



הרבה אנשים כותבים שירה, לא כולם שואלים "מהי שירה?". מעטים שואלים זאת במנותק מן היצירה

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

מפנתח



שאלה פשוטה המתייחסת לשם עצם מופשט כלשהו (א). טוקסט שואל: "מהו א?". התשובות

גיליון אוטופי ניתנות כהגדרות: x הוא p. q הוא תיאור מהכח מינרבה למדעי הרוח

הנאיה הכרמיים ומספיקים לזיהוי דבר מה בתור x. במהלך החקירה Minerva Humanities Center

גיליון 9 אביב 2015 הפעמי מנירפה ללאגאב מספיקים – או שניהם. לפעמי מנירפה ללאגאב

מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב

דבר העורכים (גיליון 1): mafteakh.tau.ac.il/2010-01/00-foreword

גיליון 9, אביב 2015

עורך אחראי: עדי אופיר

עורך ראשי: יואב קני

עורכים בפועל: אודי אדלמן, נועם יורן, אורי ערן, הגר קוטף, איתי שניר

מועצת המערכת: פרופ' ירון אורחי, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים ♦ ד"ר פיני איפרגן, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן והחוג ללימודים הומניסטיים, מרכז שלם ♦ ד"ר מירב אמיר, בית הספר לגיאוגרפיה, אוניברסיטת קווינס, בלפסט ♦ ד"ר לואיז בית-לחם, החוג לאנגלית, האוניברסיטה העברית בירושלים ♦ פרופ' ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ♦ ד"ר מיכל גבעוני, החוג לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון ♦ פרופ' ניב גורדון, החוג לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון ♦ ד"ר עדו גייגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון ♦ פרופ' רות הכהן-פינצ'ובר, החוג למוסיקולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים ♦ ד"ר אנבל הרצוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה ♦ פרופ' עדית זרטל, המחלקה ללימודי יהדות, אוניברסיטת בול ♦ ד"ר ראיף זריק, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב ♦ פרופ' שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ♦ ד"ר ניצן ליבוביץ', הקתדרה ללימודי שואה ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה ♦ ד"ר ענת מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ♦ פרופ' דני פילק, החוג לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון ♦ פרופ' רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב ♦ פרופ' אלי פרידלנדר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ♦ פרופ' רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ♦ פרופ' גלילי שחר, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

רכות מערכת: גל אשל

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: יעל ברתנא, חלוצי התנועה להתחדשות יהודית בפולין, 2009

אתר מרכז מינרבה: mhc.tau.ac.il | אתר כתב העת מפתח: mafteakh.tau.ac.il

חלל עבודה לקסיקלי: mhc.tau.ac.il/lexspace

תוכן עניינים

3	פתח דבר הגר קוטף
7	הווה אריאל הנדל
31	השפה הערבית יונתן מנדל
53	זכות השבות עדי אופיר
73	מדעי הרוח רועי וגנר
89	מקום ליהודי ג'וזף אוטמר הפטר
111	נורמלי מירב אמיר והגר קוטף
133	עם נבחר עפרי אילני
145	תנועה יעל ברתנא

דברים שנאמרו באירוע לכבוד הוצאת הספר מפתח: מבחר מושגים פוליטיים, אוגוסט 2014 דפנה בן-שאול, יסמין הלוי, לין חלוזין-דברת, עילי ראונר



דברי פתיחה הגר קוטף

המאמרים המקוריים המופיעים בגיליון זה הוצגו לראשונה בכנס הלקסיקלי העשירי למחשבה פוליטית ביקורתית שהתקיים ביוני 2013 באוניברסיטת תל-אביב. הכנס הוקדש לבחינה מושגית של המובנים, המקורות וההשלכות השונים של המחשבה האוטופית על הפוליטי והמחשבה הפוליטית על האוטופי.

בשמונת הגיליונות של "מפתח" שיצאו מאז 2010 ובשורת כנסים וסדנאות, כותבות וכותבים, דוברות ודוברים, נענו להזמנה לחשוב על הפוליטי מבעד לפריזמה הלקסיקלית. חלק מהמושגים שהוצגו עד כה מרכזיים למחשבה פוליטית, וחלקם התבררו כפוליטיים רק אחרי חשיפה ביקורתית; חלק מתבקשים ונדמים כברורים מאליהם, וחלקם מפתיעים, מוצאים מהקשר, מומצאים. במסגרת החקירה הפוליטית הם נמתחים אל קצה הגבול הלוגי (או הלשוני, או הדקדוקי, או ההיסטורי) שלהם. מושגים אחדים מוחלפים במושגים אחרים. אחדים מפורקים ונמחקים וחלקם נבנים מחדש. שהרי הרבה מהמושגים שהופיעו באכסניה הלקסיקלית-פוליטית, או כאלה שנרצה לארח פה בעתיד, מעולם לא תפקדו בהתאם למסכות שהם מציגים, או לפחות לא תפקדו כך במקומות מסוימים או בזמנים מסוימים. קל לחשוב על דוגמאות למקרים שבהם מושגים כמו "דמוקרטיה", "אוניברסליזם", "שוויון", "זכויות אדם", "שלום", "אוטונומיה" ו"הסכמה" לקחו חלק בבנייה של מערכות פוליטיות נצלניות, מדכאות ומנשלות, ביצירת היררכיות בין בני אדם ובביסוס משטרים קולוניאליים. בשנים האחרונות פירקנו כאן את המושגים הללו, פרשנו את הגלגולים שלהם לאורך ההיסטוריה של הרעיונות ובתוך ההיסטוריה המטריאלית, וחשפנו את הנחות היסוד המובלעות בהם. הנחות יסוד אלו הן שהקנו למושגים הללו אופי דואלי שאפשר לחשוב עליו כעל יחסים בין מסכה לאמת, או באופן מעט מורכב יותר, כמנגנון הצדקה וארגון של סדרים פוליטיים שמושגתים על רבדים שונים של עיוורון, של תיחום האנושי, של מסגור החיים ושל שרטוט גבולות הקולקטיב באופן שמאפשר למושגים אלה לבטא בעת ובעונה אחת שוויון וניצול, שחרור ודיכוי.

הגיליון המיוחד שלפניכם נולד מהתחושה שהדואליות הזאת מצביעה על צורך דחוף להתוות אופקים חדשים וטובים יותר של קיום משותף, ושתנאי הכרחי לכך הוא חידוד והדגשה של הדברים החיוביים שראוי להחזיק בהם באבני הבניין המושגיות של השיח הפוליטי. ההחלטה להפוך את הכנס העשירי ל"כנס אוטופי" נבעה מתוך האמונה ביכולתה הייחודית של הפרקטיקה הלקסיקלית להציג דווקא את השאלה האוטופית על מה שרצוי ואיננו כקו מנחה הולם ומפרה לכל דיון ביקורתי בשאלה הפוליטית על מה שישנו ורצוי שיחדל או ישתנה. שכן ברבים מהמושגים הללו יש בכל זאת משהו שאנחנו רוצים להיאחז בו, שאנחנו רוצים לשמר אותו. בהתאם לכך, הפעם הזמנו את הכותבות והכותבים לשחק משחק קצת שונה: להדגיש דווקא את הפוטנציאל של המושג כמושג פוליטי, לברר מה המושג מאפשר, ולנסות להבין את העבודה החיובית שהוא

עושה, או יכול לעשות. במילים אחרות, הגיליון הנוכחי הוא ניסיון קולקטיבי לחלק, להפוך למפורש ולהביא למרכז הבמה את מה שעל פי רוב נותר רדום או חבוי בביקורת הלקסיקלית-פוליטית שהוצגה כאן עד כה, אבל היה, כך אנחנו מאמינות, המניע (או לפחות אחד המניעים) שהניע אותה מראשיתה. לשם כך, השאלה שהצבנו הפעם למחברות ולמחברים אינה "מהו X?" או "מה X היה לאורך ההיסטוריה?" (של המושגים או השיטות או הסדרים הפוליטיים), אלא "מה X יכול להיות?", ולא מתוך מחיקה או ביטול של השפה הקיימת; אדרבה, הפרקטיקה הלקסיקלית היא בדיוק מה שמאפשר לטוות חוטים בינינו לבין האוטופיה בלי לאבד את נקודות העיגון הלשוניות בכאן ועכשיו.

האוטופיה, אם כן, אינה משמשת כאן ככלי לאסקפזם, לביטול הקיים – הלשוני או הפוליטי – או להתעלמות ממנו, אלא להפך: ככלי לביקורת בונה של כל אלה. שהרי ניסוח הערך "דמוקרטיה" במובנו האוטופי, כלומר כפי שהיינו רוצים לראותה, היא בדיוק הכלי המבקש לבקר את הקיים, להציב לו מראה ולהראות על דרך הניגוד והספקולציה עד כמה הוא חסר, מעוות או פוגעני. זו תהיה, למשל, דמוקרטיה שאינה ליהודים בלבד, שאינה כלי לשירות האינטרסים של מעמדות כלכליים מסוימים, שאינה דבר ש"מייצאים" אותו לעולם באמצעות מלחמות עקובות מדם, שאינה מסמלת את ההבדל ומייצרת היררכיות ("הדמוקרטיה היחידה במזרח התיכון") שדרכן אפשר לשלול שורה של חירויות וזכויות. זה יהיה מושג שארוג לתוך מושגים כמו "צדק", "שוויון", "חירות" ו"אחוה" – אך לא עוד האחוה ששמורה למעטים, לנבחרים, לגברים לבנים. זה יהיה עוד מושג בין רשת של מושגים שגם הם צריכים להיטען מחדש במשמעותם האוטופית. משמעות כזאת חייבת לזכור את חשיבותה של התהייה על זהותם של מי ש"רוצים" באוטופיה הזאת, ולהקפיד לתהות אם יכולה להיות אוטופיה שאינה דיסטופיה של אחרים, ועד כמה החזון שמוצע לנו במחשבה האוטופית הוא נחלתם של רבים, או יכול להיות כזה (ואולי כאן טמון מושג אוטופי נוסף: מובנו האוטופי של המושג "אוטופיה" הוא בדיוק מעין מובן אוניברסלי שכזה). במובן זה, הרצון האוטופי לדמיין עולם אחר אינו הרצון לרוקן מושגים מתוכן קיים, אלא להפך – להטעיןם במשמעויות חדשות או מחודשות, אולי מלאות יותר, שיסייעו למושג להיות נאמן יותר לחזון ולמצב העניינים הפוליטי שאותו הוא מבקש להנכיח באמצעות השפה.

הגיליון הנוכחי והכנס שקדם לו היו אפוא ניסיון להיענות לאתגר, וניסיון להמשיך להציב את האתגר של ההתעוררות הגלובלית בעשור האחרון, שהמחאה החברתית בישראל ב-2011 היתה אחד מביטוייה.¹ בין השאר, המחאה היתה הזמנה לציבור להשתהות, להתכנס, ולהתחיל לדמיין מחדש מציאות פוליטית אחרת. מעבר להישגים קונקרטיים שהיו או לא היו להתארגנויות הללו בישראל ובעולם, הפתיחה של דמיון פוליטי חדש היתה התהליך הקריטי שהמחאה התחילה, או הזמינה אותנו להתחיל בו. במובן זה המחשבה על האוטופיה נדמתה כהשקפה נוספת, כזו שתוביל למחשבה על מרחב אפשרי אחר ועל מחר אפשרי אחר. אלא שהמציאות הובילה אותנו לכיוון שונה.

כבר בקיץ 2013, מועד הכנס, התברר שהאתגר האוטופי קשה. ההצעות שקיבלנו לא עסקו

במושגים שדמיינו שנקבל כששלחנו את הקול הקורא; הקול הקולקטיבי שעלה מהתקצירים שהתקבלו התקשה להיות אופטימי, והאופק האוטופי של ההמשגות נראה בו לא פעם רזה, מלאכותי, מנותק מהמהלך המרכזי של הטיעון. אולי אפשר לומר משהו מהותי על המחשבה הפוליטית הביקורתית – ואולי אף על המחשבה הפוליטית בכלל – רק על בסיס הקושי הזה. לחלופין, ייתכן שהקושי הוא קונטינגנטי ונבע מהמצב הפוליטי באותו רגע נתון, או ממצבם של מדעי הרוח או הידע האקדמי בישראל של השנים האחרונות. כך או כך, נדמה כי הקיץ המדכא והעקוב מדם של 2014, שבו היו אמורים להיאסף המאמרים הכתובים, סגר גם את האופק האוטופי המצומצם והעמום-משהו שבכל זאת נכח בהצעות המקוריות להרצאות. המלחמה בעזה, תחושת ההתפרקות וחוסר האונים של החברה בישראל והרדיפה הפוליטית חסרת התקדים של כל ביקורת שאינה "ציונית", יצרו משבר רחב ועמוק שביחס אליו מחשבה אוטופית נדמתה נאיבית במקרה הטוב וחסרת אחריות במקרה הרע. ואמנם, במהלך הקיץ מאמרים לא מעטים שהיו אמורים להיכלל בגיליון הזה נמשכו ממנו, ומאמרים אחרים שינו את פניהם. במהלך קיץ 2014 הפך הגיליון מכוונה להצביע על מרחב אפשרי של תקווה להיסוס ספקני, ומניסיון לשרטט אופק בר-קיימא לשאלה בדבר עצם אפשרותו של אופק כזה: האם המקום והזמן האלה מאפשרים לחשוב על מציאות חלופית רצויה ובת-מימוש? הנטייה הרווחת והמדככת להשיב על שאלה זאת בשלילה אמנם הקשתה על עבודת הכתיבה והעריכה של הגיליון, אך דווקא שיקוף הנטייה הזאת במאמרים השונים מאחד אותם במעין התבוננות מפוכחת בחוסר היכולת לראות בבירור עתיד טוב יותר במקום הזה. ברבים מהמאמרים המכונסים פה אפשר לקרוא את עקבות המאבק בניסיון הכושל לשרטט, בכל זאת, קווי מתאר לאוטופיה מתוך המקום הזה והזמן הזה.

הביטוי הבולט ביותר של האבחנה הפרדוקסלית הזאת הוא הניגוד בין הניתוח האטימולוגי הקלישאי של "אוטופיה" כ"או-טופוס" או "שום-מקום", המרמזים על אוניברסליזם א-היסטורי שאמור להיות אינהרנטי למחשבה האוטופית, לבין העובדה שכל אחד מהמאמרים שהתקבלו בסופו של דבר לפרסום עוסק בהיבט כלשהו של הקיום ב"מקום הזה" וב"זמן הזה". המושגים "עם נבחר" ו"מקום ליהודי" (בתרגום לטקסט נשכח של ההוגה הציוני האזוטרי ג'וזף אוטמר הפטר, שמתפרסם כאן לראשונה בעברית) חושבים על "השאלה היהודית" בדרכים חדשות שמאתגרות את הצימוד בין יהדות, ציונות וישראל, שהפך במידה רבה מובן מאליו ובלתי ניתן להפרדה, ובכך מאפשרים לחשוב על המרחב הפוליטי היהודי בדרכים שונות; הדיון ב"שפה הערבית" מבקש לשרטט מחדש את המרחב הפוליטי הישראלי כמרחב פוליטי שאינו יהודי באופן בלעדי, דרך ניתוח של הלשון המדוברת כמצע לרישום אלטרנטיבי של הגבולות הפיזיים והתרבותיים שנכפו על הלאום הפלסטיני, אך גם על הלאום היהודי לצידו; "זכות השבות" מציע קלחם מושגי שמדגים את הפוטנציאל היצרני והמפרה של חשיפת שותפות הגורל והדרך אשר מוכחשת כל אימת שבין היהודי והפלסטיני נעשית הבחנה מושגית מלאכותית על בסיס ההנחה שהדרך היחידה להתייחס לקשר בין השניים היא משפטית, פרוצדורלית ובינלאומית ולא אזרחית ומקומית; הדיונים ב"הווה" וב"נורמלי" מציעים דרכי היחלצות מתבניות המקבעות ומנציחות יחסי כוח קיימים, ובכך מטעינים במובנים פוליטיים חדשים מושגים שעד כה נעדרו כמעט

לחלוטין מהדיון הפוליטי, בדיוק משום שנדמה היה שהניטרליות והא-פוליטיות הן מאפיינים מהותיים שלהם; ואילו "מדעי הרוח" מציע מבט-על רפלקסיבי על תהליכי המחשבה וההמשגה הללו באמצעות המשגה מחדש ופוליטיזציה אלטרנטיבית של תהליכים אלו בעצמם, ככל שהם נעשים במסגרת המחקר האקדמי; לבסוף, תיק העבודות של יעל ברתנא, שנאצר מתוך מחשבה מושגית על התנועה הפוליטית, אך מזמין מחשבה על מובנים פוליטיים אחרים של תנועה,² מדגים באמצעים חזותיים וטקסטואליים מציאות פוליטית אלטרנטיבית בלי להכריע לגבי טיבה ביחס למציאות הקיימת. בכך ממחישות עבודותיה את הממד האוטופי שגלום בעצם הקריאה שלא לקבל את המצב הקיים כהכרחי ומובן מאליו.

לכל אלה נוספו ארבעה טקסטים קצרים שנכתבו לכבוד יום עיון לרגל פרסום הספר מפתח: מבחר מושגים פוליטיים, שמקבץ מבחר מהמאמרים המושגיים שראו אור בגיליונות מפתח והתפרסם באוגוסט 2014. תגובות אלו לא נכתבו בעקבות הקול הקורא לגיליון מיוחד זה, אך הן בכל זאת יכולות להיקרא לצידם של מאמרי הגיליון מבעד לאספקלריה האוטופית. בשל היותן עדות לקיומו של דיאלוג ביקורתי שמצליח בכל זאת לקיים מחשבה ביקורת ומעורבת למרות צמצום מרחב הפעולה והביקורת, מצאנו לנכון לכלול אותן בגיליון הנוכחי. למרות הקושי להצביע על דרכים קונקרטיות לשיפור המצב הקיים, ההתעקשות להידרש באופן ביקורתי אל המקומי והעכשווי דרך החקירה המושגית של המציאות הפוליטית ושל השיח הפוליטי ממחישה שאובדן התקווה טרם הפך למשתק, ובמובן מסוים החקירה עצמה היא מעשה אוטופי, ולו בשל הסירוב להתנהל בהתאם לתכתיבים העכשוויים והמקומיים של הפוליטיקה ושל האקדמיה, ושל הקשר ביניהן.

1. להמשגה מקיפה של "תנועה" כמושג פוליטי ראו הגר קוטף, "תנועה", מפתח 3 (2011) [mafteakh.tau.ac.il/2011/03/09-3/].

2. לניסיון נוסף להיענות לאתגר זה במסגרת פעילות קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח ראו אריאל הנדל (ער'), קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי (2011 -) (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013).



הווה אריאל הנדל

התקווה היא הרעה שברעות, שכן היא מאריכה את ייסוריו של האדם.
(פרידריך ניטשה)¹

ההווה הוא הזמן המקופח ביותר. זה שיצא לו השם הרע מכל הזמנים. לחיות את ההווה, לחיות את היום, *carpe diem*, כל אלה הם שם נרדף לחוסר אחריות, לנהנתנות ולניהיליזם. העבר תמיד נתפס כמפואר יותר, והעתיד נראה מבטיח יותר מאשר המצב הנוכחי. ההווה לכוד בין הנוסטלגיה לבין התקווה – וכפי שכבר הוכיחו לא מעט מחקרים פסיכולוגיים וסוציולוגיים, אנשים נוטים להעדיף את הפנטזיה על פני הקיים.

לא רק זאת, העבר הוא ארוך וממושך – "כאורך הגלות", "לכל אורך ההיסטוריה", "משחר האנושות" – ואילו העתיד בלתי מוגבל מעצם הגדרתו, ולכן ההבטחה הגלומה בו אף היא בלתי מוגבלת. ההווה, לעומתם, חולף כהרף עין. כשאני מתחיל לומר את המלה "הווה", אני מתכוון לעתיד, וברגע שסיימתי לומר אותה ההווה כבר עבר. הפרדוקס הידוע על החץ של זנון מבהיר לנו שבעצם אין דבר כזה "הווה", מאחר שהזמן ניתן לחלוקה אינסופית, כך שלעולם לא נוכל ללכוד את הרגע. גתה קרא בשורותיו הידועות "אם פעם אומר לרגע העף: התמהמה נא! יפית כל כך!"² אך הרגע אינו מתמהמה לעולם, כי אם חולף ומצטרף לעבר.

את הרגע לא רק שאי אפשר ללכוד, אלא גם אי אפשר להגדיר. בזמן ניוטוני, מדיד ומופשט, שבו הזמן והחלל מתפקדים כמסגרת אדישה וחיצונית לתופעות המתרחשות בהם, לא ניתן כלל להגדיר מהי יחידת הזמן המהווה הווה, משום שהזמן ניתן לחלוקה אינסופית. יתרה מזו, במערכת המכניקה הניוטונית כל הקפאה של רגע מבטלת את האפשרות לזהות את חץ הזמן, ובמשתמע להבחין בין העבר לעתיד. לכן לא רק שאי אפשר להגדיר מהו משך ההווה, אלא שהוא אף מאבד את מיקומו היחסי שבין העבר והעתיד. גם במסגרת הזמן היחסי של לייבניץ, שבה הזמן אינו אובייקטיבי וחיצוני לעולם התופעות מפני שיש לו משמעות רק ביחס לאירועים המתרחשים ומגדירים "לפני" ו"אחרי", לא ניתן להצביע על רגע ההווה עצמו. ההווה הוא אמנם הזמן שבו מבצעים את פעולת ההתבוננות וההבחנה הטמפורלית, אך הוא שואב את משמעותו רק ממה שבא לפניו או אחריו. הקפאת ההווה וההצבעה עליו מנתקת אותו מזרימת הזמן: אי אפשר לדבר על ההווה בהווה, מפני שכבר ברגע ההצבעה על ההווה, הזמן ממשיך בתנועתו והרגע הופך לעבר.

בקטע מפורסם בוידויים כותב אוגוסטינוס על הפער שבין תחושת הזמן האינטואיטיבית ובין הקושי להגדיר מהו בעצם זמן:

מהו אפוא הזמן? אם אין אני נשאל, אני יודע; אם אני רוצה להסביר זאת לשואל,
אינני יודע. אף-על-פי-כן אני מכריו בביטחון כי אני יודע שאם שום דבר אינו עובר,

כי אז אין בנמצא עבר, ואם שום דבר אינו בא, אין בנמצא זמן עתיד, ואם שום דבר אינו מתקיים, אין זמן הווה. באיזה מובן קיימים שני זמנים אלה, העבר והעתיד, כאשר העבר כבר איננו והעתיד עדיין איננו? וההווה, אילו היה תמיד הווה, לא היה נעשה עבר ולא היה זמן אלא נצח. אם ההווה צריך להפוך לעבר כדי שייחשב זמן, כיצד אנו יכולים לומר שהוא מתקיים, כאשר הסיבה לקיומו היא שיחדל להתקיים?³

מצד אחד, כותב אוגוסטינוס, רק ההווה קיים, בעוד שהעבר אינו אלא זיכרון והעתיד הוא ציפייה. אלא שגם ההווה אינו קיים באמת – להווה אין גודל מוגדר, והוא מוגדר כ"הווה" רק כשכבר הפך לעבר (משום שאם ההווה לא יעבור הוא יהיה נצח). לפיכך, משום שאין לו גודל, גם ההווה אינו יכול להתקיים כמציאות חיצונית שניתן להצביע עליה ולהגדירה באופן אובייקטיבי.

חשוב לציין שבמאמר זה אני מבקש לשמר את ההבדל שבין עבר, הווה ועתיד. המטרה, כפי שיובהר מיד, אינה לטעון שרק ההווה קיים, אלא דווקא להבחין בין הזמנים תוך יכולת להצביע על זמן הווה ספציפי ומוגדר, הנבדל מהזמן שקדם לו ומוזה שיבוא אחריו. במאמר זה אעסוק בזמן-נוכח, דהיינו באופן שבו זמן מקבל משמעות אנושית וחברתית נוכח היחס שבין בני אדם ובין העולם. זהו זמן שנחוה, נתפס ומעובד באמצעות הזיקה שלו לדברים חיצוניים: פעולות, תהליכים, בעיות ועוד. יתרה מכך, מוקדו של המאמר הוא עניין מוסרי ופוליטי בזמן, ולפיכך, מושאו הוא זמן חברתי-פוליטי ולא זמן פיזיקלי, זמן פסיכולוגי או זמן פנומנולוגי-אישי של אדם, תודעה או Dasein פרטיים נוכח הולדתם ומותם.⁴

מבנים חברתיים שונים מייצרים מערכות טמפורליות. ההווה המיוצר בהן הוא הווה מתמשך שהקשר שלו לעבר ולעתיד נובע ממערכות של הסמלה המייצרות סובייקט יציב ורציף, לעתים אף על-זמני וא-היסטורי, וממערכות של חוב החורגות מהסובייקט לעבר מעגלים של לאום, דת, משפחה וכדומה. הקשר החברתי בין ההווה לעבר ולעתיד נבנה כסוג של חוב: מה שאסור להפר או מה שצריך לשמר; הציווי הפרדיגמטי, "לזכור (את מה שהיה) ולא לשכוח (לשם העתיד)". הטענה תהיה שפעם החוב היה בעיקר כלפי העבר (שימור מסורת ומסגרות קיימות), ואילו היום הוא מופנה בעיקר כלפי העתיד (עתיד ילדינו, קיימות סביבתית, "נציבות הדורות הבאים" וכן הלאה). משאבי ההווה מוסטים אפוא כל העת למען העתיד בגלל החוב שלנו לילדינו או להמשך קיומו של כדור הארץ.

חיבור זה יטען בזכות ההווה. "אכול ושתה כי מחר נמות" לא יסמל נהנתנות וניהיליזם, כי אם קריאה מוסרית לחלוק את המזון והמשקה עם מי שחי איתנו כיום, בהווה, כי ממילא מחר נמות. באותה מידה, האיום המרחף של "קץ העולם" צריך להיות מנוצל לא להצלת העתיד, כי אם למחיקתו: מעין *memento mori* כללי וחברתי, אבל חילוני ואינהרנטי (דהיינו א-טרנסצנדנטי). המהלך יוצא גם נגד העבר, אבל בעיקר כנגד העתיד: נגד "נציבות הדורות הבאים" ונגד שיח הקיימות.

אני מבקש להציע כאן אוטופיה של ההווה. שאיפה זו עשויה להיראות פרדוקסלית במבט ראשון, מפני שדומה שהמשתף לכל האוטופיות הוא שלילת ההווה בשם עתיד טוב יותר. יתרה מכך, פעמים רבות אותו עתיד מדומיין מצדיק פשרות מוסריות בהווה – בבחינת "המטרה מקדשת את

האמצעים" – אלא שזהו בדיוק הדבר שנגדו יוצא המאמר. הטענה שתובא בהמשך היא שכדי ליצור אוטופיה בהווה, תחילה יש להרוג את העתיד: לא לדמיין מצב עתידי של טוב מוחלט הנובע מתוך שלילת ההווה, אלא שלילה מקסימלית של רעות מיותרות כאן ועכשיו. האוטופיה של ההווה תהיה הטוב שבכל העולמות האפשריים – מפני שהמסגרת שלה תהיה העולם הקיים, לא זה המדומיין.

המאמר יפתח בסקירה של מערכות זמן וחוב שונות, וישוטט בהקשרים הרחבים שבין זמן לדת, לאומיות, קפיטליזם ודמיון חברתי. החוב הוא זה שמייצר מערכות חברתיות של הווה מתמשך, שבהן ההווה הקונקרטי של הפרטים מוקרב למען המשכיות הקולקטיב. כך, החוב לעבר או לעתיד משמש הצדקה לדחיית פתרון בעיותיו של האדם הקונקרטי בשם הקהילה המדומינת. הטענה המרכזית בחלק זה תהיה שמושגי החוב והחובה עברו חילון לאורך השנים, והפכו מחוב טרנסצנדנטי ונצחי כלפי אלוהים כבורא עולם ונותן החיים לחוב כלפי מסגרות לאומיות וחברתיות. החוב עבר טרנספורמציה משמעותית שבה הכיוון שלו התהפך מן העבר לעתיד. העתיד הופך להיות ההצדקה להמשך קיומן של המסגרות הלאומיות והחברתיות, ולפיכך תובע הקרבה בהווה. בד בבד, באמצעות מנגנוני ההצבר הקפיטליסטיים (דרך מנגנונים של ריבית, השקעות וביטוח), מי שיכול לתכנן את העתיד מרוויח יותר בהווה, והשלטיה בעתיד באמצעות תכנון וחישוביות מאפשרת הן את שימור המנגנונים החברתיים והן צבירה רבה יותר בהווה.

החלק הבא יעסוק בזמן-נחווה. זהו זמן הקשור לפעולה, שבו ישנם עקבות לעבר ולעתיד, אך מסגרת החיים בו היא הווה נחווה וקונקרטי. בעקבות ספרו של עדי אופיר, לשון לרע, אבקש לדון בזמן של הבעיה, להראות כיצד בעיות יוצרות מסגרת טמפורלית, ומדוע ישנה חובה מוסרית לפתור את הבעיה ולסגור את מעגל הזמן שזו פתחה. ההנחה היסודית בבסיס הדברים היא ש"היש ישנו והאין איננו", כלומר העדפה רדיקלית למה שישנו על פני מה שאיננו ולקיים על פני המדומיין.

החלק האחרון יעסוק ברעיון השמיטה כהצעה קונקרטית לייצור של הווה ולייצוב: מערכת המאזנת את עצמה, מאפשרת רכוש פרטי יחד עם קיום חברתי, מחלקת מחדש את העודפים, מעודדת התפתחות אך מונעת צבירה. לסיכום, המאמר יטען בזכות ההווה, ולא כדי לגאול אותו באופן יחסי מנחיתותו מול העבר והעתיד, אלא מפני שההווה הוא האפשרות היחידה לצדק אמיתי.

מהו הווה?

הקושי ללכוד את הרגע – ובמשתמע, להגדיר מהו "הווה" – עומד בבסיס חיבור זה. בזמן ניוטוני, מופשט ומדיד, אי אפשר לקבוע מהו פרק הזמן שנכון להגדירו כ"הווה". האם מדובר בדקה? שנייה? הרף עין? יחידה קוונטית? בזמן פנומנולוגי-נחווה, לעומת זאת, ניתן להגדיר את ההווה ביחס לפעולה או למושא עניין. ההווה נוצר נוכח בעיה או פעולה של מישהו. ההווה עשוי להיות קצר מועד ("אני שורך עכשיו את נעליי") או ארוך טווח ("היא גרה עכשיו אצל

הוריה". הוא עשוי להיות הווה אישי-קונקרטי (דהיינו, הווה של פעולה של אדם אחד), הווה משותף-קונקרטי (כמה אנשים תקועים יחדיו במעלית או צריכים לסיים מחקר משותף), או הווה משותף-מדומיין (כאשר קהילה מדומיינת מייצרת מערכת של הווה מתמשך, שבה הפרטים לא מתים אלא רק מתחלפים: "העם היהודי", "קהילת המאמינים", "משפחת רוטשילד" וכדומה). בשל חוסר היכולת לאחוז בהווה עצמו, המאמר יבקש לעסוק בו נוכח הדברים שביחס אליהם הוא פועל, ובעיקר דרך המושגים של חוב (כארטיפקט המחבר בין אנשים נפרדים ובין דורות שונים) ושל בעיה (המייצרת מערכת טמפורלית של פתיחה, הווה מתמשך וסגירה – ושמגולמת בה דרישה מובנית לפתרון מהיר ככל שניתן).

הקושי להגדיר את ההווה קיים בשתי השפות הטמפורליות – אך בעיקר בממשק ביניהן, כלומר בניסיון להגדיר הווה אנושי-נחוה במונחים טמפורליים אבסולוטיים. למה אנחנו מתכוונים כשאנחנו אומרים "עכשיו"? אם ברור שאנו חיים בהווה, איך בדיוק מתחמים אותו? באורך של יום? של שנה? של חיים שלמים? נדמה שאת ה"עכשיו" ניתן להגדיר רק דרך מושא ההוראה של המשפט, או במלים אחרות דרך מושא הטמפורליזציה. יש הבדל בין "אני נכנס עכשיו הביתה" ובין "אני גר עכשיו בתל אביב". השפה האנגלית משמרת את ההבדל הכללי שבין present simple ל-present progressive, אך מובן שגם שם לא באמת אפשר לתחום את הגבול המדויק המבחין בין שני סוגי ההווה.

יתרה מזו, יש לזכור שכל מערכת המבקשת להיות יציבה דורשת פרפורמנס מתמיד, החל בסובייקט וכלה במערכות חברתיות ולאומיות רחבות. הרציפות לכאורה בין מי שהייתי אתמול למי שאהיה מחר מצריכה עבודה פסיכולוגית של שימור גרעין העצמי – ואילו הרציפות של חברון היהודית כאובייקט לכיד "מאז ולתמיד" מחייבת עבודת אלימות, סימבולית וממשית כאחד. ככל שמדובר באובייקט רחב יותר ובפרק זמן ארוך יותר עולה רמת המאמץ הנדרשת כדי לשמר את הרציפות הטמפורלית ואת הליניאריות הסיבתית. ביקורתו של דייוויד יום על מושגי העצם והזהות האישית מבהירה נקודה זו.⁵ כל מה שאנו יכולים להעיד עליו נוגע להווה – דהיינו לרגע העדות עצמו. את העבר אנחנו זוכרים בהווה, את העתיד אנחנו חולמים בהווה – ורק בהווה אנחנו יכולים לטעון לרציפות קיומו של עצם חיצוני, או אף של תודעתנו שלנו. לכן, במובן עמוק, כל מה שקיים הוא ההווה קצר המועד, ה-present progressive של פעולת התצפית והעדות, ואילו ה-present simple, זה שמניח שהדמות הדוברת היתה קיימת אתמול ותתקיים גם מחר, אינו אלא ארטיפקט מדומיין, שהשימוש בו נעשה מתוך הרגל ומשיקולי נוחות פרקטית.

מעבר להווה המתמשך שבו עוסק יום, זה של העצם או של העצמי, יש גם הווה מתמשך של מערכות חברתיות שמשך חייהן חורג מאורך חיי אדם. מתוך כך עולות שתי שאלות: ראשית, מהו האינטרס לשמר רציפות מדומיינת כזו, החורגת מיכולת הזיכרון או התכנון של היחיד, אל עבר מערכת בין-דורית מדומיינת? שנית, כיצד הדבר נעשה בפועל, ומהו הדבק המחבר בין אנשים שכלל אינם מכירים זה את זה?

חוב, הווה מתמשך ויצירת העולם המשותף

חנה ארנדט רואה את העולם המשותף ואת המרחב הפומבי כתנאי האפשרות להתקבצותם ולקשירתם של אנשים זה לזה – ולפיכך כתנאי בסיסי לפוליטי. כדי שבני אדם יוכלו לדבר זה עם זה ולפעול למען מטרה זהה, עליהם לייצר אובייקט חיצוני להם כנקודת התייחסות משותפת. נקודת התייחסות הזאת – כמו שולחן שסביבו יושבים אנשים לארוחה – מחברת ומפרידה באותו הזמן. לטענת ארנדט, הסיבה לייצר אובייקט כזה ולהתקבץ יחדיו במרחב הפומבי נובעת מהרצון באלמוות, והיא מחייבת יצירת הווה מתמשך ונצחי:

כדי שהעולם יכלול מרחב פומבי, אי אפשר לייסד מרחב כזה למען דור אחד בלבד ולתכנן אותו רק למענם של החיים; הוא חייב לחרוג ממשך חייהם של אנשים בני תמותה [...] העולם המשותף הוא מה שאנחנו נכנסים אליו בהיוולדנו ועוזבים מאחורינו במוותנו. הוא חורג ממשך חיינו אל העבר ואל העתיד גם יחד; הוא היה שם לפני שבאנו ויוסיף להתקיים אחרי שהותנו הקצרה בתוכו. עולם זה הוא מה שאנו חולקים לא רק עם אלה שחיים אתנו, אלא גם עם אלה שהיו כאן לפנינו ועם אלה שיבואו אחרינו.⁶

באמצעות העולם המשותף – שאת הייצוג המובהק שלו מוצאת ארנדט בפוליס היוונית – נוצרים שלושה מעמדות ביחס לזמן-הווה ולמוות. הקבוצה הראשונה והקטנה ביותר היא של אלה שהצליחו לחרות את שמם על לוח ההיסטוריה ולהיזכר כשם פרטי (מצביאים, ספורטאים, אמנים וכדומה, שהצליחו להתבלט בתוך קבוצת השווים שהרכיבה את המרחב הפומבי). הקבוצה השנייה היא של הגברים החופשיים שלקחו חלק במשחק הפוליטי והפומבי, אך לא הצליחו להתבלט באותו מרחב תחרותי ולהיזכר כשם פרטי. עליהם ניתן לומר שהם לא מתו אלא רק התחלפו. כמו תאים בגוף, מחזור חייהם היה חלק מהמערכת הגדולה שהמשיכה להתקיים באמצעות הפרפורמנס המשותף של ההווה המתמשך. את הקבוצה השלישית והגדולה ביותר הרכיבו אלה שחיו מחוץ למרחב הפומבי: ילדים, נשים, עבדים וזרים. הם אמנם היו המצע החומרי לקיומה של הפוליס, אך בני אדם לא זכו באלמוות הפרטי או הכללי שהעניק המרחב הפומבי.⁷

אם כך, מדובר בפירמידה של זיכרון. התהילה הנצחית של המעטים מתבססת על ההווה המתמשך של קבוצת ביניים פריבילגית ורחבה יותר, המאפשרת את המשכיות הגוף והזיכרון. שתי הקבוצות הללו מתבססות על מגזר רחב בהרבה, שעצם העובדה שהוא עוסק בעמל היומיום מוציאה אותו מהתחום הפומבי ומספרי הזיכרונות. הדבק שחיבר את הקבוצה הפריבילגית היה תשוקת האלמוות (דהיינו, הישארות בהווה מתמשך ונצחי), וזו התאפשרה באמצעות השליטה בעבדים ובבני משק הבית. איננו יודעים הרבה על אופני השליטה הללו ואם הם היו מבוססים על אלימות חשופה או על מנגנונים אידיאולוגיים שייצרו תפיסות של חובת ציות. בתקופות מאוחרות יותר היה תפקיד משמעותי למנגנונים האידיאולוגיים, ובתוכם גם לאופנים השונים שבהם הזמן מוגדר ונתפס. הטענה תהיה שהחוב הוא הדבק המחבר בין סובייקטים שונים לאורך דורות רבים – חוב לאירועים קונקרטיים (בריאת העולם, נפילת החיילים, ייסוד הבית), העובר

הפשטה לכדי חובה כללית לציית ולהיות חלק מהקולקטיב. כדי להבין את האופנים שבהם החובה מיוצרת כמנגנון אידיאולוגי, וכן את מובניה הטמפורליים שדרכם מיוצרת רציפות בין-דורית והוזה מתמשך קולקטיבי, יש להתחיל מדיון קצר במושג החוב.⁸

את הדיון בחוב אפשר להתחיל מהמצב היסודי ביותר: פלוני משאיל כד לחברו לזמן קצוב. הנחות היסוד של חוב הן לפיכך רציפות העצם (המשאיל, השואל והחפץ המושאל עצמו), רכוש פרטי (כד), הוגנות (כללי משחק שלפיהם את מה ששואלים יש להחזיר, ובתוך פרק זמן מסוים), זמן (בין רגע ההשאלה לרגע ההחזרה) וזיכרון (סוג של סיפור שבו דבר מה נפתח ונסגר). ניתן לראות כיצד המנגנון הפשוט הזה של מסירת חפץ והשבתו מייצר חוקים חברתיים רבים: הכרה באוטונומיה ובבחירה, הכרה ברכוש פרטי וברציפותו, כללי משחק מוסכמים, וסנקציות המושטות על מי שאינו משיב את החפץ בזמן. מבחינה טמפורלית, ההשאלה יוצרת מעין סיפור קצר שיש לו נקודת פתיחה ונקודת סגירה.⁹ החפץ המושאל מצוי בהוזה מתמשך בכל פרק הזמן שבין מסירתו למי שאינו בעליו ועד השבתו למקומו החוקי. בחברה שבה משאילים חפצים דרך קבע, נוצרים קשרים הדדיים המאשרים זה את זה ומהווים דבק חברתי של חוב. פעמים רבות הופך מנגנון זה למנהג כללי – כמו בעולם שהציג מרסל מוס, שבו כולם מעניקים מתנות זה לזה.¹⁰ בסופו של מעגל הנתניה נותר אמנם שוויון כלכלי, אך נוצרים קשרים חברתיים של חוב הדדי.

למרות ההצגה המקובלת, שלפיה במערכת היחסים של החוב יש צד מעניק ונדיב מול צד מקבל ונוזק, בפועל יש הדדיות גדולה יותר בהשאלה או בהלוואה. לעתים אף יקרה שהמלווה ירצה להלוות יותר משהלווה רוצה ללוות. ראשית, משום שהמלווה זוכה להון סימבולי ולאישור עצמי פסיכולוגי על כך שנהג בנדיבות ולפי כללי האדם הטוב בחברה. שנית, ובאופן משמעותי יותר לענייננו, מפני שכל הלוואה יוצרת יחסי כוח שמהם מרוויח בעיקר המלווה: בין שמדובר בהלוואת כסף נושאת ריבית ובין שביצירת תחושת חובה המיתרגמת למנגנון אידיאולוגי של שליטה.

דומה שכל מי שמדבר עם הבנק מדי פעם מכיר את ניסיונותיו העיקשים להלוות. פרסומות בטלוויזיה משכנעות אותנו ללוות כסף כדי לשפץ את הדירה, להחליף רכב או להקים עסק קטן, ומודעות נייר ברחובות העיר שואלות אם אנחנו במצוקה כלכלית ומציעות לנו הלוואה מהירה בריבית קצוזה. יש לפיכך פער בין הדימוי התרבותי הרווח של אדם המבקש הלוואה מתברו, ובין המציאות בפועל שבה יותר משהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להיניק. במצב החברתי והכלכלי הנוכחי יש כוח-יתר לצד המלווה. האשראי הוא הכוח המניע של הכלכלה העכשווית; כולם לווים ומלווים: אני מלווה כסף לטייקון זה או אחר באמצעות קרן הפנסיה שבה אני חבר, ובה בעת לווה כסף מאותו טייקון דרך הבנק או התשלום הדחוי בכרטיס האשראי.

בפועל, החוב הופך לאמצעי שליטה ורווח בידי בעלי הכוח. אפשר לראות זאת כבר בתנ"ך, במצב הקיצוני הגלום באפשרות של בעל חוב למכור את עצמו כעבד, או בסיפור הכללי יותר של יוסף במצרים. פרעה חולם שני חלומות, ויוסף מפרשם כנבואה עתידית לשבע שנים טובות לחקלאות, ואחריהן שבע שנים של בצורת קשה. במקום לחלוק את המידע הזה עם העם המצרי, כדי שכל אחד יוכל לחסוך עודף מסוים בכל שנה ולהחזיק מעמד בכוחות עצמו בשבע השנים

הרעות, יוסף ופרעה מחליטים לשמור את המידע לעצמם ולאגור את העודפים במחסני הממלכה. עם בוא הרעב מוכר יוסף לתושבים בכסף מלא את המזון העודף שהופקע בשנים הטובות. בחלוף שנתיים אוזל כל הכסף המזומן, ומקץ שנה נוספת נמכרים גם כל בעלי החיים לפרעה. בצר להם קוראים תושבי מצרים "לא נכחד מאדני כי אם תם הכסף ומקנה הבהמה אל אדני לא נשאר לפני אדני בלתי אם גוינתו ואדמתנו. למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו קנה אתנו ואת אדמתנו בלחם ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה ותן זרע ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם." ואכן, כמתואר בהמשך הדברים, "ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה כי מכרו מצרים איש שדהו כי חזק עליהם הרעב ותהי הארץ לפרעה." פרעה ויוסף קונים שליטה על כל האדמות במצרים, והופכים בפועל לאדונים המוחלטים של אמצעי הייצור. אך פרעה ויוסף אינם מעבדים בעצמם את כל הקרקעות; במקום זאת הם מייצרים מצב של חוב תמידי: "ויאמר יוסף אל-העם הן קניתי אתכם היום ואת-אדמתכם לפרעה; הא-לכם זרע וזרעתם את-האדמה. והיה בתבואת ונתתם חמישית לפרעה [...] ויאמרו, החיתנו; נמצא-חן בעיני אדני והיינו עבדים לפרעה." מצב דומה שורר גם היום, אם חושבים למשל על הלוואות הבנק העולמי וקרן המטבע למדינות במצוקה כלכלית. ההלוואה מותנית תמיד ב"שינויים מבניים", שמשמעותם הסרת חסמים על הון ופתיחת שווקים באופן המקל על גריפת רווחים קפיטליסטיים, על חשבון רוב הציבור (שלא בחר לקבל את ההלוואה ולא בחר בצעדי הצנע וברדה-רגולציה החריפה). לאור העובדה שחוב מייצר יחסי כוח – ושהמלווה מקבל כוח עודף שהוא יכול לתרגם לרווח כלכלי ולהון סימבולי ופוליטי – ניתן להעלות ספקות בנוגע לחובה המוסרית להחזיר חובות.¹² הלוא סיפור המעשה הבסיסי של פלוני השואל כד מאלמוני כבר אינו מתקיים באותן מערכות גדולות שבהן ההלוואה מנוצלת לרווח ושליטה. מדוע, אם כך, נשמר הציווי התרבותי – זה שעמנואל קאנט מתייחס אליו כאל הדוגמה בה "א הידיעה לחובה מוסרית שהכול מכירים בה"¹³ – שלפיו "חובות צריך לשלם"?

למעשה, אני מבקש לתהות במובן כללי יותר על מבנה הטענה הנוגעת לחובה להחזיר חובות, ובמילים אחרות, על היחס בין חוב לחובה. מילון ההווה מגדיר חוב כ"סכום כסף שאדם חייב לשלם או להחזיר", וחובה כ"דבר שאדם חייב לעשות". דומה שיש כאן מצב מעגלי שבו חובה היא מצד אחד הרחבה של מצב החוב הקונקרטי, ובה בעת מנגנון ההצדקה ותנאי האפשרות שלו. כלומר, בעוד חוב הוא בין פרטים קונקרטיים, חובה היא הכללה והפשטה של רעיון החוב לצורך קביעת כללי המשחק של יחסי השליטה והכוח (לרבות החובה להחזיר חובות). כך, החוב לאלוהים על שברא את העולם, שהוציאנו מבית עבדים ושתנו לנו את התורה הופך לחובה לציית לכל הוראותיו, והחוב לפרעה הופך לחובה להעניק לו חמישית מהיבולים לאורך כל הדורות ולהכיר ביחסי הכוח שבהם פרעה הוא השליט והנתינים הם עבדיו. יחסי הכוח המגולמים במצב הבסיסי של החוב עוברים הפשטה והכללה ליחסי שליטה המגולמים בחובה לציית ובחובה לפעול לפי כללי משחק מסוימים. בצורה זו, החוב הופך לבסיס למערכות חברתיות רחבות יותר מאשר אותו כפר שאנשיו נותנים זה לזה מתנות.

כשניטשה מתחקה אחר אותו "עסק קודר" – תודעת האשמה ותופעת מוסר הכליות האנושי – הוא מתאר את האופן שבו החוב הקונקרטי, המדיד, מתגלגל לתחושת החובה ולהרגשת האשמה,

ושואל: "האם עד כה העלו אי פעם הגניאולוגים של המוסר על דעתם, ולו רק בחלום, שלמשל אותו מושג מרכזי של המוסר, 'חובה', מוצאו מן המושג החומרי כל כך 'חוב'?"¹⁴ ניטשה מצביע על כך שעצם ההבטחה להשיב את החוב הולכת ולובשת "רצינות וקדושה", כאשר המטרה היא "להחדיר למצפוננו שלו את תודעת החובה" – ולפיכך "כור מחצבתו של עולם המושגים המוסריים 'אשמה', 'מצפון', 'חובה', 'קדושת החובה' הוא אם כן בספירה זאת של משפט החובות."¹⁵

החוב לעֵבֶר (לאבותינו, לדור המייסדים, למי שמסרו את נפשם על קידוש השם או על הגנת המולדת) מבנה מערכות דתיות ולאומיות; החוב לאזרחים בני זמננו בהווה מבנה מערכות רפובליקניות של שוויון בנטל; ואילו החוב לעתיד מעצב שיח של קיימות ושל הקרבה עצמית למען הדורות הבאים. במילים אחרות, הטענה היא שהחוב, המתגלגל לחובה, הוא "השולחן" המרכזי בעולם המשותף הארנדיאני. זה הדבק, העיקרון המארגן, נקודת ההתייחסות, המאפשרים כינון של הוה מתמשך בין-דורי.

חוב והוה מתמשך: דת, לאומיות, קפיטליזם

"מי שבידו השליטה על העבר – בידו השליטה בעתיד; מי שבידו השליטה על ההוה – בידו השליטה על העבר", כתב גורג' ארוול בספרו 1984.¹⁶ מהציטוט עולה טענה לגבי עיצובה ושכתובה של ההיסטוריה כדי לשלוט בעתיד, ולגבי הכוח הנתון למי ששולט בהוה לבצע את המניפולציות על העבר. אך מה שחסר בסכמה האלגנטית והנכונה הזאת הוא התייחסות להוה המתמשך המאפשר את לכידותם של מבצעי המניפולציות (השליטים ובעלי הכוח) ושל אלה שעליהם מבוצעות המניפולציות (הנתונים) כאחד. ההבניה הטמפורלית של הכוח מחייבת – עוד לפני מניפולציות זיכרון העבר ותכנון העתיד – יצירת הוה ממושך כדי לייצר את לכידות העצם הפוליטי שיש בו שליטים ונשלטים.

להלן אציג, בסקירה מהירה שבהכרח תהיה גם שטחית למדי, אופנים שבהם מובנות מערכות הזמן בשלוש מערכות חברתיות, המקיימות ביניהן יחסים דיאכרוניים וסינכרוניים כאחד: דת, לאומיות וקפיטליזם. המטרה תהיה להראות כיצד, מחד גיסא, ההוה מובנה בהן כזמן החלש והבלתי חשוב ביותר, ולפיכך הן מטילות את יהבן על העבר המפואר או על העתיד המבטיח; ומאידך גיסא, כיצד הן מקיימות ומתחזקות מערכות של הוה מערכתית מתמשך. הפער הזה בין שתי מסגרות הזמן של ההוה, כפי שאראה בחלק הבא של המאמר, מייצר מצב שבו הבעיות בהוה האנושי נדחות בשם ההוה המתמשך החורג מזמן אנושי. דהיינו, המערכת החברתית מקיימת את עצמה דרך משטר טמפורלי שעיקרו דחיית בעיות אנושיות קונקרטיות מההוה לעתיד, כדי לקיים הוה בסדר גודל רחב יותר, שבו המערכת החברתית מתקיימת לאורך דורות. יצירת ההוה המתמשך, יחד עם האפשרות להבנות את העבר ולתכנן את העתיד, מעניקים כוח רב למי ששולט בהוה הקונקרטי.

דוגמה מובהקת לדבק הבין-דורי הקושר חוב ודת מובא בדבריה של ארנדט, כאשר היא טוענת כי "המשימה הפוליטית העיקרית של הפילוסופיה הנוצרית המוקדמת [היתה] למצוא קשר בין

אנשים שיהיה חזק דיו להחליף את העולם", וכי היה זה אוגוסטינוס "שהציע לייסד לא רק את האחוזה הנוצרית אלא את כל היחסים האנושיים על מתת-חסד.¹⁷ מתת החסד היא בדיוק כינון של יחסי חוב בלתי מותנים, שהופכים בפועל לחובה. החובה במקרה זה יכולה לעבוד גם בהיעדר מרחב פומבי של תחרות ושל הצגה הדדית, כפי שהיו בפוליס היוונית, מפני שהיא מוטמעת בכל אדם באמצעות מנגנונים אידיאולוגיים כמו מערכות דתיות, המחברות בין בני אדם באמצעות השילוב בין תשוקת האלמוות (העולם הבא) לחובת החוב (כדבק המחבר בעולם הזה).

דתות ושאר מערכות המציעות צדק טרנסצנדנטי – החורג מהעולם הזה – מקדשות את העבר וקמהות לגאולה העתידה לבוא. מצד אחד העבר מקודש כאותנטי, כזמן של תמימות ושל אמונה אמיתית ("לחדש ימינו כקדם"); מצד שני, העתיד הכרחי להבטחת הצדק האלוהי. הפתרון לעוולות העולם הזה – המוצגות באופן המובהק ביותר בשאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" – מובטח תמיד בעתיד: בעולם הבא (לאחר מות האדם). באחרית הימים (לאחר מות ההיסטוריה והעולם כפי שאנו מכירים אותו), או באיזו סגירת מעגל לאורך זמן, שתפגיש את צאצאיו של זה עם צאצאיו של זה כאשר הפעם התפקיד יהיה הפוך ו"זכות אבות" תעמוד לצדיק ותנקום ברשע. כלומר, גם כאשר הצדק מובטח עלי אדמות, הוא מובטח רק במשק הסגור של האינסוף. רק לאחר שנשקול את כל מעשי הטוב והרע מאז ולתמיד נוכל למצוא את האיוון, ובמילים אחרות את הצדק.

הטמפורליזציה במערכות הדת מבנה את העבר כמקור לחוב אינסופי (בריאת העולם והאדם, יציאת מצרים, החטא הקדמון וכן הלאה). אלוהים התנ"כי אינו נלאה מלהזכיר שהוא זה שהוציאך מבית עבדים ובנה לך את בית המקדש, ואילו המערכת הנוצרית מאכילה את מאמיניה מדי שבוע בבשרו ובדמו של ישו, בן האלוהים, שמת כדי לכפר על עוונותיך. העתיד, לעומת זאת, מוצג כמקור הגאולה והצדק: התשובה השלמה, המשיח, העולם הבא, כל אלה יקרו בעתיד. הוא מאפשר דחייה אינסופית של הכרעות ושל צדק, לא רק מעבר לזמן אלא גם מעבר לעולם הזה. ההווה, לעומת זאת – ה"כאן ועכשיו" במלוא ממשותם הקונקרטי – אף פעם אינו מושלם, ולכן מודגשים בו בעיקר החטאים והבעיות. הנביאים מטיפים בשם העבר והעתיד כנגד המצב בהווה. הם מזכירים לקהל המאזינים את חובם האינסופי לאלוהים, ומזהירים מפני מה שיתרחש בעתיד אם לא יחזרו בתשובה; ולמי שתוהה על האי-צדק בהווה, הם משיבים בהבטחה לצדק אי שם בעתיד. המערכת הדתית מייצרת למעשה שני סוגי הווה: במקביל להווה הנקודתי – זה שמשמש כמושא לביקורת – היא מייצרת גם הווה מתמשך, שבו מושם דגש על הנצחיות הא-היסטורית של האל, של קהילת המאמינים ושל הברית ביניהם. נצחיות האל היא שיקוף של נצחיותה של קהילת המאמינים. לפי תפיסה זו, המשמעות של "נצח ישראל" היא שכמו תאים בגוף האדם, היהודים בעצם אינם מתים אלא רק מתחלפים.

ייצור ההווה המתמשך והשליטה בהגדרות הזמן והזיכרון הם מערכות רבות-עוצמה של שליטה ושל צבירת הון וכוח, מפני שהרציפות המדומיינת מחזקת את האחיזה בהווה הקונקרטי. ניהול העבר והעתיד מעניק לשולט בהווה יתרונות רבים. הוא יכול לקבל לגיטימציה לשלטונו מהעבר ולדחות את דרישות הצדק לעתיד, או לחלופין, לקבל לגיטימציה מפעולותיו המכוונות לעתיד, תוך שהוא מאשים את מי שקדם לו ברעות המאפיינות את שלטונו.

אין תימה אפוא שמנגנון דומה מתגלגל גם בלאומיות המודרנית. השליטה בהווה מוצדקת באמצעות חוב לעבר הרחוק (הבטחה אלוהית מימי התנ"ך, היסטוריה, ארכיאולוגיה, נרטיב של רציפות ושל קדימות) או העבר הקרוב (לאבות המייסדים ולדם הנופלים) – אך בתוספת חדשה של חוב להווה (שוויון בנטל) ולעתיד (בנימוקים של קדמה ופיתוח). דהיינו, בעוד שבמערכות דתיות העבר תמיד נעלה על ההווה ועל העתיד, מפני שיש פְּחָת הכרחי בצדיקות ככל שהולכים ומתרחקים מהמקור האלוהי (עד לגאולה, שבה חוזרים אל המקור), הרי שבמערכות מודרניות, המקדשות את מסורת הנאורות, ישנם יחסים דיאלקטיים בין העבר והעתיד. מדינה ולאום יכולים להיות מצודקים הן בזכות העבר הרציף והמפואר והן בזכות הקדמה וההתפתחות. האחיזה היהודית בטריטוריה שבינן נהר הירדן לים התיכון מוצדקת באמצעות ההבטחה התנ"כית והצהרת בלפור, אך לא פחות מכך בזכות הפיתוח, החקלאות והתעשייה המתקדמת. בדרך חשיבה לוקיאנית-פרוטסטנטית, הפיתוח והקדמה עצמם משמשים כהצדקה לשליטה, מפני שרק היהודים יודעים להפריח את השממה ולמצות את המקסימום האפשרי מהשטח הנתון.¹⁸

גם במערכת הקפיטליסטית ישנן כמובן הבניות של חוב ושל חובה (החובה היחידה של המדינה לאזרחיה לפי ניאוו-ליברלים בנוסח מילטון פרידמן היא אכיפת חוזה, כלומר אכיפת חובת החזרת החובות). העבר בסיפור הקפיטליסטי משויך לחוב ולהצבר הראשוני; יש בו הווה מתמשך ויציב של רכוש פרטי ושל חוב נצבר שטרם נסגר; ואילו העתיד מובנה כלפי פוטנציאל הצדק; לא צדק מובטח עם סגירת האינסוף, כמו במערכות הדתיות, אלא פוטנציאל פתוח להצלחה ולשוויון למוכשרים ולא להמתאמצים מספיק. חץ הזמן הקפיטליסטי מביא עימו לכאורה שיפור מתמיד: יעילות השוק אמורה להוביל לצמיחה ולעלייה בכמות ההון, כאשר "משברים" (שממעטתם הקונקרטיה היא הפסד וירידה ברווח ובשווי ההון) נתפסים כתיקונים זמניים וחריגים במגמת העלייה הכוללת.

בפועל, כמו בכל מסגרת של טמפורליזציה אידיאולוגית, גם כאן יש מי שמרוויח בהווה מהשליטה בסיפורי העבר והעתיד. מי שיכול להרוויח זמן מרוויח יותר כסף (חשבו למשל על מי שמקבל תשלום ב"שוטף+60" אך צריך לשלם את חשבונותיו מיד). מי שיכול לתכנן את העתיד ירוויח יותר בהווה, ומי שיש לו יותר בהווה יכול להרוויח אף יותר בעתיד. גם כאן סיפור יוסף במצרים הוא דוגמה מצוינת: שילוב בין גב כלכלי, כוח מדינתי, זמן עודף ותכנון מראש הביא לכך שצבירת הזרעים ואחסונם לאורך זמן – זרעים שהיו למעשה רכוש המשותף של העם המצרי – הם שהביאו לנישולם הגדול מאדמותיהם.

דומה שההבדל העיקרי בין המערכת הקפיטליסטית לעולמות החוב שקדמו לה טמון בהתפתחות הכפולה של היבטי החוב והחובה: החפצה – החוב הופך לעצם מוחשי, והפרטה – החוב הופך לחוב פרטי ואישי. השינוי באונטולוגיה של החוב משפיע גם על החובה, אשר הופכת לממשית ואישית, בדרכים שונות מאלו שהתקיימו במערכות הדת והלאום. אמנם השאיפה להפוך כל אדם לחייב משותפת לכל המערכות שציינתי לעיל, אולם בעוד במערכות הדתיות והלאומיות החוב הוא מולד, כזה שנוצר מעצם ההשתייכות לקולקטיב, במערכת הקפיטליסטית החוב הוא אישי. לא רק שהחוב רשום על שם אדם ספציפי, הוא גם נלקח מתוך בחירה והסכמה אוטונומית. נוסף

על כך, החוב עצמו עובר אונטולוגיזציה. הוא הופך לדבר מה קונקרטי, רשום ובעל ערך חליפין. את החוב אפשר לקנות ולמכור, הוא כתוב בדפי החשבון והוא חלק מהערך הכלכלי הקונקרטי בהווה. רק במערכת הכלכלית המודרנית אדם יכול להיות "במינוס".

ההחפצה וההפרטה של החוב מתגלגלים גם במושג החובה, באמצעות הדגשת מושגים כמו אחריות אישית, בגרות, רציונליות ועוד. מי שלוקח הלוואות מעבר ליכולת ההחזר שלו נשפט מוסרית כילדותי וחסר אחריות. במערכת הקפיטליסטית חץ הזמן מתהפך, והדגש האידיאולוגי מושם על העתיד ועל התכנון קדימה. לפי דניאל ש. מילוא, הצלחתו של המין האנושי – למרות היותו יצור חלש ופגיע למדי – נובעת ממה שהוא מכנה "מוטציה תרבותית" הבאה לידי ביטוי ביכולת לתכנן את העתיד.¹⁹ לדבריו, היכולת לתכנן אינה קיימת בשפתם של ילדים מתחת לגיל שנתיים, ולפיכך סביר להניח שהרמה הקוגניטיבית והלשונית של ההומו סאפיינס דמתה לרמתם של ילדים בגיל זה בימינו. ה"עתידיות", לטענת מילוא, היא תכונה שרמתה משתנה בין בני אדם ובין חברות שונות, והיא מצביעה על יכולות הפשטה ואינטליגנציה ועל רמת הקדמה של האדם או החברה. בכך נוצר מדרג לא רק בין חיות ובני אדם (או בין ההומו סאפיינס והאדם המודרני), אלא גם בין בני אדם החיים זה לצד זה. השוני ביכולת לתכנן את העתיד מצביע לכאורה על הבדלים קוגניטיביים והתפתחותיים. נרטיב הנאורות הליברלי מצמיד למחשבה על העתיד ערכים מוסריים. התיאולוגיה של הקפיטליזם, המקדשת חריצות, צבירה לאורך זמן ותכנון רציונלי, משרתת בפועל את אלה שממילא יש להם ושהזמן פועל לטובתם. במקביל רווחת הנטייה לשפוט אנשים עניים ולתלות את האחריות לעוניים בכך שאינם חושבים על העתיד, שאינם חוסכים או מתכננים את צעדיהם, ובשל כך אינם מצליחים לשפר את מצבם. לטענת הכלכלן החברתי אלדד שפיר, לשיפוט המוסרי המאשים את העניים עצמם במצבם אין יסוד במציאות:

כשאתה עני [...] אתה דואג כל כך להווה שאין לך פנאי להתחיל לחשוב על העתיד, וזאת האירוניה הגדולה: לאנשים שהכי זקוקים לחשוב על העתיד, אין זמן ופנאי נפשי לעשות זאת. עצם היותך עני גורם להחלטות להיות מסובכות, ולצרכים הנוכחיים להיות כל כך לחוצים, שאתה מתחיל לקבל החלטות לא נכונות [...] אם נתת לאדם מספיק זמן, הוא חושב על העתיד בזהירות. הוא לא עושה שטויות, לא לווה בריבית גבוהה שלא יוכל לעמוד בה. אבל אם תקציב לו זמן קצר ותלחיץ אותו, הוא יתחיל להתנהג באופן לא חכם. כולנו דוחים למחר דברים שצריך לעשות היום, ומשלמים ריבית גבוהה כי לא שילמנו בזמן. את כל הטעויות שעניים עושים בכסף, אנחנו עושים בזמן – רק שעבורם המחיר גבוה מדי. ייתכן שאדם נראה לא אינטליגנטי כשאינו מספיק זמן לחשוב על העתיד.²⁰

הרעיון שהשוק החופשי מספק שוויון בהזדמנויות אך לא שוויון בתוצאות כושל במבחן הזמן, בדיוק משום שהזמן עצמו ממלא בו תפקיד כה משמעותי. מסיבה זו טוען שפיר כי הענקת סכומים חד-פעמיים לעניים אינה מועילה להם, ורק תמיכה לאורך זמן, דהיינו תמיכה המאפשרת לרווח את הזמן עצמו – לתת זמן לאורך זמן, כדי לחשוב על הזמן ולתכננו – יכולה באמת לסייע להם לצאת ממעגל הקסמים של ההתרוששות.

בהמשך הדברים אראה כיצד ההיפוך של חץ הזמן – מחוב לעבר לחוב כלפי העתיד – נעשה בולט אף יותר בעשורים האחרונים, עם עליית השיח האקולוגי ומושג הקיימות הנלווה אליו. זהו חוב כלפי כל מערכות כדור הארץ, האנושיות והלא-אנושיות כאחד, ולאורך כל הדורות הבאים, ומשום כך זהו חוב שאין לו שיעור המתגלגל באתיקת שליטה עצמית מסוג חדש. אך לפני כן אני מבקש לדון בזמן הפנומנולוגי של הבעיה.

הווה אנושי-נחוה: הזמן של הבעיה

ישנם, אם כן, שלושה סוגי הווה: (1) הווה מופשט – בלתי קיים, מפני שהזמן ניתן לחלוקה אינסופית ואף פעם איננו יכולים לאחוז ברגע החולף כדי להצביע עליו ולהגדירו כהווה.

(2) הווה של זמן חברתי – הווה מתמשך, חורג ממשך חיי אנוש ומבוסס על יחסי חוב בין-דוריים. זהו הווה מדומיין, הדורש מאמץ פרפורמטיבי מתמיד על מנת לשמרו ככזה.

(3) הווה אנושי-נחוה – הווה המתקיים בממשק שבין האדם החווה ופעולה, בעיה או עניין קונקרטיים. ההווה הנחוה אינו יכול לחרוג מה-*present progressive*, זה שבו הדברים קורים בפועל ושבחס אליו מוגדרת מסגרת הזמן ההווית. הוא אינו מחייב תחזוקה מלאכותית של רציפות העצם או העצמי, מפני שהוא מייצר את עצמו בכל רגע מחדש ("אני עדיין רץ", "עדיין יש לי בעיה", "אני עדיין חייב כסף"); האני והפעולה מתקיימים ביחד, בלי לומר מה הייתי אתמול או מה אהיה מחר. זהו הווה הקיים תמיד נוכח דבר מה, ולכן הוא חסר ערך מהותני: אין בו ראיפיקציה של ההווה, ואי אפשר להצביע על יחידת הווה הקיימת כשלעצמה, במנותק מהפעולה או ממושא ההתייחסות.

כאן חשוב להבחין שוב בין הזמן הנחוה, שנמדד ביחידות שאינן יכולות לחרוג מחיי האדם עצמו, ובין זמן של מערכות חברתיות על-אנושיות: אותן מערכות רחבות שתוארו לעיל, המאפשרות המשגת זמן ותפיסתו, ומעניקות שליטה ורווח קונקרטיים בהווה. אלו הן מערכות החורגות מעולמו של היחיד אל עבר הווים מתמשכים שבהם הפרטים אינם מתים אלא רק מתחלפים. הזמן האנושי, לעומת זאת, נגזר מפעולות קונקרטיות. כל פעולה מגדירה זמן: התחלה, אמצע וסוף; עבר, הווה ועתיד. החיים עצמם קורים תמיד בהווה, אשר הגדרתו ומשכו משתנים בהתאם לפעולה הצרה או הרחבה שביחס אליה ניתן לומר "עכשיו".

ההווה, הוא אם כן תמיד נוכח משהו. אותו דבר מה צריך להיות בעל משמעות אנושית, דהיינו, פעולה או אובייקט כלשהו המהווים חפץ-עניין עבור האדם החוֹנֵה. במאמר זה, העוסק בהיבטים המוסריים והפוליטיים של הזמן, אני מבקש להתמקד בבעיות כסוג מסוים של "משהו" בעל משמעות אנושית, ושבחס אליו נוצרות מסגרות זמן. בעיה היא תמיד של משהו – סוג של יחס אל העולם ואל סדר הדברים בו. כל בעיה מייצרת מסגרת טמפורלית: עבר – לפני הופעת הבעיה; הווה מתמשך – כל עוד הבעיה קיימת מבחינת האדם החוֹנֵה אותה (גם אם מדובר בשנים ארוכות); עתיד – לאחר סגירת הבעיה (אם בשל פתרון המוצלח ואם משום שאותו אדם שכח ממנה או איבד בה עניין, ולכן היא חדלה להיות בעיה בעבורו).

לפני שנמשיך, יש להבחין בין כמה סוגי בעיות. מנחם פיש מציע להגדיר את הבעיה באמצעות המושג "מערכת יעד":

הכל, דומני, יסכימו כי מערכת יעד תיחשב בעייתית כל אימת שהישגיה בפועל נופלים מהישגיה המיועדים. כיוון שכך, ניתן להגדיר בעיה לא כקטגוריה סובייקטיבית תלויה ידע, כי אם כתכונה אובייקטיבית ואונטולוגית של מערכות: כפער בין מה שבכוח מערכת יעד לבצע לבין ביצועיה המיועדים.²¹

יש לשים לב שהצעה זו יכולה להתאים אך ורק לסוג מסוים של בעיות, כאלו שניתן לכנות "בעיות טלאולוגיות", שבהן ידוע מראש מהו היעד הרצוי. כאשר הדלת אינה נפתחת יש בעיה – אבל אנחנו כבר יודעים מה דלת אמורה לעשות. מכאן שבעיות טלאולוגיות יכולות להתרחש אך ורק במערכות כבר-מתפקדות, כאלה שכבר הומצאו ונבחנו. במובן רחב יותר, הבעיות הטלאולוגיות מוגבלות מראש למה שריצ'רד רורטי כינה "אוצר המילים הסופי":

כל בני האדם נושאים עימם מערך מילים שאותו הם מפעילים כדי להצדיק את פעולותיהם, אמונותיהם וחייהם [...] אקרא להן "אוצר המילים הסופי" של האדם. הוא סופי בכך שכאשר מוטל ספק בערכן של המילים האלו, אין לאדם המשתמש בהן מקור הנמקה שאיננו מעגלי. מילים אלו הן המקום הרחוק ביותר שאליו האדם יכול לקחת את השפה; מעבר להן אין הן אלא פסיכיות חסרת-אונים.²²

לטענת רורטי, "אירופה לא החליטה לקבל את שיח (idiom) השירה הרומנטית, הפוליטיקה הסוציאליסטית או המכניקה של גליליאו [...] אלא שאירופה איבדה בהדרגה את ההרגל להשתמש במילים מסוימות ובה בעת התרגלה להשתמש באחרות."²³ גם מי שמצליח לחרוג מאוצר המילים הקיים אינו יכול לומר מה בדיוק הדבר שהוא מעוניין לעשות לפני שיצר את אוצר המילים, או את ארגו הכלים המושגי, המאפשר לו לעשות זאת. במקרים כאלה היעד אינו קיים לפני הבעיה, ולכן אי אפשר לומר שקיים כישלון, או "פער בין מה שבכוחה של מערכת יעד לבצע ובין ביצועיה המיועדים." עניין זה מבהיר את הבעיה המובנית במושג הביקורת. כיצד יכול אדם לזהות בעיה שאינה נמצאת בתוך אוצר המילים הסופי שלו? אם אדם אחר יכול להצביע בשבילו על מקומה המדויק של בעיה ואף לספק אוצר מילים חלופי – ניחא. אבל כיצד אפשר לזהות בפעם הראשונה בעיות שחורגות מהמערכת הכבר-מתפקדת?

הפרדוקס הלשוני של מושג הביקורת מקבל ביטוי פוליטי ומוסרי במושג הדיפרנד של ליוטאר. ב"דיפרנד", הוא כותב, "משהו 'מבקש' להתבטא בהיגדים, וסובל עוולה כתוצאה מכך שאינו יכול לעשות זאת מיד."²⁴ אדם סובל מעוולה כאשר אינו זוכה אפילו להיחשב כקורבן, או במילים אחרות, כאשר בעייתו אינה נתפסת כבעיה בשיח הקיים. כך, לדוגמה, נשים וגברים סבלו מן הסתם במשך מאות ואלפי שנים ממה שמכונה כיום הפרעת דחק פוסט-טראומטית (PTSD), אבל רק בעקבות מלחמת וייטנאם הרחיב השיח הפסיכיאטרי את מונחיו וצירף מילה חדשה לספר ה-DSM. עד אז, הבעיה של מי שהתעורר מזיע לאחר חלום בלהות, או של מי שהתקשה לתפקד בעבודה ונטה להתמכר לאלכוהול או לסמים, היתה בעייתו הפרטית בלבד. אלא שכמו ששפה פרטית אינה שפה, כך גם בעיה פרטית אינה מוכרת כבעיה. רק מרגע שקיבלה שם אפשר היה

להכיר בה – ואף לזהותה בדיעבד. כך המצב בנוגע לבעיות רבות אחרות, החל בליקויי למידה והפרעות קשב, עבור באונס נשים על ידי בני זוגן וכלה בשלילת זכויותיהם של ילידים בקרקע. כל אחת מאלו לא הוכרה בעבר כבעיה, על אף שברור כיום שהן היו "בעיות" עוד לפני שקיבלו שם והוטבלו בשיח. ברור גם שיש עדיין בעיות רבות מספור שטרם קיבלו שם – אך בדיוק מכיוון שאין להן שם, לא ניתן להצביע עליהן ולספור אותן. בבעיות מסוג זה – שלא ניתן להצביע עליהן כיוון שהן חורגות מאוצר המילים הקיים – לא מדובר ב"מערכת יעד" שיש בה יעד מוגדר וידוע מראש. היעד של "מערכות היעד" לא יכול להיות מנוסח אלא באמצעות אוצר המילים הסופי. פוטנציאל זיהוי הבעיות של שיטה זו מוגבל אפוא בהיקפו וברדיקליות שלו, מפני שישנן בעיות שרק משנפרץ מחסום השפה אפשר להביט לאחור ולומר: "אכן, היתה כאן בעיה".

מספרו של עדי אופיר, לשון לרע, עולה הגדרה שונה של בעיה. "בעיה פירושה הפרעה בסדר-דברים שתובעת התייחסות, פעולה, דיבור או צפייה להפרעה כזו או חשש מפניה." ²⁵ הבעיה אינה מושג טלאולוגי המוגדר מתוך היעד שהיא באה לפתור, אלא מושג אונטולוגי וסינכרוני המייצג הפרעה בסדר הדברים. הבעיה – ולא היעד – היא זו הנחשפת לעצמה. תחילה אנחנו מזהים בעיה: צרימה מסוימת בסדר הדברים. דבר מה מקפיא אותנו במקומנו ומחייב אותנו לחדד את אוזנינו או להיטיב את ראייתנו. אנחנו חשים אי-נוחות: "משהו לא בסדר". זו בדיוק ההגדרה הראשונית של בעיה – "משהו לא בסדר". הסדר משובש; משהו אינו נמצא במקום שהיה עליו להיות – ועם זאת אני מדגיש שוב: אני יודע כי משהו אינו בסדר לפני שאני יודע מהו הסדר. הצו הקטגורי של הבעיה הוא "משהו חייב להשתנות" – אבל החריגה, ולא היעד, היא שמדברת בעד עצמה.

ספרו של אופיר מציע מתווה מוסרי הנובע מנקודת המוצא של הבעיה. במקום לבחון את העולם כמערכת יעד – שהאידיאה הרגולטיבית שלה היא ה"טוב", והבעיה היא שהיעד אינו מתממש (כתוצאה מחולשת הגוף, מעייפות הנפש או מהתערבותו של השטן) – אופיר טוען לקיומן של "רעות", כדבר מה בעל קיום ממשי בעולם. "רעות" הן בפשטות דברים המרעים את חייהם של בני אדם: גורמים קונקרטיים של סבל, כאב, אובדן ומצוקה. נקודת המוצא היא הבעיה: הסבל, הנזק והעוולה הם המניעים את תורת המוסר האונטולוגית, ולא החיפוש אחר מושג טוב מופשט. הספר נע בשני מסלולים מקבילים, האחד מתחיל דרך היעלמות (דבר מה שהיה ואיננו עוד) וממשיך באובדן (כאשר ההיעלמות היא בעיה של מישוהו), נזק (אובדן היכול לקבל ביטוי במערכת חליפין כלשהי), עוול (נזק או אובדן מיותרים, שלא פוצו) ועוולה (בעקבות מושג הדיפרנד של ליוטאר – עוול שאינו יכול לקבל ביטוי בשיח). המסלול השני מתחיל בנוכחות ועובר דרך ריגוש (התעצמות של נוכחות המהווה בעיה למישוהו), סבל (ריגוש מועצם הפוגע במישוהו), עוול (סבל מיותר, שאפשר למונעו ואין מונעים) ועוולה (סבל שאי אפשר להוכיח את קיומו). שני המסלולים מתכנסים אל מושג הרוע, המוגדר כסדירות בייצור עוולות ובהפצתן. חשוב לציין שבמעבר בין השלבים ישנה עודפות שלא ניתנת לביטוי, ולכן אף פעם אין פתרון מושלם, שמוחק לחלוטין את הסבל או האובדן. גם כשאויב חותם את הסאגה שבה אין הוא אלא שחקן משנה – ובסופה שוב יש לו שבעה בנים וערך רכושו מוכפל – אי אפשר לומר שהוא זכה לפיצוי מלא על שנות הסבל.

הבעיה מייצרת מסגרת טמפורלית עצמאית, שאינה נתונה מראש, ובשל כך חשוב היה להדגיש שהבעיה קודמת ליעד. כלומר, מסגרת הזמן אינה חלק ממערכת רציונלית המוכתבת על ידי החתירה ליעד, אלא צומחת מתוך הבעיה. יש כאן הבדל משמעותי: לפי מתווה "מערכת היעד", נקודת הסיום של הבעיה מסומנת עוד לפני שהבעיה מופיעה, בעוד שלפי ההצעה הנוכחית הבעיה היא זו שמפציעה כשלעצמה, גם אם נקודת הסיום שלה אינה ידועה – ואולי לעולם לא תתגלה. דוגמה לטמפורליזציה של הנזק מובאת, למשל, בדברים הבאים:

קביעת נזק היא היגד על מה שהיה (מה שאבד) בתור מה שהווה (אובדן המוערך כנזק). המוצג מצדו בתור טעם הדרישה למה שראוי שיהיה (פיצוי). היחס בין נזק לפיצוי הוא אופן ארגון של הזמן. ההפרדה בין עבר, הווה ועתיד חד-משמעית: אובדן שהתרחש בעבר גורם נזק מתמשך בהווה; פיצוי שיתקבל בעתיד יצמצם או יבטל לפחות חלק מהנזקים האלה; ציר זמן רצוף מתוח בין רגע האובדן להווה, והלאה עד לרגע הפיצוי הנתבע בעתיד.²⁶

טמפורליזציה דומה ניתן לשרטט גם ביחס לסבל: הרגע שבו הנוכחות הפכה לבעיה (בעבר) המייצרת סבל (בהווה) ושאותה מעוניינים להפסיק (בעתיד). טמפורליזציות משניות נוספות ניתן לאתר ביחס לעוול ולעוולה, כאשר ישנו רגע שבו מילה מופיעה בשיח או רגע שבו בעיה מוכרת לפתע בפומבי – רגע הפותח מעגל חדש של דרישה לפיצוי או למניעת המשך הסבל. ההווה הנחוה של הבעיה מתקיים כל עוד הבעיה נמשכת. זהו present progressive שבו הסובייקט והבעיה מתקיימים בו זמנית וזה ביחס לזו. "אם יש כאן זהות", כותב אופיר, "היא תיכנה סביב הבעיה וסביב חפץ-העניין שהיא יוצרת; הבעיה היא בסיס הסינתזה של אותו דבר-מה ושל אותו דבר-מי שמעוניין בו."²⁷ במסגרת הטמפורלית של הבעיה האונטולוגית אין מקום להווים מהותניים: לא של מערכות יעד נתונות מראש, לא של מערכות חברתיות החורגות ממשך חיי אנוש, ואף לא לרציפות העצמי מלידה ועד מוות. ההווה נקבע למשך זמן הריקוד המשותף והמגדיר-ההדדית של הזהות הזמנית והבעיה.

בנקודה זו חשוב לעשות הבחנה נוספת. הפרדתי קודם בין בעיות טלאולוגיות (כאלה שבהן ישנה מערכת מתפקדת ומוכרת, ושבהן ידוע מראש מהו היעד שהבעיה מצביעה על הכישלון להשיגו) ובין בעיות אונטולוגיות, המתגלות מתוך עצמן עוד לפני שיש להן שם והגדרה. גם את הבעיות האונטולוגיות אפשר לחלק לשניים: בעיות ראשוניות ומשניות. אני מבקש להתחיל דווקא מהבעיות המשניות.

בעיות משניות הן בעיות הנובעות מתוך אי-התאמה למערכת חברתית-אידיאולוגית המתאפיינת בכללים מוגדרים יחסית ובאוצר מילים סופי – חיבור שאינו עומד בקנה מידה אקדמי; הרהור כפירה בשיבה; נטייה מינית שאינה הטרו-נורמטיבית וכן הלאה. בעיות אלו קרובות ברוחן לבעיות הטלאולוגיות מכיוון שיש צורה נכונה לפעול באותן מערכות משניות. מעבר לכך, המערכות הללו מתקיימות, מתקדמות ומתבססות דרך בעיות המיוצרות במכוון. משרדי פרסום הם מפעלי בעיות, שכל מטרתם לשכנע, בשם התאגידים, כי העובדה שעדיין אינך מחזיק בטלפון סלולרי מדגם חדש, למשל, היא בעיה. אחרים ישקיעו להט ומשאבים בשכנוע כי אי-שליטה

בשטח זה או אחר היא בעיה. ייצור הבעיות וייצור המערכות המשניות עצמן – ממועדוני לקוחות ועד לאומים ודתות – כרוכים זה בזה לבלי התר. לייצור החברתי והאידיאולוגי של החוב והחובה יש תפקיד חשוב בתוך מנגנונים אלה, מפני שהבעיה מגדירה את הגוף החברתי ולהפך (המוות כבעיה, והאלמוות החברתי כפתרון – במקרה של הפוליס היוונית; החוב לחיילים, המתים והחיים, כבעיה, והמערכת הלאומית-מודרנית כפתרון – במקרה של המדינה המודרנית; וכן הלאה).

הבעיות הראשוניות, לעומת זאת, הן אלו שאינן נובעות מתוך אי-התאמה לאחת מהזהויות של בעל הבעיה. זו נקודה משמעותית: זהות היא מערכת משנית והיא סובלת מבעיה יסודית המתגלה בעצם שמה. "זהות", כלומר מערכת זהה לעצמה, תמיד תהיה מוגבלת וקשיחה מדי. הקשיחות היא חלק מובנה ביצירת המערכת המשנית של הזהות כהווה מתמשך וכעולם משותף. זהות מחייבת התאמה חד-ערכית. לשאלה "מיהו יהודי?" צריכה להיות תשובה אחת נכונה ותו לא. אלא שמתוך שהגדרנו בעיה כהופעה של הפרעה בסדר הדברים, הנחנו כהנחת יסוד שאי-התאמה היא אפשרית. לא הנחנו מראש שהמערכת זהה לעצמה, אלא להפך.

אנסח זאת אחרת: בעיות משניות מאפשרות להיפלט מהמערכת המשנית. אם יש ספק בנוגע ליהדותי, יכולים להכריז עלי כגוי; אם איני מצוי ברזי האופנה העכשווית, יגדירו אותי כמיושן; אם איני מקיים מצוות, לא יכירו בי כאדם דתי, וכן הלאה. מהבעיות הראשוניות, לעומת זאת – כאשר אדם סובל, רעב או חולה – אין דרך להימלט. לא מדובר רק בסבל גופני, אלא גם בסבל נפשי: עלבון צורב או געגוע קשה מנשוא. הבעיה הראשונית מקלפת את האדם מסבך הזהויות של המערכות המשניות ומבטלת את אפשרותה של יחסיות מוסרית. אין מדובר בדיכוטומיה, ומובן שבעיות משניות יכולות להוביל לבעיות ראשוניות: אדם מואשם בבגידה במדינה ונשלח לכלא; אישה נרצחת על רקע "חילול כבוד המשפחה"; נער נמשך לבני מינו וסובל מהדרה ומעלבונות. העובדה שהמערכות החברתיות מחזיקות בכוח להטיל סנקציות מסוגים שונים היא שמאפשרת את הרציפות בין הבעיות המשניות לראשוניות, אך שומה עלינו לזכור את ההפרדה העקרונית ביניהן.

למערכות משניות, כמערכות חברתיות המייצרות הווה מתמשך ומסגרת ערכים אתית-פנימית, יש מסגרות טמפורליות משלהן. זהו בדיוק העולם המשותף שבו דנתי בתחילת הדברים – יהיו אלה הרציפות הבין-דורית בפוליס היוונית, מתת החסד הנוצרית, הלאומיות המודרנית או שיח הקדמה והקיימות. חשוב להדגיש שמעבר לבעיות הראשוניות שמערכות משניות יכולות לגרום – פגיעה וגרימת רעות למי שחורג מכללי העולם המשותף – המסגרת הטמפורלית החורגת מחיי היחיד מייצרת עוולות כשלעצמה, משום שהיא מגלמת בתוכה דחיינות מובנית של פתרון בעיות. דחיית הצדק לעתיד בשם הווה מתמשך החורג מחיי אנוש (וחיי אנוש הם המסגרת היחידה לבעיות הראשוניות) משמעה הקרבה של ההווה הקונקרטי – זה שבו יש הזדמנות לפתור את הבעיה הראשונית – וברגע שהעתיד הזה חורג מחיי אנוש, משמעות ה"עתיד" היא בעצם "אף פעם". אריאלה אזולאי ועדי אופיר הגדירו את משטר השליטה הישראלי בשטחים הכבושים כ"דפרוקרטיה", משטר של דחיינות, שבו הדבר הקבוע ביותר הוא הדחייה הלאה,

ובשם ה"זמניות" לכאורה של הכיבוש נעשות עוולות בהווה הקונקרטי.²⁸ אני מבקש לטעון שכל מערכת חברתית של עולם משותף היא הפרוקרטיה, שבה הבעיות הקונקרטיות מגולגלות הלאה כדי לשמר את המערכת עצמה. לכן, לא רק שיש סתירה מובנית בין שתי המערכות – הראשונית/אונטולוגית והמשנית/חברתית – אלא שהפער בין שתי המערכות גם מייצר בעיות וגם דוחה את פתרוןן אל מעבר לעתיד הקונקרטי של חיי אדם. מדובר בעוולות במובן שבו משתמשים ליוטאר ואופיר – עוול שאינו יכול לקבל ביטוי בשיח – משום שהשפה של המערכת החברתית מדברת בלוח זמנים אחר ומגדירה בעיות בצורה אחרת. במילים אחרות, הפער בין שתי הגדרות ההווה – זו של האדם הפרטי, הנובעת מתוך בעיותיו ופעולותיו הקונקרטיות, וזו של המערכות המשניות והמדומיינות, שההווה שלהן מתמשך מעבר לחיי אדם – מייצר עוולות משום שהוא דוחה טיפול בבעיות ממסגרת ההווה האנושי אל ההווה המערכתית. הפתרון נדחה בפועל אל מעבר לעתיד הקונקרטי-אנושי, ומשמעותה של דחיית הפתרון מעבר לזמן חייו של אדם היא שהבעיה לא נפתרה. "הדחיפות", כותב אופיר, "היא קטגוריה מוסרית".²⁹

היש ישנו והאין איננו

הנחת היסוד של מאמר זה היא, במילותיו של פרמנידס, שהיש ישנו והאין איננו. ההווה הוא הזמן היחיד שבו בני אדם קיימים, פועלים, חשים, נהנים וסובלים. גם אם הם זוכרים את העבר – או מתכננים את העתיד – הם עושים זאת בהווה. יתרה מכך, הבעיות היחידות שמהן הם סובלים באופן ממשי וקונקרטי הן בעיות הקיימות בהווה דרך חוויות של נוכחות, היעדרות, תשוקה, חוסר, אובדן, סבל, עוול ועוולה. מקורן יכול להיות בעבר או בעתיד – אובדן או געגוע לדבר מה שהיה ואיננו; תשוקה בוערת וכואבת לדבר מה שלא מצליחים להשיג – אך הן קיימות ונחוו בהווה. המערכות המשניות, לעומת זאת, מתבססות על קהילות מדומיינות ועל הווה מתמשך החורג מהאנושי-קונקרטי. יש להן כוח רב, לעתים רב מנשוא, אך בסופו של דבר הקיום שלהן ממשי פחות מזה של יצורים בשר ודם, חיים וחווים, ולכן גם הבעיות שלהן חשובות פחות. בעיית השרידות של העם היהודי – כעם, לא כפרטים – חשובה פחות משאלת הסבל של אדם בודד. בדיוק משום כך ההווה חשוב יותר מהעבר ומהעתיד. אין מדובר רק ביכולת להשתחרר ממטענים היסטוריים ו"בזכות השכחה",³⁰ אלא גם בהעדפה רדיקלית של ההווה על פני "עתיד ילדינו". האופק האוטופי המוצע להלן מבקש להשתחרר מהדיאכרוניות שבה ההווה מוקדש למען יצירת עתיד טוב יותר, לעבר סינכרוניות שבה הקיום בהווה, זה בצד זה, מכתוב צו מוסרי של צמצום רעות ופתרון בעיות.

אין זאת קריאה לבזבזנות חסרת חשבון. המטרה איננה למצות את כלל אפשרויות הרווח וההנאה בהווה תוך ניצול דווקאי של משאבים מתכלים, כי אם למצות את האפשרויות לפתרון בעיות בהווה. לכן, את המשפט "אכול ושתה כי מחר נמות" אני מבקש לפרש כציווי מוסרי להזמין את הפליט, את העני, את הגר, האלמנה והיתום לאכול ולשתות, מפני שממילא מחר נמות.

אופיר מבחין בין האתיקה, ה"עוסקת בחיים הטובים או הראויים שלי, החיים שנכון לי ולאנשים אחרים כמותי לחיות אותם", לבין המוסר, שעניינו "לא בחיים הטובים 'שלנו' אלא בחיים

הרעים של אחרים.³¹ החובה היחידה שניתן לפרש כחובה מוסרית היא כלפי אדם אחר הסובל בהווה מבעיה ראשונית. לפני מימוש חובה מוסרית זו, כל פתרון של בעיה אחרת לא יהיה אלא פעולה אתית כלפי העולם המשותף שלי – פעולה שבמסגרתה הנצחת מערכת חברתית משנית ומדומיינת של זהות "שלי ושל אנשים כמותי" מאפשרת לשכוח שיש אנשים הסובלים לצדי עכשיו. אין הצדקה לנהל את משאבי המערב השבע בחסכנות למען הדורות הבאים, בזמן שבאפריקה ובאסיה יש אנשים רעבים בהווה.

בשנים האחרונות בולט היפוך חץ הזמן של החוב מהעבר אל העתיד אף יותר. עם עלייתה של דמות הילד כמושא לדאגה היסטורית כמעט וכגורם מתמיד של רגשות אשמה להוריו, החוב של דור ההווה נסוב על העתיד. אנחנו חייבים להשקיע/לחסוך/לשמור על הפלנטה או לעשות שלום, לא למעננו – וגם לא בגלל העבר (כי כך, לכאורה, ציוו לנו הנופלים במוותם) – אלא למען עתיד ילדינו. כל שימוש במשאב טבעי, כל עץ שנכרת, כל פעולה כלכלית של צריכה, כל חוק שנחקק – נתפסים תמיד כהלוואה על חשבון העתיד.

"קץ העולם" העכשווי, שהפך לאפשרות קונקרטית בשל התחממות כדור הארץ ושינויי האקלים, שונה מזה של הדורות הקודמים. במערכת הדתית סימן קץ העולם צדק, בין אם מדובר במחיינת האנושות במבול או בגאולתה עם בוא המשיח. פצצת האטום והמלחמה הקרה העלו לדמיון החברתי העולמי אפשרות קונקרטית של השמדה מלאה והדדית של האנושות – אך אז הפחד היה ממות אלים בהווה, דהיינו בזמן חייהם של האנשים המדמיינים. קץ העולם כפי שחושבים עליו כיום יקרה בעתיד – אך בדמיון הקולקטיבי אין הוא אירוע כללי ומדומיין שבו העולם מתפוצץ באחת, אלא הידרדרות איטית ובלתי נמנעת בעשרות ומאות השנים הקרובות – והקורבנות מדומיינים באופן קונקרטי כילדים שלי, שלך או של האחר. לכן, "למען הדורות הבאים" עלינו להפחית את צריכת גזי החממה, "למען ילדינו" יש להפסיק לכרות עצים וכן הלאה. גופים כמו נציבות הדורות הבאים, בצד שיח הקיימות האקולוגי, הם המאפיינים המובהקים המציבים את כל האנשים החיים בעמדה של בעלי חוב. ובניגוד לחוב כלפי אנשים בהווה – ואפילו כלפי העבר – מדובר בחוב בלתי מדיד מראש, חוב שאין לו שיעור או פרופורציה, שבו כל מי שחי צריך לצמצם את עצמו למינימום כדי שלא לפגוע בעתיד. מאחר שלעתיד אין סוף, אין סוף גם לחוב. בעוד במערכת הקפיטליסטית האדם נדרש לחשוב על העתיד למען עצמו – או לכל היותר למען ילדיו שכבר-חיים – הרי שבמערכת החוב-כלפי-העתיד אין מדובר עוד בחישוב רציונלי, מפני שלחוב אין שיעור ואין חישוב. זו אתיקת-שליטה-עצמית מסוג חדש, שאינה מכוונת כלפי דימוי של העצמי (כמו ביוון העתיקה), כלפי ציווי אלוהי (כמו במערכת היהודית-נוצרית) או כלפי ציווי כלכלי-רציונלי (כמו באתיקה הקפיטליסטית), כי אם כלפי חוב תמידי ובלתי נגמר לעתיד.

"בתנאים של עולם משותף", כותבת ארנדט, "המציאות אינה מובטחת דווקא באמצעות הטבע המשותף לכל בני האדם המכוננים אותה, אלא בראש ובראשונה בזכות העובדה שלמרות הבדלי העמדות ומגוון הפרספקטיבות הנובע מהם, כולם מתייחסים תמיד לאותו אובייקט."³² העולם עצמו – הקונקרטי והארצי – הופך בעשורים האחרונים להיות "העולם המשותף". הוא הוא האובייקט שאליו כולם מתייחסים, "למרות הבדלי העמדות ומגוון הפרספקטיבות". אלא

שבמקום שהדבר יוביל לקונקרטיזציה של ההווה, של ה"כאן ועכשיו", התוצאה הפוכה: העולם כולו מוסט מהקונקרטיזציה הארצית שלו אל עבר היותו אובייקט להתכוונות חיצונית. לפיכך, נדמה שגם בגניאולוגיה של ארנדט ניתן לסמן את האוריינטציה העתידית כתצורה חסרת עולם עוד יותר מאלה שקדמו לה. בכוליות חסרת ההבחנות של תצורה זו, העולם המשותף כולל את כל העולם ממש: לא רק את האנושות כולה, אלא גם את העצים והחרקים הנדירים, לרבות כל אלה שטרם נולדו ושאינו יכולים לשער את קיומם.

בניגוד מוחלט לכך, המאמר הנוכחי מבקש לטעון שאת הרעיון של סוף העולם יש לנצל לא כדי לשפר את העתיד ולהציל את העולם מעצמו, אלא דווקא לטובת חלוקת משאבים רדיקלית בהווה. אם ממילא יכול להיות שמחר נמות – כולנו, מפני שסוף העולם יהיה סוף כל העולם – יש לנו הזדמנות להתחלק בעודפים בהווה. הדבר דומה למס ירושה קיצוני, שבו אין משמעות לאגירה עודפת מפני שאין אפשרות להעברה בין-דורית של רכוש פרטי.

הגיליון הנוכחי עוסק באוטופיה. לא רק שאוטופיה נחשבת תמיד כדבר מה שיקרה – אם יקרה – רק בעתיד, אלא שבבסיס המושג עצמו עומדת שלילת ההווה. אוטופיה היא מה שלא קיים היום, ושאונו מקווים שיקרה בעתיד. זו האידיאה הרגולטיבית המנחה את ההווה – ושמטירה ומצדיקה לא פעם את הפגיעות הקונקרטיזציה בהווה. "ככל שיהיה רע יותר יהיה טוב יותר", אומרת הקלישאה המרקסיסטית המקדשת את כל האמצעים למען המטרה – ואת הקרבת ההווה למען העתיד האוטופי. אבל מה שצריך לעשות הוא בדיוק ההפך: לא לשלול את ההווה בשביל העתיד, אלא לשלול את העתיד בשביל ההווה. רק אם נצליח להרוג את העתיד נוכל להביא צדק בהווה. אני מדגיש את הרג העתיד, ולא את זה של העבר, מפני שבעוד העבר נוכח בהווה פעמים רבות בצורה קונקרטיזציה דרך זיכרונות ומטענים תרבותיים (והמטרה אינה לייצר אנשים "שטוחים", נטולי עבר ותרבות), או דרך בעיות שטרם נפתרו (נזקים שלא פוצו, עוולות שלא הוכרו, עלבון שעודו צורב), הבעיות העתידיות הן תמיד מדומיינות. בדיוק משום כך "סוף העולם" – לא בהכרח סופו הקונקרטי, אלא עצם היתכנותו של הסוף הזה בעתיד הנראה לעין – מכיל בתוכו פוטנציאל למימוש האוטופיה בהווה ולשם ההווה. אוטופיה במקרה זה לא תהיה עולם מושלם, אלא עולם שבו עושים כל מה שאפשר כדי לפתור את הבעיות הקיימות בהווה – ובהווה. זה יהיה הטוב שבעולמות האפשריים. הדגש מושם על "האפשריים" מפני שבעולם כזה, המתרכז בהווה ובמה שישנו, יצטמצמו הרעות המיותרות באמצעות הקדשת המשאבים והמאמצים למה ולמי שקיים בהווה.

שמיטה: הצעה קונקרטיזציה לייצור הווה

ההצעה שלעיל מעלה שאלות קונספטואליות ומעשיות כאחד: ראשית, האם אפשר באמת להרוג את העתיד? אם בני אדם מתוכננים ביולוגית, אבלוציונית ותרבותית לחשוב על המחר, כיצד ניתן לכפות התמקדות בהווה? מעבר לכך, כדי להרוג את העתיד צריך קודם כל להגדיר "מהו עתיד". אלא שכדי להגדיר מהו עתיד, יש להגדיר מהו הווה – וכבר ראינו שאי אפשר להגדיר את ההווה במנותק מפעולות קונקרטיזציה בעולם האנושי.

שאלה שנייה, מעשית יותר, נוגעת למנגנון צבירת הרכוש וההון. אם מי שיכול לתכנן את העתיד מרוויח יותר בהווה (ומי שיש לו יותר בהווה יכול לתכנן טוב יותר את העתיד), ביטול העתיד דורש גם לבטל את הרכוש הפרטי – או למצער לבטל את יכולת ההורשה של רכוש פרטי, על מנת למנוע צבירה עודפת והעברה בין-דורית. אבל הניסיון ההיסטורי מלמד שלא ניתן להגיע למצב של ביטול כולל של הבעלות ושל יכולת ההורשה, ואופציה זו תיוותר לפיכך בגדר אוטופיה בעלמא. אם נקשור את שתי השאלות יחדיו, הרי שיש למצוא דרך שבה ניתן לגבש מסגרת זמן מוסכמת של "הווה" – הווה שיהיה נקודת ההתייחסות שאליה צריכים להיות מופנה המאמץ המוסרי, יחד עם חלוקת משאבים רדיקלית שבכל זאת תאפשר רכוש פרטי ותעודד פיתוח והשקעה.

נקודת מוצא אפשרית אחת יכולה להיות הדיון במושג השמיטה בספר ויקרא. מלבד האיסור המוכר על עיבוד האדמה בשנה השביעית, הציווי המקראי כולל שמיטת חובות בכל שבע שנים, וכן שחרור עבדים וחלוקה מחודשת של כל הקרקעות מדי 49 שנים (שנת יובל). שמיטת החובות, בהנחה שלא מדובר בניצול לרעה מתוך כוונה שלא להחזיר, מניחה שלאורך זמן ייווצר איזון יחסי: פעם פלוני למעלה ונוקק להלוואה מאלמוני, ופעם המצב הפוך. בדומה למצב המתואר במסה של מרסל מוס על המתנה, עצם ההלוואות – ולפעמים גם שמיטתן – הן שמייצרות את היחסים החברתיים של עזרה ושל ערבות הדדית. יתרה מכך, במצב שבו החובות נמחלים פעם בשבע שנים, וכל אמצעי הייצור והעודפים הנדל"ניים מחולקים מחדש מדי 49 שנים, לא יכול להיות מצב שבו משפחה מסוימת צוברת הון לאורך זמן בעוד משפחה אחרת לא מצליחה לצאת ממעגל העוני הכרוני. במצב כזה, יש רכוש פרטי (אך ללא צבירה מוגזמת), ניתנות הלוואות מתונות (בין אם לצורכי מחיה של ממש ובין אם כדי לבנות בית או להקים עסק צנוע), יש טעם בפיתוח ובצמיחה (בניגוד למצב הקומוניסטי, שבו לא היתה לאיש מוטיבציה להשקיע במה שאינו שלו) – ויש ערוב מחדש של ההון העודף בכל 49 שנים.

אני מבקש להציע ש-49 שנים יכולות להיות מסגרת מוסכמת ל"הווה". מובן ש-49 שנים הן פרק זמן שרירותי – מדוע לא 47 או 54 שנים? – ובכל זאת, זו בקירוב התקופה שעוברת בין הזמן שבו אדם עומד על רגליו, נעשה עצמאי ומתחיל להקים משפחה, ובין הזמן שבו נכדיו עומדים במצב דומה. ה"עתידיות", כתכונה המבדילה לכאורה את האדם מבעלי החיים הלא-אנושיים, לא תוכל להימחק מהמילון האנושי: בני אדם מורגלים לתכנן את המחר ולעשות את המיטב כדי לדאוג לרווחתם העתידית. לא זו בלבד, אדם אינו דואג רק לעצמו, אלא גם למשפחתו ולילדיו. זו תכונה ביולוגית ותרבותית כאחד, ובמחשבה המתרכזת בהווה ובקיים אין טעם או יכולת לשנותה. פרק זמן של 49 שנים – שני דורות – מאפשר לאדם לזרוע ולקצור, לגדל ילדים ולראותם יוצאים לדרך משלהם, ולהגיע אל סופו בידיעה שעשה את מה שיכול היה למען הקרובים לו. מי שיבוא אחריהם – הצאצאים שאותם לא יכיר – אינם עוד מעניינו. מבחינתו הם מדומיינים לחלוטין, וצבירה עודפת בהווה בשביל לדאוג למי שיישא את שם משפחתו בעוד חמישה דורות או עשרים אינה מוצדקת מבחינה מוסרית. שם המשפחה, כמו שם המדינה או שם הדת, מייצרים הווה מתמשך, אך כשהוא חורג ממשך חיי אנוש הוא הופך להיות מדומייני באותה מידה. תשוקת

האלמוות לא יכולה להצדיק אגירת משאבים עודפת בהווה, בזמן שאלה יכלו לשמש לפתרון בעיות ולהקלת סבלם של אנשים קונקרטיים, כאלה שכבר ישנם, לא כאלה שעדיין אינם. בין ההווה המתמשך של המערכות החברתיות – שיכול להימשך לנצח נצחים – ובין ההווה קצר המועד של פעולות קונקרטיות וקונטינגנטיות הנוגעות ליחיד או לקבוצת יחידים, ניתן להציע את מסגרת הביניים של זמן היובל. זו מאפשרת נקודת התייחסות משותפת ומוסכמת באופן חברתי, אך עם זאת קונקרטית ובעלת קנה מידה אנושי.

לכאורה, הצעת השמיטה מחייבת הכרה באלוהים כבורא העולם וכבעליו. בלי ההנחה שלפיה "לה' הארץ ומלוואה" – ובמשתמע, שאף בעלות אנושית אינה אמיתית, יציבה ומוחלטת כמו זו האלוהית – אי אפשר לקבל שמיטת חובות או הפקעת רכוש פרטי שנצבר בעמל לאורך שנים. היגיון דומה מנחה את המשטרים הקומוניסטיים: כל הרכוש שייך למדינה (כמייצגת העליונה של הפרולטריון), ולכן היא זכאית לקחת מכל אחד כפי יכולתו ולתת לכל אחד לפי צרכיו. בשני המקרים מתקיימת הנחה כפולה: ראשית, שישנו גוף גדול יותר מהיחיד (יהא זה אלוהים או המדינה), ושנית, שהבעלות המיוחסת לאותו גוף חזקה יותר מזו של האדם הפרטי. לדידו של האדם הפרטי אין מדובר בבעלות ריבונית, אלא בסוג של חֶזְקָה או חכירה – הזכות להחזיק בדבר מה לפרק זמן קצוב, רק עד שיוחלט אחרת. הרכוש אינו חלק מהאדם, אלא דבר מה חיצוני לו, המוחזק בידי בהווה.

אך כיצד ניתן לדבר על בעלות חיצונית, רציפה ונצחית בעולם חילוני המבקש לדחות הן את אלוהים והן את העולם המשותף של המערכות החברתיות הבין-דוריות? אם אי אפשר לומר שהרכוש שייך לאלוהים, למדינה, לפרולטריון או לדורות הבאים – בשם מי ניתן לדרוש את הזרות האינהרנטית שתאפשר לנתק בין החפץ ובין בעליו הנוכחי? לכל הפחות, נדרש משהו שאורך חייו חורג מזה של חיי אנוש, כדי שבשמו תתבצע ההפקעה והחלוקה מחדש, ויותר מכך, שבשמו תוצדק אותה הזרה, המבחינה בין בעלות לחזקה.

בעולם חילוני, הנוי ואינהרנטי, יש דבר אחד שאפשר להצביע עליו כמה שחורג מחיי אדם וזר להם באופן מובנה – הרכוש עצמו.³³ אין זה ההווה המתמשך של אלוהים או של החברה, אלא ההווה ארוך-הטווח של הקרקע או של החפץ המוחזק בידי מישהו. האנשים מתים, אבל הקרקע נשארת. היא נשארת לא משום שהיא שייכת לאלוהים, אלא בפשטות משום שמשך קיומה ארוך מזה של בני האדם המתגוררים עליה ומעבדים אותה. גם אין זה השיח האקולוגי המגדיר את בני האדם כבעלי חוב כלפי הפלנטה, אלא המובן הארצי ביותר של כדור הארץ. עובדתית, משך חיי הקרקע – וחפצים אחרים – אינם חופפים למשך חיי אנוש. לפעמים הבגדים מתבלים לפני האדם, ולעיתים הם נותרים בארון לאחר מותו. כך גם לגבי ספרים, שעונים, רהיטים ותמונות. הון – בצורת חפצים, קרקעות או כסף מזומן – מאריך ימים אחרי בעליו. ההנחה שעליו לעבור בירושה יוצרת הצמדה מלאכותית בין משך חיי הרכוש ומשך חיי המשפחה כעולם משותף מדומיין. פרסומת לשעוני היוקרה פאטק פיליפ גורסת כי "You never actually own a Patek Begin your own tradition". לא רק שהשעון הופך לבעליו של האדם, אלא שאותה הבטחה לאיכות ולחיי

נצח של האובייקט היא שאמורה לייצר גם את המשפחה כאובייקט רציף, נצחי ומובחן. הצמדת הרכוש למשפחה מעניקה למשפחה עצמה חיי נצח, כמו שהצמדת טריטוריה לעם מקנה לו חיי נצח. הכרה בנבדלות של הרכוש היא שתבהיר מדוע הוא לעולם לא יכול להיות באמת פרטי, מדוע דרוש תמיד פרפורמנס אלים כדי לממש את הבעלות הזאת, ומדוע ההחזקה בו מעבר לשני דורות אינה צודקת מפני שהיא חורגת מההווה. בורות הזאת אין כדי להצדיק את ההפקעה או את שמיטת החובות, אך היא תנאי האפשרות שלה, מפני שבניגוד להיגיון הליברלי של הבעלות הפרטית – הרכוש אינו חלק מגופו של האדם, אלא תמיד זר לו.

למרות הניסיון להציע הצעה קונקרטית ליצירת הוה עלי אדמות, ברור שהיא אינה חפה מבעיות. האם העלייה בתוחלת החיים משפיעה על זמן היובל (49 שנים של תקופת התנ"ך אינן 49 שנים של המאה ה-21 – ובוודאי לא של המאה ה-31)? האם מדובר ביובל קלנדר (פעמיים בכל מאה מערבבים את כל הרכוש העודף עלי אדמות) או נומינלי (כל משפחה / חברה / מדינה בזמנה)? איך מחליטים מה ייחשב לרכוש עודף ולפי מה תיקבע החלוקה? לכל השאלות הללו אין תשובות ברורות. בכל בחירה תהיה שרירות מסוימת, ולכל אפשרות יש יתרונות וחסרונות. המטרה העיקרית של ההצעה שלעיל היא להרוג את העתיד תוך הנכחת הזרות שבין אדם לרכוש שבו הוא מחזיק, מתוך תקווה שהפחתת מוטיבציית הצבירה תסייע בחלוקה הוגנת יותר של המשאבים לשם פתרון בעיות בהווה.

שמיטת החובות מאפשרת לחשוב על אונטולוגיה חברתית חדשה. היא מפרקת את הרציפות המדומיינת של המערכות החברתיות המשניות: אלה שמבנות את הזהות של עצמן לעצמן כאובייקט מובחן ורציף – יחד עם הזהות של חבריהן כתאים בני-החלפה בגוף החברתי בעל משך חיים ארוך יותר – באמצעות ייצור והפצה של בעיות ושל חובות. ההתמקדות בהווה מבקשת לחלץ את המסגרת החברתית ולפרום את מערך החובות הכובל את היחידים לעולם משותף שיש לו אינטרסים של כוח ושל שליטה; מערך שהתבססותו על האידיאולוגיות ועל ההווה המשותף וארוך-הטווח של המערכת החברתית מאפשרת לדחות את בעיותיהם הקונקרטיות של בני אדם אל מעבר לזמן הזה ולעולם הזה. ואם יש צדק – יופע מיד.

הערות

1. פרידריך ניטשה, אנושי, אנושי מדי: ספר לחופשיים ברוח, תרגמו יעקב גוטשלק ואדם טננבאום (ירושלים: מאגנס, 2008), 79.
2. בתרגומו של פנחס שדה בספר האגסים הצהובים (ירושלים: שוקן, 1985), 42.
3. אוגוסטינוס, וידויים, תרגם אביעד קליינברג (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001), 299-300.
4. הפילוסופיה של הזמן רחבה ועשירה, וכל סקירה שתיעשה במסגרת הנוכחית נידונה מראש לכישלון. ראו למשל, אדמונד הוסרל, הגיונות קרטזיאניים, מבוא לפנומנולוגיה (ירושלים: מאגנס, 1972); Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford University Press, 1962); Henri Bergson, *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics* (New York: Wisdom Library, 1946); Roger McLure, *The philosophy*

- of time: time before times* (London, Routledge, 2005); Robin le Poidevin and Murray MacBeath (eds.), *The Philosophy of time* (Oxford University Press, 1993).
5. דייוויד יום, מסכת טבע האדם, תרגום יוסף אור (ירושלים: מאגנס, 1954).
6. חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגום אריאלה אזולאי ועדי אופיר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013), 85 (ולהלן ארנדט, המצב האנושי).
7. "קללת העבדות היתה נעוצה אפוא לא רק בשלילת החירות והנראות, אלא גם בפחדם של אותם אנשים אלמונים עצמם 'שמן האלמוניות הם יעברו מן העולם מבלי להותיר זכר לכך שהתקיימו אי פעם'" (שם, 86).
8. הדיון התיאורטי והקונקרטי בחוב צבר תאוצה רבה מאז המשבר הכלכלי בשנת 2008 ותנועות ה-occupy משנת 2011 ואילך. ראו למשל Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man* (MIT Press, 2012); David Graeber, *Debt: The First 5000 Years* (Melville House, 2011); Ellen Hodgson Brown, *Web of Debt: The Shocking Truth*; חוב: 5000 השנים הראשונות; *about Our Money System and How We Can Break Free* (New York: Third Millennium Press, 2008); Alan Michael Collinge, *The Student Loan Scam: The Most Oppressive Debt in US History - and How We Can Fight Back* (Boston: Beacon Press, 2009); Michael Denning, "The Fetishism of Debt", *Social Text* (Periscope) Dossier on Debt (September 2011) (<http://www.socialtextjournal.org/periscope/going-into-debt>).
9. מרגרט אטווד, חוב: צלו האפל של העושר, תרגום ברוריה בן-ברוך (תל אביב: כנרת, 2011).
10. מרסל מוס, מסה על המתנה: צורתו וסיבתו של החליפין בחברות הארכאיות, תרגום הילה קרס (תל אביב: רסלינג, 2005).
11. בראשית מ"ז, י"ח-כ.
12. גרבר, חוב: 5000 השנים הראשונות.
13. עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות (תל אביב: ספרי עליית הגג, 2010), 86-87.
14. פרידריך ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר (ירושלים: שוקן, 1979), 266-267.
15. שם, 268-269.
16. ג'ורג' אורוול, 1984, תרגום ג. ארייך (תל אביב: עם עובד, 1971), 30.
17. ארנדט, המצב האנושי, 83.
18. ראו, למשל, אמל ג'מאל, "על תלאות הזמן המוגזע", בתוך יוסי יונה ויהודה שנהב (עורכים), גזענות בישראל (ירושלים ותל אביב: מכון ון-ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005), 362. אריאל הנדל, "ספר", *מפתח* 4 (2011): 166-143 [mafteakh.tau.ac.il/2011/11/06-4]; Liron Lavi, "Making time for; national identity: theoretical concept and empirical glance on the temporal performance of national identity", *Nations and Nationalism*, 19(4) (2013): 696-714; Ariel Handel, Galit Rand and Marco Allegra, "Wine-washing: Colonization, Normalization, and the

- Geopolitics of Terroir in the West Bank's Settlements", *Environment and Planning A* (2015).
19. דניאל ש. מילוא, המצאת המחר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011).
20. אלדד שפיר; מצוטט אצל אשר שכטר, "תפסיקו להאשים את העניים – גם אתם כאלה", דה מרקר, 9.2.2012.
21. מנחם פיש, לדעת חכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה (ירושלים ותל אביב: מכון ון-ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1994): 35.
22. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 73.
23. שם.
24. ז'אן-פרנסואה ליוטאר, "הדיפרנד", תיאוריה וביקורת 8 (1996): 139-150.
25. עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר (תל אביב וירושלים: ון ליר ועם עובד, 2000), 39 (להלן אופיר, לשון לרע).
26. שם, 88.
27. שם, 41.
28. אריאלה אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967 -) (תל אביב: רסלינג, 2008).
29. אופיר, לשון לרע, 260.
30. יהודה אלקנה, "בזכות השכחה", הארץ, 2.3.1988.
31. אופיר, לשון לרע, 332-333; הדגשות במקור.
32. ארנדט, המצב האנושי, 88.
33. ראו נועם יורן, "עושר", בתוך אריאל הנדל, אודי אדלמן, מיכל גבעוני, נועם יורן ויואב קני (עורכים), קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012); Noam Yuran, *What Money Wants: an Economy of Desire* (Stanford University Press, 2014).



השפה הערבית

עندמה طلب مني ان أكتب عن اللغة العربية وعن مفهومها الحالي داخل المجتمع اليهودي في إسرائيل، بدأت فوراً بالكتابة باللغة العربية. الا انني تلقيت رسالة الكترونية من مجموعة الـ«لكسيكون»، حيث وضح لي الهدف من كتابة هذه المقالة بانها تهدف لتوسيع حدود الخيال السياسي. وانها، وعلى النقيض من السؤال المعتاد، والذي يسأل: ما هو المصطلح X، فهنا السؤال الذي يطرح نفسه: ماذا بإمكان X أن يكون؟ عندما ادركت انه يتوجب علي ان اكتب عن اللغة العربية في إطار النقاش حول أفق سياسي آخر، فلم يعد يساورني أدنى شك ان لا بد لي أن ابدأ مقالتي بالعربية. هذا ولأن مصطلح 'هسفة هعريفيت' (השפה הערבית) هو حالياً مصطلح إسرائيلي صهيوني، يمثل خطاباً يهودياً استعلائياً يتم تعليمه بكامله بالعبرية. أما اللغة العربية عندما تحتسب في إطار أفق سياسي آخر، حينها ستكون لغة حاضرة في كلماتها وجسدها وروحها، محكية كانت أم مكتوبة، مسموعة أم مقروءة، حتى وإن كانت لغة الأحلام والغرام، فإنها ستكون حتى في داخل المجتمع اليهودي لغة لا تعلق على العبرية ولا تقل عنها قيمة.¹

או אז תהיה זו הפעם הראשונה שהיא תחזור להיות שפה. שכן הנכחתה של השפה הערבית, בערבית, בספרותית, במדוברת או במשלבי הביניים, בתוך המרחב הציבורי, באוניברסיטה, בשדה התעופה, בבית הספר או בכרוז של תוצאת המחצית במשחק הכדורגל – הנכחה זו היא מחויבת המציאות כל אימת שאנו מנסים להגדיר אותה בתוך אופק פוליטי אחר. במצב מדומיין כזה, הערבית באמת תישמע. היא תורגש. היא לא תופיע כדי לצאת ידי חובה, והיא לא תהיה כתובה בשגיאות ובתעתיקים זרים. היא לא תתרגם את העברית, והיא לא תהיה משנית לה. היא לא תהיה אילמת וגם לא נחבאת אל הכלים. היא תהיה קיימת באופן אורחי, טבעי ומתבקש. היא לא תהיה פליטה, ולא נוכחת-נפקדת, היא לא תהיה כבושה ולא אויבת, היא לא תהיה גיס חמישי וגם לא משתפת פעולה. היא לא תהיה ערבית-ישראלית, ולא שפת המיעוטים. היא לא תהיה עילגת ולא נלעגת. היא לא תהווה איום ביטחוני ולא תהא קשורה בחיל המודיעין. היא לא תפחד והיא לא תפחיד. כמו השפה העברית בעברית, היא תהיה פשוט השפה הערבית בערבית. טענה זו נובעת מהמצב הקיים כיום בישראל, שבו לטענתי דרות שתי "ערביות" במקביל. האחת, כפי שצינתי בפסקת הפתיחה, היא "اللغة العربية" (אללעה אלערביה), ואילו השנייה היא "השפה הערבית". האחת היא שפה ראשונה, של מיעוט ילידי, שהיווה את רוב רובם של תושבי המקום במאות שקדמו להקמת ישראל ב-1948. השפה הזו, "اللغة العربية", היא שפת הלימוד בבתי הספר הערביים, היא שפת האזור, שפת תרבות, שפת מוזיקה, שפת כתיבה. היא שפה אקטיבית, דינמית ומתחדשת, שמשנתה ככל שפה חיה. במקרה של הפלסטינים בישראל, ובצל המציאות החברתית והפוליטית בארץ, היא שפה שמשנתה ומתפתחת בעיקר אל מול העברית השלטת.² ליד שפה זו, כאמור, מתקיימת בארץ שפה אחרת הנקראת "השפה הערבית". היא איננה קיימת מתוקף חקיקה אקטיבית אלא רק כשאריות של תקנה בריטית מימי המלך ג'ורג'

החמישי מ-1922. על הנייר היא נקראת לפעמים "שפה רשמית", אך במציאות המצב הרבה פחות מבטיח. היא רשמית רק על שלטים ביישובים מעורבים שחיים בהם יותר מ-6% ערבים.³ היא רשמית מבחינת החוק וחובת הלימוד שלה, אבל רק 3% מהצעירים היהודים בישראל דוברים אותה.⁴ והיא רשמית על הנייר בלבד, אולם נחיתותה ומשניותה בישראל מהדהדות חדשות לבקרים: כשהיא לא נוכחת בשילוט בשדה התעופה הבינלאומי של ישראל,⁵ כשהיא לא נכתבת על הטפסים של עיריית ירושלים – עיר שחיים בה יותר מ-330 אלף תושבים ערבים-פלסטינים,⁶ כשהיא לא מופיעה באתר האינטרנט של אוניברסיטת תל אביב,⁷ או כשאסור לדבר אותה בשיפודי אוויו.⁸ שפה שהאותיות שלה על רבים משלטי הרחוב בירושלים, בירת ישראל, מרוססות בשחור, כמו גם בעוד מקומות ואתרים רבים החוצים את ארצנו לרוחבה ולאורכה, מאלף ועד תו, *من الالف الى الياء*.

בכך, לצד "اللغة العربية" התפתחה בישראל שפה שונה, "השפה הערבית", הנבדלת מן הראשונה בתכונותיה, בגופה, בנימוסיה ובהלך מחשבתה. "השפה הערבית" היתה לשפה המוצדקת בחברה הישראלית בעיקר בשל אוריינטציה מודיעינית: היא נלמדה ונלמדת בעיקר מתוך מוטיבציה אינסטרומנטלית-צבאית של התלמידים ומתוך שדה שרבים מהשחקנים הראשיים בו למדו גם הם את "השפה הערבית" שלהם בקונטקסט צבאי-יהודי-ישראלי. האוריינטציה המודיעינית הזאת, שהיא לפעמים שקטה ולפעמים רועשת, ניווטה את הדגש הפדגוגי ליכולות שפה פסיביות ולקידום שיח של "שלום וביטחון" בשדה לימודי השפה, כאילו יכולה הערבית להיות ענף זית ורובה גם יחד.

בראשיתו, בסוף שנות הארבעים ולאורך שנות החמישים והשישים, נבע מצב זה מחולשתה של מערכת החינוך לעומת המערכות האחרות – הביטחונת והפוליטית – ובהתגבשות המתמשכת של הלובי המשמעותי היחידי ללימודי הערבית בישראל, אשר קידם הצדקה של שימושים "פרקטיים" בשפה וקשר בין לימודי השפה בבית הספר להצדקות ביטחוניות-לאומיות. מתוך מצב זה, מתוך השיח הציוני, ומתוך השותפות ה"טבעית" שבין הספרה הצבאית והאזרחית, הפך לאורך השנים השילוש חינוך-ערבית-מודיעין לשילוב האפקטיבי ביותר בלימודי השפה ויצר מערכת סגורה של מומחיות. כך התקבע שדה לימודי הערבית בישראל כמרחב "מוגן", שמקבלי ההחלטות שלו, כותבי ספרי הלימוד, המורים ומורי העוזר הפועלים בו הם כמעט באופן מוחלט יהודים שהערבית משנית בחייהם ובתרבותם. כך הפך שדה זה לנעדר כמעט לגמרי מערבים דוברי ערבית.

התהליך הזה סייע להחרגתה של השפה הערבית כשפה זרה במערכת החינוך הישראלית, על כל המשתמע מכך. לימודי הערבית הובנו כמרחב שאינו מקומי אלא זר, וכשפה שאיננה רשמית ואיננה חלק ממרקם החיים, אלא מקצוע רשות שניתן להמיר בשפה "אזורית" אחרת – הצרפתית. בתהליך הזרתה של הערבית התמקם שדה לימודי השפה בתבנית בטון כמרחב אידיאולוגי שבו יהודים-ישראלים מתאימים יותר מדוברי ערבית ללמד את השפה הערבית, להסביר את העולם הערבי ולהכיר את תרבותו. "השפה הערבית" חוותה אפוא בישראל משבר קולוניאלי מתמשך, וכתוצאה מכך עברה תהליך מתמשך של לטיניזציה. הערבית הפכה קפואה,

שפה שצריך לקדד ולפצח, שפה שעוצבה כשפת קריאה ולא כשפת דיבור, ובעצם כמקרה ייחודי שבו נוצרה דיגלוסיה הפוכה ומלאכותית: מקרה שבו השפה הבסיסית של דוברי הערבית במערכת היהודית-הישראלית היא שפה פסיבית-כתובה המנותקת מן העולם הערבי, בעוד השפה השנייה שלהם – הערבית המדוברת – לא נרכשת כלל אלא בקרב משכילים יוצאי מודיעין ויודעי ח"ן.⁹ בערך זה ארחיב על שלושת המאפיינים המרכזיים הללו של "השפה הערבית", הכוללים את החרגתה כשפה זרה, חיבורה לחיל המודיעין ותהליכי הלטיניזציה שעברה, ואסיים בסיכום עם הפנים אל הערבית באופק הפוליטי האחר.

ההיסטוריה של החרגת הערבית כשפה זרה

מבט על כמה מתחנות היסוד שמסמנות את יצירת "השפה הערבית" בארץ יוכל לשפוך אור על התהליך שהיא עברה, ואת הפיכתה ל"ישראלית" כל כך מצד אחד – ולמנוגדת כל כך לאזור מצד שני. דבריו של יו"ר ההסתדרות הציונית הראשון, בנימין זאב הרצל, יכולים להוות פתיחה הולמת לכך. הרצל גרס כי "ארץ ישראל היא ארץ אבותינו אשר לא נשכחנה לעולם. [...] למען אירופה נהיה שם חלק מן החומה הבצורה נגד אסיה, ונעשה את תפקיד חלוץ התרבות בפני הברברים."¹⁰ ניתן לומר כי לאור הסתכלות בסיסית זו ובהמשך לה, גם השפה הערבית התגבשה והתמקמה בקרב התנועה הציונית לא ככלי אינטגרטיבי להשתלבות אלא כמסמן מפריד. אמנם, הדרך לא היתה ליניארית: לצד דבריהם של אחד העם ויוסף קלוזנר כי לימודי הערבית הם לא יותר מ"לבנטיניזציה מיותרת של היהודים"¹¹ נשמעו גם קולות אחרים, לרבות זה של נסים מלול, שטען כי "עלינו לדעת היטב את השפה הערבית ולהתמזג עם הערביים [...] בתור לאום שמי עלינו לבסס את לאומיותנו השמית ולא לטשטש בתרבות האירופית [...] על ידי הערבית נוכל ליצור תרבות עברית ממש."¹² אולם הדומיננטיות האשכנזית-אירופית של התנועה הציונית בארץ, ואלמנט ההפרדה שצבר תאוצה כמרכיב בסיסי במחשבה הציונית, הביאו להתחזקות ההפרדה והאינסטרומנטליות שבערבית, על חשבון ההתמזגות והאינטגרטיביות שהיא יכלה להציע.¹³

דוגמה לכך ניתן למצוא גם בנוגע למקומה של הערבית בדיונים על חידוש השפה העברית בוועד הלשון העברית. העמדה של בן יהודה, לדוגמה, היתה להשתמש בערבית כצעד להתחדשות העברית וקידום הציונות בארץ. לפי בן יהודה,

רק מי שהוא מתבונן כל הימים כמוני ומשווה את המלים של שתי לשונות הללו, רק הוא יכול לחוש בכל הכוח עד כמה בבחינת אוצר המלים אין כמעט הבדל ביניהן. אפשר להחליט כי כמעט כל שורש עברי ישנו גם בערבית, אם לא ממש בצירופו העברי על כל פנים באיזה צירוף אחר. ולכן רשאים אנו להחליט גם ההיפך, כי גם רוב השורשים שישנם באוצר-המלים הערבי היו גם באוצר-המלים העברי, וכל אלה השורשים אינם זרים, אינם ערבים. אלא שלנו הם. שאכדו לנו וחזרנו ומצאנום...¹⁴

מעניין לראות כי בן יהודה מתייחס לשפה הערבית כמשמרת השפה העברית. הוא סבור כי מציאת המילים העבריות בשפה הערבית מאפשרת את "גאולת" המילים העבריות, ומשחק עם כפל המשמעות של שורש עברי דקדוקי ושורש עברי לאומי. ניתן לזהות כאן יחס דו-ערכי כלפי השפה הערבית, מצד אחד כקרובה וכאחות לעברית, ומצד שני – ובשל היותה "משמרת" העבריות – גם כזו שעם ההגירה הציונית לארץ ישראל "תשלים" את תפקידה ההיסטורי, שכן השיבה היהודית להיסטוריה תיעשה דרך הערבית, ודרך הערבים – ובמובלע גם דרך מחיקתם.

מעניין שאפילו קולו זה של בן יהודה, שגם דוד ילין ואחרים תמכו בו, זכה להתנגדויות רבות ומגוונות. התנגדויות אלו ללימודי השפה הערבית נבעו מהאופי האירופי של ההנהגה הציונית והתנגדותה הכללית ללימוד והשפעה אמיתית של התרבות הערבית. חלק מהדוגמאות לסירובים אלה הן התנגדות להגייה הערבית/מזרחית של ח, ט, ע, ו-ק והעדפה של "היופי הצלצולי" האירופי, כדברי ז'בוטינסקי;¹⁵ התנגדות ציבורית וממסדית לניסיונות של ועד הלשון העברי לקדם שימוש בשורשים ערביים;¹⁶ ויכוחים בוועד הלשון העברית וההעדפה התיאולוגית של שפת הקודש המקראית על פני שפת התלמוד והמשנה וההשפעות הערביות שבהן;¹⁷ התרחקות מההגייה הערבית של האותיות הייחודיות לשפות השמיות (ח, ט, ע, ק, צ);¹⁸ והעדפת מילים עבריות "חדשות" שיהיו דווקא שונות בצלילן ובהגייתן מהמילים המקבילות בערבית.¹⁹

שנהב עומד על תהליך זה, שבו הפכה הערבית בעשורים הראשונים של המאה העשרים משפה מקומית, היכולה לסייע בהחייאת העברית וב"שיבה" הציונית, לשפה שהיחס אליה בשנים קריטיות אלו מתקבל מתוך עמדה אוריינטליסטית הרואה בה שפה נחותה, שפה גלותית ששיבשה את העברית, שפה שהפכה יותר ויותר משפת היהודי לשפת האויב.²⁰ בדומה לכך, להשקפתי, היחס המשתנה לשפה הערבית היה דומה ליחס המתחלף בנוגע לערבים-הפלסטינים עצמם ולמרכיבים שונים בתרבותם, והוא עבר – בהסתכלות מכלילה – שלושה תהליכים מרכזיים: בשלב הראשון, בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים – רומנטיזציה; בשלב השני, בשנות העשרים והשלושים – חיקוי והידמות; ובשלב השלישי והאחרון, שצבר תאוצה עם התלהטות הסכסוך בשנות הארבעים והגיע לשיא בנכבה הפלסטינית, הקמת מדינת ישראל והשנים הבאות – ניגוד והחלפה.²¹

יש הטוענים שבתקופת היישוב, ובעצם גם היום, התקיימו במקביל שיחים שונים ואף מנוגדים בנוגע לשפה הערבית בחברה היהודית. כך לדוגמה הלפריין, שטענה כי ה"שיחים השונים" שהתקיימו בחברה היהודית הציונית ביחס לשפה הערבית בשנות העשרים והשלושים – ה"שיח הרומנטי-לאומי", "שיח המודרניזציה" ו"השיח האסטרטגי-ביטחוני" – "חיו יחדיו באי-נוחות".²² להשקפתי טיעונים מעין אלה הם פשטניים משהו, שכן הם אינם מביאים בחשבון את יחסי הכוח המתקיימים בין ה"שיחים" השונים, את ההיחלשות המתמדת של השפה הערבית כגורם חיובי, משלב ומקרב שיכול לשמש כמודל לחיקוי, ואת התחזקות היחס השלילי כלפי השפה הערבית: כשפת האויב, כשפת האחר, כשפה נחותה ולא רצויה. התחזקות האלמנטים השליליים הקשורים בשפה הערבית באותה תקופה עולים ממחקרים על ראשיתם והתגבשותם של לימודי הערבית בארץ. דוגמה לכך היא עלייתם של ההקשרים והשקנים הצבאיים

והביטחוניים הנוגעים ללימודה של הערבית ביישוב היהודי-הציוני בארץ אל מול היחלשות ההקשרים האזרחיים והאינטגרטיביים, וכך גם קידומה של השפה הערבית במערכת החינוך היהודית כמקצוע לימוד שזכה בשנות הארבעים לתקציב הן ממחלקת החינוך והן מהמחלקה הפוליטית. בנוסף לכך, בשנות הארבעים צמחו פרויקטים רבים שקידמו את לימודי הערבית כצורך ביטחוני, במקביל להתחזקות מעמדם של גופי מודיעין בשדה לימודי הערבית.²³

תהליכים אלה, ו"תחנות חייה" של השפה הערבית בחברה היהודית במחצית הראשונה של המאה העשרים, קיבעו את נחיתותה ואת זרותה של הערבית בקרב יהודים בארץ, שלא לומר את העוינות כלפיה. בינואר 1949, כשנתכנסו חברי "ועדת השעות" של משרד החינוך לקביעת המקצועות ומספר שעות הלימוד של תלמידי בתי הספר העבריים העממיים, גבר קולם של אלו שקראו להמשיך להחליש את מעמדה. אמנם לא כל הדוברים התנגדו ללימודי הערבית, ויעקב הלפרן, המפקח הראשי של זרם העובדים, אף אמר כי "מבחינה פוליטית, כל יהודי בארץ ישראל מחויב לדעת ערבית, קרוא וכתוב, שכן אנו נמצאים בשכנות מכל צד עם מדינות ערב ואתן נצטרך לבוא תמיד במגע ומשא...". אולם הקו הכללי היה לקדם את הערבית כל עוד היא איננה שפת חובה, וכל עוד תהיה בצורה ברורה משנית לעברית ומשנית לאנגלית. משה דפנא, המפקח הראשי של הזרם הממלכתי, הגדיל וגרס כי לא רק שאין להשקיע בערבית אלא שיש לשים דגש רב יותר על שיעורי ההתעמלות מאשר על לימודי הערבית, שכן "תמיד ניפול במספרנו כלפי הארצות הערביות שבסביבה [...] ולכן מוטב שיסתגלו הם [הערבים] אלינו וילמדו עברית [...] עלינו להשתחרר מהנחיתות הגלותית".²⁴ כך או כך, מעמדה של השפה הערבית במערכת החינוך הוגדר בוועדת השעות כ"שפה זרה", ובשל נחיתותה ביחס לאנגלית התקבע מעמדה באופן רשמי כ"שפה זרה שנייה". זו היתה המסגרת שאליה היא הוכנסה – והביטוי "שפה זרה שנייה" נראה כאילו נועד להדגיש שזרותה של הערבית לבדה כבר אינה מזהרת מספיק וכי יש צורך לציין במפורש גם את משניותה. "שפה זרה שנייה", ביטוי שמבליע עובדה שקטה: אם השפה היא זרה, אזי זרים גם דובריה; זרים בארצם.

מכאן ניתן לטעון שקו ישר מחבר בין תזכיר התאגדות קק"ל, האוסר על מכירת אדמה לזרים, בין דבריו של ד"ר יוסף וייץ בדבר תפקידה של קק"ל "לגאול אדמות [הארץ] מידי זרים",²⁵ ובין לימוד הערבית בישראל כשפה זרה שנייה. הפרקטיקות אמנם השתנו לאורך השנים, ולקק"ל דרכי פעולה שונות מאלו של משרד החינוך, אך נראה כי דבר אחד לא השתנה: גם בתחילת המאה העשרים וגם אחרי 1948, לדידם של היהודים-הציונים החיים בארץ, תושביה הערבים של פלסטין/ארץ ישראל, לרבות תרבותם ושפתם, היו ונתרו זרים.

אולם נחיתותה של הערבית במערכת לא נבע רק מכך שהערבית לא היתה לשפה מקומית, אלא גם לחוסר הרצון לקדם אותה כשפת חובה, כחלק מסל התרבות של כל ילד בישראל. המצב התקיים לאורך כל שנות המדינה, אולם הוא ברור עוד יותר כשבוחנים את מצבה הנוכחי. במהלך שנת הלימודים תשע"ד (2014), לדוגמה, כשעלתה שוב לכותרות שאלת לימודי החובה או הרשות של הערבית בישראל, העיד הדיון בנושא בצורה ברורה על חולשתה הכרונית של הערבית במערכת החינוך.²⁶ שר החינוך שי פירון קבע אז שלימודי השפה בבתי הספר היהודיים

יצומצמו מארבע שנות לימוד לשלוש, ויתקיימו בכיתות ז'-ט' בלבד. הקיצוץ של לימודי ערבית בכיתה י' הוא חשוב לענייננו, אך מה שמעניין עוד יותר במקרה זה הוא שהקיצוץ של פירון היה רק הצהרה רשמית, קצה הקרחון, לגבי חולשתה האמיתית של הערבית. מתחת לפני השטח, כפי שיודעים כל הנוגעים בדבר, ה"קיצוץ" הזה לא התקיים רק פוסט-פירון, אלא נבע מתוך המערכת עצמה ומחולשתה ההיסטורית של הערבית בעיני תלמידים, הורים, מורים ומנהלים בישראל. ראשית, כבר יותר מיובל שנים הערבית אינה נלמדת בכיתות אלו (ז'-י') כשפת חובה אלא כשפת בחירה. הדבר קורה מאז חתמה ישראל על הסכם שיתוף פעולה תרבותי עם צרפת בשנת 1959²⁷, ומאז יכולים תלמידים בישראל לסיים הלכה למעשה 12 שנות לימוד בבית הספר בלא שלמדו ולו שעה אחת של ערבית. מצב זה אכן מתרחש במקרה של תלמידים שבחרו ללמוד צרפתית במקום ערבית, אולם בשל נחיתות המקצוע, והעובדה שהערבית היא מקצוע בחירה חסר הוד ובעל הון סימבולי נמוך, גם תלמידים רבים שהחלו ללמוד ערבית העדיפו לאחר זמן קצר להוציא פטור מלימודי השפה – כנראה אחת מבקשות הפטור השכיחות ביותר בישראל בלימודי מקצוע כלשהו.²⁸

ה"קיצוץ" של פירון משנת 2014, אם כן, חושף עוד סוד גלוי בנוגע למעמדה של הערבית: אפילו המעמד הנחות של "לימודי בחירה" של הערבית בכיתה ז'-י', אפילו הם בחזקת אחיזת עיניים. שכן כשעלה הנושא לדיון ציבורי התברר שלמעשה, רוב בתי הספר בארץ מציעים את לימודי השפה בכיתות ז'-ט' בלבד, וערב ה"קיצוץ" המדובר נלמדה הערבית כשפת בחירה בכיתות י' ב-37 בתי ספר בלבד.²⁹ במילים אחרות, רק ב-3% מתוך 1,259 בתי ספר במסגרת החינוך הרגיל במגזר היהודי שמתקיימים בהם לימודים בכיתה י' (לרבות ממלכתי, ממלכתי-דתי וחרדי), ההנהלה אכן כיבדה את החוק ואכפה את לימודי הערבית "כשפת בחירה" בכיתות ז'-י'.³⁰ כזה הוא מעמדה של הערבית במערכת החינוך: חובה שאיננה חובה, בחירה שהיא רשות, ורשות שהפכה לבדיחה.

הערבית התגלגלה אפוא במדרון חלקלק מ"רשמיותה" על הנייר ועד להתרסקותה במבחן המציאות. וכך, ברבות השנים הפכה "השפה הערבית", במשמעותה היהודית-הישראלית, לשפה נוכחת-נפקדת. היא אמנם נמצאת בספר החוקים, באותה תקנה משנת 1922, אבל אפשר להתעלם ממנה בקלות, אם רק רוצים. זרותה קיימת בכל מקום, אפילו כשהיא מסתכלת על עצמה במראה, שכן הערבית גם לא התפתחה כשפת ההוראה בבתי הספר היהודיים, ובמקרים רבים גם לא באוניברסיטאות, גם לא כשמלמדים אותה עצמה. גם שם, בין אם במקצוע הערבית במערכת החינוך ובין אם בלימודי "שפה וספרות ערבית" באוניברסיטאות, העברית כמעט תמיד חלשה על הערבית, וגם שם הותירה אותה אילמת.³¹

ערבית ומודיעין

הפיכתה של הערבית משפת האזור לשפת האויב לא התרחשה בוואקום, אלא על רקע צמיחתה של השפה העברית משפה כתובה לשפת יום-יום מתחדשת ועלייתה של התנועה הציונית בפלסטין/ישראל על רקע הסכסוך היהודי-ערבי. בחלקת האדמה הזאת התחוללו מאורעות

פוליטיים דרמטיים והרי גורל, ובמהלכם – בשל הקשר האינהרנטי בין שפה לאידיאולוגיה, בין שפה למציאות חברתית-תרבותית-פוליטית³² – התחולל גם מאורע לשוני בכיוונים מנוגדים: בעוד העברית עברה תהליך של החייאה, משפה כתובה בלבד שהיתה מעין "לטינית של היהודים" לשפה חיונית וחיה, עברה הערבית תהליך הפוך, משפה שהיתה לשון אלמנטרית הנחוצה כמרכיב בסיסי של תקשורת בין-אישית בארץ, בשוק, בדרך, בכיכר העיר, לשפה נחותה וזנוחה, הנלמדת בצורתה הכתובה בלבד, מעין לטינית חדשה. במילים אחרות, את מקומה של "העברית כלטינית" תפסה כעת "הערבית כלטינית", והערבית החיונית פינתה את מקומה לחיוניותה המתחדשת של העברית בתנועה הציונית.

יחסי הכוח הללו בין השפות סללו את הדרך להפיכתה של העברית ל"שלנו" ואת הערבית ל"שלהם", את העברית לשפה "מקומית" ואת הערבית ל"זרה". הערבית הופשטה מהקשריה החברתיים החיוביים והולבשה בבגדים חדשים: שפת האויב הערבי, שפת הלאומיות שכנגד. במקביל הפכה העברית לשפה בעלת מאפיינים חיוביים, שפה שדיבורה מטעין אותה ואת דובריה בהון תרבותי משמעותי ובכוח סימבולי גדול, בד בבד עם המשך הירידה ההפוכה בהון הסימבולי של דוברי הערבית. בדרך זו ניתן היה לזהות את מה שבורדייה ראה כיחסי הכוח המתקיימים בין שפות ועומדים בבסיסה של כל פעולה חברתית ופוליטית,³³ ומה שסולימאן זיהה כצומת הדרכים התמידי שהשפה ניצבת בו, ובטח בתוך סכסוך פוליטי ושימושים לאומיים, בין הקשריה של השפה בעבר לפרקטיקות התרבותיות שלה ולהיבטים האידיאולוגיים שלה בהווה, לבין הקשרים שהיא יוצרת בין עבר, הווה ועתיד.³⁴

בתוך יחסי הכוח המתגבשים הללו הפכה הערבית לסמן של זהות לאומית ציונית, והערבית הפכה בן לילה לסמן זהות של הלאומיות הערבית – זהות שמיצבה אותה בתכלית הניגוד לא רק לציונות, אלא גם ליהדות וליהודים, וגם לעברית. עם הקמת המדינה, ועם התקבעות העובדות החברתיות-פוליטיות החדשות בארץ, ובראשן ההגמוניה הפוליטית-כלכלית של הקבוצה האתנית היהודית בארץ, הלך התהליך הזה והעמיק, וערכה של העברית התחזק עוד יותר אל מול התרסקות שער המטבע החברתי-פוליטי של השפה הערבית.³⁵ לפי זאהר, התקבצות זו של נסיבות לאומיות וכוחניות דחקו את הערבית לקרן זווית בישראל בכלל ובחברה היהודית בפרט:

הערבית נדחקה למעמד שולי לא מפני שהיא שפה נעדרת עוצמה, אלא מפני שכל עוצמתה נלקחה ממנה על ידי מדיניות שפה ומדיניות הוראת שפה מתוכננות, שיעדיהן הותאמו לאידיאולוגיה של המדינה. הערבית אינה נעדרת עוצמה סמויה [...] מבחינה פוליטית, הערבית היא שפתו של המזרח התיכון וה-*Lingua Franca* של העולם הערבי. מבחינה כלכלית, הערבית היא שפתה של קהילה שלמה בעלת כוח כלכלי אדיר [...] מבחינה אזורית, הערבית היא שפתם של 20% מאזרחי המדינה, אשר יכולים להעשיר את הזירה התרבותית בה. אך מדינת ישראל איננה חותרת לשילוב מלא של אזרחיה הערבים בחברה האזרחית, ובה בעת אינה מעוניינת שאזרחיה הערבים ישתלבו בעולם הערבי.³⁶

התובנות של זאהר מסייעות להבנת ההתגבשות של תהליכים הנוגעים ללימודי הערבית בתקופה שקדמה להקמת מדינת ישראל, ועוד יותר בתקופה שמ-1948 ועד היום. במסגרת תהליכים אלה הפכה הערבית בישראל לסימפטום המעוקר מן ההיבטים הריבוניים שלה אל מול ריבונותה של העברית בישראל. לדברי שנהב, היחסים התיאולוגיים בין השפות קיבלו למעשה את משמעותם "לנוכח הגדרתה של הריבונות היהודית כבעלת מונופול על הטריטוריה, על האוכלוסייה ועל הזהות", וריבונות זו, על היבטיה התיאולוגיים והפוליטיים, לא אפשרה יחסי יהודים-ערבים שלא במשמעות של ניגוד אקסיומטי, וקל וחומר שלא קיום דו-לאומי.³⁷ מתוך פרויקט זה, ומתוך היחסים הקולוניאליים שבבסיסו, צמחה הערבית בישראל כשפה ביטחונית ושליטת שהמודיעין עומד במרכזה.

על בסיס זה קל יותר לנתח את המצע שעליו צמחה – או שמא קמלה – הערבית בישראל, ולהבין כיצד הפכה לשפה שגם המלמדים אותה וגם הלומדים אותה הם יהודים-ישראלים, שפה שאיננה מדברת ושאיןנה כותבת, שפה שצריך לתרגם ממנה אך לא לכתוב בה; כיצד היתה הערבית לשפה שלומדיה צריכים להאזין בדריכות לצליליה, לצטט אותה ולצותת לדובריה, אך לא לדבר בשפתה, וודאי שלא לקדם אותה כשפה שווה או דומה לשפת אם. בתוך יחסים אלה, של שליטה וכוח, שימשה הערבית כמגנט לסט של מוטיבציות ותפקידי מומחיות שלעתים קרובות הנציחו את יחסי השליטה והכוח, וייצרו ידע של השליט על מנת להנציח את מעמדו מכאן ואת מהותו של הנשלט מכאן. כך הפכה הערבית בישראל לשפתם של אלו הרוצים להיות מזרחנים, או שמא נאמר אוריינטליסטים או ערביסטים, הרוצים לפרשן את הערבים ולהסביר את השינויים במזרח התיכון מתוך הנגדה לתרבות הישראלית. מזרחנים אלה פועלים מתוך היגיון שמטרתו בידול בין "מזרח" ל"מערב", בין "תרבות" ל"טבע", ושממנו נטבע הקוד הגנטי של השיח המזרחני בישראל: מטרתו היא לפצח את החידה של העולם הערבי, השונה, הקפוא, המלא תחבולות.³⁸

הערבית היתה לשפתם של רשת חוקרים שהשיח הציוני והמומחיות המודיעינית חיברו ביניהם, ומתוך הקשר הגורדי הזה הם יצאו לתפקידיהם הערביסטיים בישראל: אנשי ביטחון או מודיעין, כתבים לענייני ערבים, או מורים לערבית. שניר עמד במאמרו על צמד המילים הללו, "קשר גורדי", כשהתייחס למעורבות הגדולה של חיל המודיעין בשדה לימודי הערבית בישראל. לדבריו:

הקשר הגורדי בין המודיעין הצבאי לבין הוראת הלשון הערבית בבתי הספר היה גורם שלא היטיב, בלשון המעטה, עם מערכת הוראת הערבית. אותה תשורה שסימלה קשר זה – מילון אילון-שנער עם מדבקה של חיל המודיעין, שמחזורים לא מעטים של מגמות מזרחניות קיבלו בגאווה וביראת כבוד – לא היתה כל כך תמימה. בראייה קצרת ראות ובעידוד האקדמיה התרכזה מערכת החינוך רק באספקת "בשר מודיעין" לשירות בצה"ל, תוך התעלמות מן הצדדים התרבותיים והאסתטיים הקשורים ללשון וליצירה בה. כך התפתח יחס פונקציונלי כפול לתרבות הערבית: פסילתה כמרכיב אסתטי לגיטימי בזהות היהודית-הישראלית מחד גיסא ואימוץ סוכניה היהודיים כחוד חנית נגד בניה האחרים מאידך גיסא. אין הוכחה טובה יותר למגמה זו בחברה

הישראלית מאשר הפער הכמותי והאיכותי בין המשאבים המושקעים במסגרות הביטחוניות כדי לדעת את האויב, לבין המשאבים המנותבים לפעילות שנועדו לעודד את הכרת התרבות הערבית בקרב האזרחים היהודים. רק מי שמכיר מקרוב את שתי המערכות, ולו במקצת, יודע כמה עצום פער זה.³⁹

ואכן, הרשתות שהפעילו את לימודי הערבית בבתי הספר היהודיים בישראל משנות החמישים, וביתר שאת אחרי המלחמות בשנים 1967 ו-1973, היו מבוססות כמעט אך ורק על קולות, שחקנים וצרכים של הממסד הביטחוני והפוליטי בישראל, והיו כמעט כולם של יהודים-ישראלים, בשעה שהערבים אזרחי ישראל נעדרו מכל מעורבות ברורה בנושא. מגמות המזרחנות שהוקמו בשנות החמישים הן דוגמה מובהקת לכך: הן היו כל כולן תוצר של קואליציה יהודית-ישראלית שהתקבצה סביב צרכים פוליטיים-ביטחוניים, ולקחו בה חלק גורמים ממשרד ראש הממשלה, משרד הביטחון, משרד החוץ ומשרד החינוך. כזה גם היה הרציונל מאחורי הסיורים של המגמה המזרחית "בשטח הערבי", שמטרתם היתה ללמוד על עבודת המושל הצבאי ולקדם "היכרות" עם הערבים-הפלסטינים, בתיווכו של הממשל הצבאי ודרך עיניו של צה"ל, וכמובן "בלי סנטימנטים".⁴⁰

בשנות השבעים, ובעיקר אחרי מלחמת יום כיפור והדיון הציבורי על מחדלי המודיעין הישראלי, הפך חיל המודיעין לשחקן מרכזי עוד יותר בזירת לימודי הערבית בארץ. ישיבות משותפות של קציני צה"ל מחיל המודיעין, עד לרמת ראש אמ"ן, עם בכירים במשרד החינוך, עד רמת שר החינוך, אשר תקשרו ביניהם ישירות או בתיווכו של משרד ראש הממשלה והיועץ לענייני ערבים, נעשו תכופות בתקופה שאחרי 1973 והביאו לרצף של פרויקטים שקידמו ערבית בבתי הספר מתוך רצון לחזק את מאגר המשרתים העתידי בחיל המודיעין.⁴¹ כך הפך חיל המודיעין לא רק לחלק מהשיח על השפה הערבית בישראל, אלא לחלק מרכזי בקבלת ההחלטות בו, לשחקן טבעי ורגיל, למומחה שמומחיותו אינה מוטלת בספק. מכאן גם הסיבות להמשך היעדרותם של הערבים-הפלסטינים משדה זה, שפורמולת ה"שלום והביטחון" שהתקבעה בו הפכה אותו גם – או בעיקר – למיליטריסטי. כך היתה הערבית של הערביסטים לערבית שנלמדת מתוך החברה היהודית, הרחק מהתרבות הערבית והרחק מהערבים.

בספרו "אח'טיה" כתב אמיל חביבי כי הערבית בישראל הפכה לשפתם של דוברי הדע"ע ("דוברי ערבית עילגת"). חביבי קשר בסרקסטיות בין התחום האוריינטליסטי והביטחוניסטי של "היועצים לענייני ערבים" (יע"ע) לבין דוברי דע"ע, ומה שהוא זיהה כמכנה המשותף לכל נושאי התפקידים האלה: ההיכרות הרדודה שלהם עם הערבים ועם שפתם. "השפה הערבית" הובנתה למעשה בתוך יחסי הכוח הללו וטופחה בתוך "כלא לשוני": לימודי השפה בתוך מערכת החינוך נשבו בתוך מעגל קסמים שבו ההבדלים שבין השחקנים השונים – החל בחיל המודיעין, עבור בפרויקט מורות חיילות לערבית בבתי הספר וכלה במרכז היהודי-ערבי לשלום בגבעת חביבה – רק קיבעו עוד יותר את גבולות ההיגיון הפנימי של השיח היהודי הקושר בין "ערבית לשלום" ובין "ערבית לביטחון" כאילו היו המשך טבעי זו של זו. במילים אחרות, אלה אומרים

"שלום וביטחון" ואלה "ביטחון ושלום", וביחד בונים את חומת ההפרדה הלשונית שבין "השפה הערבית" לבין "اللغة العربية", בין דובריה של השפה הראשונה לדובריה של השנייה.⁴² למעשה, בשלל מקצועותיהם, המומחים ל"שפה הערבית" בישראל – בתקשורת, בצבא, בבית הספר, ובמקרים רבים גם באקדמיה – ביצעו את תפקידיהם מתוך משרדים או מוסדות שהיו פעמים רבות יהודיים ועבריים כולם, או לפחות יהודיים ועבריים ברובם המכריע. מכאן שאותם מומחים או מתמחים דיברו, לימדו או למדו את "השפה הערבית" מתוך מרחב יהודי, עברי. מתוך יחסי הכוח הברורים בין יהודים לערבים בארץ, ובין העברית והערבית, אותם מומחים ומתמחים יכלו לחוש באמת "בטוחים" רק במרחבים המוגנים היהודיים. רק שם, כשהם מוקפים בעמיתים ועמיתות יהודים-ישראלים, ולא חלילה בערבים וערביות, יכלו להבטיח את ההפרדה הרצויה בין "השפה הערבית" ל-"اللغة العربية". כך היתה "השפה הערבית" לשפתם של אלה שרוצים לדעת ערבית בעברית ושל החוששים מכניסתם של הערבים לתחום, ואולי אפילו מונעים אותה. כך גם נטוו רשתות דוברי השפה הערבית בישראל. את מקומם של מועדוני הגולף ורשתות ה"אולד בויז"⁴³ הבריטיות תפסו חוויות השירות והמילואים, 8200, תרגום וחיבור, הזיכרונות המשותפים מגדנ"ע המזרחנים, הקודים והקריצות של השפה המקודדת שבה דיברו כשדיברו על "השפה הערבית" כחשובה ל"משימות לאומיות", ל"תפקידים לאומיים", ל"שדה המזרחני" ועוד.⁴⁴ כך המתיקו יודעי "השפה הערבית" את סודם. כך בוצרה הטריטוריה שלהם מפני "המומחה-היריב": מפני דוברי اللغة العربية.

הבנייתה של "השפה הערבית" היתה אם כן שונה בתכלית מ-اللغة العربية, כמעט שפת הראי שלה. הראשונה נלמדה כ"שפת האחר". השנייה היתה שפתם של הערבים-הפלסטינים, שהיוותה ומהווה את החיבור שלהם לאזור, לתרבותו ולאנשיו. שפה זו נרכשת באופן טבעי כשפה מדברת, שרה, מתוכחת, בעוד יריבתה היהודית מקדמת בעיקר יכולות פסיביות כגון ניתוח מילים, תרגום או האזנה.

באופן לא מפתיע, אותן יכולות ממש היו הבסיס העיקרי לפעולותיה של היחידה הגדולה ביותר בצה"ל: יחידת 8200. יחידה זו של חיל המודיעין הוגדרה על פי העיתונות הזרה כ"יחידה האזנה, יירוט, פענוח, תרגום והפצה של מידע שנאסף מתשדורות".⁴⁵ בתקשורת הישראלית היא תוארה במילים הבאות:

יחידה לאיסוף מודיעין אותות ופענוח צפנים [...] יחידת האיסוף המרכזית [...] הנחשבת לאימפריית האזנות בקנה מידה בינלאומי והמספקת נתח נרחב ביותר מכלל המידע המודיעיני של מדינת ישראל [...] בין היתר] עוסקת באיסוף מודיעין ממקורות גלויים, כלומר מעיתונים, כתבי עת, טלוויזיה, רדיו ואינטרנט, כשתרגום הידיעות השונות מהווה חלק ממה שמוגדר כמודיעין בסיסי.⁴⁶

שימו לב למילים "האזנה", "יירוט", "פענוח", "תרגום", "איסוף" – כולן ממסגרת הפעילות של היחידה הגדולה בצה"ל שרבים ממשרתיה הם יוצאי לימודי הערבית בכתי הספר בישראל – הדמיון בין חלק מכישורי שפה אלה ובין לימודי הערבית בבתי הספר קרוב באופן מחשיד.

הדגש בבית הספר הוא על ערבית ספרותית, על תרגום עיתונות, על ניתוח ופענוח פעלים, ומנגד בולטת בהיעדרה שיחה בערבית בכיתה, יכולות דיבור של התלמיד, ויכולות של כתיבה ויצירה בערבית. הקשר הכתוב והלא-כתוב הזה בין הערבית בבית הספר התיכון והערבית בחיל המודיעין יכול ללמד על הקשר בין שני השלבים בהתפתחותו של לומד "השפה הערבית" בישראל: מ"גולם" בבית הספר ל"פרפר" במודיעין. עבד אלרחמן אלמרעי הבחין בכך בספרו כשכתב כיצד "יהודי בוגר י"ב, המבקר בעיר ערבית כשחומר הבגרות עוד טרי בראשו, יתקשה לקבל תשובות לשאלות שישאל עוברי אורח. השפה הספרותית (הנלמדת בבית הספר) עשויה אמנם לשמש בסיס לשירות במודיעין ולהבנת הדיווחים בתקשורת הערבית, אולם מתבררת שוב ושוב ככלי ארכאי וריק מתוכן בתקשורת עם אזרחי המדינה הערבים.⁴⁷

על הלטיניזציה: מות הערבית ומות הערבי-היהודי

הערבית בבית הספר העברי עברה כאמור תהליך של קיבוע, הן מבחינת יכולות וכישורי שפה והן מבחינה דיסקורסיבית. כמה חוקרים הגדירו את תהליך הנמכתה והכתבתה של הערבית כ"לטיניזציה של השפה הערבית".⁴⁸ אולמן הראה כיצד הגישה הפדגוגית כלפי לימודי הערבית בבית הספר מתייחסת אליה כשפה קפואה, שפה מתה, כאילו היתה לטינית עתיקה שצריכה להיות מפורשת או מתורגמת, בניגוד ברור לדרך שבה אנגלית או צרפתית נלמדות במערכת החינוך, על כישורי השפה החיים שבהן;⁴⁹ מטאפורת הלטיניזציה של הערבית הפכה להיות תיאור נפוץ לדרך שעברה השפה הערבית בארץ, משפה דינמית ושגורה לשפה פסיבית המזוהה יותר מכול עם ארגוני ביטחון ומודיעין; פרגמן הדגיש שלצד שינויים בחלק מספרי הלימוד, רבים עדיין מלמדים את השפה הערבית בהתאם לגישה הארכאית של תרגום-דקדוק, הנהוגה גם באוניברסיטאות. לדבריו, "שיטת הוראה זו של השפה הערבית מזכירה במידה לא מבוטלת שיטות הוראה, שרק נדמה היה שפסו מן העולם. שיטת התרגום-דקדוק היתה שיטת ההוראה הראשית בהוראתן של שפות זרות בעולם המערבי לפני שלוש-מאות, ארבע-מאות וחמש-מאות שנה";⁵⁰ גם אמארה השתמש במטאפורת הלטיניות של לימודי הערבית בישראל, והדגיש את הקשר בין הערבית בבתי הספר היהודים לבין הערבית באקדמיה הישראלית – שתיהן מחזקות דווקא את הדוברים היהודים של "השפה הערבית" ולא את הדוברים הערבים של اللغة العربية – אולם התייחס גם לעובדה שכישורי השפה שלומדי הערבית רוכשים בבתי הספר היהודיים אינם מספיקים אפילו לפונקציות הבסיסיות ביותר. לדבריו הדבר נובע מכך ש"מגמות ה'לטיניזציה' של השפה הערבית, קרי הוראתה כדרך הוראת השפה הלטינית, כשפה מתה" מתקיימות בבית הספר ומועצמות בהשכלה הגבוהה.⁵¹

המעגל הסגור שתואר כאן, שבתוכו נלמדת השפה הערבית בישראל, יכול לשמש הסבר לקיפאון ול"לטיניות" של הערבית: תלמידים הבוחרים ללמוד ערבית בבית הספר עושים זאת בראש ובראשונה בשל רצונם להתגייס לחיל המודיעין,⁵² ורבים מהמורים המלמדים ערבית בחטיבות הביניים ובתיכונים בישראל הם יוצאי חיל המודיעין – אחת מנקודות המוצא של כל תחום המומחיות ה"ערביסטית" בישראל. כתוצאה מכך, אופק הציפיות של התלמיד נקבע במידה

רבה מיכולותיו של המורה, מהיכרותו עם השפה הערבית ומיחסו אליה, כמו גם מחוסר יכולתו (או חמור מכך: מחוסר רצונו) להעביר שיעור בערבית, לקרוא רומן בערבית או ללכת להצגת תיאטרון בערבית. זהו המעגל הסגור של יכולות מורה-תלמיד-מורה: תלמידים לומדים ערבית בחטיבת הביניים, או באופן מובהק יותר בתיכון, כדי "להתקדם" לחיל המודיעין. כל זאת כאשר תלמידי "בשר המודיעין" לומדים ערבית במערכת חינוך הפועלת במדינה שבה ההפרדות בין צבא לחברה בלאו הכי מטושטשות.⁵³

המעגל נראה סגור עוד יותר כשמביאים בחשבון את האחוז המזערי של מורים ערבים המלמדים ערבית בבתי ספר יהודיים. האחוז הקטן הזה – כ-5% מורים ערבים מכלל מורי הערבית בחטיבות הביניים ובתיכונים⁵⁴ – חשוב כדי להבין שני תהליכים שכנראה מפרים זה את זה: ראשית, כפי שהוסבר קודם, הפיכתו של שדה לימודי הערבית ליהודי-ישראלי, הממוקד בחיל המודיעין או קשור בו בצורה ישירה או עקיפה. תהליך זה גרם לכך שהמערכת למעשה מעדיפה, באופן מודע וגלוי, מורים יהודים שאינם יכולים לדבר ערבית, שתרבותם יהודית-ישראלית ושצורכים בראש ובראשונה מוזיקה וספרות עברית, על פני מורים ערבים אזרחי המדינה, ששפתם הראשונה ערבית ושקשורים קשר הדוק אל התרבות הערבית ואל החברה הערבית שבה הם חיים. בנושא זה נראה שאחד המפקחים הבכירים במשרד החינוך לא יכול היה לתאר טוב יותר את עמדת המשרד כשטען שמכל המקצועות שנלמדים בבתי הספר היהודיים, "מורים ערבים מתאימים הכי פחות ללמד ערבית".⁵⁵

שנית, ובהמשך למה שנאמר קודם לכן, בשל תהליך המודיעיניזציה של לימודי הערבית בישראל, מבחינת הלימוד, השיח והשחקנים הראשיים, מורים ערבים לא ששו להיכנס אל תוך מערכת שהמוטיבציה העיקרית שלה והסיבה לקיומה היא השיח המודיעיני בישראל. הם ביכרו שלא להיכנס אל תוך שדה המוקשים של "השפה הערבית" כל עוד אחד הארגונים הנתפסים בקרב הערבים אזרחי ישראל כמסוכנים וכמפחידים ביותר – חיל המודיעין הישראלי (או אלמוחי אבראת אלאסראילייה) – נוטל בו חלק ואף משתתף באופן טבעי בשיח לימודי הערבית בארץ. עלי אלאזהרי, המלמד ערבית כבר כשלושים שנה ביפו ובתל אביב, מספר שלפני שהוא מקבל תלמיד חדש הוא מבקש תמיד לברר ולוודא, תזור ובדוק, שהמטרה של התלמיד היא חברתית-תרבותית ואנושית, ורחוקה כמזרח ממערב ממטרות שיתקשרו לדיכוי או להשפלה המתקיימות דרך הביטחוניזציה של השפה. הוא כתב על החשש המתמיד האופף אותו מפני העיסוק העתידי של תלמידיו בערבית שהוא מלמד אותם. "אני מפחד מהתמונה שתרדוף אותי", הוא כתב, "שאני אלמד יהודי ערבית, והוא [לאחר מכן] יחקור אדם מכוסה בשקית שחורה, בשפת אמי".⁵⁶

וכך, דוברי "השפה הערבית", כמו גם רבים בתחום "המומחיות הערביסטית" – בתקשורת, בפוליטיקה ובמערכת הציבורית – לא רק שלא התקרבו ל-اللغة العربية או לערבים-הפלסטינים אזרחי ישראל, אלא ההפך הגמור: דווקא דוברי "השפה הערבית" וה"מומחים לענייני ערבים", כולם יהודים-ישראלים, היו פעמים רבות לאלה הממלאים תפקיד מרכזי ביצירת שיח העוין את העולם הערבי בכלל, ואת הפלסטינים בפרט, לפחות מנקודת המבט של המוכפפים. השיח

המיליטריסטי-מודיעיני שמתוכו צמחו השחקנים היהודים-ישראלים עורר וממשיך לעורר חשד בקרב הדוברים הילידיים של הערבית. כך נהפכו דווקא היהודים-הישראלים דוברי הערבית, לא פעם בצדק, למפחידים הרבה יותר בעיני הערבים, ונראו להם כמי שעוינים הרבה יותר את השפה ואת התרבות הערבית מאשר יהודים-ישראלים שאינם דוברים ערבית כלל. כך היתה "השפה הערבית" לא לגשר, לא לשער, לא לפתח, לא לצוהר, לא לחלון ולא להודמנות.

מתוך ההקשרים האלה נבנתה והובנתה "השפה הערבית" בישראל: שפה שנועדה להציף, לתצפת מתוך בסיס בטוח על מה שמתרחש מעבר לקווי אויב. שפה שנועדה לאבטח את גבולות השיח היהודי-ישראלי, לפטרל "בינינו" ל"בינם", ובכך גם לטהר את בן הכלאיים היהודי-הערבי ולאפשר את יהדותו רק אם באה על חשבון ערביותו.⁵⁷ בתוך מדינה שחרתה על דגלה את הדה-ערבזיזיה, שימור התרבות והדיבור בערבית בקרב יהודים-ערבים הפכו לאפשרות מסוכנת, לענידה של סמן זהות שכדאי ומוטב להצניע אל מול ההגמוניה האשכנזית. כך ננטשה ונשכחה הערבית של היהודים-הערבים, יחד עם החי"ת והעי"ן בהגייה העברית, יחד עם שמות המשפחה, יחד עם הביטוי "היהודים-הערבים", ויחד עם חיזוק אלמנטים יהודים דתיים, שכן היהדות נתפסה, בצורה מופרעת-משהו, כניגוד של הערביות.⁵⁸

בהמשך למודיעניזציה של הערבית, אין להתפלא על כך שדווקא המרחבים המודיעיניים הם שאפשרו ליהודים-הערבים להמשיך להשתמש בערבית. כששנהב נזכר בהבדל בין עבודת המודיעין של אביו לשימוש התרבותי האהוב שהיה לה בבית, הוא כותב:

דווקא הכניסה אל הישראליות היא שדרשה מהם, באמצעות גיוסם אל המודיעין, להישאר בעולם אותו ביקשה הישראליות לשלול [...] כזה הוא ההיגיון של המדינה. מלא סתירות. מצד אחד ביקשה המדינה לשלול מאזרחיה ה"מזרחים" את ערביותם, ומן הצד השני הפצירה באחדים מהם (אבא וחבריו) להמשיך לחיות כערבים. המדינה העניקה להם רישיון להוסיף להתקיים כערבים.⁵⁹

ניתן אם כן לומר כי דווקא הרישיון הזה שנתן חיל המודיעין ליהודים-ערבים סימן את תחילת סופה של השפה הערבית בקרב יהודים-ערבים בישראל. התייחסתי לכך כשכתבתי על מה שהיתה כנראה המסגרת היחידה שבה התנועה הציונית עודדה בהתלהבות יהודים-ערבים לשמר את השפה הערבית שבפיהם, לצורך תרבות ערבית, להתחבר עם ערבים-פלסטינים, לטייל במרחב הערבי, לשיר בערבית, לקנות מוצרים בשווקים הערביים ולהשתתף באירועי תרבות וספורט. היתה זו יחידת המסתערבים של הפלמ"ח.⁶⁰

תהליכי הביטחוניזציה של הערבית כמוצא יחיד לשימורה העידו על מותה של הערבית בקרב יהודים-ערבים בישראל בכל שאר המרחבים. במיוחד ברור היה הדבר בדור השני והשלישי, שבניו ובנותיו הפנימו כי בישראל הערבית מייצגת לא רק את האויב אלא גם את הניגוד לישראליות. במצב זה, ובתוך ההגמוניה האשכנזית שבה הם הופלו לרעה מתוקף היותם-יהודים-ערבים, עבר מסר חד-משמעי שמוטב להם לזנוח את הערבית ואת הערביות, לנטוש אותן ולאמץ אל חיקם את התרבות הישראלית-"המערבית". כתוצאה מתהליכים חברתיים-פוליטיים אלה בדור הראשון והשני של היהודים-הערבים בישראל, אשר הרחיקו אותם מלימודי הערבית בבתי הספר, בשנות

השבעים הובע במערכת הביטחון חשש מהידלדלות מאגר דוברי הערבית שיוכלו להתגייס לחיל המודיעין, ובמיוחד מקרב אוכלוסיית היהודים-ערבים בישראל.⁶¹ ריבוי ההתכתבויות בנושא זה מעיד הן על מרכזיותם של היהודים-הערבים במערכי המודיעין השונים משנות החמישים ועד שנות השבעים, הן על קטיעת הידע והשליטה בשפה מהדור הראשון לדורות שאחריו, והן על רצונם של יהודים-ערבים בני הדור השני והשלישי להתרחק מלימודי הערבית עד כמה שניתן.⁶² כך הופשטה "השפה הערבית" בישראל לא רק מהערביות, ולא רק מהערבים-הפולסטינים, אלא גם מהיהודים-הערבים.

באופק הפוליטי האחר

ההווה של "השפה הערבית" בישראל הוא אכן מר, אולם הוא איננו גזירת גורל. הערבית הרי לא תמיד היתה זרה ליהודים. כמו שהערבים, לפחות לפני קק"ל, לא נחשבו אף פעם לזרים על אדמתם, גם הערבית היתה עד לפני זמן לא רב שפת המרחב האזורי של היהודים, ה-Lingua Franca של תושבי המזרח התיכון, שפה של אזור שיהודים היו חלק אינטגרלי ממנו, חלק בלתי נפרד מהחיים בצפת, בבגדד ובדמשק. מובן שבאזורים אלה גדלו היהודים, כחלק מהחברה שבה חיו, עם כישורי ערבית. כך גם היה המצב בפולסטיין/ארץ ישראל. המיעוט המספרי של היהודים בארץ במאות שקדמו לעליית התנועה הציונית – 3-5 אחוזים מהאוכלוסייה⁶³ – חייבו אותם לדעת את השפה הערבית כחלק מהרפרטואר הלשוני שלהם. היהודים שחיו באזור, ספרדים ואשכנזים כאחד, בוודאי לא דברו רק ערבית, והערבית גם פעמים רבות לא היתה שפתם הראשונה, אולם יש להדגיש כי לצד הדיאלקט הפנים-קהילתי של הלידנו בקרב הספרדים ושל היידיש בקרב האשכנזים, ולעתים לצד השימוש בעברית כ"שפת גשר" בין-יהודית, היתה הערבית שפה דבורה בפני יהודי הארץ, ברמות משתנות, הן בשל קרבה תרבותית, חברתית וגיאוגרפית, והן בשל צורך קיומי בסיסי של חיים משותפים במרחב דובר ערבית ולצד שכנים ערבים.⁶⁴

בשביל יהודים אלה הערבית לא היתה ניגוד ליהדותם כלל ועיקר, ודאי שלא בשביל התושבים הוותיקים של טבריה, צפת, חברון וירושלים, קל וחומר לא של דמשק, ביירות, צנעא ובגדד. השפה הערבית, או הערבית היהודית (ערבית כתובה באותיות עבריות) היתה מרכיב מרכזי בחיי רבות מהקהילות היהודיות, ושפה זו שימשה את יהודי האזור הן לחיבורים פילוסופיים והן לחיבורים דתיים, הן כשפת תרבות והן כשפת דת. היום ייראו הדברים כמעט כמופרכים לתלמידי ישראל, אך אם נבחנו טקסטים יהודיים דתיים עד המאה השתים-עשרה נגלה שרוב רובם – כמעט 90 אחוז מהם – נכתבו בערבית או בערבית-יהודית.⁶⁵ זאת ועוד: גם מבחינת ההשפעה על חיי התרבות והרוח של התקופה בכלל, ושל חיי היהודים בפרט, נגלה שהשפה הערבית בערבית – اللغة العربية – היתה חלק אינטגרלי מהחיים היהודיים והאזוריים כאחד. היא לא היתה סימן לבושה, ולא לאיבה, ולא קשורה במודיעין, או במלחמה פסיכולוגית כזו או אחרת.

מכאן שאם תצליח "השפה הערבית" להשתנות, יחד עם החברה היהודית בישראל, היא תוכל לקדם את מה שעד כה טחו עיניה מראות. או אז יוכל הרמב"ם להיות שוב שם מלא על שלטי הרחובות, ולא רק ראשי תיבות, ולחזור להיות מי שתמיד היה: אבו עמרן מוסא אבן עוביידאללה

אבן מימון אלקורטובי. שם, באופק הפוליטי האחר ש-اللغة العربية עוזרת לנו לדמיין, גם שמואל הנגיד יוכל לשאת שוב את שמו בגאון, לנער ממנו את ההגייה הישראלית ולחזור להיות אבו אבראהים אסמאעיל אבן יוסף אבן אלנער'ילה. באופק הפוליטי האחר, סעדיה גאון יוכל למתוח שוב את צווארו בגאווה ולחזור להיות סעיד אבן יוסף אלפיומי. וגם יהודה הלוי יסיר מעליו את ההטעמה הישראלית-האשכנזית כל כך ויעטר את שמות הרחובות בארץ בשמו המקורי, אבו אלחסן יהוד'א אבן סמואל אללאווי – أبو الحسن يهوذا بن صموئيل اللاوي. או אז, אל מול הערביות שלו, יתבלבלו בוודאי אותם ישראלים המבקשים לרסס בספריי שחור ובמדבקות את כל מה שנמצא בערבית על שלטי החוצות.

או אז, באופק הפוליטי האחר, גם חסידי ש"ס יוכלו להתפלל לעילוי נשמתו של הרב עבדאללה יוסף אבן יעקוב בלי להתבייש ובלי להתבלבל. שמו המקורי, הטרומ-ישראלי של הרב עובדיה ישוב ויעלה, ובאותה ההזדמנות ישתחרר הוא, ישתחררו חסידיו, ונשתחרר כולנו מהתפיסות הלאומניות, הגלויות והחבויות, של המדינה היהודית, האירופית, העוינת את הערבית, מדינה שחלק מהליך הקמתה כלל הפרדה בין היהודים לערבים שמבחוץ, אך עוד יותר מזה – בין היהודי לערבי שמבפנים. או אז ישוב גם המקף המחבר בין היהודי לערבי – סימן דקדוק שנשבר בשנות העשרים והשלושים, ושמאז מציין רק מפגשים בין שתי אוכלוסיות, כביכול מנוגדות, כביכול שונות בתכלית זו מזו.

באופק הפוליטי האחר תאבד הערבית מאויכותה. היא תחזור למלא תפקיד משמעותי בחיי התרבות והרוח של היהודים החיים במזרח התיכון, כולל אלה שבין הים לנהר. היא תחזור ותייצג עולם של תרבות וידע המשותף למוסלמים ולנוצרים וליהודים, עולם שבו ברשימת הקריאה העכשווית של בתי הספר היסודיים יוכל להופיע מיץ פטל של חיה שנהב ולידו מֶלֶךְ אֶלְפֹּנְאֶכָה של מוחמד עלי טהא. עולם שבו ברשימת הקריאה של חטיבות הביניים יוכל להופיע "מישהו לרוץ איתו" של דוד גרוסמן, לצד "זקאק אלמדאק" של נגיב מחפוז. שבחטיבה העליונה בו יילמדו "מאה שנים של בדידות" בתרגום ישעיהו אוסטרידן לספרדית של גבריאל גרסיה מארקס, לצד "פנים לבנות" בתרגום יהודה שנהב-שרהבני לערבית של אליאס ח'ורי. ושבו ילמדו בתיכון את משפטו של יהודה עמיחי, "גם האגרוף היה פעם יד פתוחה ואצבעות", לצד שאלתו המהדהדת של מחמוד דרוויש: لماذا تركت الحصان وحيداً؟, איך עזבת [אבי] את הסוס לבדו?

הערבית באופק הפוליטי האחר תהווה שבירה של המוסכמות הקיימות והידועות המקובלות כיום בקרב החברה היהודית. היא לא תהיה פוליטיקלי קורקט, והיא לא תהיה מאולפת. היא לא תובל כמו היום, משל היו התלמידים סוסים שסכים על עיניהם לבל יביטו לצדדים. היא לא תהיה "השפה הערבית" כפי שאנו מכירים אותה היום – שפה שההולכים בה צועדים לקראת יעד שהוסכם עליו מראש בלי ידיעתם, בלי שיוכלו לראות את מה שמציעה להם הדרך או את האופק הפוליטי האחר. היא תחזור להיות اللغة العربية, לא תתבייש בצליל הערבי, ולא ביהודי-הערבי, ולא תקשור את האותיות הערביות לאיום ביטחוני או לשירות עתידי בחיל המודיעין.

הערבית באופק הפוליטי האחר לא תתבייש להודות שהיא טומנת בחובה מסר פוליטי ושהיא מחפשת מציאות פוליטית אחרת לצמוח בה. היא תחזור להיות שפה ערבית בערבית, לשון

שאפשר לדבר בה, להביע בה מחשבות, תחושות, רגשות, שפה שהיא חלק מעצמנו וממה שאנחנו רוצים להיות. שפה שהידע שלה יהיה טבעי וברור, שתדגיש את העובדה שהדוברים והלומדים אותה חיים בלב המזרח התיכון, בין קהיר לביירות, ושבעצם רכישת השפה, מהכיתה הראשונה בבית הספר ועד האחרונה בו, הם גם הופכים לחלק מהמרחב הגיאוגרפי שבו הם שוכנים, שממנו הם כבר לא חוששים ובו הם לא מזלזלים. כמו שהאנגלית השגורה בפיהם של הישראלים מחזקת את התחושה שאנחנו באירופה – אי שם בין לונדון לאמסטרדם, חלק מן העולם המערבי, שרים באירוויזיון ומשחקים במוקדמות היורו בכדורגל – השפה הערבית באופק הפוליטי האחר תדגיש את האופק של חיי תרבות וכבוד הדדי, של הצורך החיוני של ציבור החי במרחב הערבי גם לעשות מאמץ אמיתי על מנת להכירו ועל מנת להשתלב בו.

اللغة العربية תאפשר ותעודד לקרוא בערבית. גם על راغب النشاشيبي וגם על عبد القدر الحسيني. היא תזמין את התלמידים לקרוא מזיכרונותיו של خليل السكاكيني משכונת قطمون בירושלים ביומנו כذا انا يا دنيا. בכל בית שבו עמוד האש שוכן על המדף, יפנו לידו מקום ואחר כבוד יונחו שם גם כי لا ننسى של وليد الخالدي, וגם ذاكرة و-سفر على سفر של سلمان ناطور, וגם لم نعد جوارى لكم של سحر خليفة, וגם أطفال الندى של محمد الاسعد וגם عائذ إلى حيفا של غسان كنفاني. או אז תלמידים ילמדו גם את ريتا والبندقية של محمود درويش וגם את منتصب القامة أمشي של سميح القاسم וגם את كفاني أظل بخصنها שכתבה فدوى طوقان, ושנקרא על קברה, בהלווייתה, ב-نابلس מולדתה, בתוך מלחמה בלתי נגמרת, ובתוך אופק פוליטי שתום שכולנו משלמים את מחירו, אם ככובשים ואם בעיקר כנכבשים, אם כהורגים ואם בעיקר כהורגים, בתוך סכסוך מתמשך בין יהודים לערבים, ואל מול התהום שנפערה בין דוברי "השפה הערבית" לבין דוברי اللغة العربية.

הערות

1. כאשר התבקשתי לכתוב על השפה הערבית במובנה העכשווי בחברה היהודית בישראל התחלתי לכתוב את דברי בעברית. אולם בהסבר שקיבלתי מקבוצת הלקסיקון הובהר לי שמטרת הכתיבה היא הרחבת הדמיון הפוליטי הקיים, וש במקום לעמוד על השאלה "מהו המושג X" יש לברר "מה X יכול להיות", ומכאן – מה יכולה להיות השפה הערבית באופק פוליטי אחר. כשהבנתי זאת, לא היה ספק כי עלי להתחיל את המאמר בערבית. שכן המושג "השפה הערבית" הוא כיום מושג ישראלי-ציוני המייצג שיח יהודי יחסני, שבמסגרתו לימודי השפה, הדיון בה והכתיבה עליה נעשים בעברית. זאת בניגוד ל"אללע'ה אלערביה" (اللغة العربية) שבמסגרת אופק פוליטי אחר תהא שפה שבגופה וברוחה, בין אם מדוברת ובין אם כתובה, מושמעת או נקראת, כשפת החלומות או כשפת האהבה, תוכל להתקיים בחברה היהודית כשפה שלא תהא עדיפה על העברית ולא נחותה ממנה.

2. ראו עבד אלרחמן אלמרעי, וואלה בסדר: דיוקן לשוני של הערבים בישראל (ירושלים: כתר, 2013).

3. ראו בג"ץ 4112/99 עדאלה, המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' עיריית תל-אביב-יפו, פ"ד נו(5) 393 (2002).

4. בתוך יהודה שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה של התרגום: כיצד מתרגמים נכבה מערבית לעברית?"

- סוציולוגיה ישראלית 14(1): 164 (להלן שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה").
5. יהודה גולן, "נתב"ג 2000 – בלי ערבית", NRG מעריב, 15.9.2004.
6. רוני מלול, "בעיריית ירושלים אין טפסים בערבית", NRG מקומי, 20.8.2008.
7. ראו לדוגמה את עמוד הבית: <http://new.tau.ac.il>.
8. "ברשת המסעדות המזרחיות 'אווזי' – אסור לדבר ערבית", וואלה, 3.3.2001.
9. אני מודה ליהודה שנהב על הערתו המחכימה והמקורית בנוגע ל"דיגלוסיה הפוכה" המתקיימת בישראל בשדה לימודי הערבית והקשר שלה ללטיניזציה של השפה.
10. תיאודור הרצל, מדינת היהודים (תל אביב: ניומן, 1944), 30.
11. Bernard Spolsky and Elana Shohamy, *The Languages of Israel: Policy, Ideology, and Practice* (Clevedon: Multilingual Matters, 1999), 139.
12. ההדגשה שלי. בתוך: Yosef Gorni, *Zionism and the Arabs, 1882-1948* (Oxford University Press, 1987), 48.
13. לקריאה נוספת על מוטיבציה אינסטרומנטלית מול מוטיבציה אינטגרטיבית בלימודי שפה, ראו התיאוריה של למברט וגרדנר בנושא: R. C. Gardner and W. E. Lambert, *Attitudes and Motivation in Second Language Learning* (Rowley: Newbury House, 1972).
14. אליעזר בן יהודה, "מקורות למלא החסר בלשוננו", זכרונות ועד הלשון העברית, מחברת רביעית (ירושלים: ועד הלשון העברית, 1912), 9.
15. לפי ז'בוטינסקי, "בלי כל בושא, הנני מודה ומתוודה כי ה'טעם' המונח ביסודה של ה'סכימה' המוצעת בחוברת הזו הוא טעם אירופי ולא 'מזרחי'. הקורא ימצא בהצעותיי מגמה ברורה להשתחרר מכל אותם ההגאים אשר אין להם נקודת משען בפונטיקה של המערב – נטיה בולטת לקרב את מבטאנו, עד כמה שאפשר, למושג היופי הצלצולי המקובל באירופה: אותו מושג היופי, אותו קנה-המידה המוסיקלי, אשר על פיו, למשל, השפה האיטלקית נחשבת ל'יפה' והשפה הסינית לבלתי יפה." בתוך ז'בוטינסקי, המבטא העברי (תל אביב: הספר, 1930), 9.
16. שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה", 162.
17. שם.
18. שם.
19. שם.
20. שם, 162–163.
21. See Yonatan Mendel, *Arabic Studies in Israeli Jewish Society: In the Shadow of Political Conflict*, Unpublished PhD Dissertation (University of Cambridge, Department of Middle Eastern Studies, November 2011), 30-36, 46-47 (להלן מנדל, לימודי ערבית בחברה היהודית בישראל); Yonatan Mendel and Ronald Ranta, "Consuming Palestine: Palestine and Palestinians in Israeli Food Culture", *Ethnicities* 14 (3) (2014): 424.

22. Liora R. Halperin, "Orienting Language: Reflections on the Study of Arabic in the Yishuv", *Jewish Quarterly Review* 96 (4) (2006): 488.
23. מנדל, לימודי ערבית בחברה היהודית בישראל, 47; Yonatan Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Security and Politics in Arabic Studies in Israel*, (London: Palgrave Macmillan, 2014) (להלן מנדל, "יצירת הערבית הישראלית")
- Yonatan Mendel, "Re-Arabisng the De-Arabised: The Mista'aravim Unit of the Palmach", in A. Bernard, Z. Elmarsafy, and D. Attwell (eds.), *Orientalism: Thirty Years Later* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 94-116
- Mendel, "A Sentiment-Free Arabic: On the Creation of the Israeli Accelerated Arabic Language Studies Programme", *Middle Eastern Studies* 49 (3) (2013): 383-401
24. עמנואל קופולביץ', "בעיות הוראת הערבית בראי המסמכים". ביטאון המורים לערבית ולאסלאם 15-14 (1999): 18.
25. ראו "היסטוריה: 1941-1950", האתר הרשמי של קק"ל, 14.4.2014.
- ראו גם חוק מנהל מקרקעי ישראל, תיקון מס' 7 – התשס"ט-2009 (נובמבר 2009). ירון ביבי, מנכ"ל מינהל מקרקעי ישראל: "לעניין של העברת קרקע לזרים: בחוק נקבע במפורש שכל מי שמקבל קרקע בבעלות תירשם הערת אזהרה על הבעלות שלו שאומרת שאם הוא רוצה להעביר את הקרקע למי שמוגדר כ'זר', הוא לא יכול לעשות את זה אלא באישור של אותן ועדות שקיימות היום."
26. יונתן מנדל, "כרוניקה של החלשה בלימודי הערבית בישראל", הארץ – הסדנה להיסטוריה חברתית, 6.2.2014.
27. שילה הטיס-רולף, לקסיקון פוליטי של מדינת ישראל (כתר: ירושלים, 1988), 295.
28. אברהם פרנק, "לימודי ערבית בבתי הספר – בזבוז של 100 מיליון שקל בשנה", *TheMarker*, 24.9.2013.
29. ירון סקופ, "משרד החינוך יצמצם את חובת לימודי הערבית בכיתות י", הארץ, 23.1.2004. לקריאה נוספת על הצניחה בלימודי הערבית כשפת "חובה" בין כיתה ט' לכיתה י' ראו רן לוסטיגמן, "הוראת השפה הערבית בבתי ספר עבריים: שקיעה נוגה – קריאה לחשיבה מחודשת על מרכזיותם של לימודי השפה הערבית במסגרת מדיניות משרד החינוך בתחום החינוך לחיים משותפים", בתוך 60 שנות חינוך בישראל – עבר, הווה, עתיד, כנס מנדל לחינוך, כ"א כסלו תשס"ט, 18 בדצמבר 2008, כפר המכבייה (ירושלים): מנדל – יחידת הבוגרים, 2008. ראו גם: תומר ולמר, "العربية صعبة لغة؟ לימודי הערבית במשבר", *Ynet*, 1.6.2012.
30. הנתונים (1,259 בתי ספר שבהם לומדים ערבית בכיתה י' – החטיבה העליונה) התקבלו מחיפוש במסד הנתונים הרשמי של משרד החינוך.
31. אני שואל כאן את הביטוי משירו המרגש של אלמוג בהר, "הערבית שלי אילמת", בתוך אלמוג בהר, צמאון בארות (תל אביב: עם עובד, 2008), 17.

32. Claire Kramsch, *Language and Culture* (Oxford University Press, 1998), 3. על מקומה של השפה ביצירה של לכידות לאומית ראו: Tomasz D.I. Kamusella, "Language as an Instrument of Nationalism in Central Europe", *Nations and Nationalism* 7(2) (April 2001): 235-251.
33. לניתוח של בורדייה על שפות, הון סימבולי ויחסי כוח ראו Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991).
34. Yasir Suleiman, *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East* (Cambridge University Press, 2005): 7.
35. לדיון של פוקו על הקשר בין ידע לכוח, וכיצד שליטה בשפה קשורה בגישה לידע ומכאן גם לשימור של יחסי הכוח, ראו Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Vintage, 1979).
36. רנא זהר, "שפה ולאומיות: הערבית בישראל", במת ון ליר: מגזין אלקטרוני ליחסי יהודים ופלסטינים בישראל/גיליון שני (ספטמבר 2013).
37. שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה", 161.
38. גיל אייל, הסרת הקסם מן המזרח (ירושלים: מכון ון ליר בירושלים / הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005), 184. אנקדוטה בנושא ערמומיותם או אפילו הטבע השקרי של "הערבים" לקוחה מריאיון עם צבי יחזקאלי, הפרשן לענייני ערבים של ערוץ 10 ואחד הישראלים הנחשבים למומחים ל"ענייני ערבים". כשנשאל כיצד התחזקה אמונתו הדתית ענה יחזקאלי כי בערבית יש משפט האומר "האם אתה רוצה את האמת או את האח של האמת?" לאחר מכן הוסיף: "אני אומר את זה כי הערבים בדרך כלל מעדיפים את האח שלה". אמירה זו לא נתפסת בישראל כבעייתית, גם לא כשהיא נשמעת מפיו של פרשן האמור לתווך בין העולם הערבי לבין הציבור בישראל ולהסביר את המתחולל בחברות הערביות לקהל יהודי-ישראלי. הציטוט מתוך יצחק ססלר, "צבי יחזקאלי: אני רוצה את השבת לחיים שלי", NRG מעריב, 11.10.2009. להשוואה עם גילויים אוריינטליסטיים, פשטניים ומהותניים מוקדמים יותר בדבר הטבע ו"המוח הערבי" ראו Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner and Sons, 1973).
39. ראובן שניר, "יהודים כערבים: מצב המחקר", רוח מזרחית 2 (קיץ 2005), 14-15.
40. Yonatan Mendel, "A Sentiment-Free Arabic: On the Creation of the Israeli Accelerated Arabic Language Studies Programme", *Middle Eastern Studies* 49 (3) (2013): 392.
41. מנדל, לימודי ערבית בחברה היהודית בישראל, 219.
42. שם, 47, בחלק הסיכום העוסק בערבית בישראל כ"שפת שלום וביטחון" כשיה-על הקושר בין השחקנים השונים בדיון בנוגע לערבית בישראל; כמו כן מנדל, "יצירת הערבית הישראלית".
43. David Knoke, *Economic Networks* (Cambridge: Polity Press, 2012), 100 ראו.
44. לדוגמאות רבות לשפה מקודדת זו ראו מנדל, לימודי ערבית בחברה היהודית בישראל, 42, 97, 98, 111, 123, 131, 178, 221, 222.
- מבוסס גם על הרצאתי "שפה מקודדת: שיקולים פוליטיים וביטחוניים בלימודי שפה זרה", יום עיון בנושא מבטים מוצלבים: הוראת ערבית בישראל ובצרפת והוראת עברית בעולם הערבי – ללמוד את שפתו של

- ה"אחר" ותרבותו, המכללה האקדמית בית ברל, 15.1.2014.
45. המידע לקוח מן המאמר Nicky Hager, "Israel's omniscient ears", *Le Monde diplomatique* (English edition), September 2010. המצייר פרופיל מפורט של אחד מבסיסי המרכזיים של היחידה. ראו גם כתבה המבוססת על זו של כתב העת הצרפתי: יוסי מלמן, "חשיפה נדירה: בסיס ההאזנות הלווייני של יחידה 8200", *הארץ*, 5.9.2010.
46. מיכל דניאלי, "8200: הכירו את היחידה המסווגת הכי גדולה בצה"ל", *מאקו פז*, 12.9.2011.
47. מתוך סקירת ספרו של עבד אלרחמן אלמרעי "וואלה בסדר: דיוקן לשוני של הערבים בישראל", מאת יאיר אשכנזי, *הארץ ספרים*, 9.5.2014.
48. מעניין לראות שמשכילים יהודים-גרמנים מהמסורת הפילולוגית של מדעי המזרח בגרמניה, אשר היגרו לפלשתינה/ארץ ישראל בשנים 1920–1940 ראו ב"לטינית" דווקא מודל לחיקוי. בתקופה זו, שקדמה להקמת מדינת ישראל, גרסו משכילים אלה כי יש ללמד את הערבית כ"לטינית של האוריינט", מתוך תפיסה הרואה בלימודי הדקדוק מסגרת חשיבה המעודדת דיוק וסדר. ראו לדוגמה שרה הלפרין, ד"ר א. בירם ובית הספר הריאלי (ירושלים: ראובן מס, 1970), 443.
49. Allon Uhlmann, "Policy Implications of Arabic Instruction in Israeli Jewish Schools", *Human Organization* 70 (1) (2011): 100.
50. ألون فراغمان, "الطالب المثابر أتى الأسبوع الماضي إلى المدرسة فرحا مسرورا – طريقة الترجمة-القواعد في تعليم العربية – 2005-2006", *الرسالة* 14 (1428 / 2007) ص. 38.
51. מוחמד אמארה, "הוראת השפה הערבית בקרב תלמידים יהודים בישראל: מגישה ביטחונית לגישה אזרחית", במת ון ליר: מגזין אלקטרוני ליחסי יהודים ופלסטינים בישראל / גיליון שני (ספטמבר 2013).
52. ראו לדוגמה את הנתונים על מוטיבציה ללימודי ערבית בבית הספר התיכון בישראל: אדווה הים-יונס ושירה מלכה, לקראת פיתוח תכנית לימודים בערבית לחטיבת הביניים ולחטיבה העליונה במגזר היהודי – מחקר הערכה, משרד החינוך: המזכירות הפדגוגית, האגף לתכנון ולפיתוח תכניות לימודים ומכון הנרייטה סאלד – המכון הארצי למחקר במדעי ההתנהגות (ירושלים, מכון הנרייטה סאלד וכתר, 2006), 11, 16, 17.
53. 108, 107, 65, 64. ראו גם Roberta Kraemer, *Social psychological Factors related to the Study of Arabic among Israeli Jewish High School Students* (Unpublished PhD. Thesis, School of Education, Tel Aviv University, 1990), 173-174. (להלן קרמר, "גורמים פסיכו-חברתיים").
53. לפי קימרלינג, אם קיימת בחברה הישראלית "הוויה סוציולוגית משותפת לכל הדורות, לכל העדות, לדתיים (כולל אורתודוקסים שבאורתודוקסים) וללא דתיים, לילידי הארץ ולמהגרים אליה (מעל ומעבר ל'דור' זה או אחר), לבעלי דעות ימניות או שמאליות, למנהיגים ולמונהגים, למשכילים ולהדיוטות, לנשים ולגברים – הרי זוהי הוויית המלחמות והצורות השונות והמגוונות של השתתפות בשירות הצבאי הביטחוני, סדיר, מילואים וקבע, בגלוי ובחשאי, בשגרה ובפתע". בתוך ברוך קימרלינג, "מיליטריזם בחברה הישראלית", *תיאוריה וביקורת* 4 (סתיו 1993): 124.
54. Muhammad Amara, "Teaching Arabic in Israel", in Kasseem M. Wahba, Zeinab A. Taha and Liz England (eds.), *Handbook for Arabic Language Teaching Professionals in*

- .the 21st Century (Abrington, Oxon: Roxon, 2013), 94
- Allon J. Uhlmann, "Arabic Instruction in Jewish Schools and in Universities in Israel: Contradictions, Subversion, and the Politics of Pedagogy", *International Journal of Middle Eastern Studies* 42 (2010): 303
56. עלי אלוהרי, "שיעור בערבית", *הארץ*, 17.12.1998. באנקדוטה משלו, ראובן שניר מתייחס אף הוא לקשר הגורדי המחבר בין לימודי השפה הערבית לבין חיל המודיעין בשיח היהודי בישראל, ולהתפכחות שלו עצמו לגבי תרומתו של חיל המודיעין ללימודי השפה. לדברי שניר, כשהוא נזכר במילון הערבי-עברי שקיבל במהלך לימודיו, "אולי בראיית הנולד, המילון שקנה לי אבי הוא מרופט עתה אך עדיין יקר ללבי ובשימוש, בעוד זה שהעניק לי חיל המודיעין, עם ההקדשה שכה הייתי גא בה בנעוריי, עדיין שמור אצלי כחדש. אז לא השתמשתי בו מסיבה הפוכה שבגללה אינני משתמש בו כעת". בתוך ראובן שניר, *ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, 2005)*, 2.
- Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).
58. שנהב מציין זאת כתהליך ההדחה שהתרחש בקרב היהודים-הערבים ומציין כי "אם כרטיס הכניסה ללאומיות יהודית-ישראלית של יוצאי אירופה היה השכלה וחילון, כרטיס הכניסה של יהודי המזרח היה חיוקיה של הדת". ראו יהודה שנהב, *היהודים הערבים: לאומיות, דת, אתניות (תל אביב: עם עובד, 2003)*, 114 (להלן שנהב, *היהודים הערבים*). גם שוחט ציינה כיצד סיבות אלו גרמו להעלמת המושג יהודי-ערבי, והעדת "יהודים מזרחים" ו"עדות המזרח" על פניו. ראו: Ella Shohat, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text*, 19/20 (Autumn 1988): 1-35.
59. שנהב, *היהודים הערבים*, 9.
60. מנדל, "רה-ערביזציה", 110-111.
61. ראו פרק 4.3 בדיסרטציה לימודי ערבית בחברה היהודית בישראל, 127-132.
62. Ben Rafael, Eliezer and Hezi Brosh, "A Sociological Study of Second Language Diffusion: The Obstacles to Arabic Teaching in the Israeli School", *Language Planning and Language Problems* 15 (1) (Spring 1991): 1-24
63. האחוז המדויק של יהודים באזור של ישראל/פלסטין של היום אינו ברור, אולם ככל הנראה נע בין 2 ל-6 אחוזים מהמאה החמש-עשרה עד סוף המאה התשע-עשרה. לדוגמה, במפקד העות'מאני של שנת 1878 חיו בפלסטין/ארץ ישראל 462,564 בני אדם, מתוכם 403,795 מוסלמים (87%), 43,465 נוצרים (10%) ו-15,011 יהודים (3%). בתוך Alan Dowty, *Israel / Palestine* (Cambridge, UK: Polity Press, 2008), 13; Mark Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict* (Bloomington: Indiana University Press, 1994): 43, 124
64. אמנם רמת הידע של הערבית בקרב יהודי הארץ השתנתה בהתאם לאזור ולמוצא, וניתן לומר באופן

גורף שהיהודים-האשכנזים בארץ שלטו פחות בשפה זו, ובכל זאת גם לקראת סוף המאה התשע-עשרה זוהתה עלייה בידיעת הערבית בקרב יהודים-ספרדים (עם עליית הלאומיות הערבית) ויהודים אשכנזים. לגבי האחרונים משמעות הדברים היא בעיקר השתלבות גדלה וברורה של מאפיינים ומבנים לשוניים ערביים בשפה היידיש-הפלסטינית, שהעידה הן על הדומיננטיות של ה-Lingua Franca האזורית והן על הקשרים התרבותיים והחברתיים שנטו בין האוכלוסיות השונות בפלסטין. ראו גם Mordecai Kosover, *Arabic Elements in Palestinian Yiddish: The Old Ashkenazic Jewish Community in Palestine, its History and its Language* (Jerusalem: R. Mass, 1966); Bernard Spolsky, "Language in Israel: Policy, Practice and Ideology", *Georgetown University Round Table on Language and Linguistics* (1999), 165; Eliezer Ben-Rafael and Stephen Sharot, *Ethnicity, Religion, and Class in Israeli Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 26.

65. עברית אמנם היתה השפה הראשונה של הליטורגיקה היהודית, אך גם בתחום זה הערבית היתה דומיננטית ושנייה רק לעברית. יש לציין כי מהמאה השתים-עשרה השתנה המצב: יהודי אירופה החלו להשתמש בטקסטים דתיים שתורגמו מערבית לעברית, ואילו יהודי צפון אפריקה, המזרח התיכון וחצי האי האיברי המשיכו לכתוב ולקרוא בערבית. ראו: Moritz Steinschneider, *Jewish Arabic Literature* (NJ: Gorgias Press, 2008).



זכות השבות עדי אופיר

המילה "שבות" בעברית היא מקרה מעניין של דו משמעות שכמעט נעלמה. * "שבות" יכולה להיגזר מן השורש שו"ב, ואז משמעותה שיבה. במקרה הזה אין בין שבות לשיבה שום הבדל סמנטי. אבל "שבות" יכולה להיות גם נגזרת של שב"ה, ואז משמעותה "שבי" או קהילה שבויה. זו כנראה המשמעות שבה היא מופיעה בתנ"ך, או כך לפחות פירשו מפרשים מסורתיים.¹ שיבה היא תמיד הבטחת האל, תחילה לעמו ואחר כך גם לעמים אחרים. כשהיא מובטחת לישראל היא נקשרת בתשובה שיעשו,² וכשהיא מובטחת לאחרים היא חלק מחזון אחרית הימים, אבל ברוב המקרים שבהם היא מובטחת היא שיבה משבות – המקום או המצב שהאל משיב אותם לאחור, ולא מילה נרדפת לשיבה. שיבה כזאת מובטחת לבני מואב ולבני עמון, למצרים ולעילם, ואפילו לסדום הרשעה עומדת זכות השיבה (יחזקאל טז, נג). ירמיהו מכריז: "וְשִׁבְתִּי שְׁבוֹת-מוֹאָב בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים (מח, מז)... וְאַחֲרֵי-כֵן, אָשִׁיב אֶת-שְׁבוֹת בְּנֵי-עַמּוֹן (מט, נ). וְהָיָה בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים אֲשׁוּב (אָשִׁיב) אֶת-שְׁבִית (שְׁבוֹת) עֵילָם" (מט, לו); יחזקאל מביטח בלשון דומה: "וְשִׁבְתִּי אֶת-שְׁבוֹת מִצְרַיִם וְהִשְׁבֵּיתִי אֹתָם אֶרֶץ פְּתוּס עַל-אֶרֶץ מְכוּרְתָם וְהָיוּ שָׁם מִמְלָכָה שְׁפֹלָה" (כט, יד). אין שום הבדל סמנטי בין לשון ההבטחות האלה ללשון ההבטחה להשיב את "שבות עמי ישׂראל ויהודה" אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֵיהֶם (ירמיהו ל, ג). בשביל ירמיהו ויחזקאל, לפחות, השיבה היא מגלות, והשיבה משבי מובטחת לכולם.

ספק אם משמעות זאת של המונח עמדה לעיני המחוקקים שחוקקו ב-1950 את חוק השבות. כשֶׁזָרַח וְרֵהֶפְטִיג ניסח את התנגדותו להצעת חוק האזרחות שהתגבשה במשרד המשפטים בסוף 1949 ותבע לעגן בחוק את אפליית היהודים בכל מה שקשור לכניסה לארץ ולהתאזרחות בה, הוא הציע חוק מיוחד להסדרת הגירה יהודית, וכינה אותו "חוק לקיבוץ גלויות".³ משרד המשפטים לא רצה לעגן בחוק אפליה בין יהודים ללא-יהודים ולקשור את האזרחות בשייכות לעם היהודי, ובמקום זאת הציע להתמודד עם ההגירה היהודית באמצעות העדפה מינהלית ולא חוקית, אך הממשלה אימצה את דעתו של ורהפטיג ודחתה מפניה את העמדה האוניברסלית של משרד המשפטים. במסגרת אותה החלטה שונה גם שם החוק ל"חוק השבות", שהגדיר במדויק את התחום שבו מתקיימת האפליה המשפטית. כך יוחדה השבות ליהודים, אבל גם נותקה מן השבי (ומהשורש שב"ה) ולימים גם מן ה"שיבה" של שיבת ציון. לכאורה לא אמור להיות שום הבדל סמנטי בין "שבות" ל"שיבה", הנגזרות מאותו שורש, אבל את השיבה כבר תפסו הפלסטינים.

*אני מבקש להודות לחסן ג'בארין שהזמין אותי ודרבן אותי לכתוב את המאמר הזה, לאריאלה אוולאי על כל מה שלמדתי ממנה והפנמתי אל תוך הטקסט הזה בלי להשאיר עקבות, וליהודה שנהב על הערות מועילות. מאמר זה עתיד לראות אור באחד מפרסומיו של עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל (adalah.org). המערכת מודה לעדאלה ולמנכ"ל המייסד שלו, עו"ד חסן ג'בארין, על הרשות לפרסם אותו כאן.

האידיאולוגיה הציונית ולשון החוק הישראלי יצרו בין "שיבה" ל"שבות" בעברית בת-ימינו הבדל שאי אפשר לטעות בו ושאינן לו שום קשר לשבי המקראי. שיבה היא זכות שתובעים הפלסטינים, ואם תתממש, סבורים רוב היהודים, היא תסכן את מדינת ישראל; שבות היא מה שמובטח במדינת ישראל על פי חוק לכל יהודי ויהודייה באשר הם. אין זה המקום היחיד או הראשון בתולדות המפעל הציוני שבו המדינה ממלאת בדמיון הפוליטי את התפקיד שהיה שמור פעם לאלוהים, אבל להבדיל מן האל האוניברסלי של ירמיהו ויחזקאל, המדינה מבטיחה שבות רק לבני "עמי ישראל", ומונעת אותה, בחוק ובמעשה, מבני העם שעל חורבנו התכוננה. בדברים שלהלן אני מבקש להשיב את ההבדל האידיאולוגי בין שבות לשיבה ולקשור גם את הזכות וגם את החוק לא רק לאותה פעולה עצמה, אלא גם לאותן זכויות אדם ואזרח ולאותן חובות מדינה. כדי לעשות זאת, אני מבקש להיתלות בדברי בעמדה הציונית-הליברלית בשאלת זכות השיבה של הפלסטינים, שאותה אציג ואבקר לפי הניסוח השיטתי והמוצלח ביותר שלה, זה שהעניק לה פילוסוף המשפט חיים גנו. בשנת 2006 פרסם גנו מאמר שיטתי ויסודי בסוגיה של שיבת הפליטים הפלסטינים, ובו הראה כי לאומיות ליברלית מסוגלת להתמודד עם שאלת העול ההיסטורי שגרמה מדינת ישראל לפלסטינים בעצם הקמתה ובאופן הקמתה והתנהלותה מאז, ואף להציג לסוגיה פתרון מתקבל על הדעת.⁴ גנו הוא ליברל עקבי, והליברליזם שלו ממתן ומסייג מאוד את תפיסתו הלאומית. למעשה הוא המתון ביותר מבין הציונים הכותבים היום בכל מה שנוגע ליחסים בין יהודים לפלסטינים וגם הפתוח ביותר – מבחינה עקרונית גם אם לא מבחינה מעשית – לאפשרות של מדינה דו-לאומית בארץ-ישראל/פלסטין. התפיסה הלאומית שלו מבוססת על זכות ההגדרה העצמית לקבוצות לאום, אבל גנו אינו קובע שמימוש הזכות הזאת מותנה במונופול יהודי על השליטה במדינת הלאום.⁵ הוא מייצג תפיסה ציונית שכמעט עברה מן העולם, שלפיה המדינה אינה תכלית השאיפות הלאומיות ומדד למימושן, אלא אמצעי שנועד לספק תנאים נוחים לקיומם של בני הלאום ולשגשוג התרבות הלאומית, שעשויה בעיקרון לשגשג גם באין מדינה, בחסות מדינה אחרת, או בלי כל קשר למדינה. מכיוון שקיומה של המדינה אינו מימוש הכרחי של איזו לאומיות פרטיקולרית והמדינה היא מכשיר להסדרת החיים המשותפים של כל הנשלטים בתחומה, חלים עליה סייגים הנגזרים מתפיסת צדק ומשפט ליברלית אוניברסלית, שאמורים לרסן ולאזן כל פריבילגיה שהלאום ההגמוני עשוי לתבוע לעצמו.⁶

אבל בעניין אחד, מכריע, עמדתו הציונית של גנו גוברת על הליברליזם שלו ומגמדת אותו. הוא קובע כי בתנאים הנוכחיים של סכסוך רב-שנים שטרם נרגע ואי-אמון עמוק בין העמים, למדינה היהודית צריך להיות מונופול על הכוח הצבאי. גנו מזהה את השמירה על הרוב היהודי כאינטרס ביטחוני שעליו מופקדת אותה "מדינה בעלת עוצמה צבאית שבה יש [ליהודים] הגמוניה".⁷ גנו אמנם מקפיד לשלול בתוקף כל ניסיון לשמור על הרוב הזה באמצעות עקירה, אפליית פלסטינים בחוק האזרחות או התערבות ביו-פוליטית מכוונת באמצעים ממשליים אחרים. את העבודה הוא משאיר, במובלע, לריבוי הטבעי, ובמפורש – לשלילת חוק שבות פלסטיני שיאפשר שיבה המונית של פלסטינים לישראל. הוא מתחמק מלומר מה יקרה אם האמצעים האלה לא יספיקו,

וקובע רק שאפליית הפלסטינים הנגזרת מן העמדה הזאת מוצדקת בשל הימשכות הסכסוך. גנו מציג עמדה ציונית שולית שכמעט אינה מוכרת היום, אבל בגלל המשקל המיוחד שהוא מייחס להיסטוריה של הסכסוך הישראלי-הפלסטיני, עמדתו בשאלת השיבה של הפלסטינים למולדתם (להבדיל מעמדתו ברוב העניינים האחרים) מייצגת היטב תפיסות מוכרות ב"שמאל הציוני" – ביטוי המסמן התנגדות לקולוניזציה של חלק מהשטחים שנכבשו ב-1967 ולהפרת זכויות אדם, אך במסגרת מדינה יהודית, שבה שמירה על הרוב היהודי היא ערך עליון. עמדה לאומית-ליברלית עקבית עדיפה ללא ספק על פני עמדה לאומנית, שהיא עמדתם של רוב המגדירים את עצמם ציונים היום. האחרונים לא רק שאינם מציעים שום פתרון ל"שאלת העוול ההיסטורי", אלא שבדרך כלל הם אינם מסוגלים לזהות את הבעיה.⁸ גנו מנסה להראות שגם עמדות אחרות, לאומיות או ליברליות פחות או יותר מעמדתו, במידה שאינן פסולות לחלוטין מבחינה מוסרית, מובילות אף הן לשתי המסקנות המעשיות העיקריות שלו בשאלת השיבה: שלמדינת ישראל יש אחריות חלקית לעוול ההיסטורי שנעשה לפליטים ואחריות מוסרית שתבוא לידי ביטוי בפיצוי שיינתן להם; ושאינן לאפשר שיבת המוני פליטים לישראל שבתחומי הקו הירוק, בהנחה שזו מדינת לאום יהודית מתוקנת המתקיימת לצד מדינת לאום פלסטינית.⁹

אני סבור שאם מקבלים את הרישא בטיעון של גנו, יש לקבל גם את שתי המסקנות שלו. ראשית, אם בוחנים את שאלת העוול ההיסטורי מנקודת מבט של המשפט הליברלי, לפחות לחלק מן הפגיעה בזכויות הפלסטינים שגורשו אין הצדקה, והמדינה מחויבת לפצות עליו. גנו, שמבחין בחדות בין גירוש לבריחה מרצון, מטיל את האחריות לבריחה על הפלסטינים, את האחריות לבורחים על המדינות שפיתו אותם לברוח וקלטו אותם, ואת שאלת הגירוש הוא מצמצם באופן תמוה לשאלת הרכוש.¹⁰ הוא אכן טוען שלפחות חלק מהפלסטינים גורשו, אף על פי שגירושם לא היה הכרחי לביטחון היישוב ולא היתה לו הצדקה קיומית, אבל הוא מתעלם, באופן תמוה עוד יותר, מטענה חזקה שבעיקרון עשויה לעלות בקנה אחד עם מהלך הטיעון שלו: מניעת שיבתם והפקעת רכושם של כל הפלסטינים שגורשו – אדמות, בתים, ספרים ויצירות אמנות – לא היו חלק מהקרבות, אלא מעשה מדינה מחושב שהתרחש אחרי סיום הקרבות, שבמהלכו נפגעו זכויותיהם של יחידים על פי זהותם האתנית-הלאומית ורק מפני שהשתייכו לקבוצה הלא נכונה. לכן, אפילו אם האחריות לעקירה עצמה נחלקת שווה בשווה בין יהודים וערבים, וגם אם האחריות לגורל הפליטים במחנות מוטלת גם על המדינות המארחות, האחריות לנישול ולמניעת השיבה נופלת כולה על כתפי מדינת ישראל. מכאן נגזרת אחריותה של המדינה לפצות את העקורים שעדיין חיים או את יורשיהם.

שנית, אם מסכימים כי הפתרון הפוליטי הראוי בישראל/פלסטין צריך להיות הסדר חלוקה על בסיס לאומי-טריטוריאלי, יש לאפשר שיבת פליטים למדינה הפלסטינית, אבל לא נכון לדרוש שיבה של המוני פלסטינים לגבולות המדינה היהודית. שיבה כזאת תאיים על הרוב היהודי המוצק במדינה היהודית ובכך תסכל את עקרון החלוקה הלאומית-טריטוריאלי, שבמסגרתו שיבה כזאת מתאפשרת ומהווה חלק מפתרון המושג בדרכי שלום. הסדר לאומי-טריטוריאלי מבוסס על קשר מיוחד של מנגנוני המדינה לתרבות הרוב הלאומי, ליהודים יש טעמים היסטוריים חזקים

לבקש הגנה מדינתית מיוחדת לרוב הזה, ולכן אין לאפשר שיבה שתאיים על הרוב הזה או על ההגנה המדינתית המופקדת לשמור עליו.

הניסוח האחרון חושף מעגליות ברורה בין האינטרס הביטחוני לצורך לשמור על הרוב הלאומי: כדי לשמור על האמצעים הביטחוניים כערובה לקיום היהודי, צריך רוב יהודי שיבטיח שליטה יהודית במנגנוני המדינה. מכאן שהרוב היהודי הוא תנאי להשגת שליטה באמצעי הביטחון וגם התכלית שלה. ובמלים אחרות, כדי לשמור על האמצעים הביטחוניים שמאפשרים לשמור על הרוב צריך להבטיח רוב שישמור על המונופול שיש ליהודים על האמצעים הביטחוניים. כדי לשמור את האמצעים הביטחוניים בידי הרוב ולמענו צריך להיות מוכנים לפגיעה מסוימת בזכויות המיעוט, שאינו יכול להיות שותף שווה למנגנוני המדינה המופקדים על הביטחון; לכן צריך שליטה בכוח הצבאי, כי הפגיעה בזכויות המיעוט שנועדה להבטיח שליטה כזאת עלולה להוביל את המיעוט להתקומם. המעגליות הזאת אינה ייחודית לגנו. היא מרכיב בלתי ניתן לסילוק של תפיסה לאומית המבקשת לכפות העדפה לאומית במצב רב-לאומי ובכך לפגוע בשוויון האזרחי, ולא ניתן לחמוק ממנה כשמאמצים תפיסה לאומית-טריטוריאלית לפתרון הסכסוך. גנו מודע היטב לעיוות שיוצרת התפיסה הזאת בעיקרון הליברלי של השוויון האזרחי, אבל הוא משלים איתו מפני שהוא מאמץ כמובן מאליו את התפיסה הציונית המקובלת של היחסים בין יהודים לפלסטינים כ"סכסוך" בין שתי קבוצות לאום שוות. השאיפה היהודית להגדרה עצמית לאומית לא נתפסת כסיבה עיקרית לקונפליקט, אלא זכות שיש להבטיחה באמצעות מונופול יהודי על מנגנוני המדינה, ושמירתו של זה נתפסת כתנאי לפתרון הסכסוך. לכן המעגליות היא בלתי נמנעת. בדברי כאן לא אבקר כאן את התפיסה ההיסטורית של "הסכסוך", אלא אלווה אותה לפי הגיונה הפנימי עוד צעד אחד.

מן הניסוח המתוקן והמותנה שהצעתי למסקנות של גנו נגזרות כמה מסקנות. אציג אותן להלן, כדי להראות שדי בהן לחייב מחשבה מחודשת על שאלת השיבה בכללותה ועל העקרונות המנחים את ההתמודדות איתה.

ראשית יש להבחין במתח המובנה כאן בין זכותם של יחידים לבין טובת הכלל המתפרשת במונחים לאומיים. בדיוק כשם שבמקרה הראשון זכותם של יחידים (הפליטים שיש לפצות) גוברת על טובת הכלל (שמוגדרת עכשיו לפי הכלל שנוצר במדינה היהודית), כך במקרה השני טובת הכלל (שוב, הכלל היהודי) מגבילה את זכותם של יחידים לשוב לבתייהם. הפיצוי בעקבות הפרת זכויות הוא עניין פרטי; השיבה עצמה – לא רק הזכות אלא תביעתה ומימושה על ידי רבים – היא עניין קולקטיבי, לאומי וטריטוריאלי. תפיסת הזכויות הליברלית מאפשרת צדק מתקן רק אם מקבלים את הפיכת האובדן למושג מופשט המתייחס לדבר מה שהיה בבעלות פרטית ויש לו תרגום במונחים כלכליים, ומשלימים עם אובדן שאין לו תקנה כשאינו לו תרגום כזה; תפיסת הלאומיות הטריטוריאלית מאפשרת פיוס רק אם משלימים עם כך שחוסר התקנה של האובדן הפרטי מציית לחלוקה בין הקבוצות הלאומיות – פלסטינים שמשפחותיהם גורשו משטחה של המדינה היהודית יצטרכו להשלים אם אובדן נרחב לאין שיעור מזה של אלה שגורשו משטחה של המדינה הפלסטינית.

במילים אחרות, הפתרון שגנו מציע כרוך בסתירה מהותית בין הגנה על זכויות של יחידים לבין מחויבות לקבוצת הלאום, ומחויבות להקרבת הראשון על חשבון האחרון, אך הסתירה הזאת אופיינית ללאומיות הליברלית בכלל; למעשה, השלמה עם הסתירה הזאת היא תנאי לעצם הצירוף של לאומיות וליברליזם – כדי לקיים את זכותו של הקולקטיב להגדרה עצמית (במסגרת מדינית, אבל גם במסגרות מחייבות פחות) מותר לפגוע (באופן מידתי, כמובן) בזכותם של יחידים. במקרה שלפנינו הסתירה הזאת באה לידי ביטוי באופן שבו המסגרת הלאומית-ליברלית לפתרון הסכסוך מגבילה את אופק התביעה לצדק מתקן. ההגבלה עצמה הגיונית: היא נובעת מן הצורך להתמודד עם תוצאות התיקון ולא רק עם העוול שיש לתקן, כלומר מן הצורך לחשב ולהביא בחשבון את האובדן והסבל שהתיקון עצמו עלול לגרום. שכן מאמץ להשיב את הצדק על כנו אך אינו צופה פני עתיד סופו שיסתיים כמו מאבקו של מיכאל קולהאס, שכזכור החל בתביעה להשיב כמה סוסים שנגזלו והסתיים בחורבנו של חבל ארץ שלם.¹¹ אבל מן ההכרח להגביל את התביעה לצדק מתקן לא נובע סוג ההגבלה ההכרחית. הציוני הליברלי אינו שואב את ההגבלה מן העמדה הליברלית שלו, שמחייבת כלכלת רעות אוניברסלית, אלא מן העמדה הלאומית שלו, שמחייבת להביא בחשבון את הפגיעה הצפויה בעיקרון הלאומי-הטריטוריאלי. בניגוד למצב שבו היענות לתביעת נזיקין מביאה בחשבון גם את מצבו של האחראי לנזק, כאן מובא בחשבון מצבו של הקולקטיב הלאומי, ו"שמירה על הרוב הלאומי" הופכת לערך עליון שבשמו מותר לפגוע בזכויות של יחידים. גנו מגביל את טווח ההצדקה של הפגיעה הזאת לנסיבות ההיסטוריות הנוכחיות, אבל זה סייג ריק מתוכן כמעט – איש מקוראיו אינו זוכר ואינו מכיר נסיבות אחרות.

שנית, לפי התפיסה הזאת, שבה המסגרת לפתרון הסכסוך קובעת את גבולות השיבה, הרבה מן הוויכוח בשאלת העוול ההיסטורי – כגון הטעמים להצדקת הציונות או לשלילתה או הנימוקים בעד ונגד זכויות קולקטיביות – מאבד מן הרלבנטיות שלו. גנו אמנם עוסק בהרחבה במיון העמדות השונות בוויכוח הזה ובניתוח ביקורתי של הנימוקים העיקריים של כל אחת מהן, אבל רק כדי להראות שבסופו של דבר רוב הנימוקים האלה מיותרים. כך מסתבר גם שאין זה משנה אם מצדיקים את הפתרון של חלוקה טריטוריאלית בין שתי מדינות לאום מטעמים של ריאל-פוליטיק (רק לחלוקה כזאת יש סיכוי להחזיק מעמד ולהבטיח יציבות ושלווה יחסיים באזור), מטעמי מוסר (זה הפתרון הצודק שיגרום פחות נזק, אובדן וכאב בהשוואה לכל הפתרונות החלופיים), או מטעמים אידיאולוגיים-לאומיים (רק פתרון כזה יבטיח את הקיום הלאומי של שני העמים).¹² מרגע שהתקבל על שני הצדדים, הפתרון מכתוב את תנאי השיבה בלי קשר לנימוקים שהובילו אליו. במסגרת חלוקה לאומית-טריטוריאלית השיבה צריכה להיות בעצמה עניין לאומי וטריטוריאלי: היא צריכה לאפשר את מימוש הזכויות הלאומיות והאינטרסים הלאומיים של שני הצדדים, או לפחות לא לפגוע במימושם, וזה אמור להתרחש בשתי מסגרות מדינתיות-טריטוריאליות נפרדות.

האפשרות שיש להכיר קודם בתביעת השיבה ולקבוע מסגרת למימושה, ומתוך הקביעה הזאת לגזור את העקרונות המנחים לפתרון הסכסוך, מסולקת מראש – וזה עניין שלישי הנגזר

מהעמדה הציונית הליברלית. השיבה כפופה כאן לפתרון הפוליטי, במקום שהפתרון הפוליטי יהיה כפוף לתביעת השיבה. היפוך כזה אינו עניין מופרך. אחרי הכול, כך החל המפעל הציוני. הציונות ההיסטורית הציגה את התביעות המדיניות שלה כאמצעים שנועדו לאפשר שיבת יהודים לארצם. אבל הציונות תמיד ידעה להוציא מן הכלל את התביעות האוניברסליות שלה. האפשרות שתביעת השיבה הפלסטינית תוכר כבלתי מותנית, שמיושנה יהיה בלתי מוגבל מבחינה גיאוגרפית ואדיש למציאות הדמוגרפית שהוא מחולל, ושהמציאות שתחולל השיבה תקבע את התנאים לפתרון – האפשרות הזאת נדחית על הסף. כידוע, היפוך כזה היה עמדתם של רבים, פלסטינים ואחרים, מאז שנות החמישים של המאה העשרים, והציוני הליברלי מוכרח לדחות אותו על הסף מפני שהוא עומד בסתירה ישירה לעיקרון הלאומי-הטריטוריאלי שבו הוא דבק.¹³

לפלסטינים שאימצו את העיקרון הלאומי-טריטוריאלי אין בסיס להתנגד לטיעון של גנז. לא משנה היכן יעבור הגבול שיחלק מחדש את הארץ, מעתה חייבים גם הם להסכים כי במקום שהעוול ההיסטורי יקבע את מסגרת הפתרון, הפתרון הוא שקובע את מסגרת ההתייחסות לעוול ההיסטורי ומאפשר תיקון מסוים שלו, אבל לא מחייב תיקון כזה במסגרת הטריטוריאלית של המדינה היהודית עצמה. למעשה, אם מקבלים את העיקרון של חלוקה לאומית-טריטוריאלית, ההיענות לתביעת השיבה במסגרת המדינה היהודית נותרת בלתי מוגדרת. אף על פי שהיא מחויבת באופן עקרוני, היא מסויגת מבחינה מעשית עד שלא נותר ממנה כמעט דבר זולת מחווה של רצון טוב וביטוי לרצינות כוונות הפיוס של היהודים. מימוש ההיענות לתביעת השיבה ייקבע, כפי שגנז מציע, על פי שיקולים נסיבתיים פרגמטיים.¹⁴ סביר להניח שגם במסגרת המדינה הפלסטינית, מימוש חוק השבות הפלסטיני ייקבע על פי איזון מזדמן בין זכויות הפרט לשוב ובין חובתה של המדינה למצוא לו את מקומו, מתוך שמירה על זכויותיהם של יחידים ובלי לפגוע ב"טובת הכלל". כשטובת הכלל נתפסת ומתנסחת במונחים לאומיים, רק המדינה מוסמכת להגדיר ולקבוע אותה, וצפוי שהיא תגביל את המימוש של זכות השיבה לפי תנאי הקליטה, בעלות וחזקה על הקרקע, פרישת האוכלוסייה וצפיפותה באזורים השונים וכדומה. המדינה הפלסטינית, כמו זו היהודית, מוסמכת כמוכן לקבוע גם באיזו מידה ייפגעו זכויות יחידים כדי לאפשר את קליטת השבים, אבל עצם קיומו של שיקול דעת מדינתי אינו מוטל בספק והוא יקבע את היחס בין מימוש זכויות השבים לשמירה על זכויות הנמצאים. גם אם לכל פלסטיני שישוּב למדינה הפלסטינית תוענק מיד אזרחות, השיבה עצמה, לבית, לאזור גיאוגרפי, לסביבה תרבותית, תישאר תלויה במידה רבה במשאבים שהמדינה תשכיל להקצות לקליטת השבים, כפי שמוכיחות עשרות שנות קליטה של מהגרים יהודים בישראל.

אבל הציוני אינו אמור להיות מוטרד מחוק השבות הפלסטיני ומאופן מימושו במדינה הפלסטינית. מעכשיו "זאת הבעיה שלהם". העבר, המשא שלו, הטענות המוסריות הקשורות למעשים שנעשו בעבר – כל זה הופך עכשיו ללא רלבנטי. מה שנותר מן העבר הזה הוא שכבה עבה של אי-אמון, שמצדיקה את הפתרון הלאומי הטריטוריאלי ובה בעת מאפשרת לשכוח את הסיבות לאותו אי-אמון ובעיקר את חוסר הסימטריה בין האחריות היהודית לאחריות הפלסטינית להיווצרותו.

זה קורה ברגע שמאמצים את מסגרת הפתרון, גם בטרם תיושם. כלומר, גם אם מימוש עקרון החלוקה הטריטוריאלית עוד רחוק ושייך כולו לעתיד, כבר מותר לשכוח את העוול ההיסטורי ואת כל מה שנעשה מאז באופן שגרם להעצמתו, מפני שמכירים בו במונחים של פגיעה אישית שאפשר לתרגמה למונחים כלכליים – אחריות המדינה לפיצוי הפליטים – ומסלקים אותו ברמה הלאומית, באמצעות שיבה מצומצמת, סמלית, כמחווה אפשרית וראויה, אבל לא כחובה מוסרית מוחלטת או תנאי להסדר פוליטי, והגדרת כל מה שחורג ממנה כשייך למדינה הפלסטינית שעתידיה לבוא.

גנו, יותר מרוב היהודים הישראלים, מכיר באחריות הישראלית לפגיעה בפלסטינים ולמחיר העצום שהם שילמו כדי שהיהודים יוכלו ליהנות ממסגרת מדינית טריטוריאלית משלהם, אך הניתוח שלו מדגים גם את האופן שבו הציוני הליברלי משתחרר ממשא העבר. העוול ההיסטורי מתפרק לשניים: מהצד האחד פגיעה ביחידים, שלתיקונה תדאג המדינה הפלסטינית על פי חוקיה ובמגבלות כוחה ויכולתה; מהצד האחר, האסון הלאומי הפלסטיני יזכה לתיקון מתוך עצם קיומה של מדינת הלאום הפלסטינית. בשני המקרים, השיבה תהיה בעיה של אחרים. ובאמת, את התמיכה הציונית בהקמת המדינה הפלסטינית יש להבין במידה רבה כמאמץ ליצור מסגרת לאומית מתאימה שתוכל לספוג את בעיית הפליטים, להכיל אותה כבעיה לאומית של אחרים ולהבטיח שהיא לא תזלוג לגבולות המדינה היהודית.¹⁵ אבל המתח הזה בין מחויבות לעבר ופעולה בשם העוול ההיסטורי שהתרחש בו לבין פוליטיקה לאומית בהווה מאפיין גם את הפוליטיקה הפלסטינית, והוא מוצא ביטוי ברבים מן הפילוגים ומהמאבקים שהיא חדרה בהם (לא רק בין הפליטים במחנות, בפלסטין ומחוצה לה, לבין הרשות הפלסטינית או בין רצועת עזה לגדה, אלא גם בתוך המחנות עצמם, בין דורות וקבוצות של פעילים).

ובכל זאת, הבעיה העיקרית בגישה הלאומית הליברלית לפתרון שאלת השיבה אינה נעוצה במתח שבין מחויבות לעבר למחויבות להווה, אלא בעובדה שהפתרון הלאומי-הליברלי מבוסס על אותו עיקרון שבשמו בוצעו הגירוש, הנישול והריסת פלסטין ב-1948: התפיסה הלאומנית של מדינת הלאום. לפי תפיסה זו (שגנו מציע כאמור גרסה מתונה ומרוככת שלה, וגם אותה הוא מתנה בנסיבות היסטוריות קונקרטיות), ללאום יש זכות להגדרה עצמית, ובמקרה היהודי זכות זו צריכה להתגלם במדינה שבה ללאום יש הגמוניה על הכוח הצבאי, ואילו המדינה, כארגון וכמבנה שליטה, מוכרחה, מתוך ההיגיון הפנימי שלה, להעדיף (במצב של ריבוי לאומים) את אחד הלאומים על פני האחרים, ולו מן הטעם הפשוט שאינה יכולה להישאר ניטרלית "מבחינת האינטרסים של חברי המיעוטים התרבותיים החיים בקרב[ה] להוסיף ולדבוק בלשונם ובתרבותם."¹⁶ על בסיס ההנחה הזאת, הלאום בעל ההגמוניה במדינה צודק כשהוא מבקש הן לשמור על כוחו כרוב, והן לשמור על בני הלאום האחר כמיעוט שלא יוכל לאיים על ההגמוניה שלו. הגירושים ומעשי הטבח ב-1948 (מעשים שהיהודים עשו, לדבריו, מעבר למה שנדרש למען ביטחונם¹⁷) נועדו להבטיח ליהודים רוב לאומי והגמוניה בתוך המדינה החדשה, ואילו הסירוב להרשות את חזרת הפליטים בראשית שנות החמישים ומאז ועד היום נבע מחשש לאבד את ההגמוניה הזאת. הציוני הליברלי שמאמץ את הפתרון הלאומי-הטריטוריאלית כותב ללא חשש

כזה, מפני שהרוב כבר הושג ויחסי הכוח השתנו מן היסוד: האלימות המכוונת שבאמצעותה נוסדה מדינת ישראל זכתה להכשר מצד רוב הקהילה הבינלאומית ואפילו מצד רוב מדינות ערב, שוויתרו זה מכבר על התביעה ל"חיסול הישות הציונית" ומציעות הכרה בישראל בגבולות 1967; ההגמוניה היהודית איתנה; המדינה היהודית היא מעצמה אזורית. בתנאים האלה הפתרון שגנזו מאמץ מבטיח לו – אם יתקבל כמובן – שישראל תזכה להכרה בינלאומית וערבית כמדינה יהודית. הביטחון הזה, עם ההכרה בחוב המוסרי כלפי הפליטים,¹⁸ מאפשר לו לגלות נדיבות מסוימת להחזרה מצומצמת וסמלית של פליטים לגבולות 1948. אבל מי מבטיח לפלסטינים, האזרחים שכאן והמעטים שישובו, שבשעת מצוקה החרדה לאובדן ההגמוניה לא תוביל שוב לשלילת זכויות המונית, לגירוש ולנישול, אפילו של המיעוט שנותר בגבולות המדינה היהודית? ומי מבטיח ששעת החירום לא תפוברק ותימשך בלי הגבלה ותנוצל לאיום בשלילת זכויות או לשלילת זכויות בפועל?

האיום הזה על זכויותיהם של האזרחים הפלסטינים אינו תרגיל מחשבתי אלא מציאות חיינו, וגנו כמובן מכיר אותה היטב, אבל במסגרת הדיון בשאלת השיבה הוא פוטר את עצמו מן המחשבה עליו. לאיום הזה יש ביטויים משתנים מאז ימי הממשל הצבאי. הוא התמתן בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים, שהיו ליברליות יחסית, אך לא הוסר מעולם, החרף מאוד מאז אוקטובר 2000, והגיע לשיא חדש בגל החקיקה הלאומי של השנים האחרונות. התשובה של הציוני הליברלי לאיום הלאומי היא דבקות בעקרונות ליברליים, שאמורים לרסן את הלאומיות, אבל היא ניתנת במסגרת דבקות לא פחותה בתפיסה לאומית מתונה, שנשענת מצדה על פירוש לאומי ולא ביקורתי של "הנסיבות ההיסטוריות" – קופסה שחורה שגנזו מתחמק מפתחתה – ועל פיו היא מגבילה בפועל את חלות המחשבה הליברלית. גנו אינו מביא בחשבון ששכפול לא-ביקורתי של הלאומיות שהוא מאמץ כמובן מאליו ומציב כמסגרת לסיפור תולדות הסכסוך תורם בעצמו לאותו אי-אמון, המהווה בסיס לפתרון הלאומי הטריטוריאלי.¹⁹ זאת ועוד, לפי גנו, שמבטא את הדעה הרווחת בנקודה זו, במצב ההיסטורי הנוכחי אי אפשר להתייחס ברצינות לתפיסה פוליטית המבקשת ללמד אנשים שהלאומיות היא תודעה כוזבת. קבלת הלאומיות כגזרת גורל נחשבת ל"ריאל-פוליטיק", ואילו גישות לא-לאומיות לפתרון הסכסוך נתפסות כלא מעשיות.²⁰ אך האם אי אפשר לומר אותו דבר על תפיסה פוליטית שמבקשת ללמד אנשים לרסן את האינטרסים הלאומיים שלהם בהתאם לעקרונות ליברליים, כדי לא לפגוע בזכויותיהם של בני לאומים אחרים גם כשנדמה שהם מאיימים עלינו? האם תפיסה כזאת אינה נאיבית ומנותקת ממה שנחשב לגישה מציאותית? הלוא הגישה ה"מציאותית" בעצמה אינה אלא מרכיב של האידיאולוגיה הלאומית. במילים אחרות, הפתרון של גנו אוטופי לא פחות מזה שיוצע כאן, אף כי גנו אינו מכיר באוטופיות של הפתרון שהוא מציע, כיוון שהוא מקדש את המובן מאליו (לאומיות ללא מוצא) והופך את המצוי לראוי (לפחות במובן זה, שאין טעם ולכן גם לא ראוי לנסות לבטלו).

הציוני הליברלי מבקש להגביל את השימוש המניפולטיבי בנימוקי שעת חירום במסגרת מדינת הלאום היהודית ולצמצם את הפקעת הזכויות המתנהלת בצלו. אך זאת משאלת לב. הניסיון

ההיסטורי של היחסים בין יהודים לפלסטינים בארץ-ישראל מלמד כמה רעועה ושברירית היא מערכת הערכים הליברלית של היהודים הישראלים, באיזו מהירות הם מוכנים לוותר עליה ועם אילו פגיעות נוראות בחיים וברכוש של פלסטינים הם מוכנים להשלים. אבל היהודים אינם יוצאים מן הכלל בעניין הזה. האם מערכת הערכים הליברלית של התנועה הלאומית הפלסטינית מוצקה יותר? האם אפשר לסמוך עליה שתחסן את הלאומיות הפלסטינית בשעת מבחן? כמה אומות מודרניות הצליחו לרסן בשעת מבחן לאומיות שהפכה ללאומנות ולעשות זאת בעזרת מסגרת ממשל ליברלית? וכמה פעמים בהיסטוריה המודרנית השתלבה אידיאולוגיה ליברלית, בהתלהבות או בהשלמה, בפרויקטים קולוניאליים וסיפקה להם אצטלה של מהוגנות?²¹ האמביוולנטיות האינהרנטית של מושג הלאום הופכת אותו מועד לפורענות. כשהמדינה מוגדרת מדינת לאום, אבל הלאום אינו מופיע כקבוצת האזרחים, האומה או הגוף הפוליטי אלא כקבוצה אתנית פרימורדיאלית,²² המדינה נתפסת כבת אחת כמה שנמצא בבעלות הקבוצה הזאת וגם כמה שמהווה את מימוש הייעוד ההיסטורי שלה. במצב הזה, שמירת הזהות בין אזרחות ללאום מופיעה כמשימה ראשונה במעלה של המדינה, והתמיכה הציבורית בצמצום המעמד האזרחי של המיעוט הלאומי ואף בשלילת אזרחות מבני המיעוט נעשית חלק בלתי נפרד מהאידיאולוגיה ההגמונית ומתעצמת במיוחד בתקופות משבר. במילים אחרות, הפתרון הליברלי-הלאומי לעוול ההיסטורי שהתחולל עם הנכבה מכשיר את התנאים לנכבה הבאה. אין פלא שרבים מן הפלסטינים הישראלים אינם מוכנים לקבל אותו. אבל גם ליהודים אין סיבה לקבלו, מפני שבסופו של דבר, בכל פעם שיחריף המתח בין אזרחות ללאומיות, המדינה הפלסטינית, מוחלשת ככל שתהיה, תפעל כתמונת ראי של המדינה היהודית.

סיבה ברורה להחרפת המתח הזה נעוצה בפתרון הלאומי הליברלי עצמו. הפלסטינים נקראים להשלים עם האובדן והפגיעה בזכויותיהם כדי להשיג מדינת לאום זעירה ומוחלשת. אם ייאלצו להשלים עם נוכחות של מאות אלפי מתנחלים יהודים בגדה המערבית, הם יקבעו את המתח הלאומי-אזרחי בלב המדינה החדשה; אם יפורקו ההתנחלויות וחצי מיליון יהודים יעקרו מבתיהם, הם יערערו עוד יותר את מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל, אשר יהיו בוודאי הראשונים שישלמו את המחיר. היהודים שלא יסלימו עם העקירה מן השטחים שנכבשו ב-1967 יתנגדו ביתר שאת לשיבת הפליטים, ומאבקם, שלפי כל הסימנים היום צפוי להיות אלים, יפגע עוד יותר באזרחים הפלסטינים בישראל. פגיעה כזאת תוצדק בשם הפגיעה במתנחלים והעיקרון שהנחה אותה: התאמה מרבית בין הלאום של מדינת הלאום להרכב הלאומי-אתני של אוכלוסייתה. גם אם המשבר יישאר משבר ישראלי פנימי, גם אם מצבם של הפלסטינים בישראל לא ישליך על היחסים בין ישראל למדינה הפלסטינית ואלה יישארו תקינים, המיעוט הפלסטיני לא ייעלם, ועצם קיומו יהיה הפרה מתמדת של הזיהוי בין אזרחות ללאום שהפתרון המדיני יבקש להבטיח. מי יזכור בשעת משבר את התביעה הליברלית להפעלה מידתית של הכוח שנועד להשיג התאמה כזאת? תביעות כאלה יידחו בשם העיקרון הלאומי הטריטוריאלי שעל פיו "הסכסוך" אמור להיפתר: העיקרון שהלאום – יחידה אתנית פרימורדיאלית – אמור לזכות ב"הגדרה עצמית" במדינה משלו, ולשמור בידיו את המונופול על מנגנוני המדינה הזאת

באופן שיבטיח את נחיתותם המבנית והקבועה של בני הלאומים האחרים בה. זאת ועוד: שיבה שתרחש במסגרת הסכם בין מדינת ישראל להנהגה הפלסטינית צפויה לשנות את המצב מיסודו גם אם לא תתרחש במסגרת מדינה דו-לאומית אלא במסגרת הסדר חלוקה והקמת שתי מדינות לאום, ובתנאי שישררו ביניהן יחסים תקינים. הציוני הליברלי מבקש להמעיט בחשיבות השינוי הצפוי הזה, אם הוא מתייחס אליו בכלל, וטוען שאפשר לשלוט בשינוי הדמוגרפי ולהבטיח שחזרת הפליטים לא תאיים על הרוב היהודי במדינה היהודית. אבל אם ההסכם יכלול חופש תנועה לפלסטינים בתוך ישראל, וכן בין עזה לגדה – עניין שהציוני הליברלי מחויב לו – השיבה תהפוך את הארץ למעורבת עוד יותר מכפי שהיא היום, גם אם תחולק לשתי מדינות לאום וגם אם רק המדינה הפלסטינית תקלוט את השבים כתושבים וכאזרחים. פלסטינים ישובו לא רק לשרידי הכפרים שהוחרבו או למה שנותר מעריהם. הם ישובו גם לרחובות הערים היהודיות, הם יחזרו לחופי הרחצה ולחיק הטבע. גם אם לא יניחו להם לגור או לעבוד בשטחי המדינה היהודית הם יוכלו לנוע בשטחה, להפגין נוכחות, להתערב, להתערות, לקשור קשרים, להמציא צורות שותפות חדשות. כדי למנוע זאת מהם יהיה צורך לשמר את חומות ההפרדה בין שתי המדינות ולאכוף מדיניות כניסה גזענית, ואולי אף להחמיר עוד יותר את האלמנט הגזעני בחוקי האזרחות הקיימים. פלסטינים שישובו לרמאללה ולשכם ולא יוכלו להגיע לירושלים או ליפו יוסיפו לחלום על שיבה ולהיאבק כדי להשיגה. אם תהיה הפרדה לא יושג פיוס; אם יושג פיוס לא תהיה הפרדה. שיבה היא תנועה המחוללת עירוב מעצם טיבה, ולא רק משום שהיא נועדה לתקן את עוול הטיהור האתני. אם לא יתאפשר העירוב לא תושלם השיבה. לכן השיבה, גם כשהיא מנותבת לפי החלוקה לשתי מדינות לאום, נוגדת את העיקרון הלאומי-טריטוריאלי שאמור לאפשר אותה במנות קטנות.

עם הפרדוקס הזה צריכים להתמודד גם ציונים ליברלים וגם פלסטינים בעלי עמדות לאומיות-ליברליות: פתרון ליברלי-לאומי ישכפל את התנאים שאפשרו את האסון הפלסטיני מלכתחילה; שיבה במסגרת הפתרון הזה תיצור סיטואציה פוסט-לאומית הנוגדת את העיקרון הלאומי-טריטוריאלי ועלולה להחריף את המתחים הלאומיים. הפרספקטיבה הלאומית, בין אם היא תובעת שיבה ללא תנאי ובין אם היא מצמצמת ותוחמת אותה לגבולות ההסדר הלאומי-טריטוריאלי, מוחקת את המציאות הדו-לאומית של פלסטין/ארץ-ישראל, אז והיום. בה בעת, פתרון שכלולה בו הסכמה על שיבה מחזק את הדו-לאומיות של הארץ וגם מתכחש לתרומתה המפורשת של הפרספקטיבה הלאומית למצב הדו-לאומי ולסתירה בינו ובין המצב החוקתי-הלאומי שאמור לשרור אחרי השגת ההסדר. אם הפרספקטיבה הלאומית מתמחה בהתכחשות למצב הדו-לאומי, הפרספקטיבה הליברלית מתמחה במחיקת המרחב המשותף, ה-common שבתוכו התקיימו בעבר, מתקיימים כיום ויתקיימו בעתיד יחסי העירוב והשותפות. הפרספקטיבה הליברלית מוחקת את כל מה שאי אפשר לתרגום למונחים של זכות וקניין, ובכלל זה את ההיסטוריה של המרחב המשותף, את צורות השותפות, ואת האובדן שאין לו תקנה ואי אפשר להשיבו או אפילו לאמור אותו.

דווקא על מה שאי אפשר להשיב צריך להתעכב. לא כדי לִבְכוֹת את מה שהיה ואיננו או כדי

לחפש דרכים להשיב אותו למרות הכול, אלא כדי להבין באמצעותו מהם גבולות ההסדר ומה ניתן לצפות ממנו, וכדי לחשוב באמצעותו על מה שייווצר מעל ומעבר לכל נוסחת פתרון. אבל לפני כל זה, השלמה עם אובדן שאין לו תקנה צריכה להיות נקודת מוצא לכל תביעה לשיבה ולכל חוק שבות. מי שתובע שיבה צריך קודם כול להשתחרר מהציפייה להחזיר את המצב לקדמותו, שכן מי שאינו מכיר באובדן שאין לו תקנה סופו לגרש ולנשל ולשכפל את מעשי העוול ההיסטוריים, ולעשות זאת בתנאים שיובילו בוודאי לאסון נורא עוד יותר. מצד אחר, יש להכיר בכך שלא ייתכן פתרון ללא מענה לשאלת השיבה הפלסטינית, בדיוק כשם שלא ייתכן פתרון שיחייב את היהודים להתנער מזכות השיבה שלהם ולוותר על חוק השבות. ציונים רבים יודעים כי השיבה הפלסטינית היא מרכיב הכרחי בכל נוסחה ליישוב הסכסוך, ומכירים בכך במובלע אם לא במפורש, אבל מתעלמים ממשמעויותיה מפני שהם תוחמים אותה למדינה הפלסטינית שתקום. הם מניחים שמנגנוני הפרדה שמונעים מפלסטינים תנועה חופשית בארצם יישמרו ואף יחוזקו, ולכן השיבה לא תעלה ולא תוריד מבחינה החברתית, אבל כאמור, הסדר כזה יפגע במימוש זכות השיבה של שני העמים וישמר את האי-אמון, הטינה והאיבה בין הצדדים במקום להפיג אותם. כל פתרון המבקש להיות גם צודק וגם בר-קיימא חייב לאפשר צורות מרובות של עירוב ושותפות, חופש תנועה וזכות לשהות, לקשור קשרים, להתאגד, לכרות בריתות ולהיקשר בהסכמים.²³ ומכיוון שבתנאים הקיימים בארץ הפרדה גמורה אינה אפשרית, צורות שונות של עירוב יוסיפו להתקיים גם בלי הסכם, אבל הן ישקפו – כמו שהן משקפות כיום – את העליונות הצבאית והכלכלית היהודית במדינה ויגרמו להתעצמותה בלי לקדם את הפיוס בין שני העמים. כשמוותרים על החזרת המצב לקדמותו צריך לחשוב על המצב שייווצר עם השיבה. השיבה לא תשיב שום דבר לאחור, אלא תחולל מצב חדש לגמרי. כך היה עם שיבת היהודים לפלסטין (הארץ שאותה דמיינו או למדו לדמיין כארצם ואחר כך הפכו אותה לכזאת), וכך יקרה עם שיבת הפלסטינים – מצב חדש מן היסוד, שלא היה כמותו. אם מבקשים להפוך את חלום השבות הפלסטיני לאפשרי ולהצדיק את תביעת השיבה הפלסטינית, צריך לנסות לחשוב על המצב החדש הזה מתוך זיהוי מרכיביו המוכרים והצירופים החדשים ביניהם. כשמתנערים מאשליית הפרדה הגמורה ומסתייגים מן האופנים שבהם היא נכפית היום, צריך לחשוב על שיבה כתהליך שבו ייווצרו תנאים חדשים לעירוב ולשותפות בין יהודים לפלסטינים.²⁴ ובקיצור, אם הסכם על שיבה הוא תנאי לפתרון הסכסוך – ואני מניח שכך הוא – ואם משמעותה של שיבת פלסטין היא תנאים חדשים והזדמנויות חדשות לעירוב ולשותפות בין יהודים לפלסטינים, צריך לחשוב על פתרון הסכסוך מנקודת המבט של התנאים שתיצור השיבה ולא לגזור את מסגרת השיבה לפי עקרונות הפתרון. השיבה, כזכות וכמציאות, צריכה לעצב גם את מסגרת הפתרון וגם את המנגנונים להשגתו.

מגילת העצמאות שמבטיחה שיבה ליהודים קובעת: "מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקבוצת גלויות". חוק השבות הוא הביטוי המשפטי של ההכרזה הזאת; חוק שבות פלסטיני אמור לקבוע קביעה דומה ביחס לפזורה הפלסטינית, כשיפתח את המדינה הפלסטינית "לעלייה פלסטינית ולקבוצת הפזורה הפלסטינית". אבל בניסוח הזה גלומות שתי זכויות שראוי להפריד

ביניהן: זכות השיבה וזכות הישיבה. אדם עשוי לשוב לעיר אבותיו שמעבר לים, ומזה לא נובע שהוא זכאי להתגורר בה. חוק השבות מבטיח לכל יהודי גם את הזכות לשוב וגם את הזכות לשבת, אבל אין סיבה לקשור מראש את שתי הזכויות האלה ולהעניקן יחד, כמקשה אחת. זכות שיבה שתהיה מנותקת מזכות הישיבה, מהזכות להתנחלות של קבע, צריכה להיקשר דווקא לזכות אחרת – הזכות לחופש תנועה. זכות לשוב היא קודם כול תביעה לשיקום חופש התנועה, והחופש הזה צריך להיות אוניברסלי ובלתי מוגבל. זכות הישיבה, לעומת זאת, יכולה להיות מוגבלת לפי חוקי האזרחות. אם השיבה תלווה בתנועה חופשית היא תיצור צורות חדשות של עירוב ושותפות, הזדמנויות לקשור ולנתק קשרים, דפוסי שהייה ועזיבה. תנועה חופשית אינה יכולה להיות מנותקת מן החופש להתאגד ולחתום על הסכמים. אם זכות השיבה תנותק מזכות הישיבה ולא יהיו הגבלות על חופש התנועה, שיבת פלסטינים תהיה כרוכה בתנועה חופשית של פלסטינים, ולו כמטיילים, מחברון ליפו, בהליכה לאורך החוף, בחזרה מעזה לנגב, בלי קשר לשאלות של גבולות ואזרחות. זכות השיבה, הזכות להסתובב ולהתרועע, תיצור תנאים חדשים שיאפשרו בסופו של דבר להרחיב גם את זכות הישיבה.

אחרי כיבוש השטחים ביוני 1967 זכו יהודים לחופש תנועה כמו זה שמוצע כאן בכל שטחי פלסטין המנדטורית. חופש התנועה של היהודים נכפה על הפלסטינים ואחר כך הוגבל מעט בהסכמי אוסלו ובעקבותיהם. לעומת זאת, חופש הישיבה של היהודים בשטחים נותר מוגבל גם כשפרויקט הקולוניזציה בשטחים נראה כמשולח רסן. יהודים רשאים לשוב כאזרחים וכתירימים גם לחברון, למשל, שבה הם רשאים להתיישב, אף על פי שהעיר נמצאת מחוץ לגבול המוכר של מדינת ישראל, אבל לשכם הם אינם יכולים לשוב אפילו כתיירים, להוציא גבעות מסוימות בסביבתה שכבר נתפסו בידי יהודים. כלומר, גם השיבה וגם הישיבה היהודית מוגבלות היום, ותואמות את יחסי הכוחות בין הצלחת המפעל הקולוניאלי היהודי והכוחות המרסנים אותו. עם יישום ההסכם, ואולי כבר עם השגתו, תשוחרר זכות התנועה היהודית בשטחים מן המגבלות שמטילים ההסדרים הקולוניאליים, ועם זה גם תנותק במפורש מן הזכות להתנחל. אבל דין שווה צריך לחול גם על שיבת הפלסטינים, שצריכה להיות משוחררת הן מן ההסדרים הקולוניאליים והן מן הזכות להתנחל. ההבדל בין שיבה וישיבה של יהודים ושל פלסטינים לא ייגזר מן היחסים הקולוניאליים, שיתבטלו במסגרת הסדר, אלא מן ההיסטוריה שלהם, שאת האפקט המתמשך שלה ייקח עוד דורות לתקן. השאיפה להשיג תיקון כזה תוביל לאפליה מתקנת לטובת קורבנות הקולוניאליזם הציוני – פלסטינים כמובן, אבל גם רבים מהמהגרים היהודים מארצות ערב. העקרונות המוצגים כאן אינם יכולים להגדיר את הדפוסים המדויקים של אפליה מתקנת כזאת, אלא רק להכין מקום למשא ומתן בין כל השותפים להסכם, והוא ימשך גם לאחר שיושג ההסכם ובמסגרת המדינית שתיווצר מתוכו.

הגבלת זכות הישיבה לפי הסדרי האזרח צריכה להתבסס על הפרדה נוספת: בין זכות הישיבה לאזרחות. זאת הפרדה מקובלת ברוב מדינות העולם ומוכרת כמובן גם בישראל. ברגע שמפרידים בין ישיבה לאזרחות – ובהנחה שלתושבים חסרי האזרחות יש אזרחות אחרת, ישראלית

או פלסטינית, המבטיחה את זכויותיהם הבסיסיות – אפשר לנתק בין שאלת הרוב בקהילה הפוליטית ובין הפיזור המעשי של בני קבוצות שונות במרחב. תושבים חסרי אזרחות אינם מאבדים את זכותם להתגורר במקום מסוים, אבל משלמים תמורתה בויתור על הזכות לשותפות מלאה בחיים הפוליטיים, בעודם שומרים בידם את הזכות לשותפות כזאת במקום אחר, בגוף פוליטי אחר. הפרדה ברורה כזאת יכולה לאפשר שיבה במסגרת פתרון של שתי מדינות, אבל יכולה להיות לה השפעה גם במסגרת של מדינה אחת, אם יהיה לה מבנה פדרטיבי.

שתי ההפרדות המוצעות כאן – בין זכות שיבה לזכות ישיבה, ובין זכות ישיבה לאזרחות – יוצרות מערכת גמישה שמאפשרת לתמרון בין צורות שונות של חלוקת המרחב והגוף הפוליטי ובין דרכים שונות לאגד בין החלקים שהופרדו. לציוני הליברלי אין תשובה למציאות המעורבת שתחולל השיבה, מפני שהוא חושב עליה רק במונחים של ישיבה, ועל הישיבה הוא חושב רק במונחי חלוקה לאומית-טריטוריאלית. תפיסת השיבה שלו, אם בכלל יש לו כזאת, מחייבת חיזוק והרחבה של מנגנוני ההפרדה שנועדו להבטיח שהישיבה לא תפר את עקרון החלוקה. אבל אם ההפרדה תחול גם על השיבה ותבוא לידי ביטוי בהגבלות על חופש התנועה, היא תהפוך לחלק מן הבעיה ולא לחלק מן הפתרון. כדי להיות חלק מהפתרון על השיבה לפעול ככוח ממוסס-הפרדות. ניתוק השיבה מן הישיבה מאפשר לטרופ את הקלפים ולחשוב מחדש על היחס בין זכות תנועה, זכות תושב (שיבה וישיבה) ומעמד אזרחי.

מחשבה שמגדרת את עצמה בגבולות האופק הלאומי לא יכולה לתת דין וחשבון על תנועה בין מדינות, והיא מועדת לספק הצדקות להגבלות תנועה דיפרנציאליות לבני הרוב ולבני המיעוט במדינה. מחשבה שמגדרת את עצמה בגבולות האופק הליברלי מצמצמת את עצמה לזכויות היחידים שבחרו לנוע או להשתהות, ואינה יכולה לתת דין וחשבון על כל סוגי המרחבים המשותפים שבהם מתרחשת התנועה ועל היחסים בין יחידים הנתונים בתנועה, משתהים או מבקשים לשבת. השיבה מחייבת מחשבה מחוץ לפרספקטיבה הלאומית הליברלית, מפני שהיא מחייבת לחשוב מחדש על תנועה שאינה מוגבלת למדינת הלאום ועל אזרחות שאינה מוגבלת ללאום אחד, הומוגני והגמוני. המחשבה על השיבה צריכה לפיכך להיעשות בהקשר גלובלי, כחלק מבעיה גלובלית של אזרחות, הגירה ופליטות ושל משטרי התנועה והאזרח המייצרים אותן ונלווים אליהן.²⁵ עניין זה מקבל משנה תוקף ככל שחולף הזמן, שכן הפזורה הפלסטינית מתרחקת במרחב ובזמן מן המולדת שאבדה ומפתחת דפוסי חיים משלה (שמשתנים עכשיו במהירות בלבנון, ובמידה מסוימת גם בירדן, לאור התפוררות המדינה הסורית). הנכבה, הטיהור האתני וחורבן פלסטין ב-1948 מחייבים לכלול הסכמה על השיבה בכל הסדר, אבל לא מכתיבים את הגישה להסדר ואת התנאים לשיבה. את אלה צריך לשאוב מפרספקטיבה רחבה יותר, שאינה מוגבלת רק למקרה הפלסטיני/הישראלי הפרטי ולהיסטוריה הטעונה שלו. כך יש לעשות גם בנוגע לטראומת הנכבה, הכוללת חוויית אובדן שאין לו תקנה, וההתעקשות המוצדקת לשמר את זכר האובדן הזה אינה מאפשרת להפוך את הנכבה לסיפור שאמור "להיסגר" ברגע שמגיעים לנוסחת הפתרון הראוי (כמו שמקווה הציוני הליברלי, שהפתרון שלו בין כה וכה מקובל רק על צד אחד). שכן העובדה שהנכבה נותרת כפצע פתוח וכנוכחות של אובדן חסר תקנה אינה

יכולה להכתיב את צורת הפתרון; ההתעקשות על מחשבה מעבר לאופק הלאומי הליברלי אינה מאפשרת לגזור את הפתרון הראוי מזיכרון לאומי טראומטי (של הנכבה, של השואה או של כל זיכרון מכונן אחר), אבל גם אינה מחייבת סגירה וחתימה של עבודת הזיכרון והאבל והדחקה של האובדן.

השאלה, אם כן, איננה כמה מדינות לאום יהיו לבסוף בפלסטין/ארץ-ישראל, וגם לא איך ישובו הפליטים לכפרים שננטשו ונהרסו, אלא אילו הסדרי תנועה, שהות ואזרחות יתקיימו בטריטוריה הזאת, קודם כול בתוכה אבל גם בין המדינות שירכיבו אותה, ובין המדינות השכנות והפזורות הלאומיות של שני הלאומים שיושבים בארץ. קבלת עקרון השיבה כעיקרון אוניברסלי שקודם להסדר הפוליטי אינה קובעת מהו ההסדר הפוליטי הראוי – מדינה דו-לאומית אחת, שתי מדינות לאום או הסדר פדרטיבי אחר. עקרון השיבה רק מטיל אילוצים ברורים על כל פתרון כזה ועל ההסדרים הכלולים בו. מכיוון שעקרון השיבה נתפס כאוניברסלי, הסדרים אלה צריכים להתייחס גם לפליטים ולמבקשי מקלט שאינם פלסטינים או יהודים. אני מבקש להציע כאן בקיצור כמה עקרונות כלליים להסדרים האלה. הם אינם נגזרים מן המצב המיוחד של היהודים או הפלסטינים דווקא. הסבל והעוול שנגרמו לפלסטינים – בדיוק כמו הסבל והעוול שנגרמו ליהודים במשך דורות ובמיוחד בסמוך לתקופה שבה נחקק חוק השבות – הופכים את ההסדרים האלה לדחופים יותר, אבל אינם מכתיבים את תוכנם. אלה עקרונות הנגזרים מתפיסה שוויונית של אזרחות והם אמורים לחול על הסדרת ההגירה והמעמד האזרחי במדינות שיש בהן כמה קבוצות לאום שחלק מבניהן אינם חיים בארצם. במונח זה, הפתרון הישראלי-פלסטיני יכול להיות פרדיגמטי בהקשר גלובלי, וזה בדיוק משום שבארץ שבין הירדן והים מעולם לא הושלם כינונה של מדינת לאום "לאומית", ופתרון הסכסוך שמנע זאת מחייב לפרק את נוסחת מדינת הלאום.²⁶

א. בהסדר המדינתי שייכון בשטחי ארץ-ישראל/פלסטין (במסגרת מדינה דו-לאומית או שתי מדינות לאום נפרדות, או במסגרת פדרטיבית שתשלב את שתי האפשרויות האלה) לא יהיו אזרחים מדרגה שנייה ולא יהיו מנגנוני שליטה דיפרנציאליים בקבוצות אזרחים שונות.

ב. ההסדר המדינתי יעוגן בהבדל שבין שיבה לישיבה ובין תושבים לאזרחים. שיבה אינה מקנה זכות תושב, תושבות אינה מקנה בהכרח אזרחות, ואזרחות אינה מחייבת תושבות. תושבים הם אלה הזכאים לשבת ולנוע ממקום מושבם ואליו, לעבוד, ולקבל הגנה על הגישה למקומות עבודתם ועל רכושם. תושבות אינה מקנה זכות לקחת חלק בשלטון ולהשתתף בבחירתו או לקבל שירותים שהמדינה מספקת לאזרחיה.

ג. חוקת המדינה או שתי המדינות או הפרציה שתקום תתבסס על ההכרה בכך שארץ-ישראל/פלסטין היא מולדתם המשותפת של היהודים ושל הפלסטינים,²⁷ ולבני שני העמים האלה זכויות שוות לשוב אליה, לשבת בה ולהתאזרח בה.

ד. מכיוון שהארץ היא מולדת לשני עמים, יהודים ופלסטינים ייחננו מחופש תנועה מלא בכל שטחי ארץ-ישראל/פלסטין, וחופש זה לא יהיה מותנה באזרחותם או במקום מושבם.²⁸

ה. מכיוון שהארץ היא מולדת לשני העמים, יהודים ופלסטינים יוכלו לקבל מעמד תושב בכל שטחי ארץ-ישראל/פלסטין. השבים יוכלו להפוך לתושבים לפי התנאים הכלכליים והמינהליים במקומות היישוב. תושבים יהודים ופלסטינים יהיו רשאים לשכור או לרכוש דירות וחלקות קרקע בכל מקום על פי תנאי השוק, חוקי המקרקעין ואופי הקהילות במקום היישוב, ובלבד שחוקי המקרקעין והעקרונות לקבלת זכות תושב יהיו אוניברסליים ולא יישמשו מכשיר לאפליה על בסיס לאומי. במילים אחרות, קהילות מסוימות יוכלו להישאר נבדלות, ובתנאי שהזכות לחיים בקהילה הומוגנית בחברת אחרים מאותה דת או לאום מוענקת באופן שווה לבני כל הקבוצות.

ו. אזרח פלסטינים ויהודים שיקבלו מעמד תושב לא יהיה אוטומטי, אלא יחייב הליך בן כמה שנים שבו יידרש התושב להוכיח היכרות עם חוקת המדינה ולכבד אותה. היכרות עם זכויות בני הלאום האחר והכרה בהן יהיו מרכיב הכרחי בהליך הזה. אם הארץ תחולק בין שתי מדינות לאום, לא תחול עליהן חובה לאזרח תושבים בני הלאום האחר, אבל לא יהיה אפשר לשלול אזרחות קיימת על בסיס לאומי: פלסטינים אזרחי ישראל ישמרו על אזרחותם, ואילו מתנחלים שיבקשו להמשיך להתגורר בשטחי המדינה הפלסטינית כתושבים יוותרו בידועין על התאזרחות במדינה שהם אזרחיה כעת. אותו דין יחול על פלסטינים תושבי השטחים והפזורה הפלסטינית שיעדיפו לגור בישראל – הם יישארו תושבים ללא זכויות אזרח. ההבדל בין תושב לאזרח יהיה המחיר שהם יאלצו לשלם תמורת התעקשותם לחיות במקום שנתפס בעיניהם כקדוש או יקר במיוחד, היות שההתעקשות הזאת מאיימת להפר את הבסיס הלאומי-טריטוריאלי של ההסדר הפוליטי.

ז. אותם עקרונות יישמרו במקרה של הסכם פדרטיבי שיפצל את המרחב הטריטוריאלי לגופים פוליטיים נפרדים, ואולי אף יפצל הן את המרחב והן את הגוף הפוליטי בלי שתהיה חפיפה ביניהם. במילים אחרות, מתנחלים תושבי השומרון יוכלו להיות חלק מן הגוף הפוליטי שיאגד יהודים בגבולות הקו הירוק, פלסטינים תושבי המשולש יוכלו להיות חלק מן הגוף הפוליטי שיאגד את הפלסטינים בגליל וכיוצא בזה.

ח. למדינה האחת, לשתי מדינות הלאום או לפדרציה שתקום בשטחי ארץ-ישראל/פלסטין תהיה מחויבות שווה לפזורה הפלסטינית ולפזורה היהודית. אם יקומו שתי מדינות, כל אחת תכיר באחריות המיוחדת של המדינה האחרת לפזורה שלה. עם קבלת עקרונות השיבה, המדינות השכנות שבהן קיימים היום מחנות פליטים פלסטיניים יציעו הסדרי אזרח לפלסטינים השוהים בתחומן זה שלושה דורות, אם יבחרו שלא לשוב לפלסטין. לישראל (במקרה של חלוקה לשתי מדינות) או לישראל/פלסטין תהיה אחריות מיוחדת לסייע בשיקום הפליטים האלה

ט. ההעדפה שיעניק חוק השבות המתוקן (או חוקי השבות במקרה של שתי מדינות) לבני שתי הקבוצות הלאומיות העיקריות בארץ-ישראל/פלסטין תאוזן בזכות לשבת, לנוע ולעבוד שתוענק לפליטים ולמהגרים בני קבוצות אחרות. הרשויות בארץ-ישראל/פלסטין יאמצו גישה ליברלית לקליטת פליטים באופן שישקף את ניסיון הפליטות של שני העמים

בעבר הקרוב והרחוק. לא יגורשו מבקשי מקלט שנשקפת להם סכנה במקום מוצאם; כל מי ששוהה בארץ כמבקש מקלט או פליט יורשה לעבוד בה, וכל מי שעובד בה כמה שנים יוכל לקבל בה מעמד של תושב, שיהיה שלב בדרך להתאזרחות.

קבלת העקרונות האלה הופכת את הדיון בפתרון לסכסוך הישראלי-הפלסטיני על ראשו, וגם אם המחלוקת בשאלה "שתי מדינות לאום או מדינה דו-לאומית" אינה נעלמת לגמרי, היא מאבדת כך הרבה מחשיבותה. שאלת ההתנחלויות שמעבר לקו הירוק הופכת בראש ובראשונה לשאלה של פיצוי על קרקעות שנגזלו ותיקון לחורבן התשתיות שהפיתוח היהודי המיט על המרחב הפלסטיני. גם אם יידרש פינוי של יישובים, מה שיקבע את היקף הפינוי וצורתו יהיו אפשרויות הפיצוי והתיקון האלה ולא צו התובע טיהור אתני. המדינה או המדינות שיקומו או יתארגנו מחדש בעקבות ההסדר יצטרכו להתאים את המסגרות הממשליות והחוקתיות שלהן לעקרונות היסוד האזרחיים שעל בסיסם ייכון ההסדר. אם ההסדר יתקיים במסגרת של שתי מדינות לאום, כל מדינה תוכל לשמור על הרוב הלאומי שלה באמצעות ההפרדה בין זכות תושב לאזרח, ועדיפות למהגרים בני הלאום "שלה" במסגרת נוסח מתוקן של חוק שבות. למתנחלים יותר להישאר בשטחי המדינה הפלסטינית אם יצליחו לקנות את האדמות שהופקעו בשבילם או להוכיח בעלות עליהן, ולפלסטינים תהיה זכות להתגורר באזורים שמהם גורשו הוריהם, גם בתחומי המדינה היהודית. אם ההסדר יתקיים במסגרת מדינה דו-לאומית, הוא יבטא פתיחות שווה לבני שני הלאומים. בשני המקרים יתוקן חוק השבות הקיים לפי ההבחנה בין תושבות לאזרחות של בני הלאום המועדף. אחריות המדינה (או המדינות) כלפי בני הפזורה של שני הלאומים היושבים בה (או בהן) מצדיקה הענקת זכויות ישיבה ותנועה בארץ, אבל לא מחייבת להעניק למהגרים אזרחות מיד עם נחיתתם בה, אפילו אם תופסים אזרחות בתור מימוש מלא של הקשר בין היחיד ללאום (ואין סיבה מוצדקת לחשוב על הקשר הזה דווקא במונחים כאלה או רק בהם).²⁹ אחריות כזאת כלפי הלאומים ההגמוניים, היהודי והפלסטיני (בין שבמדינה אחת ובין שבשתיים), גם אינה מונעת פתיחות כלפי מהגרים בני לאומים אחרים המבקשים בארץ מקלט, עבודה או מימוש של קשר זוגי.

קבלת העקרונות האלה גם משנה את משקלן של שתי הסוגיות העיקריות האחרות שבמחלוקת בתיאורן המשא ומתן האינסופי בין ישראל לפלסטינים: שאלת הגבולות ושאלת ירושלים. הבטחת חופש תנועה ושהייה תאפשר להתעקש פחות בשאלות של אחיזה וריבונות. במקום להשקיע מאמצי סרק ומשאבי עתק בהסדרי ביטחון, יידרשו מאמצים, תבונה מעשית ומשאבים ליצירת הסדרי תנועה ושהות, יחד עם מנגנוני סיוע לעובדים, למשפחות מעורבות ולמפעלים משותפים. בה בעת צריך יהיה ליצור את התנאים שיסכלו מראש את נטיית המדינות המעורבות להשעות או לבטל הסדרים כאלה בכל רגע של מתיחות. הארצות השכנות לא יידרשו להכיר ביהודיותה של ישראל דווקא, אלא בזכות התושבות והאזרחות של הפליטים הפלסטינים בתחומן, אם יעדיפו להישאר במקום שאליו הגיעו הוריהם או הורי הוריהם לפני 66 שנה. ומדינות המערב, לפחות אלה שעייפו מלפרנס את הסכסוך הזה, לממן את הכיבוש ולסבסד את העוצמה הצבאית של המעצמה הישראלית, יוכלו להשקיע את כספן בתשתית שתידרש ליצירה ולהבטחה של

הסדרי התנועה, שהייתה והאזרוח החדשים. כך הן יוכלו גם ללמוד מן המודל הישראלי-פלסטיני איך להתמודד עם שאלות של הגירה ופליטות בתחומן, בלי לאבד צלם אנוש.

הערות

1. ראו, למשל, פירושי מצודת דוד ומצודת ציון (במקראות גדולות) על הפסוקים המופיעים להלן.
2. "וְשַׁבְתָּ עַד-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעַתְּ בְּקִלּוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר-אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם אֲתָה וּבְנֶיךָ כְּכֹל-לְבָבְךָ וּכְכֹל-נַפְשְׁךָ; וְשָׁב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת-שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבְּצֶךָ מִכָּל-הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה" (דברים ל, ב-ג).
3. זרח והרפטיג, תזכיר שהוגש למשרד המשפטים, 7.12.1949, מצוטט אצל נעמה כרמי, חוק השבות – זכויות הגירה וגבולותיהן (רמת אביב: אוניברסיטת תל אביב ההוצאה לאור, 2003), 22–23.
4. חיים גנז, "זכות השיבה הפלסטינית וצדקת הציונות", בתוך מריכרד ואגנר עד זכות השיבה: ניתוח פילוסופי של בעיות ציבור ישראליות (תל אביב: עם עובד, 2006), 259–285 (ולהלן גנז, "זכות השיבה", וכן מריכרד ואגנר עד זכות השיבה). נוסח אנגלי התפרסם קודם לכן בכתב העת *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 5 (2004), ונכלל בספרו *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State* (New York: Oxford University Press, 2008), ch. 4-5. ראו גם את הדיון המורחב של גנז בגרסה שלו לציונות בספרו האחרון, תיאוריה פוליטית לעם היהודי (הוצאת אוניברסיטת חיפה, 2013). הטקסטים המאוחזרים האלה, עם כל חשיבותם, אינם משנים לעניין הביקורת שלי על עיקר הטעון של גנז, שאני מציג ומנתח כאן.
5. חיים גנז, "זכות השיבה", פרקים 5–6, ובאופן מורחב יותר בספרו *The Limits of Nationalism* (Cambridge University Press, 2003).
6. גנז מציג גרסה ליברלית מעודכנת של עמדה ציונית "לא ממלכתית", שרבים דגלו בה לפני השתלטות הפרדיגמה הממלכתית בסוף שנות הארבעים. הקמת המדינה, ההתפתחויות ההיסטוריות מאז ובעיקר תולדות הסכסוך הישראלי-פלסטיני הן לטעמו סדרה של אילוצים נסיבתיים על השיפוט המוסרי והמשפטי, אבל כשלעצמן אין להן ערך נורמטיבי או קוגניטיבי.
7. גנז, "זכות השיבה", 185. ראו הדיון כולו בעמ' 184–186. "הגמוניה מספרית", קובע גנז, כלומר שמירה על רוב יהודי מוצק, "תאפשר ליהודים להיות בעלי השליטה על העוצמה הצבאית", שהיא למעשה טעם קיומה העיקרי של המדינה כמדינה יהודית (שם, 186). מכאן נובע שהגמוניה כזאת היא צורך ביטחוני.
8. דוגמה בוטה מן הזמן האחרון סיפק לא מכבר א"ב יהושע, שהפך את חוק השבות ללב הגדרת הציונות שלו: "ציוני הוא אדם המקבל את העיקרון שמדינת ישראל אינה שייכת אך ורק לאזרחיה אלא לעם היהודי כולו, והביטוי המעשי המחייב לכך הוא חוק השבות" ("מיהו ציוני?", הארץ, 14.5.2103). יהושע מעיר כבדרך אגב במדינה הפלסטינית "שתקום, אני מקווה, במהרה בימינו" יהיה חוק שבות, אבל זה עניין של יחסים בין הפלסטינים החיים בארצם לאחיהם שבגולה, בדיוק כשם שחוק השבות הישראלי הוא עניין של יחס בין היהודים בישראל ליהודי התפוצות – זאת חובתם המוסרית של הראשונים לאחרונים. העובדה שחוק השבות מצוי במוקד ההיסטורי, המוסרי והפוליטי של היחסים בין יהודים לפלסטינים בארץ ישראל מוכחשת בטקסט של יהושע ברגע שבו היא מנוסחת. מדוע הפלסטינים נזקקים לחוק שבות? מדוע "ראוי

מבחינה מוסרית" שייחקק חוק כזה במדינה הפלסטינית? ומה הקשר בינו לחוק השבות הישראלי? ומדוע האפשרות שפלסטינים יוכלו לשוב למדינה היהודית אינה יכולה כלל לעלות על הדעת במסגרת הניסוחים האלה? מדוע לא לשקול, תוך נאמנות להגדרת הציונות של יהושע, את האפשרות של שיבה פלסטינית לתחומי ישראל שתוגבל כך שלא תוכל לסכן את "השייכות" של המדינה לעם היהודי כולו? השאלות אינן נשאלות, התשובות עליהן מונחות במובלע כמובנות מאליהן והבעיה האמיתית שמאחורי חוק השבות ותביעת השיבה נותרת שתוקה. למעשה, מי שמתעקש להציב את חוק השבות בסימן שאלה ומוכן לבחון אותו באופן ביקורתי – גנו, למשל – מוכרו מתוקף ההגדרה כלא-ציוני, והשאלות שהוא עשוי להעלות מוכרות מראש כשאלות שכבר הוכרעו בשביל הציוני, מעצם הגדרתו כציוני.

9. גנו, "זכות השיבה", 261–262, 267. גנו גם מבקש להראות כי תמיכתו בגרסה מוגבלת של זכות השיבה אינה סותרת את העמדה הציונית שלו, שלפיה יש הבדל חד בין ההשתלטות והשליטה הישראלית על השטחים בגבולות שביתת הנשק ובין השליטה והקולוניאליזם הישראלית בשטחים שנכבשו ב-1967. הוא נדרש לעניין זה כדי להראות שהוא עקבי בעמדתו, המבקשת לחלק את הארץ לפי קווי 1967, ולפיכך מכשירה את הקולוניאליזם הציונית עד 1948 ואת המשכה בגבולות הקו הירוק, אך פוסלת את זו שמתנהלת מעבר לו מאז 1967. מכיוון שאיני שותף לתפיסה הלאומית שלו מטעמים שאינם נוגעים להבדל שגנו מבקש לבסס, לא אעסוק כאן בחלק זה של מאמרו.

10. שם, 269.

11. היינריך פון קלייט, מיכאל קולהאס, מגרמנית: מרים די-נור וחנן אלשטיין (תל אביב: כבל, 2002).

12. גנו מציע למעשה שילוב של שלושת הנימוקים האלה, וכאמור מתנה את תוקף עמדתו בתנאים ההיסטוריים הנוכחיים שבהם אין אמון בין הצדדים. הוא גם מניח שאמון כזה לא יושב הרבה שנים אחרי השגת פתרון לסכסוך (גנו, "זכות השיבה", 185), אבל לפי הגיון הטיעון שלו, כשיושב האמון אפשר יהיה לפתוח את השאלה מחדש.

13. גנו מציע דחליל של הטיעון הזה ודוחה אותו על הסף. הוא מתאר עמדה ערבית-פלסטינית לאומית שוביניסטית הפוסלת כל לאומיות זולת זו שלה (שם, 260), ולעמדה הזאת הוא מייחס תביעה לשיבת כל הפלסטינים וסילוק כל הנותרים (שם, 261). הוא אינו מביא בחשבון עמדה שתתבע שיבה על בסיס הערך שמייחסים לשיבה עצמה כתיקון הכרחי של עוול הגירוש, הנישול והחורבן, בלי לנקוט בהכרח עמדה בשאלה הלאומית. אבל מבחינת הטיעון כאן, אין חשיבות לעובדה שגנו אינו מדייק בטיפולוגיה של העמדות האפשריות בוויכוח.

14. שם, 272–273.

15. הציונים משכפלים כאן את אחד המניעים המרכזיים של התמיכה האירופית בהקמת מדינה יהודית כתגובה להשמדת יהודי אירופה, מניע שפועל באירופה בהצלחה רבה עד עצם היום הזה ומסביר במידה רבה את רפיסותה של ההתנגדות האירופית למשטר הכיבוש הישראלי. במאמר "מיהו ציוני?" שנזכר לעיל (ר' הע' 8) ניסח זאת א"ב יהושע בדרכו: "חוק השבות הוא התנאי המוסרי של אומות העולם להקמת מדינת ישראל." ישראל היא הכיס שלתוכו נוקזה בעיית היהודים של אירופה; פלסטין בגבולות 1967 תהיה הכיס שאליו תתנקו "השאלה הערבית" שחולל מפעל הקולוניאליזם של התנועה הציונית; ולפי אותו היגיון, עזה

עלולה להיות הכיס שאליו תנוקו "הבעיה האסלאמית" של פלסטין. המאמץ לנקו בעיות חסרות פתרון פוליטי למובלעת גיאוגרפית-שלטונית, המאפשרת גם להכיל אותן וגם להתעלם מהן, מקבל כאן תבנית של בבושקה.

16. גנו, "זכות השיבה", 264. אבל גנו מודה שיייתכן שההעדפה של המדינה לא תהיה לשפת רוב אחת אלא "לשתיים או שלוש עיקריות", מה שפותח כמובן את הפתח לתפיסה של מדינה דו-לאומית. גנו מניח כאן, בלי לברר, סדרה של הנחות על מושג הלאום, על מוסד המדינה ואפילו על אפשרויות התרגום במציאות תרבותית-פוליטית רב-לשונית. דיון ביקורתי בהנחות האלה חורג ממסגרת החיבור הזה.

17. "הציונות כפי שהיתה בפועל היתה שאפתנית יותר מכפי שהיה לה מוצדק להיות", גם לפי הגרסה הטריטוריאלית-המדינתית שלה (שם, 272).

18. גנו טוען כי הקורבן שהפלסטינים נתבעו להקריב כדי לממש את המפעל הציוני צריך "להיות בסיס לצורך לפייסם באמצעות פעולות ממשיות", כמו שיבה חלקית ומוגבלת (שם, 272).

19. היסטוריה לא-לאומית של הסכסוך תבקש בראש וראשונה להראות כיצד הובנתה המציאות המורכבת בארץ-ישראל/פלסטין כמציאות של סכסוך בין שני לאומים וכיצד הלאומיות של שני הצדדים נבנתה מן הסכסוך. ראו אריאלה אזולאי, אלימות מכווננת 1947–1950 (תל אביב, רסלינג, 2009).

20. גנו, "זכות השיבה", 264.

21. על השורשים הקולוניאליים של הליברליזם האירופי ועל הקשר הסימביוטי בין ליברליזם לקולוניאליזם (שגנו מתעלם ממנו לגמרי) ראו למשל Uday S. Metha, *Liberalism and Empire: A Study of Nineteenth-Century British Liberal Thought* (University of Chicago Press, 1999); Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History* (London: Verso, 2011).

22. על ההבחנה בין לאום לאומה ראו עוזמי בשארה, "בין לאום לאומה: הרהורים על לאומיות", תיאוריה וביקורת 6 (1994): 19–42; וכן אריאלה אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-) (תל אביב: רסלינג, 2008), 332–333.

23. מובן שתנאי שותפות חדשים נדרשים גם אם כל בני הפזורה הפלסטינית יוותרו על זכותם לשוב, וכל מה שיוותר הוא להסדיר את היחסים בין קצת פחות מ-6 מיליון פלסטינים לקצת יותר מ-6 מיליון ישראלים החיים בשטחי פלסטין/ארץ-ישראל (לפי נתונים שפורסמו ב-2014). אבל ההכרח לכלול הסדר שיבה בכל פתרון עתידי מחריף את הדרישה הזאת ומבליט את הקושי להתעלם ממנה באמצעות הפרדה בין שתי מדינות לאום טריטוריאליות.

24. ליצור תנאים למחשבה כזאת ולטפח אותה היא אחת המשימות שנטלה על עצמה עמותת זוכרות. ראו המאמרים שהתפרסמו מעת לעת בכתב העת סדק, את אתר השיבה של "זוכרות", ואת "מסמך קייפטאון: חזון לשיבה" המופיע שם. בצד הפלסטיני אני מבקש להזכיר את העבודה המרתקת ורבת ההשראה של אלסנדרו פטי וסנדי הילאל במסגרת הפרויקט Decolonizing Architecture, הפעילות במחנה הפליטים דהיישה ותוכנית הלימודים המיוחדת לבעלי תואר ראשון שם, מטעם אוניברסיטת אלקודס ובארד קולג'. מאמר זה לא היה יכול להיכתב בלי המפגש המבורך שלי עם העבודות האלה ועם האנשים שמאחוריהן.

25. לניסוח מוקדם של הטענה הזאת ראו Ariella Azoulay and Adi Ophir, "This Is Not A Call to

- the Dead” in Eleanor Nairne and James Lingwood (eds.), *Yael Bartana, And Europe will be Stunned: The Polish Trilogy* (London: Artangel, 2012) גם גנו מכיר בכך באופן עקרוני (“חוק השבות והגירה לישראל”, בתוך גנו, מריכרד ואגנר עד זכות השיבה, עמ’ 200-224), אבל הקטגוריה המרכזית בדיון שלו היא קבוצות לאום. ספק רב אם הדיון בשאלת ההגירה בעולם גלובלי וניאו-ליברלי יכול להסתפק בזיהוי השייכות הלאומית של המהגרים.
26. ראו Ariella Azoulay, “Palestine as Symptom, Palestine as Hope: Revising Human Rights Discourse”, *Critical Inquiry*, 40 (4) (Summer 2014): 362-364.
27. אין צורך להכריע בשאלה כיצד הפכה ארץ-ישראל למולדתו של העם היהודי, אם היתה כזאת מאז שהקדוש ברוך הוא הבטיח את ארץ כנען לאברהם או רק מאז שהתנועה הציונית קבעה אותה בסוף המאה התשע-עשרה כיעד מועדף להגירת יהודים וכמחוז חפץ של השאיפות הלאומיות היהודיות. די בכך שיש היום יותר מ-6 מיליון יהודים שחשים שארץ-ישראל (או חלקים ממנה) היא מולדתם. רוב היהודים האלה מזהים את עצמם כבני אותה קבוצה לאומית המפוזרת בעולם כולו, ושאחד הסממנים המייחדים אותה הוא זיקה מיוחדת – דתית, תרבותית והיסטורית – לארץ ישראל. הקשר של יהודים ישראלים ליהודי התפוצות החשים זיקה לארץ ישראל הוא מרכיב בזיקה של היהודים הישראלים לארץ.
28. זה אחד העקרונות שנוסחו במפורש בתוכנית החלוקה מ-1947: “לשמור על חופש המעבר והביקור לגבי כל התושבים והאזרחים של המדינה האחרת בארץ-ישראל ושל העיר ירושלים, פרט לנימוקים של ביטחון לאומי, בתנאי שכל מדינה תפקח על המגורים בתוך גבולותיה”.
29. גנו מציג בעניין זה כמה נימוקים משכנעים. ראו גנו, מריכרד ואגנר עד זכות השיבה, עמ’ 200-224.



מדעי הרוח

רועי וגנר

1. מדעי הרוח והאמת

בקבוצת המחקר שמתוכה נכתב המאמר הזה, מדעי הרוח הוגדרו מנקודת המבט של מחויבותם הרדיקלית לאמת – מחויבות שמתבטאת בחריגה מתכתיבים שנובעים מתנאי הייצור של הידע ומסטנדרטים מדעיים מקובלים. העיסוק באמת הועמד כמכונן ביחס לידע האוניברסיטאי בכלל¹ ולמדעי הרוח בפרט.² בטקסט הזה אציע פרויקט מכונן אחר למדעי הרוח: יצירת אפשרויות (עוד מעט אחליף את המונח "אפשרויות" ב"מודלים וירטואליים", אבל בינתיים נסתפק במונח הזה).³ כשעדי אופיר ניסה לאפיין את הרוח שעל שמה נקראים מדעי הרוח, הוא הציג אותה, "בצורה המזוקקת שלה", כך: "עניין בְּאִמָּת שזר ביסודו לכל עניין אחר ותובע זמן לעבודה שאינה מבטיחה שום תוצר שאפשר לאמוד את ערכו במערכות החליפין המקובלות."⁴ הנושא המרכזי בדיון של אופיר הוא החרגת הדבקות ברוח ממערכות החליפין שמבקשות להפוך ידע למוצר צריכה שניתן למכור ברווח (פטנטים מסחריים, ידע צבאי, הכשרה לבחינות הסמכה) או לתת כתמורה סימבולית למי שממנים את יצרני הידע (הצדקת השלטון, הענקת הון תרבותי לתורמים ולמוסד). את הקשר בין מדעי הרוח ל"בשר", כלומר לאינטרסים הגשמיים שמאפשרים אותם, לא ניתן ולא צריך, כמובן, לנתק. אבל לשיטתו של אופיר עבודה מתכוננת כעבודת מדעי הרוח כאשר, על אף הקשר שלה לאינטרסים גשמיים והתנהלותה במסגרת אילוצי הבשר, היא מסרבת להכפיף את עצמה לאינטרסים ולאילוצים האלה. הסירוב הזה מתבטא במחקר שמנקודת המבט של מערכות החליפין המקובלות עשוי להיות "חסר ערך" ולא ניתן להצדקה, אבל בדיוק בשל כך הוא מייצר מרחב של חופש משחרר ביחס לאינטרסים גשמיים. בהמשך הרחיב אופיר את העניין של מדעי הרוח מעניין בְּאִמָּת בלבד לעניין שיכול להקיף גם מובן או פרשנות,⁵ כל עוד הוא חורג ממדדי הערך המקובלים. ענת מטר מחויבת גם היא לאמת,⁶ אלא שהאמת הזו לא מתבטאת בחריגה מאינטרסים גשמיים אלא במחויבות כלפיהם. לשיטתה, האמת היא נקיטת עמדה כלפי מערכות החליפין והכוח המקובלות. לא מדובר בהתעלמות מהאילוצים שמשתלטים על החוקרת, אלא בהתנגדות מפורשת לאילוצים האלה. אמת כזו מתעצבת דרך ביטויים חומריים ושיחניים של מאבקים שמתנגדים למערכי כוח דומיננטיים, ולכן אינה יכולה להתנסח במונחי הידע שמשרת את המערכים האלה. בגלל הפער בין ידע וכוח דומיננטיים לביטויי התנגדות, אמת כזו מחייבת התמודדות עם יחסיות היסטורית ועם הפרימה הספרותית של השפה והחוויה. לכן היא לא יכולה לעמוד במבחני התקפות של ידע שמתיימר לנסח נקודת מבט אוניברסלית ושפה לכידה (קונסיסטנטיות פורמלית, מדדים אובייקטיביים). אמת כזו איננה מרחב של חירות אינטלקטואלית שרירותית שמדענית הרוח רשאית להתייחס אליו בשעשוע או בניכור מרוחק; מדובר באמת מהסוג שבו עוסקים ארגוני המחקר הפוליטיים – ארגונים שמתמודדים באופן יומיומי עם החיכוך של האמת בהקשרים היסטוריים ובאפקטים רטוריים, ושצריך ללמוד מהם "את היחס הלא-פחדני לאמת-

ממש, לרצון באמת, אבל גם לדבקות באמת בפועל".⁷ בלשונה של מטר מדובר ב: "אמת שאינה תוצאה של קריטריונים ממסדיים גרידא, של השתלטות [מדובר ב] התלכדות הפוליטיקה ביחס לאמת: אמת אנטי-ריאליסטית הנבנית בכתיבה, בעבודה, ועם זאת מתייחסת ברצינות תהומית לאמיתותה, אמת דקונסטרוקטיבית שמערערת את אושיות הסיפור המקובל ... היא האמת הפוליטית, של ה"אקטיביסטית", האמת של מרקס, של רוחות הרפאים של מרקס."

2. אני פוחד מהאמת

היחס שלי לסוג האמת שמציגה מטר הוא כמובן חיובי, והחוויה שאופיר מתאר, חוויית הדבקות באמת הזאת, שחורגת מאילוצי הבשר, היא אכן חוויה שאני מזדהה איתה. אבל באופן שמתנסח כאן, לא הייתי מציב את האמת במעמד מכונן עבור מדעי הרוח. אני לא מפנה עורף לאמת מתוך זלזול בה, או מתוך מחיקה שלה, או מתוך התנשאות כלפי מי שעוסק בה. אני פוחד מהאמת.

ניסוח טוב לפחד הזה אפשר למצוא אצל דרידה, שמתייחס לחיבורו של קאנט "על הזכות לכאורה לשקר מטעם הומני" (Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen). לשיטתו של קאנט, אסור לשקר אפילו לרוצח ששואל על מקום הימצאו של חף מפשע אותו הרוצח רודף.

צו האמיתות הינו בלתי מותנה באופן מוחלט. עלינו לומר את האמת תמיד, תהיינה התוצאות אשר תהיינה. כי אילו היינו מכירים בזכות כלשהי לשקר, אפילו מהסיבות הטובות שבעולם, היינו מאיימים על הקשר החברתי עצמו, על האפשרות האוניברסלית של אמנה חברתית או של חבירה בכלל.⁸

כדי להגן על הקשר החברתי, קאנט "הורס", יחד עם הזכות לשקר, כל זכות לשמור לעצמנו, להסתיר, להתנגד לתביעה של אמת, של הודאה או של שקיפות פומבית. והנה, תביעה זו היא המהות לא רק של החוק והמשטרה, אלא גם של המדינה עצמה".⁹

אני חרד מדבקות באמת, אפילו כשהאמת הזאת מתעלמת ממדדי הערך של מערכות החליפין המקובלות וצומחת מתוך הקשרים של התנגדות ושל פרימת השפה. אפילו אמירתה של אמת חסרת ערך וחשיפתה של אמת של מוכפפים ומתנגדים יכולות לפגוע במוכפפים או בחוקרת, אם היא תיחשף בזמנים ובמקומות שבהם השלטון יכול להשתמש בה כדי להרע, משיעביר את האמת הזאת דרך מנגנוני השעתוק והפרשנות של סדר דכאני. אני חרד מכך שמרוב דבקות באמת, אפילו אמת אופוזיציונית, אמצא את עצמי מעדיף את השקיפות הפומבית של האמת – שעל פי דרידה היא המהות של חוק המשטרה והמדינה – על פני טובתם של מוחלשים ונרדפות. אני חרד שאמצא את עצמי מסגיר חפים מפשע למי שצרים עליהם, ושאפגע ביכולתם להגן על רוחותם, חירותם וחייהם על ידי הסתרה, עמימות, וערפול ההכרעה בדבר המובן של דבריהם.¹⁰ לכן הדבקות באמת ובמובן לא יכולה להיות היסוד המכונן של מדעי הרוח כפי שאני רוצה לראות אותם. ראוי בעיני שמדעי הרוח יהיו מרחב שרשאי לסרב לבטא אמיתות מסוכנות, ולכן עליו להתכונן סביב יעד אחר.

אני מבקש לאמץ מאופיר את התפישה של הרוח, ככזו שלמרות מקורה החומרי היא מסרבת להיות כפופה למגבלות ולמדדי הערך שמטילה כלכלת החליפין המקובלת. אני מבקש לאמץ ממטר את האידאל של עיגון מדעי הרוח בפוליסמיה של רישום אמפירי, היסטורי וספרותי במקום עיגונם בלכידות פורמלית ובנרטיב דומיננטי. אבל אני מבקש להימנע מהצבת האמת כיעד מכונן לסירוב הזה ולדבקות הזו, מכיוון שהאמת עלולה להיות מסוכנת. במקומה אני מבקש להציב כמושא הדבקות של מדעי הרוח (אותו מושא שיאפשר לרוח לטרב לאילוצי הבשר) את מה שאיננו, אבל יכול, אולי, להתגשם – ואולי לא.

בשני הסעיפים הבאים אשתמש במושג "מודל וירטואלי" כדי להסביר מה זה "מה שאיננו, אבל יכול אולי להתגשם – ואולי לא". אחר כך אחזור לשאלת הקשר בין עבודת מדעי הרוח והאמת, ואנסה לנסח את סוג האינטראקציה והמחויבות שיש למדעי הרוח כלפי האמת בתפישה שאני מציע. בסיום אחזור לשאלת ההתנגדות. מדעי הרוח, כפי שאני מציע לראות אותם, לא יהיו מחויבים בהכרח להתנגדות, אבל תהיה להם אוריינטציה התנגדותית; לכל הפחות, הם לא יהיו מחויבים לדבוק באמת במצבים שבהם כוח דומיננטי צפוי לעשות בה שימוש לרעה.

3. במקום לומר את האמת, בנו מודלים

במקום לומר את האמת, הייתי רוצה שמדעי הרוח יתוו אפשרויות. אבל ההיסטוריה הפילוסופית של מושג "האפשרי" עשירה ומורכבת, ורבים מהגוונים של האפשרי לא מתאימים לפרויקט שאני מנסה לנסח כאן. כדי להימנע מקונוטציות כאלו של מושג האפשרות, אשתמש במושג "מודל וירטואלי" כדי לתאר את מה שמדעי הרוח אמורים לייצר. בסעיף הזה אסביר למה אני מתכוון ב"מודל", ובסעיף הבא אסביר את המונח "וירטואלי" כפי שהוא מתגבש אצל ז'יל דלז. אחד הרגעים המכוננים בתפישה העצמית של הפיזיקה התרחש עם ההתגבשות של תורת הקוואנטים. וורנר הייזנברג מעיד:

תמיד אמרנו באופן שטחי מאוד שאפשר לראות את מסלול האלקטרון בתא הערפל. אבל אולי מה שבאמת ראינו היה הרבה פחות מזה. אולי ראינו רק סדרה של כתמים מבודדים ולא לגמרי ברורים שהאלקטרון עבר דרכם. למעשה, כל מה שראינו בתא הערפל הן טיפות גדולות בהרבה מהאלקטרון.¹¹

הייזנברג מעיד כאן על הפער בין התיאור המדעי, שבו לאלקטרון יש מיקום שניתן לביטוי מספרי מדויק, לבין התצפית במעבדה, שבה העדות העקיפה ביחס למסלולו של האלקטרון היא סדרה של כתמים מטושטשים. על פי עדותו של הייזנברג, התובנה הזו סייעה לו לנסח את עקרון האי-ודאות, שלפיו לא ניתן לתאר את מצבו של האלקטרון (מיקומו ותנועתו) באופן מלא: ככל שאנחנו מדייקים בתיאור מיקומו של האלקטרון, כך תיאור התנועה שלו יהיה פחות מדויק, ולהפך. הייזנברג לא מתאר כאן מגבלה טכנית שמונעת מאיתנו לתאר את מצבו של האלקטרון באופן מדויק, אלא ויתור על עצם ההנחה שיש לאלקטרון מצב מדויק, אפילו מנקודת מבט יודעת כול. במקום להניח שהאלקטרון מותיר אחריו שובל של עקבות מטושטשים שמבטאים

מידע חלקי על מצבו, המודל של היזנברג מניח שהאלקטרון מתקיים באופן "מטושטש" כזה. ברגע המכונן הזה, המודל הפיזיקלי מתנתק מהמגבלות שמטיל ההיגיון הבריא של תיאור נתוני חושים. המודל לא מנסח מצע משותף חדש, מטאפיזי או טרנסצנדנטלי, שיתווך בין תצפיות החושים במעבדה לבין מסגרת כללית לתיאור של מה שיש בעולם, ולא רואה צורך במצע משותף כזה. כל מה שהמודל מציע הוא תרגום של תצפיות במעבדה למערך חישובי, ושל המערך החישובי הזה לתחזיות שאפשר לבחון במעבדה. המודל מפסיק להניח שפה תיאורית משותפת של מה שיש בעולם.

מודלים מהסוג הזה מוותרים גם על יומרה אוניברסלית. כל מודל, כמו מודלים קודמים, יכול להתיימר רק להתאים למדידות מסוימות במעבדה ולחזות מדידות אחרות, ומוותר על הנסיון לשקף באופן מלא תמונת מציאות אחדותית. בזכות הויתור הזה המודל לא חייב להיות כפוף לשיקולים של היגיון פשוט, כמו ההנחה שלאובייקט פיזיקלי יש מצב שניתן לתיאור מספרי מדויק. הפילוסופית ננסי קרטרייט מנסחת את התובנה הזו כך:

אנחנו בונים מודלים שונים למטרות שונות, עם משוואות שונות שמתארות אותם. מהו המודל "האמיתי"? השאלה הזאת שגויה. מודל אחד מעלה אספקטים מסוימים של התופעה; מודל אחר מעלה אחרים. משוואות מסוימות נותנות הערכה גסה יותר של הכמות שאנחנו מעוניינים בה, אבל הן קלות יותר לפתרון. אין מודל אחד שמשרת את כל המטרות בצורה מיטבית.¹²

הניסוח הזה לא מאלץ את קרטרייט לוותר על תפישות ריאליסטיות. לשיטתה, ריאליזם בדבר יחסים סיבתיים בין תופעות פיזיקליות אינו תלוי בריאליזם ביחס לניסוחים מתמטיים או אחרים של חוקי טבע. אוסף הסימנים שמתאר את התופעות – הלוא הוא המודל – כרוך בהכרעות קונטינגנטיות, והן לא נקבעות באופן מלא על ידי התופעות והקשרים הסיבתיים ביניהן, שקרטרייט רואה אותם כממשיים. אצל קרטרייט הממשות מתנתקת מן ההנחה בדבר קיומה של שפה משותפת אחדותית לתיאור העולם.

הדיון הזה, שנמצא במרחב שבין ריאליזם, פוזיטיביזם ואינסטרומנטליזם, מוכר היטב בקרב פילוסופיות ופילוסופים של המדע. פחות מוכר הוא הדיון במודלים-צעצוע (toy models). המודלים המקובלים במדע מנסים לתאר ולנתח תופעות תוך פישוט ואידיאליזציה (למשל, בתורת המשחקים, ההנחה בדבר כוח חישוב בלתי מוגבל של השחקנים, והרדוקציה של תוצאת המשחק לערך מספרי תוך התעלמות מהחוויה של השחקן ומההקשר). מודלים צעצוע, לעומת זאת, אינם מבקשים לפשט את המציאות ולהתמקד במרכיבים העיקריים של התופעה. העיסוק במודלים כאלה נובע מהדמיון (או מההבדל) בין ההתנהגות שלהם לבין ההתנהגות של מודלים אחרים, שמתיימרים לתאר תופעות, ומכך שהניתוח שלהם נגיש יותר מזה של מודלים תיאוריים (למשל, מודל שבו כוכבי לכת קשורים לכוכב שסביבו הם מסתובבים ברצועה אלסטית, או מודל שבו המספרים הטבעיים אינם מסודרים על קו אינסופי אלא במעגל סופי, שבו התוצאה מתאפסת כשמוסיפים אחד למספר הגדול ביותר). המחקר משתמש במודלים-צעצוע כאשר עולים קשיים בניתוח מודלים תיאוריים. מתוך הדיון במודלים צעצוע מקווים החוקרים להפיק תובנות וכלים

שיאפשרו לשפוך אור על מודלים תיאוריים.

כשממשיכים בעקבות הפרקטיקה הזאת חוצים את הסף שבין פיזיקה מתמטית למתמטיקה טהורה. המתמטיקה בת-זמננו מציעה אוסף עשיר של מבנים שונים. היא עוסקת בתכונות של המבנים האלה ובמציאת קשרי גומלין ביניהם. המבנים המתמטיים אינם נמדדים בהכרח לפי היכולת שלהם לתאר תופעות. שאלת הקשר בין מבנה מתמטי לתופעה אמפירית היא לגיטימית, ולעתים קרובות חשובה – אבל לא מדובר בשאלה מכריעה ביחס לזכות הקיום של מבנה מתמטי. המקום של מבנה מתמטי במחקר נמדד באמצעות האינטראקציה שלו עם מבנים מתמטיים אחרים, בין אם יש להם יכולת תיאורית ובין אם לא. מבנים מתמטיים שנותרים סגורים בתוך עצמם, בלי להיקשר לרשת הסבוכה של מודלים מתמטיים חשובים אחרים, יוצרים קהילות מחקר סגורות שצפויות להתנוון ולדעוך.

אני מציע כאן אופק דומה למדעי הרוח: יצירת מכלול של מודלים סימבוליים, שאינם מחויבים לומר את האמת או לתאר תופעות. על המודלים האלה אני מעוניין לחשוב כוורטואליים.

4. במקום לומר את האמת, בנו מודלים וירטואליים

מכך שמודלים אינם מתארים בהכרח את המציאות הממשית, עשוי להשתמע שהם מתארים אפשרויות. אבל היצמדות למושגי אפשרות מוכרים מההיסטוריה של הפילוסופיה (למשל, העולמות האפשריים של לייבניץ או של פילוסופים אנליטיים בני זמננו דוגמת דיוויד לואיס [Lewis]) עלולה להוביל אותנו להגדרה של מדעי הרוח שלא מתאימה להצעה שאני מנסח פה.

הבעיה הראשונה שמשותפת למושגי אפשרות רבים מההיסטוריה של הפילוסופיה היא ההנחה שאנחנו יכולים להכריע, פחות או יותר, מתי מצב דברים כלשהו הוא אפשרי. אבל מצב דברים יכול להיות אפשרי לוגית (נטול סתירה ביחס ללוגיקה כזו או אחרת), אפשרי פיזיקלית (ביחס לאוסף כזה או אחר של חוקי טבע), אפשרי חברתית (ביחס להנחות כאלה או אחרות על המבנה החברתי האנושי) וכו'. ההצהרה שמודל הוא "אפשרי" דורשת אפוא הצהרה בדבר סוג האפשרות. את סוג האפשרות צריך לבחור ביחס למטרה של הצגת המודל כאפשרי. אם מטרתה של הצגת מודל כאפשרי היא השלכת מסקנות מהאפשרי על הממשי, אנחנו ניצבים בפני בעיה קשה עוד יותר, מפני שההכרעה בדבר מידת ההבדל בין האפשרי לממשי שעדיין מאפשרת לנו ללמוד מהראשון על האחרון היא בעיה שההכרעה בה מורכבת לא פחות מהשאלות שהדיון באפשרי עשוי לפתור. לעתים קרובות, ניסיונות ללמוד על הממשי דרך האפשרי ממירים את הבעיות הממשיות בשאלות בדבר מידת האפשרות של מה שמתואר כחלופה אפשרית, ונכשלות בקידום פתרון.

יתר על כן, ההיסטוריה של הפילוסופיה עלולה להוביל אותנו להנחה שאפשרויות הן מצבי דברים מוגמרים, שאפשר לתאר אותם ולהשוות ביניהם באופן איכותי וכמותי ("הטוב שבכל העולמות האפשריים") או לערוך בהם ניסויים מחשבתיים, כמו שאנחנו עושים בעולם הממשי. תחת הנחה כזו, אובייקטים ממשיים ואפשריים זהים מבחינה מושגית. ההבדל בין אובייקט ממשי לאובייקט ואפשרי מתמצה בכך שהממשי, במקרה, ממוקם במרחב ובזמן, ואילו האפשרי לא.

המרחב והזמן נחשבים אדישים לתוכן שממומש בהם. האפשרי מדומיין כממשי ששוכן במקרה בזמן ובמקום שאין לנו גישה אליהם. ההימצאות בזמן ובמרחב איננה אלא פרדיקט שנוסף לאפשרי והופך אותו לממשי בלי להשפיע על תוכנו המושגי. את הבעייתיות הזו מתאר דלו כך:

בכל פעם שאנחנו מציבים את השאלה במונחים של האפשרי והממשי, אנחנו נאלצים לחשוב על המציאות כהתפרצות אלימה, פעולה טהורה או קפיצה שמתרחשת תמיד מאחורי הגב שלנו וכפופה לחוק של הכול או לא כלום. איזה הבדל יכול להיות בין הקיים ללא-קיים, אם הלא-קיים הוא כבר אפשרי, כבר כלול במושג...? הקיום [של הממשי, בניגוד לאפשרי] זהה למושג, אבל חיצוני לו. מניחים, לכן, שהקיום [של הממשי] מתרחש בחלל ובזמן, אבל אלה מובנים כמצע ניטרלי. [...] במידה שהאפשרי פתוח ל"מימוש", הוא מובן כתמונה של הממשי, בעוד הממשי אמור להיות דומה לאפשרי. לכן קשה להבין מה מוסיף הקיום למושג, אם כל מה שהוא עושה זה להכפיל דבר על ידי בן דמותו. זה הפגם באפשרי: פגם שמאפשר להוקיע אותו כמה שמופיע לאחר מעשה, כמומצא רטרואקטיבית בדמות מה שדומה לו.¹³

במקום האפשרי הזה, מציע דלו את הווירטואלי. אחת הדרכים להבין את מושג הווירטואלי של דלו הוא כמערכת מבנית ממשית (מערכת של אלמנטים בעולם יחד עם היחסים ביניהם), שאינטראקציה שלה עם מצע חומרי כלשהו תוליד מתוכה משהו חדש. את האינטראקציה הזו מכנה דלו "אקטואליזציה". במאמר הזה אני מאמץ, בעקבות דלו, את הצמד וירטואלי-אקטואלי כתחליף לצמד אפשרי-ממשי.

את ההשראה למושג הווירטואלי שאב דלו ממגוון תחומי ידע. מהביולוגיה הוא שאל את הגנום – מערך חומרי שמקודד הבדלים – ואת הביצה – מערכת דינמית של לחצים ואיזונים בין החומרים בתא העוברי. הגנום והביצה הווירטואליים יכולים, בתנאים מתאימים, לעבור אקטואליזציה, כלומר להפוך לאורגניזם חי. מערכות ההבדלים שבגנום ובביצה הווירטואליים מתבטאים באורגניזם האקטואלי שהם מולידים, אבל האורגניזם איננו בן דמותם של הגנום או של הביצה. מהאנתרופולוגיה הסטרוקטורלסטית אפשר לקחת, למשל, יחסי שארות ויחסים של קישור והבדל בין אובייקטים מרכזיים בסביבה האנושית (למשל בעקבות לוי-שטראוס: אמהות-אבהות-אחאות; דבש/אפר, מבושל/נא). בתוך מערך חברתי אנושי ההבדלים האלה עוברים אקטואליזציה לכדי מוסדות חברתיים, כמו מערכים של הגבלות על נישואין ועריות או קורפוסים מיתולוגיים. מהמתמטיקה לקח דלו את הדיפרנציאל: גודל שאין לו מדד אבסולוטי, אלא רק יחסי (אי אפשר לתאר דיפרנציאל על ידי מספר, אבל את היחס בין שני דיפרנציאלים ניתן לתאר כמספר). יחס נתון בין דיפרנציאלים (משוואה דיפרנציאלית) יכול לעבור אקטואליזציה ולהוליד עקומות שונות במרחבים המתמטיים השונים שבהם נפתרת אותה משוואה.

הדוגמאות האלה מלמדות שהווירטואלי הוא מושג רחב, ושעמימות ההגדרה שלו מיועדת לשמור על הרוחב הזה. ההבחנות בין הצמדים וירטואלי-אקטואלי ואפשרי-ממשי שחשובות לענייננו מתבטאות בשלושת העקרונות הבאים:

הראשון, שהווירטואלי, בניגוד לאפשרי, איננו זקוק למימוש, מכיוון שהוא כבר ממשי. הוא אופן

של קיום חומרי (לגנים יש קיום פיזיקלי, ליחסי שארות יש קיום ביולוגי, ולדיפרנציאליים יש קיום סימבולי בשפת המתמטיקה). הווירטואלי אינו זקוק למימוש אלא לאקטואליזציה. העיקרון השני הוא שהמעבר מהווירטואלי לאקטואלי אינו מעבר פתאומי וניטרלי כמו המעבר מהאפשרי לממשי, שתלוי אך ורק במציאת מקום בחלל ובזמן לווירטואלי (והרי הוא כבר ממשי וממוקם). אקטואליזציה היא מעבר שכרוך בהתפתחות על מצע חומרי קונקרטי, שמשפיע על אופן האקטואליזציה. המצע החומרי והסביבה שבה מתבצעת האקטואליזציה יכולים להפוך את אותו גנום ליצורים חיים שונים, את אותם יחסי שארות למערך שארות שונה, ואת אותם יחסים דיפרנציאליים לעקומות שונות.

העיקרון השלישי הוא שהאקטואלי אינו דומה לווירטואלי: האורגניזם, למשל, אינו דומה לגנום; אבל מערכות ההבדלים בין אלמנטים בקוד הגנטי מתבטאות בהתפתחות האורגניזם במצע נתון ובצורותיו הבוגרות.

הווירטואלי לא נשלט על ידי אקטואליזציה אידאלית מונחת מראש. בניגוד לפוטנציאל האריסטוטלי או ההגליאני, מהלך האקטואליזציה אינו טלאולוגי ואינו מכוון לאופק של מיצוי מקסימלי. אקטואליזציה היא תהליך פתוח של עיבוד הווירטואלי על מצע קונטינגנטי, שאיננו נתון או מוגבל מראש. את אותה משוואה דיפרנציאלית, למשל, אפשר לפתור במרחבים מתמטיים שונים, כולל אלה שכלל לא דומיינו כשהמשוואה המתמטית נוסחה לראשונה. עצם קיום הפתרון של המשוואה, כמו גם הפתרון עצמו, משתנה ממרחב למרחב. אותו גן יכול להתגלגל בין אורגניזמים שונים במהלך האבולוציה, וליצור יצורים או מפלצות שונים ומשונים; השילוב של דבש ואפר בתרבויות חומריות שונות, גם אם הוא כפוף לאותו מודל סטרוקטורלי, יכול להתבטא במערכים מיתולוגיים שונים.

אם אנחנו מבקשים לחשוב על מודלים במדעי הרוח כעל מודלים וירטואליים, המצע החומרי שלהם הוא מצע סימבולי. המודלים שמדעי הרוח יבנו יתקיימו באופן ממשי כמערכות של סימנים לשוניים. היחס בין המודל הסימבולי הווירטואלי למציאות אינו יחס החיקוי בין האפשרי לממשי, אלא היחס הקונטינגנטי שבין הווירטואלי לאקטואלי. אקטואליזציה של מודל וירטואלי סימבולי משמעה ביטוי של היחסים המבניים שמגולמים במערכת סימנים בתוך מצע חברתי נתון. האקטואליזציה של מודל לא תהיה דומה לו, אלא תבטא אותו. המודל הווירטואלי הפרוידיאני, למשל, שעוסק בדחפים ובטופוגרפיה של האני, לא חייב להיחשב כתיאור של משהו שיש בעולם (בגוף, במוח או בנפש האנושית). אפשר לחשוב עליו גם כמערכת של יחסים סימבוליים מבניים שעוברת אקטואליזציה בספרות, באמנות, בפוליטיקה ועל ספת הפסיכולוג, ושמולידה יצירות, התנהגויות ויחסים חברתיים. המודל הווירטואלי של מרקס, שעוסק בערך, עבודה ומעמד, לא חייב להיחשב כדומה למשהו שיש בעולם. הוא יכול להיחשב גם כמודל וירטואלי שיכול לעבור אקטואליזציה בשדות שונים ולהוליד תנועות חברתיות וביטויים תרבותיים מגוונים.

בחרתי כאן במושג הווירטואלי של דלז כדי לתאר את היחס שאני מציע בין מודל סימבולי לתופעה אקטואלית, אבל הבחירה הזו לא הכרחית. שיטות פילוסופיות רבות אחרות מציעות מערכות יחסים בין מודל סימבולי לתופעה, והדמיון שלהן למערכת שדלז מציע מספיק לצרכים שלנו כאן,

למרות ההבדלים המהותיים בין השיטות הפילוסופיות האלה לבין השיטה של דלו. כולן רואות בסימנים לא רק כלי שמתאר מציאות, אלא גם חומר שמתערב במציאות ומעצב אותה.

השיטה הראשונה שבולטת ברלבנטיות שלה היא פילוסופיית הצורות הסימבוליות של ארנסט קאסירר. מדובר במערכות סימבוליות קונטינגנטיות שתופסות את המקום שקאנט שמר לסכמות האוניברסליות שלו. המערכות הסימבוליות אינן מעתיקות את המציאות, אלא מתווכות בין הסובייקט לעולם. לכן, "אם השפה אינה נתפשת עוד כשכפול מובחן של מציאות מובחנת נתונה, אלא כנושאת את התהליך האדיר שבו האני מבסס תפישה של העולם [...] ברור שהבעיה [של ייצוג העולם] יכולה להיפתר בצורות שונות".¹⁴ לכן גם "המילה לא מצביעה על תוכן אובייקטיבי, אלא מציבה את עצמה במקום התוכן הזה; היא הופכת לראשיתית, לכח שמתערב באירועים אמפיריים ובשרשרת הסיבתית שלהם".¹⁵

גם היידגר, מי שתפס עמדה אופוזיציונית ביחס לפילוסופיה ולפוליטיקה של קאסירר, קבע שהשפה מתנה את הופעת ההוויה כישים:

בדימוי השגור אצל רבים רואים את הלשון מעין הודעה. ... אבל הלשון אינה, לא בלבדה ולא בראשונה, הבעה שבעל פה ושכתב של זה שצריך להודיע עליו. ... באותה השעה שהלשון קראה בשם ליש, קריאת שם זו בלבד מביאה את היש לידי דיבור והופעה. קריאה זו בלבד ממנה מתוכה את היש לישותו.¹⁶

בהמשך המסורת הזאת אפשר אולי למקם גם את פוקו. אצל פוקו השיח, שכולל את הפרקטיקות שמעצבות שכפול של מערכי היגדים, נמצא בפער שבין המילים לדברים ומאפשר הופעה של ידע כרובד אוטונומי מתווך. הוא מבקש לא "לטפל בשיחים כאילו היו מכלולים של סימנים (של יסודות משמעיים המפנים לתכנים או לייצוגים), אלא כפרקטיקות היוצרות באופן שיטתי את המושאים שהן מדברות עליהם".¹⁷

גם אם נחצה את התעלה שמפרידה בין היבשת לאיים הבריטיים ובין מחלוקות פילוסופיות עמוקות, אפשר למצוא כיווני מחשבה שמאפשרים תפיסה של מערכים סימבוליים ככלים שמעצבים מציאות (מציאות שכאמור אינה דומה לסימנים האלה!) ולא רק מתארים אותה. ויטגנשטיין טען שפרדוקסים פילוסופיים (למשל אלה שקשורים בחמקמקות של תחושות פרטיות) ייפתרו אם ננתק "את עצמנו באופן קיצוני מהרעיון שהשפה מתפקדת תמיד בדרך אחת ... להעביר מחשבות – ותהיינה אלה מחשבות על בתים, כאבים, טוב ורע, או על כל דבר אחר".¹⁸ אחריו הסביר אוסטין שאחד התפקידים של השפה הוא לעשות דברים באמצעות מבעי ביצוע ש "אינם 'מתארים' או 'מדווחים על' או קובעים דבר, הם אינם 'אמיתיים' או 'שקרניים'; כמו כן, הבעתם מהווה – במלואה או בחלקה – עשייתה של פעולה, אשר בדרך כלל לא תתואר ... 'רק' כאמירה של דבר מה".¹⁹ בפרק הלפני אחרון של החיבור מבהיר לנו אוסטין שההבחנה בין משפטי חיווי למבעי ביצוע רחוקה מלהיות יציבה.

כדי להימנע מהבלבול שעלול לנבוע מתיאור של מודלים וירטואליים כמונחים של שיטות פילוסופיות היסטוריות שונות ואף סותרות, אסיים בדוגמאות קרובות יותר שמנסחות את הסוגיה כמונחים בני זמננו.

מכיוון שהתיאור של מודלים וירטואליים במונחים של כל כך הרבה שיטות פילוסופיות שונות וסותרות עלול לבלבל, ראוי לסיים בדוגמאות קרובות. דוגמה אחת היא התיאוריה הקווירית שהתפתחה על ידי הוגות כמו ג'ודית באטלר (Butler) ואיב קוסופסקי סדג'וויק (Sedgwick) וסביבן. לפי התיאוריות האלה, זהות איננה מאפיין פנימי, מהותי ויציב, אלא ביצוע חוזר ונשנה של פעולות חיצוניות של זיהוי והזדהות, פעולות שהן תמיד חלקיות ותמיד פתוחות לכישלון ולשיבוש, באופן שהופך את עולם הזהויות המיניות שנכפה על בנות ובני אדם לנזיל יותר. אי אפשר לנתק את התיאוריה הזאת מהתפתחויות פוליטיות בסצנה הלהט"בית בארצות הברית, שכן היא ניסוח אינטלקטואלי לניכוס של כינויים פוגעניים כמו queer ככינויים מעצימים, כנגד ניסיונות להכפיף להט"בים לנורמות מיניות "מהוגנות" בזמן שמגיפת האיידס השתוללה בקהילותיהם. אבל התיאוריה הזאת לא רק שיקפה הלך רוח ותיארה את המציאות של זהויות מיניות; קהילות ותנועות להטבפא"קיות²⁰ שונות עיצבו את עצמן סביב המודל הווירטואלי הקווירי, וערכו לו אקטואליזציה בביטויים פוליטיים, אמנותיים ורגשיים שונים. מרחב האקטואליזציה של המודל הווירטואלי הקווירי נפרש בטווח שבין אוטופיות קוויריות²¹ ובין העובדה העגומה שאת פרקטיקות פירוק הזהות הקוויריות יכולים לחגוג בעיקר מי שנהנים מפריבילגיות חברתיות שמבטיחות להם רשת ביטחון בסיסית. אבל האקטואליזציה של המודל לא תלויה בתקפות התיאורית שלו. גם אם המודל הקווירי איננו מתאר את המציאות באמת, גם אם התיאוריות הביולוגיות הדטרמיניסטיות ביותר בדבר מיניות ומגדר היו נכונות, המודל הווירטואלי הקווירי בכל זאת עבר אקטואליזציה על ידי אינטראקציה שלו עם המצע החומרי שבו הוא שוקע והוליד ביטויים חברתיים בעולם.

דוגמה שנייה למודל וירטואלי הוא העיסוק ביום שאחרי מימוש זכות השיבה סביב עמותת "זוכרות". בשיח היהודי-ישראלי השיבה נתפשת כאיום קיומי וכתסריט בלהות.²² בספר عودة עֵוָדָה,²³ לעומת זאת, מנסות הכותבות והכותבים לבנות דמיון לא אפוקליפטי לשיבה. אין מדובר רק בניסיון לתאר עתיד אפשרי, שיפרוץ או לא יפרוץ בקפיצה מאחורי גבנו, אלא גם לשקע בתוך המציאות הפוליטית הממשית מערכת סימבולית וירטואלית של יחסים בין המסמנים האתניים והפוליטיים. המודל הזה כבר ממשי, מעצם העובדה שפורסם בספר שראה אור בישראל/פלסטין. מבחן האקטואליזציה שלו איננו תלוי בשאלה אם הסיפורים האלה יתממשו (האם בעתיד, בישראל/פלסטין, אכן תתממש זכות השיבה, והאם אנשים אכן יחשבו וינהגו פחות או יותר כמו הדמויות שבספר). אקטואליזציה של המודל הזה היא עצם הביטוי של המערכים הסימבוליים שנמצאים בספר לבניית פרקטיקות חברתיות ותרבותיות בהווה או בעתיד, כאן או במקומות אחרים, שאולי יובילו למציאות פוליטית חדשה, באופן שאינו תלוי רק בשאלת מימוש זכות השיבה.

אבל הדוגמאות לא חייבות להיות פוליטיות במונח הצר של המילה. בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, למשל, חשיבה על ההיסטוריה של המתמטיקה היתה כפופה למודל השפה האוניברסלית שהתגלמה באלגברה המודרנית. כל פעילות מתמטית היסטורית הובנה כביטוי חלקי של השפה הזו. במחצית השנייה של המאה העשרים עמלו היסטוריונים ופילוסופים כדי ליצור מודלים סימבוליים אחרים שדרכם אפשר לנסח את המופעים ההיסטוריים של המתמטיקה. שבתאי אונגורו,²⁴ למשל, עמל לבנות מודל של אובייקטים ויחסים גיאומטריים טהורים, נקיים

מחשיבה אלגברית ומהערבוב בין גדלים גיאומטריים וערכים מספריים. לשיטתו, הוא שחזר, תרגם או תיווך את הגיאומטריה הטהורה היוונית הקלאסית לשפה לא אלגברית שנגישה לקורא המודרני. לשיטתי, הוא בנה מודל וירטואלי של הבדלים וקישורים, שהאקטואליזציה שלו במאה העשרים על מצע של טקסטים יווניים עתיקים יצרה אובייקט תרבותי-מדעי חדש: מתמטיקה יוונית לא-אלגברית, שמונגדת לתפיסת המתמטיקה היוונית כאלגברית במהותה. האובייקט התרבותי המקורי (הגיאומטריה היוונית כפי שהיתה "באמת") היא מושא עיונו המוצהר של אונגורו, אבל אינה חשובה לפרשנות שאני מציע כאן. השאלה המכריעה בעיני (אבל לא בעיני אונגורו!) להיסטוריה של המתמטיקה איננה "מה באמת עבר בראשם של מתמטיקאים מהעבר", אלא "דרך אילו מודלים וירטואליים אפשר לחשוב על מתמטיקה, ומה נוצר כשממשים אותם ביחס לשרידים החומרניים של תרבות מדעית נתונה". אפילו אם יתברר שהיוונים הקדמונים אכן חשבו כמונחים אלגבריים, ובחרו להסתיר את המונחים האלה בטקסטים ששרדו עד ימינו, הפרשנות ההיסטורית של אונגורו היא אקטואליזציה של מודל וירטואלי על המצע הטקסטואלי של השרידים ההיסטוריים של המתמטיקה היוונית.

הדוגמאות שהבאתי כאן קרובות במיוחד ללבי, אבל עשויות להיקרא כאוטוריות. אפשר לצרף להן גם דוגמאות מהקאנון התיאורטי של מדעי הרוח והחברה. את הכלכלה הפוליטית של מרקס, הפסיכואנליזה של פרויד ותיאוריית המהפכות המדעיות של קון אפשר, כמובן, לקרוא כמודלים תיאוריים, ולנסות לבחון את מידת ההתאמה בינם לבין המציאות. אבל בחינה כזו איננה מעניינת אותי כאן. בין אם התיאוריות אומרות את האמת ביחס לעולם ובין אם לאו, כאשר המודלים האלה נמצאים באינטראקציה עם פיסות מציאות קונקרטיות של פעילות פוליטית, טיפולית או מדעית, הם עוברים אקטואליזציה ומתבטאים בתוצרים תרבותיים וחברתיים שונים. הביטויים האלה לא ניתנים לרדוקציה לתוקף התיאורי של המודל ולאמיתות האמפירית שלו. הביטויים האלה אינם מופיעים סתם כך פתאום כגילומים בזמן ובמרחב, שמושגיהם זהים למושגי המודלים התיאורטיים, אלא הם תמיד תוצר של עבודת אקטואליזציה שמשקעת את מערכת ההבדלים של המודל במצע קונקרטי כדי ליצור משהו שעד אז לא היה שם. על פי התפישה שאני מציע, מדעניות ומדעני הרוח לא אמורות להתמקד בבחינת הערך התיאורי של מודלים וירטואליים ולא באקטואליזציה שלהם, אלא בפיתוח המודלים הוירטואליים האלה ובעיבוי מערכות קשרי הגומלין ביניהם.

בחזרה לאמת

אבל מהאמת אי אפשר להתעלם. גם אם אין לה תפקיד מכונן במדעי הרוח, וגם אם מודלים וירטואליים לא יישפטו לפי ערך האמת שלהם כתיאורי מציאות. האמת נמצאת שם, בשיח האקדמי, ומדעניות ומדעני הרוח יאלצו להתמודד איתה, מרצונן או שלא מרצונן. יש כמה נקודות מבט תיאורטיות ופרקטיות שעשויות להכניס את האמת לדיון של מדעי הרוח, גם אם אלה יבחרו לעסוק בבניית מודלים וירטואליים. אנסה לציין כאן כמה מהן, בסדר עולה של חשיבות, כפי שאני תופס אותה.

ראשית, גם אם מדעניות ומדעני הרוח יבנו מודלים וירטואליים, הם עשויים להידרש לומר את

האמת על אודות אותם מודלים. האמת תיכנס לתוך הדיון של מדעי הרוח דרך הרפלקסיה של מדעני הרוח על הפעולה של מדעי הרוח (מה שמסורות פילוסופיות מסוימות מכנות "מטא-שפה"). גם בלי לחרוג לרמת הרפלקסיה, המודלים הווירטואליים עצמם יכולים לכלול טענות אמת כדי להתנסח באופן ברור. אבל אופן ההתערבות הזה של האמת לא נראה לי מאוד חשוב. העובדה שאנחנו עלולים להידרש לטענות אמת על פרקטיקה מסוימת או במסגרתה לא נותנת לאמת תפקיד מכונן ביחס אליה.

במכולת, למשל, העיקר הוא קניית המצרכים. הקונה יכול להידרש לטענות אמת ביחס לקנייה במכולת: "האם עדיף לקנות במכולת או לייצר מזון לבד?", "האם עדיף לקנות במכולת הזו או ההיא?", "האם באמת קניית לחם וזיתים?", "האם מחיר הקפה הזה הוא 12 שקלים?" אבל העובדה שהשאלות האלה נשאלות ודורשות תשובות אמיתיות לא הופכת את הקניות במכולת לפרקטיקה של דבקות באמת. גם אם אי אפשר לקנות במכולת בלי להידרש לאמת, ההידרשות הזאת לא הופכת את האמת למכוננת ביחס לקנייה במכולת. כך גם במדעי הרוח. עצם ההתערבות של טענות אמת בדיון על אודות מדעי הרוח או בתוך הפרקטיקה של בניית מודלים סימבוליים לא מעניקה לאמת תפקיד מכונן ביחס למדעי הרוח. יחד עם טענות אמת, הדיון במדעי הרוח יערב מגוון רחב של טענות ופרקטיקות חשובות לא פחות מגילוי האמת (אני מניח, למשל, שחלק מהדיון במדעי הרוח ייערך על ידי בניית מודלים וירטואליים על אודות מדעי הרוח, ולא רק על ידי אמירת אמת).

האמת, נדמה לי, תתערב במדעי הרוח באופן מהותי יותר דרך הסביבה שלהם. אם מדעי הרוח ימשיכו להתקיים באקדמיה, הם ידורו בכפיפה אחת עם המדעים התיאוריים (אני מתכוון כאן למדעים שמניחים שתפקידם הוא לתאר מציאות נתונה מראש; אלה אינם רק מדעים מדויקים, אלא גם מדעים שמתיימרים לתאר את החברה, השפה, האמנות וכו' כמציאויות נתונות). השאלות שמנחות את המדעים התיאוריים הן שאלות בדבר אמיתות התיאורים, והאינטראקציה בין מדעי הרוח למדעים תיאוריים תאלץ את מדעניות ומדעני הרוח להתמודד עם שאלות על היחס בין המציאות למודלים. אם מדעי הרוח ירצו לשרוד בתוך הסביבה האקדמית שנשלטת בידי מדעים תיאוריים כאלה, הם יידרשו להביא בחשבון את ערך האמת של המודלים שלהם, גם אם המחקר שלהם לא יהיה כפוף לאמת הזו.

המתמטיקה, למשל, שנמצאת במתח מתמיד בין הערך שלה כמדע תיאורי לבין התפישה שלה כמדע טהור, היא דוגמה להתמודדות עם הדרישה לאמת תיאורית, מכיוון שהיא נאלצת להתגונן מפני איומים פנימיים וחיצוניים בדבר ההתנוונות הצפויה לה אם תבחר להתעלם לגמרי מן האמת התיאורית. היוקרה של המתמטיקה נובעת במידה רבה מהערך שלה למדעים התיאוריים, והיא צריכה לחזור ולתקף את הערך הזה כדי לשמור על מעמדה, גם אם חלק גדול מהידע המתמטי כבר איננו רלבנטי למדעים התיאוריים. כך גם מדעי הרוח: סביר להניח שהם ייאלצו לפעמים לתקף את הרלבנטיות של המודלים הווירטואליים שלהם, בין השאר על ידי הדגשת ערך האמת שלהם כתיאורים של המציאות, נוסף על הערך שלהם כמודלים וירטואליים.

בניסוח הזה נוכחת חלוקת עבודה בין מדעי הרוח, שעוסקים בבניית מודלים וירטואליים, לבין

המדעים שמתיימרים לתאר מציאות נתונה, ועוסקים בבחינת הערך התיאורי של מודלים ביחס למציאות הזו (לא אפתח כאן את סוגיית קיומם של סוגים נוספים של מדע). ההבחנה הזו מתארת אספקטים של עבודה מדעית. מובן מאליו שמוסד, פרוייקט או חוקר מדעי יכול (ולפעמים אפילו חייב) לשלב את שני האספקטים האלה של הפעילות המדעית. הבחירה להשתמש בשם "מדעי הרוח" לאחד מהם נועדה לתבוע את זכות הקיום של אותו אספקט – זכות קיום שלעתיים קרובות נאלצת לסגת או להתגונן מפני הדומיננטיות של תפיסת המדע כתיאור אמיתי של מציאות נתונה. אבל אם כך, מה יבדיל בין מדעי הרוח לבין צורות לא מדעיות של בניית מודלים וירטואליים? הרי אין ספק שמודלים וירטואליים נבנים גם בעולם הספרות והאמנות, ואין טעם להכפיף גם אותם לפרויקטים מדעיים. כאן, לדעתי מגיע התפקיד החשוב ביותר של האמת ביחס למדעי ברוח, כפי שאני מבקש לחשוב אותם.

מדעי הרוח יכולים להתבחן מצורות אחרות של בניית מודלים וירטואליים על ידי התערות באמת. לא מדובר כאן בדבקות באמת כמושא, אלא כאילוץ שמחייב את החוקרת ליצירתיות. הבעיה בהתעלמות מהאמת היא שאם נשתמש רק בכוח המדמה שלנו כדי לבנות מודלים וירטואליים, הכוח הזה עלול להגביל אותנו ליצירת בני דמותן של הספינות המעופפות שהרמב"ם הביא כדוגמה ליכולותיו ולמגבלותיו של אותו כוח,²⁵ כלומר יצירה של מה שהוא לעתים קרובות קלישאה שאין בה אלא חיבור מזדמן וחסר עניין של האלמנטים הנגישים ביותר מהסביבה המיידית שלנו.

אחת הדרכים לאלץ את עצמנו לחרוג מהתבניות הצפויות והשחוקות של הכוח המדמה כדי לבנות את מה שאיננו, אבל יכול, אולי, לעבור אקטואליזציה (ואולי לא), היא מחויבות להתבוננות אמפירית, לקריאה צמודה או להשתקעות בארכיון, כלומר להתערות בביטויים של האמת כרישום של תופעות, כטקסטורה לשונית וכהצטברות של משקעי כוח. מחויבות כזו עשויה לאלץ את החוקרת לחרוג ממה שמוכר לה היטב ולהיפגש עם אלמנטים שמהם ניתן אולי להרכיב מודלים וירטואליים חדשים, לא שחוקים ולא מוכרים – כאלה שקשה להעלות על הדעת בלי חיכוך אינטנסיבי בעדויות האמפיריות של פרקטיקות, תרבויות או מחשבות זרות.

דווקא התערות כזו באמת עשויה לסייע לנו לחרוג מההצעות הבנאליות שיציע לנו הכוח המדמה, שחופשי לבחור בדרך הקלה של שימוש בקרוב ובמוכר. התערות כזו יכולה להוביל את מדעניות הרוח לבנות מודלים וירטואליים מפתיעים ומאתגרים יותר, מכיוון שהן יהיו חייבות לגשר על הפערים שבין המגבלות והשאיפות שלהן ושל הגוף המוסדי שבתוכו הן פועלות לבין ביטויים של אמיתות זרות של מושאי המחקר שלהן, שישתרגו סביבן, וירחיקו אותן מכלכלת האינטרסים של המוסד האקדמי.

מדעי הרוח יישארו מדעיים לא מתוך חיפוש אחר האמת, אלא מתוך התערות באמיתות מוכרות פחות כדי לאלץ את עצמם להיות יותר יצירתיים – אילוץ יצרני שימנע ממדעי הרוח לברוח לפרוזה שמתיימרת להיות חופשית, אבל בהיעדר כוח שיכפה עליה להתרחק מהמוכר תתברר כשחוקה. עם זאת, ההתערות של מדעי הרוח באמת אין משמעה שמדעי הרוח יציבו את האמת כמושא מכונן או מטרה. האמת תהיה אילוץ מתודולוגי; היעד יהיה יצירה וחקירה של מודלים

סימבוליים. כמו החומר והגוף, האמת תהיה עוד אחד מאותם אילוצים שמדעי הרוח צומחים מהם, אבל לא כפופים אליהם. מדעי הרוח יישמרו על העודפות שלהם ביחס לעולם שהם נובעים ממנו: לחומר שלו, לגוף שבו, ולאמת ששוררת בו.

6. ראוי שמדעי הרוח ימשיכו להתנגד

הדיון של אופיר ושל מטר במדעי הרוח היה מחויב להתנגדות: התנגדות לסדר כלכלי שכופה על מדעי הרוח קריטריונים תועלתניים וניאו-ליברליים, והתנגדות לסדר פוליטי דכאני שמתבטא במוסדות שבתוכו הם מתקיימים. חשוב לי להבהיר שהתנגדות נותרת אופק חשוב (אבל לא הכרחי) של מדעי הרוח גם במסגרת החזון שאני מציע.

הקשר בין מדעי הרוח להתנגדות נובע מהעיסוק שלהם בוירטואלי, כלומר במה שעדיין לא עבר אקטואליזציה, שכן העיסוק באקטואלי ובקשר התיאורי בין מודלים לבין תופעות אקטואליות יהיה שמור למדעים שמתיימרים לתאר את המציאות כנתונה. במסגרת עיסוק במדעי הרוח, כלומר בהרחבה האונטולוגית של המרחב הוירטואלי, אין טעם שמדעניות ומדעני רוח יבנו מודלים וירטואליים ניאו-ליברליים או ציוניים, מכיוון שהניאו-ליברליזם והציונות הן תופעות שכבר עברו אקטואליזציה נרחבת ודומיננטית.

מובן שהטעון הזה לא סותם את הגולל על העיסוק של מדעי הרוח בציונות ובניאו-ליברליזם: הרי יש מי שטוענים שהציונות בקושי קיימת, שהיא עורכת קרב מאסף נגד כוחות אנטי-ציוניים, ושצריך לנסח מחדש את המודלים הוירטואליים שלה. יש גם מי שטוענים שהבעיות הכלכליות שלנו נובעות מכך שלא ערכנו מספיק אקטואליזציה של ניאו-ליברליזם בשלטון, ושיש להמשיך לפתח מודלים וירטואליים ניאו-ליברליים שיצילו את העולם מאימו של מיתון הרסני. אני מניח גם שיהיו מי שיחשבו שמה שכבר קיים באופן אקטואלי מוצלח כל כך, עד שכדאי לשמר ולפתח את הדיון במודלים הוירטואליים שמתוכם צמחה אותה מציאות אקטואלית.

האופן שבו אני מתאר את מדעי הרוח לא יכול אפוא להבטיח התנגדות, אבל אני מקווה שההתכוונות של מדעי הרוח לעבר מה שעדיין לא עבר אקטואליזציה תטה אותם לכיוון ההפוך ממה שכבר ישנו באופן דומיננטי ומובהק; אם לא לעבר התנגדות של ממש לסדרים דכאניים – לפחות לעבר פיתוח הדיון במה שעדיין רק וירטואלי. אבל גם אם התקווה הזאת תתברר כתקוות שווא, העיסוק של מדעי הרוח במודלים וירטואליים לפחות יאפשר למדעניות ולמדעני רוח להתנגד, כשאמירת אמת צפויה לחזק רוע דומיננטי שריר וקיים.

אני מציע, אם כן, למדעי הרוח לעסוק בבנייה של מודלים וירטואליים שמשמשים באמיתות אמפיריות כגירוי או כאילוץ יצרני, אבל לא מכפיפים את עצמם אליה כיעד; שבונים מודלים שעדיין לא עברו אקטואליזציה כדי להעמיד אופוזיציה לדומיננטיות של המודלים שמארגנים את המציאות; שלא נמדדים במידת האקטואליזציה שהם עברו, ושייתכן שלעולם לא יעברו אקטואליזציה. את החלוקה המוסדית בין מדעי הרוח למדעים תיאוריים אני מניח בצד (האם ראוי שיתקיימו יחד באותה פקולטה? באותה מחלקה? אצל אותה חוקרת? בתוך אותו מאמר?);

כרגע אני מבקש לעמוד על זכות הקיום של פרקטיקה אקדמית מוסדית של בנייה וירטואלית, שחורגת מתחום השיפוט של אמת ושקר.

נהוג הרי להאשים את אנשי ונשות האקדמיה בניתוק מהמציאות האקטואלית והשתקעות באזוטריה. בואו ניקח את הבעיה הזאת ונהפוך אותה מבאג לפיצ'ר: הניתוק הזה מהמציאות האקטואלית לטובת התערות ברישומים החומרניים של מושאי מחקר הם, בהתאמה, מידת החופש והאילוץ היצרני שמסייעים לחוקרות ולחוקרים לבנות מודלים וירטואליים, כלומר להעניק לממשות את מה שעדיין לא נמצא בה.

הערות

1. ענת מטר, "אוניברסיטה", מפתח 3 [mafteakh.tau.ac.il/2011/03/01-3] (להלן מטר, "אוניברסיטה").
2. עדי אופיר, "מדעי הרוח", הרצאה בסמינר המשותף של מרכז מינרבה, ינואר 2012.
3. המאמר לא יכלול עיסוק היסטורי במדעי הרוח. עיסוק כזה אפשר למצא בהרצאתה של רבקה פלדחי בכנס הלקסיקלי השישי למחשבה פוליטית ביקורתית שהתקיים באוניברסיטת תל אביב בינואר 2011. ראו: <http://vimeo.com/19927997>
4. שם
5. Adi Ophir "The Sciences of the Spirit," *Differences* 24(3) (2013): 165
6. מטר, "אוניברסיטה".
7. ענת מטר, "מדעי הרוח – מחשבות לדיון מסכם במרכז מינרבה", הרצאה בסמינר המשותף של מרכז מינרבה, ינואר 2012 (להלן מטר, "מדעי הרוח").
8. ז'אק דרידה, על הכנסת אורחים, תרגמה דניאלה יואל (תל אביב: רסלינג, 2007), 93.
9. שם, 94.
10. Roy Wagner, "Silence as Resistance before the Subject, or Could the Subaltern Remain Silent?," *Theory Culture and Society* 29(6) (2012): 99-124
11. Wener Heisenberg, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, trans: A.J. Pomerans (New York: Harper & Row, 1971), 78
12. Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 10
13. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994), 211-212
14. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trans: Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1953-1965), vol. I, 269
15. שם.
16. מרטין היידגר, מקורו של מעשה האמנות, תרגם שלמה צמח (תל אביב: דביר, 1968), 53.

17. מישל פוקו, הארכיאולוגיה של הידע, תרגם אבנר להב (תל אביב: רסלינג, 2005), 49.
18. לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: מאגנס, 1994), §304.
19. ג'ון ל. אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, תרגם גיא אלגת (תל אביב: רסלינג, 2006), 30.
20. להט"ב הם ראשי תיבות של לסביות, הומואים, טרנסג'נדרז וביסקסואלים. מכיוון שארבעת האופציות האלה לא ממצות את מגוון האפשרויות המיניות-מגדריות, כותבות וכותבים שונים הוסיפו אותיות שונות לרשימה בהתאם לדגשים הקהילתיים או התיאורטיים הרלבנטיים להם, למשל פ' שמציינת פאנסקסואלים/ ות או פוליאמורים/ ות, א' שמציינת א-מיניים/ ות או אינטרסקס, וק' שמציינת קוירימות. אבל הבחירה בסיומת "פאק" מסמנת גם תסכול מהניסיון לבנות רשימת אותיות ממצה, ואת ההתנגדות הבסיסית לנרמול מיני, שמתממש בין השאר על ידי ניסיון ליצור א"ב ממצה של קטגוריות מיניות.
21. למשל, José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (New York: New York University Press, 2009).
22. ראו מאמרו של עדי אופיר על "זכות השבות" בגיליון זה.
23. עאמר אלע'בארי ותומר גרדי (עורכים), *عودة عودה* (תל אביב: עמותת זוכרות ופרדס הוצאה לאור, 2013).
24. Sabetai Unguru, "On the Need to Rewrite the History of Greek Mathematics", *Archive for History of Exact Sciences* 15(1) (1975): 67-114.
25. הרמב"ם, שמונה פרקים, תרגם מיכאל שורץ (ירושלים: יד יצחק בן צבי), פרק ראשון.



מקום ליהודי

ג'וזף אוטמר הֶפְטֶר

הקדמה / אודי אדלמן*

בשנת 1938 התפרסמה בניו יורק חוברת קצרה שכותרתה *Room for the Jew!*.¹ הטקסט, המופיע כאן לראשונה בתרגום לעברית, נכתב על ידי ג'וזף אוטמר הֶפְטֶר (Joseph Otmar Hefter), יהודי בשנות הארבעים לחייו, יליד העיר פְּרֶזְמִיֶּשְׁל (Przemysł) בגליציה, שהיגר לארצות הברית בשנות העשרים של המאה העשרים. בחוברת פורש הפטר הצעה מפורטת לפתרון השאלה היהודית ערב מלחמת העולם השנייה, ובראשה הקריאה להקים את מדינת נאי-יודה (Nai Juda), היא יהודה החדשה – בית לעם היהודי.

הפטר מציג דיון מקיף ודחוס שמשלב ניתוח היסטורי, פרשנות פוליטית של המצב הקיים וניסוח אוטופי של פתרון מדומיין. כמו הרוב המכריע של הוגי הציונות בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, הפטר טוען שהיהודים לא ימצאו מנוח עד שייקחו את האחריות על גורלם כעם ויתפקדו באופן אוטונומי בְּמָקוֹם שאותו ידרשו וישיגו ושעליו יגנו בכוחות עצמם. נקודת המוצא של הפטר בבואו לתכנן מדינה ליהודים היא פרקטית ופרגמטית. על פי חישוביו הסכמטיים, צריך היה למצוא פתרון לכ-10 מיליון יהודים בשטח שאינו קטן מ-130 אלף קמ"ר, בערך פי שישה משטחה של מדינת ישראל כיום. בהתאם לכך, ולנוכח התגברות הרדיפות באירופה, הפטר סבר שאין טעם לנסות למקם את המדינה היהודית בפלשתינה המנדטורית, וכי את המאמצים ואת הכסף יש להשקיע במציאת פתרון מהיר בכל מקום שהוא, ובלבד שיענה על התנאים הסביבתיים ויאפשר קניית קרקע שתקיים את יושביה. בהמשך מציע הפטר אפשרויות ממשיות יותר למיקומה של המדינה החדשה – באוסטרליה, בקנדה ובדרום אמריקה. הוא מתאר בפרוטרוט את חוקיה של המדינה החדשה, את דגלה, את שפתה ואת המנונה. לצד פרסום החוברת עיצב הפטר כרזות שקראו להקמתה ואף גייס צבא חלוץ.

*את החוברת *Room for the Jew!* גיליתי במקרה, והיא הובילה אותי למחקר של שנתיים ויותר בעקבות חייו ודמותו של הפטר. חלק מתוצאות המחקר הזה הוצגו במסגרת התערוכה "לאן?" אשר אצרתי יחד עם אייל דנון ורן קסמי-אילן במרכז הישראלי לאמנות דיגיטלית בחולון בשנת 2012. התערוכה עסקה בתגובות של אמנות עכשווית לשאלה היהודית בהיסטוריה, לאפשרויות שנדחקו הצידה ולתפיסת הקיום היהודי בזמן הזה. בתערוכה הוצגו צילומים ופוסטרים שהפטר יצר לצד עבודת וידאו של האמן מייקל בלום, אשר התחקה יחד איתי אחר דמותו בניו יורק ובמקסיקו. פרטים נוספים על התערוכה והעבודות בעמוד התערוכה: <http://www.digitalartlab.org>; http://www.maarav.org.il/category/where_to ובגיליון כתב העת "מארב" שפורסם לצד התערוכה: http://www.maarav.org.il/category/where_to.

המחשבה על מדינה ליהודים שאינה בארץ ישראל איננה ייחודית להפטר והיתה נפוצה באותה תקופה. רעיונות דומים נוסחו והתפרסמו מאז אביב העמים האירופי, באמצע המאה התשע-עשרה, ושיא הפולמוס סביבם היה הדיון הטעון שהתרחש בקונגרס הציוני העולמי השישי, שהתקיים בבאזל בשנת 1903 וזכה לכינוי "קונגרס אוגנדה". לאחר שהקונגרס דחה את התוכנית להקמת מדינה יהודית באוגנדה התפצלה קבוצה של תומכי התוכנית מתוך התנועה הציונית והקימה את "ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית" (יט"א). הטריטוריאליסטים האמינו שיש לפעול בהקדם האפשרי ובכל דרך כדי למצוא מקום לעם היהודי ולהציל את הנרדפים באירופה, גם במחיר ויתור על ארץ ישראל. הפטר לא נמנה עם הטריטוריאליסטים, אך הצעתו תאמה ברוחה ובתוכנה את תחושת הדחיפות ואת התפיסה שיש למצוא ליהודים מפלט מידי ולממש את האוטופיה הציונית גם ללא ציון. הוא התייחס בבוז לרוח הפקידותית של המוסדות הציוניים בזמנו וטען כי הם מוליכים שולל את התורמים היהודים, שכן לא נראה שמדינה בפלשתינה תצליח להתקיים ולהוות פתרון קבע אוטונומי ליהודים, אך למרות זאת פנה גם אל המנהיגים הטריטוריאליסטים בבקשה לשיתוף פעולה ונענה בסירוב. הם בזו לרעיונותיו הפשטניים והתעלמו ממנו, היות שהיה עוף מוזר בנוף הציוני: הוא פעל בעצמו מחוץ למוסדות רשמיים ולא השתייך לשום ארגון או קבוצה מוכרת.

הפטר פעל במרץ לקידום רעיונותיו למרות הניתוק והדחייה, ובין השנים 1938–1944 שלח את החוברת למנהיגים יהודים ולדמויות מפתח ברחבי העולם, ביניהם טרוצקי, איינשטיין והוגי דעות יהודים אחרים. הוא פעל לגיוס צעירים וצעירות יהודים לאימונים לקראת המסע לארץ החדשה, ובמכתבים וידיעות עיתונאיות טען כי הצליח לאסוף כמה מאות מתנדבים. בתמונות מהתקופה נראית קבוצה קטנה של מתנדבים מתאמנים בתנאי שטח.

רבים מהצעירים שהפטר גייס נהרגו במלחמה, וממכתביו מ-1944 ניכר שהוא נואש מהניסיונות לממש את חזונו. מרגע זה ואילך אין עוד זכר לפרויקט שלו למציאת מקום ליהודי. רק ב-1971, שנתיים לפני מותו, חזר הפטר לרעיונות שהנחו אותו בכתיבת "מקום ליהודי" ופרסם ספר בשם Citizens Land², ספר שהעניין היהודי כלל לא נזכר בו, והרעיונות שעמדו בבסיס המחשבה ב"מקום ליהודי!" עברו בו הכללה לכדי דרישה קוסמופוליטית וישירה: "פיסת אדמה לכל אדם". בליל ה-31 בדצמבר 1973 מת הפטר בודד ונשכח בבית חולים בניו מקסיקו.

חייו של הפטר היו מלאי עיסוקים ותהפוכות. הוא היה אמן, מעצב גרפי, איש צבא, חוקר והוגה דעות. במלחמת העולם הראשונה לחם בכל רחבי אירופה, היה שותף לכתיבת הספר הראשון שפורסם בארצות הברית על עיצוב גרפי,³ ובשנות חייו המאוחרות הפך לחוקר היסטורי ומתעד גרפי של מדי הצבא המקסיקני במאה התשע-עשרה ונחשב למומחה יחיד מסוגו. "מקום ליהודי!" נשכח כמעט לגמרי מההיסטוריה. רק חוקרים מעטים יודעים משהו על חוברת זו, מלבד דבר קיומה, ואיש אינו מכיר את סיפור חייו המורכב של הפטר, שנדד בין אירופה, ארצות הברית ומקסיקו. מקומו נפקד מההיסטוריה ומההגות הציונית, ואף על פי שעושר הרעיונות המקוריים והלהט האוטופי שלו נולדו מתוך תשוקה ציונית עזה, יש לשער כי העיסוק בהם נתפס בימינו ובמקומותינו ככפירה בעיקר וכמהלך חתרני ואנטי-ציוני נגד קיומו של העם היהודי בציון. במובן

זה, סיפורו של הפטר הוא במידה רבה גם סיפורם של כל מי שחשבו שמקומו של היהודי אינו במזרח התיכון וחיפשו מקום כזה, כל מי שהאופקים הפוליטיים והאוטופיים ששרטטו נשכחו כליל עם הקמת מדינת ישראל והבנייתה בדיעבד כתשובה האפשרית היחידה לשאלה היהודית.

הערות

1. Joseph Otmar Hefter, *Room for the Jew!: A Demand for a Free and Sovereign Jewish State* .1
.- *A Permanent Way Out of Jewish Dispersion and Distress* (Otmar Press, New York 1938)

2. Joseph Hefter, *Citizens Land: The Charter for a New Economic Democracy* (Mexico, .2
.Privately printed as Manuscript, 1971)

3. Leon Friend and Joseph Hefter, *Graphic Design: A Library of Old and New Masters in the* .3
.(*Graphic Arts* (New York and London: Whittlesey House McGraw-Hill Book Co., 1936)



מקום ליהודי!

ג'וזף אוטמר הפטר

הצעקה הזאת חייבת להדהד בכל ארץ, בכל עיר ובכל כפר שיהודים חיים ופועלים בו. היום, מחר, ועד שהקריאה מקום ליהודי תישמע ותתגשם, עליה להפוך לאות המלכד כל איש ואישה יהודיים.

זמן רב מדי בילה היהודי בהשתרכות פוליטית אחרי עמים אחרים. זמן רב מדי היה הוא הזר הנצחי, החלקיק שלעולם אינו מתבולל בארצות שבהן גחמות עיוורות וטירוף עיוור עוד יותר פיזרו את אנשיו. די באלפיים שנות פזורה! היהודי מילא את תפקידו. הוא נתן לתרבות האנושית את דתה, את הקוד המוסרי שלה, את קובץ החוקים, את יסודות המדע והמסחר שלה. הגיע הזמן שיתחיל לאחד את האינטרסים הפזורים שלו ויטפח את יכולותיו וכישרונותיו המולדים בארץ משלו – גדולה, חופשית וגאה, תחת ממשלה שיבחר הוא, תחת דגל שהוא יעצב. יש מקום בשפע ליהודי על פני האדמה, ואם אין – צריך לפנות לו מקום!

שישה-עשר מיליון היהודים המפוזרים עכשיו ברחבי העולם הם גוף אנושי גדול דיו לייסד להם ארץ עצמאית משלהם. מבחינה שכלית וגופנית הם שונים מהאנשים שבקרבם הם חיים, והומוגניים יותר מאשר תושביהן של המוני מדינות וממלכות עצמאיות פוליטית. נסיכויות זעירות כמו מונקו, ליכטנשטיין או אנדורה, שאוכלוסייתן מונה 22,000, 10,000 ו-5,000 תושבים בהתאמה, מתקיימות כמדינות עצמאיות אף שתושביהן זהים לשכניהם הצרפתים, האוסטרים או הספרדים. חמש-עשרה מדינות דרום-אמריקניות, המאוכלסות בצאצאי גזעים זהים, המדברים את אותה שפה ומתפתחים באותם נתיבים, מוצאות סיבות תקפות לקיים ישויות עצמאיות נפרדות. אין אפוא ספק שליהודים יש סיבות מוחשיות והגיוניות יותר לדרוש ולקבל ישות עצמאית ריבונית אמיתית, מדינה משלהם ושלטון חופשי משלהם.

בין ההאשמות הזדוניות הרבות שאויבי היהודים מטיחים בהם, יש אחת שיש בה גרעין של אמת: הטענה שיהודי התפוצות מסרבים ליטול על עצמם את האחריות הכרוכה בניהול מדינה עצמאית, ומעדיפים לחיות תחת חסותן של אומות אחרות. אכן, אין להכחיש שאם היהודים היו נלחמים ברצינות ובתקיפות על הזכות לייסד ולנהל מדינה עצמאית אמיתית משלהם, הם כבר היו מזמן אומה שחיה בארצה. אם כך, הגיע הזמן שהיהודים יפגינו אומץ לב ויודו שההאשמה הזאת אינה חסרת בסיס. היהודים התחמקו ועדיין מתחמקים מהמטלות, מהחובות, מהאחריות, כמו גם מהיתרונות הכרוכים בארץ משלהם – לא קולוניאלי, לא מנדט, לא אוטונומיה, לא בית לאומי, לא מדינת בובות – אלא ארץ עצמאית משלהם. תוצאותיה של התחמקות זו נותנות בהם עכשיו את אותותיהן בעוצמה אדירה. היהודים נרדפים, מוצאים להורג, מגורשים, מבוזים ושנואים מעבר לכל גבול והיגיון, ונמצאים כעת במצב אומלל הרבה יותר מאשר בכל תקופה נוראה אחרת

בעברם. ניתן לטעון ביושר ובלי יותר מדי פסימיות שהיום הוא יום הקריאה האחרונה ליהודי להציל את קיומו הרוחני והפיזי מהשמדה.

היום הוא יומו לדרוש ולקבל ארץ עצמאית משלו מבחינה פוליטית וגיאוגרפית. ארץ ריבונית חופשית ליהודים, הנשלטת בידי ממשלה יהודית אחראית, שתבחר בחופשיות ולא תוכתב לה על ידי כוח חזק ממנה. היום – לא מחר או עוד מעט! הבה נשוב ונדגיש זאת: על פני האדמה יש מקום בשפע למדינה יהודית עצמאית, ואם אין – יש לפנות לה מקום כזה.

מיהם היהודים?

דמותו של היהודי בולטת על רקע חמשת-אלפים שנות היסטוריה מתועדת. זו דמות ענקית – ענקית בהישגיה שעיצבו את העולם וענקית בכישלונותיה הטרגיים. איזו עבודה מפוארת עשו היהודים במשימתם המשיחית כלפי האנושות, ולאיוזו אנדרלמוסיה מפוארת הם הפכו את ייעודם הלאומי!

מבחינה היסטורית, היהודים הם צאצאי שבט יהודה, צאצאיהם של גולי בבל, של בני אברהם בכנען ושל בני יעקב במצרים. מבחינה אתנית היהודים שייכים לחטיבה העברית בגזע השמי. האמורים, החתים, המואבים, האמונים, אחר כך הבבלים והמצרים ולבסוף גם המורים, הספרדים, המרכז אירופים והמזרח אירופים שלחו פלגים לזרם הדם היהודי. גם מבחינה מוסרית יצאו היהודים כנגד הבינוניות והצמיחו דמויות נעלות ונקלות. ביניהם היה משה, חלוץ חסר פחד, מחוקק, מנהיג ונביא, אבל גם מנשה, אשר מכר את אמונתו לחסידי המולך. ביניהם היה ישוע, הגואל, הקרן המעודנת ביותר של כוח אוניברסלי שנגעה אי פעם באדמה הזאת, אבל גם יהודה, הסמל הרקוב ביותר של תאוות בצע בוגדנית. ביניהם היה קרל מרקס, נושא הלפיד שהאיר באומץ את נתיב הפרולטריון, אבל גם סם "ראש כרוב" כהן גדל בקרבם.¹

מכל מקום, ככל שצוללים עמוק יותר לתוך העבר וההווה של היהדות, כך מתחדדת ההכרה שעל כל נציג של שפלות בקרב היהודים יש עשרה, עשרים, מאה נציגים של אנושיות, של למדנות מעמיקה ומוח חריף, של אידיאליזם, אומץ והקרבה. אין אפשרות פיזית לחזור כאן על הישגיהם העצומים של יהודים שונים לאורך הדורות ועל תרומתם להתקדמות האנושות.

אבל היום אל להם ליהודים לשקוע יותר מדי במחשבות על השלב הזה במורשתם. משימתם הדחופה עכשיו היא לעצב את גורלו של היהודי בן-זמננו ושל יהודי העתיד. טיפשות פושעת בתכלית תהא לכזבו זמן בוויכוחים אם היהודים הם גזע או לא, אם הם קונפדרציה דתית, אם הם ריאקציונרים או רדיקלים. עובדה שאין להכחישה היא שהיהודים בני זמננו, בכל מקום שבו הם גרים ובכל מה שהם עושים, מייצגים ישות מגובשת מבחינה היסטורית, מסורתית, תרבותית ודתית, המודעת בעקביות ליהדותה. הרב השדוף והסגפן בעיירה פולנית נידחת, שפניו המזוקנות קבורות בדפים המצהיבים של הכתבים האורתודוקסיים, יחד עם המשכיל הגרמני הנאבק לפענח את הסודות המתמטיים של היקום, המדינאי הצרפתי האוחז בהגה השלטון של אומה גדולה, והמהגר הרוכל הקופא מאחורי עגלת היד שלו בפינת רחוב דֶ'לֶנְסִי, הפילגש האקזוטית של מלך



הרפתקן, ההיסטוריון של הזנות בברודוויי, הגנרל בעל הכותפות המוזהבות בצבא פאשיסטי והנואם הצרוד על הדוכן המאולתר ביוניון סקוור – כולם יהודים. הם מגיבים באותה צורה להשתוללות של רודפיהם, כולם חשים בעוקצו של של הבוז המוסווה בנימוס או בעויניות גלויה ועזת פנים, ובאותו אופן הם יינגפו מול מתקפת גלי הטינופת של השנאה הגזעית.

מה זה משנה אפוא אם היהודי הגרמני הראשון נולד בשנת 70 לספירה לליגינר רומאי, שעבר מפלשתינה לגרמניה עם אשתו היהודייה שגידלה אותו על ברכי היהדות, או אם יהודי רוסי נולד במאה ה-17 לצעירה יהודייה חטופה ולבעלה הקוזק שמנהיג מרד הקוזקים חמלניצקי כפה עליה להתחתן איתו? יהודי הוא יהודי בכל מקום ובכל הנסיבות. הוא שייך לעם היהודי ולגזע היהודי, הוא נשען על האמונה היהודית ומאמין באידיאלים היהודיים, הוא נושא בתוכו תכונות יהודיות בלתי מחיקות, ונצוק בתבנית הקדומה של אבותיו היהודים.

מיהם האנטי-יהודים?

כאשר מדובר בשנאה דתית או גזעית, הסימפטומים אוניברסליים מכדי שנרשה לעצמנו דבר שאיננו הכללה גורפת. כל איש השונא את זולתו רק בגלל אמונתו הדתית ומוצאו הגזעי הוא ללא עוררין מקרה פתולוגי של תת-התפתחות שכלית ושל מוסריות בלתי רציונלית. האנטישמי הוא נשא מסוכן ביותר של המחלה הזאת. כל שונא יהודים מושבע, בעבר ובהווה, חושף תכונות נחותות נוספות במבנה השכלי והמוסרי שלו מלבד שנאת יהודים. מצד שני, קשה למצוא סימני אנטישמיות מובהקים במעשיהם או בדבריהם של אנשים גדולים באמת לאורך הדורות. שנאת היהודים נעה בין הגישה הפטרונית המתונה של תושב הפרברים הלא-יהודי כלפי שכנו היהודי, לבין החייתיות הרצחנית של השותף בפוגרום.

גם חוקרים השקיעו מאמצים רבים בניסיון לאתר את המקור לשנאת היהודים. תנאים כלכליים קשים, איבה חברתית כמוסה ותרעומת על חדירת היהודים לתחומם הן חלק מהסיבות הרבות שהוצעו. מכל מקום, תצפית עם שכל ישר על האנטישמי והאנטישמיות שלו חושפת תמונה פשוטה יותר. שנאת היהודים נשענת על שלוש תמוכות יציבות: הראשונה, הלך מחשבה ומוסר חשובים; השנייה, קנאה מודעת או לא מודעת; והשלישית, פחדנות לשמה. את כל הסימפטומים וגילויי האנטישמיות אפשר לצמצם למכנים המשותפים האלה.

שנאה גזעית עיוורת אינה מכוונת בשום אופן נגד היהודים בלבד. הנוצרי רודף היהודים ימצא את עצמו בדיוק באותו מצב כמו היהודי אם יסטה מן הרוב הלבן שאליו הוא שייך ויגיע בטעות אל שטחי הציד של בדואים פנאטים. השודד הנע ונד ברחבי המדבר האפריקני, הרואה את עצמו כמאמין אמיתי, מטפח שנאה מרה כלפי הכופר הנוצרי, שבעיניו הוא "בוזי יותר מכלב, נתעב יותר מחולדה שניזונה רק מסחי ולכלוך". עצם נוכחותו של כופר היא עלבון לארצו, וכל דבר שהכופר נוגע בו הופך למזוהם וטמא. לוחם המסאי הראי המשתופף בבקתו העשויה גללי בקר מסתכל על הנוצרי הלבן מלמעלה כאילו היה נחות אלפי מונים מבן בקר, שרץ טמא שיש להשמידו ללא רחמים. גם הבדואי וגם המסאי מוכנים לשסף את גרונו של כל נוצרי

אינסטינקטיבית, ללא דיחוי, בלי שום סיבה ובלי התגרות מצדו. בשכלם הלא-מפותח הם רואים את עצמם כנבחרים, כאצילים, כגזעים עליונים שתפקידם למחות את שייריה הנחותים של האנושות. המנטליות של שונאי היהודים בקרבנו עובדת בדיוק באותו אופן. גם הם שונאים את היהודי אינסטינקטיבית, ללא דיחוי, לפי העיקרון "קודם שנא, את הסיבות חפש אחר כך". הם יורקים ארס נגד היהודי מתוך דחף פנימי אפל, והארס הזה מרעיל באותה מידה בין שהוא מנוסח בשפה הקלאסית של "סיפורה של אם המנזר" אצל צ'וסר ובין שהוא נשמע כצווחת החולדות של "דר שטירמר" מיסודו של שטרייכר.

האנטישמיות, בין שהוא בור כפרי, עובד צווארון לבן מתוסכל או עשיר משועמם, סובל משכל שהתערפל מרוב שנאה מולדת. דחפיו המוסריים השפלים מוצאים את פורקנם בשנאה וברדיפה המכוונות נגד קבוצה חלשה וחסרת יכולת להגן על עצמה בכוח הנשק. עוד גורם מניע נובע מאותה הרגשה של קנאה מודחקת שקהילות נחשלות מפנות אותה לעתים קרובות כל כך נגד כוחות מתקדמים יותר. ממקום מושבו הנידח, הקרתני הנבער אינו מכיר אלא בחברי קהילתו המצומצמת כמי שראויים להתקרא אדם. תושב העיירה הסמוכה או חבר בקהילה הסמוכה הופך אוטומטית לזר, דמות חשודה ומוזרה שיש להתייחס אליה באי-אמון ולהתבונן בה בעיניים מצומצמות. וכשנקלע לסביבתם זר מהעיר הגדולה רואים בו את תמצית הפשע והחטא – העירוני החלקלק שראה נתח חיים רחב יותר, שקרא כנראה ספר, ולפיכך יש לו רעיונות בראש ויש לנדותו. העירוני החלקלק! כמה קנאה נסתרת, כמה לעג עקר טמון במילים האלה! במשפחה שאנחנו קוראים לה בלשון נקייה "עמי התרבות", מקומו של היהודי בצד של העירוני החלקלק. הוא האיש שלא היה רק בעיר אחת אלא בערים רבות, שנדד במשך מאות שנים דרך ארצות זרות, שקרא מין ספר מוזר ויש לו רעיונות בראש. הוא ערני, יודע קרוא וכתוב, אינו חושב במונחים של עיירה מבודדת או שבט, אלא במושגי העולם הפתוח והאנושיות. גורו לכם, אנשים טובים! היהודי הוא נטע זר בתוכנו, רע, קיצוני, אדום!

ברור שנגד המנטליות הזאת, הספוגה בפורות חשוכה ומעוורת משנאה, אין שום תועלת בתבונה, בהיגיון ובנאורות. תולדות ההתנגדות הפסיבית של היהודי למכות שניחתו עליו מן האנטישמיות הן טרגיות ומסמרות שיער באותה מידה שאין להן אח ורע בהיסטוריה. במילותיו של ד'זוראלי: "לא היה עוד מאמץ רחב היקף כמו המאמץ להשמיד את היהודים, וכדי להשיג זאת עשה האדם שימוש בכל אמצעי שהיה לאל ידו להשיג לאורך תקופה ארוכה מאין כמוה. הפרעונים המצרים, מלכי אשור, הקיסרים הרומים, צלבנים סקנדינבים, נסיכים גותים ואינקוויזיטורים קדושים הקדישו את מרצם להגשמת המטרה המשותפת הזאת. השמדה, הגליה, שבי, החרמה, עינויים מתוחכמים, מעשי טבח רחבי היקף, תקנות משפילות וחוקים פוגעניים שהיו שוברים את רוחו של כל עם אחר – כולם נוסו עליהם ללא הצלחה." אבל, כמו שאמר הכומר הראשי אינגנה: "היהודי עמד על שפת הקבר של כל רודפיו".

היהודי בן זמננו יכול לקרוא את המילים הללו בגאווה. אבל המתנה להמשך הרדיפה בתקווה לצאת ממנה בחיים כמו היהודים בעבר איננה אלא נחמה פורתא ותחזית אומללה. איזה מחיר שילמו היהודים כדי להינצל! כמה קורבנות מיותרים וכמה נהרות של דם הם הקריבו! היהודים

לא יהיו עוד שעיר לעזאזל וסולם לכל תולה כרזות מטורף שכנופיית בטלנים שיכורים נשרכת מאחוריו. שונא היהודים בעתיד לא יהיה שונה משונא היהודים היום. היהודים עצמם חייבים למשוך את השטיח מתחת לרגליו עכשיו, באמצעות דחייה וחיסול של מעמדם כורים-למחצה הנסבלים בקושי והתבססות בארץ עצמאית חזקה של היהודים, הבנויה ונשלטת בידי יהודים ולמען יהודים.

מה נעשה עד כה?

יותר מאלפיים שנה היה היהודי בלי בית. אבל העם היהודי גדל בהתמדה, מ-100 אלף נפש בזמן יציאת מצרים ועד למסה המרשימה של 16 מיליון ב-1938, וזאת למרות הרדיפות ומעשי הטבח הבלתי פוסקים מבחוץ וההתבוללות והמרות הדת מבפנים. 16 מיליון יהודים! והיום הם שוב עומדים בשער שכתוב עליו 'ציאה'. הבעיה הבוערת ביותר של היהודים היא אפוא בעיית ההתיישבות הסופית.

העובדה שאין מדיניות של התיישבות סופית בקרב היהודים אחראית להיעדר הבית ולהגירה האינסופית של יחידה אנושית מפותחת מאוד המונה 16 מיליון נפש. מאז הוגלו היהודים מהמדינה היהודית העתיקה הם מעולם לא זכו להזדמנות אמיתית להתיישב בארץ שהיתה גדולה דיה להכיל לפחות את חציים ושהיתה להם ריבונות אמיתית עליה. הם תמיד התיישבו בארצות שגרו בהן אנשים אחרים. הם קיבלו אישור להתיישב בשטחי הפקר של אומות זרות עד שהמקומיים נוקקו לשטחים האלה, והיהודים גורשו משם בקלות. אבל היהודים, שבטיפשותם קיבלו על עצמם את התפקיד של סותמי-חורים זמניים, דנו את עצמם לחיות כגוף זר בקרב אומות שחלקן קיבלו אותם בסבר פנים יפות וחלקן סבלו אותם בקושי.

היהודי, שהתחשל בכור המצרף של הרדיפות והפך להיות קוסמופוליטי עקב מסעו מארץ לארץ ומיבשת ליבשת, הוא בהכרח מנוסה, מתוחכם ורב-צדדי יותר ממארחו הלא-יהודי. לכן לא הוגן שהיהודי יתחרה בלא-יהודי האטי והנרפה ממנו, שלא עבר את תהליך החישול של אלפיים שנות מאבק ונדודים ברחבי העולם. המקומיים מתרעמים על חוסר ההגנות הזה, וכך צצה לה הבעיה היהודית בכל מקום שהיהודים חיים בו. גם אם הם עוברים למקום שבו אין שונאים אותם, עצם נוכחותם כבר תייצר את השנאה.

עד כה הוצעו לעם היהודי שתי דרכים עיקריות להיחלץ מהדילמה הזאת: התבוללות וציונות בפלשתינה. שתי דרכי המילוט הללו נבחנו במשך זמן רב ובצורה ממצה – והן נכשלו, האחת באופן אומלל יותר מהשנייה. הסיבות ברורות. ההתבוללות, הכשל הפתטי ביותר של היהדות המתקדמת, איננה אפשרית מבחינה פיזית. בדיוק כמו שאדם שחור אינו יכול להפוך ללבן באמצעות התבוללות בגזע הלבן, או כמו שאדם לבן לא יכול להפוך לכושמי פוליניזי באמצעות התבוללות, כך היהודי אינו יכול להיטמע בלא-יהודים במדינת חסות באמצעות התבוללות. הלקח המר שלמדו יהודי אירופה אחרי מלחמת העולם [הראשונה] ניפץ ללא תקנה את תיאוריית ההתבוללות. יהודי מרכז אירופה במיוחד ביקשו להתבולל יותר מן היהודים בכל שאר

הארצות. אפילו היהודים האורתודוקסים ביותר שם השקיעו את עצמם רגשית, מעשית ולשונית בלאומיות של מארציהם. בזמן המבחן המכריע של לאומיות בלתי מתפשרת – מלחמת העולם – יהודים גרמנים, אוסטרים והונגרים התאמצו לשאת בנטל מעל ומעבר למה שנדרש מהם על פי מספרם, ויצאו בהתלהבות לקווי החזית, תוך גילויי פטריוטיות שנעה מפולחן גיבורים בלתי מזיק עד לאומנות קנאית. אבל לא חלפו שנים רבות עד שהרצפות והקירות של תחנות משטרה, בתי כלא ומחנות ריכוז גרמניים, אוסטריים והונגריים האדימו מדמם של יהודים שעונו, סורסו ונרצחו. כמה תבוסות נואשת נשמעת בהכרזות של היהודים "המתבוללים" שלנו מול העדויות המזעזעות האלה: "אנחנו אמריקנים!" או "אנחנו צרפתים!" או "אנחנו גרמנים בני גרמנים!" כאן, בארצות הברית, האנטישמיות הבקיעה אפילו את הסובלנות הזוחחה של האמריקניות המסורתית. הדברים שכל מיני כנופיות פורעות חוק ופושעים שאפתנים מצהירים עליהם בנאומים ובפרסומים שונים מיתרגמים לנידוי פעיל ולאפליה בבתי חרושת, איגודים מקצועיים, בתי ספר, מלונות ומועדונים.

הדרך השנייה, הציונות, מציגה מפגן טרגי אף יותר של כישלון ורשלנות. הציונות שהתפתחה בפלשתינה בארבעים השנים האחרונות רחוקה מאוד מהפרויקט של תיאודור הרצל, שתואר בקווים כלליים בספרון המפורסם שלו מ-1895. הפרויקט של הרצל היה תוכנית של אידיאליזם פרקטי, קריאת התעוררות שנשמעה מפי אדם שראה את הנולד, שהסתכל אל מעבר לנשול האנטישמיות של פרשת דרייפוס וראה גלים אפלים יותר קרבים ובאים. בחזונו הצלול הגיע הרצל למסקנה שהדרך היחידה לשים קץ למצוקה החומרית והמורלית של העם היהודי היא ליישב את היהודים על בסיס לאומי בארץ משלהם. מעומק הבנתו הוא ניבא: "המדינה היהודית חיונית לעולם. לכן היא תקום". הרעיון של הרצל לא היה טוב או גרוע יותר מכל שאר הרעיונות הנעלים או המהפכניים המוגשים לתעשיינים ולאילי הון כדי שיממשו ויישמו אותם. התוצאה היתה ציונות, שהצליחה מבחינה מסחרית אך בפועל היא כישלון מחפיר. הציונות היום היא תעשיית ענק, ולכן יש לה כוח מניע עצום בקרב היהודים. יש לה קשרים פוליטיים ודיפלומטיים בינלאומיים, יש לה בירוקרטיה של מנהלים בעלי שכר גבוה וכוכבי מכירות מצליחים, יש לה ארגונים לגיוס כספים בכל ארץ. הציונות הפעילה את כל מרצה, את המונופול שלה על שחרור העם היהודי ואת משאביה חובקי העולם במשך כמעט חצי מאה כדי להקים מולדת ליהודים. היא קברה את התקוות ארוכות הימים, את האמונות הלוהטות, את התשוקה היוקדת של 16 מיליון יהודים, היא קברה את חייהם של אלפי צעירים יהודים ואינסוף מיליוני דולרים ברצועת האדמה הנקראת פלשתינה. ואחרי כל זה, הציונות היום איננה אלא מוצב קולוניאלי לא בטוח לאורך קו ההגנה החיוני של האימפריה הבריטית. המאבקים העקובים מדם בין הערבים ליהודים מדברים בשפה ברורה להחריד. האירוניה בחלוקה המאולצת של פלשתינה לשלושה חלקים קורעת את המסווה האחרון מן הפארסה של המולדת היהודית. פלשתינה הפכה למלכודת לחייהם של יהודים, ליוזמה יהודית ולהון יהודי. קשה להבין מאין לציונות החוצפה להמשיך לדבוק במדיניותה זו נוכח האסונות האלה. מגוחך יהיה לטעון שההנהגה הציונית לא רואה מה קורה מתחת לאפה. ההנהגה הציונית יודעת בדיוק מה קורה, אבל היא נמנעת מהתמודדות עם האחריות המוחצת ומן ההודאה

שאחרי דורות של ציפייה מייסרת וקורבנות קורעי לב, היא נתנה ליהודים בסיס צבאי בריטי מוקף באויבים צמאי דם, תחת המסווה הפתטי של הכותרת הצעקנית "מדינה יהודית". השטח הכולל שהוקצה ליהודים בתוכנית החלוקה של פלשתינה יכול להכיל במקרה הטוב כמיליון יהודים, ומשאיר 15 מיליון מהם בחוץ. תהיה בו מדינת בובת בריטית שתהיה "עצמאית" כמו עיראק, מצרים או ירדן. האחריות להגנתה, בנייתה ותחזוקתה תיפול כמובן על היהודים, בעוד שהשימוש במשאביה ובערכה האסטרטגי יהיה שמור ללורדים בעלי נטיות פאשיסטיות מובהקות מבריטניה הגדולה. הרפובליקה היהודית הזאת תקרוס לבסוף ותהפוך לערימת אפר בין שני כוחות כאלה או אחרים שיילחמו על השליטה בתעלת סואץ.

אנחנו רואים אפוא שגם דרך ההתבוללות וגם דרך הציונות בפלשתינה הוכחו כמבוי סתום ואינן מציעות מוצא קבוע מסכנת ההשמדה. הן משאירות ליהודים רק את האפשרות לחזור למצב הבלתי נסבל של זרים בסביבה עוינת.

ב-1928 התפתחה גרסה של רעיון המולדת היהודית בצורת רפובליקה יהודית אוטונומית בכירוביג'ן. אבל צורת העצמאות הזאת מותנית בסיבוכים רבים מכדי שיציעו יותר מפתרון זמני לבעיית ההתיישבות היהודית הסופית והקבועה. קיומה של הרפובליקה היהודית הזאת קשור בקשר בל ינתק לגורלה של רוסיה הסובייטית. בירוביג'ן תזכה לחירות רק בתנאי שתישאר נאמנה למדיניות של ברית המועצות. זה לבדו אולי לא יהיה אסון נורא כל כך, אבל כבר אפשר לראות איך בעוד חמישים שנה, גלגוליהם של מהפכת אוקטובר והלגיון הסובייטי של בוגרי מלחמת העולם השנייה יאשימו את יהודי בירוביג'ן בהפצת תעמולה רדיקלית חתרנית, הממומנת על ידי זהב דמיוני, וידרשו לגרש אותם בחזרה למקום שממנו באו, כי אחרי הכול אינם אלא חבורה של פרובוקטורים נוכרים. התסמין הזה של מנגנוני הטבע האנושי תקף את העם היהודי פעמים רבות כל כך, עד שאין זו השתעשעות עקרה בנבואה לחזות שהוא יחזור על עצמו גם כאן.

לא התבוללות, לא מקלט מדיני, לא ציונות בפלשתינה או מלוכנות ולא אוטונומיה בכירוג'ן הן שיטות מעשיות לבלום את התפשטות הפזורה היהודית וליישב את העם היהודי במידה סבירה של קביעות. היהודים לא ינוחו ולא ישקטו עד שלפחות 10 מיליון מהם יחיו כאזרחים חופשיים, בעלי משטר עצמי בארץ משלהם.

הפתרון

רק פתרון אחד נשאר ליהודים. הם מוכרחים להקים מדינה יהודית גדולה דיה בארץ שבה היהודים עצמם יעצבו את חייהם הלאומיים, החברתיים והכלכליים. מדינה יהודית שתשתייך ליהודים בלי סיבוכים, פיתולים או צביעות פוליטית. במקרה כזה עולות שלוש שאלות שצריך לענות עליהן בצורה משכנעת. הראשונה היא איפה תהיה המדינה הזאת, השנייה היא איך משיגים את המדינה הזאת, והשלישית: איזו מין מדינה היא תהיה.

איפה?

קל לנבא שברגע שתימצא תשובה לשאלה הזאת, עתידם של היהודים כאומה ריבונית יובטח. מתוך הכרה בכך הניח מחבר ספרון זה את השאלה הבאה לפתחן של כמה ממשלות: "האם תשקלו באהדה את ההצעה לוותר, באמצעות מכירה, על חלק משטחן לטובת היהודים, מתוך הבנה שהשטח שוויתרתן עליו יהפוך לארץ יהודית עצמאית עם זכויות ריבוניות מלאות?" פניתי רק לאותן ממשלות שנכסיהן הטריטוריאליים עולים על צורכיהן הנוכחיים והעתידיים, ושהשטחים הגדולים בארצותיהן עומדים שוממים ולא מיושבים. שטחים כאלה נפוצים בדרום אמריקה ובצפון אמריקה, וכן באזורים בתוליים יחסית כגון אוסטרליה וניו זילנד.

מן ההתחלה הובא בחשבון שהסיכויים להבטיח היום שטח מתאים למדינה יהודית אינם גבוהים. המשימה להשיג חלקת אדמה גדולה דיה, כולל זכויות פוליטיות מלאות, היא קשה ביותר. בהקמתה של מדינה יהודית עצמאית גדולה יהיו יתרונות ברורים לכל הצדדים המעורבים. אבל החמדנות הפוליטית השולטת עכשיו בשיח הבינלאומי בולמת כמעט כל מאמץ בכיוון הזה. למרות זאת, כמה מהממשלות שפניתי אליהן הפגינו עניין בעקרונות הבסיסיים של הפרויקט.

מתוך הסתמכות על התגובות האלה ועל תצפיות שנערכו במשך תקופה ארוכה, מחבר חוברת זו טוען בוודאות גמורה כי מדינה יהודית שתוקם על ידי יהודים, תהיה בשליטתם ותתקיים ללא תלות בחסותן של המעצמות הגדולות, תוכל להפוך למציאות בתוך זמן קצר להפתיע אם מאמצים נמרצים ומתוכננים היטב יושקעו בכיוון ללא דיחוי.

בשביל מדינה יהודית שתוכל להחזיק את עצמה יש צורך באדמה ראויה למגורים ששטחה 130 אלף קמ"ר. העולם משופע בשטחים לא מנוצלים בסדר גודל כזה. על פני כדור הארץ יש יותר מ-78 מיליון קמ"ר של אזורים פוריים, ועוד 52 מיליון קמ"ר של ערבות. היהודים מהווים כ-0.8% מאוכלוסיית העולם, ותיאורטית חלקם בשטחי האדמה על פני כדור הארץ צריך להיות מעט יותר ממיליון קמ"ר.

ניקה לדוגמה את אוסטרליה, ששטחה כמעט 8 מיליון קמ"ר – פי 10,000 מהשטח הכולל של העיר ניו יורק. גיאוגרפים קבעו שוב ושוב שאוסטרליה יכולה להחזיק בקלות אוכלוסייה בת 60 או אפילו 100 מיליון תושבים. השוואה ליבשות קרובות מסתכמת במספרים שלא ייאמנו כמעט. מבחינה סטטיסטית, על סמך צפיפות האוכלוסייה, תושב אחד מצפון אוסטרליה חי על שטח שבג'אוה חיים עליו 9,000 תושבים.

בצפון מערב אוסטרליה, באזור קימברלי ששטחו 364 אלף קמ"ר ודי בו לקיים 5 מיליון בני אדם, גרים עכשיו כאלף מתיישבים. צפון קווינסלנד, אחד האזורים היפים והפוריים בעולם, מקום שהתברך באדמה טובה, הרבה גשם ואקלים בריא ללא מחלות טרופיות – שטח שיכול לקיים בקלות ובנוחות 10 מיליון בני אדם – מאכלס עכשיו פחות ממיליון נפש. בטריטוריה הצפונית, שטח מרעה מצוין שגודלו כמו כל טקסס, קליפורניה, אילינוי, ניו יורק ופלורידה גם יחד, חיים אלפיים לבנים ועוד כמה אלפי נוודים מקומיים. אלף מתוך אלפיים הלבנים האלה חיים בעיר דרווין. באוסטרליה אין חברה חקלאית. חצי מתושביה גרים בערים. הם לא ממש

טורחים לנצל או לפתח את היבשת העשירה הזאת. יש בה פחם, נחושת וברזל. אפשר להפריח את המדבריות והערבות שלה, כמו שארצות הברית עשתה באריזונה, בקליפורניה ובטקסס. במרכז אוסטרליה, קרוב לאגם אמדאוס ומערבית לאליס ספרינגס, יש מאות אלפי קילומטרים רבועים שאינם מאוכלסים בלבנים.

אם ניתן יהיה לגרום לממשלת אוסטרליה להבין את חוסר התוחלת שבהתעקשות על אחיזה בשטח זניח יחסית בן 130 אלף קמ"ר לא יצרניים ולא מנוצלים, ולהשוות זאת ליתרון שבמכירת השטח האמור לאומה יהודית אוטונומית יצרנית על בסיס הסכמים פוליטיים, צבאיים ומסחריים לטובת שני הצדדים, סביר להניח שיהיה ניתן לחוקק חקיקה מתאימה שתאפשר עסקה כזאת. אוסטרליה תרוויח ממנה לאין ערוך יותר ממה שתפסיד ממכירת חלקת אדמה שהיא עצמה לא יכולה לנצל. העתיד הכלכלי של אוסטרליה תלוי בבניית מערך של חקלאות מניבה והגדלת התפוקה התעשייתית. אם אוסטרליה תצהיר שהיא מוכנה לקבל ריבונות יהודית על אזור ניטרלי בשטחה הנוכחי, היא תקצור רווחים אדירים מצעד כזה. היהודים במדינה היהודית החדשה יוכלו אחרי זמן קצר לקחת על עצמם חלק מהחוב הציבורי של אוסטרליה. הם יתחייבו לייבא את כל צורכי המסחר והתעשייה שלהם מאוסטרליה או באמצעותה. אפשר לדאוג לכך שהון יהודי יזרום דרך ערוצים אוסטרליים. הצריכה וסחר החליפין יגדלו. קשרי תחבורה ובניינים יבנו בשיתוף פעולה. ערכם של אזורים סמוכים יעלה עם צמיחת המדינה היהודית החדשה.

ועוד יתרון חשוב מאין כמוהו: היהודים יסייעו להגן על אוסטרליה מפלישה צבאית. חופי אוסטרליה, שבהם מרוכזים רוב האוכלוסייה, התעשייה וההון, אינם מוגנים כעת, וחשופים לכל כוח ימי השואף להתפשטות טריטוריאלית. מחסור באמצעי תעבורה ישתק אפילו את המאמץ לנייד את כוח האדם האוסטרלי. השטח העצום של אוסטרליה נמצא בהישג ידה של יפן. המדיניות היפנית מסתמכת עכשיו על תקיפות צבאיות של שטחי ארץ גדולים שאינם מוגנים היטב, ואוסטרליה היא נתח מפתה מכדי שיתעלמו ממנה. פוליטיקאים אוסטרלים מתחילים כבר עכשיו לקדם רעיונות לותר על צפון אוסטרליה ולמסור אותה ליפנים אם יבטיחו לא להיכנס למרכז אוסטרליה ולדרומה. התוכניות הנאיביות הללו לשחד את התוקפן מגוחכות מכדי שאפשר יהיה להתייחס אליהן ברצינות. יפן יכולה לכבוש את כל אוסטרליה והיא תעשה זאת בזמן שנוח לה, וששת מיליוני האוסטרלים לא יוכלו לעצור אותה. ספק אם בריטניה תסתכן בקרב ימי כדי להגן על מדינת חסות, השואבת ממנה הרבה ונותנת לה מעט בתמורה. אבל הסכם הגנה עם המדינה היהודית החדשה, שתתאחד עם אוסטרליה בברית משותפת של הגנה הדדית, תפחית את סכנת ההתקפה והפלישה ועם הזמן גם תחסל אותה.

בקנדה, שטח עצום הגדול מארצות הברית בכ-2 מיליון וחצי קמ"ר, מתגוררים רק 12 מיליון תושבים – אפילו לא פי שניים מאוכלוסיית העיר ניו יורק. קנדה, המיושבת בדלילות, יכולה לעבד רק 15% משטחה. מאות מיליוני דונמים במערב קנדה אינם מעובדים בגלל מחסור בידיים עובדות. ב-25 השנים האחרונות צמחה אוכלוסיית קנדה ב-70%. אבל גם אם שיעור הצמיחה הזה לא ישתנה במאה השנים הבאות, לקנדה עדיין יהיה שטח הגדול פי עשרה ממה שביכולתה

לנצל. איזו התנגדות סבירה תוכל קנדה להעלות להצעה למכירת 130 אלף קמ"ר מאדמותיה הלא מנוצלות, בשעה שיש בידיה שטח אדיר של קרוב ל-10 מיליון קמ"ר? מה שנאמר כאן בקשר לאוסטרליה וקנדה תקף באותה מידה לעוד כמה מדינות. בארגנטינה – ארץ חקלאות ומרעה בעלת אזורים פוריים אדירים, לא מיושבים ולא מנוצלים – יש אפשרויות רבות ליוזמה יהודית, אם יינתן ליהודים לקנות בה אזור נרחב מספיק למדינה יהודית עצמאית. ברזיל היא טריטוריה עצומה נוספת. תושבי ברזיל לא יוכלו לעולם למלא אותה, ואדמתה עשירה להפליא. היא יכולה לקיים בעצמה את כל צרכיה אם תשכיל לנצל אפילו חלק קטן ממשאביה הטבעיים. אפשר לגרום לברזיל להכין שעתידה תלוי למעשה בהתיישבות המונית של מתיישבים מוכשרים הנשענים על עצמם. בשטח קטן יחסית, כמו שהוצע קודם לצורך מדינה יהודית, לא תהיה שממה. כל מטר מרובע יפותח למטרה כזו או אחרת. פיתוח אינטנסיבי כזה ידרבן את פעילות השווקים בברזיל הסמוכה גופא. אשר למדינה יהודית, החלקים הרלבנטיים בברזיל הם בצפון, או במערב במעלה נהר פאראנה עד מאטו גרוסו, או מדינת אמזונס – ארץ של יער בראשית המשתרע על פני 1,100,000 קמ"ר. אפשר לפתח את האזור הטרופי ולנצל אותו. בברזיל קוצרים שלושה יכולים בשנה. די רק לגרד את האדמה כדי שהיא תצמיח שפע של מזון מגוון. חומרי בניין יש בלי סוף. מתיישבים יפנים החיים בברזיל תחת משמעת כמעט צבאית הופכים אדמה בתולית לחקלאות רווחית בתוך שנה אחת. שטחה של ברזיל זקוק לאוכלוסייה הגדולה פי 15 ממה שיש בו כעת. והואיל וברזיל לבדה אינה יכולה לצפות לספק את הגידול הזה, הפתרון היחידי הוא הבאת מתיישבים בהיקף המוני.

צ'ילה, שאורכה 3,000 קילומטרים, נושאת בעולם של שטחי-ענק בלתי מנוצלים. כמו בברזיל, בצפון צ'ילה צומחים שלושה יכולים בשנה. בבוליביה – ארץ עם פוטנציאל לתפוזים, עצים ובקר – גרים 3 מיליון בני אדם, קצת יותר מאשר ברובע ברוקלין, בשטח שגודלו זהה כמעט לזה של כל אירופה!

איך?

אם כן, אנחנו רואים שאין כל מחסור בשטח המתאים להקמת מדינה יהודית חופשית. כדי להתגבר על המנטליות המונופוליסטית של הממשלות, הנאחזות מתוך קוצר ראייה בעודפי האדמות שלהן, כנגד כל היגיון ותוך הפסד ברור לעצמן, יש צורך דחוף בפעולה נחושה ובמאמץ מרוכז של היהודים עצמם. ברגע שהמטרה הזאת תושג, אפילו חלקית, מדינה יהודית חופשית תכה מיד שורש בשטח הקנוי. היהודים מפזרים ותמיד פיזרו לשווא מיליונים רבים של דולרים לכל רוח לשם הקלה רגעית, זמנית. הטו את הסכומים האלה לקרן שתקנה להם לאלתר ארץ משלהם, והרי לכם פתרון קבוע לפזורה ולמצוקה היהודית.

הדרישה העיקרית להקמת מדינה יהודית חדשה היא השגת השטח הנחוץ בבת אחת באמצעות רכישה ישירה. יש הרבה תקדימים מוצלחים לתהליך כזה, והמפורסם שבהם הוא כנראה קניית אלסקה מרוסיה על ידי ארצות הברית ב-1867 תמורת סכום של 7,200,000 דולר במזומן. השטח

של לואיזיאנה נקנה מצרפת ב-1803 תמורת 15 מיליון דולר, ופלורידה נקנתה מספרד ב-1819 תמורת 5 מיליון דולר. ב-1853 מסרה מקסיקו לארצות הברית תמורת 10 מיליון דולר חלק ממה שהוא היום אריזונה וניו מקסיקו. ולאחרונה, ב-1917, ארצות הברית קנתה מדנמרק את איי הבתולה תמורת 25 מיליון דולר. ואלו רק כמה עסקאות גלויות שנעשו בידי ארצות הברית. במדינות אחרות התבצעו הרבה רכישות דומות, שבהן השטח עבר לידי הרוכשים ללא הגבלות ועם זכויות ריבוניות מלאות.

רכישה ישירה של שטח בהיקף גדול! זה מה שהרצל חזה בפרויקט שלו, ולא רכישה הדרגתית של נכסי מקרקעין קטנים, כפי שנעשה עכשיו בפלשתינה, בארגנטינה ועוד. קשה לתפוס את העיוורון הפושע שבסירובם של היהודים להיענות להצעות שהוצעו להם בעבר כדי לממש את עצמאותם. ב-1897 הציעה בריטניה ליהודים שטח גדול של אדמה בתולית במזרח אפריקה הבריטית, אך הם דחו את ההצעה. ב-1907 כמעט נחתם המשא ומתן לרכישת קירנאיקה² מהאימפריה העותמאנית כדי להקים בה מדינה יהודית עצמאית. גם התוכנית הזאת עלתה על שרטון, בגלל אדישות יהודית, אף שלקירנאיקה היה עבר יהודי עשיר. גם האי קפריסין הוצע ליהודים, וזכה לאותה תגובה שלילית.

החמצה כזאת של הזדמנויות ממשיות לעצמאות אמיתית לא נבע מקוצר ראייה, אלא מעיוורון אומלל. עיוורון מכוון. המעמד הבינוני היהודי, בהנהגת האריסטוקרטיה היהודית האורתודוקסית והרפורמית, נמנע בעיקשות מכל מאמץ לכונן מדינה יהודית עצמאית. התוכנית המפוכחת של הרצל לרכוש ארץ בשטח לא מיושב כלשהו ולהקים בו מדינה יהודית בעלת שלטון עצמי נראתה לאותם אזרחים "ממעמד טוב יותר" פרועה, לא מעשית ושגויה. היהודים האורתודוקסים ראו בכך אקט של התעוררות לא נוחה מהבטלנות הרבנית שלהם. ליהודים החילונים והעשירים החשובים היה נוח מדי במצב הנוכחי ולא היה להם שום חשק לעבור עם את ומעדר לארץ לא מעובדת. ישראל זנגוויל לא הצליח יותר מהרצל במאמציו להשיג את קירנאיקה כשטח אוטונומי ליהודים. קירנאיקה היתה שוממה ולא מיושבת, וכדי להפוך אותה לחלק חי מהעולם היה צורך בעבודה, תעשייה וכסף. זנגוויל מצא תמיכה והבנה אצל רג'ב פאשה. אבל המנהיגים היהודים המשפיעים – הרוטשילדים, השטראוסים, הנתנים – הרסו את ההזדמנות הזאת בגרפותם ואדישותם. קל למדי להבין את מניעיהם. יהודים עשירים שחייהם נוחים אינם להוטים לעבור לארצות חדשות. הם חוששים מקשיים ולא רוצים לעזוב את הביטחון המדומה שלהם. המתישבים היהודים שזנגוויל חשב עליהם היו כמעט כולם יוצאי מלחמת רוסיה-יפן, שחזרו זה עתה מאימי המערכה בסיביר. אבל האריסטוקרטיה והבורגנות היהודית העירונית טענו שהחיילים המשוחררים המחושלים האלה יירתעו מהקשיים הנלווים להגירה לארץ טרופית לא מפותחת. הפרויקט של מדינה יהודית בקירנאיקה נדחק הצידה בגלל זחיחותו של המעמד היהודי הבינוני והגבוה.

מעולם לא היתה ועדיין אין כל כוונה להעביר את החלוצים והמתישבים של המדינה היהודית העצמאית לסביבה מתורבתת נוחה ולצייד אותם בכל מיני חידושים טכניים חוסכי עבודה. אם היהודי רוצה ארץ עצמאית משלו, הוא חייב לכל הפחות להתמודד עם אותם סכנות וקשיים

שמולם הוא עומד לעתים קרובות כל כך במצבו הנוכחי. גם משה נאלץ להיאבק בבטלנות השבעה של הישראלים העבדים לשעבר, והזמן שחלף מאז לא שינה את האופורטוניזם קצר הרואי הזה אצל רוב היהודים.

ברגע שייקנה השטח, ייכנס אליו כוח חלוץ של מתיישבים שימנה אלף צעירות וצעירים אמריקנים, מאורגנים במתכונת צבאית, אשר יעברו הכשרה חקלאית, יצוידו בהתאם ויתחילו לבנות את הארץ.

אנחנו אומרים בכוונה "צעירות וצעירים אמריקנים", מפני שאיננו יכולים לצפות כנראה שיהודים גרמנים, אוסטרים, פולנים או רומנים יתחילו במהלך הזה. כאן, בארצות הברית, היהודים יכולים וחייבים לעשות את הצעד הראשון ולהאיר את הדרך לאחיהם היהודים ברחבי העולם. יהודי אירופה מוכים. הם לא יכולים להוביל. הם לא יכולים אפילו להודגב מאחור. הם צמצמו את עצמם לתקווה ולתפילה לנסים. רק מהלך נמרץ של יהודים אמריקנים יחלץ אותם מן השיתוק המדבק שלקו בו. המהלך הזה חייב להתחיל עכשיו, כי יהודי אמריקה ישקעו בתוך שנים אחדות לתוך אותה ביצה טובענית שיהודי אירופה כבר שקועים בה.

היהודים האמריקנים הצעירים בכוח החלוץ הזה יקיימו את עצמם בעבודת האדמה. תגבורת תצטרף אליהם מדי זמן קצוב. יחד הם יכינו את השטח לבניית יישובים ולסלילת כבישים. בשלב הזה הם לא יודקו ליותר מאמצעי קיום בסיסיים, כמו מבנים ניידים, מי שתייה וקרקע ראויה לעיבוד. הם יעבדו תחת מינהל אוטונומי שיהיה אחראי לרווחתם. קבוצות החלוצים האלה יגדלו בהדרגה באמצעות הגירה המונית מתוכנתת וריבוי טבעי, עד שבתוך מאה שנים מיום הקמתה יאכלסו את המדינה 10 מיליון יהודים.

איזו מדינה תהיה זו?

המדינה היהודית תהיה ארץ דמוקרטית בעלת נטיות ליברליות ומתקדמות כל כך עד כי תשמש מופת לכל העמים שוחרי החופש בעולם. כלכלתה תהיה שיתופית. עברו של העם היהודי וניסיונו בפזורה כבר ניסחו את עיקרי התוכנית למדינה יהודית חדשה.

הרדיפה שהיתה ועודנה מנת חלקו של העם היהודי צריכה לשמש לו תמרור אזהרה נצחי למען יכבד את זכויותיהם ואת כבודם של כל האזרחים והתושבים הזרים בתוך גבולותיו החדשים. הנידוי והבוז שדבקו בו צריכים לשמש ניגוד לסובלנות ולכבוד שירחש לכל אדם חופשי בתוך מדינתו ומחוצה לה. ניסיונו הארוך כתושב זר צריך ללמד אותו להושיט יד של שותפות אנושית לאזרחים האחרים בארצו ולשכניו מעבר לגבול.

שמה של המדינה היהודית החדשה יהיה נאי-יודה (JUDA NAI). דגל המדינה של נאי-יודה יהיה לפיד לבן בן שלוש זרועות במרכזו של משטח אדום עז. הלפיד יסמל את שלושת העקרונות הנצחיים של אנושות נאורה: חופש, שמחה וקדמה.

בניגוד לאינספור קובצי החוקים בכל מדינה ומדינה ומבוכי התואנות והפרצות שלהם, החוק הפוליטי והחברתי של המדינה היהודית העצמאית החדשה ינוסח בתכלית הפשטות.

- יהיה רק חוק יסוד אחד: חופש פרטי מלא לכל אזרח ותושב.
 יהיה רק פשע יסוד אחד: הניסיון להגביל את החופש הזה או לחבל בו.
 יהיה רק עונש יסוד אחד על ביצוע הפשע הזה: הגליה משטח המדינה היהודית
 למדינת נאי-יודה יהיו שלוש חובות נעלות כלפי אזרחיה:
1. לשמור על חופש הפרט שלהם במלואו.
 2. לספק להם מינימום של מזון ומחסה.
 3. לספק להם עבודה.

- על שלוש החובות של המדינה כלפיהם יגמלו לה אזרחי נאי-יודה מצדם בשלוש חובות כלפיה:
1. להשתתף בבנייתה ובתחזוקתה של המדינה היהודית הריבונית.
 2. להגן על המדינה החופשית ועל כל אחד מאזרחיה כנגד התקפה מכל צורה.
 3. לשקוד על פיתוחם של יהודי נאי-יודה מבחינה מוסרית, תרבותית וגופנית עד לרמה הגבוהה ביותר שהאדם יכול להגיע אליה.

לאזרחות יהיו זכאים כל המתישבים המקוריים וצאצאיהם הישירים משני המינים, וכל המהגרים שיגיעו אחר כך ויוכיחו, באמצעות שנתיים רצופות של חיים במדינת נאי-יודה, שהם מסכימים לחוקיה ולמטרותיה של המדינה היהודית הריבונית.

לכל מתיישב ואזרח כשיר ובריא בגופו יוקצו מגורים וחלקת אדמה לעיבוד לשימושו האישי. כל מתיישב ואזרח כשיר בגופו במדינת נאי-יודה, ללא הבדל מין ועיסוק, יידרש לעבד את האדמה בהתאם לכמות המזון שהוא או היא צורכים ולתת לקולקטיב יום אחד בשבוע של עבודה בחקלאות או בבניין. גם המדען והאמן, פקיד הממשלה והמכונאי יקצה חלק קבוע משעות העבודה שלו ויאחוז בתורו במעדר ובמחרשה. עבודת השדה תיצור בסיס לסיפוק הצרכים העצמיים ולביטחון. היא תסייע בהכחדת ההבחנה הלא דמוקרטית בין עבודת כפיים לעבודת הצווארון הלבן ותחזק את מעמדם של העובדים הלא-מיומנים. היא תעודד יכולות מגוונות באמצעות מערכת שתבטיח רוטציה של עיסוקים. היא תשיק תרבות מאוזנת שלא תתרכז רק בהיבטים העירוניים או הכפריים. מלבד החוות של כל אזרח ואזרח לצורך מחייתו, אדמת המדינה תעובד ביחד כדי להבטיח מלאי מזון לצריכה ביתית או כדי לגדל יכול ליצוא ולסחר חליפין.

השירות במשטרה ובשירותי ההגנה יהיה אוניברסלי. אין ספק שהמדינה תספוג התנהגות עוינת או אף התקפות ישירות מצד דיקטטורות צבאיות חמסניות, לכן כל אזרח של מדינת נאי-יודה, ללא הבדל גיל, מין או עיסוק, יהיה חייב להתגייס בשעת הצורך למערכה. כל אזרח יהיה רשאי להחזיק מספר קבוע מראש של כלי נשק. השירות במשטרה, במשטרת הגבולות ובגופי



WHAT ABOUT A LAND FOR THE JEWS!

DECIMATED, DISPERSED, DESPISED—WITHOUT A COUNTRY, A NAME
OR A VOICE—WHICH WAY WILL THE JEWS TURN AFTER THIS WAR?

THE JEWISH INDEPENDENCE MANIFESTO

GIVES A RINGING ANSWER:
AN INDEPENDENT JEWISH NATION—IN A SOVEREIGN JEWISH STATE

FOR A COPY OF THE "JEWISH INDEPENDENCE MANIFESTO"

WRITE TO



JOSEPH HEFTER

2304 W.7th street
LOS ANGELES 5.CALIF.

ביטחון דומים יהיה חובתם של כל האזרחים. רמת ההכשרה בלוחמה מודרנית תבטיח שכל אזרח נאי-יודה יהיה מפקד שאפשר לסמוך עליו, מיומן בלוחמת גרילה ובלחימת שטח. אסטרטגיה, טקטיקה, חינוך גופני, טיסה, אימונים בנשק קל וכבוד ועוד יהיו חלק מחייו של כל אזרח עד שהיחסים הבינלאומיים יאפשרו את הורדת הכוננות.

הבריאות הגופנית והנפשית של תושבי נאי-יודה תהיה אחד התחומים החשובים ביותר במדינה. הטיפול הרפואי יינתן בחינם, ובתי המרקחת הציבוריים יספקו ציוד רפואי בסיסי.

הבחירה בצורת מערכת היחסים הזוגית – נישואים דתיים, אזרחיים או זוגיות חופשית – תהיה עניינם הפרטי של בני הזוג ותהיה נתונה לבחירתם במסגרת חוק היסוד של נאי-יודה. המדינה, אם תתבקש, תעזור להסדיר בעיות שעלולות להתעורר כתוצאה מהבדלים בהדדיות היחסים או מרצון לסיים אותם. המדינה תהיה אחראית לילדים שיוולדו בנאי-יודה או יובאו אליה, ותטפל בילדים שהוריהם לא יוכלו לפרנס אותם כראוי.

עשרת הדיברות שהנחו את היהודים ואת הנוצרים במשך מאות שנים, נתנו להם השראה ושוכתבו כאן לאור פילוסופיית החירות, ייצרו את הבסיס להתנהגות האנושית בנאי-יודה:

1. הנכם יהודים חופשיים ובעלי ברית של כל האנשים החופשיים.
2. אל תניחו לאף אחד ליטול את חירותכם ואל תשתחוו לפני שום אדון. לא יהיו לכם משרתים תחתיתכם ולא אדונים מעליכם.
3. חיו לאור האמת ודחו את השקר, הזדון והשנאה.
4. נוחו ככל שתצטרכו מעבודה קשה, כדי שדעתכם תהיה צלולה ודרכה נוכח אתגרי החיים.
5. כבדו את הישגי הדורות הקודמים, עזרו לטפח את הדור הנוכחי, וקשבו איך לעודד את הדורות הבאים.
6. אל תרצחו ואל תנפצו ערכים בהפקרות. את הרוצחים ואת המנפצים בערו מקרבכם ומקרב זולתכם.
7. הבטיחו גבר לכל אישה ואישה לכל גבר, כדי לקיים את כוח החיים של עמכם.
8. כבדו את זכותם של אנשים לפרטיות ושמרו על כבוד האדם שלהם.
9. חתרו תמיד, יד ביד עם האנושות החופשית, להעפיל למדרגה נעלה של תרבות, ולהגן על ההיגיון והצדק ביחסים החברתיים.
10. עקרו את החמדנות, האנוכיות והדיכוי מנפשכם וממעשיכם, וסלקו מקרב עמכם זכויות יתר ובטלנות.

השפה בנאי-יודה תהיה יידיש שעברה מודרניזציה, טיהור והפשטה ותיכתב באותיות לטיניות. מלבד יידיש, כל התושבים יידרשו לשלוט בשתי שפות זרות עיקריות. לימוד הספרות העברית

העתיקה, הפולקלור העברי, התורה והחוקים העבריים יזכה לעידוד. יש לזכור שהרקע העברי הקדום הזה חיבר במשך מאות שנים בין היהודים הפזורים בעולם וחישל אותם במאבק ההישרדות הארוך שלהם.

החינוך היסודי ומערכת החינוך המקצועי הכללי יהיו חובה והמדינה תספק אותם בחינם. המדינה תתמוך בהשכלה גבוהה, במחקר המדעי ובאמנויות ותטפח אותם.

האמונות הדתיות והצורות השונות של פולחן דתי יישארו עניינם הפרטי של אזרחי נאי-יודה ותושביה. המדינה לא תתערב בדת ולא תתמוך בה.

השיטה המוניטרית והפיסקלית תהיה מבוססת על יחידת המטבע של המדינה, יודה אחד. המטבע ישמש יחידת ערך להשוואה עם שווקים זרים וכמטבע חוץ לשם קשרי מסחר עם יתר מדינות העולם. תוקם מערכת קצרת מועד של שוברים רבעוניים, שתשמש כמטבע פנימי. תמורת תוצרי עבודתו יקבל האזרח או התושב מספר נתון של שוברים בהתאמה לערך השוק של היודה. הוא ישמש בהם על פי רצונו או צרכיו במשך שלושת חודשי התוקף של השובר. שוברים שיוחזקו יותר משלושה חודשים יאבדו את תוקפם כמטבע, אך לא יאבדו את ערכם אם יוחזרו לקופת המדינה. שם הם יופקדו על שם בעליהם וישמשו לו כעתודה כספית אשר תהיה נגישה לו במשך כל חייו, במקרי חירום או לצורך כל מטרה סבירה בעיני המפקיד עצמו או המדינה, ותועבר ליורשיו תחת אותם התנאים.

ביטוח זקנה, כולל ביטוח לחלשים ולנכים, יהיה מאפיין ראשי במערכת הסוציאלית בנאי-יודה. לכל אזרח בנאי-יודה תהיה זכות לפרוש בגיל 55 למוסד קהילתי בבעלות המדינה, ושם יסופקו לו צורכי מחייתו בלי שיידרש לבצע בתמורה עבודה כלשהי או שירות מאומץ.

צורתם של היישובים תהיה מעגלית, והיו בהם כבישים רחבים ואזורים פתוחים לאוויר ולאור שמש. המגורים יהיו קלים וניידים, ויצוידו בפשטות מעשית.

המנהיג הפוליטי של נאי-יודה יהיה מינהלן ראשי שייבחר לארבע שנים בהצבעה פתוחה ברוב של שני שלישים מקולות אוכלוסיית הבוחרים. אוכלוסיית הבוחרים תורכב מכל האזרחים מגיל שש-עשרה, גיל הגיעם לבגרות. המינהלן הראשי ייעזר במועצה מינהלית בת עשרה אנשים שתיבחר בצורה דומה, תעסוק בענייני פנים וחוץ ותהיה אחראית לאסיפה הכללית של המדינה, שתיבחר אף היא בצורה דומה ותחזיק בידיה כוח חקיקה מוגבל. כוח החקיקה בפועל יופקד בידי העם, וכל משימה או שינוי בעלי חשיבות מרכזית יוחלטו בהצבעה כללית. נאי-יודה לא תאפשר לפוליטיקאים מקצועיים ודיפלומטים מקצועיים להתפתח בתחומה.

כוח החלוץ

כוח החלוץ של המתיישבים היהודים הראשונים, 500 אמריקנים צעירים ומספר דומה של אמריקניות צעירות, ייבחרו על סמך כושר גופני מעולה ורמה שכלית גבוהה. יוקם בשבילם בארץ הזאת [ארצות הברית] מחנה אימונים, שבו יעברו הכשרה בחקלאות, יערנות, בניין, מכונאות, היגיינה ולוחמה צבאית. הם ילכשו מדים מתאימים, יצוידו לשירות שדה, ויחולקו

ליחידות צבאיות מקבילות עם דיביזיות זעירות המתמחות באיתות ותקשורת, תעופה, ימאות, מיפוי וסקירה, טיפול רפואי, שיטור וכבאות, נגינה בתזמורת צבאית ועוד. אחרי יציאתה של קבוצה אחת לשטח הקנאי של נאי-יודה, תיכנס מכסה דומה למחנה ותתחיל בהכשרה. כך ייווצר מלאי רציף של מתיישבים מאומנים שיהיו זמינים למדינה החדשה בשנותיה הראשונות. אחרי שכוחות החלוץ האלה יכשירו את הקרקע, המדינה תהיה מוכנה לקבל מתיישבים לא מאומנים ותיישב אותם בחלקות האדמה שלהם.

הכסף הדרוש כדי לקנות את השטח למדינת נאי-יודה וכדי לארגן ולצייד את קבוצות המתיישבים החלוציות יצטרך להגיע מלבם ומידיהם של המוני היהודים ברחבי העולם. שיתוף הפעולה יתפוס את מקומן של תרומות ונדבות. תנועת נאי-יודה זקוקה למוחם, לכוחם ולזמנם של נשים וגברים אמיצים בכל עיסוק ומקצוע ומכל סגנון חיים המוכשרים לעבודה יצרנית.

מספרם הגדול של יהודים אמריקנים ואירופים ששפכו מיליונים רבים על סעד ותוכניות קולוניאליות אפיויות למחצה יצטרכו לעשות את הצעד האחרון והסופי כדי לקנות ארץ יהודית עצמאית קונקרטי ומוחשית. רק בשנתיים האחרונות תרמו יהודי אמריקה ואנגליה יותר מ-100 מיליון דולר במסגרת מסעות לגיוס כספים שניהלו גופים כמו הוועד הלאומי לפלשתינה, המגבית המאוחדת למען פלשתינה, הג'וינט, הקרן הקיימת לישראל, קרן היסוד ועוד גופים רבים אחרים, ובלי לראות באופן סוף למצוקה היהודית. אותם יהודים מאמריקה ומאנגליה יצטרכו אפוא להגיע לכלל החלטה ולעמוד מאחורי פתרון סופי וקבוע לבעיה היהודית. אם כל התפרצות של מעשי אכזריות נגד יהודים במקום כלשהו בעולם גורמת לנחלים של זהב יהודי להישפך לידיה של הקהילה המוכה – ובכך לסבסד ישירות את הכוחות האחראים לרדיפת היהודים – אפשר לדרוש לפחות תמיכה דומה גם בתנועה שמטרתה להפסיק אחת ולתמיד את האכזריות הזאת שמטיחים בה אגרופים זרים.

קריאה לפעולה

לבעיה היהודית יש לשים קץ! היהודים חייבים להתאחד סוף-סוף, להתייצב מול העולם ולדרוש חלקת אדמה חופשית על פני כדור הארץ, אדמה שתהיה שייכת להם בזכות, כפי שארצות אחרות שייכות למאה עמים וגזעים אחרים. העם היהודי זקוק למעט, ובשביל המעט הזה הוא נתן מקדמה של 5,000 שנים והוא מוכן ויכול לשלם את היתרה. דרישתם של היהודים צנועה למדי: שטח רציף, לא מעובד, לא מיושב (או מיושב באוכלוסייה מקומית דלילה), שיכול לאכלס 10 מיליון יהודים, בעל אקלים סביר פחות או יותר ובעל אדמה שניתנת לעיבוד. היהודים חייבים להשתחרר מהתלות הנוכחית שלהם במדינות אחרות, בין שהם חוסים תחת סובלנות דמוקרטית נדיבה ובין שתחת העריצות הפחדנית של פרעונים מודרניים ויעילים בני המאה העשרים!

אם כסף הוא שנדרש תמורת האדמה, היהודים הוכיחו מעל לכל ספק שהם ייתנו ביד רחבה כדי לשלם על כך. אם נדרשת ערובה לדבקות ארוכת טווח בהסכמים ובחובות, דורות של יהודים שהפגינו התמדה ונחישות מול מכשולים שלא יתוארו נותנים אותה. אם נדרשת הוכחה לפיתוח

רציף של השטח המיושב, ההתקדמות הרוחנית והחומרית הבלתי רוויה של היהודים תחת כל התנאים מספקת בשפע הוכחה כזאת.

תנועת נאי-יודה, כפי שהיא מוצגת בדפי הספרון הזה, חותרת להשיג שני יעדים ברורים ואמיצים. היעד הראשון הוא להשריש בנפשם של כל היהודים בכל קצווי תבל את ההכרה המוחלטת שהם יחידה לאומית חזקה ומוצקה, ושיש להם זכות מלאה להיות חלק ממדינה יהודית גדולה, ריבונית ובלתי מעוררת. היעד השני הוא לעשות כל מאמץ להבטיח לאומה היהודית חלק צודק וסביר באדמה ובמים שעל פני כדור הארץ ולייסד שם את המדינה היהודית הזאת. תנועת נאי-יודה נוטלת את מטף הנדודים הנצחיים מידיו של היהודי ומחליפה אותו באת, שבה יוכל לחפור ולבנות בסיס קבוע לייעודו הלאומי העצמאי.

כל מה שנדרש הוא צעד נועז אחד בכיוון הנכון. הפגנה אחת של כוח רצון מצד המוני היהודים, תנועה נחושה אחת מאחורי הדרישה המאוחדת "מקום ליהודי" – ומדינה יהודית עצמאית, חופשית וריבונית תתגלה כתמונה חדה. תקווה של מאות שנים תתממש. היהודים יעבדו סוף-סוף את אדמתם בחופש ובגאווה, ויחיו בשלווה בבתיהם!

הערות

1. מאפינר יהודי אמריקני בניו יורק של שנות השלושים שנאשם באיומים ופגיעה בהפגנות פועלים (הערת העורכים).
2. אזור בחוף המזרחי של לוב שהיהודים היוו חלק גדול מאוכלוסייתו בתקופה הרומית (הערת העורכים).



נורמלי

מירב אמיר והגר קוטף

לפעמים, כשצריך לומר במילה אחת את מה שהיינו רוצים שיהיה כאן אנחנו פשוט אומרים: שיהיה "נורמלי". כש"נורמלי" מתייחס לקיום הפוליטי עצמו (לקיום של הקולקטיב כקולקטיב), הוא מופיע כאוטופיה של המקום שתופס את עצמו בעת ובעונה אחת כפרובינציאלי (ולכן רוצה להיות כמו...), כמקום טרוד, מסוכסך וקרוע (ולכן רוצה להיות פשוט שליו), וכמקום הנמצא במצב חירום תמידי (בין אם מהסתכלות ביקורתית ובין אם לאו). לכן, אם הגיליון הזה, כגיליון אוטופי, מבקש לשאול מה x יכול להיות, כקריאה לניסוח אוטופיה של x , לפחות על פניו המושג שלנו פה אינו בא במקום ה- x , אלא במקום של ה"יכול להיות". כלומר: x (נניח: "המרחב הפוליטי כאן ועכשיו", או "החברה במקומותינו") יכול להיות נורמלי, כאשר "נורמלי" כאן מסמן את סוג האוטופיה ולא את הדבר שעליו אנחנו רוצות לחשוב באופן אוטופי.

אבל איזו מין אוטופיה היא המוצבת על ידי הדיבור על נורמליות? זו אוטופיה שהיא בעת ובעונה אחת צנועה, וכזו אולי גם זמינה ואפילו כמעט נוכחת, אך בה בעת היא גם שום-מקום שלעולם אינו אפשרי, ומכאן, "אוטופית" במובן הנאמן ביותר לאטימולוגיה של המונח. כך, להיות נורמלי זה מצד אחד בסך הכול להיות רגיל, כמו כל מקום אחר, ומצד שני להיות כמו מקום שלא קיים. אם נפרוט לגורמים את השימושים השונים בכמיהה להיות "מדינה נורמלית", לדוגמה, נגלה מנעד רחב, אולי אינסופי, של תכנים: במדינה נורמלית הרמזורים עובדים כמו שצריך, הכבישים סלולים היטב, אנשים נחמדים זה לזה, או לפחות מתנהגים האחד לשני בנימוס ו/או לא נדחפים בתור, הממשלה מתפקדת, אין שחיתות שלטונית, הבירוקרטיה מאירת פנים ומשרתת את האזרחים. מדינה נורמלית היא כמו שבדיה, קנדה או שווייץ – והרשימה החלקית הזאת כבר מגלה שהנורמלי שלנו שוכן במערב (ובעצם מאוד יוצא דופן בעצמו, אם מסתכלים על הגלובוס כולו), ומבחינה זו ישראל ניצבת בה מראש כאנומליה, כמדינה שאינה שייכת למרחב הגיאוגרפי שלה. חשוב לציין כאן שהכמיהה הזאת לנורמליות אינה מנת חלקן של כל הקבוצות וההזדהויות הפוליטיות בארץ: לא מעט רואים בחריגות הישראלית שאיפה בפני עצמה וחוגגים את האקספציונליות של העם היהודי היושב כאן כעם נבחר. לפיכך גם אותו "שלנו" במונח "הנורמלי שלנו" צריך להיות מוצב בסימן שאלה ומפורק: זה ה"שלנו" של בתי הקפה של תל אביב ושוכניהם, של עיתון "הארץ", של הנשמעים לערכיה של אליטה ותיקה. במובן זה, ייתכן שכל מה שהרשימה הזאת חושפת הוא המילייה הסוציו-אתנוגרפי שהמחקר הזה מתייחס אליו, אבל זהו מילייה שאינו מקרי. מאז הקמתה ב-1948, ה"נורמליזציה" של מדינת ישראל זוהתה עם החילון שלה ועם ההתנגדות להיות חלק מן המרחב המזרח-תיכוני שלה.² כפי שנטען בהמשך, יש כאן יותר מדימוי עצמי מפוצל של מדינה מזרח-תיכונית המדמינת את עצמה באירופה: הנורמליזציה של שטח מסוכסך (ללא ספק מצבה של ישראל מרגע כינונה) כוללת הזחה והרחקה שלו מהמרחב הממשי למרחב אחר, שהוא בסופו של דבר מרחב מדומיין. הצורך לחיות במרחב אחר היה כה חזק לפרקים, עד שארנסט סימון טען ב-1949 שהבחירה בפלשתינה על פני

אוגנדה שמטה את הקרקע מתחת לאפשרות של קיום נורמלי במדינת היהודים, לא רק כיוון שזו תצטרך להתעמת עם המרחב הערבי, אלא גם כיוון שהמשקל של הנופים היהודיים והמסורת המקושרת אליהם מהווים נטל על המדינה.³ בהקשר זה, הנורמלי חייב להיות מנותק ממקום ומזמן קונקרטיים (כעבר, כמסורת), וככזה הוא אוטופיה קלאסית: מקום אחר שתמיד נמצא רק בעתיד לא ספציפי. אכן, בתוך המתח בין שום-מקום לכל-מקום-אחר, אפשר לראות שבסופו של דבר, בחינה מקרוב של כל אותם המקומות הקונקרטיים שמסמנים קיום נורמלי בדמיון לעיל – שבדיה, או קנדה, או שוויץ – תחשוף לא רק את הליקויים של כל אחד מהמקומות הללו, אלא גם את חוסר ההתאמה שלהם לכינוי "נורמלי"; כל אחד מהם הוא אנומליה בפני עצמו. כפי שטען מייקל וורנר, עצם ההתאמה למודל הנורמלי בכל פרמטר הוא כשלעצמו אנומלי.⁴ לכן להגיד שאנחנו רוצים שיהיה פה "נורמלי" זה לעשות טריוויאליזציה של האוטופיה, זה לדמיון שהמקום האידיאלי, המקום שאיננו קיים, הוא בסך הכול כמו כל מקום אחר שנמצא במרחק כמה שעות טיסה ואולי גם ויזה בת-השגה. בישראל, "מדינה נורמלית" מסמלת את האפשרות להשהות את החיים באתנוקרטיה גזענית רבת רבדים שנעשית פאשיסטית יותר ויותר או להתעלם מהם, ואולי מעל הכול היא מסמלת את האפשרות להשהות את הכיבוש או להתעלם ממנו.⁵



תמונה 1: קצרין. מתוך עורך בלילטי, "תרבות הפנאי בצל המלחמות", אסושייטד פרס / עורך בלילטי.

המאמר הנוכחי יורכב משלושה פרקים. ראשית, אנו רוצות לחקור את מהותו ומשמעותו של המושג "נורמלי" בכלל, כפי שהוא מתפקד בשדות שונים, כחלק מפעולה לקסיקלית שמבקשת לשוט בין משמעויות, למשוך אותן, לנקז אותן, לזקק אותן, ולאגד אותן תחת מסמן אחד, לפני

שהיא מתחילה לפרק אותן ולחצוץ ביניהן שוב. אחד האתגרים שניסיון ההגדרה מציב במקרה הנוכחי (ואולי בכלל) הוא להראות ש"נורמלי" מתפקד באופן דומה בשדות שונים, גם אם במבט ראשון נדמה שלפנינו שימושים שונים לגמרי במושג, אם לא מושגים שונים המאוגדים באופן שרירותי תחת אותה מילה. במסגרת הנוכחית נבחן שלושה שדות מרכזיים למחשבה הפוליטית על הנורמלי, שמקבילים לשלוש תצורות הכוח שפוקו מונה בצורה המפורשת ביותר בהרצאותיו בקולו' דה פראנס בשנים 1977–1978: 1. המערך הדיסציפלינרי של נורמליזציה, כלומר כינון הנורמטיביות. 2. המערך הביו-פוליטי של נורמות סטטיסטיות, ו-3. מה שאפשר לקרוא לו נורמליזציה מדינית, ריבונית – מערך יחסי הכוח הפוליטיים, של יחסי אומות, עמים, לאומים או ישויות פוליטיות בכלל, ובפרט, בהקשר המקומי, של היחסים בין ישראל לפלסטין ובין ישראלים לפלסטינים. בעוד ששלושת המובנים הללו מתקיימים בשפה ומתניידים בה באופן נבדל, נבקש להראות כיצד המובנים הללו מתקפלים זה לתוך זה ומתפקדים ביחד – איך "נורמלי" של שדה אחד גולש והופך לציר שסביבו נורמלי אחר מתארגן. למרות המשמעויות השונות, בחינה של המושג תראה כי בשלושת השדות הללו "נורמלי" הוא הטבעון (נטורליזציה) של יחסי כוח קיימים. במילים אחרות, הסימון של דבר-מה כנורמלי הוא הניסיון להפוך את מערך יחסי הכוח ואת האלימות שמאפשרת אותם לטבעי, ובכך לעשות להם דה-פוליטיזציה ולהוציא את הערעור על אותם יחסי הכוח, או אפילו את עצם ההצבעה עליהם, אל מחוץ לתחום הדיון. לפיכך, לעסוק ב"נורמלי" פירושו לבחון את מה שאפשר לדבר עליו ואת מה שהדיבור עליו מתייתר, לכאורה.

החלק השני יתמקד בהקשר הפוליטי של השימושים במושג, ואיתו נבחן את האפשרות להפוך את ההגדרה על פיה ולהצביע על האופנים שבהם המושג הוא פעולה פוליטית, שאפשר לתאר אותה כפעולת דיבור (speech act) אוטופיסטית במהותה. היפוכים אלה יאפשרו לנו לחשוב על נורמלי גם באופן אוטופי. שהרי אם ההגדרה של "נורמלי" שְׁעוּנָה על אותו טבעון של כוח, אותה הסתרה של פוליטיות, כי אז היא איננה יכולה באמת לספק אוטופיה, או לפחות לא חזון אוטופי שעליו אנחנו יכולות לחתום. שהרי החזון הפוליטי שמושג זה של "נורמלי" מצביע עליו הוא שימור המצב הקיים, רק בשקט. כך, אם השאיפה של הגיליון הנוכחי היא לנסח את הניסוח X יכול להיות Y, כנוסחה אוטופית, ואם ה-Y שלנו הוא "נורמלי" במובנו זה, כי אז חלקו המרכזי של המאמר אינו מבקש להציג כאן קריאה התומכת בקביעה כי "X ראוי להיות Y", אלא ביקורת על סוג מסוים של אוטופיה המגולמת במושג נורמלי. אולם אותן משמעויות אחרות של "נורמלי" יאפשרו לנו גם לפרוץ מעבר לאותו חזון אוטופי פסימי-משהו שאנחנו מבקשות לבקר, ולהראות, בחלקו השני של המאמר, כיצד הנורמלי יכול להיות אינטגרלי לחזון של סדר פוליטי אלטרנטיבי.

א. שלוש הגדרות

נורמלי א.1:

מערכי מובן ערכיים המארגנים תהליכי סובייקטיזציה באמצעות פעולה על הגוף, המבקשת להתאים את זהות הפרט והתנהגותו למודל נתון מראש

או

קטגוריית משטור שעושה דה-פוליטיזציה של ההסדרה הכפויה של שונות חברתית
וקטגוריות זהות

על השדה הראשון של הנורמלי לא נרחיב כמעט, כיוון שהוא מוכר יחסית, לפחות לכל תלמידיו של פוקו. זהו השדה הדיסציפלינרי שבו "נורמה" מתנסחת כמודל שאליו יש להתאים את היחידים, באמצעות תהליך כפול של קביעת סטנדרט והוצאה של שורת חריגים אל מחוץ לגבולותיו של אותו סטנדרט. "נורמה" פועלת כאן דרך הקטגוריה של ביצוע וזהות ובאמצעות עבודה על הגוף האינדיבידואלי, והיא נתונה בתוך סדר יצרני (קפיטליסטי ומיני, הכרוכים זה בזה). "נורמלי" מסוג זה עובד דרך הצבה של מודל אופטימלי, שמהווה כעין מרשם, אם לא מסד או סד, שאליו צריך להתאים יחידים, תנועות, מחשבות ופעולות. האדם הנורמלי הוא זה שיכול להתאים את עצמו לנורמה, וליתר דיוק, לשורה מסוימת של נורמות – שורה דיפרנציאלית יש לומר – היות שיש נורמות מרכזיות ונורמות פריפריאליות. לבסוף, "נורמליזציה" בהקשר זה היא תהליך ההתאמה שבאמצעותו יחידים נבנים ומעוצבים בהתאם למערך הנורמות ומתוכו.⁷

פוקו סלל לנו את הדרך לבחינה ביקורתית של נורמלי מסוג זה, והמשיג למעננו את האפשרות לראות את האלימות החבויה בתהליך זה של נורמליזציה. אסכולות שלמות של מחשבה, כמו התיאוריה הקווירית למשל, התארגנו בעקבות פוקו וסביב הארטיקולציה של ביקורת זו, עד כי נדמה שהדיון הביקורתי בהיבט זה של "נורמלי" מוצה.⁸ ובכל זאת, נדמה כי משהו קרה לאחרונה לנורמלי במובנו הדיסציפלינרי. נדמה כי אתרי הנורמליזציה, שדות השיח המנרמלים באופן המובהק ביותר, מתנערים בעצמם מתפיסה זו של נורמליות כעיקרון מארגן. הפסיכיאטריה, לדוגמה, נטשה זה מכבר את העיסוק בהתנהגות או במבנה אישיות נורמלי, לטובת מודלים אחרים של זיהוי פתולוגיות שאינם פונים – לפחות לא באופן ישיר כבעבר – לקטגוריה (האב) נורמליות. באופן המובהק ביותר, המדריך לאבחון פסיכיאטרי, ה-DSM, מתמקד בסממנים המעוררים מצוקה אצל החולה או בסביבתו כאמצעי הדיאגנוסטי המרכזי, וכבר אין בו כל רפרור להתנהגות או מבנה אישיות נורמליים. בדומה לכך, המודלים הפדגוגיים העדכניים מודים כי לילדים שונים יש דרכים שונות ללמוד ולהתפתח, וכי אין לכפות תבנית אחידה לכול. לפיכך, הם כבר אינם מנסים לקבוע תבניות אפריוריות להתנהגויות אופטימליות ולזהויות המהוות מודל חיובי שיש להתאים אליו, אלא מתבססים על תפיסות של "שונות", ולפחות כלפי חוץ הם חוגגים את הגיוון. אפילו המדיקליזציה ההולכת וגוברת בשדה זה מתבססת פחות ופחות על שיח של "התאמה", המציב מודל ערכי להתנהגות, ומדגישה יעילות – הן של המרחב הכיתתי והן של היחיד. גם הרפואה הולכת בעקבות שינויים אלה ומציבה מודלים של רפואה מותאמת אינדיבידואלית, לפי המבנה הגנטי הייחודי של החולה. הדוגמה הברורה ביותר היא אולי מתחום הסקסולוגיה והפסיכולוגיה של המיניות, שעברו מהפכים מרחיקי לכת ברבע האחרון של המאה העשרים. לא רק שמודלים של זהויות מיניות נורמליות ננטשו וכעת הם נתפסים כמי שמסגירים את העבר המביש של הדיסציפלינה, אלא שכיום מיניות בריאה נתפסת דווקא כמיניות

המתאפיינת בגמישות ובפתיחות לשינויים, וככזו חורגת מהלוגיקה של הנורמלי ואינה נשענת על מודלים מקובעים. מעבר לכל זה, אולי אפשר גם להניח, בעקבות דלו, כי אם אכן איננו חיים עוד בחברה שבה דיסציפלינריות היא העיקרון המארגן, והמובלעות, המוסדות והשיחים הדיסציפלינריים הולכים ומאבדים את תפקידם המכונן, אזי גם "נורמלי" מסוג זה איבד את בית הייצור שלו ולפיכך את מרכזיותו. דלו, כמוכן, מקשר את המגמה הזאת להתפרקות מושג האינדיבידואל שנמצא בלב האפרטוסים המנרמלים, לשברירי "יחידות".⁹

אבל אולי קביעה כזאת תהיה אופטימית מדי. נראה כי מדויק יותר יהיה לקבוע כי ה"נורמלי" הדיסציפלינרי אינו זקוק עוד למסגרות של חברת המשמעת ולשיחים הדיסציפלינריים כדי לשמר את תפקידו הפוליטי. אולי השחיקה שדלו מזהה במוסדות הדיסציפלינריים נובעת דווקא מהתייתרותם כאתרים הממשעים הפריבילגיים בחברה שבה המשמעת וההסדרה כבר מתארגנת דרך גופו של הפרט. בשם הריבוי האינסופי, בשם הגיוון וחופש הבחירה לכאורה לעצב את זהותנו כרצוננו, נדמה כי מודלים של דימויי גוף, מסלולי חיים וצורות התנהגות מצטמצמים ונעשים נוקשים יותר ויותר. כך למשל, מחקרים מראים שמודלים של גוף יפה הולכים ונהפכים לבלתי מושגים,¹⁰ ובעקבותיהם הפרעות אכילה הופכות לשכיחות יותר, מופיעות בגילים צעירים הרבה יותר, וכבר אינן מוגבלות רק לנשים ונערות.¹¹ בה בעת, שליטת המותגים, על דימויי העצמי שהם מבקשים להתוות, מהדקת את אחיזתה בשכבות גיל ובפלאחי אוכלוסיות שהיו עד לא מזמן חסינים מפניה. באופן דומה, ככל שקונפיגורציות המבנה המשפחתי שבתוכן אנשים חיים מתרחקות מהמודל המשפחתי הקלאסי והופכות מגוונות יותר, כך גובר תפקידו של אותו מודל בפוליטיקה של המשפחיות ומתחזקת אחיזתו בדמיון המשפחתי.¹² כפי שפוקו עצמו כבר זיהה, נורמלי זה אינו עוד תוצר של מנגנוני שליטה נוקשים חיצוניים, שכן הניטור התמידי כבר אינו זקוק למבנה הפנאופטי ולמבט הממשע ההיררכי: הוא מתחזק על ידי הסובייקט עצמו באמצעות מנגנונים וטכנולוגיות המבוססים על ניטור על ידי חברת השווים, דרך רשתות חברתיות המייצרות חשיפה תמידית לביקורת.¹³ מתוך כך, הוא מופיע כביטוי אותנטי של הזהות הפנימית, טבוע בגוף ממש, מתהווה עוד בילדות, ומקבל ביטוי דרך מושגים כמו "חופש בחירה" ו"גיוון" כפי שאלה נקבעים על-ידי ההיגיון שמשרת את חברת הצריכה.

נורמלי א.2:

מדידת השכיחות של תופעה וחישוב סטטיסטי של פיזור מופיעה על פני עקומת גאוס

או

הבלעה ומחיקה של יחסי כוח דרך המתודה המדעית (התיימרות לאובייקטיביות שמסתירה את נקודת המבט של המתבונן, את תחמתו של האובייקט/סובייקט/השדה שעליו מסתכלים, את ההטיות שכלי המחקר מייצרים ואת חלוקת המשאבים/הכלים שמתנה את ההסתכלות)

בהרצאות בקולוז' דה פראנס בשנים 1977–1978 ביקש פוקו לחדד את ההבחנות בין הכוח הביו-פוליטי והכוח הדיסציפלינרי (הבחנות שהן במידה רבה הבחנות אנליטיות בלבד, כיוון שעל פי רוב פעולת הכוח כוללת שילוב בין תצורות הכוח השונות, ומבחינה פרקטית הן שזורות זו בזו באופן שמסבך את ההבחנה, ומכאן גם את שתי ההגדרות של "נורמלי" לעיל). במסגרת זו הוא מנגיד את המובן של "נורמלי", שאת קווי המתאר שלו הצגנו בסעיף 1, למובן אחר. אם במובנו הקודם "נורמלי" היה חלק מהמערכת הדיסציפלינרית, המובן הנוכחי הוא חלק מהמערכת הביו-פוליטית. נורמלי במובנו זה אינו אלא נגזרת של חישוב סטטיסטי (להבדיל ממודל נתון מראש של התנהגות או זהות חברתית שהיחיד צריך להתאים אליו). במובנו זה, הנורמלי אינו נתון בתוך חלוקה דיכוטומית של נורמלי/אבנורמלי, אלא פרוש על פני עקומות המתארות את השכיחות של תופעות על סקאלה הסתברותית. נורמלי מסוג זה הוא נגזרת המחושבת מהתנהגותם של הדברים עצמם, ואינו מבוסס על מודל אפריורי שהדברים צריכים להתאים אליו. נורמליזציה בהקשר הזה היא הניסיון לתאר את המופעים של מאפיין כלשהו כמתפזרים על פני עקומת גאוס של שכיחות (ניסיון הדורש לא אחת מניפולציה סטטיסטית). לפיכך, נדמה כי למובן הזה של נורמלי לא מתלווה שיפוט ערכי: "נורמלי" כאן אינו טוב או רע, ראוי או לא ראוי, אלא עצם השכיחות של התופעות – התנועה, החלוקה והפעולה של אנשים ודברים.

גם לגבי הגדרה זו, מבט ביקורתי חושף את עקבותיה של פעולת הכוח ש"נורמלי" מבקש למחוק, וגם לגביה המבט הביקורתי לא תמיד חיצוני להיגיון הפנימי של הפעולה הסטטיסטית. הרעיון של מדידה אובייקטיבית של שכיחות מהותי לשיוך הסטטיסטיקה לתחום המדעי, אך תוצאת המדידה הסטטיסטית היא נגזרת של האופנים השונים של עריכת הסטטיסטיקה (בחירת הדברים או האנשים הנדגמים, קביעת הקטגוריות הנדגמות, תיחום השדה הנמדד, שכל מה שמחוצה לו נותר שקוף, הסתרת תנאי האפשרות לפעולת המדידה והכימות, אופן הצגת הנתונים וחיתוך המרחב הרציף לקבוצות וכו'). המבט הסטטיסטי, אם כן, חייב לעשות דבר והיפוכו: להציג את עצמו כניטרלי, ואף יותר מכך, להתכוון לניטרליות (שכן אין מדובר במסכה ריקה גרידא), ובה בעת לנוע כל הזמן בין בחירות שחלקן אתיות ופוליטיות, וחלקן קשורות לשאלה (שלעיתים קרובות היא פוליטית בעצמה) מהי טענה "מדעית" ומהו אובייקט לגיטימי למחקר ומדידה. ההיבט הראשון – השאיפה לניטרליות – הוא זה שמארגן את המתודה של הדגימה והניתוח הסטטיסטיים. היות שסטטיסטיקה היא לעולם קירוב מתוקף הגדרתה, ולכן היא חשופה בהכרח להטיות מסוגים שונים ולעולם לא תוכל להיות אובייקטיבית במלוא מובן המילה, עקרון הפעולה האינהרנטי שלה, המכיר במגבלה זו, הוא שאיפה מתמדת לנטרול ההיבטים שנידונו להטות באופן מכריע את התוצאה. אולם מעבר לביקורת פנימית זו, הנורמליזציה הסטטיסטית, מעצם ההיגיון הפנימי שלה, אינה יכולה אלא להסתיר את יחסי הכוח והפריבילגיות שכרוכות בייצור הידע. יחסי כוח אלה לא רק קובעים מה חשוף למבט החוקר ומה נסתר ממנו, אלא גם את תנאי האפשרות של ייצור הידע.¹⁴ בכך הסטטיסטיקה מייצרת אפקט מטבען של ייצוג התופעה הנחקרת. יתר על כן, לתוך החישוב הסטטיסטי מובנית, תמיד-כבר, דה-פוליטיזציה של מושאי

המחקר, כיוון שסטטיסטיקה במהותה מראה קישור קורלטיבי בין תופעות, אבל לעולם אינה יכולה להראות סיבתיות, כלומר לחשוף מבני עומק חברתיים או את יחסי הכוח המייצרים את הקורלציה. כך לדוגמה, מדידה סטטיסטית של היחס בין מוצא ומעמד כלכלי יכולה לחשוף את הפיזור הבלתי שוויוני של ההון בחברה, אבל אינה אומרת לנו דבר על הגורמים המייצרים את חוסר השוויון הזה או מנציחים אותו.

נורמלי: מקרה בוחן של משמעות היברידית (א.1+א.2)

כדי לעמוד על האופן שבו שתי המשמעויות לעיל של "נורמלי" אינן משמרות את הנבדלות ביניהן, זולגות אחת אל השנייה, ואולי אף מייצרות משמעות חדשה, היברידית, של נורמלי, אנחנו מציעות להתבונן לרגע בשדה של הטכנולוגיות הביטחוניות. לכאורה, טכנולוגיות הביטחון הן דוגמה מובהקת למערכות הפועלות באופן מזוקק על פי המובן השני של "נורמלי" (קרי, המובן הסטטיסטי). אפשר לראות זאת בכירור מבחינה של אופני ניתוח האינפורמציה הנאספת על ידי מצלמות אבטחה המרשתות כיום עוד ועוד מרחבים ציבוריים. בניגוד למה שנהוג להראות בסרטים, חלק הארי של המידע הזה אינו מוזן לחדרים אפוליים שבהם יושבים אנשי אבטחה מול מסכים מפוצלים. את הכמויות הגדולות והולכות של מידע על המרחב המנוטר מעבדים כיום אלגוריתמים שאמורים לעשות את הניתוח הוויזואלי באופן אוטומטי. עקרון הפעולה של מערכות אלה מבוסס על ההנחה כי האלגוריתמים לניתוח המידע מהחיישנים (בעיקר מצלמות ומיקרופונים) לומדים את ההתנהגויות האופייניות – קרי, "הנורמליות" – במרחב הנצפה, ומתריעים כשהם מזהים חריגה ממנה. היות שהמערכות הללו מסוגלות להבחין רק בשינוי, הן מסתמכות על למידה של רצף של שינויים, היינו של תבניות של תנועות שונות במרחב, וזיהוי של מובהקות סטטיסטית של קורלציה בין אירועים. על בסיס זיהוי זה נקבעות סדרות של טווחים, ואלו מסנתזות תבניות של התנהגויות נורמליות שניתן לצפות אותן. מכיוון שהמערכות האלה בנויות כדי להתריע אוטומטית כשהן מזהות חריגות מן הטווח שנקבע כנורמה, או הופעה בלתי צפויה של רצפים בין אירועים, אופן פעולה זה מתבסס על מושג ברור מאוד של נורמלי סטטיסטי: נדמה כי הרכיב האתי מנוטרל לחלוטין ומושג ה"נורמלי" מתבסס על ניתוח הסתברותי בלבד. בשל מגבלות טכנולוגיות ועקרוניות, מערכת האבטחה אינה יכולה לכלול הגדרה אפריורית של מה שמוגדר כמסוכן או בלתי רצוי. אלגוריתמאי ומנכ"ל חברת הייטק שעוסקת בתחום ניסח זאת היטב: מסוכן זה דבר סובייקטיבי, הוא אמר, "מה שמסוכן לאחד (נגיד התפוצצותה של פצצה) הוא דווקא טוב לאחר. מערכת האבטחה, לכן, לא יכולה להתייחס לקטגוריה של סכנה – היא לא מחפשת סכנה, היא מתריעה על מה שמעניין". פיצוץ, הוא סיכס, "זה מעניין".¹⁵ מה שהופך את הפיצוץ למעניין, להבדיל ממסוכן או בלתי רצוי, היא בדיוק החריגות הסטטיסטיות שלו.

אם כן, במערכות מסוג זה אנחנו יכולות לראות כביכול גילום מובהק של הנורמה הביו-פוליטית, שאפיינה רבות מהמערכות הביו-פוליטיות מן המאה ה-18 אם לא קודם לכן: ניהול רישום המתים או החולים, מדדים כלכליים ושיעורי ילודה ונישואים.¹⁶ אבל ההצצה למערכת הטכנולוגית הזאת

מאפשרת לא רק להצביע על מקרה מבחן המייצג את המובן הסטטיסטי של נורמלי באופן מזוקק, אלא גם על כך שברגע הזה של הזיקוק משהו משתבש – ועם השיבוש משתנה מובנו של המושג.

כי כל הסיפור היפה על טכנולוגיות הביטחון לא באמת עובד. יותר משהו תיאור של המציאות, זה סיפור שמגלם פנטזיה או עיקרון בלתי מושג. כמו כל פנטזיה, גם הפנטזיה הזו אינה נקייה ממשמעות פוליטית, כפי שלימדה אותנו ג'ודית באטלר בהקשרים אחרים,¹⁷ אבל כמו כל פנטזיה, גם זו אינה מכוננת את המציאות בדמותה הלכה למעשה. משהותקנו המערכות הללו, הן התריעו על "אירועים חריגים" בתדירות גבוהה, גבוהה מדי, שהרי שינויה הוא משהו שמתרחש כל הזמן. תדירות זו איימה להשבית מרחבים ציבוריים שלמים, ועל כן המערכות עצמן, כמו גם השימוש בהן, נאלצו לעבור אדפטציה. בחלק מהמקומות ויתרו על הרעיון שההכרעות וההתראות ייעשו באופן אוטומטי לחלוטין, והמערכות החכמות משולבות כיום עם גורם אנושי. במקרים מסוימים, מצלמות חכמות כבר אינן מנסות לאתר חפצים חשודים, אבל אם אנשים הביטחון מאתרים חפץ חשוד, המערכת יכולה לזהות מתי הוא הונח שם. בשלב הזה אנשי הביטחון יכולים להפעיל שיקול דעת: אם למשל מדובר בתיק שסבתא השאירה כשלקחה את הילד שאיתה לשירותים, ינסו לאתר את הסבתא; אם התיק הושאר על ידי גבר מזוקן בעל חזות מזרחית, יפנו את הבניין. לפיכך, יש צורך באדם שיידע להכריע אם אירוע "מעניין" הוא שפיר או מסוכן; בין חריגה שגורמת סבתא עם ילד ובין שינוי שגורם גבר מזוקן. התיאור המעט קריקטורי הזה מבקש לטעון שמרגע שהרכיב האנושי נכנס לתמונה, יחד איתו נכנס אליה גם הרכיב האתי הערכי-שיפוטי בדבר זהויות, מעשים והתנהגויות שמצאנו במושג הדיסציפלינרי של נורמלי.

אבל הבעיה כאן אינה יכולה להתמצות בהצבעה על "רעש" או "זיהום" שנגרם למערכת עם הכנסת הגורם האנושי; בחינה מדוקדקת יותר תראה כי ההיגיון הפנימי של מערכות ביטחוניות בעצמו אינו משמר מושג "טהור" (קרי, נטול שיפוט ערכי) של נורמליות סטטיסטית. היות שהסטטיסטיקה היא נגזרת של שכיחויות, שהן בעצמן הרבה פעמים נגזרת של תבניות מקובלות (החל בחלוקה בין שעות עבודה לפנאי והתנועות האופייניות להן במרחב, וכלה בג'סטות גופניות נהוגות ולא נהוגות), המערכות הללו מתריעות לא פעם על חריגות שאינן מבוססות אלא על מוסכמות חברתיות. לכן, אנשים שנופלים לקטגוריות דיסציפלינריות של אבנורמליות יופיעו במערכות מסוג זה כחריגה, ועל כן גם יסומנו כסיכון ביטחוני. אפשר לקחת כאן כדוגמה מערכות ביטחון מתקדמות המותקנות בתחנות רכבת. מערכות אלו סוקרות את תבניות התנועה וההתנהגות של השוהים על הרציפים, ועל סמך ניתוחים סטטיסטיים הן מזהות התנהגויות שכיחות וחריגות. מעצם היותן מערכות ביטחון, הן מסווגות כל התנהגות חריגה כחשודה, ומתוך כך שלל התנהגויות שאינן נשמעות לצורת ההתנהגות השכיחה של נוסעים מעוררות חשד ומושכות תשומת לב ביטחונית, כמו למשל אדם שמשתהה לאורך זמן חריג על הרציף ולא עולה לאף רכבת. אמנם יכול להתברר שמישהי כזו היא מחבלת, כייסת או שוקלת התאבדות – קטגוריות שאולי מצדיקות את העובדה שהיא מעוררת חשד – דמות זו יכולה באותה מידה להיות הומלסית, מקבצת נדבות או אמנית רחוב. קטגוריות החשד גולשת כאן אפוא בין אלה

שכביכול מעוררות צורך בהתייחסות ביטחונית, לבין מי שחריגותה המרחבית נובעת מכך שהיא אינה נשמעת להיגיון כלכלי-יצרני מסוים.

החריגה היא אם כך שילוב בלתי ניתן לפירוק של הסטטיסטי עם הדיסציפלינרי, היוצר מושג חדש, שלישי – נורמלי. נוכל לראות זאת בבירור אם נבחן את צורות ההופעה של החריג. מצד אחד, הלא-נורמלי הסטטיסטי כבר אינו רק "מעניין"; הוא מקבל ממד אתי: הוא "מסוכן", או "רע", או משהו שצריך לחסל או להרחיק. בה בעת, גם הממד האתי משתנה – האבנורמלי הדיסציפלינרי בהקשר הזה כבר אינו רק פתולוגיה – בעיה משמעתית או מוסרית – אלא כפוף להיגיון הביטחוני. החריג, לפיכך, עובר ביטחוניזציה, כלומר מתורגם למה שמאיים על עצם קיומו של הקולקטיב.

לקישור בין חריגות דיסציפלינריות לסימון כסיכון ביטחוני יש היסטוריה ארוכה, והדוגמה הבולטת ביותר לכך היא אולי סימון ההומואים כבעיה ביטחונית במלחמה הקרה,¹⁸ אך לטענתנו התופעה שאנו מזהות כאן אינה רק המשך ישיר של היסטוריה מסוכסכת זו; הסוטה החברתית, כמו ההומו, הופיע כקטגוריה המצריכה התייחסות ביטחונית רק אחרי שקטגוריית הזוהות המינית האבנורמלית כבר התבססה וחריגותה סומנה. בהקשר זה, הזיהוי של אותה קטגוריה כסוג של סכנה רק הוסיף עוד מאפיין לשלל המאפיינים שכבר שויכו למי שאייש אותה. יתרה מזו: הסכנה הביטחונית נשענה על האבנורמליות הדיסציפלינרית, ובלי האחרונה לא היתה לה משמעות. כך למשל, ההנחה שהומואים, מתוקף חריגותם המינית, ניתנים לסחיטה היא זו שסימנה אותם כמרגלים פוטנציאליים.¹⁹ לעומת זאת, במקרים שלפנינו הזיהוי של הסכנה מנותק לכאורה, מקדים את קיומן האפרורי של זהויות סוטות, ואולי גם אמור להוות אלטרנטיבה לחשיבה המזהה את הסוטה עם המסוכן.²⁰

כדי להבין את השלכות הביטחוניזציה ניתן לבחון מקרי קצה המתרחשים בסיטואציה של מרחב הרווי כולו בביטחון. הגדה המערבית היא מרחב פרדיגמטי שכזה, ואכן ניתן להצביע על שורה של מקרים שבהם חריגה במונח הדיסציפלינרי – ההגדרה הראשונה של נורמלי לעיל (א.1) – מתורגמת במרחב זה לסכנה ביטחונית. במונח הבוטה ביותר, תרגום זה בא לידי ביטוי בירי והרג של פלסטינים הלוקים בשכלם בידי כוחות הביטחון הישראליים, על פי רוב כאשר הראשונים לא נענים לפקודות החיילים לעצור, מגיבים בבהלה ומנסים לברוח. התדירות של מקרים כאלה מלמדת שיש כאן תופעה עיקשת,²¹ שמהותה נוגעת בדיוק באותה היברידיוזציה ביטחונית: במרחבים שעוברים ביטחוניזציה חריפה, התנהגות חריגה שבהקשרים אחרים היתה מושכת התייחסות דיסציפלינרית – אבחון, טיפול, אשפוז – מקבלת תפנית קטלנית והופכת את אותה ההתנהגות לסמן של סכנה או איום, ולכן היא מצייתת להיגיון של בידוד ועיכוב, ובמקרים קיצוניים גם הריגה.

ניתן לסכם ולהגדיר "נורמלי" בהקשר כפול זה כאפשרות "לעבור", pass to, כאשר ה"יכולת לעבור" גולשת פה מהזהות (היכולת לעבור כסטרייט, נגיד, או כלא-ערבי) לתוך המשמעות הקונקרטית שלה, של היכולת לנוע ממקום למקום בחופשיות – לנוע במרחב הציבורי בלי

לעורר חשד, בלי להיות מעוכב, להמשיך בדרך, וגם לעבור את הגבול – את המחסום. האדם הנורמלי, אם כן, הופך להיות מי שיכול לנוע בחופשיות, והתנועה החופשית מגלמת את השילוב בין שני המובנים של הנורמלי: התנועה החופשית שהמנגנונים הביו-פוליטיים מבקשים להבטיח, לייצר ולשמר, ומעריך ההבחנות שמפריד בין מי שיכולה לנוע בחופשיות ומי שדינה להיחסם.²²

נורמלי א.3:

מדינה ככל המדינות (פה זה לא שבדיה!)²³או:

טשטוש של יחסי הכוח המכווננים והמשמרים של השלטון ושל ארגון המרחב הפוליטי בכללותו, עד כדי מחיקתם



תמונה II: עודד בליטי, קיבוץ חולתה, מתוך "תרבות הפנאי בצל המלחמות", אשושיטד פרס / עודד בליטי.

עד כה דנו במובן הדיסציפלינרי של "נורמלי", שפועל על הגוף האינדיבידואלי, כמו גם במובן הביו-פוליטי שפועל על האוכלוסייה (וליתר דיוק על אסופות של דברים ואנשים).²³ כעת אנחנו רוצות לחזור למושג שאיתו פתחנו, ולפנות ל"נורמלי" שפועל במישור של גיבוש הדימוי של המדינה, כמו גם במישור של גיבוש יחסים בין מדינות, ובין מדינות והקולוניות או הפוסט-קולוניות שלהן. "נורמלי" במובן זה מרפרר לאפשרות הקיום היציב של מדינה (כלומר מדינה שאיננה מצויה במצב חירום) בתוך גבולות מוכרים ושקטים, הן כלפי פנים והן עם המדינות השכנות לה. נורמליזציה במובן זה היא כינון של יחסים סדירים, בלתי מופרעים, שאינם עומדים לעתים קרובות, או בכלל, בסימן שאלה או תחת איום של מלחמה.

הביקורת על נורמליזציה בהקשר הישראלי-פלסטיני עוסקת בכך שמצב החירום עצמו והביטחוניזציה הכמעט מוחלטת של חיי הפלסטינים הפכו למצב הנורמלי במובן אחרון זה. בתחילה היתה זו ביקורת על כך שתהליכים כלכליים ושיחות ביטחוניות מתרחשים בעיצומן של מתקפות צבאיות ותוך כדי הרחבה מתמדת של ההתנחלויות (כלומר של השליטה בשטח דה פקטו), ובהמשך התרחבה והיתה לביקורת על מחאה משותפת המתארגנת כיוזמות דו-קיום סימטריות, כמו מפגשי דיאלוג ומשחקי כדורגל משותפים.²⁴ התנגדות זו לנורמליזציה, שהתגבשה לכדי מדיניות מוסדרת ומקובלת של הארגונים הפוליטיים הפלסטיניים בעשורים האחרונים, היא מחאה על הדה-פוליטיזציה של הכיבוש, שמאפשרת לתת יציבות למצב קיים (המשך הכיבוש) דרך הבנייתו כנורמלי או כמייצר מצג שווא של קיום נורמלי בגדה המערבית (כלכלה מתפקדת, אירועי תרבות בינלאומיים, רשות פלסטינית יציבה).²⁵

אבל נורמליזציה מסוג זה אינה ייחודית לאתרים מסוכסכים דוגמת ישראל/פלסטין. בעקבות ולטר בנימין, ניתן לטעון שמדינה "נורמלית" היא מדינה שהצליחה במידה רבה למחוק את עקבותיה של האלימות המכוננת, ובמידה מספקת גם את האלימות המשמרת, שמאפשרת את הסדר הפוליטי הספציפי בה.²⁶ "נורמליזציה" במובן זה, היא המאמץ המתמיד להכחיש אלימויות מכוננת ולהסתיר אלימויות משמרות. זהו, על רגל אחת, הפן הפוליטי של הפרויקט הליברלי: תיאור הכינון של המבנה הפוליטי כרגע של הספֵמָה, תוך תחזוק מסגרת אידיאולוגית ומבנה שלטוני שבהם כל הכוחות האלימים עברו מונופוליזציה לתוך המסגרת המדינתית, ועל פניו הם מוכפפים לחוק, מוגבלים, ומורדים לרמת המינימום ההכרחית. את מופעי האלימות שלא ניתן להעלים מסבירים כרע הכרחי המונע אלימות פוטנציאלית אחרת, גרועה הרבה יותר – מבחוזף או מבפנים (מלחמה או פשע). לפיכך, ככל שהמדינה "נורמלית" יותר, קשה הרבה יותר לחשוף את מאמצי הנורמליזציה שמסווים את סוגי האלימות שהם חלק בלתי נפרד מעצם קיומה, שלטונה, גבולותיה, יחסיה עם שכנותיה ושמירתה על ההון הפרטי והמדינתית שלה. זאת מכיוון שאלה יציבים יותר, מוסדרים יותר, ארוגים יותר לתוך התפקוד הסדיר של מערכי הכוח, מעצם העובדה שהם כבר עברו מידה מספקת של דה-פוליטיזציה.

לכן, דווקא אם נבחן אתרים שבהם הנורמליזציה של המדינה לא הושלמה, ועודנה נתונה בתוך מאמץ מתמשך המשאיר עקבות, נוכל לאפיין את הנורמלי כאידיאל, אבל גם כמנגנון. הנורמליזציה של הגולן או של ההתנחלויות בגדה המערבית, למשל, חושפת את עצמה ובכך מזמינה את הגילוי והפירוק, בעוד שזו של תל אביב דורשת מאמץ וקריאה נגד כיוון הסיבים.

בבחינה של מרחבים אלה ניתן לראות עוד משהו. כמו שמוריאל רם מראה בעבודתו על רמת הגולן – שיש בה שלג כמו באירופה וקאובואים כמו באמריקה²⁷ – וכמו שאפשר לראות בניסיון להפוך את הגדה לסוג של טוסקנה, עם יקבי בוטיק, כרמי זיתים וצימרים על הגבעות, הניסיון לעשות נורמליזציה לשטח מסוכסך או למצב עניינים פוליטי בלתי יציב כולל סופר-אימפוזיציה של מרחב מדומיין או רחוק על המרחב הקונקרטי. במילים אחרות, הניסיון להסוות ולהכחיש את הכוח המופעל כדי לכבוש שטח, לספח אותו ולהפוך אותו לחלק מהמרחב הלוקלי כולל את הכחשת השטח הממשי, על הסיטואציה הגיאופוליטית הספציפית שלו, והרחקה שלו

למקום אחר (כמו טוסקנה, כמו שוויץ, כמו אמריקה). זו בדיוק הטענה שבה פתחנו: הנורמלי הוא הטריטוריאליזציה של האוטופי, שאיננה יותר מפנייה לזמינות של "כל מקום אחר" שנמצא בהישג יד, והיא מאפשרת ניתוק מיחסי הכוח הלוקליים הקונקרטיים ומההיסטוריה הממשית של האלימות כדי לייצר "מדינה ככל המדינות". נורמליזציה זו מתרחשת לצד קיומן של פרקטיקות שליטה מועצמות ואחיזה דקדקנית ואלימה בשטח המסוכסך.

במובן זה, המאמץ לחשוב על ישראל כמקום "נורמלי" כוללת הרחקה כפולה: הרחקה של המרחב היהודי לאירופה, והרחקה של המרחב הפלסטיני אל מעבר לתחום הנראה. לאחר הפיגוע בקפה מומנט בירושלים כתב ארי שביט ב"הארץ" שכל שישראל כמהה לו הוא "להיאחז במה שנותר מהנורמליות, מהשפיות החילונית שלנו", שביטויה הוא "איזושהי אירופיות נינוחה ומבקשת חיים", "הקפה והקרואסון של הבוקר" ו"הבירה בערב".²⁸ חילוניות, אירופיות וקפה: השילוב של מה שממהותו איננו כאן ומה שהוא כה יומיומי. זוהי האוטופיה של הנורמליות, השעונה, כדברי סלים תמרי, בראש ובראשונה על התנתקות מדומיינת מהשטחים הכבושים, אך למעשה קיבלה מאז 1993 צורה של שליטה מועצמת במרחב ובתושביו. מאז, הנורמליות במרחב של ישראל/פלסטין פועלת כמשחק סכום אפס, שבו הנורמליות של היהודים מתאפשרת רק בזכות השלטת אבנורמליות הולכת וגוברת על הפלסטינים.²⁹

ב. חשיבה מחדש על הנורמלי בפוליטי

אולם ההגדרות שלעיל נותרות פשטניות מעט. במידה רבה הן נשענות על אותה דיכוטומיה שהבחינה הביקורתית של המושג מבקשת לערער עליה. שהרי אם "נורמלי" הוא הניסיון התמידי לטבען את הפוליטי, כלומר להפוך מערכים של יחסי כוח לשקופים באמצעות הטענה שהם טבעיים, בעצם פעולתו הוא מנכיח בדיוק את חוסר היכולת לשמור על חלוקה ברורה בין השניים (קרי בין הטבעי והפוליטי). מתוך הניסוח הזה אפשר לראות כי הטבעי נותר רק טבעי כביכול, והוא תמיד-כבר נוכח בפוליטי. מהכיוון השני, ההתנרמלות של הפוליטי מצביעה על המאמץ שלו להפוך את עצמו לטבעי (ואין זו סתם סימולציה, אלא השקטה והסדרה אקטיביות, קיבוע והסרה מסדר היום של תכניו-הוא). ואולי בדיוק בכך – בקשר גורדי הזה שבו הפוליטי כבר כולל בתוכו את הניסיון לביטולו-הוא – נורמלי" מצביע על אפרטוס פוליטי מרכזי: אותו ערבוב של טבע ופוליטיקה שמשמעו שהדיכוטומיה המכוננת של הפוליטי לא סתם קורסת, אלא מגויסת בכל פעם מחדש לייצוב מערכי כוחות מסוימים, לבסיסם ולהצדקתם. ועל כן יש לחשוב מחדש על ההגדרה.

ננסה אם כך לגשת למלאכה מכיוון הפוך: הנורמלי מצביע על הרצון לטבען את הפוליטי, אך בה בעת הוא גם התוצר המרכזי של המערך הפוליטי עצמו. אם ניקח כנקודת מוצא את מסגרת המחשבה ההובסיאנית, קיום פוליטי (כל עוד הוא יציב ומתפקד) הוא הדבר שמחלץ אותנו מהכאוס של הטבע. בתפיסה זו היציב והקבוע אינו הטבעי, אלא דווקא הפוליטי; הטבעי הוא זה שמאופייין כמצב של אלימות, ובמקום להיות מערך הסתרה של אלימויות, הפוליטי הוא זה שמבקש להגן עלינו מהאלימות הגלומה במצב הטבעי. על כן, הגדרה שיוצאת מתוך תפיסה זו

של הפוליטי אינה יכולה עוד לדבר על נורמלי כנטורליזציה של הפוליטי, אלא להפך: הנורמלי הוא התוצר של הנוכחות הפוליטית, של ההסדרה האנושית, של ההסכמה וההתאגדות והחיים ביחד. גם בלי להכריע בין שתי הקריאות המנוגדות-כביכול של הפוליטי, ניתן לראות כי שתיהן מצביעות על אמת מרכזית בדבר תפקידו של הנורמלי ביחס לשלטון: הנורמלי הוא המנגנון שדרכו מוסווית האלימות המבנית שעומדת בתשתית החברה. קביעה זו נכונה בין אם נבין את יחסי הכוח כיחסים שנולדו מן האלימות הזאת, ושהאלימות מבקשת לשמר אותם כטבעיים (הגדרה א.3), ובין אם נראה את הפוליטי כספירה של הסכמה שמתחמת את האלימות כחיצונית וכקודמת לה.

אבל המשמעות של ההיפוך ההובסיאני הזה יכולה ללמד אותנו עוד דבר מהותי על הנורמלי של הקיום הפוליטי. הטבעיות של המלחמה, והמיקום של האלימות כאיום שנמצא לפני ואחרי הפוליטי ונוכח תמיד על ספו, מלמדים אותנו גם כמה שברירי הוא השלום הפוליטי. השלום הפוליטי אינו מופיע פה כשלווה יציבה ("נורמלית"). אלא כמערך ביטחוני שהופך ללחם חוקו של הקיום הפוליטי, במקום היציבות שהוא אמור להבטיח. כך, בשתי הקריאות שלנו – בין שהנורמלי מופיע כנטורליזציה של יחסי כוח המסתירה את האלימות שמאפשרת את השלום, ובין שהוא הפרי של המעשה הפוליטי שלעולם לא יוכל להביא את השלום שהוא מתיימר להשיג, מה שמופיע כתשתיתו של המרחב הפוליטי, החוק שלו, הוא אלימות. האלימות יכולה להופיע כמלחמה של ממש, או כמערך ביטחוני שיחסו מיליטריסטי במהותו, הן כלפי האזרחים, וודאי כלפי מי שאינם אזרחים. המלחמה, אם כן, אינה יכולה עוד להיחשב כחריגה, כמצב חירום (ואולי מעולם לא היתה יכולה להיחשב כזאת). במאמר מוסגר ניתן גם להצביע על טענה דומה שפוקו הציב בהרצאותיו בקולו' דה פראנס מ-1975–1976, כשהפך את קביעתו של קלאוזוויץ' (Clausewitz) על ראשה. המלחמה או האלימות על צורותיה השונות הן-הן הנורמלי: גם במובנו כדבר הרגיל, גם במובנו כדבר השכיח, וגם כמה שמתקפל לתוך השגרה.

אם "נורמלי" אכן מתפקד כמושג אוטופי-פוליטי כפי שטענו, משמעות הזיהוי הזה של המלחמה עם "הנורמלי" הוא שהמלחמה עצמה הופכת לאובייקט תשוקה. במילים אחרות – אם מלחמה היא נורמלית, ונורמלי הוא מה שרוצים, עלינו לשאול באילו מובנים אנו רוצים במלחמה. מבחינת נקודת המבט של המערך הפוליטי עצמו, מלחמה היא מושאו, כיוון שבלעדיה האפרטוס הביטחוני שהוא-הוא הפוליטי (חשבו פה על הלווייתן – מכונת הביטחון) חסר את ההצדקה שלו. אין מדובר פה רק בסוג של תיאוריית קונספירציה, כאילו המנגנון הפוליטי הוא עצמו ישות שיכולה להשתוקק למלחמה על אף שהאזרחים והתושבים מעדיפים שלום. התבוננות במרכזיות של אסתטיקת ההרס של המלחמות השונות בתרבות הפופולרית – החל בהפטררייה של פצצת האטום, עבור בקריסה האינקונוגרפית של בנייני התאומים וכלה בצילומי הטילים הנופלים על עזה בחשכה לצד קריאות הרבים ("ההמון") לנקמה צבאית – מצביעה בדיוק על תשוקה זו ועל ההנאה הצפונה בה. אכן, אם הפוליטיקה העולמית במאה העשרים התארגנה סביב שלוש המלחמות המרכזיות (שתיים חמות ובעקבותיהם אחת ארוכה, קרה) וסביב הערגה לשלום, תחילת המאה העשרים-ואחת לימדה אותנו כי התשוקה למלחמה חזקה פי כמה ועקשנית

עוד יותר מהשאיפה לשלום. אם בכלל, אפשר לראות כיצד השלום מתגלם כנקודת המגוז של הפוליטי, כריק המאיים לאיין את הסדר העולמי באשר הוא, ומהווה איום כה חריף עד כי כשהמלחמה אינה באה באופן טבעי יש ליצור אותה. הארגון המחודש של הסדר הפוליטי העולמי בהנהגת ארצות הברית דרך הפרדיגמה של המלחמה בטרור לא רק הדגים את הצורך לייצר מלחמה יש מאין, אלא גם הבטיח את האינטגרציה המלאה של מצב המלחמה לתוך הפוליטיקה ה"נורמלית", מעצם הגדרתה של אותה מלחמה כמלחמה ללא סוף.³⁰ ככזו, המלחמה המתמדת עוברת אינטגרציה מושלמת לתוך הפוליטי הנורמלי.

נורמליזציה זו של המלחמה והופעותיה של האלימות הספקטקולרית, שכבר לא יכולות להיחשב כיוצאות מן הכלל אלא מופיעות במעגלים סדורים, קבועים כמעט (ואפשר לחשוב פה על המלחמות העונתיות של ישראל כיום בעזה, או על "המלחמה בטרור" שהפכה מתמדת), שזורה פעמים רבות בפעולתו של ה"נורמלי" כמנגנון של השתקת אלימות מבנית והכחשתה. זהו חלק מאותה מחיקה של התנאים הפוליטיים בתשתית היחסים החברתיים, כפי שניסחנו זאת בראשית דברינו. הסתרה זו בדיוק היא שמאפשרת את קיפול המלחמה אל תוך השגרה. כשמישהי אומרת שהיא רוצה "שיהיה כאן נורמלי", היא מבקשת לבטל את ההפרעה, את אפשרות ההפיכה, את השינוי. היא רוצה שלוה, שהיא היפוכו, כך יגיד לנו למשל רנסייר, של המעשה או ההוויה הפוליטיים.³¹ זו בדיוק המשמעות של הטענה שבתל אביב (כבר) נורמלי – נורמלי כי בתל אביב אפשר לשבת בבית קפה בלי לחשוב על הכיבוש. וכשצריך לחשוב על הכיבוש (אם מקרה במרחק שני רחובות ממנו התפוצץ אוטובוס), כלומר כשהערעור על יחסי השליטה הקיימים מנכיח את עצמו, חוזרת הטרוניה שהחיים כאן, או המקום הזה, אינם "נורמליים". כדי שיהיה שוב נורמלי, צריך שוב לייצר את ה"שקט" או להבטיח את ה"הפרדה" או להמציא איזה פתרון אחר שיאפשר לכוח להמשיך ולפעול באין מפריע. השאיפה היא שאותו הכוח יפעל באופן שיאפשר לנו להמשיך לשתות את האספרסו שלנו בלי שנצטרך לחשוב על האלימות שמופעלת כדי לייצר את המצב הקיים ולשמרו.

כשעודד נאמן כתב פעם שתל אביב מתקיימת בעתיד³² הוא במובן מסוים אמר בדיוק את זה: אנחנו כבר חיים באוטופיה, כי בתל אביב נורמלי. במובן הזה, המאמר שלנו עד כה הוא הביקורת של האוטופיה עצמה, או לכל הפחות ביקורת של מחשבה אוטופית מסוג מסוים. אולי צריך להסיק מכך שהמרחב הפוליטי חייב להשתחרר מהכמיהה לנורמלי כמושג שמעצב את האופק הפוליטי שלו כדי לפתוח אופק זה לכיוונים חדשים. בהקשר זה הטענה שלנו היא שאת מעמדו ואת תפקידו של הנורמלי בשימור של אותם מנגנוני אלימות יש להבין לא כרכיב המרסן וממתן אותם, אלא דווקא כדבר שמאפשר אותם מלכתחילה (בנוסף ביקורת "הרע במיעוטו" שהציע איל ויצמן³³).

ובכל זאת, ייתכן שדווקא שורת ההיפוכים שעליהם הצבענו כאן מאפשרת מסקנה אחרת. ואם כך, אנחנו רוצות לסיים, גם אם באופן מגומגם, איפה שסירבנו להתחיל: להציב את נורמלי במקום של ה-X, ולא של ה-Y, במחשבה על מושג אוטופי של X. הניסיון לנסח פה מושג אוטופי של נורמלי אינו רק כניעה לתנאי הקול הקורא לגיליון מיוחד זה. ככל שעבדנו על הטקסט



תמונה III: מתוך סדרת בדיחות-אספרסו שהיו נפוצות ברשת בעת ההתקפות המסיביות על עזה (וירי הטילים לעבר תל אביב) בחורף 2008–2009: הכנסת תל אביב למעגל המלחמה (גם אם בשוליים) עוררה את הסמל הבלתי מעורער של הנורמלי התל אביבי. בסופו של דבר, המלחמה והאספרסו היו צריכים למצוא דרך יחד בשלווה.

הנוכחי, למרות הביקורת, מעבר לה ומתוכה, גילינו שאנחנו לא מצליחות להיחלץ מהתשוקה לנורמליות. שהרי במובנה זה, החשיבה על אפשרות הקיום של מושג "נורמלי טוב", כאוטופיה רצויה של המרחב הפוליטי שבו אנחנו חיים, היא בעצם החשיבה על האפשרות להיות פה ביחד, לחלוק מרחב משותף שכל שוכניו מכירים גם בשייכות של קבוצות אחרות אליו. זה ניסיון לחשוב על חיים משותפים המתהווים מעבר לאשמה, אבל מתקנים עוולות אקטואליות ואינם מוחקים את יחסי הכוח והעוולות ההיסטוריות. יהיה זה נורמלי שבו השלום איננו מעטה דק המכסה תשתית של מלחמה (כפי שהוא מופיע אצל הובס, או בשיח הישראלי לפחות מאז הסכמי אוסלו), אלא נורמלי של שלום אמיתי – של קיום ביחד שאיננו שחזור של ההגמוניה ושכפולה, שאיננו מוחק לגמרי את עקבות פעולתו של הכוח, אבל גם לא הופך את האלימות של הסכסוך עצמו לנורמלית, ומבוסס ברמה מסוימת על שמירתה בזיכרון הקולקטיבי כעבר שיש להישמר מלחזור עליו. אכן, מדובר באוטופיה במובן זה שהלא-נורמלי – כלומר החריג והיוצא-הדופן הופך לנורמלי במובנו כשכיח. ההיפוך הזה מגולם באופן קולע בעברית המדוברת שבה הביטוי "לא נורמלי" מקבל את המשמעות של "נפלא" או "נהדר".

וינה דאס מתארת אפשרות כזו בדיוק בעבודתה על השנים שלאחר החלוקה האלימה (partition) בין הודו ופקיסטן. דאס פונה לסוגים של נורמליות כדי להראות איך החיים ביחד בכל זאת ממשיכים, גם אחרי הזוועה הפוליטית. לעתים, כך מתגלגל הסיפור שהיא טווה, חיים משותפים

מתאפשרים סביב המחוות הקטנות של החיים: לבקש חלב מהשכנים, לנווד בראשך לשלום מעבר לגדר, לעצור לכוס תה. האונס הקבוצתי, רצח המשפחה, הגירוש מן הבית – כל אלה נותרים בלתי מדוברים, אך אולי לא לגמרי בלתי פתורים. דווקא הדחקתם והניסיון העיקש לשוב לשגרת חיים נורמלית – לסור לשכנים שמשפחתם השתתפה באותו אונס קבוצתי של בת משפחה, ללגום תה במרפסת ילדיהם של מי שרצח את משפחתך ולשוחח על מזג האוויר – מאפשרים לרקמת החיים להתאחות לאטה, גם אם באופן בלתי שלם וגם אם במחיר אימוץ צו השתיקה המושת על קורבנות האלימות. הנורמלי הוא התנאי לחיים ביחד אחרי האלימות הבלתי נתפסת. הוא צורת החיים ביחד, מהותם. בלעדיו – נותרת רק האלימות.

אלא שמחשבה כזו, שמעצם מהותה מתמקדת במרקם החיים והיחסים, לא תוכל להוות אוטופיה פוליטית אמיתית אם תזניח את מבני האי-צדק: חלוקת קרקעות ומשאבים (חומריים ואחרים), ארגון מחדש של מערכי שליטה ותבניות של אלימות. נדמה לנו שללא דין וחשבון על אלה, גם הנורמלי שמתגלם פה דרך דאס נופל למקומות שעליהם הצבענו למעלה: זהו נורמלי שאינו אלא רה-איטרציה של ההגמוניה (או לפחות קרוב מאוד להיות כזה), ולמעשה הוא משחזר את שלוש התצורות שהצבנו לעיל, שבכולן חוזרת למעשה אותה התבנית: נורמליזציה כדה-פוליטיזציה של יחסי כוח. הנורמלי שדאס מתארת, המשתרר (במקרה הטוב) אחרי ההתפרצות של הזוועה, מתקיים ברזולוציה קרובה כל כך לפרטיקולריות של חיי היום-יום, עד שהיא עלולה להחמיץ את אופני הדיכוי המרכזיים שמאפיינים יחסי שליטה ודיכוי המתמשכים על פני דורות.

אולם יכול להיות שכיוון זה, המזהה את הנורמלי עם סוג של שגרה שהפוליטיות שלה אינה מובנת מאליה, מחמיץ את הציר שדרכו אפשר להפך את המושג שבו פתחנו ולהופכו לאוטופיה. כאן אנחנו חוזרות לשתי הקריאות שהצבענו עליהן בראשית הסעיף הנוכחי. כאמור, בעזרת ההיפוך ההובסיאני אפשר להתחיל לחשוב על נורמלי לא כמסמן של מערך שאפיונו המהותי הוא דה-פוליטיזציה, אלא כמסמן של מערך שהמאפיין שלו הוא יחס מסוים לאלימות. היפוכו של היחס הזה הוא אפוא זה שצריך לעמוד כאן על הפרק. האינטגרציה של המלחמה לתוך הפוליטי והנורמליזציה של מצב החירום, דרך הפרדיגמה של הביטחון, שינתה לא רק את הגילום של המושגים "פוליטי" ו"מלחמה", אלא גם את מיקומו היחסי של המושג "שלום": מצד אחד הוא נעלם מהשיח הפוליטי כאופציה קונקרטית שיש לשאוף אליה, ובה בעת, בהקשר הגלובלי הוא הופיע בתוך הפרוגרמה הבעייתית של השלום הליברלי.³⁴ אולי דווקא הנורמליזציה של המלחמה, ואיתה היעלמותו של השלום כאופציה זמינה וקונקרטית, מאפשרת להציב את השלום כפרוגרמה אוטופית, ובכך להציל אותו מכל הלכוד הפרגמטי שמתלווה לנסיונות לגלם אותו במציאות הפוליטית. שינוי זה במושג השלום יכול להטעין את הנורמלי המעט-נאיבי שהתחלנו להצביע עליו לעיל (נורמלי שהתוכן שלו הוא שלום ולא מלחמה) במשמעות אוטופית מלאה יותר. בתוך הקשר אוטופי זה, השלום הוא הרבה יותר מהיעדרה של מלחמה; הוא מהפך את היחסים הפוליטיים מתוך כך שהוא מחליף את מיקומה של המלחמה ומוצב כעיקרון שמארגן את הפוליטי סביבו. זה בדיוק הפוטנציאל הרדיקלי שהציב הובס כאשר טען שהמלחמה היא העיקרון המארגן של הטבע והשלום הוא מהותו של הפוליטי. אלא שאצל הובס המדינה עצמה היא מכונת

מלחמה המתקיימת במצב טבע בין-מדינתי, אבל בשביל גילום מלא של שלום אוטופי, אותו קיום פוליטי חייב לחול גם על המרחב החוץ-מדינתי, ומכאן שגם "הפוליטי" חייב להשתנות באופן מהותי. וכפי שטענו למעלה, אם אצל הובס שבריריותו של השלום הפנימי והמלחמה החיצונית המתמדת החזירו את האלימות ללב העיקרון המארגן של הפוליטי (כמנגנון ביטחוני כלפי פנים וכמלחמה כלפי חוץ), באוטופיה שבה השלום הוא גלובלי, הפוליטי משנה את משמעותו ומבנהו. הובס בסופו של דבר משכפל את התבנית שבה הנורמלי של הפוליטי הוא אלימות, כיוון שהוא מבקש להיות פרגמטי. האוטופיה מציעה לנו לחשוב על שלום כנורמלי של הפוליטי באמצעים אחרים, והמעשה הלוקסיקלי העברי מאפשר לעשות בדיוק את זה. העברית מפרידה בין שני מושגים שנבלעים בתוך המושג של השלום בשפות אחרות. באנגלית, למשל, הפסיפיקציה, ההשקטה, היא בלב המושג "שלום", ואיתה מחלחל הביטחון לתוך המערך הפוליטי עד שבסופו של דבר – אם לא תמיד-כבר – השלום מוחלף בכיטחון. אך העברית אינה מחייבת את הזיהוי בין השלום וההשקטה. הפרדה זו של הפסיפיקציה מהשלום מאפשרת להכניס במקום ההשקטה את הנורמליזציה, מלשון הסדיר והרגיל.

נדמה כי הניסיון לנסח אוטופיה שוב גורר אותנו לקלישאות. האוטופי הוא מצב של טוב; לדבר על נורמלי אוטופי זה פשוט לומר שהיינו רוצים שהטוב יהיה שכית. אבל המהלך שעבר הטקסט הזה מראה שהניסוח הכמעט-ריק הזה מגלה משהו מהותי על המושג. חלק א' הגדיר "נורמלי" תוך תנועה בין שלוש משמעויות: שכיחות, טבעות והשקטה. אלא שאם בהגדרות א.1-א.3 נדמה היה שמשמעויות אלו מתלכדות בדרך כלל, אם לא חופפות, בהקשר של השימוש ב"נורמלי" בחלק ב' הן נפרדו: בעזרת ההיפוך ההובסיאני אפשר לדבר על נורמלי כשקט, אך לא כטבעי וכנראה גם לא כשכיח; הדיבור על הנורמליזציה של המלחמה פנה ל"נורמלי" במובנו כ"שכיח", אבל בוודאי לא כ"שקט" או "מושקט". הוא אמנם "טבעי", אם ממשיכים לחשוב עם הובס, אבל היפר-פוליטי כמעט בכל מסגרת מחשבה אחרת. "נורמלי", אם כן, נחשף בתנועה זו בין המשמעויות השונות לא כמושג בעל משמעות תוכנית, אלא כ-speech act שמטרתו, כפי שטענו בראשית דברינו, לבצע דה-פוליטיזציה באמצעות ניטרליזציה (גם אם לא בהכרח נטורליזציה) והכחשת השיפוט הערכי של תוכנו. יתרה מכך, זהו speech act שמסמן את אותו תוכן כרצוי, ולפיכך הוא מופיע באותם הקשרים מסוכסכים, לא יציבים, קונפליקטואליים, הכמהים ליציבות שמעשה הנטרול של "נורמלי" אמור לספק.

במובן זה, ההצבעה על "שלום" כתוכנו של הנורמלי האוטופי עושה יותר מאשר הטענה "אנחנו רוצות שיהיה פה טוב באופן רגיל"; היא נשענת על האפשרות לחשוב על הרגילות הזאת דווקא כאופרציה פוליטית, כמותנית באופנים של קיום-יחד ודיון בתנאי הקיום הללו (כאיזו הרחבה של הטיעון ההובסיאני ששרטטנו לעיל). כחלק מכך, היא מאפשרת לחשוב על השלום לא כמצב של השתקה המבקש לכסות על הסכסוך ועל האלימות במקום לפותרה, אלא כמערך יחסים המכיל את המורכבות של החיים הפוליטיים. לבסוף, היא מאפשרת להסיר מהביטוי ("נורמלי") את אותן המשמעויות של הסדרת האלימות שבמציאות הלא-אוטופית הן העיקרון המארגן שלו. כאן צף על פני השטח התפקיד המכריע שיש למחשבה על נורמליות כחלק ממחשבה

פוליטית אוטופית. מחשבה כזו היא למעשה שיקוף של מחשבה מחודשת על מושג החירום (ואיתו גם על מושג הריבונות). במילים אחרות, מושג מחודש של "נורמלי" שאינו מתהווה דרך דה-פוליטיזציה הוא התשתית של מחשבה על מרחב פוליטי שאינו כפוף למצב החירום. כל עוד מצב החירום הוא העיקרון המארגן של הפוליטי (טענה שאפשר לטעון בעקבות שמידט, שמפתח את הגיון הריבונות ההובסיאני), הנורמלי חייב להיות השקטה, הסתרה של החירום ודה-פוליטיזציה של מופעיו, אך במציאות אוטופית הנורמלי יכול להיות אחר. יתרה מכך, אם האוטופיה שלנו מבקשת לחרוג מעבר לתבניות הליברליות של שלום ושוויון, הנשענות הן על עקרון הביטחון ומעבר לכך – על תבניות של הכלה פוליטית שבהן דינמיקה אינקלוסיבית נועדה לייצר השקטה פוליטית – נורמלי מופיע כתנאי הכרחי ליציבותה של אוטופיה זו, והכרחיותו נובעת מאופייה של תבנית ההשתנות הדינמית של הפוליטיקה הרדיקלית, להבדיל מזו הליברלית. תבנית ההשתנות הדינמית של הליברליזם מציעה מהלך מתמיד של הכלה, שבו זהויות מושקקות וקטגוריות פוליטיות מוכלות בתוך המשחק הפוליטי, אך מבלי לשנות את חוקי המשחק הבסיסיים (נשים קיבלו זכות בחירה "כמו גברים" על בסיס עקרון הדומות). בניגוד לכך, בגישות רדיקליות לחזונות אוטופיים, המהלך האינקלוסיבי אינו מניח את השתמרות חוקי המשחק הפוליטיים, וכניסתם של המושקקים או המודרים אליו חושפת את מערך הכוחות בתוך המשחק הדמוקרטי לרה-ארטיקולציה ולשינוי תמידי. האינקלוסיביות אינה נעשית אפוא כדי להשקט דיסידנטיות, אלא כדי לארגן מחדש את יחסי הכוחות. אבל בעוד היציבות הבסיסית של הליברליזם ברורה, הדמוקרטיה הרדיקלית נמצאת תמיד על ספה של מהפכה מתמדת, על כל האלימות וההיפר-פוליטיזציה של החיים הכרוכה בכך. כאן נכנס החזון האוטופי כתנאי הכרחי. הנורמלי במשמעותו כשכיח, כרגיל, הוא זה שמאפשר להציל את החזון הפוליטי האוטופי של הדמוקרטיה הרדיקלית מהתהום הדיסטופית האורבת לפתחה.

הערות

1. לדיון נוסף בהיבט זה ראו מאמרו של עפרי אילני, "עם נבחר", בגיליון זה.
2. ראו, למשל Salim Tamari, "Normalcy and Violence: The Yearning for the Ordinary in Discourse of the Palestinian-Israeli Conflict", *Journal of Palestine Studies* 42 (4) (2013) (להלן "Normalcy and Violence"; Tamari, "Normalcy and Violence"; Ernst Simon, "What Price Israel's 'Normalcy'?", *Commentary* 7 (1949).
3. "היא [המדינה] הקשתה על עצמה כששמה את עצמה בתוך מערך יחסים עם הערבים ונטלה על עצמה את המשקל העצום של הנופים ההיסטוריים והמסורות היהודיות המתגלמים באופן המובהק ביותר בשם "ירושלים". נורמליזציה טהורה הפכה בלתי אפשרית: הבעיות היהודיות, הייחודיות של הלאום שלנו הופיעו מחדש." "What's Israel's 'Normalcy' Price?", עמ' 47 (תרגום שלנו).
4. Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* (New York: Free Press, 1999) (ולהלן Warner, *The Trouble with Normal*).

5. אריאלה אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-) (תל אביב: רסלינג, 2008).
6. Michel Foucault, *Security, Territory, Population, Lectures at the Collège De France, 1977-78*, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007) (להלן *Security, Territory, Population*).
7. שם, 85.
8. Warner, *The Trouble with Normal*.
9. ז'יל דלו, "פוסט-סקריפטום על חברות הבקרה", תיאוריה וביקורת 24 (2004).
10. Brenda L. Spitzer, Katherine A. Henderson, and Marilyn T. Zivian, "Gender Differences in Population Versus Media Body Sizes: A Comparison over Four Decades", *Sex Roles* 40 (7-8) (1999).
11. Geoffrey H. Cohane and Harrison G. Pope, "Body Image in Boys: A Review of the Literature", *International Journal of Eating Disorders* 29 (4) (2001).
12. Merav Amir, "Bio-Temporality and Social Regulation: The Emergence of the Biological Clock", *Polygraph* 18 (2006).
13. שני ליטמן, "סלפיו: הנוער של היום והאינסטוש שלו", הארץ, 17.2.2014.
14. Max Horkheimer, *Traditional and Critical Theory* (New York: Herder and Herder, 1972).
15. א"ג, ריאיון פרטי, אפריל, 2013.
16. Foucault, *Security, Territory, Population*.
17. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).
18. היסטוריה זו מראה, למשל, כי בשיאה של המלחמה הקרה משטרים ליברליים זיהו את ההומו עם גורמים חתרניים הפועלים לחתור תחת קיומו של המשטר. לתיאור מפורט של היסטוריה זו בהקשר האמריקני ראו David K. Johnson, *The Lavender Scare: The Cold War Persecution of Gays and Lesbians in the Federal Government* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
- Elaine Davis, "Homosexuals in Government Employment: The Boys in the Bureau", *Seton Hall Law Review* 90 (1971).
- J. Robinson and David Kimmel, "The Queer Career of Homosexual Security Vetting in Cold War Canada," *Canadian Historical Review* 75, no. 3 (1994).
- Raymond A. Psonak, "Don't Ask, Don't Tell, Don't Discharge, at Least in Europe: A Comparison of the Policies on Homosexuals in the Military in the United States and Europe after Grady V. United Kingdom", *Connecticut Law Review* 33 (2000).

Deborah Erdos Knapp, "Ready or Not? Homosexuality, Unit Cohesion, and Unit Readiness", *Employee Responsibilities and Rights Journal* 20 (2008)

19. הסיפור כמובן מורכב יותר, וכולל הנחה שהמבנה הנפשי של ההומו הוא "רך" ולכן בעל "גטייה סוציאליסטית", אך גם הנחה זו שעונה בראש ובראשונה על מיונים דיסציפלינריים במהותם של מבנים נפשיים על סמך זהויות מיניות.

20. בעקבות הדיון של ג'סביר פואר בהומו-לאומיות אפשר לטעון שהקטגוריה של ההומו עברה היפוך מושלם, ולא רק שהוא אינו מסומן עוד כמקור לסכנה הפוטנציאלית לאומה, אלא שעכשיו הוא מודל לאזרחות לדוגמה, הסמן של היתרון המוסרי של המערב הליברלי, המתקדם, הטולרנטי, כנגד המזרח המפגר הרודף את ההומואים שלו. ראו Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism*. בהקשר הישראלי ראו *in Queer Times, Next Wave* (Durham: Duke University Press, 2007). אייל גרוס, "הפוליטיקה של זכויות להט"ב: בין (הומו) גורמטיביות ו(הומו) לאומיות לפוליטיקה קווירית", מעשי משפט ה (2013). כדאי אולי לציין כי הניסיון לנתק בין הסוטה למסוכן מונע, ברוב המכריע של מדינות המערב, לא רק על ידי רצינות אינהרנטית לביטחון, אלא גם ממגבלות חוקיות בנוגע לאפשרות ליישם דוקטרינות ביטחון המבוססות על פרופילים גזעיים (racial profiling), וגם פה ישראל בולטת בחריגותיה.

21. אין נתונים מדויקים לגבי שכיחותם של מקרים כאלה, אבל ניתן למצוא את הדיווחים החוזרים בעיתונות. ראו לדוגמה אורי שאבי, "צה"ל הרג פלסטיני שהתקרב לגדר; הפלסטינים: היה לוקה בנפשו", נענע 10, 5.11.2012; חדשות נענע, "ג'נין: נעצרו 2 פלסטינים שתכננו לפגוע בחיילים", נענע 10, 15.1.2003; אפרת וייס ועלי ואקד, "פלסטיני ניסה לדקור חייל, הוכה ומת", *ynet*, 26.7.2007; עלי ואקד ואפרת וייס, "צה"ל ירה למוות בפלסטיני לוקה בשכלו", *ynet*, 7.6.2004; המשרד לתיאום עניינים הומניטריים – OCHA, "דוח שבועי הגנה על אזרחים, 16-10 באוגוסט 2011".

22. כפי שוויליאם וולטרס מראה, החשיבות של גבולות כבר אינה קשורה לכוח צבאי כל כך, או לקשרים כלכליים. גבולות הופכים לאתרים שבהם ממשטרים גורמים חברתיים, אובייקטים ותהליכים הפועלים דרך הממד של התנועה, באמצעות השליטה על מרכיב זה William Walters, "Border/Control," *European Journal of Social Theory* 9, no. 2 (2006).

23. Michel Foucault, *Society Must Be Defended, Lectures at the Collège De France 1975-* (New York: Picador, 2003).

24. לסקירה של הביקורת הפלסטינית על נורמליזציה לצד שינויים במושג הנורמלי הישראלי ראו Tamari, "Normalcy and Violence".

25. שם.

26. Walter Benjamin, "Critique of Violence", in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*, eds. Walter Benjamin and Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1986).

27. Moriel Ram, "Domesticating Emergency: The Golan Heights as Israel's Space of

- “Normal Exception”, *Political Geography* (Forthcoming)
28. ארי שביט, “מלחמת שלום מומנט”, הארץ, 9.3.2002. מצוטט אצל Tamari, “Normalcy and Violence” .Violence”
29. Tamari, “Normalcy and Violence”
30. האינסופיות של המלחמה בטרור לא רק נובעת מהאמורפיות של המלחמה ומטרותיה; מלחמה זו מוגדרת מראש ובאופן מכוון באופן שמנטרל את האפשרות לשים לה סוף. הגדרתה ככזו נותנת בידי נשיא ארצות הברית את האמצעים לעקוף את המגבלות החוקיות והאדמיניסטרטיביות שהיו נדרשות כדי להוציא אל הפועל פעולות מלחמתיות באזורים שונים בעולם. ראו David Keen, *Endless war? Hidden functions of the “War on Terror”* (London: Pluto Press, 2006)
31. Jacques Rancière, *Disagreement : Politics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999)
32. עודד נעמן לארץ האמורי, 30 באפריל 2010, [https://haemori.wordpress.com/2010/10/15/]. [שלום/]
33. Eyal Weizman, “The Lesser Evil”, Centre for Research Architecture, [http://roundtable.kein.org/node/802]
34. M. Dillon and J. Reid, “Global Liberal Governance: על מושג זה ראו לדוגמה: Biopolitics, Security and War”, *Millennium - Journal of International Studies* 30(1) (2001): 41-66.



עם נבחר עפרי אילני

הטענה כי המדינה היהודית סובלת מביקורת לא הוגנת או לא פרופורציונלית עומדת ביסוד האפולוגטיקה וה"הסברה" הישראלית בימינו. ביסודה של טענה זו עומדת הנחה כללית יותר, שמהווה מוסכמה כללית לוויכוח הפוליטי בישראל ועל ישראל, שמדינת ישראל ראויה לאותו יחס כמו מדינות אחרות בעולם. במאמר שלהלן אטען כי הציפייה ליחס "נורמלי" כלפי ישראל היא חסרת תוחלת; ושהבסיס לדיון בשאלת ישראל הוא דווקא ההכרה בכך שדיון זה נעשה במסגרת כללים ייחודיים וחד-פעמיים.

נקודת מוצא שימושית למהלך זה הוא המאמר "צליבתו מחדש של היהודי כישועה אקסטטית", אחד ממאמריו האחרונים של אילן גור ז"ל. במאמר רווי הפאתוס עוסק הפילוסוף במופעיה של האנטישמיות בשיח הפוליטי והתרבותי של זמננו. גור ז"ל מדמה את "האנטישמיות החדשה" לפירמידה הבנויה מכמה שכבות, שבכל אחת מהן מופיעה האיבה כלפי היהדות באופן מפורש יותר, עד לשכבה העליונה, המתוארת בדימוי גותי אפל:

הדיון האידיאולוגי ברובד הגבוה של הפירמידה לובש צורה של דיון פילוסופי כללי, העוסק במושגי היסוד ובכוחות המחוללים את הרוע האימננטי של הציוויליזציה היהודית-נוצרית ושל הקיום בכלל. לכיפת הפירמידה צורה של מזבח. עליו מועלים לעולה קורבנות לאינספור ובלא הפסק. הכיפה ניצבת על שני עמודים פוסט-מודרניסטיים: עמוד "הביקורת" מזה ועמוד "ההתנגדות" מזה. חדי העין יוכלו לראות שעל המזבח חרוטה כתובת שחלקה מחוק, או אולי טרם נכתב, ובה ברורה לחלוטין מילה אחת בלבד: "ישראל".¹

גור ז"ל ממשיך וטוען כי ההיגיון של המחשבה הפרוגרסיבית העכשווית נשאב בהכרח "למאבק לחיים ולמוות ביהדות בכלל ובמדינת ישראל בפרט", כיוון שמבחינתם של דוברי הפוסט-מודרניזם והפוסט-קולוניאליזם בעולם ובתל אביב היא "הנציגה המובהקת של מהות כוחות השחור הקולוניאליסטיים". במצב זה, כותב גור ז"ל בסרקוזם, "ההתנגיטות להריסתה של ישראל היתה למלאכת הקודש האחרונה שעוד נותרה לו לאדם הפרוגרסיבי המערבי. שהרי ישראל היא הסוכן הישיר, הגס והאלים ביותר של ההיגיון הקולוניאליסטי של הציוויליזציה היהודית-נוצרית."

בנקודת הזמן שבה פורסם, מאמרו של גור ז"ל והמהלך האינטלקטואלי שייצג יכול היה להיתפס במידה רבה של צדק כחבירה לכוחות הפוליטיים המבקשים להשתיק כל ביקורת על מדיניותה של ישראל ועל האידיאולוגיה הגזענית העומדת בבסיסה בטענה ל"אנטישמיות". עם זאת, דומני שלא ניתן להתחמק או לבטל כלאחר יד את הטענה העומדת במרכז מאמרו, כי ישראל זוכה ליחס חריג בפוליטיקה השמאלית העולמית.

אפשר להסכים שהכיבוש והסכסוך הישראלי-פלסטיני אינם סתם מוקד סכסוך בעייתי בעולם. השאלה הפלסטינית, או השאלה הישראלית, הפכו לחזית עיקרית של פרויקט הנאורות – מה שמתבטא למשל בפעילות סטודנטיאלית רחבת היקף שמוקדשת לביקורת על ישראל או להגנה עליה בקמפוסים בעולם. יש מקום לשאול מה הפך את ישראל לאתר משמעותי כל כך בפוליטיקה העולמית.

באופן פרדוקסלי, ההיקף הנרחב של העיסוק במצב הפוליטי בישראל בתקשורת העולמית ובמסגרות בינלאומיות אחרות הופך דווקא לנכס בידי דוברי המדיניות הישראלית: חוסר הפרופורציה מוצג כביטוי לסנטימנטים אנטישמיים החבויים מאחורי הדאגה לזכויות אדם או להגדרה עצמית. בתשובה לטענות אלה, מבקריה של ישראל מתאמצים בדרך כלל להוכיח שהם מאוזנים ומשמיעים את הביקורת שלהם ללא משוא פנים, כדי להתנער מההאשמה באנטישמיות. דוברים שמאליים או פרו-פלסטינים ידגישו כי צעדים כמו חרם על ישראל נדרשים בשל האקספציונליות של הכיבוש או של המשטר הציוני בכלל, המתוארים כשרידים אחרונים של קולוניאליזם בוטה.

אם נבחן את הדיון בשאלת ישראל/פלסטין, נראה שהטענה לייחודיות ממלאת בו תפקיד מורכב. הביקורת על הציונות שוללת את הניסיון להצדיק את העוול שנעשה לפלסטינים בגלל האקספציונליות ההיסטורית של המקרה היהודי, ובד בבד גורסת כי הכיבוש הוא "רוע יוצא דופן" המצדיק צעדים מתאימים. מנגד, האפולוגטיקה הציונית הודפת את הביקורת על ישראל בטענה שהיא אינה פרופורציונלית, כלומר היא יוצאת דופן ביחס לביקורת המופנית כלפי מדינות אחרות, ועל סמך אבחנה זו היא מבססת את טענתה לאקספציונליות של השנאה ליהודים.

האקספציונליות מועברת אפוא בסך הכול מקוטב אחד של הדיון לקוטב האחר, אך נשארת תמיד על השולחן. הניסיון לתאר את המצב הפוליטי בישראל/פלסטין במושגים אוניברסליים, כלומר כ"עוד מקרה של קולוניאליזם" או "עוד מקרה של ניצול", מוביל שוב ושוב דווקא לאקספציונליות המובנית של ישראל. מובן שקבוצות שונות יכולות להיות ייחודיות באופנים שונים – למעשה כל קבוצה היא ייחודית באופן כלשהו – אבל הייחודיות של ישראל נטועה בחשבון אחרון בשם "ישראל" עצמו, ובכך ש"ישראל" היא מושג תיאולוגי הכולל מעצם הגדרתו את רעיון הבחירה. עקב כך, כל דיון על ישראל הוא בחשבון אחרון דיון על רעיון זה.

בחירה ותיאולוגיה

אף שהציונות שואפת לכאורה לנורמליזציה של המצב היהודי ולהפיכתם של היהודים ל"עם ככל העמים", מתקיים בה זרם מעמקים של אמונה בכך שהיהודים הם עם נבחר. כפי שהראה אנתוני ד' סמית, תופעת הלאומיות מבוססת לעתים קרובות על תפיסה עצמית-קולקטיבית של בחירה על ידי האל.² ברוב הלאומים במערב, תפיסה זו מזוהה עם השלב המוקדם של גיבוש הזהות הלאומית, ובתקופתנו אינה נתפסת עוד כבסיס לגיטימי לשיח פוליטי. גם הזרם המרכזי של הציונות התכחש לכאורה למעמדו המיוחד של עם ישראל – וידועה אמירתו של ברנר כי "בהנאה חריפה ותאננות

הייתי מוחק מן הסיפור של העברי בן-הדור את ה'אתה בחרתנו' בכל צורה שהיא.³ ועם זאת, נראה כי מחיקתו של ה"אתה בחרתנו" לא עלתה יפה. רעיון העם הנבחר מקובל כיום בישראל יותר מאשר בעבר. לפי סקר שנערך ב-2012, 70% מהיהודים בישראל מאמינים שהעם היהודי הוא העם הנבחר.⁴ גם אינטלקטואלים ציונים, ובכללם כאלה המגדירים עצמם חילונים, מצהירים במאמרים ובספרים מהשנים האחרונות על דבקותם בבחירתו של העם היהודי.⁵

באופן טבעי, תפיסה כזו מעוררת ביקורת מצד חילונים-ליברלים, שמסרבים לאמץ את ההגדרות התיאולוגיות בדבר מהותו של עם ישראל ותפקידו בעולם. אלא שזוהי גישה נאיבית במקרה הטוב ומתחסדת במקרה הרע, שהרי הדיון על ישראל היה תמיד תיאולוגי, ומעולם לא השתחרר מכבליו של הפולמוס הבין-דתי. גם ההתנגדות לרעיון הבחירה של ישראל היא תמיד-כבר תיאולוגית. במידה רבה, גם טענה בנוסח "עם ישראל הוא בימינו עם ככל העמים" מהווה בפועל צורה של תיאולוגיית החלפה – הרעיון הנוצרי שלפיו עם ישראל איבד את מעמדו כעם הנבחר. בסופו של דבר, כיוון שהקשר בין ישראל לעמים נוסח באופן היסטורי על בסיס רעיון הבחירה, הבנת היחס הזה ללא רובד תיאולוגי היא למעשה שרירותית וחסרת מובן, מכיוון שהמישור התיאולוגי מתנה את ההיסטוריה של השם "ישראל". יש אם כך מקום לשאול אם רעיון הבחירה אינו טבוע מראש במושג "ישראל", כלומר האם יש בכלל משמעות לשם ישראל ללא קבלתו.

לכאורה, מושג הבחירה נסמך בהכרח על בוחר אלוהי. אלא שבמידה רבה, אלוהים אינו הכרחי למושג הזה. כמעט כל נרטיב היסטורי המבקש לנתח את מהלך ההיסטוריה היהודית נדרש בסופו של דבר לתפיסה "חלשה" או חילונית של רעיון הבחירה היהודית, כלומר כזו המדגישה את הייחודיות ההיסטורית, או את "דרכו המיוחדת" של עם ישראל – אם לנקוט מושגים שמקורם בהיסטוריוגרפיה הגרמנית. תפיסה זו אמנם אינה מתארת את ההיסטוריה היהודית במושגים תיאולוגיים, אך בפועל היא מאמצת את ההנחה שההיסטוריה של העם היהודי מתנהלת לפי כללים המיוחדים לה, שחורגים מהחוקיות ההיסטורית הרגילה. האקספציונליות התיאולוגית של העם אהוב האל שקיבל את התורה בסיני מוחלפת כאן באקספציונליות היסטורית של הקורבן האולטימטיבי.

בשלב זה, מן ההכרח להידרש לשאלה מהו למעשה "עם נבחר", ואיזה מובן יש למושג הזה היום. לענייננו במאמר זה, הכוונה היא לתפיסה שעל פיה לקבוצה אנושית מוגדרת יש פונקציה מיוחדת, ובפרט תפקיד מהותי בדרמה של גאולת האנושות. כזה הוא למשל תפקידו של עם ישראל בחיבור הפילוסופי-תיאולוגי "חינוכו של המין האנושי" מאת גוטהולד אפרים לסינג – אחד הטקסטים היסודיים ביותר של מחשבת הנאורות. לסינג מפרש מחדש את מושג ההתגלות ומתאר אותה כהתפתחות הדרגתית של השכל האנושי, מפראות לתבונה ועידון – כלומר את תהליך הקדמה עצמו. "מה שהחינוך הוא לגבי האדם היחיד – ההתגלות היא לגבי המין האנושי כולו", הוא קובע במשפט הפותח של המאמר. אלא שבאופן היסטורי, הוצאתו של התהליך החינוכי לפועל נעשתה בדרך מסוימת. כך כותב לסינג:

היות ושוב לא יכול היה [האל] להתגלות לכל אדם יחיד ואף לא רצה בכך, בחר לו בעם יחיד לשם חינוכו המיוחד; ודווקא בעם הבלתי מלוטש ביותר, כדי שיוכל

להתחיל בו לגמרי מהתחלה. היה זה עם ישראל (das israelitische Volk) [...] לעם זה גילה האל את עצמו.⁶

התפקיד של מחנכי האנושות היה חייב אם כן להינשא על כתפיה של קבוצה מסוימת: "דבר זה יכלו להיות יהודים בלבד, רק אנשים של עם שחונך בדרך זאת," כתב לסינג. בהמשך הוא מתאר את המהלכים הבאים של ההתגלות/החינוך: הופעתו של ישו, המורה הראשון של רעיון הישארות הנפש; ולבסוף את הברית השלישית, "אוונגליון חדש ונצחי" שיחליף את הברית החדשה. כתיאולוג של הנאורות הפרוטסטנטית היה לסינג מחויב לרסן את רעיון הבחירה ולהעמידו כשלב שהושלם זה מכבר – גרסה מחולנת של "תיאולוגיית ההחלפה", שעל פיה הכנסייה תפסה את מקומם של היהודים כעמו הנבחר של האל. ועם זאת, עם ישראל מסמן את המפגש המקורי בין התגלות לנאורות; בין בחירה לשליחות אוניברסלית.

הברית הנצחית

אם נחזור לשאלות פוליטיות קונקרטיות, נראה שהיעדר התייחסות לאקספציבונליות של ישראל אינה מאפשרת להסביר מאפיינים עקרוניים של המציאות הפוליטית שבה אנחנו מצויים – למשל את ההתמדה היוצאת-דופן של הכיבוש הישראלי. מאז 1967 נפלו משטרי דיכוי רבים ברחבי העולם, גם של השמאל וגם של הימין. בהנחה שהכיבוש הישראלי יוצר עוול גדול כל כך במשך תקופה ארוכה כל כך, מדוע בעצם בעיה זו אינה מתקרבת לכדי פתרון? מדוע המצב הפוליטי בישראל-פלסטין אינו עובר נורמליזציה?

אחת התשובות המתבקשות לשאלות אלו היא שישראל נהנית מתמיכה איתנה ועקבית של הכוח הפוליטי, הצבאי והכלכלי החזק ביותר בעולם, הלוא הוא ארצות הברית. ברמה הבסיסית, זו לדעתי גם התשובה המיידית ביותר לשאלת ייחודו של המצב הפוליטי בישראל ולתשומת הלב הרבה שהיא מושכת. בפוליטיקה האמריקנית, העיסוק בישראל ממלא תפקיד שאינו פרופורציונלי לגודלה ולעוצמתה הכלכלית. שרי חוץ אמריקנים מבקרים בישראל פעם בכמה חודשים, בעודם מתעלמים מיבשות שלמות במשך שנים. גם מספר האזכורים של ישראל בשיח הפוליטי הפנימי בארצות הברית, שמתבטא למשל בעימותי הבחירות, עולה בלי שום פרופורציה על העיסוק בכל מדינה אחרת, והוא מתעצם והולך עד שעל סמך הדיון הציבורי ניתן לפרקים להתרשם כי ישראל היא הנושא היחיד במדיניות החוץ האמריקנית.

כפי שכבר ציין עמנואל ולרשטיין, כוחם של יהודי ארצות הברית אינו הסיבה לתמיכה האמריקנית בישראל, אלא אולי התוצאה שלה.⁷ גם האינטרסים של תעשיית הנשק האמריקנית אינם יכולים להסביר מדוע דווקא ישראל שומרת במשך עשורים רבים על מעמדה כזירת בדיקה מועדפת לנשק אמריקני. במידה רבה אין זה אלא עוד ניסיון לנסח את שאלת ישראל במונחים גורפים של אינטרסים כלכליים. אלא שגם אחרי קריסת ברית המועצות, מאורע ששינה לגמרי את מערך הכוחות בעולם, וגם לנוכח משברים כלכליים ופוליטיים, התמיכה בישראל נותרה בלתי מעורערת ומסתמנת כמרכיב מהותי בשיטה הפוליטית האמריקנית עצמה.

הסוציולוג האמריקאי טוד גיטלין מציין בספרו *The Chosen Peoples* שהברית בין ארצות הברית לישראל היא יותר מאשר חיבור של אינטרסים.⁸ לטענתו, מה שקושר את ארצות הברית לישראל הוא תודעה דתית של בחירה. ארצות הברית רואה את עצמה כאומה נבחרת, אך בה בעת גם כאומה בוחרת, וכשהיא בוחרת בישראל היא נוטלת לעצמה את התפקיד של אלוהי ההיסטוריה. הסנטימנט הזה קשור לאופי הדתי של השפה הפוליטית האמריקנית, ועם זאת הוא חורג הרבה מעבר לחוגים אוונגליסטיים פרו-ישראליים.

במונח הנוכחי בהיסטוריה, אמריקה ממלאת את התפקיד של אלוהי אברהם, יצחק ויעקב. היא מתברגת לתפקיד הזה בהתאמה מושלמת: כמו שאלוהים בחר בנו מכל העמים, אמריקה בחרה בנו מכל המדינות. כמו שאלוהים הוא שלנו, אבל הוא גם האל ששולט בעולם, אמריקה היא שלנו, אבל היא גם שולטת בעולם. ליהודים, ובעיקר לחילונים, אמריקה מהווה תחליף-אלוהים שמגן עליהם בעולם מסוכן. לא פלא ששיתוף הפעולה בין ארצות הברית לישראל מתואר לא פעם בשיח הפוליטי הישראלי כ"ברית נצחית".

ישראל כמטאפורה

ואכן, הדיון הציבורי בישראל מרבה להתמקד בגילויים של אנטישמיות ברחבי העולם, אך הוא אמביוולנטי יותר כלפי גילויים מפורשים של פילושמיות, המקושרת בדרך כלל עם פרו-ציונות. מבחינות רבות, ניתן להגדיר את הרגע העולמי הנוכחי כרגע פילושמי חדש בתולדות הנצרות – והוא המאפשר את קיומה של ישראל. בעידן שלפני 1945, גילויי פילושמיות עמדו בצלם של גילויי אנטישמיות, אך בעידן שאחרי המלחמה משקלה של הפילושמיות גדול יותר.⁹ באופן מטאפורי ניתן אפוא לומר שמול המזבח שתיאר גור זאב, שעליו נעקדת ישראל, נבנה מזבח אחר שבו מוקרבים קורבנות לאותה ישות. שני הפולחנים מקיימים ביניהם יחסים מורכבים, ובמידה רבה מעצימים זה את זה.

למעשה, אף כי הציונות היא תנועה לאומית יהודית, היא מתפקדת היום גם כאידיאולוגיה גלובלית החורגת מהלאומיות. פרו-ישראליות מהווה כיום דגל למגוון רחב של כוחות עולמיים – נוצרים פרוטסטנטים מאירלנד ועד אפריקה, מפלגות ימין קיצוני באירופה, ארגוני להט"ב, אמנים חובבי קבלה ועוד. בעוד ישראל נעשית מבודדת בזירות ליברליות, ניכר כי המערך הפרו-ציוני נבנה בקצב מהיר לא פחות.

העמדה כלפי ישראל מאפשרת לגורמים שונים למקם את עצמם מצד אחד ביחס לאסלאם ומצד שני ביחס לארצות הברית, אבל היא קשורה גם לתפיסה סימבולית של המושג "ישראל", המעגנת את עצמה בכתבי הקודש. באופן כזה מצטיירת "ישראל" מדומיינת, בעלת זיקה מטושטשת למציאות, כפי שהיא מוכרת גם בישראל עצמה.

כפי שהודגם במחקריהם של סמית ושל אדריאן הייסטינגס, עם ישראל הוא מטאפורה פוליטית לעם נבחר ולגוי קדוש לכל אורך עידן הלאומיות. ניתן לומר שישראל היא סימן אינדקסיקלי: בתור עולם המאורגן בצורת מדינות לאום, להגיד "ישראל" משמעו להגיד "אנחנו".

מתבקש אם כך לומר שהסימן "ישראל" אינו אלא מטאפורה נוצרית, שאין זיקה בינה לבין ישראל הממשית – ישראל שברוח שהחליפה את ישראל שבבשר, או העיר האלוהית המנוגדת לעיר הארצית. עם זאת, כפי שהראה ההיסטוריון אוריאל טל כבר ב-1969, בהרצאתו "הנוסח החדש בשיח שבין יהודים ונוצרים", תפיסות תיאולוגיות נוצריות אחדות, בעיקר פרוטסטנטיות, רואות במצבם של היהודים בימינו עדות לכך שהבחירה לא ניטלה מעם ישראל.¹⁰ לפי טל, "נקודת המוצא לגישה המחודשת שמציעה הכנסייה הרפורמית היא כי שיבת ציון שנתקיימה בימינו חייבת לשמש עדות לעיני העולם הנוצרי לכך שלארץ-ישראל, כלומר לארץ הגשמית (Land) יש משמעות רוחנית שחורגת אל מעבר לארציות, מעבר לצד גשמי שלה [...] עיקרה של עדות זו בכך שהיא מאשרת מחדש את העיקרון אשר לפיו המציאות הארצית, הגשמית, היא חלק בלתי נפרד מאמיתות דתיות, מן המישור הרוחני".¹¹ בהשקפת העולם של הציונות הנוצרית, הקמת מדינת ישראל היא לפיכך ביטוי של יחסים חדשים בין הרוחני לחומרי, בין הסמל לממשות.

אם ניתן את הדעת על מצב זה, נצטרך להכיר בכך שהיחסים בין "ישראל הארצית" ל"ישראל המדומיינת" שונים משהיו בעבר. שינוי זה משליך גם על היחס לגישות ביקורתיות מסוימות במדעי היהדות, כגון זו של האחים בווארין, הקוראים ליהודים "לחזור אל הגוף" ולהתנגד לפיתוי שבסנטימנטים כלפי "היהודי המופשט". לטענתם, העמדת היהודי כאלגוריה משכפלת את הפרויקט הפאוליני של הפיכת היהודי לסמל של אוניברסליות. מבצעה "מכחישים את הקיום הארצי" של היהודים ומחליפים את ההכרה בו בדיאלוג מדומיין עם יהודי שהינו "אחר אידיאלי", כגון פרנץ קפקא או ולטר בנימין.¹² אך מיהו, בימינו, אותו "יהודי ארצי" מוכחש? האין זה היהודי הציוני – בין שהוא גר בישראל ובין שהוא תומך בה מארצות הברית או מצרפת? לעתים ניכר כי דווקא מבקרים מסוגו של בווארין מציבים כאידיאל יהודי מופשט, המתגלם למעשה בבוארין עצמו ובקהילה רדיקלית מצומצמת של יהודים אנטי-ציונים הטוענים בשם "היהדות האמיתית".

מעבר לאנטישמיות ולפילושמיות

ההיסטוריון דיוויד נירנברג הראה לאחרונה, בספרו *Anti-Judaism: The Western Tradition*, כיצד לאורך ההיסטוריה הנוצרית והמוסלמית נעשה שימוש אובססיבי במסמן "יהודי" דווקא בתקופות ובמקומות שבהם היהודים עצמם נעלמו.¹³ הנאורות והמודרניות תרגמו את היחס התיאולוגי הנוצרי כלפי היהודים למושגים חדשים. לפי נירנברג, החלוץ של מהלך זה היה דווקא שפינוזה, המתווך המרכזי של רעיונות נוצריים אנטי-יהודיים למחשבת הנאורות.¹⁴ בנאורות עצמה רואה נירנברג "מרד נגד היהדות" של התרבות האירופית, ובהתאם לכך הוא רואה כמעט בכל תופעה בעידן המודרני צורה של יחס, שלילי בדרך כלל, כלפי היהודים. בכך הוא יוצר למעשה תמונת ראי לאותה עמדה נוצרית אובססיבית. זוהי אונטולוגיה שבמסגרתה הכול, הכול אנטישמיות. על כל פנים, כפי שראינו, בעידן הנוכחי אי אפשר עוד לומר שהאובססיה לעם היהודי לובשת תמיד צורה של אנטישמיות. הרגע הפילושמי הנוכחי מאפשר להבין את האובססיה ליהודים כתופעה

מורכבת יותר מאנטישמיות גרידא. הסוציולוג זיגמונט באומן טבע את המושג "אלוהמיות" לציון עמדה המציבה את היהודים בנפרד מכל שאר בני האדם, מתוך הנחה שההתייחסות אליהם מצריכה מושגים מיוחדים וכללים ספציפיים. אלוהמיות איננה ראייה חיובית או שלילית של היהודים, אלא תפיסה המכילה זרעים של שניהם.¹⁵

כיוון שהשיח האלוהמי הוא אקספציונליסטי, הוא מבטיח שהיחס ליהודים יהיה קיצוני, ושתוענק לקבוצה זו משמעות גורלית. לפי באומן, הדומיננטיות של האלוהמיות בתרבות המערבית היא מורשת נוצרית. הנצרות היא המקור להפיכתו של "היהודי" למושג מופשט ועל-זמני ולניתוק מהניסיון הקונקרטי, ובה טמונים גם שורשי האופי האמביוולנטי של דימוי היהודי – ישות המגלמת פריעה של סדר ההווה. היהודי מעורר רגשות קיצוניים כיוון שהוא מערער בעצם קיומו על הקטגוריות המסודרות המארגנות את העולם. לתוך תבנית תיאולוגית זו נוצקו גם צורות אחרות של אמביוולנטיות בין ניגודים חברתיים ותרבותיים, ועלו אל פני השטח בעידן המודרני.

לכאורה, המסקנה המתבקשת מניתוחו של באומן היא שיש להתגבר על התסביך האלוהמי, על האובססיה ביחס ליהודים, ולהתייחס ליהודים כאל "בני אדם נורמליים". ניתן לומר שזאת גם הציפייה של הליברל הישראלי, וזו המסקנה שהוא מסיק מן העבר האנטישמי – לפחות מן השפה ולחץ: נורמליזציה של היחסים בין עם ישראל לעולם.

מן השפה ולחץ, כי כאמור ספק אם ישראל היתה מתקיימת בכלל אלמלא נהנתה ממעמד יוצא דופן. יותר מכך: ייתכן מאוד שהניסיון לבחון את ישראל ואת הציונות "ללא משוא פנים" הוא חסר טעם ואף בלתי אפשרי מבחינת השפה הפוליטית עצמה. כפי שהראיתי לעיל, אפשרות הבחירה בעם ישראל היתה מהשאלות הפילוסופיות-תיאולוגיות החשובות של מחשבת הנאורות – תקופת עיצובה של המחשבה הפוליטית המודרנית. באופן פוזיטיבי או נגטיבי, "ישראל" ממלאת תפקיד מרכזי ומהותי כל כך בשפה הפוליטית המודרנית, עד שהיחס הייחודי כלפיה בלתי ניתן לנטרול או לנורמליזציה. במידה רבה, "ישראל" נוגעת באופן אינטימי לכל אדם. הישות הפוליטית שבה אנחנו חיים נטלה על כתפיה משא כבד כשבחרה לה את השם "ישראל".

דרכי מפלט

ניתן אם כן לומר שהעולם הנוצרי, ולמעשה העולם בכלל, פונה אל ישראל בתור ישות אקספציונלית. בכך הוא מבצע אינטרפולציה המכוננת אותנו כיוצאי דופן, וכופה עלינו להתייחס כך גם לעצמנו. נשאלת השאלה איזה מענה פוליטי אפשר לתת למצב הזה – בהתחשב בכך שישראל היא מעין חור שחור שבו השפה הפוליטית המודרנית עצמה קורסת או מתעוותת.

אפשר להציע כמה נתיבי מילוט מן המערך הסימבולי הזה. הראשון הוא המפלט היהודי. כותבים יהודים המבקרים את הציונות, כמו אמנון רז-קרקוצקין למשל, מבקרים את הפאזה הנוצרית-פרוטסטנטית של הקיום היהודי, כלומר את התגשמות החזון האפוקליפטי הנוצרי של המדינה היהודית ושל שיבת היהודים לארצם. לדבריו:

במישור העקרוני – ניסוחה של התודעה היהודית כלאומיות טריטוריאלית במובן המודרני של המלה משקפת מפנה מהותי, המבוסס על התאמת התפיסה היהודית לתפיסה הפרוטסטנטית היסודית: ה"שיבה" של היהודים בתפיסה הציונית התייחסה לאותו הקשר שהיה מוקד האידיאל הפרוטסטנטי – ארץ הקודש בתקופת בית שני, תקופתו של ישו הנוצרי, ונוסחה באותם מונחים, שפת הרומנטיקה האירופית. גם הפנייה הציונית אל התנ"ך, תוך שלילת הספרות היהודית הבתר-מקראית, הולכת בעקבות העיקרון הפרוטסטנטי של "כתבי הקודש לבדם". דימינה של הארץ בתרבות הציונית הלך בעקבות דימוי נוסעים, חוקרי מקרא וארכיאולוגים נוצרים. את מקום הדימוי של הכנסייה הקדומה החליפה בספרות הציונית הקהיליה היהודית הריבונית של תקופת המקרא, אבל זו תוארה על בסיס אותם דימויים, כמקור של תרבות המערב – ותוך הנגדתה המפורשת לתרבות הערבית-מוסלמית.¹⁶

חביבה פדיה מכנה זאת "קולוניאליזם של המרחב הסימבולי".¹⁷ אלא שמשאלת השיבה אל מרחב סימבולי יהודי נידונה כנראה לכישלון, כיוון שעצם הפרויקט של "היהודי החילוני המודרני" הוא במידה רבה קונסטרוקט נוצרי. הדבר נכון לא רק לציונות, אלא גם לרעיונות יהודיים-מודרניים כמו "התרומה היהודית לתרבות" או היהודים כ"מתקני עולם". כפי שהראה ההיסטוריון נחום גלצר, ההגות היהודית המודרנית של המאה התשע-עשרה נאלצה להסביר את תולדות ישראל במונחי "ההיסטוריה העולמית", שכבר היתה נוצרית. לפי גלצר, היהודי נכנס לנחלה זו ללא מסורת משלו.¹⁸ לפיכך, הניסיון לתת משמעות לקיום היהודי בתוך ההיסטוריה אינו יכול שלא להפנים את המבט הנוצרי על היהודים. עם זאת, אפשר לומר שהיהודי המודרני הוא פרויקט יהודי-נוצרי משותף, גם אם שני הצדדים בוודאי לא ממלאים בו תפקיד סימטרי – פרויקט של ניכוס וניכוס מחדש.

נתיב מילוט שני מהמערך הסימבולי של הבחירה יכונה "הקו הפגאני". קו זה יראה במתח המשיחי שבתפקיד היהודי מקור תמידי לאלימות ולסבל. לכן, לפי תפיסה זו, הדרך היחידה לרסן ולמתן את האלימות הטמונה במצב הפוליטי בישראל היא דווקא לברוח מההיסטוריה הקדושה ומהמדומיין הטראומטי של תולדות עם הנצח. למעשה זו קריאה להתרחק מציר הר סיני-אשוויץ, ולחיות בתוך מבני משמעות מוחשיים וקונקרטיים.

אלא שההיסטוריית הגאולה רודפת אחרי מי שמנסה לברוח ממנה. כיום זו ההצגה היחידה בעיר. לכאורה אפשר לטעון שהעלייה של כוחות גלובליים לא-מערביים שאינם שייכים לדתות האברהמיות, כמו סין או הודו, עשויה לדחוק לשוליים את המערכת הסימבולית שעם ישראל עומד במרכזה, ולהחליף אותה במערכת אחרת או בריבוי פגאני של מערכות. אבל האובססיה לישראל כבר אינה עניין בלעדי של אירופה ואמריקה. דיוויד גודמן הראה במחקרו על פילושמיות ביפן כי במסגרת ההשתלבות בעולם המודרני, התרבות היפנית הטמיעה גם את העיסוק ביהודים.¹⁹ אנטישמיות ופילושמיות מילאו תפקיד במאמצים של תנועות תרבותיות, אינטלקטואליות ודתיות ביפן להגדיר את עצמן ביחס לעולם המודרני, והפיגורה של ישראל כבר מוטמעת בעולם המושגים המודרני עמוק מכדי שאפשר יהיה להוציא אותה משם.

היענות לקריאה הפילושמית

בניגוד לשני נתיבי המילוט האלה, ובמסגרת המתווה האוטופי, אני רוצה להציע כאן כיוון מחשבה אחר, שכבר רמזתי עליו: היענות לאינטרפלציה הפילושמית, כלומר לכינונו של עם ישראל בתור העם הנבחר.

לתפיסת הבחירה של ישראל יש יחס מורכב לפרויקטים אוטופיים. כפי שכבר צוין, מושג הבחירה עצמו קשור באופן מהותי לתהליך הגאולה, כלומר למימושה של אוטופיה. בחשיבה הנוצרית, השבתה של מלכות ישראל היא מסמן עיקרי של אחרית הימים. אך דווקא משום כך, במודלים מודרניים של גאולה תואר לעתים כינונה של מלכות ישראל כהתרחשות אפוקליפטית דיסטופית – מעין טלוס של כוחות הריאקציה הקלריקליים. במידה רבה, אפשר להגדיר את פרויקט החילון כשאיפה להגשמתה של גאולה מתחרה, ארצית, המבקש בהתאם לכך לבלום ולסכל את כינונה המחודש של ישראל. מבחינה זו אין להתפלא על כך שפרויקט גאולת האנושות הסובייטי תפס את הציונות כאיום חמור כל כך – על אף שלתנועה זו היתה לכאורה השפעה עולמית מוגבלת. מכיוון שהאוטופיה הקומוניסטית ביקשה להחליף את מלכות ישראל המשיחית, הניסיון להקים אותה מחדש נראה כאיום חמור על מימושו של הקומוניזם.

אלא שיש להשיב בכנות: האם ניתן בכלל ליישב את רעיון הבחירה עם פוליטיקה הומניסטית, כלומר עם סולידריות אנושית אוניברסלית? במחשבה היהודית המודרנית, התשובה לבעיה זו ניתנה בדמות הרעיון של "תיקון עולם" כשליחות יהודית-אוניברסלית. פרויקט כזה של "יהדות כנאורות" שואף למעשה להגשמת חזונו של לסינג ב"חינוכו של המין האנושי". לאורך השנים הוא זכה לאהדה גם בקרב אינטלקטואלים ומנהיגים ציוניים, ועדיין נוכח ברטוריקה הישראלית הרשמית. אלא שרטוריקה כזו – המוכרת למשל מנאומיו של שמעון פרס – מבליטה דווקא את האופן שבו חזון של תיקון עולם משמש למעשה לביסוסה של אתנוקרטיית האדונים הישראלית, ובמיוחד בסיטואציה הנוכחית, שבה ישראל מובילה דווקא במכירת נשק ומתייצבת בראש החץ של המתנגדים לאכיפת החוק הבינלאומי. בנקודה הנוכחית, רטוריקה של תיקון עולם חייבת להתקבל באופן ביקורתי. יש להכיר בכך שקשה ליישב פוליטיקה של בחירה עם פוליטיקה אמנציפטורית.

במידה רבה של צדק, ההתפעמות מתפקידו המיוחד של "ישראל" בהיסטוריה עשוי להתפרש כנרקיסיוזם ואף כמבנה אידיאולוגי קולוניאלי. הדבר נכון במיוחד מנקודת מבט פלסטינית; לכאורה, לפלסטיני המוסלמי אין תפקיד בדרמת הבחירה של עם ישראל, וזוהי הופעה נוספת של אידיאולוגיית "הציביליזציה היהודית-נוצרית". אלא שהאסלאם, ובוודאי האסלאם המודרני, אינו מנותק ממערכת הדימויים התנ"כית של "העם הנבחר", ויש לו יחס מורכב אליה. יתרה מכך: לטוב ולרע, כחלק מכינונו של האסלאם הפוליטי המודרני הוא הטמיע גם יסודות של אובססיה ליהודים ברוח האנטישמיות המודרנית.

המשורר מחמוד דרוויש אמר על היהודים כי "אתם שר התעמולה שלנו, מפני שהעולם מתעניין בכם, לא בנו."²⁰ ואכן, גם המאבק הפלסטיני מכוון מול הדרמה של עם ישראל. כפי שמראה

גיטלין, הפלסטינים ממלאים כאן את תפקיד ה-unchosen שהפך מכוח זאת ל-chosen החדש.²¹ במערכת הדימויים הגלובלית, הסבל הפלסטיני מקבל משמעות במסגרת דרמת הגאולה.²² מבחינה זו, גם היהודים וגם הפלסטינים נושאים כיום בעול הבחירה. אך מכיוון שכאמור "ישראל" העולמי חורג בהרבה מקבוצה אתנית כלשהי, לא מן הנמנע שמהלכים תיאולוגיים יצירתיים יוכלו להביא לסינתזה פורייה בין שני העמים הנבחרים. אפשר לקוות שהמערך הגלובלי של התמיכה בישראל יטשטש בסופו של דבר את האבחנה בין יהודים לאחרים; בעצם השתתפותם בבחירה, קבוצות ויחידים המאמצים את המבנה הזה הופכים לחלק מהעם הנבחר. "פוליטיקת בחירה פרוגרסיבית" תאפשר הכלה של מגוון קבוצות בהיסטוריית הגאולה, במקום לדבוק בגישה אורחית רגילה של שוויון. דרמת הבחירה עשויה אף לצקת משמעות בסבל הפלסטיני המתמשך והטריוויאלי.

בתנאים מסוימים, עצם ההיענות או ההיפתחות לקריאה הפילושמית עשויה להביא לטרנספורמציה של הציונות, ולמעשה להפוך אותה לפרויקט בעל אופי אחר לגמרי. מהלך כזה עשוי להתאפשר אם נביא בחשבון את מורכבות הממד הסימבולי של דרמת הבחירה. עם ישראל, יותר משהוא קבוצה אתנית, הוא סיפור, פרויקט תיאולוגי. כפי שראינו, עם ישראל שמופיע כמושא אהבתם של הפילושמים, כמו גם כמושא שנאתם של האנטישמים, הוא ישות חצי-גשמית וחצי-מדומיינת. רבים מהפילושמים והאנטישמים לא יראו בחייהם יהודי "ממשי". עם ישראל והמדינה היהודית עומדים במרכז הדרמה של היסטוריית הגאולה; אבל קבוצות ויחידים שונים יכולים למלא את התפקיד הדרמטי הזה. מבחינה זו, יהודי הוא מי שמתתף בפרויקט של "עם ישראל".

נקודת פתיחה פורייה עשויה להיות הטקסט התנ"כי עצמו, ובאופן ספציפי אחד הפרקים העוסקים בשאלת הבטחה והזכות על הארץ: דברים ב. הקשרו של הפרק הוא הכיבושים והמלחמות בדרך ממדבר סיני לארץ המובטחת. ואולם בשונה מקטעים אחרים שבמרכזם צו המלחמה וההשמדה (של עמלק, של עמי כנען ועוד), פרק זה מורה דווקא להימנע מכיבוש, והנימוק לאיסור המופיע בו אינו טקטי וגם לא מוסרי, אלא נסמך על הבטחה נפרדת שהוענקה ליושבי הר שעיר: "אַל תִּתְגַּדְּרוּ בָּם כִּי לֹא אֶתֵּן לָכֶם מְאָרְצָם עַד מְדַבֵּךְ פֶּה רָגֵל כִּי יִרְשֶׁה לְעֵשׂוֹ נִתְּתִי אֶת הָרַעֲיִר." מתברר כי בדומה לבני ישראל, שנדרשים להשמיד את הכנענים, צוו גם בני עֵשׂוֹ להשמיד את החורים שחיו בהר לפנייהם: "וּבְשַׁעֲרֵי יִשְׁבּוּ הַחֲרִים לְפָנֶיךָ, וּבְנֵי עֵשׂוֹ יִרְשׁוּם וַיִּשְׁמְדוּם מִפְּנֵיהֶם וַיִּשְׁבּוּ תַחְתָּם, כְּאֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לְאַרְצָה יִרְשָׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לָהֶם" (דברים ב, י"ב). בהמשך אוסר הכתוב להילחם גם במואב ובעמון, ובמסגרת זו מגולל היסטוריה של הבטחות וכיבושים שקדמו לבואם של בני ישראל.

אפשר להסיק כי לאָדום, עמון ומואב הופנתה הבטחה מיוחדת להם – כלומר גם הם נבחרו לשחק תפקיד בדרמה פוליטית-תיאולוגית. ואם כך, כיבושים קדם-ישראליים אלו אינם קונטינגנטיים אלא מהווים – אם להשתמש בטרמינולוגיה נוצרית – חלק הכרחי מההיסטוריה הקדושה, כלומר ממימוש רצונו של אלוהים בעולם. יש הקבלה ברורה בין הבטחה לישראל ובין הבטחה לעמים אחרים. הדבר דומה להבטחות הסותרות שנתנו המעצמות לעמים שונים – למשל בהסכמי סייקס-פיקו, או במסגרת מדיניות החוץ האמריקנית העכשווית. פסוקים אלה

פותחים פתח לקריאה יצירתית של הבחירה וההבטחה. הם מציירים מפה מורכבת ורוויה בציווי אלוהי של הבטחה ובחירה.

למרות הסכנות הטמונות בפוליטיקת הבחירה, היא מציעה יותר תקווה מאשר פוליטיקת הקורבנות השולטת בשיח הפוליטי בימינו. אין זה קרב מאסף על שימור היסודות הנורמליים המועטים במצב הישראלי, אלא חתירה להגשמת הפוטנציאל האוטופי הטמון במקום הזה. יותר מכך: רק שימור והעצמה של רעיון הבחירה עשויים לפצות את הציבור הישראלי על הפריבילגיות שילקחו ממנו בכל הסדר עתידי סביר. תהליך הדה-קולוניזציה חייב להיות מנוסח כצעד בהגשמת שליחותו העולמית של העם הנבחר.

מפינות שונות של כדור הארץ מופנית קריאה לציון, המקום הממשי-הסימבולי הזה; אבל תל אביב מתכחשת למטען שהמקום הזה נושא, ונאחזת בתפיסה של מרחב חילוני אבסטרקטי.

מבחינה זו, אפילו התפתחותה של מחשבת התיאולוגיה הפוליטית בשנים האחרונות לא שינתה את המצב: רוב העיסוק בתיאולוגיה פוליטית בישראל מבקש לקרוא את הסיטואציה הפוליטית המקומית באמצעות רעיונות תיאולוגיים "כלליים", כגון אלה של קרל שמיט. וכך, אפילו כאשר על הפרק עומדת התיאולוגיה, העיסוק הזה מסרב להיענות לייחודיות של "ישראל".

רעיון הבחירה כרוך במגוון רחב של בעיות לחשיבה שמאלית, אך בעיות אלו מדגישות את האתגר שהוא מזמן: לנסח עקרונות לפוליטיקה רדיקלית שלא תהיה מבוססת על החלתם של עקרונות אוניברסליים, אלא דווקא על הייחודיות המוחלטת של המצב שבתוכו אנו חיים.

הערות

1. אילן גור זאב, "צליבתו מחדש של היהודי כישועה אקסטטית", ארץ אחרת 55 (2010).
2. אנתוני דוד סמית, עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית (ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 2010).
3. יוסף חיים ברנר, כל כתביו, כרך א', (תל אביב: דביר, 1956), 326.
4. ניר חסון, "80% מהיהודים בארץ מאמינים באלוהים", הארץ, 27.1.2012.
5. ראו למשל אבי בקר, מיהו העם הנבחר? סיפור מאבק הרעיונות הגדול בהיסטוריה (ידיעות אחרונות, 2013).
6. גוטהולד אפרים לסינג, חינוך המין האנושי, מגרמנית: יצחק קליין (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1957).
7. עמנואל ולרשטיין, "במובן מסוים, ישראל כבר עומדת לנפשה: על סופו המתקרב של קשר התאומים בין ישראל לארה"ב, מעצמה בשקיעה". מטעם 12 (תל אביב, 2007).
8. Todd Gitlin and Liel Leibovitz, *The Chosen Peoples: America, Israel, and the Ordeals of Divine Election* (Simon and Schuster, 2010) (להלן גיטלין וליבוביץ, עמים נבחרים).
9. William D. Rubinstein and Hilary L. Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support*

- .in the English-speaking World for Jews, 1840-1939* (Basingstoke: Macmillan, 1999)
10. אוריאל טל, הנוסח החדש בשיח שבין יהודים ונוצרים (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1969).
 11. שם, 20.
 12. דניאל בויארין ויונתן בויארין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994): 79-103.
 13. David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*. (WW Norton & Company, 2013).
 14. שם, 325-361.
 15. Zygmunt Baumann, "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern", in *Modernity, Culture, and 'the Jew'*, eds. Bryan Cheyette & Laura Marcus (Stanford, 1998), 143-157.
 16. אמנון רז-קרקוצקין, "אין אלוהים אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", מטעם 2 (2005): 71. וראו גם יועד אליעז, ארץ/טקסט: השורשים הנוצריים של הציונות (תל אביב: רסלינג, 2008).
 17. חביבה פדיה, מרחב-מקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011).
 18. Nahum N. Glatzer, "The Beginnings of Modern Jewish Studies", in *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, ed. Alexander Altmann (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 27-46.
 19. -Feind Geliebter in "Japan in Philosemitism of Ambiguity The", Goodman .G David, *Freund gehasster Gegenwart, und Geschichte in Philosemitismus und Antisemitismus*. Irene A. Diekmann, Elke V. Kotowski (eds.) (Berlin: VBB, 2009), 311-330.
 20. מחמוד דרוויש, "הגלות כל כך חזקה בתוכי, אולי אביא אותה ארצה: ראיון עם הלית ישרון", הדפים 12 (1996): 172-198. אני מודה לשאול סתר על ההפניה לציטוט זה.
 21. גיטלין וליבוויץ, עמים נבחרים.
 22. Alan Davies, *The Crucified Nation: a Motif in Modern Nationalism* (Sussex Academic Press, 2010), 89.



תנועה יעל ברתנא

הקדמה / אודי אדלמן

"התנועה להתחדשות יהודית בפולין" (The Jewish Renaissance Movement in Poland) של יעל ברתנא הוא פרויקט אמנותי רב-תחומי וארוך-טווח שהתארגן בדרכים שונות ובאמצעים שונים סביב שיבתם המדומיינת של 3.3 מיליון יהודים לפולין של ימינו.¹

הציר המרכזי של הפרויקט הוא טרילוגיית הסרטים "ואירופה תוכה בתדהמה", הפורשת את שלושת שלביה הכרונולוגיים של התנועה: ב"מארי קושמרי" (2007, 11 דקות) נואם מנהיג התנועה, אחד מראשי השמאל האינטלקטואלי והפוליטי בפולין סלבומיר שירקובסקי (Sławomir Sierakowski), מול אצטדיון ריק ונטוש וקורא ליהודים לחזור לארצו; ב"חומה ומגדל" (2009, 15 דקות) מקימה קבוצת חלוצים צעירים יישוב חדש על אדמת פולין; וב"התנקשות" (2011, 35 דקות) נרצח מנהיג התנועה בידי מתנקש שזהותו לא ידועה.

הפרויקט הוצג בגלריות ובמוזיאונים רבים ברחבי העולם, ובשנת 2011 אף ייצג את פולין בביאנלה לאמנות בוונציה, אירוע שלווה בפרסום האנתלוגיה "ספר בישול לדמיון הפוליטי".² במאי 2012, במסגרת הביאנלה לאמנות בברלין, התקיים "הקונגרס הבינלאומי הראשון של התנועה להתחדשות יהודית בפולין" במטרה לדון בשלוש שאלות מרכזיות: אילו שינויים צריך האיחוד האירופי לעבור כדי להסביר פנים לאחר? אילו שינויים צריכה פולין לעבור במסגרת איחוד אירופי חדש ומדומיין כזה? אילו שינויים צריכה ישראל לעבור כדי להפוך לחלק מהמזרח התיכון? מאירוע זה מובא כאן תיעוד וידיאו לצד סדרת דימויים וטקסטים של התנועה.

גם מבחינה פוליטית וגם מבחינה אמנותית, התנועה להתחדשות יהודית בפולין היא למעשה תנועות רבות שמבקשות לחשוב על תשובות חדשות לשאלות על טיבה הפוליטי של התנועה, על זהותם של הנעים והמתנועעים, על נקודות המוצא והיעד שלהם, על האמצעים הגרפיים והרטוריים שמאפשרים לנוע באופן פוליטי, ובאופן כללי על אופיו של הקשר המושגי העקבי אך הרבגוני והמרובד שמתקיים בין התנועה באשר היא והפוליטי באשר הוא. הטקסטים והדימויים שלהלן נבחרו כדוגמאות מייצגות של הפרויקט כולו, והצבתם ביחד במסגרת החקירה האוטופית של המעשה הלקסיקלי-פוליטי מזמינה לחשוב על התנועה מחדש ולקרוא אותה כמושג פוליטי.

הערות

1. לפרטים נוספים על התנועה להתחדשות יהודית בפולין ראו: <http://www.jrmip.org> ובאתר האמנית: <http://yaelbartana.com>
2. Galit Eilat and Sebastian Cichocki (Eds.), *A Cookbook for Political Imagination* (Berlin: Zacheta National Gallery of Art: Sternberg Press, 2011).

נאומו של סלבומיר שירקובסקי

יהודים! בני ארצי! בני העם. בני העם!

אתם חושבים שהאישה הקשישה שעדיין ישנה תחת שמיכתה של ריפקה לא רוצה לראותכם? שכחה אתכם? אתם טועים. היא חולמת עליכם בשנתה, חולמת ורועדת מפחד. מאז אותו לילה שעזבתם, בו הושיטה אימה יד לשמיכתכם, מאז היא סובלת מסיוטים. חלומות בלהה. רק אתם תוכלו להשכיחם. תנו לשלושת מיליון היהודים שעזבו את פולין לעמוד לצידה ולהבריח את השדים. שובו אל פולין, אל ארצכם! עמדו לצד מיטתה והניחו ידיכם על השמיכה הישנה הזו. השמיכה הדקה כמו סדין, שאיבדה את פלומתה מזמן. אני אומר לכם - הניחו ידיכם עליה, ואמרו: "אנו מעניקים לך שמיכה זו". איזה צורך יש לנו בה? כבר אבדה לה הפלומה. נותר רק כאב. עזרו לנו לרפא את פצעינו, ותרפאו את שלכם. ושוב נהיה יחד.

זו קריאה לא למתים, כי אם לחיים. אנו רוצים ששלושת מיליון היהודים יחזרו לפולין וישובו לחיות בינינו פעם נוספת. אנו זקוקים לכם! אנו מבקשים מכם לשוב! כשעזבתם, שמחנו בסתר ליבנו. אמרנו לעצמנו: "סוף סוף נחיה בביתנו לבדנו. פולין לפולנים, מבלי שאף אחד יטריד אותנו". ובגלל שעדיין לא היינו מאושרים, מדי פעם בפעם מצאנו יהודי וגירשנו אותו מפולין. אפילו כשהיה ברור שאיש מכם לא נותר, היו כאלה שעדיין מצאו וגירשו אתכם. ומה?

והיום נמאס לנו מעצמנו. ברחובות ערינו הגדולות אנו מחפשים אחר הזרים ומאזינים בשקיקה כאשר הם מדברים. כן! היום ברור לנו שאין אנו יכולים לחיות לבד. אנו צריכים את האחר, ואין אחר שהוא קרוב אלינו יותר מכם! בואו! כמו שהייתם אך שונים. בואו נחיה יחד. בואו נישאר שונים מבלי לפגוע אחד בשני. אנו נהיה אנו, ואתם תהיו אתם. אנו נתמוג אתכם, ואתם איתנו. אנחנו ניפתח לעולם, ויחד ניצור דברים מעשי יד ומחשבה שהעולם עוד לא ראה. אירופה תוכה בתדהמה. כולם ילמדו מאיתנו איך להיות הם עצמם ואיך להיות אחרים. קחו איתכם את מה שיש לכם ואת מה שחסר לכם! אתם חסרים לנו! בואו ונלמד את שירינו מחדש, ובואו נכתוב חדשים. בואו ונלמד את תפילותינו, ואיך לחיות ללא תפילה. שובו, ואתם וגם אנחנו נחדול מלהיות העם הנבחר. העם שנבחר לסבול, שנבחר לכאוב, ושנבחר להכאיב. שובו ונהיה סוף סוף אירופאים.

עם שפה אחת, איננו יכולים לדבר.
 עם דת אחת, איננו יכולים להקשיב.
 עם צבע אחד, איננו יכולים לראות.
 עם תרבות אחת, איננו יכולים להרגיש.
 בלעדיכם, איננו יכולים להיזכר.

בלעדיכם, נישאר כבולים בעבר. יחד איתכם יש לנו עתיד. אין עתיד ל"עמים נבחרים". אין עתיד לעמים ככלל. כשנביט זה לזה בעיניים, יפלו החומות ויחד נשיג דברים שאפילו פילוסופים לא חלמו שיכולים להתממש.

יהודים! בני ארצי! בני העם. בני העם!

אם לא עכשיו, אימתי? אם לא אנו, אז מי? מי יחלץ את פולין מהבוץ? ויצילה מטביעה? בואו לא נחכה לעולם שיעשה אותנו שווים. בואו לא נחכה לפרץ חדש של לאומיות ומחלות של העולם החופשי, ששוב ישסו אותנו אחד בשני או באחרים. במקום להיות זהים, בואו ונתאחד. לא עוד ננצל זה את זה, נשפיל זה את זה ונקטוף את פרי עמלם של רעינו. לצד בתי הקברות נבנה בתי ספר ובתי חולים. נשתול עצים ונבנה כבישים. אם תרצו, נגיע יחד לירח.

שובו היום, ופולין תשתנה, אירופה תשתנה, העולם ישתנה. ואתם תשתנו. שובו לא כצללים מהעבר אלא כתקוות העתיד.

ברוכים הבאים!

מתוך "מארי קושמרי", 2007

התנועה להתחדשות יהודית בפולין

מניפסט

אנו רוצים לשוב!

לא לאוגנדה, לא לארגנטינה, לא למדגסקר ואף לא לפלשתינה, לפולין אנו עורגים, לארצם של אבותינו ואבות-אבותינו. בשכבנו ובקומנו פולין מדירה שינה מעינינו ואיננה נותנת לנו מנוח. אנו רוצים לראות את הכיכרות בוורשה, בלודז' ובקרקוב מתמלאות ביישובים חדשים. לצד בתי הקברות נבנה בתי ספר ומרפאות. ניטע עצים ונבנה כבישים וגשרים.

אנו חפצים לרפא את הטראומה המשותפת לנו אחת ולתמיד, מתוך אמונה שנגזר עלינו לחיות כאן, לגדל כאן את משפחותינו, למות ולקבור כאן את שארית מתינו.

אנו משיבים לחיים את הפנטסמגוריה הציונית המוקדמת. אנו מושיטים יד אל העבר - אל עולם של הגירה ושל עקירה פוליטית וגאוגרפית, אל התפוררות המציאות המוכרת לנו - כל זאת על מנת לעצב לנו עתיד חדש.

זוהי התגובה שאנו מציעים בימי משבר אלו, שבהם האמונה הגיעה לכלל מיצוי, והאוטופיות הישנות כשלו. האופטימיזם מתפוגג והולך. גן העדן המובטח הופרט. מלוני הקיבוץ ותפוחיו אינם דשנים ועסיסיים עוד כשהיו.

אנו מקדמים בברכה מתיישבים חדשים, שנכחותם עמנו תגלם בחובה את תשוקתנו להיסטוריה אחרת. בעודנו מותירים מאחור את עולמנו החד-ממדי המוכר והבטוח, נתייצב יחדיו מול עתידים פוטנציאליים רבים.

אנו מפנים את קריאתנו לא רק ליהודים. אנו מקבלים אל בין שורותינו את כל מי שאין לו מקום במולדתו: את המגורשים ואת הנרדפים. בתנועתנו לא תכיה כל אפליה. לא ננבור בקורות חייכם, לא נבדוק את כרטיסי התושב שלכם, לא נחקור את מעמד הפליטות שלכם. נתחזק בחולשתנו.

אחינו ואחיותינו הפולנים! איננו מתכננים פלישה. נבוא כמצעד רוחות הרפאים של שכניכם מקדם, אלו הרודפים אתכם בחלומותיכם, אותם שכנים שמעולם לא זכיתם לפגוש. נזעק בקול גדול את כל הרעות שאירעו בינינו.

אנו כמהים לכתוב דפים חדשים בהיסטוריה שלא התקדמה בנתיב שבו בחרנו. אנו סמוכים ובטוחים כי לנו היכולת לשלוט בערינו, לעבד את אדמותינו ולגדל את ילדינו בשלווה, עמכם ולצדכם. אנא, קבלו אותנו בזרועות פתוחות כשם שאנו נקבל אתכם!

עם דת אחת איננו יכולים להקשיב.

עם צבע אחד איננו יכולים לראות.

עם תרבות אחת איננו יכולים להרגיש.

בלעדיכם איננו יכולים לזכור.

הצטרפו אלינו, ואירופה תוכה בתדהמה!

התנועה להתחדשות יהודית בפולין



מתוך "מארי קושמרי", 2007.



A FILM BY Yael BARTANA
 Produced by Naama Pritz | Director of Photography – Uri Ackerman
 Sound Designer – Daniel Meir | Architect – Gila Berger | ©my- Productions 2009

מתוך "חומה ומגדל", 2009. כאן ובשני העמודים הבאים.







מתוך "התנקשות", כאן ובשלושת העמודים הבאים.



my dead tongue

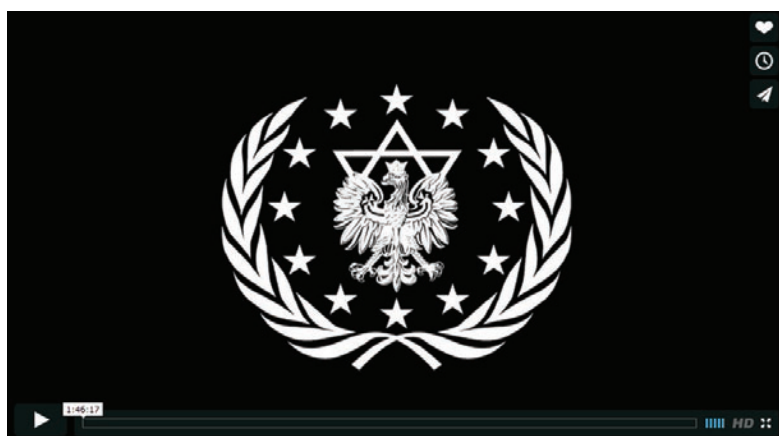






מתוך הקונגרס הבינלאומי הראשון של התנועה להתחדשות יהודית בפולין, 2012.

תנועה יעל ברתנא



תיעוד וידאו של הקונגרס





דברים שנאמרו באירוע לכבוד הוצאת הספר מפתח: מבחר מושגים פוליטיים אוגוסט 2014

הייתי רוֹצֵה שיהיה מאחורי קול דפנה בן-שאול

הימים שבהם יצא מפתח: מבחר מושגים פוליטיים היו ימי מלחמה, מבצע צוק איתן, והתאספנו לכבוד הספר עם תחילתה של הפסקת אש. בספר מוצעת מחשבה לקסיקלית מורכבת, לא אחת תובענית, מעוררת וחשובה. החיבור בין הדברים שנאמרו לבין התנאים הפוליטיים, הטרואומטיים והמוחשיים התבקש. אבל העקבה העקובה הזאת התרחקה מן הספר בתוך זמן קצר. למעשה, בימי המלחמה הועצם בישראל מנגנון חברתי שהתרחק בזמן אמת מן הייחודיות המוחשית של האירועים. אפשר לתאר אותו כנכונות הישרדותית להכללה עצמית (שאינה סותרת את ההתמסרות או ההתמכרות למשבר המיידית), ובכך גם לאתר אותו בצורך לכפוף את הסינגולרי והמרובה לרטוריקה של אחדות קונצנזואלית. האתוס המזוהה מאז תש"ח/1948 עם גוף (יהודי-ישראלי) ראשון רבים הופעל אינסטינקטיבית ובעוצמה רבה גם בקיץ 2014 וכבש את מרחב ההופעה הציבורי. מצב החירום הצדיק גם הפעם, ביתר שאת, מחיקה של הבדלים וארגון של אמונות קולקטיביות לכאורה בתבניות מוכללות ובדיכוטומיות מוחלטות.

האם העיון היסודי במושגים, במטרה לחשוף את הממד הפוליטי שלהם, לא נדון להכפפה דומה? האם חשיבה על הפוליטי מבעד לצורות המשגה, דרך חזרתם של תבנית ומינוח במאמרים ובמושגים שונים, אינה השתלטות אינהרנטית של סדר שיח מסוים על הפוליטי שאותו ממשיגים? האם סדר זה מחניק או ממסך את הביצועיות של הפוליטי או את האלטרנטיבה הביצועית שגלומה בו? ב"סדר השיח" כתב פוקו: "הייתי רוֹצֵה שיהיה מאחורי קול",¹ שמאפשר להמשיך לשאת את המילים בלי להזדקק לסימון בצורות טקסיות פסקניות. "ואילו המוסד משיב: 'אל תחשוש להתחיל; כולנו כאן כדי להראות לך שהשיח הוא חלק מסדר החוקים; שמפקחים זה מכבר על הופעתו; שהוקצה לו מקום המכבד אותו ובה בעת גם פורק אותו מנשקו'.²"

בפרויקט הלקסיקון, ובספר כלקט ייצוגי מובהק, אכן קיימים סדרים המעידים על ה"כולנו" וה"אנחנו" של הממשיגות והממשיגים. אציע התבוננות מצומצמת בסדר השיח מבעד לשני הקשרי מחשבה הכרוכים זה בזה: התייחסות לתבנית של אחדות וריבוי, והצבעה על השימוש בפרפורמנס כמוטיב מרכזי בפרקטיקת המשגה. אוכל לומר מראש כי סדרים אלה עצמם מעידים על הרצון המהותי שיהיה מאחוריהם קול – גם דרך המשגה המציעה אלטרנטיבות לסכמטיות של תבנית האחדות והריבוי, וגם דרך התייחסות לפוטנציאל הביצועי של המושגים.

דברים שנאמרו באירוע דפנה בן-שאול לכבוד הוצאת הספר מפתח

ברור שהצבת הריבוי אל מול האחדות, המאפיינת גם את היחס בין הלוגוס המוסדי והדוקסה לבין הצבת הנגד של ביטויי קול אישי וביקורתי, היא פרקטיקה מתבקשת להמשגה פוליטית. הרעיון הקנטיאני המוכר באשר לקישור הפרצפטואלי המאחד בין דימויים כהליך הכרחי לאחדות האפריורית של ההכרה³ יכול להוות רקע בסיסי תקף לפרקטיקת ההמשגה, אבל עובר פוליטיזציה. שכן כששואלים מהו X, האחדות הנקשרת בו נוטה, כצורת המשגה אופיינית, להיות קודם כולל זו המכלילה, הקונצנזואלית והאוטוריטרית, שלעומתה יוצבו כוחות-נגד, אלטרנטיבות, דחייה או סירוב, מוכללים אף הם. אסטרטגיית ההמשגה הפוליטית הקשורה במושג כלשהו מתפצלת אפוא בתוך עצמה לסוגים שונים של הכללות, שאחת מהן מזוהה עם אחדות חברתית ואילו האחרת מכלילה בשם הריבוי, ההבדל והאחרות שיש להציב לעומתה. זוהי אסטרטגיה בולטת מאוד במאמרים, ועל אף היותה תבנית המעידה על סדר שיח, לדעתי היא מתממשת בראש וראשונה באפקטיביות מקסימלית.

עדי אופיר וחברי מערכת "מפתח" מסמנים בפתח הדבר מטרה: הצורך הדחוף להגדיר מחדש מושגי יסוד של מחשבה ביקורתית ופוליטית, השואפת להשתחרר מכל מה שמאיים לאסור אותה בשגרת לשון שהתקבעה, נגזר מתנאי הפעולה של השיח האקדמי: האקדמיה עלולה להתמוסס לתוך הגיון ההסחרה של הקפיטליזם התאגידי, תוך הפקרת כל מה שאינו בר-היוון. האלטרנטיבה לשותפות במערך המוסדי הניאו-ליברלי היא בין היתר החתירה לעשות פרובלמטיזציה של יעדי המוסד, לבחון את התנהלותו ולשאוף להגדירו מחדש מעמדת הסובייקט הביקורתי. הרצינול המתודי הזה, ובחינת האפשרות לתפקוד אורחי בתחומיו, מפורט בהמשך, בגוף הדיון שמציע אופיר ל"מדינה". ה-dispositif השלטוני מייצר את דימוי המדינה כמרחב ריבוני סגור, נתון ועשוי, שאפשר להאמין באחידותו והוא מבקש לאסור או להשעות את מה שמחוצה לו. בהגדרה של "אוניברסיטה" מצביעה ענת מטר על הפיכת האוניברסיטה למוסד המגלם את הרצון להישמר מאמירה, תוך היענות לכללים בתחומי פעולתה. למשל, החיפוש המחקרי אחר המובן האנמי, שנתלה בפרוליפרציה של ספרות משנית, רחוק מתפקודו של האתר הפדגוגי כמיקום פוליטי של נקיטת עמדה והבעת אמת אישית טעונה (זו שפוקו מזהה אותה עם הקול). בהמשגות אלה ובאחרות, האחדות מזוהה עם מנגנוני ההסדרה הריבונית והמוסדית, בעוד הריבוי מציע הן אלטרנטיבה לשותפות ביקורתית באותו "אנחנו" והן קריאה אתית להכלת השונה ממנו. הבחנה זו – שהצגתה המוכללת עלולה להיתפס כרדוקציה של השיח, אך היא אינה סותרת את מורכבותו – מגלמת את הקריאה לחזור ולבדוק לא רק מהו X, אלא מה מגדיר את מעמדו הסמכותני של X; ולא פחות מכך – מהם גבולות כוחו, אילו מגבלות חלות עליו, וכיצד ניתן לקשור אותם לגבול הדק שבין השריר לשרירותי. שאלות אלו רלבנטיות, למשל, גם ל"שכל ישר" בהמשגה של איתי שניר, שמתייחס למתחים המובנים במושג בין השוויוני ולסמכותני ובין ההטרונגי לטוטאלי. שכל ישר הנשען על קבלה אחדותית של שיטה ופעולה מכונן לאישור ולהנצחה של מבנה שיסודו בהסכמה פיקטיבית. בדיקת תוקפה (וכוחה המתסכל) של צורה נוספת של אחדות חלה על "אלימות המונים" שבה עוסק יהונתן אלשך. בהמשגה נכללת ההבחנה העקרונית כי אלימות המונים נסמכת על היווצרות אד-הוק של קואליציות שבריריות, שתחת היומרה להגיע לתמימות דעים אידיאולוגית הן גוררות ריבוי מוכחש בהכרח של מגוון דעות ותודעות.

הרציונל המסתייע בתבנית האחדות והריבוי מכיר בכך שאי אפשר להבחין ביניהם הבחנה דיכוטומית (היבט זה חל גם על הדוגמאות שכבר הובאו). "שויון", במאמר המשותף של יהונתן אלשך, דני פילק, נווה פרומר ואיתי שניר, מתבסס מראש על הנחה שיש שונות שיכולה לשמש תשתית למבט משווה, והמבט הזה נפרט בהמשגה למודלים שונים. מבט זה, המופנה אל הלא-שווים הנתונים במערכי יחסים חברתיים מוכּנים, נועד להבחין בין הבדלים מוצדקים לבין הבדלים שהנצחתם וכפיפותם לדיכוי יוצרות עוול. דוגמה נוספת לרציונל שאינו דיכוטומי נמצאת בהמשגה של הגר קוטף. החתירה לתחום את המושג "בית" מערערת את הניגוד בין הביתי לפוליטי, בין היתר כיוון שהבית הוא טריטוריה של שליטה, הבדל והיררכיה. טריטוריה זו משתבצת בתוך המערך החברתי המוכלל החיצוני לבית, ובאותה מידה אנלוגית לו ומרכיבה אותו. בנוסף, כפי שמוכר מחנה ארנדט, מחיקת הגבול בין הביתי לפוליטי וחדירת הפוליטי אל הבית נתונות לתנועה מתמדת שיוצרת צורות שונות של חלוקה: גם כזאת שמשייכת וגם כזאת שמדירה את מי ששייך או בלתי שייך אל הבית (או "הבית"). מזווית זו, הבית ומרחב הפרט אחוזים בצייבורי ובפוליטי ונתונים הן להסדרותיו המאחדות והן לצורות הריבוי, החלוקה והאפליה הקשורות באופני הארגון של הביתי. זווית נוספת לעיסוק ביחס בין היחיד למרובה וערעור ההבחנה ביניהם היא נקודת המוצא לדיון של רועי וגנר במושג "מהגרות עבודה", שעל פיו לא ניתן להציב כנגד ההכללה של "מהגרות עבודה" את המגוון, הריבוי וההתהוות, ומראש נחוץ לשחרר את המושג מעריצותו ולטעון שאין בידינו כלים לקבוע מי מהגרת ומי בת המקום. זאת בעוד הגדרת "ערב רב" במאמר של אסף תמרי מחייבת לקבל כנקודת מוצא את תבנית המאבק בין הגוף הלאומי לבין הריבוי הגזעי או המוגזע שמופיע בתוך גוף זה עצמו. באופן אחר, ההגדרה המורכבת שאיתמר מן מציע ל"פליטים" כוללת את העיסוק בתוקף הבעייתי של האמירה "אנחנו" כהכללה ריבונית לבין "הם", המוגדרים לעומתנו כפליטים, וכך, מתוקף הגדרה של קבוצה או אוסף פרטים מסוים כפליטים, הם אינם משויכים לתפיסתה העצמית האחידה-לכאורה של הקהילה.

כוחה של החלת היחס בין האחיד למרובה והפרטי בדוגמאות אלו וברבות נוספות איננה נמצאת בתבנית שיח זו עצמה, אלא דווקא בעמדה הרפלקסיבית שמובעת במאמרים ונמנעת מבינאריות פשטנית. בראייה כוללת של הערכים, עדיין צריך להביא בחשבון בעייתיות או אף סכנה – זו המצויה בארגון ה"דרמטורגי" שבו נוצר אגון ערכי גלוי או מובלע בין ריבונות של האחדה לבין קידום מתבקש מדי של לוגיקת הריבוי, השונות והאחרות, ואיתם התנועה, היעדר היציבות והשיבוש. צריך להמשיך לבחון ולדברר ללא לאות את מה שפוקו מכנה "מערכות ההדרה הגדולה" – האיסור שעל פיו לא כל דבר מותר לומר; החלוקה הקשורה בדחייה, כמו זו המושתתת על ההבחנה בין תבונה לשיגעון; ומערכת ההדרה השלישית, שמכילה את האחרות: הרצון לאַמְתּוּ והניגוד בין האמיתי לכוזב.⁴ אין די בהכרה הראשונית של פוקו שאלו אינן אלא חלוקות שרירותיות, ולא רק שהן ניתנות לשינוי, אלא הן מצויות בתנועה מתמדת. אין אפילו די בקריאת הכיוון המפתה שלו לשובה של המחברת – לכך שהכותבת המסמנת את עצמה בשיח מפציעה מבין המלים, המחברות בין הלא-רציף והמשובש לבין תודעתה. שכן בחלוקה הנרטיבית למערכות ההדרה, האחד המקהלתי שמולו מוצב המרובה והפרטי מייצר "אנחנו" נגדי מקביל, שתמיד יש להמשיך לחשוך באוטומטיות או

דברים שנאמרו באירוע דפנה בן-שאול לכבוד הוצאת הספר מפתח

במונוליתיות שלו. ה"כולנו" הזה ממילא מותנה ביחסו לאחד החברתי-ריבוני הגדול, ונדרש להצדיק בפני עצמו ובפני אחרים את שייכותו אליו. אין מנוס מן ההבחנה הבינארית כתשתית לקידום האמונה ששייכותי ל"אנחנו" היא מה שמחייב את הערבות ונשיאת האחריות כלפי "הם", ואילו ההכרה הנאיבית שכולנו שייכים לספרת האחר והמרוכה היא שוב הובלה לוגית-פוליטית להכללה מאחידה. כתוספת לא נוחה למלכוד, הרטוריקה שנשענת על לוגיקה לשונית בינארית הרי יכולה להיות בנסיבות פוליטיות קונקרטיות המצע לסימטריה, איזון וקיוון. בימי המלחמה שבהם יוצא הספר, המאזן הרווח הוא בין המתים "שלנו" למתים "שלהם", המצדיקים ובה-במידה מבטלים אלה את אלה דרך משחק סכום אפס של גריעה הדדית.

הפרפורמנס הוא אסטרטגיה מרכזית נוספת של ההמשגה הפוליטית, והמונח עצמו חוזר בה כסימפטום רטורי בולט לנוכחות הכוח הביצועי הקשור במושגים. בפרפורמנס טבוע הקשר שנדון להיות לא פתור בין אחדות לריבוי, שכן הוא גם ערוץ של היכולת להמשיג ולהכליל וגם הסוכן הביצועי של המושג, המתווה את האפשרויות הסינגולריות של מימושיו והופעותיו בעולם. ההמשגה כמעשה לשוני אמנם נותרת לכודה בסדריה, בפרפורמנס של עצמה, אך חוט נמשך ממנה החוצה אל הכוח הביצועי הספציפי שטמון בהגדרה, ובמונחים של פוקו הוא וריאציה נוספת של הקול שמצוי מאחוריה.

"ארכיון" במאמר של אריאלה אזולאי הוא מישור הופעה שדרכו נראים המסמכים, המבטיח את שימורם, וכך את גניזתם והרחקתם לבטח של המסמכים "שלנו". אולם מרחב זה מזמין את השינוי המהותי בתפקידה של שומרת הסף ואת הסבתו הביצועית הפוטנציאלית לחיפוש אחר הפיקדונות של אזרחיות ואזרחים (כמו במקרה הביצועי להלכה של ענת קם שאזולאי מזכירה). התצלום וכל עקבה מתועדת אינם X גמור, אלא מחוללים אירוע שיכול להרוס את הארכיון כמוסד סגור.

בהמשגה של מירב אמיר מתגלם "גבול" – בעולם נטול ריק טריטוריאלי – בשליטה מרחבית פרפורמטיבית. תוך התייחסות ישירה לתפיסות של פרפורמטיביות, היא מסבירה כיצד הפגנת הנוכחות של הגבול דורשת סימון מתמיד, וכיצד ייצורו החזרתי הופך לשותף בגידורו של הסובייקט. במופע זה של סימון גבול צפויה להתחולל החרגה או הוצאה מחוץ לתחום, המסבה את הגבול לאזור סיכון וערכוב בין פנים לחוץ. בעוד הארכיון מאפשר או תובע כינון של מופע אזרחי דרך רתימת השאלה "מהו X" לשאלה "מה נחפש ומה נמצא ב-X", קשה לייחס אופציה ביצועית כזאת לניהול קיטועי הגבול, אשר מזמין כינון דרך החלת משילות וכיבוש, והסגתו היא במקרה הטוב מחיקה אוטופית של הקו המפריד. "סֶפֶר", בדיון של אריאל הנדל, הוא מרחב נזיל המניח את קיומו של מיקום "ריק" בין טריטוריות. ככזה הוא טריטוריה של פעולה מתמדת, שאוכלוסיות חלוקות מייצרות בה סימני נוכחות טמפורליים. עם זאת, כמיקום שתנועה מתמדת מתרחשת בו, סֶפֶר משמר את השאיפה אל הלא-סגור, הלא מוכרע, הלא-אליים, וכך גם אל חסר המקום והזמן. באופן דומה לתיחום הזהות האזרחית בגבול, ה"הכרזה" שבה עוסק יואב קני נותנת תוקף לסובייקט ריבוני ויוצרת את מרחב השיח שמתייחס אליו ככזה. ביצוע הרגע הראשוני המכוון של הכרזת עצמאות

מחוץ לתחולת הסמכות, זו המשייכת סובייקט לריבונות ומכריעה במצב חירום, מחייב שימוש במנגנונים (המשפטיים, הכלכליים) שמגלמים את "המדינה". "סגנון", בפירוש של עילי ראונר, מצטייר כמשימה קיחותית פחות ופרפורמטיבית לעילא, כיוון שהוא נוכח בכל היגד, מעשה או אירוע. כך מהווה הסגנון כוח המתנה בהופעתו את הפוליטי, ובתוך כך גם משמש כגורם ביצועי בעל נראות, שיכול להוליך את ערעור ההסדרה של השפה. לעומת פוטנציאל הייצור הסובייקטיבי-ביקורתי של סגנון, נקודת המוצא של "כסף" בהמשגתו של נועם יורן היא היותו אובייקט של תשוקה המתחלף את האיווי לדברים שהוא יכול לקנות ומתקיימים בנפרד ממנו. כלומר, העמדתו המרקסיסטית של הכסף על התשוקה מהפכת את תפקודו הביצועי כדבר שמוציא רצון בדבר מן הכוח אל הפועל, והופכת את הדברים לסמליו – למשל מטביעה במותגים את סגולת הקנייה והופכת את מופעיה הקונקרטיים של הכלכלה לסוכניו או שחקניו של המושא בה"א הידיעה – כסף.

קשה לומר אם בהדגשים ספורים אלה, ובדוגמאות רבות אחרות, הפרפורמנס ככוח ביצועי, המופיע לא אחת בהקשרי שיח שונים כמונח, מעיד על יכולתה של החשיבה הפוליטית הלקסיקלית לחולל שינוי. אולם לא מוצדק לומר שההמשגה המצטברת מוגבלת לשיקוף קונסטטיבי או למיפוי מובנה. יש רק לקבל את אפשרות הפעולה כחלק אינטגרלי מן הפרובלמטיזציה המתחייבת מן ההמשגה, ולא כקריאה הממצה את סבך הטעונונים באופרציה שנמצאת מעבר להם, בעולם המעשים. הפרפורמנס הוא גם ביצוע וכוח ביצועי וגם הצגה חברתית – מבנה המחייב תצוגה (display) של פעולות בפני מבט, משחק-תפקידים הכפוף לתנאי המסגרת שבה מתבצע הפרפורמנס וייצוגים של יחסי כוח. לאור זאת, ההתייחסות לפרפורמנס היא מנוף רטורי לבדיקת תנאי הביצוע, ולא בהכרח תשובה לשאלה אם וכיצד משנים מציאות. באפשרויות הביצועיות (כגון להכריז, לכוון ארכיון או לנקוט סגנון), שנבחנו במושגים או מובלעות בהם, מתקיים ממד אוטופי עקבי ברוח המבנה הפנימי של אוטופיה שבה דן ארנסט בלוך: ניכר בהם משהו מעיקרון התקווה המוסבר כ-"not yet"⁵. בין מובניו, עיקרון זה מסיט את החתירה לחברה אוטופית מיצירה של מיקום אל פעולה וחשיבה של אדם, שמצוי בהתכוונות מתמדת אל האוטופי, וכך חותר אליו אך גם מושהה לקראתו במצב של "עדיין לא". הנוכחות של עקרון התקווה בפוטנציאל הביצועי של ההמשגה מאייכת אותו, בעיני, כסוג של אקטיביזם פילוסופי-פוליטי.

הערות

1. מישל פוקו, סדר השיח, מצרפתית נעם ברוך (תל אביב: ככל, 2002), 7.
2. שם, 8-9.
3. עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, מגרמנית שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך (ירושלים: מוסד ביאליק, 1982). ראו במיוחד סעיף 16 של "הקטגוריות", 88-91.
4. ראו במיוחד פוקו, סדר השיח, 20-27.
5. על שימושו של עקרון ה-"not-yet" בהגותו של בלוך ראו למשל: Douglas Kellner and Harry O'Hara, "Utopia and Marxism in Ernst Bloch", *New German Critique* 9 (1976): 11-34.

על השכלה וחוסר השכלה יסמין הלוי

נדמה שהתחלתי לכתוב את הטקסט הזה לפני עידן ועידנים, בחסות השקט והנוחות שמסתירים באופן קבוע את מה שנורא ומאפשרים לדבר על דברים מורכבים, לתכנן דברים מראש, לנסח רעיונות, לעבוד. מאז ירדו על חיינו אפלה, כאב מר, אכזבה מייאשת ודאגה כוססת שמגיעה עד כדי שיתוק. אני תוהה מה מכל הדברים שכתבתי וחשבתי עדיין רלבנטי. בכל זאת אתחיל – כרגיל – בנימה אישית.

ככל הנראה אני הקוראת האדוקה והיסודית ביותר של "מפתח". כעורכת הלשונית של כתב העת, אין בו מאמר שלא קראתי לפחות פעמיים. ותוך כדי הקריאה, והתיקון, והקריאה החוזרת – אני הרי הופכת בכל משפט כזה כמה פעמים, ולא תמיד ברור לי מיד איך לסדר אותו, ולא תמיד אני מבינה מיד למה התכוונתם – מדי פעם אני נתקלת באיזו פסקה מסובכת, מתוסבכת, מסוכסכת. קורה שמבעד לערפל המושגים הלועזיים והתחביר המסורבל אני לא מצליחה להבטיע דרך אל המשמעות. קוראת פעם ועוד פעם, מנסה לפשט, להנגיש, לקצר, הופכת, מחזירה, מוותרת, מתעקשת, ותמיד גם נזהרת: הרי אני לא בעלת הבית של הטקסט הזה אלא רק העוזרת, ואין לי סמכות לשנות את העיצוב לפי טעמי ולזרוק ממנו רהיטים, אלא רק לסדר ולנקות. בכל זאת, לפעמים התוצאה קומית ממש: פסקה שלמה שכמעט בלתי אפשרי להבין את פשרה.

על זה התבקשתי לדבר, אבל זה לא מה שיצא. סגנון זה עניין אישי, הוא תלוי בין השאר בביטחון ובניסיון, ואין לי עניין בדירוגים ובמרשמים. נוכח פלאחית כמוני, שדוגלת בפשטות, יש שיגידו שכדי להביע רעיון סבוך דרושה שפה מסובכת, שכדי להיחלץ מן הקלישאות המסמאות את חיינו מוכרחים לחצוב בה מחדש. אני מסכימה עם זה באופן חלקי: בעיני, כדי להפשיט מילים ממתען שדבק בהן ולהטעין אותן מחדש יש ספרות יפה. במאמרים המילים הן כלי בדרך אל משמעותן, והדרך רצוי שתהיה חלקה. בעיון אנחנו מבקשים להתרכז בנוף שנשקף אלינו מבעד לחלון המכונית כדי להכיר אותו, ולא לנגב ממנו את האדים או לדאוג כל הזמן אם יש מספיק אוויר בגלגלים. הניסיון להסביר דברים בשפה בתולית גובל לפעמים בהתעללות בשפה – ובקוראים. ובנימה עוד יותר אישית. 12 שנים גרתי בתל אביב, ולפני חמש שנים עברתי ממנה אל פרדס חנה, שבה לא הכרתי כמעט אף אחד, ולכן הייתי צריכה להתחיל מחדש לבנות בה איזה סוג של חיים חברתיים. פרדס חנה היא בירת הניו אייג' הישראלית – או אחת מהן לפחות. כשהגעתי האנשים בה נראו לי מרחפים, מנותקים. הכול התנהל לאט ואחרת. אנשים עוד חונים בה לפעמים חניה כפולה באמצע הכביש. החנויות סגורות ביום שלישי אחרי הצהריים. את הגז מחלקות כל מיני חברות קיקיוניות מעכשיו לעוד רגע. בבניין המועצה שבו צריך היה לסדר ענייני ארנונה ישב איש זקן וחילק לאנשים צעטעלאך שעליהם כתב בכתב יד את המספר שלהם בתור. לפיצה היה טעם של קרטון עם סוכר כמו בשנות השמונים. היה חם ויבש, ולא היה לי אוטו.

באתי מסביבה פוליטית ואקטיביסטית, דעתנית, תרבותית, פסקנית, שיפוטית ולא-הורית,

וחשבתי שנחתתי באריוזונה. היה משהו שונה באינטראקציה היומיומית עם האנשים פה, שלאט-לאט התחלתי להכיר. אולי תמימות מסוימת, סרבול מסוים, חוסר פוליטיות מובהק ולא פעם מקומם. עם כל התמיהה והזרות זה גם היה מרגיע, אבל רק באיחור ניכר הבנתי חלק מהסיבות לכך. את סגנון הדיבור הניו אייג'י הרווח, העשיר במשפטים שיכולים לא פעם להתפרש בשלל דרכים, ומתאפיין בריחוף ורפלי בלתי מחייב סביב אמיתות עמוקות יותר שאליהן מנסים להגיע, כינתי עכשיו פשוט "דיבורים כלליים". רק באיחור ניכר ירד לי האסימון: רוב האנשים שסביבי הם "חסרי השכלה". או אולי חסרי "השכלה". מעולם לא נתתי על כך את דעתי קודם לכן, אבל בתל אביב המאזן היה אחר. רוב מוחץ מבין חברי בתל אביב רכשו יותר השכלה ממני.

לאט-לאט שמת לי לב גם למידת המיומנות של האנשים שגרים כאן באינספור מלאכות בבית ובחוף. מעטות הנשים העירוניות שאני מכירה שעדיין מחזיקות בידע מסורתי של מה שכונה פעם אחזקת בית, אף שכעת הוא נכלל ברובו בגדר תרבות פנאי, ומגובה באתרים אמריקאיים שעולים על גדותיהם ביצירתיות אינסופית. בעיר זה נחשב קצת הזוי ומיושן להכיר סריגה ותפירה, רקמה וליבוד ואריגה, בישול ואפייה, שתילה וגריפה והשקיה, הדברה, עיצוב, נגרות קלה, ציור פונקציונלי. רוב האנשים במעגל החברתי שלי היום מנוסים במגוון מסוים של מלאכות שקשורות בבנייה, גינון, גידול בעלי חיים, אגרונומיה ובוטניקה, אינסטלציה קלה, נגרות, קשירה, ובעיקר אלתורים, תיקונים וסחיבת דברים כבדים. לא נפקד מקומם של לוליינות, משחק, ריקוד, אמנות שימושית ומוזיקה (בניגוד, למשל, למגמה שהופכת נגינה חובבנית ושירה למקצוע ומצמצמת את מקומן כפעילות ביתית שגרתית). כמות הדברים שפרדסחנאי ממוצע עושה ביום בעצמו, מספק לעצמו בכוחות עצמו, גדולה לאין שיעור מאשר בכל עיר, שבה הדברים האלה הם שירותים שניתנים תמורת תשלום. בלשון התל-אביבית שכבר די נולה ממני, נהגתי לומר שיש פה עשרות בוני קומקומים מלבד ומטפלים הוליסטיים ושיעור מורי היוגה הגדול בעולם פר קפיטה.

אט-אט, ובעיקר תחת השפעתו הממכרת של השיח האינדיבידואליסטי הקצת תמים הזה, התחלתי להכיר אנשים. למרבה השמחה גיליתי שאמנם חלקם קצת פחות חדי לשון ונוטים לדבר במילים כלליות, אבל הם בכל זאת יודעים איפה הם חיים. הם לא תמיד תמימים ואין להם אשליות. הם גם לא נלהבים כל כך להשתתף בחגיגה הצינונית. די מעניין היה להיווכח שאנשים שלא פתחו עיתון בשלוש השנים האחרונות, שאין להם שום חשיבה סוציולוגית וגם לא כל כך מצביעים בבחירות, יכולים להיות חתרניים למדי. רבים מהם מנסים לקדם בדרכם פרויקטים ודרכי חיים וערכים שלא עוברים דרך הזירה הציבורית. גם אם יעירו פה ושם איזו הערת אגב בעל גוון יהודי, אין להם שום עניין לשלוח את הילדים שלהם לצבא או להניף דגלים או לכבוש אף אחד (בסוגריים אגיד שעם מעט הרווחה הכלכלית שלהם הם – אנחנו – מעדיפים לשלוח את הילדים לבית ספר שפועל מחוץ לשיטה ונגד השיטה, וגם זה מעשה פוליטי שצריך להיאבק עליו וגם לשלם). אם הם מודעים או לא לגמרי מודעים למיקום המעולה שלהם בסולם ההטבות

דברים שנאמרו באירוע יסמין הלוי לכבוד הוצאת הספר מפתח

הלאומי – ורבים מהם מודעים – בכל מקרה הם מעדיפים להתחבא איפשהו בינתיים ולנהל איזו כלכלה אלטרנטיבית רחוק כמה שאפשר מזרועו הארוכה של יצחק תשובה. אבל הידע העצום שיש לאנשים בפרדס חנה לא נחשב להשכלה. חלקו נרכש באופן משפחתי וקהילתי, חלקו לבד, וחלקו במסגרות נטולות יוקרה. הלוא אנשים שרכשו את השכלתם במוסד מכובד ובדיסציפלינה מוכרת חוטפים גרדת ומבליעים חיוך מזלזל כשהם שומעים את המילה "סדנה" או אפילו "קורס". ובכל זאת, רבים עוסקים בשיטות שונות של ריפוי או שיפור עצמי הדורשות משמעת, התמדה, למידה מתמשכת ולא פעם גם כנות ואומץ, שאינם בהכרח דרושים לעיסוק אקדמי. לרבים תבונת כפיים ותבונה גופנית ותבונה הורית שאני מאחלת לכל העולם המערבי. אבל ידע כזה אינו נחשב להשכלה, כמו שעבודתה של האם אינה נחשבת לעבודה. אז למה באתי לכם עם כל הפולקלור הזה.

כי אני מסמפטת מאוד את פרויקט הלקסיקון. כאשר אני מבינה את הניתוח הפוליטי או החברתי או הכלכלי מבעד לענני הפילוסופיה, אני מוצאת שהוא עכשווי ושובב, ולא פעם רלבנטי אפילו להתנסויות היומיומיות הקטנות ביותר שלנו. אני אוהבת את המבנה של המאמרים, שיוצא מתוך חשיבה מסורתית ומפתח אותה ומחיל אותה על המציאות. מצד שני, זו גם הבעיה שלהם: הבסיס שעליו אתם מסתמכים כאן, בכואכם לבנות גוף חדש של ידע ולנער קצת את ההיררכיות הישנות, הוא בכל זאת בסיס אקדמי קלאסי – כך הוא נראה וכך הוא נשמע, ומוכן שיש לו מקום. אם הכוונה היא רק לשכלל אותו וליצור לו סביבה עברית – אני חושבת שהניסיון הזה עד עכשיו היה מוצלח. המאמרים בסך הכול עומדים איתן, ומחזיקים לא רק את עצמם אלא גם את המציאות שהם מבקשים לשאת ולהסביר. אבל זה ידע שגר באוניברסיטה; כשמוציאים אותו משם הוא נחנק ומת מחוסר קהל, אני כמעט מתפתה לכתוב מחוסר רלבנטיות.

אני כמובן שמחה לקרוא על דברים שמרחיקים קצת מעבר לקיום הקטן שלי. מצד שני, ברור לי שמתי מעט ייחשפו לתובנות שמצויות בדפים האלה, גם אחרי כל העמל שאני משקיעה בשיפור ההופעה שלהן. לא פעם חבל לי שאנשים שאני מדברת איתם לא יקראו את זה לעולם, כי לפעמים אנחנו מדברים על אותם נושאים ממש – אבל אל תטעו, הם בחיים לא יקראו את זה. אולי צריך להזכיר את המובן מאליו, כי כמו שגם רופא עלול לעשן או לחלות, ככה גם אנשים שידועים מה זה הביטוס עלולים להניח להביטוס שלהם למלא את עולמם ולשכוח שמשקלו באוכלוסייה לא תואם את הנפח שהוא תופס בחייהם. רבותי הנכבדים, שאני בדרך כלל נהנית לקרוא את המאמרים שלכם, שאתם עוזרים לי לשמר איזו אונה נסתרת פן תתנוון: מאמרי מפתח משתייכים לאלפיון העליון של הכתיבה, ולמאיון העליון של הבנת הנקרא.

הרי רוב האנשים לא למדו את קאנט ואין להם מושג מי זה רנסייר, אפילו לא לאקאן. כן, הם עשויים להתעצבן מחוסר צדק, ומבינים באופן בסיסי שיש דבר כזה שנקרא חלוקת משאבים ולאן הולך הכסף, אבל הם לא יכולים לקרוא ולהבין פסקאות סבוכות שיש בהן שצף-קצף של איזמים מופשטים, וחוטפים סחרחורת ממשפטים של 60 מילה עם מאמרים מוסגרים ונושא

שמופיע בסופם לפי מיטב התחביר של כתיבה אקדמית באנגלית. הם מבינים שהכוחות הגדולים ששולטים בחיינו מסתירים את עקבותיהם-שלהם, ובכל זאת הם לא יקראו מאמרים של 9,000 מילה. הם חווים על בשרם את שקרי המדינה, את שקרי הקפיטליזם והשוק החופשי, את תחבולות התאגידים, את כישלונותיה של הרפואה, אבל אחרי יום עבודה וטיפול בילדים, אם נשאר להם קצת זמן, הם יקראו על המחשב איזה פוסט שיחשוף את השחיתות התורנית, את אטימותן של הרשויות, יתעדכנו קצת בהרס הסביבה ובחקיקה חדשה. אין להם שום סבלנות (או מוטיבציה) להתחיל מאפלטון.

את הסטנדרטים האקדמיים לא צריך לנטוש ולא להנמיך. אבל אם הכוונה בעבודה הלקסיקלית איננה רק להעשיר את הידע האקדמי אלא גם לתרום לחינוך הציבור – ומשום מה יש לי הרגשה שיש כאן שאיפה כזאת – מוכרחים גם לפנות אל הציבור שאיננו באקדמיה, כי רוב הציבור אינו באקדמיה. וגם אם רובו אינו רוצה לדעת מה נעשה בשמו לפלסטינים (בימי מלחמה כבימי כיבוש שגרת), בשנים האחרונות הוא כבר רוצה לדעת איך ובשם מה מזמברים אותו, מה מוכרים לו ללא ידיעתו, באילו דרכים מעוורים אותו. וזאת התחלה.

במסורת השמאל, שהוא מטבעו אידיאליסטי ואופטימי, נהוג לחשוב שאם אנשים יידעו את האמת, אם רק יידעו את האמת, מיד יבינו הכול וישתכנעו בצדקת דרכנו. איש אינו יודע מה מקומה של האמת בעיצוב הדעות הפוליטיות בישראל – חברה מוכת זהויות צולבות וקביעות כפייתיות. ובכל זאת, אי אפשר לוותר על הניסיון. העבודה המושגית היא פורמט נוח ושימושי, ויש לה פוטנציאל לייצר טקסטים נגישים וקליטים, כמו בספר קריאת המחאה – סוכרייה שלא זכתה לכבוד הראוי לה. ידע ארצי, שניכר שהוא יושב על ידע תיאורטי מוצק אבל מעוגן בהתנסות ארצית בשטח, יכול לדעתי להגיע רחוק ולתרום תרומה אמיתית לחוכמת ההמונים, אלה שעודם סקרנים, פתוחים לשמוע, צמאים לפרספקטיבה שיכולה להכיל, להסביר ולעשות סדר בכל המקרים הפרטיים שהם פוגשים.

לקראת עברית ילידית לין חלוזין-דברת

אני רוצה להתייחס לאחת השאלות שנשאלו בהזמנה ליום הזה, ולצורך הדיון אני אנסח אותה מחדש: האם יש טעם בלקסיקון פוליטי בעברית דווקא? האם בתנאים הפוליטיים הנוכחיים בישראל זו צורה ראויה של מעורבות (והייתי אומרת אפילו "התערבות") אינטלקטואלית? עברית היא השפה הילידית שלי, ושל רוב חברי קבוצת הלקסיקון, כך נדמה לי. עברית היא גם השפה שבה מתנהל המרחב הפוליטי ההגמוני במקום שבו אנחנו חיים, מדברים על הפוליטי ומנסים להבין אותו. זו השפה שבה רובנו פועלים – משוחחים, מקשיבים, קוראים עיתון וחושבים על מה שכתוב בו, גם אם קראנו את העיתון בשפה אחרת. לכן, השאלה אם יש טעם לחשוב

דברים שנאמרו באירוע לין חלוזין-דברת לכבוד הוצאת הספר מפתח

ולכתוב בעברית – בפרט כאשר אובייקט המחקר שלנו הוא הפוליטי, כלומר אותו מרחב הקושר בין חברי הקהילה הלשונית – היא שאלה משונה שלא נשאלת בכל מקום. אבל היא שאלה שנשאלת כאן וראוי לתת עליה את הדעת. מדוע היא נשאלת? ומדוע כאן? כאן – באקדמיה; כאן – בישראל, ותחת המשטר הזה; וכאן – בינינו?
מהם היחסים שלנו עם העברית העכשווית?

לטענתי אנחנו, חברי הקבוצה, נמצאים במצב של גלות כפויה משפתנו הילידית. הגלות הזו אולי אינה פתירה, אבל כל ניסיון לעשות לה רומנטיזציה – לטעון, למשל, שהיא נחוצה לעבודה הפילוסופית – הוא ניסיון עקר. ברגע ובמקום שבו אנחנו עומדים, הגלות הזאת חבלנית – הן למחשבה שלנו והן למימוש האחריות הציבורית שלנו. לדעתי מפתח מנסה להתמודד בגבורה עם הגלות הזאת. לא אוכל, ודאי לא בזמן הקצר העומד לרשותי, להתיימר לשפוט מתי הוא עושה זאת בהצלחה ומתי פחות, אבל אני רוצה להציע אמת מידה, או לנסח רציונל שיכול להנחות אותנו בפעולה הלקסיקלית בעברית.

הגלות הכפויה הזאת נובעת מכמה טעמים מרכזיים שאסקור בקצרה.

ראשית, הטעם הכלכלי: באקדמיה הישראלית, עוד יותר מאשר במקומות אחרים בעולם, אנחנו כפופים לאימפריאליזם אנגלופוני דורסני. רובנו אקדמאים צעירים, שפועלים בתנאים-לא-תנאים, ללא משרה בטוחה. במילים אחרות, כתיבה בעברית היא לרובנו בגדר התאבדות כלכלית. שנית, הטעם המשטרי: המשטר בישראל ובשטחים שתחת שליטתה הישירה והעקיפה, שאני רוצה להאמין שכולנו כאן לכל הפחות מסתייגים ממנו, הוא לא סתם משטר שמתנהל בעברית. הוא קשור בעבותות לפרויקט האדריכלות הלשונית שהוליד את השפה הילידית שלי. המשטר הוא של הלשון, והלשון היא של המשטר, באופנים שספק אם יש להם אח ורע בהיסטוריה הפוליטית של לשונות העולם. במובן זה, להיות דוברת ילידית של עברית זה מלכוד טרגי – אין לנו לאן לברוח. המשטר טבוע לנו בעור ובאחרון נימי הנפש, והגלות שלנו היא בהגדרה גלות פנימית, ולא משנה בכמה שפות חדשות נשתלם.

והמשטר הוא משטר של טיהור: טיהור אתני של יושביה הילדיים של הארץ; טיהור ה"ערביות" מן המרחב הפיזי, התרבותי, הפוליטי; טיהור ה"מזרחיות" של יהדות צפון אפריקה ואסיה, בהיותה סמן ל"ערביות" שבפנים; טיהור ה"יהודיות" מכל תיאולוגיה, עתיקה כחדשה, המתחרה בתיאולוגיה הצינונית; טיהור ה"יהודיות" גם בהקשר של הריבוי של ההיסטוריה הלשונית – ריבוי ה"עבריות" עצמן, וריבוי לשונות היהודים והלשוניות שפילשו את שפותיהם; טיהור ההיסטוריה הארוכה של העברית, המעורבת באינסוף גלויות – אורתוגרפיות, סמנטיות ותחביריות; וטיהור כפרדיגמה כללית, המופנית חדשות לבקרים לאויבים ישנים וחדשים: עמעמי הארץ ובראשם הפלשתים, הגוי, הגר, הזר, היהודי הלא-לאומי והאנטי-לאומי, היהודי הקוסמופוליטי, ועוד היד נטויה (ע"ע "לכו לעזה").

שלישית, ובמסגרת מדיניות הטיהור – העברית, כך נדמה, מטהרת את עצמה למוות. אם מישהו היה זקוק לתזכורת על מדרון האוטו-סטריליזציה של העברית, הוא קיבל מנה גדושה שלה

בחודשיים האחרונים. על הברֶּרֶת הביטחונית באמצעי התקשורת ועל תוצאותיה ההכרחיות בשדה המשמעים כבר נאמרו דברים לאינסוף, והם אינם מיותרים, להפך. אבל ניסיתי לחשוב על משפט אחד שידגים את הפעולה הזאת, שבאמצעותה הלשון מרוקנת את עצמה מבפנים החוצה עד שלא נותרים בה סימנים שמסמנים, ובעיני רוחי חזרתי לאותו שלט בפייסבוק, שנשא את הכיתוב "לשנא ערבים זה לא גזענות, זה ערכים!" נדמה לי שכל המוסיף גורע. אבל בואו לא נִדְבֵּק בתיבה "ערכים", כי התופעה הזאת אינה מתרחשת רק במישור הלקסיקלי – במישור של אוצר המילים. כתוצאה מקשריה ההדוקים של העברית עם המשטר הפוליטי, היא חרושה כולה באֵין – באינספור פרקטיקות של איון הנוכחות ככול, החל ברמת הפונטיקה, הפונולוגיה והפרוזודיה, עבור בסמנטיקה ובתחביר, וכלה בפרגמטיקה, ועל הפרטים אולי נדבר בהזדמנות אחרת.

החבלה המדממת הזאת בעיקרון הסמיוטי עצמו – ביכולתה של הלשון לייצר משמעות, לרקום את החוט הקסום הקושר בין מסמן למסומן ובין הסימנים לבין עצמם – היא הגלות השלישית שלנו, והקשה ביותר. אבל מכיוון שאי אפשר לחשוב או לחיות ללא שפה, מן הטעם של חיוב החיים והמחשבה, הגלות הזאת גם מקפלת בתוכה קריאה לפעולה. תחת משטר של טיהור, מה יגאל את שפתנו הילידית מהמוסדות שבהם היא כרוכה ומן המיתה המשונה שהם כופים עליה? אני חושבת בהקשר זה על השאלה החשובה שהעלתה קבוצת המחקר "חיים יחד", בראשותו של ד"ר ראיף זריק: מהם התנאים שבהם מתיישבים יכולים להפוך לילידים? ואני רוצה להוסיף עליה: מה יהפוך את שפתי, השמית, הקוסמופוליטית, ל"שפה ילידית" – לשפה של המקום, מקום שאני חולקת עם דוברי שפות אחרות, שפה שהדיבור שלה הוא פרקסיס של שחרור-עם-אחרים מן המשטר הקולוניאלי?

זו צריכה לדעתי להיות משימתו של הלקסיקון הפוליטי – לתור אחר הלשון שתתנער ממשטר הטיהור, ליצור את התנאים שיאפשרו לשפת המתיישבים להפוך לשפה ילידית. בתנאים הפוליטיים הנוכחיים בישראל קשה לי לחשוב על צורה ראויה יותר של התערבות אינטלקטואלית. והערה לסיום: הימים קשים מנשוא, וחלק ניכר מן האליטה האינטלקטואלית שיכלה להשתתף בפרויקט כזה מממשת את הגלות הלשונית שלה בנכר. מי מאיתנו שעדיין נמצא כאן, בעברית, אם עוד לא נמצא במצב הזה כבר זמן מה, ייאלץ בעתיד הקרוב מאוד להיאבק על מקור פרנסה ועל מוצא פה. אין כאן אפוא קריאה לדגל בכל מחיר, או ציווי להיאחז ברגבים. עם זאת, ככל שהאיון מתעצם והיאוש גובר, נראה לי שחשוב לזכור ולהזכיר שני דברים: ראשית, שההתרפקות על הגלות והוויתור מרצון על הלשון הם בגדר אשליה, וחמור מכך, הם מתכתבים היטב עם כלי המשחית של משטר הטיהור (ושוב, ע"ע "לכו לעזה"). שנית, בניגוד למה שלימדה אותנו המשיחיות הטבועה בלשונו, ההיסטוריה – מי שהיא לא תהיה – לא נוטה לתקן את עצמה בעצמה; משטר הטיהור כפי הנראה לא יטהר את עצמו למוות, ולא יקרוס מעצמו אל תוך עצמו. לכן מישו, מישו, צריכים לעשות את העבודה של בניין העתיד.

מפרקים: המשגה כהזנה בכפייה עילי ראונר

אני מבקש להביא לשיחה פרגמנטים אחדים, אני מכנה אותם "מפרקים", שכתבתי במיוחד לאירוע (ועם זאת, לפני הסכסוך המדמם האחרון). להציע מפרקים אחדים, רכיבים אחדים שנבחרו בקפידה ועם זאת תמיד בדרך ארעית וניסיונית, שאינה יודעת מראש מה יהיה הכוח המלכד, המאגד, איזה איבר הם ייצרו, אם בכלל ניתן בחמש או עשר דקות להתוות גוף העוסק בשאלות שהלקסיקון הפוליטי מציב היום, ובעיקר ביחס בין המושג לאלימות של הממשי, בין המושג למטאפורה, בין המושג ליעוד של המחשבה. כפי שכתב ניטשה: "דברים גדולים תובעים שיתקו בהם או שידברו בהם בגדלות; בגדלות, משמע בציניות ובתום."¹

מפרק ראשון – ההמשגה היא פעולה מטאפורית

מפרק שני – הלבירינת והכנפיים של דדלוס

מפרק שלישי – לחשוב במציאות ניהיליסטית

מפרק רביעי ואחרון – ההמשגה כהזנה בכפייה

נספח: בשולי המפרק הרביעי

מפרק ראשון – ההמשגה היא פעולה מטאפורית

בביקורת של ניטשה על לשונה של הפילוסופיה, הסימן הלשוני והמושג הפילוסופי נוצרים על ידי פעולה מטאפורית כפולה, שמרחיקה את האדם מן הדברים ומבצרת את עולם המחשבה שלו מחוץ לעולם. ראשית, מן המגע עם הדברים נובע דחף עצבי שיוצר דימוי – בתהליך המטאפורי הראשון נוצק הדימוי של הדבר. בהמשך, הדימוי של הדבר מתקבל כחיקוי בצורת צליל – זו המטאפורה השנייה. בכל פעם מתחוללת קפיצה שלמה, כותב ניטשה, מן הספרה האחת אל מרכזה של ספרה חדשה ושונה לגמרי. אין ברשותנו דבר מלבד מטאפורות של הדברים, הוא מוסיף, מטאפורות שבינן ובין הדברים אין שום זיקה שהיא.²

כאשר ההמשגה מסתירה את הפעולה המטאפורית שממנה היא נוצרת, וכאשר נעשה שימוש במושג כדי לומר אמת, צורות השקר של האדם נחשפות בעת ובעונה אחת, וכך גם צורות ההסוואה שדרכן האדם רואה את עצמו ואת המשמעויות של דבריו, ומה שעולה על פני השטח הוא האופן שבו האדם משית את כוחו על המציאות שבה הוא חי.

עם זאת, השאיפה לצמצם את המרחק מן הדברים, לטשטש את התווך הלשוני ולשוב אל הדברים עצמם אינה מענייננו. מה שעומד לבחינה ב"לקסיקון" הוא הצורך לשאול את השאלה של המטאפורה: כיצד פועלת המטאפורה? מהי מידת השרירותיות ומהי מידת ההכרח של המטאפורה? באילו כלים יש ליצור לשון מושגית פוליטית, כלומר לשון המתכוונת אל הדברים ונובעת מהם, לשון שבה הממשות קוראת אל המטאפורה, והמטאפורה עודנה מתהווה כפעולה טרנסגרסיבית, מטאפורה חיה, לפני שהיא נשחקת ומתה?

מפרק שני – הלבירינת והכנפיים של דדלוס

כיצד ניצור לשון מושגים שאינה מקבילה לעולם הרשמים אלא עוברת דרך הדברים, דרך המגע החי עם הדברים, ועם זאת מודעת לכוחה ולשקרה שבה? אולי אפשר לחשוב על זה בדרך ציורית יותר, בדרך אלגורית: דדלוס והלבירינת. כשדדלוס נזרק אל תוך הלבירינת הוא נלכד בתוך המבנה האינסופי של המחשבה שלו עצמו. ייתכן שהמושג המטאפורי של המחשבה קודם כאן למבוך עצמו. אבל עכשיו, לצורך העניין, המבוך של דדלוס הופך למציאות. בתור מלכודת ממשית, המבוך הוא כל מה שחומק מהמושג, מהדימוי של הדבר ומהצליל שלו, במונחיו של ניטשה. המבוך הוא אפוא אותו יסוד ממשי שחורג מהמבנה היפה של המחשבה של המהנדס (גם אם, ואולי בעיקר כאשר מחשבתו של המהנדס מבקשת להגות את מה שאין בידה לדעת וקוראת לו בשם: "כאוס", "ניהיליזם", "מלחמה", "לבירינת").

עכשיו דדלוס ובנו נתונים במצב שאין ממנו יציאה ואין מעבר בתוך עולם הדברים, ולכן גם אין מטאפורה ואין מילים. המבוך הופך להיות צינוק והרעב מתחיל להציק. המיתוס מספר שכעבור ימים אחדים ראה דדלוס את בנו עולה על אחת החומות ומנסה לצוד את הציפורים שחגות בשמים כדי לאוכלן, אבל הציפורים יודעות להישמר; הן לא ירדו ארצה והצייד לא הצליח. "מדוע אינן נוחות על החומה?" שואל הבן את אביו, והאב עונה לו: "כל מי שיש לו כנפיים יעוף מכאן! כל מי שיכול לעוף לא יישאר!" הנה כך מתחוללת מחדש הפעולה המטאפורית: מן הדחק של הרעב, אל הרשמים האמפיריים, ואל הלשון המתרגמת את החוויה לתובנה החלטית ולפעולה טכנית.

הכנפיים של הבן ושל האב הם השאלה של כנפי הציפורים שיודעות את טבען: כל מי שיכול לעוף לא יישאר, אומר המהנדס, ויוצר בלשונו את הכוח המיתי של הנאורות: לעוף כדי להיחלץ, ליצור מושג במטאפורה כפולה כדי לעוף מעל הלבירינת. המושג הוא היכולת להתקין כנפיים, להתגבר על התנאים הממשיים ולהינשא על גבי משב הרוח. המושג בא לידי מימוש כאן בטלוס של הפעולה הטכנית, במיצוי כל היכולות האנושיות על ידי השלטת הסדר האנושי על העולם. אבל ניטשה דורש מאיתנו לעשות את הפעולה ההפוכה: להסב את המבט בחזרה אל המבוך, לשוב אל רגע המצוקה שממנה נובעת החוויה היצירתית והביקורתית של המטאפורה: לא לעוף כמו ציפורים אל האור הקר של השמש, אלא לרחף בין פרוזודורי המבוך, לרחף כמו עטלפים, בין החרכים והצללים של החומות; קרוב אל הדברים – אבל כבר עם הדימויים שלהם, עם התהומות שלהם, לרחף שם בביתו של המינוטאור, חיית הכלאיים, כדי שהמהנדס יחוש בזכרו ובהיעדרותו של המינוטאור שהודר ונכלא ונרצח.

מפרק שלישי – לחשוב במציאות ניהיליסטית

כיצד אפשר לעוף בלי להיחלץ מהלבירינת? כיצד ניתן לפעור את ההמשגה אל הזמניות וההבדל של הממשי, אל האלימות של הממשי, אל הנזילות הכאוטית של הממשי? כיצד ניתן להיענות לדרישה ליצור הגדרות מעבר לאופק המחשבה הליברלי, בלשון תיאורטית שהיא בהכרח "אופן

דברים שנאמרו באירוע לכבוד הוצאת הספר מפתח עילי ראונר

של ארגון ידע, שבהקשר ההיסטורי הנוכחי כרוך במחשבה ליברלית? שואל בדרך דומה רועי וגנר בתחילת מאמרו "מהגרות עבודה"³, ומביא לדיון את בעיית ה"מעבר לאופק": האם מדובר בקו האופק שהולך ונסוג ככל שאנחנו מתקדמים, או שמא באופק בלתי מושג, מעין "אי-שם" בלתי נגיש? האם הדרישה לרחף בין פרוזודורי המבוכך רק מביאה לקיצוץ הכנפיים ומכניסה אותנו אל "הלא-צעד מעבר" (le pas au-delà) של מוריס בלאנשו?

ההתכתבות בין ארנסט יונגר להיידגר לרגל יום הולדתם השישים עשויה להוסיף לכך נדבך נוסף. אצל יונגר והיידגר המטאפורה של קו האופק (ובהקשר שלנו, כיצירה של מושגי מחשבה שאינם מנותקים מן הנוזלות הכאוטית של הממשי) כבר נמצאת כאן בתור הזר ביותר, האל-ביתי ביותר מכל מוזמני הבית. לזר לא צריך לפתוח את הדלת, כותב היידגר, מפני שהוא כבר מזמן מסתובב בו בלתי נראה.⁴ אצל היידגר ויונגר קו האופק מוצב כקו אפס, כקו זינוק (כאלימות שמעצבת את תרבותנו, "הניהיליזם אינו אלא הגיונם הסופי הבלתי נמנע של הערכים והאידיאלים שלנו"⁵). אבל איפה עובר הקו אם הוא בלתי נראה? מהו הקו הזה וכיצד יש לצאת ממנו או להתקרב אליו? שני ההוגים חושבים על שאלת הקו בראש ובראשונה כבעיה של הגדרה והמשגה, ולכן הדבר מעניין אותנו במיוחד. בצורה מפורטת יותר הם מייחסים לו חשיבות ביחס להגדרת מהותו של הניהיליזם – התנועה המוליכה אל האיננות, כתנועה שבה האין בא לידי מימוש.

הגדרה טובה של הניהיליזם, כותב יונגר (בתרגום חופשי מספרו של היידגר), תאפשר לנו לגלות את התאים הסרטניים. היא לא תרפא אותנו, אבל אולי תניח שיש בנמצא מרפא... ההגדרה הזאת קשורה באירוע שהוא מעבר להיסטוריה. והיידגר מוסיף: מהות הניהיליזם אינה ניתנת לריפוי ואינה בלתי ניתנת לריפוי. היא חסרת מרפא, על אף שרק כך היא מהווה קריאה – הצבעה, מסירה, שליחה (relegation) ייחודית לרפואה. אם לחשוב פירושו להתקרב אל תחומי מהותו של הניהיליזם – במובן הניטשיאני של הערכים העליונים המבטלים את עצמם – אזי המחשבה בהכרח הופכת להיות זמנית יותר, ועל כן שונה.⁶

הוויכוח בין יונגר להיידגר מסתכם בגישת הריפוי: איך צריך ליצור את ההמשגה, כך שמה שאין לו מרפא יהווה קול קורא לרפואה? יונגר מציע לתחום את העידן הניהיליסטי, למתוח קו – לאחר נפילת הסדר הישן, מלחמות העולם והאיום הגרעיני – כדי להתגבר עליו ולהעפיל מעבר לו. האבחנה הרפואית שלו מוליכה לתרפיה אפשרית: האלימות לא היתה לשווא, יש לה פשר והיא מצביעה על התכלית (שחרור, אמניציפציה – שהיא עודנה אמונה מודרניסטית – נגד הטוטאליטריות הגלובלית והלאומית. יונגר מציע אפוא לכונן סדר ערכי חדש שבנוי על אי-פחד בפני המוות, על ארוס (חברות, אמנות), ועל הפילוסופיה כניסוי של המחשבה.

היידגר לעומתו דורש לדון קודם כול במיקום של הקו, לבחון את אזור הקו, שכן איננו יכולים להימצא לפני לקו האפס של הניהיליזם או מעבר לו, איננו יכולים לדעת אם בכלל ניתן לחצות את הקו, אם לא נבחן ראשית כיצד אנחנו משרטטים את הקו, כיצד אנחנו מדברים על הקו וכיצד אנחנו כנסיים ומתקרבים לתוך המרחב שלו. הקו הופך להיות מקום רב-ממדים.⁷ לפי היידגר, ההמשגה של הניהיליזם בתור הכוח והרצון של האין ואל האין לא תביא להבשלתו המוחלטת, לסגירתו ולהיחלצות ממנו, כפי שחושב יונגר כקריאה לסדר ערכי חדש. לא ניתן לרחף מעל

הלבירינת, לצאת אל הפתוח, לפרוץ החוצה כאישור של הכוח השולל וכדומה. דווקא ההמשגה תהיה הפנייה חזרה אל הכוח והרצון של האין, אל המקום שבו אנחנו נפתחים אל מהותו של האין, אל השבר, אותו יסוד שגורם להוויה להסתחרר, להופיע כאירוע של הבדל, כדינמיות אלימה וחסרת סדר, התהוות חסרת מהות וחסרת מובן, שאלה שהיא מעבר לכל שיפוט אנושי.

דוגמה טובה לכך, ניתן למצוא במבוא לספר שלפנינו, שבו משרטט עדי אופיר את הקו הניהיליסטי של העת הזאת: טכנולוגיות ההרס העכשוויות, הבורות הגזענית, הציניות של ההון, הטשטוש בין הדתי למדיני, צורות חדשות של משטור ומסחור של התקשורת האנושית. הקו עובר ככל המוקדים האלה, וייתכן מאוד ששם יש לחפשו, ששם הוא מוסווה, שכן אלה ביטויים שונים של מהות הניהיליזם, של מות האל, של הסוף שמתחיל מחדש פעם אחר פעם, של האין שמסווה את עצמו במרכזו של היש, ובכל זאת איננו יכולים לחשוב ולגשת אל כל אלה אלא כמטאפורות של המטאפורה.

אנחנו חוזרים לאותה בעיה: האם איננו יכולים להמשיג את התופעות (האלימות) הללו אך ורק מתוך כך שאנו כבר קיימים בתקופה היפר-ניהיליסטית, מכיוון שנולדנו אל מצב ביניים שאין לו תקנה, ומתוך כך שאנו מעורבים בתופעות הללו בעצמנו והן מעצבות את צורות השיפוט שלנו ואת הדעות הקדומות שלנו? גרוע מכך, האם איננו ממשיכים להתגעגע או לכמיה אל המטאפורה, האם איננו חותרים כנגד עצמנו כשאנו שואלים על מהותן של התופעות הללו אך ורק כמטאפורות של המטאפורה (ונופלים פעם אחר פעם לרטוריקה או לספרות, בתאווה ליצירת מושגים חדשים)? אנחנו יוצאים קירחים מכאן ומכאן, וכל מה שנותר לנו הן הפנים האדישות, הפנים האינולות, החרדה והמבוכה.

האם אנחנו עומדים על ספה של תיאוריה אירועית (הופעה של אלימות בלתי אפשרית) או על ספה של תיאוריה של היומיום, של אי-אירוע, של אדישות מההלם ומהאלימות כמכוננת עולם?

מפרק רביעי ואחרון – ההמשגה כהזנה בכפייה

לא נאמין עוד בדבר. וממילא, דבר לא קורה פה. כלום. לא-כלום. הכול נאמר כאן בקולה של ההכחשה והחרדה, בדרכו של האין, וממילא אצלנו אין עוד דברים, יש רק תהום. לכן אין למצוא שפה שעוברת דרך הדברים, אלא להפך; יש לתת לדברים לעבור דרכנו, לתת לתהום להתבונן בנו, יש לתת לתהום לעבור דרך שפתנו. הספר (הלקסיקון) שאינו מונע את הפצצה שמכלה את ההווה שבו הספר רואה אור צריך לתת לקרינה המכלה של הפצצה לכתוב אותו. התהום מתבוננת בנו, ובכל זאת אנחנו מנסים למלאה, או לדבר בשפתה (הגזענות הבוטה, הגבורה הקרה או המתלהמת, ההשתקה של הביקורת, התפילה המתחסדת וההרג האכזרי – כל מה שנהגה ונאמר בשיח של המלחמה בקיץ 2014. כך, למשל, נידרש לניתוח ארוך של אמירות כמו "שתבכינה 40 אמהות אחרות, רק שאמי לא תבכה".

במובן הזה, אולי אפשר להשוות את ההמשגה בעברית כיום לחוק הקורא להאכלה בכפייה העומד עכשיו לפתחנו, או שמא כבר גובש ונחתם, על ידי מי שמדבר וכותב בשפתנו. ההמשגה

דברים שנאמרו באירוע עילי ראונר לכבוד הוצאת הספר מפתח

הביקורתית נדרשת להגיב מהר, לחשוב מהר, למצוא דרך חדשה לגזור את המציאות ולהסתפח לכל תופעה טכנולוגית, כלכלית, משפטית, פוליטית... כך למשל היא נדרשת כיום להסתפח כטפילה כדי להאכיל בכפייה את האסיר המינהלי השובת רעב. להאכיל בכפייה או להזין בכפייה, מפני שההמשגה היא כאמור מטאפורה של המטאפורה, היא כופה את עצמה על הממשי, היא מעורבת בתוך אירוע אלים בין השבע והרעב, בין שתי ספרות שאינן יכולות להשיח זו עם זו ושנפגשות זו עם זו על דרך השלילה (דיפרנד). ההמשגה היא המעשה של השבועים: השבע מחדיר צינורית דרך הוושט אל הגוף הגווע, הגוף הרעב והמרעיב, ומפריש מן האוכל שלו כדי לקודד את הגסיסה של הרעב. הוא מפעיל כוח כדי למנוע מהאלימות חסרת המידה להגיע למיצוי מוחלט. השבע מוסיף בינתיים לאכול מתוך הרגל, מתוך עודפות: שינוי חותכות, הלסתות לועסות, הסנטר מכפיל את עצמו, הוא מנמנם אחרי ארוחה דשנה.

גופו של הגווע ברעב, לעומת זאת, הוא שדה קרב: הוא דוחק את הקסר שלו עד לגבול האפשרי של הפוליטי. הוא מענה את עצמו, מדמדם באפתיה, מתעלף. בתוך תא הכלא, כשהוא כפות לכיסא האכלה, ראשו מקובע, הוא אוסר את עצמו בתוך גבולות הגוף ומערכות חייו קורסות. הוא משתחרר ומפקיר את עצמו סופית בידי השבע, בידי זה שתמיד רצה לעכל אותו. המפלט האחרון של הגווע ברעב נעשה בדרך של ויתור וכניעה לתנאי המאסר, הוא מוסר את חייו מתוך אי-רצון וחותר כנגד יצר ההישרדות שלו. עם זאת, השבע לא רואה את האימה שברעב, את הסבל שבכליון עצמי (ההתייצבות מול עצמך), לא מבין את הכוח של הסירוב לחיות (פיצול של התודעה/גוף). השבע חושש אך ורק שהמאבק יוכרע כאשר הרעב יהפוך לנציב מלח – ויתקדש בעולם המתים.

השבוע ממשיג בכפייה כדי להסוות את הרעב מן הרעב, הוא ממשיג ומחוקק כדי להשכיח את הרעב ולהתכחש לאפשרות שלרעב עדיין יש כוח חיים או כוח מוות. השבע מייעד את הרעב למצב ביניים, שבו הגווע ברעב הוא חיה מפותמת, חיה בלתי שמישה, מצב ביניים מנוון,⁸ שבו הגסיסה בלתי נגמרת וחסרת סוף, שבו החיים אינם חיים והמוות איננו מוות.

נספח: בשולי המפרק הרביעי

- מכאן ההשאלה יוצאת מן התחום הפוליטי גרידא אל התחום הרפואי-גריאטרי.
- לגרור את השבע (את הממשיג) אל האזור שבו האקט האחרון של השחרור פירושו ויתור וכניעה לייאוש – הרעב חותר נגד יצר ההישרדות, נגד היכולת להימצא במאבק הפוליטי או להעיד על המטרה הפוליטית. הוא יכול רק לענות את עצמו, זה מה שנותר לו: הוא מקריב את עצמו לידיו של השבע, כמתת. אולי הוויתור יביא לגאולה. הוא הופך את גופו לשדה שבו השליט והנשלט מתעמתים. השבע לא יכול להבין את הרעב, שכן הוא אינו אוכל כדי להשביע את הרעב אלא מתוך שובע, מתוך שכחת הרעב, מתוך אינסטינקט של צורך, לכן הוא יודע לענות את הרעב. השבע מפריש מן האוכל שלו אל תוך גופו הגווע של הרעב, כדי לקודד את תהליכי המוות... הוא מגדיר את מעשהו של הרעב כמעשה אלים.

לא רק שהוא לוכד אותו ומצר את תנועתו, הוא גם שופט את התאבדותו כמעשה אסור – אין לו זכות לחיים ולא זכות למוות, אסור לו להיות מת או להיות חי; מותר לו רק להיות נשכה, בלתי נמצא. במילים אחרות, ההמשגה רוצה לחדור למטה אל הגוף, או להעלות אותו למעלה: כדי לשכוח ולהדחיק את הגופני, כדי לגמור עם זה אחת ולתמיד, לגמור עם מה שאינו מגיע לידי סוף.

- להתגלות, לפקח ולהסדיר את תהליכי המוות של הרעב ולהציל את גופו – במקום שבו הוא עצמו נכנע מתוך ייאוש או בחירה. לשלוט בדרכי המוות פירושו להסיג את האמירה המוחלטת של הגופה השתוקה. פירושו למנוע מהרעב מבעוד מועד לעשות את המעשה הטרנסגרסיבי ולמנוע מהאלימות להגיע למיצוי מוחלט. האסיר שמוצא את הכוח המשחרר שלו דווקא במקום שאליו השליט ביקש להביאו – ולהצמיחו – מובא בחזרה מתוך פוליטיקת המוות אל הביוספירה של הפיקוח, אל הספירה של הדיבור.

- להאכיל כדי לשמר את הרעב.

- להמשיג את האלימות הפוליטית בעת הזאת פירושו להזין בכפייה, כלומר: לא להרוג את האלימות, אלא להשית את אלימות השפה על האלימות של הממשי, לרדת למטה עם השפה, להוריד את כוחו של החוק עד למקום הבלתי נראה של הרעב של הגוף המוצמת, הגוף הסגפני, הגוף הגווע במיטת בית החולים. לקצץ בדרך טכנוקרטיית את העודפות של הכוח או לעשות בה שימוש ולהינשא על גבי העודפות, להיות בכל מקום, לראות בכל מקום, להציב שליטה ופיקוח, לשמור על מצב הביניים הניהיליסטי בלא פתרון.

- זה העניין: להביא את הרעב אל תוך המזון בכפייה, את תחושת הרעב האיומה של היחיד אל תוך הצינור שמשאיר את הרעב על כנו, ומזין אותו בכוח, בכפייה: כופה על מי שמבקש להשתחרר: לשחרר את גופו ממצב הכליאה העולמי שבו הוא נתון. ההמשגה/ההזנה מכסה על הרעב, מדחיקה אותו, מגיבה על הרעב או מחליפה אלימות באלימות, אש באש – מוניזם.

- השאלה של ההזנה בכפייה: באיזו מידה יש לי הזכות למות ולהמית? באיזו מידה אני מוסר את גופי למען הקרב הפוליטי? באיזו מידה יש לי זכות על גופי? ההמשגה אינה יכולה אלא להיות החדרה של לשון לתוך המרחב הזה, המרחב הגופני של העציר השובת רעב (זה ה"ספר", כהגדרתו של אריאל הנדל)⁹ לתוך שדה הפעולה שבו האלימות מתהווה בשתיקה, לא פוליטיקה פוזיטיבית של גאולה, אלא פוליטיקה של שימת כבלים ומכשולים, של הדחקה, של סתימת חורים ופיות.

- השבע הוא מי שיודע לאכול, מי שטורף ונטרף. הרעב הוא מי שמבקש למות ברעב וסותמים לו את הפה, כופים עליו לאכול, מבלי להתייחס לדיבור הקיבתי שלו...

- יש לחשוב על ההמשגה בעברית כיום בין גוף שבע של ראש ממשלה מקיסריה שמעביר חוק, שיח ומושג של "הזנה בכפייה", לבין גוף רעב של אסיר מינהלי שמאבק ההתנגדות שלו עובר דרך בחירתו הפרדוקסלית לכופף את המוות למטרותיו הפוליטיות, לצאת כנגד

עילי ראונר **דברים שנאמרו באירוע לכבוד הוצאת הספר מפתח**

האפשרות להיות בעולם, נגד יצר ההישרדות או נגד הצריכה האוטומטית המואצת של התרבות, כלומר מתוך האמונה המוחלטת בהקרבת עצמו. יש לחשוב על היחס בין שני הגופים האלה.

• לשבור את מה שנותר כחיוני לגוף – שיטות של מענה לצורך השגת מידע: הגוף שלך אינו שייך לי, אבל אני מעקל לך את הגוף: עכשיו הגוף שלך שייך לי, אני אזין אותו ואשבור אותו, אני מנהל אותו. לשבור את הגוף עצמו, את הסוד של הגוף, כמי שמחביא סוד, את סוד החירות (כמו המשורר או המוזיקאי במשטר הסטאליניסטי) שאין לאדם השבע.

הערות

1. פרידריך וילהלם ניטשה, הרצון לעוצמה, מגרמנית ישראל אלדר (ירושלים: שוקן, 1978), 1.
2. Friedrich Nietzsche, "On truth and lies in a Nonmoral Sense", in Patricia Bizzell and Bruce Herzberg (eds.), *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*, (Boston: Bedford, 1990), 890-891 .
3. רועי וגנר, "מהגרות עבודה", בתוך עדי אופיר ואחרים (עורכים) מפתח: מבחר מושגים פוליטיים, (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2014), 229–225.
4. Martin Heidegger, *The Question of Being*, (London : Vision, 1959), 37 .
5. ניטשה, הרצון לעוצמה, 4.
6. Heidegger, *The Question of Being*, 39 .
7. שם, 37, 51, 81 .
8. דף הנהלים של הסגר המקודד על עזה, ובייחוד מספר הקלוריות שאדם זקוק להן כדי לשרוד, הם אנלוגיה לשרדה הפעולה על גופו של הרעב.
9. אריאל הנדל, "ספר", בתוך: מפתח: מבחר מושגים פוליטיים, 289-314.

