

מבוא | סדר יום רב־תרבותי

החברה בישראל לא התאפיינה מעולם בצביון תרבותי אחיד. היא שרויה מאז ומתמיד במתח לאומי בין מיעוט פלסטיני מקומי לבין רוב יהודי. ולא זו אף זו: הרוב היהודי עצמו מורכב מקבוצות מהגרים בעלות תרבויות מגוונות. אופייה ההטרוגני של החברה בישראל הלך והעמיק בין שנת 1989 לשנת 2002. שני גלי הגירה תרמו לכך: האחד, הגירתם של למעלה ממיליון זכאי חוק השבות, שהגיעו רובם ממדינות חבר המדינות ומקצתם מאתיופיה; האחר, כניסתם של כרבע מיליון מהגרי עבודה, שרובם המכריע הגיעו ממדינות העולם השלישי.¹ למרות אופייה ההטרוגני העמוק של החברה בישראל מושרש בה אתוס לאומי המוביל רבים בתוכה להתייחס אליה משל היתה קהילה לאומית חד־תרבותית.² מקורו של אתוס זה בתשוקה של מעצבי הזהות היהודית הלאומית בעת החדשה וכן של דור המייסדים וממשיכיו ליצור קהילה לאומית מודרנית הנושאת פניה אל העתיד אך עם זאת יונקת את זהותה ממורשת תרבותית משותפת הנטועה בעבר הרחוק. המתח הקיים בזהות היהודית הלאומית בין עבר לבין עתיד אינו מלמד על ייחודיותה. הנטייה לפעול כ"נוס מודרני", כלומר כאל הרומי שאחד מפניו מופנים אל העבר והשני אל העתיד, מאפיינת כפי שטום ניירן טוען (Nairn 1975; 1997), את כל גילוייה של הלאומיות המודרנית והיא מלמדת על סתירה היורדת לשורשיה של לאומיות זו.

1. אם מקבלים את העמדה שכיבוש הגדה המערבית ורצועת עזה הוא תהליך בלתי הפיך, כטענת חלק מחוקרי החברה בישראל (כגון מירון בנבנשתי וחיים הנגבי), הרי שיש להוסיף את תושבי השטחים הכבושים – כ־3.5 מיליון פלסטינים – כרכיב בפסיפס הפוליטי, התרבותי והדמוגרפי של החברה בישראל (ראו ארי שביט, "תשכחו מהציונות" [ריאיון עם חיים הנגבי ומירון בנבנשתי], *הארץ*, *מוסף שישי*, 5.8.2003, עמ' 18–22).
2. בהתייחסו לדפוסי פעולתה של הציונות כביטוי למגמות ההאחדה התרבותית של מדינת הלאום החדשה כתב ישראל ברטל: "האידאולוגיה הלאומית" [הציונית] בדבר חד־לשוניות וחד־תרבותיות עיינה את ריבוי התרבויות הקודמות. היא ביקשה לסלק מן המציאות הלאומית החדשה" (ברטל 2002, טו).

ברם תשוקתם של מעצבי הזהות הלאומית היהודית בעת החדשה וכן של דור המייסדים וממשיכיו ליצור קהילה לאומית מודרנית ששורשיה נטועים בעבר משותף לא נגדה את מודעותם לכך שהיא מאופיינת למעשה בשונות תרבותית רבה. פיצול תודעתי זה הוליד יחס דו־ערכי להבדלים התרבותיים הקיימים בחברה בישראל. מצד אחד מעצבי הזהות הלאומית בישראל וסוכני החברות העיקריים שלה רואים בשונות זו מאפיין מקרי וחיצוני של הזהות הלאומית היהודית. הם תופסים שונות זו כביטוי לספיחים זניחים שנצמדו בגלות לזהות היהודית האוטנטית ושדינם להיכחד במהרה עם שובם של היהודים למולדתם. מצד שני, מתוך מודעות לעומקם של ההבדלים התרבותיים בין הקבוצות היהודיות, מעצבי הזהות הלאומית וסוכני החברות העיקריים שלה פועלים בנמרצות – באמצעות מוסדותיה הציבוריים של המדינה – לשטח את ההבדלים האלה. מדיניות "מיזוג הגלויות" שהונהגה באופן רשמי בישראל עד לאמצע שנות השמונים של המאה ה־20 (ושמשיכה באופן פחות רשמי להנחות את המוסדות הציבוריים גם היום) היא ביטוי מובהק לפעילות מסוג זה.

אמנם פרויקט בניית האומה הצליח לטשטש באופן יחסי את ההטרונגויות התרבותיות של החברה בישראל וליצור אחדות תרבותית ניכרת, אולם הוא יצר גם "שווים ושווים יותר" – היררכיות חברתיות החופפות במידה רבה את קווי המתאר האתנו־תרבותיים של החברה בישראל. פרויקט בניית האומה וההיררכיות החברתיות שהוא יוצר נתקלו בפעולות מחאה והתנגדות מצד קבוצות שמוקמו בתחתית הסולם החברתי, הכלכלי והתרבותי. הפעולות נועדו להבטיח הכלה שווה ומלאה של הקבוצות האלה בחברה בישראל, אולם בדרך כלל הן לא ערערו ערעור של ממש על אופיו של הפרויקט הלאומי ועל האידיאלים המרכזיים שלו. מידת ההצלחה של מחאה זו שנויה במחלוקת עמוקה (חבר, שנהב ומוצפי־האלר 2002), אולם יש לומר כי היא ביטאה קריאות תיגר רב־תרבותיות על הפרויקט הלאומי בישראל זמן רב קודם שהגישה הרב־תרבותית באה לעולם והתגבשה כשיטה רעיונית וכמצע ערכי ופוליטי.

מאז תחילת שנות השבעים של המאה ה־20 הגישה הרב־תרבותית נשזרת כמעט בקביעות במאבקייהן של קבוצות חברתיות בעולם (יונה ושנהב 2000, 2005; Powell 2003). בין שהן מונחות ברצון לשמר את תרבותן – הממשית או המומצאת – בין שהן מונחות ברצון לתרגם תרבות זו למשאב פוליטי, קבוצות אלה החלו לדבר בזכות ההבדל. אולם דיבור זה, המשקף מיני גילויים של מאבקים רב־תרבותיים, לא זכה עד כה לפיתוח שיטתי ממצה ולא עסק בהשלכות המבניות הגלומות בו על החברה בישראל. ספר זה מבקש להתמודד עם אתגרים אלה.

הספר יעסוק בשלושה היבטים שונים ומשלימים של הפרויקט הרב־תרבותי, והם יבואו לידי ביטוי בכל אחד מפרקיו. ההיבט הראשון נושא אופי ביקורתי ביסודו ומתייחס ללאומיות האתנו־רפובליקנית המנחה את מדינת הלאום הישראלית. היבט זה מתייחס לתפקידה של התרבות הלאומית בשעתוק המבנה החברתי של ישראל וביצירת משטר האזרחות המרובדת שלה. מטרתה של תרבות זו ליצור קולקטיב לאומי הומוגני, אך בה בעת היא מגדירה מחדש את ההבדלים התרבותיים בין הקבוצות החברתיות ויוצרת היררכיות נוקשות ביניהן. היא מתווה גבולות אתנו־יהודיים, המוציאים אל מחוץ לקולקטיב היהודי את שאינם שייכים לו (בעיקר פלסטינים ומהגרי עבודה), ומכוננת אמת מידה רפובליקנית, המדרגת את השתייכותן היחסית של הקבוצות היהודיות לפרויקט הלאומי על פי תרומתן האמיתית או המדומה לבנייתו ולביסוסו. אני טוען שאמת מידה זו מנחה את הקצאת זכויות היתר לקבוצות השליטות בחברה בישראל ואת הדרתן של הקבוצות הלא שלטניות לשוליה.

ההיבט השני של הפרויקט הרב־תרבותי עוסק בניתוח קריאות התיגר על הלאומיות האתנו־רפובליקנית בישראל ועל ההיררכיות החברתיות שהיא יוצרת. הדיון בנושא זה יתמקד בשנים 1981–2002. כפי שאראה בהמשך, רובם של הניסיונות לקרוא תיגר על לאומיות זו נכשלו. אחת הסיבות העיקריות נעוצה בכך שהלאומיות האתנו־רפובליקנית – על אף התמורות הניכרות שחלו בה – ממשיכה למשול בכיפה ולשמור על מעמדה ההגמוני בחברה בישראל. ההיבט השלישי הוא פרוגרמטי באופיו. הוא יעסוק בדרכים ליישומה של הפרוגרמה הרב־תרבותית בישראל כמענה אפשרי לפעולתה המרובדת של הלאומיות האתנו־רפובליקנית. היבט זה כולל אפוא הצעה של עקרונות יסוד שיישומם עשוי להבטיח הכלה שווה ומלאה של כלל האזרחים והתושבים בחברה בישראל.

בטרם אבחן את דפוסי פעולתה של הלאומיות האתנו־רפובליקנית בתחומי פעילות מרכזיים בישראל – חינוך, הגירה, קרקע ודיור ציבורי – אציע תשתית תיאורטית שבאמצעותה אבחן את תפקידה של הלאומיות ביצירתו של משטר האזרחות המרובדת ואת הדרכים שהפרוגרמה הרב־תרבותית מציעה כדי להתמודד עם משטר זה. הצגתה של תשתית תיאורטית זו תתפרש על פני שני הפרקים הבאים של הספר. בפרק הראשון אבחן באופן כללי את הדרכים שבעזרתן הלאומיות, על גילוייה המרכזיים, מעודדת את התפתחותן של פרקטיות שמונעות הכלה שווה ומלאה של כלל האזרחים בחברה, ובפרק השני אדון בדרכים שהפרוגרמה הרב־תרבותית, על פרשנויותיה העיקריות, מציעה להתמודד באמצעותן עם פרקטיות אלה. בפרק השלישי אעסוק בהיבטים שונים של מדיניות החינוך בישראל, אחד

התחומים החשובים ביותר שבהם ההגמוניה האתנו־רפובליקנית מייצרת את עצמה ומשעתקת את עצמה. תחום החינוך הוא המקום שבו הגמוניה זו מנחילה את המושגים והערכים שבאמצעותם היא יוצרת את הלגיטימציה שלה ובד בבד מדכאת את הקולות שקוראים עליה תיגר. מערכת הערכים ההגמונית מונחלת למערכת החינוך ותורמת לתהליך כפול ומנוגד: מצד אחד יצירת חברה לאומית הומוגנית ומצד שני יצירת היררכיות חברתיות על ידי הגדרה מחודשת של ההבדלים התרבותיים בין הקבוצות בחברה. אתאר את האתגרים שהציבו קבוצות שונות למערכת החינוך בשם הרב־תרבותיות, ואבחן גם את האופן שבו השתמשו קבוצות שליטות ברעיון הרב־תרבותי כאמצעי להפרטה מואצת של החינוך הציבורי בישראל. בסופו של הפרק אציע קווים לחינוך רב־תרבותי בישראל.

בפרק הרביעי אבחן את התפקיד שהלאומיות האתנו־רפובליקנית ממלאה במדיניות ההגירה והקליטה של ישראל. אתמקד בדיון הציבורי שהתנהל בתחילת שנות התשעים של המאה ה־20, טרם הגעתם לישראל של גלי ההגירה הגדולים מברית המועצות לשעבר ואחריהם.³ בחינת הדיון הזה מאפשרת לחשוף את המטרות המנוגדות של מדיניות ההגירה והקליטה של ישראל. מתברר כי מדיניות זו נקלעת לקונפליקט הנובע גם מרצונה לספק פתרון ל"איום הדמוגרפי" הפלסטיני וגם מניסיונה להתמודד עם "האיום הדמוגרפי" המזרחי.

בפרק החמישי אעסוק באופן חלוקתם של משאבי הקרקע והדיור בישראל ובתפקידה של הלאומיות האתנו־רפובליקנית בקביעת החלוקה הדיפרנציאלית של משאבים אלה. אראה כיצד תהליכי ההפרטה של משאבי הקרקע והדיור שהחלו בשנות התשעים של המאה ה־20, המנוגדים לכאורה לערכים קולקטיביים־לאומיים, עדיין מתווכים על ידי האתוס האתנו־רפובליקני של ישראל. מדובר בהפרטה הכפופה לאתוס המעודד את הוצאתם של הפלסטינים אל מחוץ לגבולות הקולקטיב הלאומי ודוחק את תושבי עיירות הפיתוח והשכונות לשוליו. בדיון אראה שבתחום הקרקעות והדיור הציבורי, שלא כבתחום החינוך, הרב־תרבותיות נוחלת הצלחה מסוימת, אולם גם שם היא נקלעת לסתירות ולמתחים פנימיים.

הדיון על תפקידה של הלאומיות האתנו־רפובליקנית בהגדרה מחדש של

3. במהלך הדיון אשתמש בכינוי "ברית המועצות לשעבר" (ולא בכינוי "חבר המדינות"). להעדפת הכינוי הראשון על פני השני שתי סיבות עיקריות: הראשונה, הספר עוסק בגלי ההגירה שהגיעו מברית המועצות לשעבר לפני קריסתה; השנייה, כדי לשמור על אחידות לשונית.

ההבדלים התרבותיים בין קבוצות חברתיות וביצירת מדרג במעמד האזרחי של חבריהן מאפשר לבחון את החברה בישראל מנקודת מבט אפיסטמולוגית ייחודית. שלא כספרות הבוחנת את החברה מנקודת המבט של "שסעים חברתיים" ומקבלת אותם כנתונים – יהודים-ערבים, דתיים-חילונים, מזרחים-אשכנזים, נשים-גברים, ותיקים-מהגרים – נקודת המבט בחיבור זה מתמקדת באופיין הדינמי של זהויות קולקטיביות ובתהליכים החברתיים המובילים ליצירתן. נקודת מבט אפיסטמולוגית זו אינה מערערת על קיומם של "שסעים בחברה", אך היא מאפשרת לנתח את הנסיבות שהביאו להתהוותם. בבסיסה עומדת ההנחה שזהויות תרבותיות משקפות עמדה פוליטית ולא עובדה אתנו־דמוגרפית; קטגוריה מעשית ולא קטגוריה של ניתוח. כלומר, יותר משהן משקפות הבדלים משמעותיים בין קבוצות חברתיות, זהויות תרבותיות פועלות כ"מסמנים צפים", דהיינו הן אינן קשורות באופן מהותי למושאים כלשהם. לפיכך ייחוס תארים ומאפיינים תרבותיים – הנושאים לעתים רבות אופי שלילי – לקבוצות חברתיות מסייע לכינונם של יחסי שליטה ודיכוי המאפיינים את יחסי הגומלין בין קבוצות שליטות וקבוצות לא שליטות בחברה.

בחינתה של החברה בישראל מפרספקטיבה רב־תרבותית מושפעת ודאי מהעוצמה שצוברת הרב־תרבותיות ברבות מהחברות המערביות. מתחילת שנות השבעים של המאה ה־20 היא הולכת ומתגבשת שם כפרוגרמה שיטתית, דהיינו כנקודת מבט לניתוח המציאות החברתית וכהשקפת עולם ערכית הקובעת הן את היעדים החברתיים שאליהם מן הראוי לשאוף הן את סדרי הממשל הדרושים לשם השגת יעדים אלה. אף שהרב־תרבותיות יוצרת תגובות־נגד, בכללן הקריאה להחזרתו של פרויקט האסימילציה התרבותית (Brubaker 2001), הרב־תרבותיות הולכת ומתבססת בחברות המערביות כנרטיב־על הקורא תיגר על פרויקט המודרנה ועל הנחות היסוד שלו. היא מערערת בעיקר על תיזת המודרניזציה במדעי החברה, על תוקפם של ערכים אוניברסליים ועל שיטות ממשל הדוגלות בעקרונות "אוניברסליים" של אזרחות (Joppke and Lukes 1999). ספר זה מקיים זיקה עמוקה עם התפתחויות אלה. הוא מבקש לעמוד על הרלוונטיות של הפרוגרמה הרב־תרבותית הן לניתוח החברה בישראל הן להגדרה מחודשת של זהותה ושל עקרונות היסוד שלה.

לפי הגישה הרב־תרבותית פרויקט המודרנה לא מימש את הבטחתו להכלה שוויונית ומלאה של כלל האזרחים במדינת הלאום המודרנית, הכלה שאינה תלויה ברכיבי הזהות הקולקטיביים שלהם, כגון גזע, לאום, מין, מוצא אתני, דת ותרבות. כישלון זה, לפי הגישה הרב־תרבותית, משקף מגבלה בסיסית של פרויקט המודרנה, המזוהה עם עקרונות אפיסטמולוגיים ומוסריים המתיימרים

להיות אוניברסליים, אך בה בעת מסייע להגדרה מחודשת של ההבדלים התרבותיים בין קבוצות חברתיות ומארגנם על פי היררכיות נוקשות. הביקורת הרב־תרבותית מתמקדת במדינות הלאום המודרניות, משום שבהן נעשים הניסיונות המרכזיים לממש את תיזת המודרניזציה (גלנר 1994) וליישם את העקרונות ה"אוניברסליים" של האזרחות. לצד הצלחתן של מדינות הלאום המודרניות להגדיל במידה משמעותית את אפשרויות ההכלה של קבוצות שונות בחברה, הן גם יוצרות היררכיות חברתיות חדשות. היררכיות אלה מקבעות קבוצות חברתיות במעמד אנושי נבדל – נחות או מורם – וכך הן מעודדות (בהתאמה) הקצאה לא שוויונית של זכויות ומשאבים לאזרחיהן. הפרוגרמה הרב־תרבותית מפרשת התנהלות דיאלקטית ורבת פנים זו של מדינת הלאום כחלק בלתי נפרד מתהליכי התגבשותה והתבססותה.

ניתוח דרכי הפעולה של הלאומיות האתנו־רפובליקנית יתמקד בפרקטיקות ציבוריות בתחומי החינוך, ההגירה, הקרקע והדיור הציבורי. הוא יעסוק הן בפעולותיהם של המוסדות הציבוריים בתחומים אלה הן בשיח הציבורי המתקיים על אודות פעילות זו בזירות הציבוריות, כגון משרדי הממשלה, הכנסת, הוועדות הפרלמנטריות והעיתונות. המדיניות הציבורית והשיח הציבורי הקשור בה מזינים זה את זה ומכוננים את ההגמוניה הפוליטית, הכלכלית והתרבותית בישראל.

אחד המוטיבים המרכזיים העוברים כחוט השני בפרקי הספר הוא ניתוח פרקטיקות השיח המתקיימות בזירות הציבוריות השונות. הביטוי "פרקטיקות שיח" כולל הבעת דעות, עמדות והלכי רוח של קבוצות חברתיות כפי שהם באים לידי ביטוי בעיתונות, בכתבי־עת ובפרוטוקולים של גופים ממסדיים. הביטוי מתייחס בדרך כלל לזירות הציבוריות שבהן מתקיימת פעילות מילולית מובהקת, אולם יש להדגיש כי אין פעילות אנושית המשוחררת מהממד השיחי, ולכן אין למעשה חלוקה דיכוטומית בין הזירות הציבוריות לבין הזירות שבהן הפעילות המילולית אינה רלוונטית לכאורה. עם זאת שימת הדגש בפרקטיקות השיח המתקיימות בזירות הציבוריות נובעת מההכרה שהן זירות מרכזיות, ובהן מתעצבות זהויות קולקטיביות בדיאלוג חברתי לא שוויוני, מתגבשות צורות הלגיטימציה של הסדר החברתי הקיים ומוקדשים מאמצים לגבש מערכת ערכים הגמונית ולשמר אותה. בזירות הציבוריות מתרכזים המאמצים לעצב את דעת הקהל, שהגדרתה: "התוכן הפוליטי של הרצון הפוליטי הציבורי שיכול לחלוק על השלטון" (גראמשי 2004, 129). בעניין זה אנטוניו גראמשי מוסיף שהיכולת העקרונית של דעת הקהל לקרוא תיגר על השלטון היא שמסבירה את קיומו של "מאבק על המונופול של האמצעים המשמשים לעיצוב דעת הקהל – עיתונים, מפלגות, פרלמנט – באופן שיביא לכך שרק כוח שלטוני אחד יעצב

את דעת הקהל, דהיינו את הרצון הפוליטי הלאומי" (שם).
 אם כן, הזירה הציבורית היא המקום המרכזי שבו חרושת המשמעויות – החרושת הסימבולית המייצרת אמונות, ערכים ומוסכמות חברתיות – מפגינה את יכולותיה ואת שיטותיה. בספר זה אנתח את השיח הציבורי ואת חרושת המשמעויות שהוא מייצר. אין להסיק מכאן שהשיח הציבורי פועל בהרמוניה ובשיטתיות צרופה. צורות הלגיטימציה של הסדר החברתי לעולם אינן מתלכדות לכלל שיטה עקיבה וסגורה לחלוטין. ההגמוניה לעולם אינה מושלמת. היא נאלצת כל העת להתמודד עם סתירות פנימיות, עם מציאות נזילה ועם אתגרים חיצוניים. היא פועלת בזירה הציבורית, ושם היא גם פושטת צורה ולובשת צורה. היא נדרשת לתחזוק מתמשך, לשיפוץ יסודותיה ולבחינה מחדש של רכיביה. לעתים היא גם יוצאת כשירה על התחתונה, ולכן עליה לעמוד תמיד על המשמר. ספר זה עוסק בדינמיקה המורכבת ומרובת הפנים של ההגמוניה בישראל, בניסיונות לערער עליה ובאמצעים שהיא נוקטת כדי להבטיח את המשך קיומה.

פירוש של קיום הגמוניה אינו בהכרח מניפולציה מודעת שמפעילה קבוצת אנשים מצומצמת המחזיקה בעמדות כוח. ההגמוניה מרווה את התודעה של כולם – של המנצל ושל המנוצל, של המדכא ושל המדוכא. היא מכוננת את תפיסת המציאות של רוב חברי הקהילה, משום שהיא מגדירה את תחום האפשר שמעבר לו אי־אפשר לחרוג. ההגמוניה היא מערך של משמעויות וערכים המאששים זה את זה במהלך ניסיונו היומיומי; היא משקפת את תפיסתנו על האדם ועל העולם; היא חודרת למכלול הפרקטיקות היומיומיות שלנו ולציפיותינו מעצמנו ומזולתנו.

ההגמוניה ומערך האמונות והערכים המכוננים אותה אינם מקדמים רק את האינטרסים של הקבוצה השליטה אלא גם את האינטרסים של הקבוצות הכפופות לה. כלומר, יחסי השליטה בין קבוצות שליטות לבין קבוצות לא שליטות מתאפשרים בגלל יכולתן של הקבוצות השליטות ליצור רצון קולקטיבי הנותן ביטוי – ולו חלקי בלבד – גם לאינטרסים של הקבוצות הלא שליטות. הקבוצות הלא שליטות מאמצות אפוא את מערך האמונות והערכים הניצב בבסיסה של ההגמוניה, אולם אין הדבר מלמד בהכרח על כך שהן מודרכות על ידי תודעה כוזבת. השליטה עליהן ונישולן בידי הקבוצות השליטות מתאפשרים משום שהקבוצות השליטות מצליחות לבנות קונסנזוס על בסיס הרצון הלאומי־עממי (פילק 2004, 15).

לטענתי, ללאומיות האתנו־רפובליקנית תפקיד מרכזי ביצירת מערכת הערכים ההגמונית שעליה מתבסס משטר האזרחות הריבוני בישראל. בטענה זו אני קורא תיגר על ההבחנה שעושה אולריך בק בין "המודרניות הראשונה" (מסוף

המאה ה־18 ועד שנות השבעים של המאה ה־20) לבין "המודרניות השנייה" (שהחלה באמצע שנות השבעים של המאה ה־20 ונמצאת בימים אלה בעיצומה) (בק 2002, 34-51). על פי הבחנה זו – הנושאת אופי פרדיגמטי יותר מכרונולוגי – המודרניות הראשונה התאפיינה בקיומן של מדינות לאום חזקות, שהיו בידיהן שליטה מלאה על הפעילות הכלכלית ומונופול על עיצוב זהותה הלאומית והתרבותית של המדינה. המודרניות השנייה, על פי בק, היא תחילתו של עידן שבו מדינות הלאום כפופות – מי יותר ומי פחות, מי מרצון ומי מאונס – לעקרונות פעולה פוסט־לאומיים וגלובליים. בעידן חדש זה המדינה המסורתית מאבדת את ייחודה כישות בעלת מבנה של ריבונות ותיאום היררכי. יכולתן של מדינות הלאום לקבוע באופן עצמאי את אופי הכלכלה שלהן, את הצביון הדמוגרפי ואת זהותן התרבותית הולכת ונשחקת.

המצדדים בתיאור זה אינם נחפזים לקבוע כי בא הקץ לגבולות בין המדינות. עם זאת, לתפיסתם, הגבולות נעשים מחוררים ופרוצים יותר ויותר. גורמים שונים – כגון תנועות ההון, כוח העבודה, האופנות התרבותיות והרעיונות – אינם נבלמים בידי משטרת הגבולות. גורמים אלה מחלחלים לתוך החברה ומאיימים לשנות לבלי הכר את זהותן של החברות הלאומיות ולעשות אותן רב־לאומיות ורב־תרבותיות.

חוקרים ישראלים רבים אימצו את הבחנתו של בק,⁴ והם סבורים כי ישראל נתונה בשלבי מעבר מואצים מהמודרניות הראשונה למודרניות השנייה או – בהקשר המקומי – מציונות לפוסט־ציונות. לדעתי זו פרשנות מוטעית. ההיגיון הפנימי של מדינת הלאום ממשיך לפעול בישראל בעוצמה, והוא אחראי במידה רבה לפרקטיקות ולמנגנונים היוצרים את משטר ההכלה ואת האזרחות המרובדת המאפיינים את החברה בישראל.

מדברים אלה אין להסיק שהמודרניות השנייה נעדרת מהלכים במציאות הפוליטית והכלכלית של ישראל. נכון יותר לומר שהחברה בישראל נמצאת בעיצומם של תהליכים מורכבים, המתרחשים זה בצד זה על אף הסתירות ביניהם. תהליכים אלה מחזקים את הרלוונטיות של הפרוגרמה הרב־תרבותית, שכן אחד המאפיינים המרכזיים של המודרניות השנייה הוא התחזקות האופי ההטרוגני של מדינות הלאום. הפרוגרמה הרב־תרבותית נעשית לרלוונטית ביותר למציאות פוליטית ותרבותית זו משום שהיא מספקת סדר יום ערכי ופוליטי שבאמצעותו אפשר לצמצם ואף למנוע את נטייתה של מדינת הלאום להפעיל מנגנוני הוצאה והדרה של קבוצות חברתיות על בסיס שונותן האתנית,

4. למשל, יציב 1999; רם 1999; פלד 2001; קימרינג 2001; Shafir and Ram 1999; Peled 2002.

התרבותית והדתית. המדינה בעידן הגלובלי, כפי שמציין רונן שמיר, "היא חזקה מאי פעם בתפקידי השיטור שהיא יוצרת כדי להגן על גבולותיה מפני חדירות בלתי רצויות, ובמנגנוני המעקב שהיא מפתחת כדי להפחיד, לייאש ולגרש את הלא־מתועדים" (שמיר 2003, 9). כמו מדינת הלאום המסורתית גם המדינה בעידן הגלובלי נדרשת לאמות מידה אתניות ותרבותיות מובחנות בבואה למיין את הנכנסים אליה. בעקבות זאת היא חושפת את אוכלוסיות המהגרים לפרקטיקות מגוונות של הוצאה והדרה חברתית. סדר היום הרב־תרבותי (כפי שאראה בפרק הרביעי שלהלן) מבקש לספק פתרון לפגיעה זו.

לסיכום, לספר זה שלוש מטרות מרכזיות. הראשונה, לעמוד על אופיין של הפרקטיקות הציבוריות המתקיימות בחברה בישראל והנגזרות מעקרון הפעולה של הלאומיות האתנו־רפובליקנית. בכוונתי להראות כיצד פרקטיקות אלה מכוננות היררכיות חברתיות ומשטר אזרחות מרובד בחברה בישראל. ניתוח ביקורתי של הפרקטיקות מאפשר לראות את מפת האינטרסים המנוגדים הפרושה מתחת להתייחסות אל החברה כחברה חד־תרבותית.

המטרה השנייה היא לבחון את הניסיונות שנעשו בתחומי החינוך, ההגירה, הקרקע והדיור הציבורי לערער על הלאומיות האתנו־רפובליקנית בישראל. כפי שאראה בפרקיו השונים של הספר, ההצלחה של ניסיונות אלה היתה מוגבלת עד כה בשל מעמדה ההגמוני האיתן של הלאומיות האתנו־רפובליקנית.

המטרה השלישית היא לטעון בזכות ההבדל, קרי בזכות השונות התרבותית – האמיתית והמומצאת – הן כמשאב פוליטי, שקבוצות מוחלשות משתמשות בו כדי להתמודד עם הפרקטיקות והמנגנונים האחראים לקיבוען במעמד אזרחי נחות, הן כרכיב בהסדרים הציבוריים הבסיסיים של החברה. לשון אחר, הטענה בזכות ההבדל גורסת שההכרה בתרבות של כלל האזרחים והתושבים במדינה היא תנאי הכרחי לשילובם השווה והמלא בחברה.

מטרתו של הספר היא אפוא להציג את עקרונות היסוד של סדר היום הרב־תרבותי על היבטיו הרעיוניים, הערכיים והפוליטיים. משמעותם והשלכותיהם המעשיות של אותם עקרונות תתבררנה מתוך הבחינה של כמה מתחומי הפעילות המדינתית בישראל. במובן זה הספר הוא הזמנה להמשכו של מחקר בין־תחומי, שיברר את משמעויותיו ואת השלכותיו של הפרויקט הרב־תרבותי בישראל.