

מי אני ללא גלות?

**אמנון רז-קרקוצקין חוזר אל מאמרו "גלות בתוך ריבונות: לביקורת
'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית" (גיליונות 4 ו-5, 1993-1994)**

א.

25 שנה חלפו מאז פורסם מאמרי "גלות בתוך ריבונות", ואני עדיין שואל את אותן שאלות ונדרש לאותם מושגים: "גלות", "דו־לאומיות", "מזרח". בשנים הראשונות לאחר פרסומו הייתה לי שאיפה לתקן את המאמר, לעדכן ולהבהיר. לכן גם סירבתי במשך שנים רבות להצעות לתרגם אותו לשפות שונות: רציתי תחילה לנסות להשלים אותו, בין היתר בעקבות ביקורות חשובות או אי־הבנות שליוו את פרסומו. רק לאחרונה נעניתי להצעתו של חברי הטוב צבי בן־דור בנית (שהיה אחד הקוראים הראשונים של המאמר המקורי) לפרסם תרגום לאנגלית של חלקים מהמאמר (Raz-Krakotzkin 2017).

אולם למאמר התפתחו בסופו של דבר חיים משל עצמו. במהותו הוא היה מעין פתיחה, עבודה לא גמורה, הצעה לדיון שניסתה לחבר נושאים שונים יחדיו ולפתוח ערוצים. ההתקבלות שלו לא הייתה מיידית: הוא אמנם זכה לתשומת לב מסוימת עם פרסומו, אבל בהמשך היה נדמה שהעניין בו דעך, למעט ביקורות שהיו מלוות לא אחת בניסיון להגחכה. רק כעבור שנים הוא זכה להתייחסויות רבות והוביל לכיוונים שונים, בהם כאלה שעלו על דעתי מראש ובהם כאלה שלא, את חלקם קיבלתי ואחרים דחיתי בהסתייגות. ממילא כדי לעדכן אותו יש להתייחס לעבודות נרחבות שנכתבו מאז בשורה של נושאים.

המאמר נכתב בעיצומה של כתיבת עבודת הדוקטור שלי, שעסקה בייצוג "תקופת הגלות" בהיסטוריוגרפיה הציונית, בהדרכתו ובהשראתו של עמוס פונקנשטיין ז"ל. בהמשך הדרך פניתי לבחון היבטים נוספים של תפיסת ההיסטוריה של הגלות ושל המשיחיות היהודית. כעת, כשקראתי שוב את המאמר, הופתעתי לגלות שהרבה תובנות שחשבתי שהתפתחו מאוחר יותר (אצלי או אצל אחרים) כבר כלולות בו. לעומת זאת הצטערתי לגלות שאין בו התייחסות לחיבורים שכבר הופיעו בזמן שנכתב. מאז כמובן למדתי הרבה והמשכתי לפתח היבטים של הדיון הזה, פיתוחים שהובילו אותי לכיוונים חדשים ומפתיעים. חוקרים רבים

אחרים עסקו גם הם בהיבטים שונים שבהם נוגע "גלות בתוך ריבונות". אינני עומד מאחורי כל הקביעות והניסוחים שמופיעים בו, אבל שאלות היסוד נותרו בעינן. במידה רבה אני עדיין ממשיך לכתוב את המאמר הזה, תוך כדי התמודדות עם סתירות ומתחים, ומתוך הבנה גוברת שאת המתחים האלה לא ניתן לפתור, אלא יש לחיות בתוכם, בניסיון להקשיב לקהלים שונים ולדבר עימם. השאיפה להביא לשילוב בין התודעות והעמדות מחייבת להכיר בסתירות האלה ולחיות אותן.

המאמר לא היה יכול להגיע לידי השלמה, מכיוון שמיסוד הפנייה שהוא מציע מייצר מתחים פנימיים. נוסף על כך, הפנייה אל הגלותי איננה יכולה להישאר בגבולותיו של העיון האינטלקטואלי. היא מחייבת הליכה אל מחוזות מוכחשים, אל מקומות של סכנה (במשמעות שהעניק ולטר בנימין למושג), החושפים את הסתירות שנגזרות מעמדות אינטלקטואליות שונות. את הסתירות הללו ראוי לחוות ולהבין. בו בזמן המתח בין ריבונות ובין גלות יוצר מצב מתמיד של מתיחות, שכן הוא מדגיש את ממד האחריות הנגזר מהדברים.

ב.

סביר מאוד שחלק מהניסוחים המופיעים במאמר (ושמהם אני מתפעל היום) כלל אינם שלי, אלא של עורך כתב העת, עדי אופיר, או של עורכת הלשון, חמוטל צמיר. לעדי היה תפקיד משמעותי בקביעת המבנה והנוסח של המאמר, וכמדומני שגם הכותרת, "גלות בתוך ריבונות", היא שלו. זוהי כותרת קולעת, אולם גם זכור לי שבמהלך העריכה התלבטנו בין שתי כותרות, "גלות בתוך ריבונות" ו"גלות מתוך ריבונות". מסיבות שאינן זכורות לי, בחרנו בראשונה.¹ אולם כיום אני משוכנע שהכותרת הנכונה היא "גלות מתוך ריבונות", ולא כפי שבחרתי אז. מכל מקום, זו הכותרת שזכרתי כשהתחלתי לכתוב רשימה זו (וכך זכר בתחילה גם עורך כתב העת, איתן בר-יוסף, שבדק והפנה את תשומת ליבי לעניין). "גלות בתוך ריבונות" משמעה, כך נדמה לי, השארת הריבונות כמות שהיא וחיפוש אחר מקום של גלות בתוכה, עיטורה בקישוטים של גלות. אבל אני חושב שכבר אז הבהרתי שלא זו הכוונה, אלא פנייה אל הגלות מתוך מצב של ריבונות, פנייה שמגמתה ליצור מרחב בין שני המושגים, להוביל לצמצום הריבונות, אבל ליטול את האחריות המתחייבת ממנה.

ואמנם, נראה לי שהכותרת "גלות מתוך ריבונות" (שמופיעה בגוף המאמר ככותרת של אחד הסעיפים) מנסחת את האתגר נכון יותר וגם מסמנת את המתחים הפנימיים הטמונים במאמר, מתחים שרק ילכו ויחריפו בשנים שלאחר מכן. "גלות מתוך ריבונות" איננה נוסחת פלא המגשרת על פני הסתירות, אלא דווקא מסגרת המעוררת את המתיחות ומבקשת לדבר מתוכה. המאמר הוא בעיקרו ניסיון לנסח תודעת שייכות המבוססת על עקרון הגלות. הוא

1 וכך גם בתרגום הכותרת לאנגלית: "Exile Within Sovereignty".

אינו מסתפק בביקורת שלילת הגלות, אלא מציע מודל שיצמח מתוך המציאות ומתוך לקיחת אחריות עליה. הגלות משמשת במאמר מושג המגדיר את הריבונות ומגביל אותה. בין ריבונות וגלות יש מצבים שונים, וחובה להגביל את הריבונות לא על בסיס קביעה חיצונית, אלא מתוך השפה הפנימית שלה עצמה. האם אפשר לחשוב על ריבונות שמבוססת על תודעת גלות? האם אפשר לחשוב על קיום משותף של יהודים וערבים מתוך מושג זה? לכל הפחות יש לשאוף לכך. גלות היא תפיסת יסוד; היא לא ההפך מבית, אלא היסוד שמלווה את תפיסת הזמן גם בבית וגם בגלות. מול ההיגיון של מדינת הלאום, שמבוסס על הטמעה והגליה, תודעת גלות עשויה להוביל למסגרת מכילה. תודעת גלות היא הדרך להגביל את הרצון הלאומי, הדרך לדמיין חיים משותפים של קהילות שונות. מול התביעה הקובעת שהארץ שייכת לנו, תודעת גלות עשויה להביא לתודעת שייכות אל הארץ.

בשנים שלאחר פרסום המאמר השתמשתי לא אחת במושג "דה-קולוניזציה" כדי לתאר את התהליך שעליו אני מבקש להצביע, באמצעות הקישור בין גלות ודו-לאומיות. המושג דה-קולוניזציה משמש בדרך כלל לציון התפתחות היסטורית מוגדרת של סיום השליטה הקולוניאלית הישירה, התפתחות שהתרחשה בעשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה, למשל באפריקה או באסיה. השימוש במושג דה-קולוניזציה במובנו זה גורם לנו לראות בשלטון הקולוניאלי הישיר אפיזודה שהייתה ונגמרה, ולכן היא כביכול אינה מעיבה על הדימוי העצמי של המערב המודרני כביטוי של דמוקרטיזציה וסובלנות. אולם לאמיתו של דבר, הדה-קולוניזציה גבתה (ועדיין גובה) מחיר כבד מכיוון שכללה רק צד אחד, ללא תהליך מקביל של דה-קולוניזציה של המערב – דהיינו נסיגה של אירופה מאותם יסודות אידיאולוגיים, תרבותיים וכלכליים אשר אפשרו את האלימות הקולוניאלית.

ואולם דה-קולוניזציה אינה יכולה להתמצות בצעד אחד של נסיגה. מדובר בתהליך מתמשך שחייב לכלול את שני הצדדים: הן את הקולוניאליסט והן את הכפוף לו, הן את היהודי והן את הערבי. מכאן גם אפשר להבין שהביקורת על השיח הציוני היא מניה וביה ביקורת על השיח המערבי, ובכלל זה על השיח הפוסטקולוניאלי עצמו.

ג.

מפאת היקפו, פורסם מאמרי בשני חלקים, חלק א בגיליון 4 (סתיו 1993) וחלק ב בגיליון 5 (סתיו 1994).² חלקו השני של המאמר פורסם לצד מאמרם המכונן של האחים דניאל ויונתן בווארין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים" (בווארין ובווארין 1994). ישנם קווי דמיון רבים בין שני המאמרים, ועבודתם של האחים בווארין (של שניהם יחד ושל כל אחד

2 רז'קרוצקין 1993; 1994. בגיליון 4 של תיאוריה וביקורת פורסם גם מאמרה המכונן של שרה חניסקי ז"ל, "שתיקת הדגים", שעורר הדים עם פרסומו והוא מהווה אבן דרך בדיון על אמנות בישראל (ראו חניסקי 1993). בהמשך הייתה שרה אחת המבקרות החשובות של המאמר הנדון כאן.

בנפרד) שימשה לי מקור השראה חשוב. גם במוקד המאמר שלהם עמדה התודעה הציונית, וגם הם היו שותפים לחיפוש אחר יישום פוליטי של העיקרון התיאולוגי של הגלות. אבל המאמר שלהם יצא מנקודת מוצא של הקיום הדיאספורי, הקיום היהודי מחוץ לארץ ישראל. מתוך כך הם העמידו, וממשיכים להעמיד, תפיסה אחרת של ההיסטוריה היהודית, כזו שאיננה רואה את ה"פתרון" הריבוני כתכלית.

נקודת המוצא שלי הייתה שונה. היא התייחסה לקיום היהודי בארץ ישראל ולהוויה הישראלית שהתפתחה מתוך התודעה של שלילת הגלות ומתוך מגוון ההתנגדויות להשלכות של עיקרון זה. השאלה שביקשתי לשאול – ושעדיין מעסיקה אותי – היא זו: כיצד אפשר לבסס קיום יהודי בארץ ישראל על חזון של שוויון בין יהודים ופלסטינים?

יש להדגיש שלא עצם הזיקה היהודית לארץ עומדת כאן לדיון אלא אופייה של זיקה זו. העניין שלי לא היה פנייה אל דיאספוריות כמודל חלופי (אם כי ניזונתי רבות מחשיבה דיאספורית), לא חיפוש נוסטלגי אחר הוויה גלותית (אם כי גם זה קיים, ואינני מוצא בזה פסול), גם לא התרפקות על חולשה (כפי שייחסו לי) – אלא דווקא פנייה אל הגלות כאקט של קבלת אחריות; גלות כאתיקה המכוונת להצטמצמות, המגדירה אחרת את הזמן והמרחב. אין בהצעתי אידיאליזציה של הגלות אלא ניסיון לראות במושג הגלות יסוד מרכזי להגבלת הריבונות, ניסיון לדחות את הדיכטומיה היסודית בין ריבונות לגלות. הפרויקט שמעסיק אותי לא היה מתאפשר אלא מתוך המציאות הקיימת, המציאות שיצר הפרויקט הציוני, על קיבוץ הגלויות שהיה כרוך בו ועל המפגשים המורכבים והמתוחים שהוא זימן לנו ושקובעים את חיינו. אין כאן הצבה של גלות מול לאומיות, אלא הצעה לכיוון אחר להגדרת הלאומיות.

בריעבר התברר שהמאמר היה חלק ממגמה תרבותית רחבה הרבה יותר שהתפתחה באותה תקופה ואשר אפשר לכנותה שיבה אל הגלותי – ושיבה של הגלותי, של המוכחש. במישורים רבים התודעה התרבותית הישראלית פנתה אל קולות גלותיים בניסיון להגדיר את עצמה מחדש. לחלק מהפניות הללו הייתי מודע בזמן הכתיבה, לאחרות התודעתית רק כעבור זמן. הדיון שלי עסק בקולות שצמחו בעיקר בשוליים, אבל זכו מאז לתהודה גוברת. המאמר תרם את חלקו למהלך רחב שהתפתח בכיוונים שונים ומנוגדים. יתרונו היה בכך שהוא חיבר מסגרות שיח שונות שנדונות בדרך כלל בנפרד: הגלות היהודית והגלות הפלסטינית; שאלת המזרחיות ושאלת שלילת הגלות האשכנזית. אמנם אחר כך היו שטענו שהתעלמתי מיסודות גלותיים שונים. שרה חינסקי (2002), למשל, הצביעה בצדק רב על חוסר ההתייחסות אל הגלותיות האשכנזית (שגם אצלי נפלה כולה לתוך הדיון על זיכרון השואה). כמו כן פורסמו מחקרים רבים שהצביעו גם הם על מורכבותו של הדיון על שלילת הגלות בשיח הציוני. הקולות השונים שנשמעים חושפים יסודות של המחשבה הגלותית המשוקעים אף הם בתרבות הישראלית. דוגמה לכך היא אבות ישורון, שציטוט שלו פתח את המאמר, והוא נותר עד היום מורה דרך חשוב.

ד.

המאמר פורסם בתקופת הסכמי אוסלו (כך שנכתב בעצם, התברר לימים, בשנים שלפני "תהליך השלום"). כאמור, הוא היה חלק מגל רחב של כתיבה ביקורתית, שבדיעבד אפשר לקבוע שצמחה על רקע תחושה של ביטחון יחסי שאפיינה את החברה הישראלית באותן שנים. גם מי שהזהירו מלכתחילה מפני הסכנות שבהסכמי אוסלו, ואני נמניתי עימם, עדיין האמינו באפשרות של שינוי ביחסים בין יהודים ובין ערבים בארץ. זכור לי שהמאמר נכתב בתחושה של דחיפות, אבל גם מתוך תחושה של חברה ישראלית יציבה, למרות הכיבוש האלים. במסגרת יחסי כובש-נכבש התקיימה באותם זמנים גם היכרות הדדית. הפלסטינים היו, אם נשתמש במושג של אשיס ננדי (עוד מורה גדול שרכשתי מאז), "אויב אינטימי" (Nandy 1989).

העולם השתנה מאז באופן דרמטי. "תהליך השלום" יצר שבר שלא יהיה קל לאחות אותו. הוא הוביל להעמקת הדיכוי, לנתק ולשנאה חסרי תקדים בין יהודים ופלסטינים. בין היתר הוא גם חשף את המתחים הפנימיים בתוך החברה הישראלית. החברה היהודית-ישראלית מצויה כיום במצב של חרדה מתמדת, נטולת כל אופק או חזון, וכל ביקורת נתפסת כערעור על עצם הקיום. אמנם ממשיכים להתפתח ולהישמע קולות שמציעים אופקים חדשים למחשבה, אולם ללא ספק זוהי חברה שאיננה בטוחה בעתידה, שחיה בצל האסון ושמפעילה אלימות גוברת והולכת. מאז שנת 2000, אז הובילה המדיניות היהירה של ממשלת אהוד ברק לקריסת האמון הבסיסי בין הצדדים, מתנהלת החברה הישראלית במציאות של הסתה אנטי-ערבית, גזענות אנטי-מזרחית ולאומנות גואה.

אפשר לומר שהחרדה והאלימות הן פועל יוצא של שתי מגמות הפוכות המשתלבות זו בזו: מצד אחד, עלייתו של הגלובליזם של המוכחש. שיבתם או התפרצותם של קולות גלובליים אל השיח באה לידי ביטוי בקולות תרבותיים מעוררי השראה אבל גם בצורות בוטות ואלימות, שהן בלתי נמנעות וחושפות את עומקו של הקרע התרבותי שיצרה הציונות ואת ממד הדיכוי הגלום בשיח השלילה. מצד שני, תודעת שלילת הגלות כפי שתוארה במאמר מובילה למסקנה הקיצונית, אך המתבקשת, של מימוש הגאולה כבעלות ובריבונות כוללת על הארץ.

חלק ניכר מהתגובות למאמר נגעו לניתוח הביקורתי של התודעה הציונית והשלכותיה. מרביתן לא עסקו במסגרת הניתוח הכללית שלו אלא התמקדו באחד ממושאי הביקורת – שאלת הנכבה, שאלת זיכרון השואה, סוגיית הרחקת המזרחים או הדיון הפוליטי-תיאולוגי היהודי. ואולם בעיניי, הפרדת השאלות הללו זו מזו והעיסוק הנפרד בהן מותירים את השיח בעינו. הממד הביקורתי הוא קריטי, בפרט בשל הניסיונות הנמשכים להכחשת הנכבה, להכחשת דיכוי המזרחים, למחיקת ההיסטוריות של היהודים ושל הערבים. אבל כדי שתהיה לביקורת משמעות דרוש חזון, דרוש אופק חדש שיציע הגדרות חלופיות לקיום היהודי בארץ – אחרת היא תיוותר בגדר הכאה על חטא או תחושת אשמה, שאין בהן ערך של ממש.

שתי תובנות נדרשות לשם הצבת אופק כזה. הראשונה היא הבנת החשיבות של השיח התיאולוגי לכל דיבור על המציאות הישראלית. התובנה השנייה היא הצורך ביצירת מסגרת מחשבה דו־לאומית, והכרה בכך שלא ניתן להפריד את הדיון על הישראלים היהודים מהדיון על הפלסטינים – את שאלת היהודי משאלת הערבי.

ה.

ראשית, השיח התיאולוגי: הקיום היהודי בארץ ישראל הוא שאלה תיאולוגית, ומושג הגלות מבקש להשיב את המתח שמאפיין את הקיום הזה. בלי מודעות ליסוד המשיחי־אפוקליפטי שנמצא בלב התודעה הציונית לא ניתן לחפש אחר אפשרויות אחרות לבחינת המציאות, אפשרויות שהבסיס להן נטוע דווקא במסורת היהודית. המשיחיות הפוליטית הציונית־דתית איננה מודל אחר מזה שמגולם בתודעה הציונית, אלא מסקנה והמשך שלו. כך גם בנוגע לשאיפות הגוברות לבנות את בית המקדש – נושא שעליו הרחבתי, בעקבות גרשם שלום, במאמר שפרסמתי כמעט עשור מאוחר יותר בתיאוריה וביקורת (רז-קרקוצקין 2002). גם בהקשר זה פורץ אותו מוכחש שהצמיחה הציונית החילונית, כשפירשה את התודעה היהודית כסיפור לאומי־פוליטי המשחזר את התנ"ך. מול זה עומדת "התיאולוגיה הגלונית" (האורתודוקסית) שנדחתה, ואשר הציעה מודל אחר. בימים אלה אני עוסק בשאלת היחס של השיח הציוני כלפי המרכז היהודי שהתקיים בצפת במאה השש־עשרה, ואשר בו עוצבה מחדש תפיסת הגלות והגאולה היהודית. גם כאן העניין איננו להציב מודל גלוני מול מודל משיחי, אלא להציב חזון אחר של גאולה. הבעיה איננה טמונה בעצם השאיפה לגאולה, אלא בפרשנות הפוליטית שלה.

הממד התיאולוגי איננו היסוד היחיד של שלילת הגלות, אבל הוא זה שמעניק משמעות להיבטים האחרים. הקושי התיאולוגי מתלווה לקושי הטמון בניסיון לנסח את הקולקטיביות היהודית (עם ישראל) במונחיה של הלאומיות המודרנית. הקושי הזה מתעורר לנוכח היבטים שונים של מושג שלילת הגלות: הממד התיאולוגי־משיחי המובהק הגלום בתודעה הציונית, מחיקת התרבות היהודית שלאחר החורבן, והמחיקה של זהויות ותרבויות כבסיס להשתלבות בלאום, שאמור להציע שחזור של התרבות התנ"כית על מצע מודרני המבוסס על הזדהות מלאה עם המערב הנוצרי. אפשר להשוות את הציונות למקרים אחרים של "קולוניאליזם התיישבותי" (settler colonialism), אבל גם אז נצטרך לעמוד על ייחודה הנגזר משני היבטים מרכזיים של השיח המערבי המודרני: המקום של "השאלה היהודית" בעיצוב גבולות ההשתייכות וגבולות הסובלנות החילונית מכאן, והמקום של התנ"ך במחשבה המודרנית, ותפקידו בגיבוש זהויות לאומיות ובמתן לגיטימציה להשתלטות קולוניאלית מכאן. לאור זאת אני סבור שביקורת על הציונות היא חסרת משמעות אם אינה מובילה לביקורת רחבה יותר על יסודות השיח המודרני. ביקורת על הציונות מנקודת מבט

יהודית מחייבת, ממילא, ביקורת על השיח שבמסגרתו היא צמחה ואשר על מושגיו השיח הישראלי ממשיך להישען.

זה ההקשר שבו אני מנסה להעניק משמעות אקטואלית למושג הגלות. התיאולוגי מקבל את משמעותו כאשר הוא מתחבר לקונקרטי, לפוליטי. אל מול שלילת הגלות, שביקשה למחוק את ההיסטוריות השונות של הערבים ושל היהודים, של הארץ ושל קהילות ישראל, מושג הגלות משמש אותי בראש ובראשונה לצורך הדיון על התרבות הישראלית, על ישראל ועל פלסטין. ואולם חשיבותו של מושג הגלות חורגת הרבה מעבר לכך; הוא חותר תחת מושג הריבונות המודרני, ובפרט תחת מושג הקדמה. בעבודות מאוחרות יותר ביקשתי להציב את מושג הגלות מול תפיסת ההיסטוריה המודרנית שבמוקדה מושג הקדמה (רז-קרקוצקין 2015ב).

1.

שנית, מחשבה דו־לאומית. המושג דו־לאומיות ממשיך לעורר חרדות והתנגדות רחבה, אבל הדיון בו נראה לי היום דחוף עוד יותר משהיה בזמן כתיבת המאמר, ועודני מחפש נואשות אחר דרכים להפוך אותו לבסיס לחזון משותף. אני ער לבעיות שהוא מעלה, אבל אני סבור שאלה הן אמנם הבעיות המרכזיות שעומדות לפנינו.

בשיח הישראלי העכשווי, בפרט בקרב חסידי "תהליך השלום", המושג דו־לאומיות מוצג כאיום, סיוט שעלול להתגשם אם ישראל לא תיסוג חלקית מהשטחים וכך תאבד את הרוב הדמוגרפי שלה. השיקול הדמוגרפי נותר מוקד התמיכה ב"תהליך השלום". ואולם "תהליך שלום" שמונע מ"האיום הדמוגרפי" ומעקרון ההפרדה לא יכול להוביל לפיוס המבוסס על הכרה הדדית ועל פשרה היסטורית בין העמים. אחרים דוחים את המושג דו־לאומיות, בפשטות, בטענה שהוא "לא ריאלי", כאילו כל עיסוקנו הוא בריאלי.

במכוון הבחנתי אז, ואני ממשיך להבחין גם היום, בין מה שכינתי "חשיבה דו־לאומית" ובין הרעיון הקונקרטי של מדינה אחת משותפת (מבלי להפסיק לחלום על מציאות כזו). במובן זה המושג דו־לאומיות לא נועד להציע "פתרון" או "הסדר" אלא אופק, חזון של חיים משותפים שיחליף את עקרון ההפרדה. מושג הדו־לאומיות מבוסס על הכרה הדדית ועל שוויון אזרחי ולאומי, וככזה הוא תנאי לכל הסדר. גם "פתרון שתי המדינות" יכול להיות ריאלי ומשמעותי רק בתנאי שילווה בחזון דו־לאומי. גם לשם הפרדה (ולו זמנית) בין העמים, הפרדה שייתכן שהיא חיונית לנוכח השנאה הגוברת, נדרש חזון דו־לאומי, נדרשת ההבנה שלא ניתן לדבר על זכויות היהודים בארץ מבלי לדבר על זכויות הפלסטינים. כשלעצמי, אינני סבור שאפשר להסדיר "באופן סופי" את "שאלת הסכסוך היהודי-ערבי" ואת זכויות הפלסטינים בתוך גבולותיה של ארץ ישראל המנדטורית. ניתן להסדיר זאת רק בהקשר אזורי רחב, שממילא יציב לפנינו שאלות חדשות. שאלת ההכרה בישראל איננה

מוגבלת לפלסטינים, אלא מחייבת הסדר מזרח-תיכוני כולל. אבל הסדר כזה יהיה חייב להתבסס על התייחסות מוקדמת אל השאלה הדו-לאומית.

השאלה איננה איך מיישמים את הרעיון הדו-לאומי, אלא איך מציבים אותו כחזון ומתווים בעזרתו אופק פוליטי משותף, שיאפשר, בין היתר, קיום יהודי בטוח במזרח התיכון. אינני יודע לחשוב על "הסדרים סופיים" ואינני מאמין שמסמכים של מומחים מהאקדמיה יכולים ליצור פתרונות פרגמטיים. הבעיה האקטואלית המרכזית, יש לזכור, היא איך לעצור את תהליך שלילת הקיום הפלסטיני. לשם כך דרוש חזון אחר, עקרונות יסודיים שינחו את השיח הפוליטי. בפרט צריך לדבר על השאלות המוכחשות, על הנכבה.

כפי שהסביר מירון בנבנשתי כבר לפני שנים רבות, המושג דו-לאומיות בעצם מתאר את המציאות; הלכה למעשה, המציאות היא דו-לאומית (וראו בנבנשתי 2012). הפרויקט הציוני יצר בעת ובעונה אחת שני לאומים: העם הפלסטיני, שהובדל מיתר העמים הערביים כשהמעצמות האימפריאליות הכריזו על ארצו כעל מחוז הבית הלאומי היהודי; וכמובן העם היהודי-עברי, שנוצר והתעצב בתהליך זה על ידי בעלי חזון לצד פליטים ומהגרים. זוהי כמובן היסטוריה לא סימטרית, אבל אי-אפשר לדבר על ההיסטוריה של הציונות במנותק משאלת הערבים, וגם אי-אפשר לבחון את ההיסטוריה של הפלסטינים מבלי להתייחס לקיום היהודי ולהשתלטות היהודית על הארץ. לכל אחת מהקבוצות יש גם היסטוריה משל עצמה ואופק שאינו כולל את האחר, ובכל זאת אי-אפשר להפריד את ההיסטוריות האלה. השימוש במושג "חשיבה דו-לאומית" חורג כמובן מעבר לתיאור המציאות, ומגמתו היא לשנות את ההיסטוריה הא-סימטרית בשם חזון משותף ומורכב של שוויון ושושפנות. זהו ההקשר שבו ניסיתי מאוחר יותר להציע את המושג דה-קולוניזציה. השילוב של גלות ודה-קולוניזציה מעניק למושג את משמעותו הייחודית, כתהליך הכולל את שני הצדדים, את ה-colonizer וה-colonized, את היהודי ואת הערבי, ובפרט כשהשולט עצמו, היהודי, נושא את זיכרון היותו נשלט, קורבן המערכות האימפריאליות האירופיות. כך, במקום לחשוב על פתרונות אפשר לחשוב על תהליכים ותודעות.

דו-לאומיות היא מושג מעורר חרדה, מכיוון שביסודו עומדת ההכרה בזכויות הלאומיות של הפלסטינים. הפליטים וזיכרונם היו ועודם יסוד מאיים על החברה הישראלית; הם מציבים שאלות קשות, שאין להן פתרון פשוט. אי-אפשר להתעלם מהחרדות האלה או לטעון שהן חסרות בסיס. אני מודע להן ושותף להן.

אולם עלינו לזכור מה מעורר את החרדה: יש להודות שהחרדה היא מפני עקרון השוויון עצמו ומפני הכרה הדדית המבוססת על שוויון. העובדה שהשוויון מוגדר כאיום קיומי מעידה על הקיום עצמו. לכן, ההתנגדות לעצם הדיון על דו-לאומיות – גם כשהיא מגיעה מצד תומכי ההסדר – פירושה למעשה תביעה מהפלסטינים להכיר בנחיתותם בארץ, וזה לא בר-קיימא. הגורמים המזוהים כ"מחנה השלום" בישראל תומכים בהסדר המבוסס על אזרחות ישראלית מסוג ב לערביי ישראל, ואזרחות פלסטינית מוגבלת לערביי השטחים. אפשר לקבל זאת כמציאות זמנית, אפשר אולי גם להצדיק עמדה כזו – אבל אז ראוי להצהיר במפורש

על התנגדות מהותית לעקרון השוויון. אפשר להתקיים בצדק חלקי, אבל אי־אפשר להציע תהליך של פיוס על בסיס תביעה מהפלסטינים להכיר בנחיתותם. בהקשר זה מן הראוי לתבוע מהפלסטינים הכרה בקיום היהודי הישראלי, אם כי תוך צמצומו והבטחתו. כמובן, אסור להתעלם מהסכנות שיש בדרך הזאת. אבל הסכנות שבהתעלמות ממנה גדולות פי כמה, והפנייה אל מקורות החרדה חיונית כדי להתמודד איתן. הסכנה העיקרית נעוצה דווקא בהיצמדות לאשליית ההפרדה ובהכחשה הנגזרת מכך. האופק היחיד שההפרדה מייצרת עבור הציבור היהודי כיום הוא של מדינה מוקפת חומות ומחומשת במיטב כלי המשחית, מדינה הנתונה במצב של חרדה מתמדת ובתחושה של איום קיומי. הפרדוקס של שלילת הגלות הוא שבפועל תודעה כזו מובילה ליצירת גטו עצום ומבוצר. המושג דו־לאומיות מנסה לעצור את התהליך הזה ולחפש אחר הגדרה אחרת של הקיום היהודי בארץ.

הטענה שהדרך הדו־לאומית היא לא ריאליסטית אינה יכולה לשמש הצדקה לחמוק מהדיון המהותי. בסופו של דבר טענה כזו שוללת כל דיון פרגמטי. גם אם יישום החזון הוא מורכב, ללא חזון אנו מוצאים את עצמנו בתהליך של נישול מתמשך ושל שנאה גוברת. השאלה היא אם אנחנו רואים בעיני רוחנו קיום משותף המבוסס על שוויון לאומי ואזרחי של יהודים וערבים בארץ הזאת, וחשוב יותר – אם זו שאיפתנו. הפנייה אל העבר חיונית לשם יצירת חזון כזה, אבל לא מתוך אשמה אלא מתוך אחריות. הערפול איננו מיתר את הדיון אלא מגדיר את אופיו.

עקרון הדו־לאומיות נדון בקרב אינטלקטואלים פלסטינים בולטים בעבר ובהווה. לעמדותיהם של אדוארד סעיד, עזמי בשארה ומחמוד דרוויש הקדשתי דיון קצר (Raz-Krakotzkin 2012). את המשמעות של שיח כזה ניסח לאחרונה באופן בהיר ראף זריק, שהציב את השאלה: מתי המתיישב הופך ליליד? ("When Does a Settler Become a Native?" Zreik 2016). זריק בוחן את הקושי העומד בפני הנכבש הנדרש לכולל את הכובש בתמונת העתיד שלו, ועומד על החשיבות שיש בהכרה בלאומיות יהודית לא קולוניאלית. זריק לקח אל הקצה את ההכרה בלאומיות היהודית כדי להמחיש את התהליך הנדרש לשם קיום שוויוני. מן הראוי לבחון את התודעה הישראלית מתוך מקום זה, מתוך ההכרה המאיימת של היליד.

1.

מחשבה דו־לאומית מבוססת על הכרה בלאומיות הפלסטינית, אבל בו בזמן היא מכוונת גם להכרה בקולקטיב היהודי, בזכויות הלאומיות היהודיות ובזיקה היהודית אל הארץ. זה בוודאי המקום שאני מדבר מתוכו. הצעה זו לדיון באה מתוך תחושת שותפות עם הציבור היהודי שממנו אני בא ותחושת אחריות עמוקה כלפיו. חשיבה דו־לאומית יוצרת מרחב בין תביעה לעליונות יהודית מוחלטת ובין שלילה גורפת של הקיום היהודי הלאומי.

מנקודת מבט פלסטינית, ההשקפה הדו־לאומית היא פשרה, שכן היא מבוססת על הכרה עקרונית בזכות הקיום היהודי הלאומי. אי־אפשר לצפות לפשרה כזו מבלי להכיר בחורבן העם הפלסטיני שנגרם בשל הקמת המדינה, ומבלי להציע קיום יהודי לאומי מסוג אחר, שאינו תובע עליונות מוחלטת על הארץ ועל אוכלוסיותיה.

מנקודת מבט יהודית, עמדה דו־לאומית מחייבת להציב פרויקט לאומי יהודי. השאלה העומדת לפנינו היא כיצד להגדיר מחדש קיום יהודי שיתבסס על הכרה בפלסטינים. על כן חשיבה דו־לאומית אינה מוציאה את עצמה מתחום האחריות של התודעה הקולקטיבית היהודית – נהפוך הוא: היא מדברת מתוכה ומנסה להכיל גם את קולותיה המוכחשים. יתר על כן, בעוד "מחנה השלום" מבסס את חזונו על ההנחה שהמתנחלים הם אלה שישלמו את המחיר באופן בלעדי – שכן עקירתם מבתיים היא תנאי להקמתה של ישות פלסטינית שיהיה אפשר להגדירה כ"מדינה" – הרי במהות ההשקפה הדו־לאומית ניצבת ההכרה שעל כולנו יהיה לשלם את המחיר, כולנו נצטרך להצטמצם. באופן פרדוקסלי, סולידריות יהודית היא תנאי למחשבה על דו־לאומיות. זה סוג המחשבה שאליה כיוון יהודה שנהב כשערער על שיח "הקו הירוק" (שנהב 2010).

תחושת האחריות לקולקטיב היהודי העמיקה אצלי לימים, הרבה בזכות הקרבה ארוכת השנים לחיים גורי, שהלך לעולמו בזמן כתיבת דברים אלה. קרבה זו, שהחלה בביקורת שהטיח גורי כלפי ניסוחים חריפים שנקטתי, הפכה לרעות מתמשכת. למדתי להפנים את הביקורת שלו ולחשוב דרך הסתירות הפנימיות שליוו אותו כל חייו: עד יומו האחרון חווה גורי את המתח בין היותו מייצג מובהק ומסור של הריבונות ובין פנייתו החדה והמיוסרת אל קולות קורבנותיו. "אני מלחמת אזרחים" – כך כינה את הסתירה הזאת באחד משיריו הנוקבים, וראיתי בכך סוג של מחויבות (ראו גורי 2004).

עולמו של גורי, עולמם של הוריי, היה העולם שכנגדו יצא המאמר: התרסה כנגד הדור שסימל את שלילת הגלות. אבל בהדרגה למדתי שלהתרסה זו אין שום משמעות אלא מתוך המקום העמוק והחשוב שסימן גורי, בפרט בשירתו המאוחרת. נקודות המבט שלנו נותרו שונות, אבל אהבתי אליו לימדה אותי שבלי מחויבות עמוקה לקיום היהודי העברי אין לביקורת משמעות. בעוד אני פניתי אליו, סמל הריבונות, הוא פנה אל הגלות, ודרכו האמיצה בספרי השירה המאוחרים שלו כיוונה גם את דרכי.

ח.

גם היום אני ממשיך למצוא במושג גלות את הבסיס לפרויקט הדו־לאומי. גלות היא מושג היסוד של התודעה היהודית, מושג שדווקא שלילתו מאפשרת לעמוד על עיקריו החשובים. תודעת הגלות היהודית היא חובקת כול, ומעניינת העובדה שהיא זכתה לביטוייה המגובשים ביותר ומעוררי ההשראה דווקא בארץ ישראל, על ידי קבוצת האישים הגדולים שהתיישבו בצפת במאה השש־עשרה ושינו את התודעה היהודית. כאמור, בכך אני עוסק בעבודתי

הנוכחית, שמובילה אותי לכיווני חשיבה נוספים. פרק זה בהיסטוריה של עם ישראל ושל ארץ ישראל מעניק ממד נוסף למגמה לערער את הניגוד בין גלות ובין ריבונות ולחשוב על גלות בארץ ישראל, בשפה שעוצבה בארץ ישראל, שפה שממשיכה להנחות את עולמם של ישראלים רבים, שעבורם מירון – סמל של גלותיות פרימיטיבית בשיח שלילת הגלות – הוא מוקד תרבותי. גלות היא מושג קריטי בהקשר זה, אל מול נרטיב הגאולה הציוני, הטומן בחובו בהכרח את חורבנו. גלות היא הדרך להתכתב עם העבר היהודי, וגם להצדיק את הקיום הנוכחי. גלות מסמנת את המעמסה שנפלה על עם ישראל, ובכלל זה אותם יהודים בתודעתם, המתנערים מההלכה או שאינם מקפידים בה. הגלות מצויה כבר בהבטחה המקראית של הארץ, שמוצגת כהבטחה על תנאי ומלווה באזהרה מפני הגלות שתהיה מנת חלקו של העם אם לא ילך בדרכי השם.

אבל הגלות היא כמובן גם יסוד התודעה הפלסטינית, החוויה המעצבת שהגדירה את כל חלקי העם הפלסטיני לאחר הנכבה, ובכלל זה את גם אלה שנותרו במקומם. אי-אפשר לחשוב היום על גלות בלי לחשוב על גורל הפלסטינים. ואמנם, את הטקסטים היהודיים על הגלות אני קורא מתוך שירת הגלות הגדולה של מחמוד דרוויש. "מי אני ללא גלות?", שאל באחד משיריו (דרוויש 2000), ובכך סימן את היסוד המרכזי של התודעה הלאומית המשותפת של הפלסטינים, כולל אלה שנותרו בבתייהם. "מה נעשה ללא גלות", שאל דרוויש, לא מתוך התרפקות על מצב של פליטות ועקירה אלא כדי לשמר את החוויה המכוננת של הגלות, את המאבק המתמיד שהיא מייצרת, את הכמיהה ואת הזיכרונות שהיא מארגנת. דרוויש הותיר אותנו עם האתגר לפנות מקום לגולים, לבני הארץ. את מחשבותי על הגלות מאז פרסום המאמר פיתחתי בהשראתו; שוחחנו רבות על הנושא במהלך שנים של חברות, עד מותו ב-9 באוגוסט 2008, ערב ט באב תשס"ח. כך זכיתי לעצב את עמדותי מתוך חברות עמוקה עם שניים מגדולי המשוררים של הארץ – חיים גורי ומחמוד דרוויש – שהציבו לכאורה שתי עמדות מנוגדות, אבל שתיהן התקיימו בהקשר הכולל את היהודים ואת הערבים.

משנתו של ולטר בנימין תפסה אצלי מקום מרכזי כבר אז, ובוודאי היום. כמו רבים (ובשונה מרבים אחרים), אני קורא אותו כהוגה יהודי, וליתר דיוק קורא את השקפותיו דרך ההגות היהודית. בתפיסת ההיסטוריה והשפה של בנימין מהדהדות התפיסות שהתפתחו בצפת (אם כי אפשר שיש להן גם מקורות אחרים), שאותן הוא מטמיע כקול ביקורתי בתוך השיח המערבי. במאמר ניסיתי להבין את המציאות הישראלית מתוך התזות של בנימין על מושג ההיסטוריה, שאותן כתב בהיותו פליט בצרפת בשנת 1940. לאחר מכן אף התיימרתי לטעון שרק כאשר קוראים את התזות שלו בהקשר הציוני הן מקבלות את משמעותן המלאה, בו בזמן שהן ממחישות שביקורת על הציונות איננה יכולה להצטמצם לדיון בישראל (רז-קרוצקין 2002; 2015א). טענתי זאת בין היתר משום שבנימין מילא תפקיד חשוב בעיצוב המחשבה הדו-לאומית של אינטלקטואלים יהודים כגרשם שלום וחנה ארנדט, ושל אינטלקטואלים פלסטינים כאדוארד סעיד ומחמוד דרוויש. המשותף לכולם הוא התייחסות כזו או אחרת אל בנימין.

ט.

הפרספקטיבה המזרחית היא יסוד מהותי במושג הגלות; בלעדיה, המושג מאבד את משמעותו. במאמר המקורי סימנתי את שלילת התרבות המזרחית ואת ההדרה החברתית והתרבותית של המזרחים בין הביטויים הבולטים של שלילת הגלות ושל השלכותיה. אבל הפרספקטיבה המזרחית מסמנת הרבה מעבר לזה.

כפי שהיטיבו להראות חוקרים רבים, החילון של היחס אל היהודי פירושו ניסוח מחדש של היחס הנוצרי הבסיסי אל היהודי במושגים אוריינטליסטיים מובהקים. היחס האמביוולנטי אל היהודי נוסח במסגרת שהבחינה בין מערב ומזרח, בין ארים ושמים. את שלילת הגלות יש לראות כשלילה של כל מה שזוהה כמזרחי ביהודי, כולל היהודי האירופי: טיהורו מן המזרחיות שדבקה דווקא בו וזיהויו עם המערב הנוצרי. מפרספקטיבה זו, המזרחי איננו רק הקורבן המובהק של הציונות, אלא גם נקודת המוצא שדרכה יש לחפש את האלטרנטיבה להגדרת הקיום היהודי. מהמקום הזה ראוי להתחיל את הדיון על תודעת הגלות; לכתוב את היהודי מתוך המקום שבו הוגדר, ואשר אליו יש לו זיקה יסודית: המזרח.

הזיקה בין גלות ובין מזרח מלווה את השיח המזרחי בישראל. הקישור הזה נעשה לראשונה על ידי אלה שוחט, שמיקמה את שאלת המזרחים אל מול התודעה האירופית, בהשראת אדוארד סעיד. כתביה המוקדמים של שוחט היו מקור השראה כבר למאמר המקורי, ומחקריה המאוחרים העניקו פרספקטיבה נוספת למכלול הדיון על המושג יהודי-ערבי, ובפרט על הקו המחבר שבו (שוחט 2001).

הביטוי העמוק והרחב של חיבור זה נמצא במכלול מפעלה של חביבה פדיה, שמציעה קישור בין פרספקטיבה מזרחית לכתובת ההיסטוריה ובין ביטוייה השונים של תודעת גלות במסורת היהודית הפרה-מודרנית ובזו המודרנית (פדיה 2004; 2011; 2015). ניצני עבודתה המחקרית שימשו מקור השראה כבר למאמרי המקורי, אך במרוצת השנים היא הוסיפה מבט רחב ומעורר השראה, הן במחקריה ובכתביה העיוניים והן ביצירתה הפואטית והמוזיקלית. באותו זמן שבו ראה מאמרי אור, פורסם בכתב העת חדרים שירה של פדיה "איש הולך", שטומן בחובו היבטים רבים של תודעת הגלות (פדיה 2009 [1994]). פדיה מציעה דיון מקיף במושג הגלות במסגרת מחקריה על המחשבה היהודית, לצד דיון במזרח ובקול הגלות. מכלול זה, הראוי לסקירה נפרדת, הוסיף ממד משמעותי לשאלות המעסיקות אותי. כיום אי-אפשר לקרוא את מאמרי המוקדם ללא התובנות המבריקות של פדיה.

הפרספקטיבה המזרחית, יש להדגיש, איננה מוגבלת ל"זהות מזרחית". אדרבה, היא מופנית אל התרבות הישראלית כולה, גם אל קולות גלויים שאינם מן המזרח. במובן זה השיבה אל המזרח סוללת את הדרך לשילובם של זיכרונות גלויים שמקורם באירופה. המחשבה המזרחית, המערערת על הדיכוטומיה חילוני-דתי כשם שהיא מערערת על הדיכוטומיה מערב-מזרח, נושאת איתה משמעות קונקרטית של מושג הגלות, ואת אלה יש לשאוף לקדם.

מכאן יוצא ששאלת הדו־לאומיות היא שאלת היהודי־ערבי במובנה הרחב ביותר. הדיון על מושג הדו־לאומיות אינו מתמצה בדיון על שתי קבוצות אתניות הנאבקות על אותו חבל ארץ. גיל אנידג'ר בחן את שאלת "היהודי, הערבי" ועמד על מקומם המקביל בעיצוב התיאולוגיה הפוליטית הנוצרית המערבית – היהודי בדמות האויב הרוחני והמוסלמי בדמות האויב הפוליטי (Anidjar 2003). אנידג'ר עמד גם על הדרכים שבהן התרבות האירופית־נוצרית העכשווית ממשיכה להפריד בין היהודי והערבי, בין שיילוק ובין אותלו, בין אנטישמיות לאיסלאמופוביה. אנידג'ר לימד אותנו שאי־אפשר להתייחס אל הציונות במנותק מההקשר הכולל של השאלה, ומתוך כך שביקורת על הציונות היא מניה וביה ביקורת על התיאולוגיה הפוליטית האירופית. רעיונותיו של אנידג'ר והשראתו הביקורתית המתמדת הובילו אותי למקם מחדש את הקישור בין גלות ובין דו־לאומיות. מדובר, אם כן, בפרויקט שעדיין לא הושלם, ומטבעו גם לא יושלם. הוא לוקח אותנו למקומות לא פשוטים, מחייב אותנו להתמודד עם שאלות קשות של אחריות לריבונות שמתוכה אנחנו כותבים, תוך חתירה נגדה. הריבונות מחייבת אותנו לקרוא את הקיום היהודי מתוך הגלות הפלסטינית, המאפשרת להציב חזון אחר ואתגר אחר.

ביבליוגרפיה

- בויאריין, דניאל, ויונתן בויאריין, 1994. "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו), עמ' 79–103.
- בנבנשתי, מירון, 2012. חלום הצבר הלבן: אוטוביוגרפיה של התפכחות, ירושלים: כתר.
- גורי, חיים, 2004. אני מלחמת אזרחים, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק והקיבוץ המאוחד.
- דרוויש, מחמוד, 2000. "מי אני ללא גלות?", ערש הנוכריה: שירים, בתרגום מוחמד חמזה ע'נאים, תל אביב: בבל, עמ' 62–63.
- חינסקי, שרה, 1993. "שתיקת הדגים: מקומי ואוניברסלי בשיח האמנות הישראלי", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו), עמ' 105–122.
- , 2002. "עיניים עצומות לרווחה: על תסמונת הלבקנות הנרכשת בשדה האמנות הישראלית", תיאוריה וביקורת 20 (אביב), עמ' 57–86.
- פדיה, חביבה, 2004. "הקול הגולה: משהו על המרחב המוזיקאלי היהודי־ערבי", הארץ, מוסף תרבות, 29.9.2004.
- , 2009 [1994]. "איש הולך", דיו אדם, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 56–58.
- , 2011. הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב: רסלינג.
- , 2015. "ההיסטוריה הבוכה: הדיסציפלינה של ה'עצמי' והבניית ההיסטוריוגרפיה היהודית", קציעה עלון (עורכת), המזרח כותב את עצמו, תל אביב: גמא, עמ' 25–126.
- רז־קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו), עמ' 23–55.

- , 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו), עמ' 113–132.
- , 2002. "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", *תיאוריה וביקורת* 20 (אביב), עמ' 87–112.
- , 2015א. "ולטר בנימין, השואה ושאלת פלסטין", *בשיר בשיר ועמוס גולדברג (עורכים), השואה והנכבה: זיכרון, זהות לאומית ושותפות יהודית-ערבית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד*, עמ' 172–181.
- , 2015ב. "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהודים", *יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: היבטים בין-תחומיים, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד*, עמ' 108–136.
- שוחט, אלה, 2001. *זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רבת-תרבותית*, תל אביב: כימת קדם לספרות.
- שנהב, יהודה, 2010. *במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית*, תל אביב: עם עובד.
- Anidjar, Gil, 2003. *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford: Stanford University Press.
- Nandy, Ashis, 1989. *Intimate Enemies: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi: Oxford University Press.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2012. "Exile and Binationalism: From Gershom Scholem and Hannah Arendt to Edward Said and Mahmoud Darwish," with an Introduction of Wolf Lepenies, Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin (English and German).
- , 2017. "Exile Within Sovereignty: Critique of 'The Negation of Exile' in Israeli Culture," in Zvi Ben-Dor Benite, Stefanos Geroulanos and Nicole Jerr (eds.), *The Scaffolding of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, New York: Columbia University Press, pp. 393–420.
- Zreik, Raef, 2016. "When Does a Settler Become a Native? (With Apologies to Mamdani)," *Constellations* 23(3), pp. 351–364.