

רב-תרבותיות ואתגרי האזרחות הדיפרנציאלית בישראל

שולחן עגול

עורך:
אמל ג'מאל



TEL AVIV UNIVERSITY אוניברסיטת תל-אביב

מכון וולטר ליבך לחינוך לדו-קיום יהודי ערבי

معهد ولتر ليخ للتربية من أجل التعايش اليهودي العربي

The Walter Lebach Institute for Jewish-Arab Coexistence through Education

Multiculturalism and the Challenges of Differential Citizenship in Israel Roundtable

Publication of Walter Lebach Institute
for Jewish-Arab Coexistence through Education

מכון וולטר ליבך לחינוך לדו-קיום יהודי-ערבי
בית הספר לחינוך ע"ש חיים וג'ואן קונסטנטינר
הפקולטה למדעי החברה ע"ש גרשון גורדון
הפקולטה למדעי הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין
אוניברסיטת תל-אביב

תל-אביב 69978

טל': 03-6407756 פקס: 03-6409477

<http://www.tau.ac.il/education/coexistence>

© כל הזכויות שמורות

מכון וולטר ליבך לחינוך לדו-קיום יהודי ערבי

אוניברסיטת תל אביב

אפריל 2007

פרסום החוברת מומן חלקית על ידי תרומה של Heinrich Böll Stiftung

עריכה לשונית בעברית: עליזה ולך

תרגום לערבית: סלמאן נאטור

יצוב גרפי: קדם בע"מ

המכון ע"ש וולטר ליבן לחינוך לדו-קיום יהודי-ערבי החל לפעול בשנת תשס"ג (אוקטובר 2002) במסגרת הפקולטה למדעי החברה, הפקולטה למדעי הרוח ובית הספר לחינוך באוניברסיטת תל-אביב. המכון הוקם, באמצעות תרומה מאת הזוג ארנסטו וסילביה גלפרין, על רקע המציאות הקשה והמתמשכת של מערכת היחסים בין יהודים לפלסטינים ומטרתו היא קידום ושיפור יחסי יהודים-ערבים.

ביסוד פעילות המכון עומדת ההכרה כי לחינוך תפקיד חשוב בבניית תרבות דו-קיום יהודי-ערבי, וכי בתהליך ממושך של חינוך ליחסי הוגנות וכבוד הדדי - דרך מוסדות החינוך, התרבות והתקשורת - ניתן להשפיע על תפישות ועמדות של הציבור הרחב ולבנות תשתית לתרבות של דו-קיום. לשם כך, המכון שואף לברר את מהות התרבות שתאפשר לערבים וליהודים לחיות בשלום אלה לצד אלה, להצביע על הגורמים העומדים כמכשול להשגת תרבות דו-קיום ולמצוא דרכים חינוכיות לעידוד התפתחותה.

נאמן למסגרת זו, המכון עוסק בפרויקטים מחקריים ובפעילויות חינוכיות, שיש בהם כדי לקדם הן את הרעיון והן את המעשה של דו-קיום. בכלל זה המכון יוזם ומעודד מחקרים בנושא יחסי יהודים-ערבים, עורך כנסים הפתוחים לקהל הרחב ומשתף פעולה עם מכונים אחרים בארץ ובעולם. המכון מרכיב קורסים אקדמיים לתלמידי התארים המתקדמים באוניברסיטה ומציע קורסים בעלי תכנים דומים, באמצעות היחידה להכשרת מורים, למנהלים ומורים מבתי-ספר מחוץ לכתלי האוניברסיטה. מדי שנה מקיים המכון תחרות נושאת פרסים לתלמידי מחקר הנמצאים בשלבי הכנת עבודתם בנושאים המקדמים יחסי יהודים-ערבים שיש בהם הוגנות, שיוויוניות, אמון, כבוד הדדי ופתיחות לרגישויות ולצרכים של כל אחד מהצדדים.

ראש המכון:
ד"ר אמל ג'מאל

ראש הוועדה האקדמית:
פרופ' דניאל בר-טל

הוועדה האקדמית של המכון:
פרופ' עמי אילון
פרופ' חנה הרצוג
ד"ר סלימאן ג'ובראן
ד"ר פאדיה נאסר
פרופ' יצחק שנל

מנהלת אדמיניסטרטיבית:

תוכן עיניינים

7 הקדמה

9 מבוא

הרצאות מרב-השיח

29 דברי פתיחה ד"ר אמל ג'מאל

33 פרופ' מנחם מאוטנר

38 פרופ' יואב פלד

42 ד"ר אילן סבן

49 ד"ר אמל ג'מאל

54 פרופ' יוסי יונה

59 פרופ' יהודה שנהב

63 דיון עם הקהל

חלק מהכתיבה הביקורתית משאירה אותנו מבולבלים. היא טורחת (ולעתים מצליחה) לעורר בנו ספקות ביחס לסימונים הקיימים של "הטוב והרע" ו"העדיף והפחות עדיף". היא שואלת שאלות גם ביחס למסמנים וביחס לאינטרסים שלהם. אבל לעתים היא משאירה אותנו ללא סימון חדש של "הטוב והרע". יונה ושנהב פעלו אחרת, וכך הם עושים תקופה ארוכה. בספרו *זכות ההבדל* מטפל יונה מקרוב בסוגיות של חינוך, הגירה, קרקע ודיור ציבורי בחברה הישראלית. הוא אומר מה רע במצב הדברים הקיים, אך מוסיף היטב באיזה כיוון הוא מציע לתקנו. באופן דומה, יונה ושנהב עומלים בספרם *רב-תרבותיות מהי?* על פרק פרוגרמטי מפורט למדי. אני אתייחס בעיקר לפרק הפרוגרמטי הזה, שכן היו לי איתו יותר קשיים מאשר עם הספר של יונה לבדו. חלק מהקשיים הם קשיים של בהירות - נקודות שאשמח אם יונה ושנהב יתנו לנו תשובה מעט יותר מפורטת או בהירה בעניינן. חלק אחר הן נקודות שבהן יש בינינו כנראה ויכוח.

הפרויקט המוצע על ידי יונה ושנהב הוא "השילוב המלא והשווה של קבוצות חברתיות בחברה הישראלית" [176]. זה האידיאל, ונדמה לי, אם כי אני לא בטוח, שהוא קורא מבחינתם למדיניות זזה פחות או יותר כלפי כל אחת מהקבוצות השונות בגיוון התרבותי הגדול של החברה הישראלית. אם אמנם כך, הרי שיש בדברים משהו גורף מדי בעיני. הצעה זו מתעלמת משוני, שמצדיק התייחסות דיפרנציאלית. אם להיות קונקרטי, יש כמה הבחנות שמצדיקות בעיני, מבחינה ערכית, התייחסות לא-זזה לקבוצות תרבותיות שונות.

ראשית, אם לקחת דוגמה קלה יחסית, מהגרי עבודה אינם זכאים לאותן זכויות, במיוחד זכויות תרבותיות (קיבוציות), כמו אלה שיש למהגרים יהודים לישראל בגלי ההגירה השונים מכוח חוק השבות, או כמו אלה שאמורות להיות למיעוט היליד, הערבי-פלסטיני. אם מקבלים את רעיון ההגדרה העצמית של יהודים בישראל, ויונה ושנהב מקבלים אותו בסייגים שמיד אתייחס אליהם, כי אז לא דומה יהודי המהגר לישראל (שמכוח זכות ההגדרה העצמית נתפס כשב אליה) ללא-יהודי המבקש להגר אליה. אולי יש צידוק להתאזרחותו של מהגר העבודה לאחר תקופת זמן, אך הוא אינו זכאי לאותן זכויות תרבותיות - קרי: אותן זכויות קיבוציות - לקביעת אופייה של הספירה הציבורית (חינוך, סמלים וכדומה) כמו האחרים.

הבחנה שנייה, פחות פשוטה, נוגעת למדיניות הראויה כלפי מה שיוזל תמיר ואחרים כינו "רב-תרבותיות עבה". רב-תרבותיות עבה היא המפגש של חברה ליברלית עם מיעוטים לא-ליברלים, כאלה שתפיסת עולמם אינה מבוססת על היסודות של חרות ושוויון בני האדם. יש לנו קבוצות לא מעטות שכאלה בחברה

הישראלית - החרדים, חלק מהדתיים הלאומיים, חלק משמעותי מהמיעוט הערבי על תת-קבוצותיו. מדובר בקבוצות שאוחזות בעוצמה בפרקטיקות לא-ליברליות, בעיקר פטריארכליות. והנה בהגדרה אין לנו דרך, וגם לא ראוי שתהיה, להבטיח לקבוצות הללו "שילוב מלא ושווה", כפי שאידיאל הפרויקט הרב-תרבותי של יונה ושנהב לכאורה מציע. אם להשתמש בהבחנה של יוסף רז, יש לנו כאן "דרכי חיים יריבות", להבדיל מ"דרכי חיים לא תואמות". יונה ושנהב אינם מתעלמים לחלוטין מנקודה זו. הם מצביעים באחד המקומות על הדילמה, ומציינים שזכויות תרבותיות אינן מוחלטות, אלא כפופות לשאלה האם השימוש בהן פוגע בזכויות של מיעוט בתוך המיעוט או של בני התברה הרחבה. בכל זאת מפריע ששני הספרים אינם עושים עבודה של ממש בהתמודדות עם דילמה זו.

הבחנה שלישית בין הקבוצות התרבותיות השונות של החברה הישראלית, שאני מציע, היא בעייתית הרבה יותר. היא נוגעת להבדל בין יהודים לערבים בתוך ישראל. השאלה המרכזית שבמחלוקת כאן היא האם כיוון הדרך הנכון הוא שוויון מלא, אזרחי וקבוצתי, משמע, מדינה דו-לאומית? יונה ושנהב אומרים לנו, מחד גיסא, כי הם מכבדים את זכות ההגדרה העצמית היהודית (ואת זו הפלסטינית). מאידך גיסא, דומה שהם תומכים בפרויקט דו-לאומי בתוך גבולות הקו הירוק או בין הים והירדן (ארץ ישראל או פלסטין המנדטורית). הם אומרים כך: "קריאה זו [לפרויקט הרב-תרבותי] אינה סותרת את זכותם של אזרחי ישראל היהודים להגדרה עצמית, ואת תפיסתם את ישראל כביתם הלאומי; היא רק דורשת שתביעה זו לא תזכה במעמד אקסקלוסיבי. [...] לפיכך גם ההצעה לתת אוטונומיה תרבותית לאזרחי ישראל הפלסטינים, וגם ההצעה להפוך את ישראל למדינה דו-לאומית (בגבולות 1967 או בין הים והירדן) עולות שתיהן בקנה אחד עם רעיון הפיכתה של ישראל למדינת כל אזרחיה" [175]. ההוגנות מחייבת לומר, שאפשר לפרש את עמדתם ככזו שאינה מתחייבת דווקא לעדיפותו של הפתרון הדו-לאומי ליחסים עם המיעוט הערבי-פלסטיני (או עם העם הפלסטיני). הם פותחים לכאורה פתח להסתפקות בהצעה שהיא פחות מרחיקת-לכת מנקודת ראותה של קהילת הרוב - ההצעה שעיקרה שוויון אזרחי בתוספת אוטונומיה תרבותית למיעוט.

אחת הביקורות המרכזיות שלי היא שאי-החלטיות זו אינה במקומה; היא בעייתית בהינתן נסיבותיו של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, ובהינתן המתח הפנימי בתוך ישראל. במלים אחרות, ההבדל בין שתי האופציות אינו עניין של מה בכך - כזה ששני חוקרים כבדי משקל, המציעים פרוגרמה לחברה הישראלית, יכולים להותירו ללא הכרעה מבחינתם. האופציה הראשונה (הדו-לאומית) שוברת את הפרדיגמה הציונית, והיא מקנה למיעוט זכות וטו על קוויה האדומים של קהילת הרוב - השליטה בכוחות הביטחון והשליטה בשערי הכניסה של ישראל. מנגד, האופציה השנייה יכולה להסתופף בגבולותיה של הפרדיגמה, ולפיכך אינה כרוכה באותו משפך סופה הנלווה לאופציה הראשונה.

²⁵ ד"ר סבן ביקש לתת כותרת להתייחסותו זו והיא: "הפיתוי הקודר של האופציה הדו-לאומית". בכותרת זו יש פרפראזה על כותרת מאמרו של סלים תמיר "The Dubious Lure of Binationalism," שני הכותבים מגיעים לאותה מסקנה אך מכסים טריטוריות שונות של טיעון ומתנהלים בזירות אחרות של ויכוח.

אני מבקש להרחיב את הטענה כאן. המהלך של יונה ושנהב מזכיר לי חלקית את הטיעון של חיים גנז. גנז אומר (ומשכנע לטעמו) כי ברמה העקרונית "הגדרה עצמית" של עם אינה מוכרחה להיות "מדינית"; היא יכולה להיות תת-מדינית. למשל, בדומה לביטוי ההגדרה העצמית של דוברי הצרפתית בקנדה (הגדרה עצמית במסגרת פדרלית, שהיא דו-לאומית ורב-תרבותית). אלא שגנז אינו עוצר כאן. הוא ממשיך את ניתוחו, ולכיוונו ב-1948 והן בהווה הפתרון הראוי לישראל-פלסטין הוא זכות הגדרה עצמית מדינית (דווקא) לשני העמים. קונקרטי, לטעמו יש הצדקה ל"מדינה יהודית", מפני שהאופציה הדו-לאומית מסוכנת מדי. היא שברירית מאוד ולפתחה רובצת סכנה גדולה לשפיכות דמים, והיא אינה מספקת לקהילת הלאום היהודי את ההגנה שהוא זכאי לה.

ואכן, בין שיונה ושנהב תומכים באופציה הדו-לאומית או רק תומכים בה כאחת מבין שתי אפשרויות, הם אינם טורחים על אומדן ממשי או השוואה של הסיכויים והסיכונים הכרוכים בכל אחד משני כיווני הדרך שהם מציעים. כך, למשל, ההצעה לדו-לאומיות היא 'הצעה' לתאומות סיאמית בתנאים קשים ביותר לתאומות מעין זו. אנו אמורים להיכנס אליה בלי שנפתרת מחלוקת היסוד על זכות השיבה; כאשר ברקע הקרוב שלושת אלפים הרוגים פלסטינים ויותר מאלף ישראלים-יהודים; כאשר נוכחת אי-יציבות דמוגרפית; כאשר התרבות הפוליטית הדמוקרטית אינה חזקה בשני הצדדים; כאשר יש הבדלים סוציו-אקונומיים גדולים בין העמים; ועוד ועוד. אלה תנאים שונים בעליל מאלה שליוו את התגבשותן של הדוגמאות הקלאסיות של המדינה הדו-לאומית, המוכרות לנו. כך, למשל, הדוגמאות של בלגיה, שווייץ וקנדה מגלות לפחות שתי נקודות חשובות. ראשית, הן פנו לשותפות המקיפה בין הקהילות בתוך מתן מאבק פוליטי מתון יחסית, להבדיל ממאבק דמים. שנית, השותפות המקיפה/הדו-לאומית הופיעה בהן בין קבוצות לאומיות הדומות בעיקרן ברמת התפתחותן הכלכלית-חברתית.

אלא שראוי להודות כי בשנים האחרונות מופיעות דוגמאות אחרות. אני מהמר על כך שיונה ושנהב חשבו על דרום-אפריקה החדשה כשהציעו בנינוחות יחסית את האופציה הדו-לאומית. דרום-אפריקה אמנם אינה דוגמה למדינה דו-לאומית, אך היא דוגמה לטראנספורמציה מקיפה ביותר - שבירת פרדיגמה בדרכי שלום - אופציה שנחשבה שנים ארוכות ללא-אפשרית. ואולם דווקא משום הפיתוי שבה, וההשראה הגדולה שטמונה בטרנספורמציה זו, חשוב לנקוט בה זהירות. אקדיש לכך כמה משפטים בעקבות עבודה מקיפה שעסקה באנלוגיה הדרום-אפריקאית לישראל-פלסטין.²⁶

עבודה זו מצאה שתווי השוני בין ישראל-פלסטין ובין דרום-אפריקה רבים ועמוקים מקווי הדמיון ביניהן. מסקנה זו וכן שיקולים נוספים הובילו את המחברים, שתמכו בעבר באופציה הדו-לאומית, לשנות את עמדתם. להלן עיקר ההבדלים

²⁶ Heribert Adam and Kogila Moodley, *Seeking Mandela: Peacemaking Between Israelis and Palestinians* (Philadelphia, Temple University Press, 2005)

שעליהם הם מצביעים. נקודות אלה נוגעות בעיקר להצעה להסדר הדו-לאומי במכלול השטח שבין הים לירדן, אך חלקן רלוונטיות גם להצעה 'להסתפק' בחלוקת הארץ בקווי 67 וכינון דו-לאומיות בתוך הקו הירוק. [טענה זו ראויה, עם זאת, לעידון ולהתייחסות נפרדת ומעמיקה יותר, שלא אוכל לבצע כאן].

א. שוני במישורים של זהות ושל שית. דרום-אפריקה היא חברה רב-אתנית עם קשרים חוצים רבים בין הקבוצות הגזעיות. לא התגבשו בה זהויות "לאומיות" נפרדות. בישראל-פלסטין, מנגד, ניצבת חברה שסועה באמת. עמים המפוצלים על ידי דת, שפה, ומעל לכול, על ידי היסטוריה ומיתולוגיות, שמשפיעות עמוקות על התפיסה העצמית ועל הזהות הקיבוצית. הם נתונים בתחרות חריפה על משמעות, ביטחון ומשאבים דלים במקום קטן. הסכסוך בדרום-אפריקה היה על הסכם הנישואין. הסכסוך הישראלי-פלסטיני הוא על חלוקת הרכוש במאבק גירושין. לשני העמים אין שום זהות משותפת. קרוב לוודאי משום כך בדרום-אפריקה השיח היה שונה. הוא היה שיח של צדק ושל שוויון אזרחי (אכן בדומה לזה של המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל). בשביל רוב רובם של הפלסטינים השיח הוא שיח של שחרור לאומי.

ב. העדר תלות כלכלית הדדית. בצד דמיון גדול בפערי הכוח הבין-קהילתיים בדרום-אפריקה ובישראל-פלסטין, יש שוני במרכיב התלות הכלכלית ההדדית. התלות ההדדית בדרום-אפריקה הגבילה את עוצמת חוסר המעצורים משני הצדדים. על אף פערי הכוח, משוללי הזכויות יכלו להפעיל שם לחץ בלתי-אליים דרך הכלכלה. מנגד, בישראל-פלסטין שתי הכלכלות מתקיימות בשנים האחרונות זו לצד זו.

ג. העדר אפשרות החלוקה. שחורים מפוזרים במכלול מדינתם (בדומה לעירוב הקהילות בצפון אירלנד). פרויקט הבנטוסטנים כשל, והיה גם מוקד להתנגדות גדולה מבית ומחוץ. מנגד, בישראל-פלסטין (בכפוף לסוגיית המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל) ההפרדה המרחבית בכל זאת משמעותית מאוד.

ד. דת מאחדת לעומת דת מפלגת. דרום-אפריקה הישנה והחדשה נעדרות מתח דתי. מנגד, בסכסוך הישראלי-פלסטיני אבן נגף מרכזית, השקולה מבחינה הקושי לבעיית הפליטים, היא ירושלים והתביעה לריבונות במקומות הקדושים.

קיים גם הבדל גדול מאוד ומרכזי מאוד במעמד הבינלאומי של דרום-אפריקה לעומת ישראל. דרום-אפריקה של האפרטהייד היתה מדינה מצורעת, שחרם בינלאומי מקיף הוטל עליה. מנגד, ישראל בגבולות הקו הירוק זוכה לגיטימיות חובקת עולם. היא זוכה גם להגנה מקיפה של ארה"ב במועצת הביטחון, שמחלצת אותה מאיום של סנקציות.

ה. החשש הקיומי. בניגוד לתחושת הקורבנות היהודית (והפלסטינית), בדרום-אפריקה לא היה חשש של ממש לקיומו של המיעוט. החשש היה בעיקר כלכלי-חומרי-תעסוקתי ביחס לעתיד הנשלט בידי הרוב השחור, וחשש תרבותי של המיעוט האפריקני לשפתו ול-"civilized way of life". בשני הצדדים לסכסוך בדרום-

אפריקה היתה הכרה שהפתרון הוא פוליטי ולא צבאי. ה-ANC בחר במה שהוא נטה לקרוא *civilized struggle*: הבחנה בין לוחמים לאזרחים. לא היו כל התאבדות/פיגועי התאבדות. האלימות הקטלנית כלפי אזרחים היתה מעטה ולא הגיעה מהזרם המרכזי של השחורים. מנגד, בקרב הפלסטינים מופיעה הפרטה של האלימות. הרשות הפלסטינית היא מדינה חלשה או כושלת, אשר מסגרת האכיפה/המשמעת שלה פוחתת, ויש לכך ביטוי חד בהיקף ובמידת האכזריות של האמצעים הננקטים בגדר המאבק המזוין. מדוע ששני העמים בישראל-פלסטין ירצו לחיות במדינה אחת? מדוע שיבטחו זה בזה באפשרות להתקיים יחדיו במדינה אחת?

ג. **סוגיית האלטרנטיבות:** היריבים בדרום-אפריקה הבינו לבסוף ששום צד אינו יכול להכריע את זולתו ללא הרס של המדינה. תפיסה זו של *stalemate*, כתנאי מוקדם למשא ומתן בתום לב, חסרה במזרח התיכון. הלחץ על ישראל להסכים להסדר דו-לאומי רחוק מלעמוד על הפרק. בהווה ובעתיד הקרוב קיים קונסנסוס של מתונים מבפנים וחסרי-סבלנות מבחוץ (הקוורטט) סביב פתרון שתי המדינות.

ד. **מנהיגות אמנה ומתונה:** הלגיטימיות, האחדות והמתניות של מנהיגות שני הצדדים בתקופה הקריטית לשינויה של דרום-אפריקה, ובמיוחד של המנהיג הבלתי מעורער של הרוב השחור, נלסון מנדלה, אינה קיימת לא בקרב הישראלים ולא בקרב הפלסטינים.

ניתוח תווי השוני הרבים בין ישראל-פלסטין ובין דרום-אפריקה הוביל את אדם ומודלי לעמדה הבאה, הזו, כאמור, נסיגה מעמדה קודמת שלהם, שתמכה באופציה הדו-לאומית:

While we are skeptical that a viable Palestinian state is in the cards soon, we support the two-state option for different pragmatic reasons than preserving an exclusively Jewish Israel. At the very least, an independent Palestinian state constitutes a strategically necessary interim arrangement. [...] Above all, given the overwhelming rejection of the common state in Israel and the insistence on its Jewish character, holding out for a single state as the only solution, would irresponsibly prolong Palestinian suffering for another generation.²⁷

מה אני מנסה לומר? הספר של יונה ושנהב מצוי עמוק בטריטוריה של הוויכוח ביחס למהלכים הנכונים של קאוונטר-הגמוניה. כיצד משנים את מצב הדברים הכה קשה כיום, מצב שנתפס טבעי וכמעט נורמאלי בעיני רבים? ומהי הצעתם? היא, כאמור, קצת עמומה, לא החלטית, בשאלת המפתח של ההמלצה לפנות לפתרון הדו-לאומי, ואולם אם הם אכן תומכים באופציה הדו-לאומית, כי אז פירוש הדבר שהם סוברים שאין דרך מוצא אלא בשבירה/זניחה מלאה של פרדיגמת הציונות - המדינה היהודית והדמוקרטית. הפרדוקסאליות נעוצה בכך שבו-זמנית הם מתנגדים לחרושת

²⁷ *ibid*, 177-178

התרבות ההגמונית, העומלת עוד ועוד על יצירת הבחנות בינאריות ומופרכות. אבל אני שואל את עצמי האם הם עצמם אינם לכודים, לפחות בספר הזה, בהבחנה הבינארית בין מדינה יהודית ודמוקרטית ובין האופציה השותפותית המלאה: הדו-לאומית.

אהיה יותר קונקרטי. קחו כמה מהצעותיהם של יונה ושנהב. האם באמת אפשר להשיג רק במסגרת שינוי רדיקלי, ובלתי נסבל מבחינת הקולקטיב היהודי, של המדינה הדו-לאומית? האם כדי להשיג את א', ב' ו-ג', מוכרחים להשיג גם את ד' ואת ה', שהם *insurmountable* מבחינת הקהילה האחרת?

ראשית, התביעה לחלוקה צודקת של קרקע ודיוור ציבורי. האם מדינה יהודית ודמוקרטית אינה יכולה לפסוע בכיוון אחר ממצב הדברים הקיים? דומה שאין הכרח להסכים על **שותפות** מוחלטת כתנאי להשתתפות מהותית בהקצאה. די בהסכמה ש"יהודית ודמוקרטית" אינה בלעדית בהקצאת טובין מרכזיים ואפילו לא טובין סימבוליים. זו דומיננטיות, להבדיל מבלעדיות. אם תרצו, זו החדרה של רעיון המידתיות עוד ועוד לתוך השיח שלנו. מותר לשמור קרקע לעולים יהודים, שאולי יגיעו, אך מדוע יש בכך כדי למנוע ממדינה יהודית ודמוקרטית להקצות קרקע בהיקף ראוי, המתחשב גם בקיפוח העבר, ליישובים ערביים?

דוגמה נוספת היא הרעיון של אוטונומיה תרבותית. ההצעה להעניק אוטונומיה תרבותית לאזרחי ישראל הפלסטינים מתיישבת היטב עם מדינה יהודית ודמוקרטית. בדומה לאופן שבו אוטונומיה למיעוט החרדי מתיישבת עם מסגרת זו. לפיכך, האם הרעיון הזה אינו קל להשגה בנתיב שאינו מנפץ את הפרדיגמה הציונית, יותר מאשר ניסיון להשיגו כחלק מהסדר כולל של מדינה דו-לאומית?

או רעיון מתן הסעד לעקורים הערבים בישראל, בהפרדתו מזכות השיבה של הפליטים. אין זה סבוך לטעון כי כאשר תושבים ערבים נכנעו בלא קרב בהסדר כניעה, ועקירתם מיישובם היתה על יסוד הבטחה כי ישובו לאחר היעדרות קצרה, וכאשר החזרתם לאדמתם אינה גורמת לעקירתם של אחרים, כי אז מתגבשת חובה מוצקה להשיבם לכפרם. תנאים מיוחדים אלה, המתקיימים באשר לעקורי איקריית ולעקורים רבים אחרים, אינם נתונים לחלק גדול מהפליטים. הם אינם מתקיימים באשר לפליטים שעזבו במהלך הקרבות, ולא באשר לפליטים שהשתתפו במלחמה עצמה. יתר על כן, ואולי חשוב מכך, השבת עקורי איקריית וביורעם, שלא כהשבת הפליטים, משקפת את התייחסותה של המדינה אל אזרחיה שלה, להבדיל מאלה שאינם אזרחיה. היא גם אינה משנה דבר וחצי דבר במאזן הדמוגראפי בין יהודים לערבים בישראל, שהרי הם מלכתחילה אזרחיה. בתמצית, יש טענות כבדות משקל מאוד נגד כל טיעון הקושר בין שיבת עקורים ובין זכות השיבה הפלסטינית.

לב הטענה שלי (והמחלוקת האפשרית עם יונה ושנהב) נוגע, אם כן, לחיפוש אחר הנתיב הקאוונטר-הגמוני הנכון. מה שהדגשתי הוא כי שותפים למהלך מוסכם של שינוי חברתי אינם מוכרחים להסכים על היעד המוסרי בסופה של הדרך. אפשר

ד"ר אמל ג'מאל

הנחתי שכל השומעים קראו את שני הספרים, אך יתכן שאין זה כך. אנחנו יודעים שלפחות הדוברים קראו אותם, אבל הם לא הבהירו את תכני הספרים ולא פירטו על מה הם ממש מדברים. לכן אסקור בתמצות את הפרויקט הרב-תרבותי של יוסי יונה ויהודה שנהב, ולאחר מכן אעסוק בתנאים המקדימים לפרויקט.

פרופ' פלד דיבר על מהות הפרויקט הרב-תרבותי. ובכן, מהו אותו מודל שיונה ושנהב מציגים בספריהם? המודל מנסה לחבר את הפוליטיקה של הזהויות, שהפכה להיות אחד האתגרים המרכזיים של חברות מודרניות, עם הפוליטיקה של החלוקה, שאף היא אתגר רציני מאוד. האתגר של הפוליטיקה של הזהויות נגזר מרצונן של קבוצות תרבותיות להביא את עצמן לידי ביטוי, מול מצב הגמוני שמדיר אותן ממרכז הכוח, מהמרחב הציבורי, והיא זוכה בביטוי זהותי תרבותי במסגרת המדינה. יונה ושנהב אינם מאמצים את הפוליטיקה של הזהויות כמובנת מאליה, אף שהם מגלים כלפיה הבנה. הם מאמצים את המודל של ננסי פרייזר, שניסח טענות חשובות בהקשר למאבק להכרה. טענה ראשונה היא, שפוליטיקה של הכרה אינה נפרדת באופן גנרי מפוליטיקה של חלוקה. חלוקת המשאבים בחברה קשורה בטבורה לזהויות האתניות והתרבותיות בחברה. טענה שנייה היא, שכל פתרון פוליטי לבעיית חוסר ההכרה והעדר השוויון מחייב התייחסות לשני הממדים של הקיום החברתי. יש צורך ביצירת מודל משולב, שיחבר את המענה על חוסר ההכרה התרבותי עם העדר השוויון בחלוקת המשאבים. אולם חלוקת המשאבים על בסיס זהותי, המניחה שזהות היא מאפיין נתון וקבוע מראש, יוצרת גטאות תרבותיים ואתניים, העשויים ללבות את האיבה החברתית והפוליטית.

יתר על כן, חיבור הפוליטיקה של הזהויות עם הפוליטיקה של החלוקה במציאות קיימת מקבע את הפערים החברתיים והפוליטיים הקיימים בה. אי-אפשר לממש את השוויון אם משמרים את הסטטוס קוו, מאחר שרבות מהקבוצות הזהותיות, בעיקר הדומיננטיות, מרוויחות מהמצב החלוקתי הקיים ולא ירצו לשנות אותו. לעומת זאת, רבות מהקבוצות הזהותיות, בעיקר החלשות, מפסידות במבנה החלוקתי הקיים. קבלה של הזהויות החברתיות הקיימות משרתת אוטומטית את הזהויות ההגמוניות, ומשמרת את הדילמה של המבנה הפטריארכלי של הזהויות בחלקים מסוימים של האוכלוסייה, ובזה היא לא-שוויונית. יונה ושנהב הולכים אפוא בעקבות ננסי פרייזר ומציעים טראנספורמציה כוללת של מבנה החלוקה הקיים ושל הזהויות הקיימות בחברה.

עד שלב זה הפרויקט המוצע הגיוני ויפה. הקשיים צצים כאשר מגיעים למישור היישומי של המודל. כיצד משכנעים את הצדדים השונים, בעיקר את השחקנים החזקים במבנה החברתי והפוליטי הקיים, שכדאי להם לאפשר שינוי בסיסי במבנה

להתווכח עמוקות בשאלת צדקת הצינונות, אך להסכים במקביל כי התייב הנכון לשינוי חברתי הוא בתוך פרדיגמה זו, ולא מתוך מאמץ (קרוב לוודאי עקר ורווי סיכונים) של ניסיון ניתוח.

נקודה אחרונה שאני מבקש להתייחס אליה נוגעת לדגש ששמים שנהב ויונה על "הארכיאולוגיה של הידע", על דברור השתיקות והמושתקים; בעיקר בהקשרה של הנאבה. נדמה לי שיש בעמדתם משום אופטימיות יתרה. לצורך טראנספורמציה מקיפה במציאות נחוץ לא רק שינוי סיפור העבר. ראשית, אין די בשינוי המתרחש בפרטי סיפור העבר, אם פרטים אלה אינם מערערים את התמונה המוסרית עצמה מן היסוד. ערעור כזה דומה שאיננו צפוי ברוב חלקיה של החברה הישראלית (ראו ערך: בני מוריס. "היו מעשים קשים, אבל הם מוצדקים"). שנית, ובכך אני חוזר לעיקר דברי, לצורך שינוי חברתי נחוץ בעיקר שינוי **סיפור העתיד**. נחוצה הבטחה לעתיד טראנספורמטיבי, שיהיה מעורר תקווה ובעל אופי מגשר יותר מחלק מההצעות העומדות על הפרק.