

גד יאיר. צופן הישראליות: עשרת הדיברות של שנות האלפיים.  
תל אביב: כתר, 2011. 212 עמודים

משה צוקרמן\*

גד יאיר כתב ספר שובה לב, כזה שיוכל למצוא לו קוראים רבים. הוא רצה לכתוב ספר כזה, ולכן לא כתב אותו ב"אקדמית" כדבריו, אלא בשפה נגישה לקהל רחב, ואף נימוק לכך בפיו (עמ' 211):

למה לא לאפשר ל-99% מהקוראים להבין משהו? למה לכתוב רק לאצילים ולרוזנים של אריסטוקרטיה בלשנית? למה להדיר מהשיח את מי שכדאי שיבין אותו? למה לא להזמין את הקוראים אלינו הביתה? למה לא לומר: "הנה, זאת הסוציולוגיה, זה מה שאנחנו עושים, זה מה שראיתי, זה מה שאני חושב, ואתם מוזמנים לצרף את השורה שלכם לשיחה הגדולה של התרבות הישראלית". מבחינתי הכתיבה היא תמיד אל הציבור ובשבילו. וכעת תור הציבור.

דברים אלה נאמרים בספר במסגרת "נספח ממש לא נחוץ עבור החברים באקדמיה" (עמ' 209). אפשר להטיל ספק בכנותו של המחבר בעניין זה. אם הנספח ממש לא נחוץ, מדוע לכתוב אותו? אלא שהנספח "עבור החברים באקדמיה" נחוץ מאוד דווקא, והמחבר יודע זאת, שכן אפשר בהחלט לשאול אם הספר עשוי להיות מעניינם של "החברים באקדמיה" (בהיותם עמיתים, ולא רק חברים), או שמא מדובר בספר שאינו מסוג הדברים שהחברים באקדמיה עוסקים בו (לפחות לא כך), ולפיכך הוא מצריך גם מצריך את הנספח. ה"ממש לא נחוץ" חושף אפוא את הנחיצות, שהרי בסוציולוגיה עסקינן, ופה מתחילה הבעיה. הקביעה הנחרצת "הנה, זאת הסוציולוגיה, זה מה שאנחנו עושים" כלל וכלל אינה מובנת מאליה. יאיר הרי יודע שאין "סוציולוגיה", אלא ריבוי של פרדיגמות סוציולוגיות, והן לעתים כה מנוגדות, עומדות בסתירה כה בוטה של אחת לאחרת, עד שמצב זה כשלעצמו אמור לכפות על סוציולוג אחראי הרהור רפלקסיבי-ביקורתי באשר לקביעת מהותה של הסוציולוגיה, וממילא גם באשר לתביעת בלעדיות כלשהי על מהות זו. לא מעט מקוראיו הפוטנציאליים של גד יאיר עשויים לתהות: אם זוהי סוציולוגיה, למה לא להסתפק במה שפובליציסטים טובים ושאר מחברים מוכשרים במוספי תרבות של העיתונות היומית עושים זה שנים בהצלחה רבה ובעומק שאינו נופל מזה של הספר שלפנינו? יתרה מזו, מה פירושו של "להזמין את הקוראים אלינו הביתה"? לאיזה בית? הבית האקדמי? לשם מה אפוא לקרוא ספר שאינו מבקש להיות אקדמי אך מקפיד להזמין את הקוראים אל האקדמיה? לאיזו אקדמיה? זו שכבר אינה רוצה להיות היא עצמה? לא מעט מקוראיו של גד יאיר עלולים להשתכנע, בשל גישה זו, במה שסברו כבר מזמן: שסוציולוגיה אינה אלא מה שכולם רואים, חושבים ויודעים, ושאנשי האקדמיה תפסו לעצמם את המונופול (המתוגמל היטב) לשווק ולהפיץ את הסחורה הזאת כדבר מה ייחודי למחקר ולמדע, ולשם כך הם משתמשים בז'רגון,

\* המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל אביב

כותבים רק "לאצילים ולרוזנים של אריסטוקרטיה בלשנית" ומדירים מן השיח את הקורא שאינו שייך לשדה האקדמי.

הבעיה בעניין האחרון היא כפולה. ראשית, גם אלה שאינם דמוקרטים-שלי-הכתיבה-עבור-הקהל יודעים שפטישיזציה של הז'רגון היא אכן פרובלמטית, אך יש לומר: בעיות סבוכות מצריכות לעתים לא נדירות המשגה מורכבת, לפעמים לא נגישה ולא מובנת לכול, ועמל המושג הוא חלק בלתי נפרד מהפעילות האינטלקטואלית המבקשת להעמיק את העיון בדברים ולהגיע למרחבי הבנה שההיגיון הפשוט (common sense) אינו מביא אליהם, שכן המושג טומן בחובו פונקציה החורגת מההבנה המיידית של הדברים. זאת ועוד, בצד ההדרה הכוחנית של קוראים לא מיומנים ממגע עם דעת באמצעות הז'רגון, קיימת גם בעיה כבדת משקל לאין ערוך: אי נכונותם של הקוראים למתוח את צווארם כדי לקלוט את מה שנורה מעל לראשיהם (כדברי עמוס פונקשטיין המנוח). העובדה שנכונות או אי נכונות זו אינה מולדת אלא תולדה של מבנים חברתיים והקשרים נסיבתיים, אמורה, בין השאר, להיות מושא לעיונה הביקורתי של הסוציולוגיה (כפי שהבינה מסורת סוציולוגית ארוכה, ממרקס ועד בורדייה) ולא סיבה לפיוס פופוליסטי עם מצב העניינים, פיוס שדוקא הוא חושף אליטיזם חמור אף יותר מזה של אליטיזם הז'רגון.

שנית, התביעה לשלב את הציבור בשיח האקדמי היא נאה ויאה. אך כלום לא ברור לסוציולוג הבכיר גד יאיר שמונוליטיזציה של הציבור הישראלי היא אידיאולוגית מעיקרה? עניין זה קשור לא רק לשאלת ריבוד של החברה הישראלית ולבעיית ססעיה, קרעיה וסתירותיה בשל ההטרונגניות העשירה שלה, אלא גם למגבלות הריאליות (שמקורן כאמור במבנים חברתיים ובדפוסים דכאניים הנובעים מהם) של חלקים גדולים בציבור שאין ביכולתם להיות שותפים לשיח, הן מבחינת ההשכלה, הן מבחינת הלשון והן מבחינת נכונותם הבסיסית להיות שותפים לשיח זה רחמנא ליצלן. מבחינה זו, השימוש ב"אתם" במשפט "אתם מוזמנים לצרף את השורה שלכם לשיחה הגדולה של התרבות הישראלית" הוא אידיאולוגי, שהרי הפנייה המסתחבבת אל ציבור אנונימי רחב היא עיוורת למצבה הממשי של החברה הישראלית במקרה הטוב, או מעוותת עצמה ביחס אליו כדי לאפשר את סיום הספר במשפט הדמוקרטי-אדנותי "עכשיו תור הציבור", במקרה היותר סביר.

ואולם, אלה דברים שוליים לעומת העניינים התוכניים שמעלה גד יאיר בספרו. הספר נקרא בכיף כאמור, מה גם שהוא דן במה ש"כולם" בישראל מכירים כחויית חיים אישית או כחלק ממה שנהוג לומר על "הישראלים" בשיחות סלון יומיומיות, בתקשורת, במרחבי הבידור הקונצנזואלים וכיוצא באלה. הרי מזמן הפך הפוסטולט הפילוסופי העתיק "הכר את עצמך" לפרקטיקה רווחת של שכפול סטריאוטיפים, קלישאות, אמונות טפלות ודעות קדומות על ה"עצמי" ועל "עצמנו" – לא רק בישראל, אך בהחלט גם בה – לתרבות נרקיסיסטית של השתבחות עצמית שנועדה יותר מכול לאפשר הימלטות קיבוצית מעימות של ממש עם "עצמנו" כסובייקטים היסטוריים של הוויית חיים לא מחמיאה במיוחד ואף מסוכנת בעליל לקיומו העתידי של הקולקטיב הכה מרוצה מכך ש"כאלה אנחנו" (וגד יאיר היה מוסיף אולי, ברוח לשון ספרו ובשם "הציבור" שלו הוא משמש כפה, ש"אין עלינו").

עם כל הסתייגותו מכתובה בשפה אקדמית, גד יאיר לא יכול להרשות לעצמו להגיש לקהל קוראיו ספר בתחום הסוציולוגיה בלי שיציע לו תזה כלשהי שדרכה יוכל להסביר את שלל התופעות, הדפוסים והמאפיינים שכינס תחת הכותרת "עשרת הדיברות של שנות האלפיים", עשרה דיברות שבהם רואה הוא את צופן הישראליות. ואכן, בשפה קולחת ובלשון פופולרית

נוחה לעיכול מציג יאיר בפני הקורא את צירי המפתח של מה שמכונן לדידו את תרבות היומיום הישראלית ובתוך כך את תכניה של המנטליות הישראלית כולה: החרדה הקיומית של הישראלים, חוצפתם הדווקאית, תחושת הזכות והבעלות שלהם, סוד התנייתו של החוזה עם המדינה, קוד הפראייר, הדעתנות, החפיפניקיות, הגישה האנטי־היררכית, הקולקטיביזם, הנטייה לחטטנות ומה שהוא מצפין בפרק האחרון במילים "עשה אינטימיות אבל לא אהבה". איש לא יוכל לטעון שיאיר אינו מתעכב במכלול זה על מה שאכן מוכר וידוע לרוב הישראלים (ולחלופין, לרבים מהצופים ומהמתבוננים בישראלים מבחוץ, אך מתוך קרבה מסוימת). אילו הסתפק יאיר בתיאור של מאפיינים ודפוסים אלה, אפשר היה ליהנות מקריאת ספר קונצנזואלי על מה ש"כולם מכירים", לא כבד מדי, מבדר, לעתים משעשע, פה ושם קצת ביקורתי (לא יותר מדי), ספר קליל שהכיף שבו נובע מאופיו המדווח ומהיעדר יומרנותו האנליטית. אלא שגד יאיר לא מסתפק בכך: הוא מציע תזה שאמורה להסביר את מכלול התופעות, התחושות והדפוסים ההתנהגותיים שקיבץ. טענתו היא שיש להבין את כל אלה כתולדה של הוויה פוסט־טראומטית של הישראלים, כתגובתם הפסיכו־קולקטיבית־לאומית לנרדפות אלימה בת אלפיים שנה ששיאה בשואה. לדבריו, "הרעיון הפשוט היה עיבוד מקורי של הרצל לתמת הפתרון הסופי הגרמני, וחיבור בין מושג הלאומיות המודרני לבין התקווה המסורתית לשיבת ציון" (עמ' 187). ובהמשך: "זה הסיפור הישראלי. כל התורה על רגע [מן הסתם "רגל" – מ"צ] אחת. זהו הסיפור של הקולקטיב פה וזה הסיפור של האופי הלאומי שלנו, גם אם לא כולם מוכנים לשמוע אותו או להודות בו" (שם).

הנחרצות האפודיקטית שבקביעה אחרונה זו מעוררת תמיהה. הרי המחבר אינו מציג בפני הקורא מערך מחקרי סדור שאפשר להשתכנע ממנו שאכן קיים קשר בין מכלול התיאורים הפיליטוניסטיים למחצה שגודשים את ספרו ובין גורם אחד כלשהו שממנו נגזרות ונפרטות תופעות היומיום הישראליות הללו כולן. מותר ליצור קשרים חד סיבתיים (הגם שאלה מסתברים בדרך כלל כבעייתיים). מותר אפילו לחשוב עליהם כמונחים טרנס־היסטוריים: מרקס, ניטשה ופרויד הציעו תורות טרנס־היסטוריות כאלה, סוציולוגים חשובים כפארטו (חוק הסירקולציה של האליטות) ומיכלס (חוק הברזל של האוליגרכיה) העלו תיאוריות קולקטיביסטיות בעלות אופי מחזורי־מעגלי. למעשה, זאת הייתה משאת נפשם של אבות הסוציולוגיה כדורקהיים וזימל – לאתר חוקים אוניברסליים של החברתי, לאפיין צורות צרופות של ההווה הסוציאלית. אבל אנשי ההגות והמחקר הללו כולם טרחו להציג ולנתח את המנגנונים המבססים את טענתם ואת שלל הגורמים המפעילים את המנגנונים הללו כדי להראות ולהמחיש את תוקף טענתם החד־סיבתית על ההיסטוריה, החברה, התרבות. גד יאיר מוותר על כך. הוא מציג חומרים אמפיריים. הוא קובע גורם וטוען באורח סוגסטיבי את דבר קיומו של קשר סיבתי בין הגורם שקבע ובין שלל התופעות שתיאר, ואפילו אינו מתיימר להסביר כיצד הקשר הזה פועל וכיצד הוא מניב את מה שיאיר טוען שהוא מניב. כך נולדות בין השאר קביעות כמו שיחס הבזו הישראלי לסדר נובע מטראומת הסדר ששרר כשהשמידו "אותנו".

מלבד האנכרוניזם שבטענתו לאיזה "עיבוד מקורי של הרצל לתמת הפתרון הסופי הגרמני" ("הפתרון הסופי הגרמני" נולד עשרות שנים אחרי מותו של הרצל; הרצל לא חזה את מדינת היהודים כתגובה ל"פתרון סופי גרמני" כלשהו), מותר לתמוה על פשר הנוגש־לנטיות שבמעברים מזוועת השבר הציביליזציוני של אושוויץ אל התחצפות ישראלית שגורה ולתהות שמא יש במעבר קליל זה שמץ מאותה זילות של זכר השואה, שאכן הפכה לאחד מדפוסים היסוד של התרבות הפוליטית הרווחת בישראל.

אבל אפילו מקבלים את הפרדיגמה שמציע גד יאיר, כלום אין הוא מזהה הבדלים ניכרים בין הקבוצות בתוככי ה"אנחנו" הזה שהוא שב ומסתפח אליו לאורך כל ספרו? האם התכנים של זכר השואה בעולם החרדי (או לפחות של זרמים מסוימים בקרב) חופפים את אלה של הציבור הציוני החילוני? האם החוויות הטראומטיות של דור ניצולים אשכנזים (וילדיהם) זהות לאלה של יהודים מארצות ערב שלא חוו את השואה באותה הדרך או שלא חוו אותה בכלל? האם מעמדה של השואה בזיכרון הקולקטיבי של עולים מברית המועצות לשעבר, שגדלו והתחנכו בתרבות פוליטית שנהגה למזער את חשיבות השואה בהיסטוריה העולמית של המאה העשרים, זהה למעמדה בעולם של מי שהתחנכו בארץ ועברו את אינדוקטרינציה הזיכרון הקולקטיבי כפי שעיצבה אותו הציונות הממלכתית ועיבתה אותו שוב ושוב לפי צרכיה האידיאולוגיים? יתרה מזו, האם גד יאיר סבור באמת ובתמים שיסודות טראומטיים – ובוודאי יסודות טראומטיים בני מאות אלפי שנים – משמרים לאורך זמן גרעין פסיכו־קולקטיבי טהור ואינם עוברים בשלב כלשהו מטמורפוזה שמשנה את תכונותיו של גרעין זה, או חפצון (ראיפיקציה) ההופך אותם למוקד השלכות של שלל אינטרסים הטרונומיים, אידיאולוגיים מעיקרם, שאין להם דבר וחצי דבר עם מקור הטראומה? הרי לא ייתכן שאיננו ער לשימושים האינסטרומנטליים בזכר השואה שעושה הפוליטיקה הישראלית זה עשרות שנים, לפטישיזציה של "בעיית הביטחון", שאמנם קיימת כבעיה ממשית, אך לא פחות מכך כאמצעי להסתת תשומת לבו של הציבור הישראלי מבעיות מבניות בוערות ביסוד חייו, בעיות שתמיד אפשר יהיה לזנוח בשל "סדר העדיפויות הלאומי", שיתכנס תמיד לקונצנזוס הבלתי מעורער של "בעיית הביטחון" בלי לשאול מהי תרומתה של ישראל (ושל הציבור הישראלי) להמשך קיומה של בעיה זו. כאשר "הטראומה" ובעקבותיה "התגובה הפוסט־טראומטית" נתפסות כגורם אונטולוגי המתגבש לכדי מבנים מנטליים קולקטיביים שניזונים מהטראומה וממנה בלבד (מבנים שעליהם נאמר ש"כאלה הם" ו"זה מה שיש"), הרי שצריך להתייחס לכלל הציבור היהודי בישראל כאל מטופל, פציינט, שספק אם עומד לרשותו הזמן ההיסטורי הדרוש כדי להחלים ממחלתו. לא זו בלבד שיש בכך משום פתולוגיזציה בלתי אחראית של קולקטיב שלם, אלא שהסבר זה גם מצייר איזו הבנה, שלא לומר הסכמה מלאה, עם כל האידיאולוגיות שהצמיח חפצון הפתולוגיזציה, אידיאולוגיות שעלולות להכריע גם את עתידו של הציבור, שבנה לעצמו מדינה כדי להתגבר דווקא על מוראות ההיסטוריה שלו. לא הטראומה חוסמת בפניו את הדרכים ליצירת תשתית של חברה אזרחית חופשית, גם לא התגובה הקולקטיבית הפוסט־טראומטית כשלעצמה, אלא בראש ובראשונה האידיאולוגיזציה האינטרסנטית שלהן והשכשוך הפטישיסטי בעונג ההתקרבות. אחרי רצח רבין, דבר לא היה דחוף ל"ציבור הישראלי" יותר מאשר להיענות מהר ככל האפשר ל"צו פיוס לאומי" שהוצע לו כעבור פחות מחודש מהאסון הפוליטי הרה הגורל. דור שלם שרצה שלום מחה מהר את דמעותיו. שמעון פרס הצליח להפסיד אפילו את הבחירות ההן (שהיה צריך להיות בעל כישרון פוליטי מסוג מסוים כדי להיכשל בהן), וכעבור כמה שנים התכנסו "כולם", לרבות השמאל הציוני, תחת כנפי הוודאות שאין מה לדבר על שלום, שאין פרטנר ושצריך לנהל את הסכסוך ולא חלילה לפתור אותו. השפעה מאוחרת של טראומה בת אלפיים שנה? אין לדעת. אם כן, אם צודק גד יאיר, צודק גם אותו גרפיטי שאפשר לראות לאחרונה בחוצות תל אביב, שבו כתוב מתחת לדיוקנו של חוזה המדינה: "לא רוצים, לא צריך". הנה הצעה לדיבר האחד־עשר, שאפשר (אם רוצים) לצרפו ל"צופן הישראליות". ולו לשם כך מומלץ לקרוא את ספרו של גד יאיר.