית, שרלטנות אינטלקטואלית והפקרות פוליטית שמטאפיזיקנים מסוג זה נוהגים להטיח בה היא מפרשת כהשלכות נוירוטיות של מי שאינו מסוגל לדמיין כיצד אפשר לחיות בעולם ללא ודאיות מוחלטות.⁹ בניגוד לאמונות שלפעמים מיוחסות לה, היא אינה חושבת ש"הכול הולך" או שכל התרבויות האנושיות שוות בערכן. היא מסכימה עם טרי איגלטון שמי שרואה בפלורליזם ערך בפני עצמו הוא "פורמליסט גמור" המתעלם – בין שבמודע ובין שמתוך בורות – ממגוון הדרכים שבהן תרבויות אנושיות רומסות את הערכים הקרובים ללבו.¹⁰ למעשה, היא בטוחה שגם מי שמצהיר שכל התרבויות טובות באותה מידה אינו נוהג כך בפועל. בראייתה, הרלטיביסט המוסרי, יחד עם דמותו הדמונית של הספקן, אינם אלא בדיות המלמדות על השדים שרודפים את תמונת העולם הרציונליסטית.¹¹

לליברלית השבטית אין ספקות לגבי עליונותו המוסרית של סדר היום הליברלי כפי שנוסח בידי ג'ון סטיוארט מיל, ג'ון דיואי וג'ון רולס, אף על פי שהיא יודעת היטב שקהלים רבים חושבים אחרת. ככל שהיא מצליחה לדמיין את החיים בקרב אחד מן הקהלים הללו – למשל כשהיא קוראת אתנוגרפיה על חייהם של חברים בכת דתית בדלנית – היא מזהה את ההיגיון התרבותי הפנימי שמנחה את חברי הקהילה. אך בעובדה שערכיה של חסידות חרדית, נניח, מתכנסים למסכת סדורה והגיונית מתוך עצמה, היא אינה רואה סיבה להעדיף את דרך החיים הזו. עקביות פנימית אינה תנאי מספיק (או הכרחי) להמרת זהות, וממילא גם לא הטענה שדרך החיים האלטרנטיבית מקיימת את "רצון האל", או שהיא "רציונלית יותר". ברוב המקרים שינוי עומק בדרך חייו של אדם מתרחש כתוצאה מחשיפה ממושכת, מכורח או מבחירה, לדרך חיים אלטרנטיבית עד כדי היטמעות בתוכה, או לחלופין, מתוך היקסמות לא מוסברת מדרכיה של קבוצה תרבותית זרה. כך או כך, המרת זהות אחת באחרת אינה נעשית על בסיס תחשיב רציונלי של טיעונים בעד ונגד. עד ששינוי עומק מסוג זה יקרה לה או ייכפה עליה, הליברלית השבטית נותרת נאמנה לדרך חייה הקונטינגנטית.

הכרתה בקונטינגנטיות של דרך חייה אינה מונעת מהליברלית השבטית להיות מיסיונרית לערכיה. כמו אחרון המחזירים בתשובה, גם היא רוצה לשכנע את כל מי שמוכן להקשיב שייטב לכולנו אם האופציה הליברלית תהפוך למוסכמה כלל-אנושית, וצאצאיהם של הגזענים, ההומופובים, השמרנים, הדתיים וחסידיו אינן ראנד שעמים היא חולקת אזרחות וגורל יהיו לסוציאלי-דמוקרטים נאורים הסולדים מהדרכים הפסולות של הוריהם. אך חרף אמונתה האיתנה בכך שחברה שוויונית המושתתת על ערכי חופש תהיה טובה מכל חלופה המוכרת לה, היא אינה מעוניינת לנסח תיאוריה שתספק לכך הוכחה "אובייקטיבית", כיוון שעצם החיפוש אחר בסיס תיאורטי לפרקטיקות וערכים חברתיים נסמך על ההנחות המטאפיזיות שהיא דוחה. ה"אני", לפיכך, הוא מארג האמונות, הערכים ודפוסי השפה שמרכיבים אותו, ולא "יש תבוני" העומד

בנפרד ממארג זה ומסוגל למדוד את ערכו הסגולי ביחס לקריטריון אובייקטיבי ועל-תרבותי. בעקבות ויטגנשטיין, היא סבורה שהצורך בהצדקות מטאפיזיות מתעורר רק אצל מי ששבוי בתמונה מסוימת: במקרה זה תמונת הסובייקט כמורכב מחלק תבוני-אוניברסלי וחלק יצירי-פרטיקולרי (עוד על כך בהמשך). מכיוון שהיא אינה חושבת על עצמה במונחים אפלטוניים כאלה, לא עולה בדעתה לנסות לנסוק מעל לאמונותיה וערכיה כדי לעגנם במשהו שאינו אמונות וערכים – משהו כמו התבונה או טבע האדם. די לה בכך שהאתוס של השבט הליברלי עדיף בעיניה על פני מתחרייו. היא לא זקוקה למסד מטאפיזי שיספק ביסוס תיאורטי להעדפה הזאת. ככלל, הליברלית השבטית רואה בתיאוריה ובוויכוחים על עקרונות כלי שכנוע דלים למדי במצבים של הבדלי יסוד בהנחות מוצא פוליטיות ומוסריות. יעילותם של טיעונים תיאורטיים מוגבלת בעיניה לתנאים שבהם כבר שוררת הסכמה רחבה בין הצדדים על מושגים וערכים, ובסיס כזה אכן קיים לרוב. אחרי הכול, זהויות תרבותיות אינן מונאדות מנותקות אלא ישויות היברידיות הדרות זו לצד זו בדרגות שונות של חפיפה (אידיאולוגית, לשונית ואחרת). ואכן, באקלים שיח "נורמלי", הבריור התיאורטי יכול להניב תוצאות אמיתיות: לחשוף שורשי מחלוקות, לסלק בעיות מדומות ואף להציע פתרונות אפשריים להתנגשות ערכים. אך במצבים "ארנורמליים" של קיטוב אידיאולוגי חריף, כשמוסכמות וערכי יסוד נתונים במחלוקת – כפי שקורה בחברה שמתחוללת בה מלחמת תרבות – ויכוחים על הטוב הופכים עד מהרה לתרגילים תיאורטיים עקרים בהנחת המבוקש. לכן, כאשר הליברלית השבטית מתבקשת להצדיק את יתרונו המוסרי של סדר יום הליברלי בפני חוזרים בתשובה פוטנציאליים שרחוקים מדעותיה, היא אינה פונה ללוגיקה, לתיאוריות של הנפש או לפילוסופיה של המוסר; במקומם, היא ממליצה לבן-שיחה להכיר את הרומנים, הסרטים, התחקירים והביוגרפיות שעזרו לה לגבש את תפיסת עולמה, או מציגה את המהפכות שרשמה המסורת הליברלית המערבית על שמה במאתיים וחמישים השנים האחרונות, תוך שהיא מפרטת וממחישה כיצד הן שינו את מעמדם של ילדים, נשים, שחורים, הומוסקסואלים וקבוצות מדוכאות אחרות. לארכי-שמרן שמתייחס לתמורות חברתיות אלו כאל חלק מאובדן הדרך של המערב או להוגה ההידגריאני שרואה במודרנה שקיעה סופנית לתוך טמטום טכנולוגי אין לה מה לומר. נקודות המוצא הערכיות-פרשניות שמפרידות בינה לבינם רחוקות מדי. אם בן-שיחה של הליברלית השבטית מתעקש שהיא תמציא לו "בסיס פילוסופי מוצק" לעמדותיה, היא מושכת בכתפיה. היא מסכימה עם רות בנדיקט שהערכים שלאורם אנחנו חיים, ולעתים אף מוכנים לתת את חייו למענם, הם תוצרים של תרבות, שיח ונסיבות, ולא השתקפויות של מהויות הקודמות לחברה ולשפה.¹² לפיכך כאשר היא נשאלת, "אבל מהי אמת המידה שעל פיה את קובעת שחברה שבה גברים ונשים נהנים ממעמד שווה טובה אובייקטיבית מחברה שבה לכל מגדר שמורים תפקידים קבועים, וכל אדם יודע את מקומו?" הליברלית השבטית עונה שאין שום אמת מידה כזו, אבל כך נוהגים בני השבט הליברלי שאליו היא משתייכת. "אני מקווה שכולם ילמדו מאתנו ויעשו כמונו", היא מוסיפה, "אבל הדרך היחידה להבין מדוע חברה ששורר בה שוויון מגדרי טובה יותר מחברה פטריארכלית היא לנסות לדמיין את החיים כאחד מאיתנו".

העדפתה של הליברלית השבטית לנרטיבים מפורטים (היסטוריים וספרותיים) על פני שיח תיאורטי היא פרגמטית, ונובעת מכוחם לגרות את הדמיון ולעורר הזדהות – שני מרכיבי יסוד בהנעה פוליטית. אך היא יודעת היטב שדבר אינו מבטיח שחשיפה לסיפורים הנכונים תניב את התוצאה המיוחלת. בניגוד לליברל האוניברסליסט, היא מקבלת את קיומם של פערים תרבותיים שאינם ניתנים לגישור ושל מחלוקות אידיאולוגיות שאף שיח או בירור לא יכול ליישב. במקרים של התנגשויות כאלו, היא טוענת, עומדות בפנינו כמה אפשרויות: להמשיך במאמצי השכנוע, להתעלם מהצד השני, לגדף אותו ממרחק בטוח, או, אם אין ברירה – לפנות לאלימות.¹³ אך ככלל, הליברלית השבטית אינה מהפכנית: היא מאמינה בהרחבה הדרגתית של הקונצנזוס, לא בעולם ישן עדי היסוד נחרמה. מנוע השינוי המועדף עליה הוא שכנוע, לא אלימות, והיא גאה להשתייך למסורת פוליטית שחרתה על דגלה את הסובלנות.

אולם בנקודה זו דומה כי שאלת הכוח מתעוררת ביתר שאת, שהרי ישנה טענה מוכרת שלפיה עצם ההבחנה בין שכנוע לאלימות בעייתית ואף מיתממת. לדידם של המחזיקים בעמדה פוקיאנית זו, גם פעולות "מתורבות" לכאורה, כמו הפצת נרטיבים פוליטיים או קביעת קאנון ספרותי, כרוכות בהפעלת כוח – יש שיאמרו אף אלימות¹⁴ – ומשקפות מנגונים היררכיים ויחסי שליטה. כיצד מתמודדת הליברלית השבטית עם קו מחשבה זה ועם הביקורת המובלעת בו כנגד עמדתה? התשובה לכך מורכבת: עקרונית היא מסכימה עם קביעתו של פוקו ש"הכוח נמצא בכל", אך רק בהקשר פרשני מסוים.¹⁵ מחוץ להקשר זה, טענה זו הופכת לדידה להתפלספות עקרה.

ראשית, צודק פוקו: לא ניתן להבחין באופן חד בין כפייה לחינוך או בין שכנוע רציונלי לשכנוע בלתי רציונלי. כמובן, כולנו יודעים להבדיל בין "שטיפת המוח" שעובר האסיר במרתף עינויים לבין "הרחבת הדעת" שסטודנט בחדר הסמינר זוכה לה. הבעיה מתחילה כשאנחנו מנסים לעגן את האינטואיציה הזו בתיאוריה פילוסופית, שכן הניסיון הזה מוביל במקדם או במאוחר לחלוקה האפלטונית של הנפש לחלק תבוני-נצחי (זה שיועד לזהות את האמת כשהוא רואה אותה) לחלק חושני-ארעי (זה שנוהה אחר אופנות חולפות ותכתיבי הרגש). פוקו ביקש להיפטר מהתמונה הזו, והוא עשה זאת בין היתר באמצעות מושג הכוח. כיצד?

כדי לדון בשאלה הזאת עלינו להקדים הערה מתודולוגית. כתלמיד נאמן של ניטשה, פוקו לא סבר שמושגים מופשטים מייצגים ישים או עובדות בעלי קיום מובחן הקודם לשפה, אלא ראה בהם קטגוריות פרשניות שבאמצעותן אנו כורכים יחד מופעים קונקרטיים וחד-פעמיים בדרכים שמשרתות את צרכינו. "חובה עלינו להיות נומניליסטים", הדגיש, כדי להבהיר שכל ניסיון להגדיר מהו הכוח כשלעצמו הוא חסר תוחלת.¹⁶ אין כוח; יש ריבוי של נקודות חיכוך, התנגשויות, מאבקים, התנגדויות, ואפיוני יחס אחרים בין פרטים, קבוצות, שיחים ופרקטיקות, שהארכיאולוג התרבותי מכנס אותן תחת המטרייה המושגית שהמילה הזאת מספקת לו. בראייתו הנומינליסטית של פוקו, מושג הכוח ממשמע את העולם באופן מסוים, אך אינו מגלה לנו ממד חבוי של המציאות כפי שהיא בפני עצמה. חשוב לזכור זאת על מנת לנטרל את הנטייה הרווחת לקרוא את פוקו כפילוסוף: כמי שמציע לנו עוד תיאוריה מטאפיזית, עוד תשובה לשאלה "מה קיים באמת?", פוקו למד מניטשה לחשוך בשאלה הזאת, המסגירה רצון להעפיל לנקודה מעל

להיסטוריה, לפוליטיקה ולתרבות.¹⁷ פוקו לא סבר שיש נקודות תצפית כאלה. הוא הבין שעם מות האל מתה גם הפנטזיה על המבט משום־מקום שפרנסה את המסורת הפילוסופית מאפלטון עד קאנט.¹⁸ כפי שאמר באחד מראיונותיו, "את התפקיד הזה, של שופט ועד אוניברסלי, אני מסרב בכל תוקף לאמץ".¹⁹

את מושג הכוח שטבע פוקו עלינו לקרוא כחלק מהניסיון המשותף לו ולהוגים פוסט־ניטשיאניים אחרים לתאר את העולם בלי להישען על המטאפורות שהנחילה המסורת המטאפיזית. אם האחרונה הניחה שאפשר לדבר ממקום שהוא חיצוני לזהות הקוניטננטית של הפילוסוף, כזה שמאפשר לו לתאר את הדברים כהוייתם, אזי הכוח הוא מושג אנטי־מטאפיזי מובהק. האמירה ש"הכוח נמצא בכול" שקולה לאמירה שהמציאות האנושית אינה אובייקט שאפשר לתפוס ממנו מרחק. אנחנו תמיד־כבר בפנים, כבר ממוצבים, כבר מדברים מאיפשהו במרחב הפוליטי־תרבותי. אין בתמונה הזאת מקום לפילוסוף כמשקיף ניטרלי, שכן גם המעשה התיאורטי כבר כרוך בהפעלת כוח: כמו כל פעולת משמוע, הוא מכונן סדר, קובע סדרי עדיפויות, משקף אינטרסים וכו'. למעשה, להשקפתו של פוקו, כל פעולה – בין שהיא שיחית ובין שהיא פיזית, פרטית או ממוסדת – ספוגה בכוח. הדבר נכון במידה שווה לפרקטיקות של כפייה ("מלמעלה") ולפרקטיקות של התנגדות ("מלמטה"), למה שעושה המרכז ולמה שעושים השוליים.²⁰ "הכוח", הדגיש פוקו, "איננו מוסד, ואף לא מבנה, הוא אינו סוג של עוצמה שאחדים נתברכו בה... [הוא] אינו דבר־מה שרוכשים, חוטפים או מתחלקים בו, דבר־מה ששומרים עליו או מאבדים אותו".²¹ הוא אינו שם נרדף לדיכוי. הוא אינו חופף ל"חוק", "הגמוניה" או "מדינה", והוא גם לא ניצב מעל או מתחת למציאות החברתית: "הכוח נמצא בכול, לא מפני שהוא מקיף את הכול אלא מפני שהוא בא מכל המקומות",²² כלומר נמצא בכל מקום שיש בו בני אדם – ורק שם. לכן, קובע פוקו, "ביחס אליו אין מקום שהוא חוץ מוחלט".²³ מתיאור זה עולה שמשמעותו של מושג הכוח טמונה בשימוש בו, במה שהוא מאפשר לנו לעשות. באמצעותו אנו יכולים לתאר את המציאות האנושית באופן אימננטי ומחולן עד תום: כתהליך דינמי, מרובד ורב־מוקדי, ללא מהויות סטטיות, איים של ניטרליות, מרכז מוחלט או נקודות יציאה. כמו מושג ההוויה של היידגר או הטקסט של דרידה, מושג הכוח מכונן עולם שבו אנחנו לכד עם עצמנו, בלי סמכויות על־אנושיות או עוגנים מטאפיזיים.

כאשר מושג הכוח מובן מתוך מסגרת פרשנית זו, הליברלית השבטית מאמצת אותו בלב שלם. כמו פוקו, גם היא מבקשת להתגבר על השיח האוניברסליטי ולטשטש את הדיכוטומיות האפלטוניות שעליהן הוא מושתת. אולם מחוץ למסגרת זו, ככל שהדבר נוגע לסוגיות חברתיות ופוליטיות קונקרטיות שעל הפרק, היא סבורה שהשימוש במושג הכוח גורם יותר נזק מתועלת. הבעיה אינה רק האופן הלא־ביקורתי שבו הוא משוגר תדיר לחלל הדיון, ולרוב באחד המובנים שפוקו דחה באופן מפורש (למשל כשם נרדף לדיכוי); הבעיה היא שמחוץ להקשר שפורט לעיל, אין כל סיבה לשטח את האבחנה האינטואיטיבית (או ליתר דיוק התרבותית) בין שכנוע לכפייה או בין דיון לאלימות. חינוך אינו באמת סוג של שטיפת מוח, כפי שחדר הסמינר אינו באמת סוג של מרתף עינויים. לכל אחד מהמושגים הללו יש עולם תוכן משלו, והוא מתכתב עם מצבים,

פרקטיקות, דימויים וערכים שונים. בכולם הכוח נוכח במובן שתואר לעיל, אך מרגע שקיבלנו על עצמנו את תמונת העולם הניטשיאנית של פוקו, ההבחנה הופכת טריוויאלית. שהרי בראייה זו, כל מעשה חברתי-תרבותי, החל בגמילת תינוק מחיתולים וכלה בבחירת הזוכים בפרס ספיר, כרוך ממילא בהפעלת כוח. שאלות פוליטיות של חלוקת משאבים, קביעת סדרי יום חינוכיים, כינון היררכיות תרבותיות וכן הלאה דורשות ירידה לרזולוציות של "מי מקבל מה על חשבון מי" או "על פי אילו קריטריונים יש לשפוט יצירה ספרותית". כאשר יורדים לרמה מעשית זו אין למושג הכוח תרומה ממשית. רעיון הדגל של פוקו מסייע לנו לתאר את העולם בלי מטאפיזיקה, אך אין בכוחו להכריע בשאלה מה עלינו לעשות עם עצמנו ועם העולם שבראנו לעצמנו.

כמו ריצ'רד רורטי (ונפתלי בנט), הליברלית השבטית סבורה שאין מנוס מאתנוצנטריות, שאין לנו ברירה אלא "להעדיף את [דרך החיים של] הקבוצה שאליה אנחנו משתייכים, הגם שלא תיתכן הצדקה שאינה מעגלית להעדפה זו"²⁴. אין מנוס מאתנוצנטריות מכיוון שאין נקודה חיצונית לשפה ולתרבות שממנה אפשר למדוד ולהשוות את ערכן המוחלט של צורות חיים שונות. השוואות כאלה נערכות תמיד בשפה מוסרית כלשהי, ועל בסיס הערכים והאינטואיציות המוסריות שמקופלות בתוכה. אנחנו מסוגלים לתאר את דרכיהן השונות והמשונות של תרבויות זרות, אך אין לנו דרך להעריךן אלא מתוך עמדתנו המוסרית הפרובינציאלית. אין בכך כדי לטעון שאנחנו מריונטות של דטרמניזם תרבותי חובק-כול המבטל חשיבה ופעולה עצמאית. היותנו דובריה של שפה מוסרית פרובינציאלית אינו מונע מאיתנו לבקר חלק מהנורמות והסדרים שרווחים בשבט התרבותי שלנו, כדי להחליט אם ברצוננו לשמרם, לשנותם או להכחידם. ופעמים רבות, דווקא המפגש עם תפיסות שונות ודרכי חיים אחרות הוא שמעורר את הצורך בבדיקה עצמית מסוג זה. אבל גם כאשר אנו מפנים את מבטנו הביקורתי פנימה, אנו עושים זאת דרך פריזמת המושגים שבאמתחתנו. אין לנו דרך להשוות את כל עולם המשמעות שלתוכו חוברתנו, טוענת הליברלית השבטית, מכיוון שהשהיה כזו, אילו היתה אפשרית, היתה מותרת אותנו ללא שפה מוסרית כלל, ולכן גם ללא יכולת לערוך השוואות, לגזור מסקנות ולהציע רפורמות. בראייתה, לא רק שאין לנו ברירה אלא להתחיל ממי שאנחנו, אלא שאנו ממילא תמיד נוהגים כך, גם כאשר אנחנו מלבישים את ההשוואות הכין-תרבותיות שלנו במונחים אוניברסליסטיים. כך למשל, הטענה שתרבות שבה לא מקובל להשתטח על קברי צדיקים היא "רציונלית יותר" מתרבות שבה המנהג הזה רווח, היא מנקודת מבטה ניסיון מגושם לשבח את צורת החיים החילונית בלי להישמע אתנוצנטרים.²⁵

לליברלית השבטית אין בעיה להודות שהופעת צורת החיים הליברלית והתבססותה במערב לא נבעה משום כורח היסטורי, אך בעיניה מקריות זו אינה גורעת מאומה מערכה, שהרי כל צורות החיים וכל השפות המוסריות שהומצאו כדי להצדיק אותן הן ארעיות ופרובינציאליות באותה מידה. היא מקבלת ללא קושי את הטענה שערכיה ואמונותיה אינם רציונליים יותר או פרטיקולריים פחות מאלה של הנזיר הסגפן או של הפאשיסט המתהולל, אך הכרה זו אינה מונעת ממנה לדבוק בדרך חייה. מההכרה בכך שסדר הערכים הליברלי אינו רציונלי יותר או פרטיקולרי פחות מסדר הערכים הפאשיסטי לא משתמע דבר לגבי תוכנם המוסרי של שתי

הזהויות הללו. במונחים מוסריים קונקרטיים, זהותה של הליברלית השבטית היא תשליל זהותו של הפאשיסט. היא בזה לגישת ה"אתה בחרתנו", נרתעת מאתוס הקהילה האורגנית, סולדת מהסגידה לאכזריות, ומעלה על נס את התאוה לידע ואת הסובלנות (היחסית) לשוני בין בני אדם. היא לא מזהה שום קשר בין שבטיות לסגירות ואטימות, או בין אוניברסליזם לסקרנות ופתיחות. מי שחושב שקיים קשר כזה עושה לדעתה טעות קטגוריאלית. לשיטתה, אוניברסליזם ופרטיקולריזם אינם שמות של ערכים מובחנים, אלא של אסטרטגיות שיה שבאמצעותן אנו מצדיקים או מוקיעים פרקטיקות, אמונות ומוסדות אנושיים. הליברלית השבטית מבדילה את עצמה מיריבה הלא-ליברל על בסיס ערכיו הקונקרטיים, שאותם היא דוחה בשתי ידיים. הוויכוח היחיד שלה עם הליברל האוניברסליסט, שאיתו היא מסכימה בכל העניינים החשובים, נסוב על האופן שבו הם אוחזים ברעיונות ובאמונות שלהם. בעוד הוא סבור שסדר הערכים הליברלי מעוגן בסדר קדם-תרבותי, "טבעי" או "רציונלי", היא מקבלת שעולמה המוסרי הוא תוצר של תאונה היסטורית מופלאה ותו לא.

ג'ורג' אורוול היה ונותר גיבורו של הליברל האוניברסליסט מהסוג שתיארתי. אורוול חרד ממה שהוא כינה "התפוגגותו של מושג האמת האובייקטיבית מן העולם", כיוון שחשב שאין די בהקצת הפאשיזם והבולשביזם מעמדה פרובינציאלית של ליברל בריטי.²⁶ הוא רצה להיות מסוגל גם לטעון שמשטרי הדיכוי הללו אינם רציונליים, כלומר חוטאים לאמת אנושית בסיסית שכל בר־דעת אמור לזהות.²⁷ כמו הרבה ליברלים טובים, הוא חשב שרק טבע אנושי קבוע ומולד יוכל לבלום את השתוללות הכוח, ומכאן שדעיכת האמת האובייקטיבית מברשת את קצו של חלום החברה החופשית. כמו אורוול, גם הליברלית השבטית מקדשת את החופש וחרדה מבריונים פוליטיים, אך בניגוד אליו היא אינה סבורה ששיקום מעמדה של האמת האובייקטיבית יתרום למאבק נגדם. מה שנחוץ לשם כך, לדעתה, אינו עוד ריאליזם פילוסופי, אלא חיזוקם של מוסדות ליברליים, ובראשם חופש הביטוי.²⁸

הסיבה שבתפיסת העולם של הליברלית השבטית אין מקום לאמיתות מוסריות "אובייקטיביות" היא שלהשקפתה אין גבול לגמישות האנושית. היא מקבלת כמובן מאליו שיש מאפיינים קוגניטיביים ופיזיולוגיים, כמו שימוש בשפה או הבעות פנים טיפוסיות, שמשותפים לכל בני האדם מתוקף השתייכותם למין ביולוגי אחד. אך היא אינה מקבלת את הקפיצה הנחשונה שמבצעים תועמלנים לפסיכולוגיה האבולוציונית, כמו סטיבן פינקר ודניס דטון, מעובדות טריוויאליות כאלה לטענות מפליגות בדבר כוחה של האבולוציה להסביר את המוסר, האמונות והפוליטיקה, ובתוך כך להציב בהם גבולות נורמטיביים.²⁹ כאשר היא טוענת שאין גבול למגוון האנושי, כוונתה היא שאין כל מגבלה (אבולוציונית, ביולוגית או אחרת) למנעד הפרשנויות שבכוחנו להעניק לטוב, ליפה ולצודק. הפועל היוצא של עמדה זו, כפי שכותב רורטי, הוא ש"אפשר לגרום לכל דבר להיראות טוב או רע באמצעות תיאורו מחדש".³⁰ בשביל אורוול זו היתה מחשבה בלתי נסבלת, ולכן הוא שם את הרעיון ש"בני אדם הם כחומר ביד היוצר" בפי הנבל של 1984.³¹ אך בניגוד למה שחשב אורוול, אפשר לקבל בברכה את קביעתו של אוברייין ש"אנחנו יוצרים את הטבע האנושי"³² ועדיין לדחות בשאט נפש את הפרוגרמה הפוליטית שלו. לרעיון שאין ליבה

אנושית אוניברסלית שאפשר לזקק ממנה קוד מוסרי כללי וקבוע מראש אין השלכות על השאלה באיזה סוג של משטר או אתוס עלינו לתמוך. המשותף לטוטאליטריות ולליברליזם הוא ששניהם תקפים מתוך עצמם ולא ביחס לקריטריון חיצוני כלשהו, אך בכך מסתכם הדמיון ביניהם. אפשר לקבל את היחסיות התרבותית הזו, היינו את הרעיון שהצדקות הן תמיד תלויות נסיבות וקהל, ועדיין לטעון שיש סיבות רבות להעדיף את עולם המשמעות הליברלי על פני עולמה המסויט של "המפלגה", גם אם הסיבות הללו לא ישכנעו אדם כמו אוברייין.

כיצד אנו עדיין אוניברסליסטים

עד כאן שרטטתי את קווי המתאר הכלליים של מה שכיניתי "ליברליזם שבטי". בעקבות רורטי, טענתי שייטב לנו אם נפריד בין סדר היום הליברלי לתמונת הסובייקט כ"יש תבוני" שירשנו מהנאורות, אם נוותר הן על הכמיהה לגלות בסיס "טבעי" לעמדותינו והן על היומרה לדבר בשם דבר גדול יותר מאמונותיו והלכותיו של השבט שאלינו אננו משתייכים. כעת אנסה לחבר את הדיון באופן הדוק יותר להקשר המקומי, אך לפני כן עליי לענות להתנגדות שבוודאי התעוררה נוכח הדברים – שאני מתפרץ לדלת פתוחה. מהן תולדות המחשבה במאה העשרים, ישאל השואל, אם לא ערעור עקבי על האוניברסליזם? מה משותף לניטשה, פרויד, היידגר, ויטגנשטיין, דרידה ופוקו – הוגים שכל אינטלקטואל ביקורתי אמון על כתביהם – אם לא הרצון להשתחרר מהמטאפיזיקה האפלטונית מחד גיסא ומהרציונליזם של הנאורות מאידך גיסא? הרי הרעיונות האלה נדונים כבר עשורים במאמרים מלומדים, ונלמדים בקורסי מבוא לאורכם ולרוחבם של מדעי הרוח והחברה. כולנו יודעים שהמטאפיזיקה מתה עם האל, שהאוניברסליות היא מפלטו של ההגמון ושמאחורי אצטלת הרציונליות מסתתרים אידיאולוגיה וכוח. הכל נכון, ועם זאת – נותרנו אוניברסליסטים.

ראשית, נותרנו אוניברסליסטים כיוון שהדקונסטרוקציה של שיח הנאורות עדיין בחיתוליה. בניגוד לתארוך המקובל בקורסי מבוא לתיאוריה ספרותית, התהליך הזה לא התחיל בשלהי שנות השישים של המאה העשרים ולא הסתיים עם ההכרזות שנשמעות לאחרונה בדבר קץ העידן הביקורתי במדעי הרוח והחברה.³³ המפנה הפוסט־מטאפיזי התחיל לפני מאתיים וחמישים שנה לפחות, עם ויקו, הרדר והיגל, לא עם פוקו או דרידה, ומיצויו עדיין נמצא מעבר לקו האופק ההיסטורי שלנו. במובן זה יש דמיון בין הנקודה שבה אנו עומדים היום ביחס למסורת הנאורות, לבין העמדה של חסידי הנאורות עצמם ביחס ל"שרשרת ההווה הגדולה" – תמונת העולם של ימי הביניים והרנסנס. אז כמו עכשיו, תיאור מציאות חדש, עמום עדיין אך נועז ומעורר תקווה, התייצב נוכח תמונה מבוססת המעוגנת במנגנוני ידע, מוסדות פוליטיים ופסיכולוגיה אנושית. את תוצאות המאבק הפרדיגמטי ההוא לא ניתן היה לחזות מראש כאשר הוא התחולל, אך אנו תוצריו. כעת אנחנו שוב בעיצומו של מאבק דומה, אלא שהפעם היריבות הן הפרדיגמה הרציונליסטית של הנאורות והאופציה הפוסט־מטאפיזית שמבקשת להשתחרר מהסד הפילוסופי הזה. היות שזו תקופת מעבר, קשה לתת בה סימנים. דרידה מדבר עליה במונחים של התעברות והריון, שבסופו תגיח ישות חדשה ו"מפלצתית" מרחמה של צורת ההווה הישנה.³⁴ הילרי

פאטנס, מצדו, שומע את פעמיה של "הנאורות השלישית", שתחל לאחר שנתגבר על פולחן המדע שאפיין את "הנאורות השנייה" של המאה השמונה-עשרה ועל האלהת התבונה שאפינה את "הנאורות הראשונה" מבית מדרשו של אפלטון.³⁵ יהיה הדימוי אשר יהיה, התמורות הללו מתחוללות עתה סביבנו ובתוכנו, ועדיין אין לנו פרספקטיבה היסטורית שממנה אפשר לשרטט את תוואי השטח שהן יותירו או לדמיין לאיזה סוג של בני אדם יהפכו צאצאינו כתוצאה מהן. ההתנתקות ההדרגתית מתפיסת האדם המהותנית של הנאורות, כפי שטוען גירץ, הותירה אותנו עם תמונה שהיא "לא רק הרבה יותר מורכבת, אלא גם הרבה פחות ברורה".³⁶

לקבל שאנו תוצריו של שיח הנאורות משמע לקבל שהנחות היסוד הרציונליסטיות אינן שורה של רעיונות "תיאורטיים" חסרי גוף וממשות. שיח הנאורות ארוג בנימי נפשנו, על רבדיה האינטואיטיביים ביותר. דרידה, שכל כתיבתו היא התגוששות ארוכה עם השיח הזה, עמד על כך שאין דרך פשוטה להתנתק ממנו, גם אם מבקרים את מושגי היסוד שלו, שכן כל ביקורת שננסח תיאלץ לעשות שימוש בשפה המושגית שהיא מבקשת לערער.³⁷ שפת הנאורות היא תשתיתית: היא ממשמעת לא רק את הז'רגונים האקדמיים והמשפטיים, אלא גם את האינטואיציות המוסריות, התגובות הרגשיות והרפלקסים הפוליטיים של דובריה. לכן קלע היטב ניסים מזרחי כאשר כינה את השיח הליברלי-אוניברסלי "דקדוק" – דימוי המבטא הן את מובלעותן של הנחות היסוד שלו והן את הממד הרגולטיבי שלהן. ואמנם, כמו הדקדוק הלשוני, הדקדוק הליברלי-אוניברסלי תוחם את גבולות המבע ומחלקו להיגדים תקינים ולא-תקינים, רציונליים ואי-רציונליים, רציניים ומופקרים. על כוחו הרגולטיבי של דקדוק זה יכולה להעיד מי שמוצאת את עצמה ממלאת בכל ויכוח, ולעתים אף בניגוד לרצונה, את התפקיד הקפוץ של נציגת התבונה עלי אדמות, גם כאשר כאינטלקטואלית ביקורתית היא חשה לא בנוח בדמות זו. רק מאמץ עקבי ומודע לדבר בשפה אחרת יפוגג בהדרגה את התניותו של השיח הזה, ועימן את העמדות, התפקידים והטיפוסים האנושיים האופייניים לו. אנחנו, אפשר לקבוע בבטחה, עדיין לא שם.

במאמרו "מעבר לגן ולג'ונגל" בוחן מזרחי את ההיגיון המשותף לשיח האקדמי והאקטיביסטי בישראל ומחוצה לה. באמצעות סקירה של התמורות שעברה הסוציולוגיה הביקורתית מצד אחד, וניתוח תמלילי ריאיונות עם פעילי זכויות אדם מצד שני, הוא מדגים באופן משכנע כיצד ההנחה האוניברסלית-מהותנית בדבר טבעיותו של עולם המשמעות הליברלי לא רק חוצה שדות עשייה עכשוויים, אלא גם ממשיכה, למרות הכול, להבנות את "הלך הרוח המצוי בקרב רבים מהפוליטיקאים, מאנשי התקשורת, מהאקטיביסטים ומהמשפטנים".³⁸ ההדגשת הממד הרגשי חשובה כאן, שכן איננו עוסקים כאן רק, או אפילו בעיקר, ברעיונות מופשטים או עמדות מנוסחות לחלוטין, אלא בטמפרמנט משותף, באופן האינטואיטיבי שבו שבט תרבותי ממשמע את עולמו. הפועל היוצא של משמוע מסוג זה הוא שתופעות לא-ליברליות מסוגות בו לא רק כשונות או מסוכנות, אלא גם כבלתי רציונליות – מה שהופך את הציבור הלא-ליברלי וה"פרימיטיבי" שאוחז בהן לאנושי למחצה, אם לא לבהמי ממש. הרפלקס הפטרנליסטי הזה, המקודד בתוך השיח האוניברסליסטי, הוא תמצית צדה האפל של הנאורות. ממנו מוכרחים להיפטר.

כמו הליברלית השבטית שתיארתי למעלה, מזרחי כופר בקביעה שיחסיות תרבותית – הרעיון שהצדקות לעולם תלויות בהנחות מוצא שמקורן חברתי-היסטורי ולא תבוני-אוניברסלי – מובילה ל"רליטיביזם מוסרי" פשטני המייתר כל ניסיון לשינוי חברתי.³⁹ ואכן, ההכרה בכך שאין לנו גישה לאמת מידה אובייקטיבית ועל-תרבותית שבעזרתה אפשר לדרג את התרבות שלנו ביחס לתרבויות אחרות אין פירושה שעולמנו מתרוקן לפתע מתוכן מוסרי, או שאיבדנו את היכולת לזהות את הטוב ולפעול למימוש. הרעיון היחיד שעלינו לוותר עליו הוא שבכל אדם מסתתר ליברל קטן, ורק סורגי התודעה הכוזבת או הבורות מונעים ממנו לפרוץ החוצה. מה שמזרחי מכנה (בעקבות טלאל אסד) "פוליטיקה של ודאות" הוא תולדה של תפיסה מהותנית זו, הרואה בעצמה – במובלע או במוצהר – התגלמות של הדפוס האנושי הכללי. אם ברצוננו לחפש את האחראית לגילויי התסכול, הייאוש ורפיון הידיים שמאפיינים אגפים נרחבים בשמאל הישראלי בעת הזו, עלינו לשאת את עינינו דווקא לעמדה הזאת, "שאינה רואה את היחסיות התיאורטית שלה", ולא לעמדה המכירה בקונטינגנטיות של ערכיה.⁴⁰

החלופה לפטרנליזם הנאור ולפוליטיקה של הוודאות שמעודד הדקדוק הליברלי האוניברסלי אינה חייבת להיות פוליטיקת מרכז פוסט-אידיאולוגית בנוסח "צו פיוס" – אותו סידור נוח שבו הצד הליברלי (תמיד הצד הליברלי) נדרש להתפרק מערכיו ולהפסיד את עולמו בשם האחדות הקדושה. החלופה הטובה יותר היא "עשייה חברתית שאינה שואבת את כוחה מתוקפה של ודאות, כי אם מתוקפה של הכרעה ערכית ההופכת מודעת לעצמה".⁴¹ במילים אחרות, עלינו להיגמל מהנטייה לתאר את ערכינו כמעוגנים במשהו גדול או נשגב יותר מדרך החיים שבה אנו משתתפים. כן, ישראל שוויונית וחופשית תהיה טובה לאין שיעור מישראל הנוכחית – אין צורך בשום קריטריון על-תרבותי כדי לקבוע זאת חד-משמעית. אך כדי להפוך אותה לכזו מוטב דווקא להימנע מהטיעון שהיא תהיה אנושית יותר מישראל דכאנית וגזענית. "אנושיות" היא הפשטה ריקה שכל אחד יכול להטעין בתכנים כרצונו.

מאמרו של מזרחי נוגע בכמה זירות שיח חשובות, אך לא בכולן. לכן ראוי להוסיף כמה מילים גם על נוכחותו של הדקדוק הליברלי-אוניברסלי בבמה המרכזית שמעליה השמאל הישראלי מדבר עם עצמו ומתנצח עם יריביו – עיתון הארץ. די בדוגמאות ספורות מהשנים האחרונות כדי לזהות את המנגינה. רוגל אלפר מאבחן את הידרדרות התקשורת בישראל אל עבר "שבטיות יהודית-לאומית, חוסר סובלנות, אי-רציונליות, עוינות למוסר אוניברסלי והתנגדות לעקרונות חופש הביטוי"⁴²; מרדכי קרמניצר טוען נגד השיח הרווח בישראל "המדכא כל דיבור אנושי ואוניברסלי לטובת מסרים פרטיקולריים, מדירים"⁴³; תומר פרסיקו מבקר את הציבור "שערכיו הם פחות ופחות ערכים אוניברסליים... ויותר ויותר ערכים אתנוצנטריים של הגנה על השבט"⁴⁴; וזאב שטרנהל, במאמר שבו הוא מתריע בפני הידרדרותה של ישראל לעבר פאשיזם, מתאר את התפיסה הפאשיסטית כך:

[בראייתו של הפאשיסט] אויביה ההרסניים ביותר של הקהילה הלאומית הם האינטלקטואלים הקוסמופוליטיים, נושאי הערכים האוניברסליים, כמו אמת או צדק. זה מה שנאמר בפרשת דרייפוס: אין אמת אחת, האמת תלויה בנקודת המבט,

היא נובעת מהרוח הלאומית. מי שמכפיף את האמת הלאומית לאמת אוניברסלית אחת, השווה לכולם, מבצע פשע כלפי הלאום.⁴⁵

אינני מצטט את הטקסטים הללו כדי להתוכח עם רוח הביקורת שנושבת מהם, אלא כדי להצביע על הטבעיות שבה הם כורכים יחד צירופים כגון "דיבור אנושי", "מוסר אוניברסלי" ו"אמת אוניברסלית אחת" עם סדר היום הליברלי (סובלנות, חופש ביטוי, שוויון). הרקע השיחי שממשמע את הצירופים הללו מוכר, וכמוהו מערך ההנחות הנכנס לפעולה אצל הקורא כאשר הוא נחשף לטריגרים הלשוניים הללו. רוחו של קאנט היא כמובן זו ששורה על הדברים, ויחד עימה השקפתו המוסרית, העוינת את הזהות. כזכור, תהילתו של קאנט עומדת על הכפפת המוסר לתבונה, תוך בידולו הנחרץ מכל נאמנות מקומית או תמריץ רגשי. הפעולה המוסרית, פסק קאנט, היא על-זהותית: האדם המוסרי מציית לחובה מיוחדת שמשיית עליו טבעו כ"יש תבוני", ובהתאם לעקרונות אוניברסליים הזמינים לכל מי שאידיאולוגיה, אנוכיות או אינטרסים פרטיקולרים לא שיבשו את דעתו. זו עמדה דתית במהותה, שגורסת שכל חברי המין האנושי ניחנו בנפש רציונלית וא-היסטורית המאחדת את כל תרבויות כדור הארץ – עבר, הווה ועתיד – לקהילה מוסרית אחת. וראה זה פלא: קווי המתאר הנורמטיביים של הקהילה הכלל-אנושית הזו חופפים בדיוק לאלה שמקובלים על ציבור קוראי עיתון הארץ!

ייתכן בהחלט שאלפר, קרמניצר, פרסיקו ושטרנהל יסתייגו מהאופן שבו תיארתי את דבריהם, או יצביעו על מגבלותיו של טור הדעה. אכן, ב-500 מילה אי אפשר לרדת לדקויות. טור דעה מוצלח הוא מופת של צמצום, והכותב נדרש לבחור בצירופים היעילים ביותר ורק בהם אם ברצונו לייצר תגובה חזקה ולהעביר את המסר. אך זו בדיוק הנקודה שעליה אני מבקש להצביע: שביושבם לכתוב טקסט פובליציסטי, הכותבים הליברלים הללו הושיטו את ידם דווקא אל הכלים הרטוריים האלה ולא לאחרים. בחירתם מלמדת שאלה הרעשים שקוראי הארץ מצפים מהפובליציסטים שלהם להפיק. אלו מילות הקסם שמאשררות את זהותו הקולקטיבית של השבט הליברלי הישראלי – השבט שמתכחש לשבטיותו. נותרנו אוניברסליסטים, אם כן, גם במובן זה שאנו חושבים וכותבים במסגרת של התניות וציפיות המעודדות את השימוש במונחיו של השיח הזה.

אך האופן העמוק ביותר שבו אנחנו עדיין אוניברסליטים נוגע כנראה לדימוי העצמי של האינטלקטואל. עתה איננו מדברים עוד על השימוש הציבורי שאנו עושים בשדה סמנטי מסוים, אלא על האופן שבו השדה הזה מבנה את זהותנו, על רבדיה האינטימיים ביותר. לטובת פן זה של הדיון, וכדי להדגים את טענתו של מזרחי על עומק השפעתו של הדקדוק הליברלי-אוניברסלי על תחושת הערך העצמי של האינטלקטואל והאקטיביסט הישראלי, אני מבקש להתעכב על המסה המרשימה שפרסם לירן רוינסקי בתיאוריה וביקורת ב-2014, "מדינת ישראל נגד מדעי הרוח". טקסט זה עוסק ביחסים הטעונים בין מה שרוינסקי מכנה "האתוס הביקורתי של מדעי הרוח" ובין החברה הישראלית שבתוכה הוא פועל.⁴⁶ במסגרתו דן רוינסקי הן במאפיינים הפוליטיים-עכשוויים של המתח הזה והן במה שניתן לתאר כמדיו המבניים – אלה שנובעים מעצם זהותו של האינטלקטואל המעורב כפי שנוסחה במאה העשרים על ידי ז'וליאן בנדה, ז'אן פול סארטר, אדוארד סעיד ואחרים.⁴⁷ כך, לצד ניתוח חד של הפרנויה האנטי-אינטלקטואלית שמאפיינת

מסמני בוגדים מקצועיים, כגון אם תרצו ואקדמיה מוניטור, רזינסקי מציג מעין חתך רוחב של זהותו שלו כאינטלקטואל מעורב.

אין לי ויכוח פוליטי עם רזינסקי; מאבקו הוא מאבקי. בכל זאת, בדברים הבאים אטען נגד הדימוי העצמי שמשקף ממאמרו, או לפחות אשאל מה ממנו יכול לשמש את הליברלית השבטית. כדי לענות על כך עלינו לעמוד תחילה על עיקריה של זהות האינטלקטואל כפי שהיא משתקפת ב"מדינת ישראל נגד מדעי הרוח". כמו בפסקאות הקודמות, גם כאן אני מבקש להצביע על ההקשר השיחי שבמסגרתו דבריו של רזינסקי מקבלים את כוחם הרטורי, ולא לבקר את הטיעונים או המסקנות הפוליטיות שאליהן הוא מגיע.

רזינסקי מציג כמה הגדרות לאתוס הביקורתי. עם חלקן אין לליברלית השבטית כל קושי להזדהות. כמו רזינסקי, גם היא רואה ברצון להתבדלות ובהזרה עצמית תנאים הכרחיים לחיים אינטלקטואליים, שאותם היא שמחה לתאר במונחיו, כ"חתירה לשינוי והערכה ביקורתית של זהויות ועמדות קיימות" וכ"אידיאל של חקירה מתמדת".⁴⁸ ההגדרה שמעוררת בה התנגדות היא זו:

האינטלקטואל המעורב פועל מכוח האוניברסליזם, או לצד קהילות מדוכאות, ובדיוק האוניברסליזם הזה, כאשר אינו מזויף, והפעולה הזאת לצד המוחלשים, מעמידים אותו על מסלול התנגשות עם האמונות והערכים ההגמוניים המקומיים.⁴⁹

שוב עלינו לשאול: אילו הנחות מובלעות כאן? מהו הרקע שכנגדו מהדהדים הדברים? הקווים הכלליים מוכרים, אך התיאור לקוני וטעון פירושו. האינטלקטואל המעורב מתואר כבא כוחו של משהו בשם "האוניברסליזם", המוצג כמקביל לציווי המוסרי לפעול לצד "קהילות מדוכאות" וגורם לחיכוך חריף בינו לבין נושאי הזהות המקומית, העוינים, כך נראה, את הבשורה שבפיו. מה טיבה של אותה בשורה? מה תוכנם הקונקרטי של "האמונות והערכים ההגמוניים המקומיים"? מיהם המדוכאים? אלה אינן שאלות רלבנטיות, שכן ההתנגשות המתוארת היא עקרונית וגורפת. ודוק: המתח אינו בין שתי אג'נדות מקומיות אלא בין "הערכים ההגמוניים המקומיים" לבין "האוניברסליזם". אין זה מתח פוליטי במובן המקובל של המילה – מאבק בין חזונות תרבותיים-זהותיים סותרים לגבי אופייה של הספירה החברתית – אלא תיאור של היחס המבני בין האינטלקטואל המעורב לבין הקהילה הלאומית שבתוכה הוא פועל. בתמונה שמצייר הדימוי הזה, בצד אחד של המשוואה נמצאת הזהות המקומית, שהאינטלקטואל מבקר אותה, ומצדה השני משהו שאינו זהות – "האוניברסליזם" – שבשמו הוא מדבר. מכאן עולה שאם ברצוננו להבין אילו תכנים מגולמים במונח "אוניברסליזם", עלינו לשאול שוב אילו מקורות של סמכות מוסרית נתפסו באופן מסורתי כאדישים להקשרי זהות קונטיננטליים וכקודמים להם. התשובה היא, כמובן, שלל המהויות האוניברסליות – "התבונה", "טבע האדם" או "המצפון", או מה ששטרנהל מכנה "אמת אוניברסלית אחת, השווה לכולם", שמסורת הנאורות ביקשה להציב במקום האל.

רזינסקי מודע היטב להאשמה המוטחת באופן מסורתי באינטלקטואלים על כך שאינם מזדהים עם "בני הקבוצה הטבעית שלהם" ומדברים ב"שפה קאנטיאנית-אוניברסלית".⁵⁰ ואכן, כפי שהוא מראה, שורה ארוכה של אנטי-אינטלקטואלים ימנים, ממוריס בארס עד בן דרוור ימיני, עשו

שימוש בקו ביקורת זה על מנת "לדחוק החוצה את מקור הביקורת, את האינטלקטואל" ולסמנו כסוכן זר.⁵¹ רזינסקי דוחה את הביקורת הזו מכול וכול על ידי הצבעה על הממד האקטיביסטי של האינטלקטואל המעורב: "בלא חיבור לפעולה", הוא מדגיש, "האתוס הביקורתי מתרוקן מתוכן".⁵² כלומר, כיוון שפעולה פוליטית אפקטיבית היא תמיד כאן, תמיד ביחס למציאות המקומית והקונקרטית, הקריקטורה של האינטלקטואל המנותק והמעופף היא דמגוגיה ותו לא. זו אכן התשובה המתבקשת לניסיון הימני לצייר את האינטלקטואלים משמאל כמי "שאינם" מחויבים באמת למקום הזה", אך היא אינה תשובה לביקורת שלי.⁵³ שכן בעוד הלאומן מימין מוקיע את רזינסקי על כך שאינו מזדהה עם הקבוצה האתנו-לאומית "הטבעית" שלו, אני מבקר אותו על כך שהזרזון האוניברסליסטי שהוא נוקט מונע ממנו להזדהות באופן מפורש יותר עם זהותו הליברלית – שהיא "טבעית" ו"מקומית" לא פחות מזו של הלאומן. זוהי ביקורת של חבר לדרך, והסיבה לה היא שהסירוב להזדהות ככן לשבט בין שבטים, ההתגדרות המיותרת בתפארתו הדועכת של השיח האוניברסליסטי, משחקת לידי יריבינו המשותפים. אחרי הכול, אם הזהות היחידה בשטח היא זו שתואמת את הפרשנות הלאומנית הצרה, אם הליברליזם אינו דגל זהותי אלא מין חומר ממיס זהויות, כי אז מי שמתנגד לערכים "ההגמוניים המקומיים" הנהוגים בישראל היום אכן משגר את עצמו לחלל קאנטיאני נטול הקשר. במילים אחרות, טענתי היא שרזינסקי מנסח את תשובתו לביקורת מימין באופן שמקבל למעשה את הנחותיה. מהאמירה שהאינטלקטואל המעורב החותר לפעולה מקומית עושה זאת "מכוח האוניברסליזם" משתמע שזהות תרבותית היא משהו שרק לימין יש, לא לנו. אנחנו, האינטלקטואלים החילונים הליברלים, פועלים לשם שמים.

מה מסביר את הרתיעה מהזדהות ישירה עם זהות פוליטית מובחנת? אחת התשובות היא הרצון לשמור על הסמכות המיוחדת שהשיח האוניברסליסטי מייחס לאינטלקטואל מכוח זיקתו אל החלל העל-זהותי הזה. פן זה של דימוי העצמי של האינטלקטואל המעורב אינו נדון מפורשות במאמר של רזינסקי, אך הוא מהבהב בשורה ארוכה של דימויי חוץ-פנים שבהם הוא עושה שימוש במהלך דבריו. האינטלקטואל המעורב, כותב רזינסקי, פועל בתוך החברה אך גם "מחוץ לסדר"; הוא נמצא "בפנים-בחוץ-בפנים"; "שייך ולא שייך בו בזמן".⁵⁴ כפי שכבר ראינו, ציר השייכות מזוהה במאמר עם הזהות הלאומית ה"טבעית" (מה שיש לימין). לאינטלקטואל, כאינטלקטואל, אין זהות. מה שיש לו, מה שמעניק לפעולתו את אופיה המיוחד, הוא גישה לאותו "אוניברסליזם" שבשמו הוא מתייצב בזירה הפוליטית. לפנינו אם כן חזרה אל הדימוי שאפלטון הנחיל למסורת המערבית וממשיך להדהד בתמונת הסובייקט המוסרי של קאנט. לפי פרשנות זו, "החוץ" שאליו מכוון רזינסקי במאמרו הוא החלל העל-זהותי שמאפשר את המעשה התיאורטי עצמו: אותו חלל שהפילוסוף מגיח אליו כשהוא משיל מעליו את ההתניות התרבותיות והלשוניות הכובלות את תודעתם של האסירים שנותרו במערה. בעוד הם רואים את המציאות דרך העדשה המעוותת של זהותם הפוליטית-חברתית, הוא רואה את הדברים באורה האנליטי של התבונה, אשר יודעת את הדברים כהווייתם. כפי שמדווח רזינסקי: כאשר הוא נשאל במה הועילו לו השנים הרבות שבהן הוא עוסק בלימוד ומחקר במדעי הרוח, הוא משיב, "קל לי יותר לנתח את החברה [...] ולקרוא מעבר לנראה לעין".⁵⁵

הקריאה הקצרה והמגמתית הזו במסתו של רוזינסקי נועדה להראות שתפיסת העצמי שהנחיל אפלטון למסורת המערבית ממשיכה לרצד גם בין שורותיהם של אינטלקטואלים הרחוקים ת"ק פרסה מהאידיאליזם האפלטוני. סוד שרידותה טמון בהבטחה המובלעת בה: שאף שאין לנו גישה לגייסות, לממון או לתמיכה פופולרית, יש לנו (בכובענו כאינטלקטואלים) גישה למשהו אדיר ונורא שבעתיים: לאמת. קשה לוותר על תחושת הכוח הזאת, במיוחד כאשר חיינו מתנהלים תחת המצור שרוזינסקי מייטיב לתאר. בתנאים כאלה, יש נחמה באמונה שאנחנו בצד הנכון של האמת והצדק ושופם של הטובים לנצח.

גם הליברלית השבטית מקווה שהטובים ינצחו, אך היא חושבת שאם זה יקרה, זה לא יהיה משום שהאמת היתה לצדנו כל העת, אלא כיוון שהצלחנו לשכנע מספיק אנשים סדר היום הליברלי עדיף על מתחריו. היא סבורה שסיפורים פילוסופיים על טבע האדם או על חברותנו המשותפת בקהילה מוסרית-אנושית מופשטת אינם יפים למטרה זו. גם ניתוחים חברתיים לא יעשו את העבודה. היא מסכימה עם רורטי שסיכוינו להתנחל בלבבות ישתפרו אם נמיר את העמדה הדיאגנוזית בדיבור ישיר ואתנוצנטרי יותר; אם נחדול לצייר את עצמנו כ"נושאי הערכים האוניברסליים" ונמקד את מאמצינו בטוויית חזונות מפורטים ומחוללי הזדהות של החברה הישראלית ונתאר איך היא תיראה כשהחופש, השוויון, הסקרנות והיצירתיות יהפכו לערכיה המובילים. בעיניה של הליברלית השבטית, הבעיה עם הדימוי העצמי שירשנו מאפלטון היא נטייתו להעדיף את התיאורטי על פני הסיפורי, את המופשט על פני הפרטני ואת הוודאות על פני התקווה. מה שעומד מאחורי ההעדפה הזאת הוא האמונה האפלטונית שהיסוד התבוני שבתוכנו מאפשר לנו לחדור מבעד לתעותועי הזהות ו"לקרוא מעבר לנראה לעין". כל עוד התמונה הזו מהלכת עלינו קסם, נמשיך להיות אלרגיים לזהות ולראות בפונקציה התיאורטית-פרשנית, במקום במעשה הסיפורי-נבואי, את מהותם של החיים האינטלקטואליים.

כאשר הליברלית השבטית מבקשת מעמיתה האוניברסליסט לוותר על הדימוי העצמי האפלטוני, היא למעשה מבקשת ממנו להמיר את האידיאל האינטלקטואלי שלו מאביר האמת בנוסח סוקרטס או קאנט, למספר הסיפורים המקומי במסורת של צ'רלס דיקנס, הרייט ביצ'ר סטו ויעקב שבתאי. היא רואה בהתגברות על התמונה האפלטונית ועל ההילה שהיא מעניקה לדמותו של התיאורטיקן את הצעד האחרון בחילון החיים האינטלקטואליים. אין זה ויתור על דמות האינטלקטואל המערב או על הפונקציה הביקורתית שלו; חברה דמוקרטית תמיד תזדקק לזבובים טורדניים. עלינו להמשיך למלא את התפקיד החברתי שמילא סוקרטס באתונה, אך בבואנו לבקר את החברה, עלינו לעשות זאת כעושי נפשות לאלטרנטיבה פוליטית מפורטת וקונקרטית, לא כתיאורטיקנים.

ליברליזם שבטי, לא קהילתנות

שיח הזהות ואתוס הנאמנות של הימין מבעית את השמאל הישראלי המחויב, ובצדק. מי שמקווה שילדיו ונכדיו יחיו בחברה סוציאל-דמוקרטית וליברלית לא יכול להיות נאמן לסדר יום המדרג את אורחי המדינה על פי מפתח אתני ומציב כוהני דת בתפקיד שומרי הסף של הקהילה

המובחרת. ישראל הרשמית עסוקה בשנים האחרונות בקעקוע מחויבותה (שמעולם לא היתה איתנה במיוחד) לערכים ליברליים. הרכב הממשלה הנוכחי משקף שעטנז של ניאו-שמרנות בסגנון רפובליקני-אמריקני, אורתודוקסיה חרדית, משיחיות קוקיסטית ואופורטוניזם טהור. סקרי עמדות הציבור מהשנים האחרונות מציינים תמונה משלימה: הציבור היהודי בישראל הופך דתי יותר ודמוקרטי פחות.⁵⁶ סחף אנטי-ליברלי זה מקבל ביטוי גובר והולך בחקיקה ("חוק הלאום"), במתקפות עונתיות על בית המשפט העליון, בתהליכי הדתה, בתיקון מחוון המושגים של מקצוע האזרחות ועוד ועוד (ועוד לא אמרנו מילה על השליטה בעם אחר). המגמה ברורה ועגומה. הרוב היהודי בחברה הישראלית סולד מהאופציה הליברלית החילונית ונוטה לכיוון המודל הטורקי: דמוקרטיה מיליטריסטית לא ליברלית בניחוח דתי עז, אשר תגביל את חירויות הפרט וזכויות האזרח בשם "כבוד האומה", תוך העמקת הפגיעה המתמשכת במיעוטיה. כל עוד זו הזוהת שהציבור הליברלי בישראל נדרש להיות נאמן לה, אי-נאמנות במוכח של מאבק נחוש בזוהת זו הוא צו השעה. אך דווקא בתנאים אלה חשוב לא לבלבל בין הסירוב המוצדק להצהיר אמונים לזוהת הישראלית האנטי-ליברלית שמתגבשת בשנים האחרונות לבין רתיעה מרעיון הנאמנות לזוהת קונקרטי בכלל. כפי שטענתי למעלה, הצרה עם השיח האוניברסליסטי השגור בפנינו הוא העוינות הקטגורית שלו לעצם רעיון הזוהת. עוינות זו פוגעת במאבק הרחב של השמאל לקידום סדר יום ישראלי ליברלי.

שיח המתנכר לזוהת, ובכלל זה לזוהתם של דובריו, אינו יכול לעורר הזדהות פוליטית באחרים. אם להיות ליברל משמע להיות לא-מסורתי, לא-ימני, לא זה ולא ההוא, מדוע שמישהו ירצה בדבר הזה? ליברליזם אוניברסליסטי פוסט-זוהתי, כזה שמשמעותו הפוזיטיבית היחידה היא נטרול של זהויות תרבויות אחרות, הוא אכן עמדה חסרת תוחלת פוליטית. אך הליברליזם השבטי, כפי שהצגתי אותו כאן, אינו עמדה ניטרלית או פוסט-זוהתית. בכך הוא נבדל הן מהליברליזם האוניברסליסטי והן ממבקריו הקהילתניים.

הוויכוח בין שני המחנות הפילוסופיים הללו ניטש על רקע תמונה משותפת של הליברליזם כמעין מכשיר פרוצדורלי "רוזה", שכל ייעודו להסדיר את היחסים בין זהויות תרבותיות שונות הדרות בכפיפה מדינית אחת. הקהילתנים, שמדגישים את מרכזיותן של השפה, הקהילה וההיסטוריה בכינון האינדיבידואל, מבקרים את תפיסת הסובייקט התבוני האוטונומי העומד ביסוד הליברליזם הקלאסי ואת הרעיון הליברלי שמוסדות המדינה צריכים להיות ניטרליים ביחס לאידיאולוגיות שונות שרווחות בחברה. התפיסה ה"רוזה" הזו, הם טוענים, מתעלמת ממהותו של האדם כיצור חברתי ששגשגו הפרטי תלוי במסגרות קולקטיביות וכרוך בגורלן. הליברלית השבטית מקבלת את מרבית הביקורת הזו. היא מסכימה שהליברליזם הקלאסי מבית מדרשם של הוגי החווה החברתי נשען על תפיסה "אטומיסטית" מפוקפקת, שאינדיבידואלים נזרקים בהיוולדם לתוך רשת של אמונות, מחויבויות וערכים המבנים את עולמם המוסרי מעבר לכל בחירה מקדמית, ושרק חיים במסגרת חברתית הופכים אדם מאורגניזם לבן אנוש במלוא מובן המילה.⁵⁷ הסתייגותה מהעמדה הקהילתנית מתחילה רק כאשר נשמעת הטענה שיש בעיה עמוקה לא רק עם יסודותיו הפילוסופיים של האתוס הליברלי אלא גם עם ערכיו ומוסדותיו הקיימים. התנגדותה של

הליברלית השבטית לפן הפוליטי של ההגות הקהילתנית נובעת מכך שמה שהקהילתנים (יחד עם יריביהם הליברלים-אוניברליסטים) מתארים כ"רזה" היא רואה כ"גדושה" (במובן של גירץ), או במילים אחרות, כזהות תרבותית-היסטורית לכל דבר. לשיטתה, האדם הליברלי אינו ברירת המחלף האנושית או שיקוף של "טבע האדם", אלא תוצר של דרך חיים מובחנת שזוקקה במשך מאות שנים, ואשר שואפת להנציח את עצמה על ידי ייצור עוד ועוד ליברלים טובים הדבקים בעקרונותיה. כפי שכותב מייקל וולצר, "גברים ונשים אשר מאמינים בשוויון, דורשים חופש ביטוי וחיים על פי עקרונות של סובלנות וכבוד הדדי [...] הם ברואי ההיסטוריה, ועל 'פיתוחם' שקדו דורות רבים".⁵⁸ כיוון שהיא רואה עין בעין עם וולצר בעניין זה, הליברלית השבטית יכולה להסכים ללא קושי עם הביקורת הפילוסופית של הקהילתנים בלי לאמץ גם את ספקותיהם בנוגע למוסדות ולערכים הליברליים עצמם. בעיניה, תוקפם של האחרונים ממילא אינו "נובע" או "נגזר" מתמונת האדם כאינדיבידואל אוטונומי בעל מצפון ותכונה מולדים אלא מצורת החיים הקונקרטי שדרך החיים הליברלית מאפשרת. במילים אחרות, הערעור הקהילתני אינו משפיע על נאמנותה לקהילה הליברלית – קהילה המושגת על ההסכמה שיש לאפשר לכל פרט לעצב את חייו כאוות נפשו כל עוד אינו פוגע בזכותם של אחרים לעשות כך.

ברוב העולם המערבי, מאבק הרעיונות בין העמדה הקהילתנית לעמדה הליברלית הוא עניין אקדמי לחלוטין שהשפעתו על החיים הפוליטיים מועטה, אם היא בכלל קיימת. לא כך בישראל. כאן נרתמים דרך קבע טיעונים קהילתניים בדבר קדימותן של זהויות קולקטיביות "גדושות" למען הצדקתו וביצורו של משטר הפריבילגיות האתני-גזעי הקיים. בהקשר הישראלי מתחדד אפוא הצורך להבדיל את העמדה שמתוארת במאמר זה מהעמדה הקהילתנית שאפשר למצוא בין היתר בכתביהם של רות גביון ואלכסנדר יעקובסון. התנגדותה של הליברלית השבטית לעמדתם אינה נובעת מפילוסופיה אינדיבידואליסטית קיצונית או מרתיעה עקרונית מרעיון הלאומיות, או מרצון "[לנתק את] הנרטיבים של הזהות מן המנגנונים של הכוח הפוליטי", כפי שטוען גדי טאוב⁵⁹; היא נובעת מסלידתה מהחזון הספציפי שקהילתנים ישראלים כמו טאוב, יעקובסון וגביון עמלים להצדיקו – החזון היהודי-דמוקרטי. כפי שטוען סמי סמוחה, הרעיון שישראל יכולה להיות גם מדינה יהודית וגם דמוקרטיה ליברלית היא כיום "התזה ההגמונית בישראל".⁶⁰ אולם כפי שטענתי למעלה, החזון הציוני שבשמו נרתמים הטיעונים הקהילתניים הוא אתנוקרטי ובלתי שוויוני. ייתכן שמדינה יהודית ודמוקרטיה עומדת בתנאי הסף הנדרשים להגדרתה כדמוקרטיה, אך היא אינה דמוקרטיה אזרחית או ליברלית. כפי שמסביר סמוחה:

כל עוד תמשיך ישראל להגשים את העיקרון של היותה מדינתו של העם היהודי, כל עוד היא תשמור על זיקה מובהקת בין דת, לאום ומדינה, וכל עוד היא תקיים משטר כיבוש על עם אחר, היא לא תוכל להיות משטר דמוקרטי מערבי איכותי. בעבור המטרות הלאומיות הללו היהודים בישראל משלמים מחיר של חיים במשטר דמוקרטי לא-מערבי, ולא-איכותי.⁶¹

בניגוד לקריקטורה הקהילתנית של העמדה הליברלית, הליברלית השבטית אינה שואפת לפורר את החברה ליחידים מנוכרים, חסרי אתוס משותף או דבק תרבותי. היא גם אינה מבקשת למחוק

את שלל הזהויות הדתיות והאתניות הרווחות בארץ. האידיאל שלאורו היא פועלת הוא מה שסמוחה מכנה משטר "איכותי" ו"מערכי" – רפובליקה ליברלית הנוהגת בשוויון מלא, אישי ופוליטי, עם כל אזרחיה ללא קשר לדתם או מוצאם. ישראל ליברלית תמשיך להכיל מן הסתם גיוון תרבותי רב, אך היא לא תהיה רב-תרבותית, שכן שהחובות והזכויות של אזרחיה ייגזרו באופן שוויוני מחברותם האזרחית בדמוס הישראלי, ולא מדתם, סגנון חייהם, בחירותיהם המגדריות או מוצאם האתני. האתוס הלאומי – קרי נרטיב-העל שמדינה אוטופית זו תספר לעצמה על עצמה – יהיה ישראלי-ליברלי.⁶²

בישראל יש היום רק ניצנים של חברה אזרחית. האפליה נגד לא-יהודים היא עניין שבקונצוזום ומעוגנת בחוק, ואין הפרדה בין דת ומדינה. בהינתן הלכי הרוח והנורמות הרווחות בקרב מרבית הציבור היהודי והערבי בישראל, החזון הליברלי הישראלי לא יקרום עור וגידים בעתיד הקרוב, אך הוא גם אינו חסר שחר. בשנת 1965 באלבמה, הרעיון שנשיא ארצות הברית יהיה גבר שחור נראה מופרך הרבה יותר. כעבור כחמישים שנים, כמעט 40 אחוז מהמצביעים באותה מדינה נתנו את קולם לברק אובמה. השאיפה לקדם את הדה-אלבמיזציה של ישראל, המשותפת לרוב השמאל הישראלי על אגפיו ותת-קבוצותיו, באקדמיה ומחוצה לה, ייצא נשכר אם נמיר את הזרזון האוניברסליסטי שירשנו בשפה שבטית ואתנוצנטרית יותר.

הערות

1. גלובס, "אויבינו יידעו שעם מדינת ישראל לא מתעסקים", גלובס, 22.1.2013.
2. גדעון לוי, "די ל'יהודית'", הארץ, 13.9.2015.
3. אורן יפתחאל ואסעד גאנם, "לקראת תיאוריה של משטרים אתנוקרטניים: הפוליטיקה של התפשטות אתנו-לאומית", מדינה וחברה 1 (4) (2004): 788–761.
4. שם, 777.
5. שם, 765.
6. לסקירה בהירה של השלכות אימוץ מדיניות ניאור-ליברלית על החברה בישראל ראו אחרית הדבר של רונן מנדלקרן לדיוויד הארווי, קיצור תולדות הניאור-ליברליזם, תרגם גיא הרלינג (הוצאת מולד, 2014).
7. ניסים מזרחי, "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל", מעשי משפט, ד (2011): 74–51.
8. Barbara Hernnstein Smith, *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*. 8 (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 151.
9. מי שסבור שחוסר עניין בקיומה של אמת אובייקטיבית גורר גישה של "הכול הולך", או חוסר יכולת לפעול בעולם, או אי-כשירות לבצע שיפוטיות אסתטיים ומוסריים, מניח שהדרך היחידה להצדיק פעולות או העדפות פוליטיות או אסתטיות היא זו שמציע השיח הרציונליסטי עצמו (Smith, 166). אך ישנן אינספור דרכים שבהן אנו מצדיקים, מוקיעים ומשכחים את מעשינו ואת מעשיהם של אחרים. בכל אחד מתחומי חיינו אנו מקבלים סוג מסוים של טיעונים ועדויות כרלבנטיים ואחרים כלא-רלבנטיים, בהתאם לנורמות

ולמגבלות הדיסציפלינריות או התרבותיות הנהוגות באותם תחומים. נורמות אלה אינן, כמובן, חקוקות בסלע; הן נתונות במחלוקות ומשתנות עם הזמן. אך מעמדן הארעי אינו גורע מכותן להדריך או להגביל את פעולותינו בעולם.

לדיון באופן שבו נורמות דיסציפלינריות מאפשרות ומגבילות את מנעד הפרשנויות שאנו יכולים להעניק לטקסטים ספרותיים ואחרים ראו Stanley Fish, *Is There a Text in this Class?* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

10. Terry Eagleton, *The Idea of Culture* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 15.

11. לדיון מעמיק בסוגיית הרליטיבזם המוסרי, המעדן לטעמי את קביעותיהם של רורטי והרנשטיין-סמית, ראו Jeffrey Stout, *Ethics after Babel: The Language of Morals and Their Discontents* (Cambridge: James Clarke & Co., 1988).

12. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: Mentor Books, 1934).

13. Michael Bérubé, *What's Liberal About the Liberal Arts?* (New York: W. W. Norton, 2006), p. 237.

14. דרידה כותב, למשל: "כוח ואלימות נוכחים גם בדיון ובניסיונות השכנוע הרגועים והנינוחים ביותר". Jacques Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", *Deconstruction and Pragmatism*, in Simon Critchley and Chantal Mouffe (eds.) (London: Routledge, 1996), pp. 77-107, p. 83.

15. מישל פוקו, תולדות המיניות 1: הרצון לדעת, תרגום: גבריאל אש (רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1996), 64 (להלן פוקו, תולדות המיניות).

16. שם, 65.

17. לטקסט שבו פוקו מבדל את עצמו מהמסורת המטאפיזית, תוך ציון חובו לניטשה, ראו Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D. F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977).

18. "Rather than the death of God — or, rather, in the wake of that death and in a profound correlation with it — what Nietzsche's thought heralds is the end of his murderer... [There is] no doubt that man is in the process of disappearing". Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (London: Routledge, 2005), p. 420.

19. Michel Foucault, "Questions on Geography", in Colin Gordon, Leo Marshall & John Mepham (eds.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, trans. Kate Soper (New York: Pantheon Books, 1977), 63-77, p. 65.

20. התנגדותם של הנשלטים לשליטיהם מתקיימת אף היא מתוך "ההשרה" האסטרטגי של יחסי הכוח (פוקו, תולדות המיניות, 66).

21. שם, 65.

22. שם, 64.

23. שם, 66.

- Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity", in *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 21-34, p. 29.
25. ישנם מצבים שבהם מוצדקת הטענה שהשתטחות על קברי צדיקים היא פעולה בלתי רציונלית. למשל, כאשר המשתטח הוא חולה אנוש אשר מסרב להיעזר בכלים שמציעה לו הרפואה המודרנית, ובוחר במקום זה להשליך את יהבו על סיעתא דשמיא. אופן פעולתו אינו "רציונלי" במובן שהוא אינו מגלם את הדרך המיטבית להשיג את המטרה המבוקשת: החלמה. אך לתרבויות אנושיות אין מטרות מובחנות מסוג זה שאותן הן מבקשות להשיג. לכן, אלה שמתארים את התרבות החילונית, למשל, כ"רציונלית" יותר מתרבות מסורתית-דתית מתכוונים בדרך כלל לכך שהיא אנושית יותר, קרובה יותר ללוויתן התבוני שמיידה לכאורה את המין האנושי.
- George Orwell, "Looking Back on the Spanish War", In *Collected Essays* (London: Mercury Books, 1961), pp. 186-208, p. 196.
27. לגרסה עכשווית יותר של הלך רוח ריאליסטי זה ראו למשל את קביעתו של הפילוסוף רונלד דוורקין, שלפיה "we cannot defend a theory of justice without also defending, as part of the same enterprise, a theory of moral objectivity". Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), p. 8.
28. בפרק 2 של על החירות עוסק ג'ס מיל בהרחבה בחיוניותו של חופש הביטוי לקיומה של חברה חופשית. מה שמיידה את טיפולו של מיל בסוגיה היא הקדימות שהוא מייחס לערך החופש על פני האמת. תוכנה של דעה, הוא קובע, אינו טיעון נגד השמעתה (פרט למקרי קיצון החוצים את סף "עיקרון ההיזק" [the harm] principle). בכך ניצב מיל בקוטב ההופכי לסוקרטס, אשר קובע בפוליטאה שהחברה המתוקנת תצנור או תגלה את מי שדעותיהם אינן עומדות במבחן האמת. John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Dutton, Denis, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure and Human Evolution* (New York: Bloomsbury, 2010); Pinker, Steven, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Viking, 2002). לביקורות חריפות על ספרו הפופולרי של פינקר מצד רורטי ומצד לואי מנדר, מחברו של המחקר המקיף ביותר על מקורותיה של התנועה הפרגמטיסטית בארצות הברית, ראו Rorty, Richard, "Philosophy-envy", *Daedalus*, Vol. 133 (4) (2004): 18-24; Menand, Louis, "What Comes Naturally", *The New Yorker* (online), 25.11.2002. לא חקוק בסלע, אלפיים 30 (תל אביב: עם עובד, 2006): 11-45.
- Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 75.
31. ג'ורג' אורוול, 1984, תרגם ג. ארויך (תל אביב: עם עובד, 2003), 216.
32. שם.
33. לשני טקסטים מדוברים מהשנים האחרונות המציעים ביקורת פנימית על מה שהם מתארים כנוקיו של הממד הנגטיבי, הספקני, ששלט בכיפה של מדעי האדם בחצי השני של המאה העשרים ראו

Latour, Bruno, "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, Vol. 30 (2) (2004): 225-248; Felski, Rita, *Uses of Literature* (Oxford: Blackwell, 2008).

Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", in Joseph Natolu and Linda Hutcheon (eds.), *The Postmodern Reader*, (New York: State University of New York, 1993), pp. 223-42, p. 241

להלן "Derrida, "Structure, Sign and Play"

.Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 89-108. 35

Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 33-54, p. 34. 36

.Derrida, "Structure, Sign and Play", p. 230. 37

38. מזרחי, 59 (ההדגשה שלי).

39. שם, 60.

40. שם 59.

41. שם 60.

42. אלפר, רוגל, "צבי יחזקאלי הוא אויב שלי", *הארץ*, 3.7.15

43. קרמניצר, מרדכי. "אוניברסליות שווה שמאלנות?" *הארץ*, 31.8.14

44. שני, איילת, "תומר פרסיקו: 'אנחנו מידרדרים מדמוקרטיה לאתנוקרטיה'" *הארץ*, 9.6.16

45. שטרנהל, זאב, "לידתו של פאזום", *הארץ*, 07.07.16

46. רוינסקי, לירן, 2014. "מדינת ישראל נגד מדעי הרוח", *תאוריה וביקורת* 42 (אביב), עמ' 237-55

47. שם 238.

48. שם, 238-9.

49. שם, 249.

50. שם, 243.

51. שם, 244.

52. שם, 253.

53. שם, 245.

54. שם, 249, 251.

55. רוינסקי, 238.

56. הרמן, תמר, מדד הדמוקרטיה הישראלית 2011 (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה 2011). קיסר-שוגרמן, איילה ואשר אריאן, יהודים ישראלים - דיוקן (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי, 2011).

- Taylor, Charles, "Atomism" in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* .57
(Cambridge: Cambridge UP, 1984), pp. 187-210, p. 190-1..)
- Walzer, Michael, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad* (Indiana: U of Notre
Dame P., 1994), p. 11
- .59 טאוב, גדי, מהי הציונות (תל אביב: משכל, 2010), 43.
- .60 סמוחה, סמי, 2006. "מדינה יהודית ודמוקרטיה יהודית" משפט וממשל, עמ' 13-24. 19.
- .61 שם 24.
- .62 עם זאת, כדמוס ליברלי, מדינה זו תהיה מחויבת לחופש ביטוי מקסימלי ותאפשר מקום לאתוסים
תרבותיים אחרים, כולל נרטיבים לא-ליברליים.



