האם קיימת "גזענות חדשה"?

אטיין בליבר

עד כמה ראוי לדבר על גזענות חדשה? האקטואליה מכתיבה לנו את השאלה בצורות המשתנות ממדינה למדינה, אך הרומזות על קיומה של תופעה שהיא מעבר למישור הלאומי. עם זאת, ניתן להבין את השאלה בשני מובנים. מצד אחד, האם אנו עדים ל*התחדשות* היסטורית בקרב הפוליטיקה והתנועות הגזעניות, התחדשות שניתן להסבירה בהתגבשות נסיבות *של משבר*, או בכל גורם אחר? מצד אחר, האומנם מדובר בגזענות *חדשה* ברעיונותיה ובמשמעותה החברתית, כזו שאין לצמצמה לדגמים מן העבר, או שמא מדובר בשינוי טקטי בלבד? אעסוק כאן, בעיקר, בהיבט השני של הבעיה.

בראשית דבריי עליי להעיר הערה. ההשערה בדבר קיומה של גזענות חדשה, לכל הפחות בנוגע לצרפת, התבססה על ביקורת פנימית שנמתחה על התיאוריות ועל דפוסי השיח הנוטים להצדיק מדיניות של הדרה במונחי אנתרופולוגיה ופילוסופיה של ההיסטוריה. נעשה אך מעט כדי למצוא קשר בין חדשנותן של הדוקטרינות לבין החידוש במצבים הפוליטיים ובשינויים החברתיים המשמשים קרקע לצמיחתן. אטען כי המימד התיאורטי של הגזענות, כאז כן עתה, אמנם מהותי מבחינה היסטורית, אך הוא איננו עצמאי או ראשוני. הגזענות היא "תופעה חברתית כוללת"[a] במלוא מובנה. היא נטמעת בפרקטיקות (צורות של אלימות, בוז, חוסר סובלנות, השפלה וניצול), בשיח ובייצוגים, שכולם הם עיבודים אינטלקטואליים של פנטזיית ההפרדה (סגרגציה) או המניעה (החובה לטהר את הגוף החברתי ולשמר את הזהות האישית או הקיבוצית מכל קרבה, עירוב או פלישה). הפרקטיקות, השיח והייצוגים של הגזענות מאורגנים סביב אותות של אחרוּת (שם, צבע עור, מנהגים דתיים). על כן, הגזענות מארגנת מטענים רגשיים (שהפסיכולוגיה היטיבה לתאר את אופיים האובססיבי, כמו גם את דו־ערכיותם ה"בלתי רציונלית"), תוך שהיא מעניקה להם צורה סטריאוטיפית, הן ביחס לסובייקטים של אותם המטענים והן ביחס למושאיהם. השילוב בין פרקטיקות, דפוסי שיח וייצוגים שונים ברשת של סטריאוטיפים רגשיים הוא שמאפשר לתאר את היווצרותה של

* קטע מטקסט זה פורסם בכתב־העת *Lignes* 2, 1988 (Librairie Séguier éd) (**שורות**). תרגם מצרפתית אבנר להב. עריכה מדעית יהודה שנהב. תודה לחיים חזן על עצותיו המועילות. ההערות שהופיעו במקור ממסופרות. הערות המתרגם מסומנות באותיות.

a Phénomène social total: מונח שהעלה לראשונה הסוציולוג הצרפתי מרסל מוס בספר היסוד שלו Mauss [1950] 1960. ממשיכו, ז'ורז' גורביץ' (Gurvitch), פיתח את המונח באופן שיטתי במהלך כל דרכו המחקרית והפדגוגית.

קהילה גזענית (או של אחווה בין גזענים, שקשרי "חיקוי" שוררים ביניהם ממרחק). השילוב מאפשר לתאר גם כיצד, כמו במראה, יחידים וקבוצות שהם מושאי הגזענות נאלצים לתפוס את עצמם כקהילה.

עם זאת, ככל שאילוץ זה יכול להיות מוחלט, לעולם לא ניתן לבטלו כאילוץ בעבור *קורבנותיו*; לא ניתן גם להפנים אותו ללא־התחבטות (הבה נקרא מחדש את אלבר ממי), גם לא למחוק את הסתירה שבה מוענקת לקהילות זהות קהילתית, תוך כדי דחיית זכותן להגדרה עצמית (הבה נקרא מחדש את פרנץ פאנון). ובעיקר לא ניתן לצמצם את האלימות ואת המעשים המופעלים על סוגי השיח, על התיאוריות ועל הרציונליזציות. מנקודת מבטם של קורבנותיו, קיימת אי־סימטריה בתסביך הגזעני, המעניקה למעשים ולמימוש הדחפים עליונות בלתי מעורערת על פני הדוקטרינות. המעשים כוללים באופן טבעי לא רק אלימות פיזית ואפליות, אלא גם אלימות מילולית: הדיבורים הם בבחינת מעשי בוז ותוקפנות. כל אלו מוליכים אותנו, בשלב הראשון, לראות בשינויי התיאוריה והשפה דבר יחסי. מרגע שהם מובילים, הלכה למעשה, לאותם מעשים, האם יש עדיין להתייחס באותו כובד ראש להצדקות השומרות תמיד על אותה התבנית (תבנית שלילת הזכות), תוך כדי מעבר משפת הדת לשפת המדע, או מן הביולוגיה לתרבות ולהיסטוריה?

הערה זו צודקת ואף קיומית, אך אין היא מבטלת את המכלול, שכן הרס התסביך הגזעני מניח לא רק את מרד קורבנותיו, אלא גם את השתנות הגזענים עצמם, וכתוצאה מכך, את *התפוררותה הפנימית של הקהילה המושתתת על גזענות*. כפי שהעירו כבר לפני כעשרים שנה, המצב דומה מאוד מבחינה זו למצב של הסקסיזם, שההתגברות עליו מניחה הן את מרד הנשים והן את התפוררות קהילת ה"זכרים". אלא שהתיאוריות הגזעניות הכרחיות להיווצרותה של קהילה גזענית. *למעשה, אין בנמצא גזענות ללא־תיאוריה (או תיאוריות)*. יהיה זה חסר תועלת לשאול את עצמנו אם שורשי התיאוריות הגזעניות נעוצים באליטות ובמעמדות השליטים יותר מאשר בהמונים ובנשלטים. לעומת זאת, ברור שאנשי רוח מעניקים לתיאוריות לגיטימציה "רציונלית". חשוב מאין כמותו לשאול את עצמנו איזה תפקיד ממלאות תיאורטיזציות מבית היוצר של הגזענות הלמדניות בהתגבשותה של קהילה הנוסדת סביב המסמן "גזע". אב־הטיפוס של תיאוריזציות אלו הוא האנתרופולוגיה ההתפתחותית העוסקת בגזעים ה"ביולוגיים", שגובשה בשלהי המאה ה־19.

נדמה לי שתפקיד זה טמון לא רק ביכולתן הארגונית הכללית של רציונליזציות אינטלקטואליות (עניין שגראמשי כינה "אורגניות", ואוגוסט קונט כינה "כוח רוחני"), וגם לא רק בעובדה שתיאוריות הגזענות הלמדנית מעבדות דימוי של קהילה ושל זהות ראשונית — דימוי שעמו יכולים להזדהות בני כל המעמדות החברתיים. הוא טמון יותר בעובדה שאותן תיאוריות מחקות את דרכו של השיח המדעי, תוך שהן מתבססות על "עובדות" גלויות לעין (מכאן חשיבותם המכרעת של אותות הגזע, ובמיוחד של אותות הגוף), ואף יותר מכך, תוך שהן מחקות את החיבור שיוצר השיח המדעי בין "עובדות גלויות לעין" לבין סיבות "נסתרות". אגב כך, הן מקדימות את התיאורטיזציה הספונטנית הנלווית לגזענות

ההמונים.[1] אעז, אם כן, להעלות את הרעיון שהתסביך הגזעני מערב פונקציה מכרעת של אי־הכרה (שבלעדיה לא היתה קיימת אלימות נסבלת, אפילו בעבור אלה המפעילים אותה) יחד עם "רצון לדעת",[b] תשוקה עזה להכיר את היחסים החברתיים ללא־מחיצות. אלו הן שתי פונקציות המזינות זו את זו ללא־הרף, מאחר שהאלימות הקולקטיבית היא תעלומה מעיקה בעבור יחידים ובעבור קבוצות חברתיות, תעלומה שיש לתת עליה את הדעת בדחיפות. אגב, בכך טמון ייחוד עמידתם האינטלקטואלית של הוגי הגזענות, אף שעיבודם יכול להיראות מעודן. להבדיל למשל מן התיאולוגים, החייבים לשמור על מרחק מסוים בין חוכמת הנסתר לבין תיאוריה השווה לכל נפש (אך לא עד כדי נתק גמור, אלא אם הם נוטים לפרשנות גנוסטית), ההוגים הגזענים שיעילותם ההיסטורית הוכחה זה מכבר גיבשו תמיד תיאוריות "דמוקרטיות", שניתן להבינן מיד. תיאוריות אלו, גם כשהן מעבדות מוטיבים אליטיסטיים, מותאמות מראש לרמת בינתם הנמוכה המשוערת של ההמונים. כלומר, ההוגים הגזענים פיתחו תיאוריות המסוגלות לספק מפתחות פרשניים מיידיים לא רק לגבי מה שהיחידים *חווים*, אלא גם לגבי *עצם הווייתם* בעולם החברתי — ובכך הן שכנותיהן של האסטרולוגיה ושל הקרקטרולוגיה. זאת, גם כאשר המפתחות הפרשניים לובשים צורה של גילוי "סוד" על המצב האנושי, כאשר הם כוללים *אפקט של סוד* החיוני ליעילותם, כפי שהיטיב להסביר זאת לאון פוליאקוב (Poliakov 1971; 1980).

בכך גם נעוץ הקושי למתוח ביקורת על תוכנה של הגזענות הלמדנית ובעיקר על השפעתה. שכן התיאוריות שלה טומנות בחובן את ההנחה המקודמת, שלפיה ה"ידע" שההמונים מחפשים אחריו וחושקים בו הוא ידע בסיסי, שאין בו אלא כדי לחזק את רגשותיהם הספונטניים, או להשיב אותם אל אמיתות דחפיהם. בבל (Bebel) כינה כידוע את האנטישמיות "סוציאליזם של הכסילים", וניטשה ראה בה פוליטיקה של המפגרים, פחות או יותר (דבר שלא מנע ממנו לנכס לעצמו חלק ניכר מן המיתולוגיה הגזענית). ואילו אנו, בבואנו לאפיין את הדוקטרינות הגזעניות כעיבודים תיאורטיים דמגוגיים במהותם, שיעילותם נובעת מן התשובה המוקדמת שהן מספקות לתשוקת הידיעה של ההמונים — כלום יכולים אנו להתחמק מן הערפול הזה? מושג ה"המון" (או ה"עממי") עצמו אינו ניטרלי: הוא קשור ישירות להגיון הגזעתו של החברתי והפיכתו לטבעי. כדי להתחיל לפזר את הערפל הזה, לא די להבין כיצד ה"מיתוס" הגזעני קונה לו אחיזה על ההמונים; עלינו גם לשאול את עצמנו מדוע תיאוריות סוציולוגיות אחרות, שגובשו במסגרת החלוקה בין פעילויות "שכליות" לפעילויות "כפיים", אינן מסוגלות להתמזג באותה הקלות עם התשוקה לדעת. המיתוסים הגזעניים (מיתוס הישות הארית, מיתוס התורשה) הם כאלה לא רק בזכות תוכנם הפסידו־מדעי, אלא גם משום שהם צורות של דילוג דמיוני על פני התהום המפרידה

[1] קולט גיומן הבהירה היטב, לדעתי, את הנקודה היסודית הזו: "פעילות ההמשגה היא גם פעילות הכרתית... מכאן, ככל הנראה, עמימותו של המאבק בסטריאוטיפים וההפתעות שהוא מזמן. ההמשגה נושאת ברחמה את ההכרה, כמו גם את הדיכוי". ראו Guillaumin 1972, 183.

[b] מונח פרי עטו של מישל פוקו. ראו Foucault 1976.

בין השכליות להמון, צורות שלא־ניתן להפרידן מן הפטליזם המובלע הכולא את ההמונים בילדותיותם הטבעית־כביכול.

אם כן, נוכל לשוב עתה אל הגזענות החדשה. דומה שמה שמקשה כאן כל כך איננו עובדת קיומה של הגזענות, כפי שכבר טענתי: העשייה מספקת קנה מידה בטוח למדי, אם איננו רוצים להיגרר אחר ההכחשות שהיא נתונה להן, בפרט מצד חלק גדול מן "המעמד השליט", החותם בכך על ותרנותו או על עיוורונו. הקושי נובע מן הצורך לדעת באיזו מידה חדשנותה היחסית של השפה משקפת חיבור *חדש*, ארוך טווח, בין הפרקטיקות החברתיות לייצוגים הקולקטיביים, בין הדוקטרינות הלמדניות לתנועות הפוליטיות. בקצרה, אם נשתמש בלשונו של גראמשי, מדובר בצורך לדעת אם מתהווה כאן דבר־מה הדומה להגמוניה.

רמז ראשון נוכל למצוא בעובדה שקטגוריית ההגירה משמשת תחליף למושג הגזע וגורם המפורר את התודעה המעמדית. מתברר שאיננו עוסקים כאן במבצע הסוואה כפשוטו, המוכתב על ידי קטגוריית הגזע על גלגוליה ונגזרותיה, וגם לא בתוצאותיהם הבלבדיות של השינויים בחברה הצרפתית. מהגרי העבודה סבלו מאז ומתמיד מאפליה ומאלימות, הנובעות משנאת זרים רוויית סטריאוטיפים גזעניים. תקופת המשבר שבין שתי מלחמות העולם ידעה לא מעט התפרצויות נגד זרים, יהודים ולא־יהודים. ההתפרצויות גלשו מעבר לתנועות הפשיסטיות והגיעו אל שיאן בתרומתו של משטר וישי למפעל ההיטלריאני. מדוע לא נצפתה אז החלפתו הסופית של המסמן ה"ביולוגי" במסמן ה"סוציולוגי", בחזקת אבן־פינה לייצוגי השנאה כלפי האחר ולפחד ממנו? מעבר למשקלן של המסורות הצרפתיות הייחודיות על אודות המיתוס האנתרופולוגי, נראה שהסיבה לכך כפולה: מצד אחד, בגלל הנתק המוסדי והרעיוני שנותר אז בין תפיסת ההגירה (שהיתה אירופית בעיקרה) לבין החוויות הקולוניאליות (צרפת "מוצפת" ועם זאת היא "שולטת"), ומצד אחר, בשל העדרו של דגם לחיבור חדש בין מדינות, עמים ותרבויות ברמה העולמית.[2] שתי הסיבות כרוכות זו בזו. הגזענות החדשה התגבשה בראשית תקופת הדה־קולוניזציה, שעיקרה היפוך תנועות האוכלוסין בין המושבות הישנות למולדות הישנות וחלוקת האנושות בין גבולותיו של מרחב פוליטי יחיד. מבחינה אידיאולוגית, הגזענות בת־זמננו, הממוקדת אצלנו בתסביך ההגירה, נרשמת במסגרת של "גזענות ללא־גזעים", שכבר התפתחה בהרחבה מחוץ לצרפת, בפרט בארצות האנגלו־סקסיות. המוטיב השליט בגזענות זו איננו התורשה הביולוגית, אלא קשיחותם של הפערים התרבותיים. זוהי גזענות שבמבט ראשון אינה טוענת לעליונותם של קבוצות או של עמים מסוימים על פני אחרים, אלא "אך ורק" לנזק שבמחיקת הגבולות,

[2] "בעיית השחורים" בארצות הברית נותרה מנותקת מן "הבעיה האתנית", שנוצרה בעקבות קליטת גלי הגירה רצופים מאירופה. בשנים 1950–1960, פרדיגמה חדשה של אתניות הובילה להשלכת "הבעיה האתנית" על "בעיית השחורים". ראו Omi and Winant 1986.

לאי־ההתאמה בין מסורות וסגנונות חיים שונים. פייר־אנדרה טאגייף (Taguieff) כינה זאת בצדק "גזענות מְבַדלת" (Racisme différentialiste).[3]

כדי להדגיש את חשיבות השאלה, יש לסמן מיד את השלכותיו הפוליטיות של שינוי זה. ההשלכה הראשונה היא ערעור על ההגנות של האנטי־גזענות המסורתית: הנמקותיה נתפסות במהופך ואף מופנות נגדה (טאגייף כינה זאת היטב "אפקט התגמול" של הגזענות המבדלת). עובדה: אין חולקים על כך שהגזעים אינם יחידות ביולוגיות שניתן לבודד אותן; אין חולקים על כך שלמעשה, אין בנמצא "גזעים אנושיים", ועל כך שלא־ניתן להסביר את התנהגות היחידים ואת "כישוריהם" באמצעות הדם, ואף לא באמצעות הגנים, אלא דרך השתייכותם ל"תרבויות" היסטוריות. ואולם, התרבותנוּת האנתרופולוגית, שפנתה כל כולה הן לעבר ההכרה בגיוונן ובשוויונן של התרבויות — שרק מכלולן הפוליפוני מרכיב את הציביליזציה האנושית — והן לעבר ההכרה בתמידותן, היא אשר סיפקה לאנטי־גזענות לאחר המלחמה את מיטב נימוקיה. ערכה הוכח בתרומתה למאבק כפול: הן נגד ההשתלטות של כמה דגמים אימפריאליסטיים מאחידים, והן נגד ה"אתנוסייד" — חיסול תרבויות של מיעוטים או תרבויות נשלטות. הגזענות המבדלת מבינה את ההנמקה הזו *באופן מילולי*. הנה כי כן, אחד החוקרים הבולטים בשדה המחקר האנתרופולוגי, קלוד לוי־שטראוס (**גזע והיסטוריה**, 1968 [1961] Lévi-Strauss), שהוכיח בעבר כי כל התרבויות הן מורכבות וכולן הכרחיות באותה מידה להתקדמות החשיבה האנושית, נמצא כעת מגויס, מרצון או שלא־מרצון, לשירות הרעיון שלפיו "עירוב התרבויות" וביטול "המרחקים התרבותיים" גוזרים מוות אינטלקטואלי על האנושות, והם אף מְסַכנים את המנגנונים המבטיחים את הישרדותה הביולוגית ("גזע ותרבות").[4] ה"הוכחה" הזאת נתפסת כקשורה לנטייתן ה"ספונטנית" של הקבוצות האנושיות לשמור על מסורתן, ועל כן, על זהותן (הקבוצות האנושיות הן בפועל הקבוצות הלאומיות, אף שניתן בהחלט לפקפק במשמעותו האנתרופולוגית של המושג הפוליטי "אומה").

מתחוור מכך שהנטורליזם הביולוגי או הגנטי אינו הדרך היחידה להפוך את ההתנהגויות האנושיות ואת ההשתייכויות החברתיות לחלק מן הטבע. במחיר נטישתו של הדגם ההיררכי (נטישה מדומה יותר משהיא ממשית, כפי שניווכח בהמשך), *גם התרבות יכולה לתפקד כטבע*, בייחוד כדרך לכלוא מלכתחילה את היחידים ואת הקבוצות בתולדה כלשהי, בהגדרה שראשיתה בלתי משתנה ובלתי מושגת.

[3] ראו בפרט במאמריו Taguieff 1984 ; 1985; 1986. הרעיון של "גזענות מבדלת" הופיע כבר במחקריה של קולט גיומן. ראו גם De Rudder 1986. לגבי הארצות האנגלו־סקסיות, השוו עם Barker 1981.

[4] הרצאתו "גזע ותרבות" נכתבה ב־1971 בעבור ארגון אונסקו ונדפסה מחדש בספרו, Lévi-Strauss 1983. לביקורת עליו ראו Guillaumin and O'Callaghan 1974. מנקודת מבט אחרת לחלוטין, תוקפים היום את לוי־שטראוס בתור מי שמצדד ב"אנטי־הומניזם" וב"יחסיות", למשל Todorov 1986; Finkielkraut 1987. הדיון אינו סגור; למעשה הוא אך מתחיל. אשר לי, אינני טוען שתורתו של לוי־שטראוס "גזענית", אלא שהתיאוריות הגזעניות מן המאה ה־19 וה־20 התפתחו במסגרת שדה המושגים של ההומניזם, ועל כן, לא זו הדרך שבה נוכל להפלות אותן.

אך אפקט התגמול הראשון גורר אחריו אפקט שני, מסובך מקודמו ועל כן יעיל יותר: אם אמנם השוני התרבותי שאין לצמצמו הוא "סביבתו הטבעית" של האדם, האוויר החיוני לנשימתו ההיסטורית, או־אז מחיקת השוני הזה תגרום בהכרח לתגובות התגוננות, לעימותים "בין־אתניים" ולעלייה כללית ברמת התוקפנות. אומרים לנו כי אלו הן תגובות "טבעיות", אך הן גם מסוכנות. התורות המבדלות, תוך שהן מבצעות תפנית מפתיעה, מציעות להסביר בעצמן את *הגזענות* (וגם למנוע אותה).

למעשה, אנו עדים להתקה כללית של הבעייתיות. מתורת הגזעים, או ממלחמת הגזעים בתולדות האנושות, בין שהן מושתתות על יסודות ביולוגיים ובין שהן מושתתות על יסודות פסיכולוגיים, עוברים לתיאוריה של "יחסי גזע" בחברה. תיאוריה זו הופכת לטבעית לא את *ההשתייכות הגזעית*, אלא את *ההתנהגות הגזענית*. מבחינה לוגית, הגזענות המבדלת היא מטא־גזענות, או גזענות מתוך "עמדה שנייה", המציגה את עצמה כמי שהפיקה את לקחי העימות בין גזענות לאנטי־גזענות, וכתיאוריה הניתנת ליישום פוליטי על מקורות התוקפנות החברתית. אם ברצוננו להימנע מגזענות, היה רצוי להימנע מן האנטי־גזענות ה"מופשטת", זו המתעלמת מחוקיהן הפסיכולוגיים והסוציולוגיים של תנועות האוכלוסייה האנושית. היה רצוי לכבד את "סף הסובלנות", לשמור על "מרחקים תרבותיים", כלומר להפלות בין קיבוצים אנושיים (ומבחינה זו, המחסום הטוב ביותר הוא הגבול הלאומי) — כל זאת מתוקף הטענה שהיחידים הם יורשיה ונושאיה של תרבות אחת ויחידה.

כאן אנו יוצאים מתחום ההשערות ומגיחים היישר אל הפוליטיקה ואל הפרשנות של חיי היומיום. "מופשט" איננו מאפיין אפיסטמולוגי, אלא הוא שיפוט ערכי שניתן ליישמו ככל שהפרקטיקות התואמות מוחשיות או מעשיות יותר: תוכניות להתחדשות עירונית, למאבק באפליה, אפילו לאפליה מתקנת בבתי הספר או בתעסוקה. הימין החדש בארצות הברית מכנה זאת "אפליה הפוכה"; גם בצרפת שומעים לעתים קרובות אנשים "הגונים", נטולי כל קשר לתנועה קיצונית זו או אחרת, המסבירים ש"האנטי־גזענות היא היוצרת את הגזענות", בגלל תזזיותה ומשום שהיא מגרה ומעוררת את רגשי ההשתייכות הלאומית של רוב האזרחים.[5]

אין זה מקרה שתורות הגזענות המבדלת (העשויה מעתה להציג את עצמה בתור *האנטי־גזענות האמיתית*, משמע בתור ההומניזם האמיתי) חוברות בקלות עם העדנה המחודשת של "פסיכולוגיית ההמונים", המציעה פרשנות כללית לתנועות הבלתי רציונליות, לתוקפנות ולאלימות הקולקטיבית, ובייחוד לשנאת הזרים. אנו עדים כאן לתפקודו המלא של המשחק הכפול שעליו רמזתי קודם: מציגים בפני ההמון טיעון המסביר את עצם

[5] בארצות האנגלו־סקסיות, רעיונות אלו מודגמים היטב על ידי "האתולוגיה האנושית" וה"סוציו־ביולוגיה". בצרפת יסודן הוא תרבותי במישרין. למגוון של בעלי הרעיונות האלו, החל מתיאורטיקנים של הימין החדש וכלה באנשי אקדמיה, ראו Béjin and Freund 1986. ספר זה, כדאי לדעת, עבר בו־בזמן הסבה הסברתית מעל דפיו של פרסום בעל תפוצה המונית: "Dossier choc: *Immigrés: Demain la haine*" *J'ai tout compris* 3 (June 1987).

ה״ספונטניות״ שלו, ובו־בזמן מפחיתים במובלע מערכו של אותו המון כ״פרימיטיבי״. האידיאולוגים של הגזענות החדשה אינם מיסטיקנים של התורשה, אלא טכנאים ״ריאליסטים״ של הפסיכולוגיה החברתית.

בהציגי כך את אפקט התגמול של הגזענות החדשה, אין ספק שאני מפשט את דרך היווצרותה ואת שינוייה הפנימיים המורכבים, אך אני מבקש להבליט את האתגרים האסטרטגיים הנובעים מהתפתחותה. באופן אידיאלי דרושים כאן תיקונים והשלמות, אולם אוכל רק לשרטטם.

בניגוד למה שאפשר להעלות על הדעת, הרעיון של ״גזענות ללא־גזעים״ אינו מהפכני כל כך. בלי להתעמק בתנודות במשמעות המילה גזע, ששימושה ההיסטוריוסופי קודם למעשה לרישום מחדש של ה״תולדה״ ב״גנטיקה״, חייבים לציין כמה עובדות היסטוריות מרכזיות, מביכות ככל שתהיינה בעבור האנטי־גזענות הרווחת, אך גם בעבור התפניות שהגזענות החדשה מכתיבה לה.

מאז ומעולם התקיימה גזענות שהמניע העיקרי שלה איננו המושג הפסידו־ביולוגי גזע: גזענות שאב־הטיפוס שלה הוא האנטישמיות. האנטישמיות המודרנית החלה להתגבש באירופה של עידן הנאורות (Les Lumières) ואף קודם לכן, בספרד של ה״רקונקוויסטה״, שבה הכתיבה האינקוויזיציה גישה ממלכתית ולאומנית לתיאולוגיה האנטי־יהודית. אנטישמיות זו היתה למעשה גזענות ״תרבותית״. לאותות הגוף יש בה אמנם מקום פנטזמטי חשוב, אך יותר משהם מתפקדים כאותותיה של תורשה ביולוגית הם מתפקדים כאותותיה של פסיכולוגיה חבויה, של מורשת רוחנית.[6] ככל שאותות אלו הם בלתי נראים, כך הם חושפניים יותר: היהודי ״אמיתי״ יותר ככל שקשה להבחין בו. מהותו היא זו של מורשת תרבותית, של זריעת התפרקות מוסרית. האנטישמיות ״מבדלת״, ומבחינות רבות ניתן להשקיף על כל הגזענות המבדלת בת־זמננו מנקודת מבט צורנית כעל אנטישמיות מוכללת. זהו שיקול חשוב ביותר להבנת שנאת הערבים בת־זמננו, בייחוד בצרפת, שכן שנאה זו רואה באיסלאם ״השקפת עולם״ שאינה תואמת את האירופיות ומפעל להשתלטות רעיונית אוניברסלית; במילים אחרות, זהו בלבול שיטתי בין ״ערביות״ לבין ״איסלאמיזם״.

נקודה זו מפנה את תשומת לבנו אל עובדה היסטורית מכרעת, שקשה עוד יותר

6 רות בנדיקט העירה על כך, בין היתר, בנוגע לה.ש. צ׳מברליין: ״צ׳מברליין לא אִבחן שמים על פי מאפיינים פיזיולוגיים או על פי גנאלוגיה; הוא ידע שבאירופה המודרנית לא ניתן לאבחן יהודים במדויק על ידי מדידה אנתרופומורפית. אבל הם היו אויבים משום שהחזיקו בדרכי חשיבה והתנהגות מיוחדות להם״ (Benedict 1983, 132). בעיני בנדיקט זו הוכחה הן ל״כנותו״ של צ׳מברליין והן ל״סתירה הפנימית״ שלו. סתירה זו הפכה לכלל, אך למעשה איננה כזו. באנטישמיות, כידוע, מוטיב נחיתותו של היהודי חשוב הרבה פחות ממוטיב האחרוּת שאין לצמצמה. האנטישמי אף נהנה לעתים לטעון ל״עליונותם״ השכלית, המסחרית או הקהילתית של היהודים, עליונות ההופכת אותם ל״מסוכנים״ יותר. המנגנון הנאצי הודה לא אחת שהוא מפעל שמטרתו להקטין את היהודים לממדים של תת־אנושות יותר משהוא תוצאה של תת־אנושות למעשה. לכן הוא אינו יכול להסתפק בשלב השעבוד, אלא חייב להוביל להשמדה.

להשלים עמה, באשר למאפייניהן הלאומיים הצרפתיים של המסורות הגזעניות. אין ספק שלתורות האריות, לאנתרופומטריה ולגנטיקה הביולוגית יש ענף צרפתי ייחודי, אך אין זה העיקר לענייננו. "האידיאולוגיה הצרפתית" האמיתית טמונה ברעיון של שליחות אוניברסלית למען חינוך המין האנושי באמצעות תרבותה של "ארץ זכויות האדם". לתרבות זו מתאים מעשה הטמעתן של האוכלוסיות הנשלטות, וכתוצאה מכך, ההכרח לבדל ולמדרג את היחידים ואת הקבוצות בהתאם ל*דרגת הסתגלותם או התנגדותם להטמעתם בחברה*. צורה זו של הכלה והדרה, ערמומית ודורסנית גם יחד, התפשטה בתהליך הקולוניזציה ובנוסח הצרפתי הייחודי (או ה"דמוקרטי") של "שליחות האדם הלבן". אשתדל לחזור במקום אחר לפרדוקסים שבין אוניברסליזם לפרטיקולריזם בתפקוד האידיאולוגיות הגזעניות, או להיבטים הגזעניים שבתפקוד האידיאולוגיות.

מנגד, לא קשה לראות שבתורות הגזענות החדשה, מחיקתו של מוטיב ההיררכיה היא מדומה יותר מאשר ממשית. תיאורטיקנים אלו מבקשים להצהיר בקולי־קולות שרעיון ההיררכיה הוא רעיון אבסורדי, אולם למעשה הוא מתהווה מחדש תוך כדי השימוש המעשי בתורותיהם, ועל כן אין כל צורך להסבירו באופן מפורש. רעיון ההיררכיה מתהווה מחדש גם בעצם סוג הקריטריונים המשמשים לחשיבה על ההבדל בין התרבויות (ושוב אנו עדים למשחק המשאבים הלוגיים של "העמדה השנייה" — המטא־גזענות הלכה למעשה).

מניעת העירוב בין הגזעים פועלת במקומות שבהם התרבות הקיימת היא התרבות של המדינה, של המעמדות השליטים, ולפחות באופן רשמי, של ההמונים ה"לאומיים" שסגנון חייהם ודרך חשיבתם זוכים ללגיטימציה מצד הממסד. מניעת העירוב מתפקדת, אם כן, כאיסור חד־סטרי המוטל על הקידום החברתי. שום שיח תיאורטי על כבודן של כל התרבויות לא יוכל לאזן את העובדה שבעבור "שחור" באנגליה, או "מעורב" (Beur) בצרפת, ההטמעה הנדרשת כדי "להשתלב" בחברה שבה הוא כבר חי — השתלבות שתמיד יחשדו בה שהיא שטחית, בלתי מושלמת, מדומה — מוצגת כהתקדמות, כשחרור או כהענקת זכויות.

מאחורי המצב הזה פועלים נוסחים חדשים־ישנים של הרעיון שלפיו תרבויותיה ההיסטוריות של האנושות מתחלקות לשני סוגים עיקריים: תרבויות שהן כביכול אוניברסליות ומתקדמות, ותרבויות שהן כביכול פרטיקולריות ופרימיטיביות ללא־תקנה. הפרדוקס איננו מקרי: גזענות מבדלת "ראויה לשמה" אמורה להיות שמרנית באופן אחיד, תוך שהיא מטיפה למען קביעותן של כל התרבויות. והיא כזו הלכה למעשה, מפני שבמסווה של הגנה על התרבות ועל סגנון החיים האירופיים מפני השתלטות של "העולם השלישי", היא חוסמת, באופן אוטופי, כל דרך להשתנות אמיתית. אך היא מחזירה מיד את ההבחנות הישנות בין חברות "סגורות" ל"פתוחות", בין חברות "סטטיות" ל"יוזמות", בין חברות "קרות" ל"חמות", בין "נוודיות" ל"אינדיבידואליסטיות". הבחנות אלו באות בתורן לחשוף את כל העמימות הטמונה במושג *התרבות*, במיוחד בצרפתית.

השוני בין התרבויות, כשהן נתפסות כישויות (או כתבניות סמליות) נפרדות (Kultur), מַפְנה אל אי־השוויון התרבותי במרחב ה"אירופי" עצמו, ואף יתרה מזו, אל "תרבות"

(Bildung) למדנית ועממית, טכנית ופולקלורית, כ*תבנית של אי־שוויון* הנוטה לשכפל את עצמה בחברה מתועשת, משופעת בתי ספר, העוברת תהליך מואץ של גלובליזציה. התרבויות ה״שונות״ מהוות מכשול — או שבית הספר והנורמות של התקשורת הבינלאומית מגדירים אותן כמכשול — בדרך לרכישתה של *ה*תרבות בה״א הידיעה. באופן הדדי, ״המגבלות התרבותיות״ של המעמדות הנשלטים מציבות את עצמן כשוות־ערך למעמד של זר, או כסגנונות חיים החשופים במיוחד להשלכותיו ההרסניות של ה״עירוב״ (כלומר להשלכותיהם של התנאים החומריים שבהם מתרחש ה״עירוב״ הזה).[7]

בתקופה הקודמת, כדי לטעון לקביעותם המהותית של הטיפוסים הגזעיים, נאלצה הגזענות הבלתי שוויונית במוצהר להניח אנתרופולוגיה מבדלת, שהתבססה על גנטיקה או על פסיכולוגיית העמים; בהתאמה, נוכחותו הסמויה של הרעיון ההיררכי הזה מביעה את עצמה היום בדמות קדימותו של הדגם האינדיבידואליסטי. התרבויות העליונות הן כביכול אלה ש״רוחן הקהילתית״ מושתתת דווקא על אינדיבידואליזם, תרבויות המעריכות את האינדיבידואליזם החברתי והפוליטי ומקדמות אותו, בניגוד לאלה המרסנות אותו.

מתוך כך אנחנו יכולים להבין מה מאפשר את *שובה של התמה הביולוגית* ואת עיבודם של נוסחים חדשים ל״מיתוס״ הביולוגי, במסגרת גזענות תרבותית. כידוע, בהקשר זה קיימים מצבים לאומיים שונים. המודלים התיאורטיים האתולוגיים והסוציו־ביולוגיים (המתחרים אלה באלה באופן חלקי) זוכים להשפעה גדולה יותר בארצות האנגלו־סקסיות, כשהם באים בעקבות המסורות של הדרוויניזם החברתי ושל השבחת הגזע (״אויגניקה״), תוך שהם חופפים ישירות ליעדיו הפוליטיים של ניאו־ליברליזם תוקפני (Barker 1981). עם זאת, גם אידיאולוגיות אלו, בעלות ההטיה הביולוגית, תלויות באופן מהותי ב״מהפכה המבדלת״. הן לא מבקשות להסביר את התהוות הגזעים, אלא את חשיבותן הקיומית של ההגדרות התרבותיות ושל המסורות בתהליך צבירתם של הכישורים האינדיבידואליים; בעיקר הן מבקשות להסביר את יסודותיהן ה״טבעיים״ של שנאת הזרים ושל התוקפנות החברתית.

התוקפנות היא מהות מדומה, המועלית בגזענות החדשה על כל צורותיה ומאפשרת להסיג מעט את ה*ביולוגיזם*: אמנם אין בנמצא ״גזעים״, אלא רק אוכלוסיות ותרבויות, אך לתרבות יש מניעים והשלכות ביולוגיים וביו־נפשיים, והשוני התרבותי גורם לתגובות ביולוגיות (שהן כביכול עקבות בלתי נמחות של ״חייתיות״ האדם, הקשור מאז ומעולם ל״משפחתו״ המורחבת ול״טריטוריה״ שלו). מנגד, במקום שבו התרבותנות הטהורה נראית בעמדת שליטה (כמו בצרפת), אנו עדים לגלישה הדרגתית אל עבר עיבוד של סוגי השיח על

7 התרעומת ו״העימותים הגזעיים״ העולים עקב נוכחותם של מהגרים בבתי הספר חריפים יותר מן העימותים המתעוררים סביב השכנות כפשוטה. יש לייחס זאת להנחה המובלעת בדבר השוני ה״סוציולוגי״ בין התרבויות, בחסות ממסד תרבותי שהוא הרשות המכרעת היוצרת דירוג חברתי והופכת אותו לטבעי. ראו Boulot and Boyson-Fradet 1984.

הביולוגיה ועל התרבות כוויסותו החיצוני של ה"חי", של רבייתו, של ביצועיו, של בריאותו. מישל פוקו הקדים לחוש את התופעה הזו (Foucault 1976).

ייתכן מאוד שהנוסחים העכשוויים של הגזענות החדשה אינם אלא צורה אידיאולוגית במעבר. צורה זו ייתכן שנועדה לנוע אל עבר טכנולוגיות ומבעים חברתיים, שבהם הפן הסיפורי־היסטורי של מיתוסי התולדה (משחק החילופין בין גזע, עם, תרבות, אומה) יפנה את מקומו לפן הפסיכולוגי של הערכת הכישורים השכליים, ה"כשירות" לחיי חברה "נורמליים" (או להפך, לפשיעה ולסטייה חברתית), לרבייה מיטבית (הן מבחינה רגשית ובריאותית והן מבחינת השבחת הגזע) — כישורים ומוכנויות ששורה נכבדה של מדעים קוגניטיביים, סוציו־פסיכולוגיים וסטטיסטיים יבקשו למדודם, למיינם ולפקח עליהם, תוך מינון חלקן היחסי של התורשה ושל הסביבה... כלומר, ייתכן מאוד שזו צורה אידיאולוגית שתתפתח ל"פוסט־גזענות". אאמין בכך ככל שהגלובליזציה של היחסים החברתיים ושל תנועת האוכלוסיות, במסגרת מערך של מדינות לאום, תוביל יותר ויותר לחשיבה מחודשת על המושג "גבול" ולריבוי בדרכי יישומו, הן כדי להעניק לו תפקיד של מניעה חברתית והן כדי לקשור אותו למעמדים מובחנים יותר. כל זאת, בשעה שהשינויים הטכנולוגיים יכתיבו לאי־השוויון בהשכלה ולהירכיות האינטלקטואליות תפקיד הולך וגובר במאבק המעמדי, מתוך פרספקטיבה של מיון טכנו־פוליטי כולל של יחידים. ייתכן אפוא ש"עידן ההמונים" האמיתי, בתקופתן של האומות, עוד ניצב לפנינו.

ביבליוגרפיה

Barker, Martin, 1981. *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.

Béjin, A., and J. Freund (ed.), 1986. *Racismes, antiracismes*. Paris: Méridien-Klincksieck.

Benedict, Ruth, 1983. *Race and Racism*. new edition, London: Routledge and Keagan Paul.

Boulot, S., and D. Boyson-Fradet, 1984. "L'échec scolaire des enfants de travailleurs immigrés," *Les Temps modernes*.

De Rudder, Véronique, 1986. "L'obstacle culturel: la différence et la distance," *L'Homme et la société*.

Guillaumin, Colette, 1972. *L'idéologie raciste: Genèse et langage actuel*. Mouton, Paris: La Haye Press.

Guillaumin, Colette, and M. O'Callaghan, 1974. "Race et race... la mode 'naturelle' en sciences humaines," *L'Homme et la société* 31–32.

Finkielkraut, Alain, 1987. *La Défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel, 1976. *La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Lévi-Strauss, Claude, [1961] 1968. *Race et histoire*. Paris: Editions Gonthie.

——, 1983. “Race et culture,” in *Le regard éloigné*. Paris: Plon, pp. 21–48.

Mauss, Marcel, [1950] 1960. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.

Omi, Michael, and Howard Winant, 1986. *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge and Kegan Paul.

Poliakov, Léon, 1971. *Le Mythe aryen*. Paris: Calmann-Lévy.

——, 1980. *La causalité diabolique*. Paris: Calmann-Lévy.

Taguieff, Pierre-André, 1984. “Les présuppositions définitionnelles d’un indéfinissable: le racisme,” *Mots* 8 (March).

——, 1985. “L’identité française au miroir du racisme différentialiste,” *Espaces 89: L’identité française*.

——, 1986. “L’identité nationale saisie par les logiques de racisation: Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste,” *Mots* 12 (March).

Todorov, Tsvetan, 1986. “Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme,” *Le Débat* 42 (November–December).