

דניאל בויערין ויונתן בויערין אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים

מוקדש למארכ ארלמן

פער נפער לפני אלפיים שנה, כשהתפישת הנוצרית של קשרי הבשר – ושל קשרי הדם – בתור קשרים נפרדים מן החיים הרוחניים ונחותים ביחס אליהם, נחלה ניצחון אידיאולוגי על חציו של העולם המיושב. ייתכן שעם הוא דבר־מה בעל צורה בלתי־קבועה. אבל אם כך, מדוע ההתלהבות? אולי מפני שאדם אמור להתייחס דווקא לאי־העקביות. אם אני צודק, ישנה כאן באמת תופעה מוזרה – עיקרה הוא מציאות של אי־עקביות והכחשתה. כולכם הנכם בני האלהים עלי־ידי האמונה במשיח ישוע. כי כולכם אשר נטבלתם למשיח לבשתם את המשיח. ואין עוד לא יהודי ולא יווני, לא עבד ולא בן־חורין, לא זכר ולא נקבה. כי אתם כולכם אחד במשיח ישוע. פאולוס איז געווען דער ערשטער באלשעוויק.¹

I. ארציות והבדל

במאמר זה ברצוננו לחקור את המקורות הפאוליניים לשיח המערבי על גזע, מרחב וזהות, ובאותה עת לחקור גם את שיח־הנגד של יהדות חז"ל העוסק במונחים אלה. נעקוב אחר הקו הפתלתל הזה גם אל תוך ההווה, תוך שאנו מציבים זה מול זה ניסיונות לכתוב "תיאוריה טהורה" ואת הדין שלט, המציג בנייה ביקורתית של זהות. במלים אחרות, אנו מבקשים כאן לבטא ולחדד מושג של יהודיות – ולצודה גם צורות אחרות של זהות פרטיקולרית – שיהיה בו כדי להשיב על האתגר שהציב פאולוס כשקרא ליהודים לקחת גם הם חלק בסולידריות אנושית אוניברסלית.

זהות קברצתית נבנתה באופן מסורתי בשני אופנים. מצד אחד היא תוארה כתוצר של מוצא משותף מאותו אילן־יוחסין, ומצד שני היא נתפשה כדבר־מה שנצר על־ידי מוצא גיאוגרפי משותף. זהות מן הסוג הראשון נתפשת בכתיבה העכשווית כעניין מגונה, אחרי שנצבעה בגווניו של "גזע", ולכן גם של גזענות (למשל: Gilman 1991, 242); לעומת זאת, אל הזהות השנייה מתייחסים באמצעות המונח החיובי, בעל צליל מתקדם אפילו – "הגדרה עצמית". זאת, למרות העובדה הברורה שכל אחד מסוגי השיח האלה או שניהם כאחד עלולים לשמש להצדקתן של פעולות אלימות ונוראות.²

* גרסה מוקדמת של מאמר זה התפרסמה ב־Critical Inquiry 1993 (19) 4: 693–725.

1. המקורות לפי הסדר: Mopsik 1989, 49; Wallerstein 1991, 77; אל הגלטיים ג' 26–28; הלל קמפינסקי, בשיחה אישית (פאולוס היה הבולשביק הראשון). קמפינסקי היה הארכיביסט של ארכיון הבונד בנייר־יוק.

2. כפי שמוכיח "הטיהור האתני" של מוסלמים וקראטים מן המרחב הסרבי האוטונומי. ספיבק מיטיבה לבטא אותה חרב פיפיות של תיאורי מוצא כשהיא כותבת "מושג המוצא הינו רחב ואיננו ומלא רגש אבל באותה מידה גם בלתי־מדויק. 'ההיסטוריה מבצעת אי־שם מתוכו', כתבתי בעבר, אבל עתה אני סבורה שאת המשפט הזה היה ראוי לנסח מחדש: 'ההיסטוריה מוטלת שמוטה בתוכו, מוכנה לנחם ולהרגו'" (Spivak 1992, 781).

את ההערכה השלילית של אילן-היוחסין כבסיס לזוהות אפשר למצוא כבר אצל פאולוס, מקור נביעתו הראשון של האוניברסליות המערבי (Boyarin 1994). פאולוס היה חדור ברצון כן למצוא מקום לגויים בתבנית המציאות שציירה התורה; בגישתו הפרשנית המבריקה, שאותה פיתח לשם כך, שהיתה דואליסטית ואלגורית באופן דיקלי, זרע פאולוס, כמעט בעל-כורחו, את זרעי השיח הנצרי שישלול בבוא היום לחלוטין כל ערך חיובי מן הייחוד האתני והתרבותי היהודי ויהפוך ייחוד זה ל"קללה" בעיני גויים נוצרים.

ראו את ישראל לפי הבשר, הלא אוכלי הזבחים חברים המזבח המה" (איגרת ראשונה אל הקורינתיים, י', יח). אנו יודעים שכאן הכוונה היא לישראל לפי הבשר; אבל היהודים אינם מבינים את המשמעות הזאת וכתוצאה מכך הם מתגלים כארציים ללא תקנה (אוגוסטינוס, הסראקסאט נגד היהודים, vii, 9).

הטקסט האוגוסטיני האופייני הזה מאפשר לנו להיטיב ולהבין את הצירוף של "יהודים" ו"נשים" כמונחים המציינים הברל בעל אופי מנוגד לחד-משמעיות האלגורית. בדיוק כפי שגוף האשה עם שניותו הטורדת (הן בהיותו שונה מגופו של הגבר והן בהיות "מין שאינו אחד") הוא אתר של הברל ושל גופניות נחותה, כך גם היהודים מהווים אתר דומה, בסרובם לאלגוריה שתהפוך אותם למייצגיה של רוחניות חסרת-גוף (למשל: Bloch 1991, 32–31; Saxonhouse 1992, 57–53). אליזבת קאסטלי התמקדה באופן חד ביותר בתפקיד המכונן שמילאה בשיח הפאוליני התשוקה להיות "אותורדר" כשניתחה את תפקיד החיקוי ותוצאיו הפוליטיים באגרותיו של פאולוס:

שפת החיקוי, עם המתח שנלווה אליה בין השאיפה להיות "אותורדר" ובין ההיררכיה הטבועה ביחס המימטי, מסווה את הרצון לערצמה המצוי בשיח הפאוליני. פאולוס נוקט בצעד רטורי רב רשם כשהוא מאמץ את השיח המימטי, מפני שלשון זו מזוהה את הערכים הבסיסיים של שלמות ואחדות עם עמדתו המוערפת של פאולוס ביחס לבשורה, לקהילות הנוצריות הקדומות שהוא ייסד והנהיג, ולישו עצמו. כאן בדיוק מצוי הרגע שבו הוא נוקט צעד של כפייה. כשאדם מתייצב לצד משהו שונה מן הדברים שהשליח מתייצב לצדם, הוא מעצב לעצמו מקום של הברל, מקום שכבר קודם לכן זוהה עם פילוג ואיסדר. על כן, להתייצב בעמדת הברל פירושו להתייצב כנגד הבשורה, נגד הקהילה הנוצרית וישו משיחיה (Castelli 1991, 87).

קאסטלי מתארת את הרצון האישי לערצמה החביב בשאיפת הרטוריקה הפאולינית לאחידות ולזוהות. באופן דומה אפשר לנתח את הפוליטיקה של היחסים הקבוצתיים גם אחרי מותו של השליח. כאשר פאולוס לא נתפש עוד כשליח הנאבק למען סוג אחד של נצרות וכנגד סוגים אחרים, כשהוא נעשה בסופו של דבר למקור הנצרות כפי שהיא, וכאשר אלה שכונו פגאנים נעלמו מן הזירה, מילאו היהודים, באופן בלעדי כמעט, את התפקיד שהועיד השיח לאלה "שהתייצבו בעמדה של הברל"; "הצעד הכפיייתי" המבקש אחידות כוון מעתה כנגד היהודים, לפחות עד שהופיעו פגאנים אחרים שהיו ראויים לו כמותם. בהדרגה נהיה מקום ההברל למקום היהודי, וכך נעשה היהודי לסימן בהא הידיעה לפילוג ולאי-סדר בקהילה הפוליטית הנוצרית. בימי הביניים, כשהופיעו "הברלים" אחרים על במתה של אירופה, הלולארים למשל, הם נתפשו בספרות כ"יהודים".³ הקישור בין יהודים לנשים כמונחים מקבילים של הברל, שמאפיין את כל תולדות השיח המערבי,

3. ספרו של דייוויד לוטון *Blasphemy* (Lawton 1994) הוא בין השאר עדות מרשימה לתהליך הזה. לטעמו, אחד הרגעים היותר מהממים בספר הוא ציטוט שלוטון מביא מתרגום חדש (1985) של הבשורה, שנכתב עבור שבת הפנאר (Panare) שבאמונס: "הפנארים הרגו את ישו המושיע/ מפני שהם היו מרשעים/ הבה נהרוג את ישו המושיע/ אמרו הפנארים/ הפנארים תפסו את ישוע המושיע/ הפנארים הרגו באופן הבא/ הם הניחו צלב על האדמה/ הם חיברו את ידיו ואת רגליו אל מוטות העץ, במסמרים/ הם הרימו אותו והעמידוהו, ממוסמר/ האיש מת כך, ממוסמר/ כך הרגו הפנארים את ישו המושיע" (Lewis 1988).

לוטון מפרש את הקטע המצוטט: "התיאולוגיה החדשה משמשת כדי לנבא את עונשם של הפנארים; והעונש הזה הוא כמובן הרס אזורי המחיה שלהם ביערות הגשם והמטת חורבן על סגנון חייהם. אלוהים מבקש מבני הפנאר ללבוש בגדים אמריקניים, להשתמש בסבון ובבשמים שטעמם מתקתק. שיח האשמה על הצליבה מוצג כאן כשיח שניתן להעתיקו כדי להצדיק רדיפות וניצול. כשאנו תופשים זאת כך בידנו להכיר את השיח הזה כמו שהינו וכך לזהות בו את התפקיד המסורתי של היהודים. הפנארים הם לא נוצרים; משום כך הם מחללי השם ועל כן עליהם להיות נידונים להמרת דת. בין אם מרצונם ובין אם שלא מרצונם. כמחללי השם הם מסוגלים ליטול את תפקיד היהודים במשפטו של ישו. מן הבשורה ואילך blasphemy is greek for jew.

מהווה גם הוא דוגמה לצמצומה של היהודיות לכלל סימן דיאקריטי, בבחינת מסמן של ההבדל עצמו (Boyarin 1993).

יחד עם זאת, חשוב להדגיש שפאולוס איננו "אנטישמי" ואפילו לא אנטי-יהודי. מנקודת-מבט, היה צריך להבין את השאיפה לאחידות כהתגשמות היהדות, שכן היהודיות "האמיתית" לא היתה עניין של ירידה "לפי הבשר" (אל הגלטיים ד' 21-31); היא גם לא היתה עניין של מעשה "לפי הבשר", כמו, למשל, המילה (אל הרומויים ב' 28-29; Boyarin 1992). היהודיות אמיתית היתה נעוצה על-פי פאולוס, דווקא בהסתלקות מכל הבדל והתאחדות עם הגוף האחד של ישו. כל אחד יכול להיות יהודי, ואלה "המכנים את עצמם יהודים" אינם בהכרח יהודים. לקריאה כפולה זו שקורא פאולוס את הסימן "יהודי", הן כמסמן של הבדל עיקש והן כסמל של אוניברסליות, היו תוצאות היות אסון בשביל היהודים במערב הנצרי. כשהשתרשה קריאתו של פאולוס הפכו יהודים ממשיים להיות לא יותר ממסמן או ממטאפורה. הם נותרו כאלה בשיח האירופי עד עצם היום הזה, והם נתפשים ככאלה אפילו בכתביהם של אנשי שמאל הנוקטים עמדה מפורשת נגד האנטישמיות ואפילו בכתביהם של יהודים. למרות הכוונות הטובות, כל ניסיון כזה לאלגוריה של "היהודי" הינו בעייתי ביותר, שכן הוא שולל מאלה שיש להם זהויות, שמבחינה היסטורית מעוגנות באותם סימנים חומריים, את הכוח לדבר בשם עצמם ואת הזכות להישאר שונים. במובן זה, האידיאליזציה המתקדמת כביכול של "היהודי", כמו זו של ה"אשה", שוללת בסופו של דבר מן הנבדל את הזכות להיות שונה.

II. היהודי כאלגוריה

לפעמים ההתייחסויות ליהודי כאלגוריה מובלעות או מושמעות כדרך-אגב; בעבודות אחרות מן הזמן האחרון ישנה הצגה מפורשת של היהודי כאלגוריה, שהופכת לתבנית דיבור עיקרית. דוגמה לסוג הראשון נמצאת בספרו של הפילוסוף הצרפתי ז'אן-לוק נאנסי *La Communauté désœuvrée* (Nancy 1991). הבעיה המרכזית של נאנסי באותו ספר היא לפתח מושג של קהילה שלא יפגע בעיקרון של העדר-כפייה. לפי עיקרון זה, הקהילה הממשית היא "הופעה יחדיו" (comparution) של יחידים נבדלים. לידו של נאנסי נדמה כי מן היחידיות הזו, ומן הקיום הברזמני שהוא תנאי לה, נובעים ריקון ההיסטוריה והזיכרון. כל-כך הרבה מעשי אכזריות, כל-כך הרבה פגיעות בכל מושג של קהילה אנושית אחראית בוצעו בעבר בשם קיבוצים אנושיים בעלי סולידריות, עד שנאנסי, שמנסה לחשוב את אפשרות קיומה של קהילה ללא כפייה, מתיאש, כך נדמה, מכל שיבה אפשרית אל הזיכרון. מעצם אפשרות קיומה: הקהילה היחידה שאינה פונה עורף לתקווה המובטאת בשמה, טוען נאנסי, היא זו החומקת מכל סוג של קיום יציב.

הבעיה היא שנאנסי מבקש בעצם מודל כללי של קהילה בתור אי-קיום. מכאן שכל "קהילה" שכבר קיימת בפועל אינה יכולה להיות מובאת בחשבון בגלל עצם קיומה, והיגיון הטיעון הפילוסופי מרחיק אותה אל עולם שאבד או אל עולם שלא היה ולא נברא. בעקבות הרטוריקה של נאנסי, השאירות היחידות שעדיין ניתכנה מאותו עולם אבוד הן קהילה כחבת המופיעה כקולקטיב סדרתי, בלתי-מובחן, תחת אותה קטיגוריה אנליטית של ההמון הפשיסטי, או לחלופין, כאוסף של יחידים שאין ביניהם קשר. היחיד, מצדו, הוא "רק השארית שנותרה מחוויות התפרקות הקהילה" (שם, 3 [16]). יתר על כן, "התודעה האמיתית של הקהילה האבודה היא תודעה נצרית" (שם, 10 [31]).

למרות שנאנסי עובר בשתיקה על היחסים בין היסטוריה, זיכרון וקהילה, הוא דן באריכות-מה ביחסים המעוותים לכאורה שבין "מיתוס" לקהילה. לידו של נאנסי, המיתוס — אותה אגדה שאי אפשר בלעדיו, המעגנת את התעקשותה של קהילה קיימת על ייחודיותה — הוא מרכיב של הקהילה שאי-אפשר לסלק, ובעת ובעונה אחת הוא גם מרכיב שתוצאותיו הרסניות בהכרח. על כן מציע נאנסי שלא לנסות לעקור את המיתוס מן השורש אלא "לקטע אותו": "מן הקטיעה של המיתוס בוקע קולה של הקהילה שנקטעה" (שם, 157 [155]). אגב דברים אלה מפתח נאנסי רעיון שהעלה בלאנשו (Blanchot) בדברו על היהודים:

בלאנשו ... כותב: "היהודים מגלמים ... את הפניית העורף למיתוסים, את ההסתלקות מאלילים, את ההכרה בסדר מוסרי המתגלה בכיבוד החוק. מה שהיטלר מבקש להשמיד ביהודי, במיתוס של היהודי, הוא בדיוק את האדם החופשי ממיתוס". זו דרך אחרת להראות היכן וכיצד המיתוס הופסק באופן גמור. אני מבקש להוסיף אך זאת: "האדם החופשי ממיתוס" שייך

מכאן ואילך לקהילה, שעלינו מוטל לאפשר לה להופיע, לאפשר לה לכתוב את עצמה (שם, 162 [158]).

ברצונו להרגיש את הכיוון שנפתח כאן על-ידי קריאה מילולית של הקטע. הציטוט מבלאנשו נדמה דר-משמע אם לא סותר את עצמו: האם היהודים באמת "מגלמים את הפנייה העורף למיתוסים" או שמא זה אחד מן המיתוסים של היטלר? הבה נבחן קודם את הקריאה הראשונה. זו אמנם מחמיאה יותר אבל גם מסוכנת יותר. מקריאה זו עולה שקהילה בלי מיתוס היתה פעם קניינם הייחודי של היהודים. ה"תוספת" של נאנסי תבדוק את התוצאות של מסירת הסוד הזה "לנו" כתוצאה מהשמדת העם היהודי. שכן מה עוד, אחרי הכול, עשוי להיות פירוש של "מכאן ואילך"? אנו מבקשים לציין כאן, כי אנו רוחשים כבוד עמוק לכך שהמניע של נאנסי, כאן ובעבודות אחרות, הוא הרצון להבין ולפרק את שיתוף-הפעולה שבין הפילוסופיה והאלימות של המאה ה-20. נאנסי דאי יתחלחל או יתמלא זעם לשמע הטענה שהרטוריקה שלו משתפת גם היא פעולה בהפצת ההשמדה התרבותית של היהודי, אבל נראה בבירור שזו אחת התוצאות האפשריות הגלומות בפיתוח שהוא מציע לאלגוריה של בלאנשו. הדבר שהיהודי ייצג לפני ש"הוא" הושמד הוא הדבר ש"אנחנו" צריכים לאפשר לו להופיע, צריכים לאפשר לו לכתוב את עצמו. מן המלים "מכאן ואילך" משתמע שסוד השחרור מן המיתוס הועבר מן היהודים לקהילה שאיננה קיימת, שאפשר רק להעלותה על הדעת במסגרת התיאוריה ובאמצעותה. הסוד הופך ברהשגה לכל אלה המצפים לשיבתו השנייה של יהודי זה שהועלה לקורבן. אנו עומדים על כך: לא ניתן למתוח קריאה סבירה אבל "לא נדיבה" מן הסוג המוצג כאן עד להאשמה של נאנסי באנטי-יהדות. להיפך, ברור שנאנסי והוגים אחרים כמותו מגלים אמפטיה כלפי הקיום היהודי ומחויבים להבנה פילוסופית של הקיום היהודי ושל השמדת היהודים. טענתנו היא, שכלב מחשבתם של פילוסופים כנאנסי מצוי עיוורון לייחודו של ההבדל היהודי, שבעצמו אינו אלא חלק ממגמה חסרת-פשרות ליצור אלגוריה שתציג כל "הבדל" כשיח חד-קולי.

הבה נבחן עתה את הקריאה החלופית של הקטע מבלאנשו ואת הערתו של נאנסי. משתמע ממנה דבר-מה צנוע יותר אבל גם מתאים יותר למסלול שהתוונו לעצמנו. על-פי קריאה זו, לשחרורם של היהודים מן המיתוס היתה משמעות ראשונית, אם לא בלעדית, בתור מיתוס שהעלה את חמתו של היטלר והוביל לתוצאות רצחניות. מה שנאנסי אומר, על-פי פירוש זה, איננו ש"אנחנו" ירשנו את סודם של היהודים, אלא שמוטל עלינו – והפעם כינוי הגוף בשום אופן איננו מוציא גם יהודים החיים אחרי רצח העם שביצעו הנאצים – להיענות לאתגר של שחרור מן המיתוס, לאפשר לקהילה חופשית ממיתוס להופיע. לפי זה, הציוני להשתחרר מן המיתוס הוא ציוני אוניברסלי, המורה על מאמץ תרבותי כללי. להלן נטען כי היהודים, במיוחד אלה המתנגדים היום במסגרת החיים הגלובלית שכופה עליהם פיתוח צורות קהילה שהינן משוחררות לפחות מאחד המיתוסים היותר מסוכנים והרי המשמעות – מיתוס "הלידה-מן-הארץ" (אוטוכטוניות), דווקא הם מסוגלים לתרום תרומה מיוחדת לאותו מאמץ כללי.

הטקסט הביקורתי שהרחיק לכת יותר מאחרים בשימוש שעשה במטבע-הלשון של "היהודי" כאלגוריה לאחרות הוא ספרו של ליוטאר, *Heidegger et "les juifs"* (Lyotard [1988] 1990). הכותרת מספרת את הסיפור. היידגר מקבל H גדולה ואילו היהודים כתובים ב-j רגילה ולא ב-J. דבר זה נעשה, כפי שמוסבר על-גבי הכריכה האחורית של הספר בתרגום האנגלי, "כדי לייצג את אלה שנותרו בחוץ, את הנונקונפורמיסטים: האמנים, האנרכיסטים, השחורים, חסרי-הבית, הערבים וכו' – והיהודים". אין ספק שהיהודים נבחרו כדוגמה הן מפני שקולותיהם של יהודים אחדים כה בולטים במודרניזם האירופי, והן בגלל האתגר העצום שמציב רצח העם שביצעו הנאצים בפני מחשבת הנאורות האירופית. אבל במהותו, השם המופיע כאן הוא שם ג'נרי המציין את האחר. ואכן ספרו של ליוטאר עוסק כולו בסכנה שהאחר כבר, תמיד-כבר, נשכח (ומי ששוכח מצוי תמיד כבר בעמדת כוח יחסית).

אבל מדוע חש ליוטאר חופשי לנכס את השם, "היהודים"? למה מתכוון דייוויד קרול (Carroll), מחבר ההקדמה למהדורה האמריקנית של הספר, כשהוא כותב בהתייחסו לציטוטים של ליוטאר מ"פריד, בנימין, אדורנו, ארנדט, צלאן", ש"בסופו של דבר אלה 'היהודים' (the Jews)" שעל כולנו

4. סקיצה זו של ביקורת איננה הצגה שיטתית של ליוטאר אלא הצבעה על עוד הופעה אחת של מסורת של יצירת אלגוריות מכלילות, שהתרבות הנצרית אימצה מן הפילוסופיה ההלניסטית.

לקרוא ואפילו במובן מסוים להיעשות, 'היהודים' שתמיד-כבר היינו אבל שכחנו זאת, 'היהודים' שהיידגר שוכח במחיר גדול למחשבתו ולכתיבתו" (Lyotard [1988] 1990, xxiv)?

מה שלוטאר מסרב לשכוח, בווכרו את הדוגמה השלילית של היידגר, איננו היהודים הכתובים באות גדולה או קטנה אלא הפשעים נגד האנושות שביצעו הנוצרים האירופים. במלים אחרות, ליוטאר מתייחס ברצינות להיסטוריה כפועל יוצא של הפילוסופיה, וזהו בלי ספק ניסוי מחשבה חיוני. ביסודו של דבר, ליוטאר חוזר על התיזה של סארטר בדבר יצירתו של היהודי על-ידי האנטישמי: "הדבר הממשי ביותר ביחס ליהודים הממשיים הוא שאירופה, מכל מקום, אינה יודעת מה לעשות בהם; הנוצרים תובעים מהם להמיר את דתם; המלכים מגרשים אותם; הרפובליקות מטמיעות אותם; הנאצים משמידים אותם. 'היהודים' ('les juifs') הם מושא של שלילה, אשר בתוצאותיה הממשיות חשים במיוחד יהודים (Les juifs)" (שם, 3). הבה נתעכב לרגע על המלים הראשונות כאן ונסה לנסחן מחדש. כיצד היינו מגיבים אילו מישו היה אומר: "הדבר הממשי ביותר ביחס לנשים ממשיות הוא שגברים מנסים שוב ושוב לשלוט בהן"? הפראפרזה חושפת מיד את ההתנשאות בדבריו של ליוטאר.

העניין היה שונה לגמרי אילו ליוטאר היה כותב במקום זאת: "מה שחשוב לי ביותר בנוגע לאלה המכונים בדרך-כלל 'יהודים' היא העובדה שאירופה אינה יודעת מה לעשות בהם". שכן, אין ויכוח בכך שיש בדבריו תובנה רבת-חשיבות: אירופה באמת אינה יודעת מה לעשות ב'יהודים אמיתיים'. אבל מה בנוגע לפילוסופיה האירופית? האם ליוטאר עצמו איננו אירופה במקרה זה? האם יהיה זה בלתי-הוגן לומר: "אירופה אינה יודעת מה לעשות בהם, הפילוסופים הופכים אותם לאלגוריות" וכן הלאה? ועל כך אפשר להעיר, כי בעשותם כן הפילוסופים ממשיכים פרקטיקה נוצרית ייחודית של התייחסות ליהודים-באות-גדולה, היהודים הממשיים, פרקטיקה שהחלה עם פאולוס.

ומכאן ניתן לראות ביתר בירור את הטעות ברטוריקה של קרול כשהוא מדבר "עלנו", ועל שאנו נעשים שוב ל'יהודים' (jews) שתמיד-כבר היינו אבל שכחנו זאת. יש להתנגד לפיתוי שבסנטימנטים הללו, שכן גם הם, כמו כתביו של פאולוס, מכחישים את הקיום הארצי, הם הופכים את ההיסטוריה לרוחנית. לידים של כמה מבקרים בני-זמננו – למעשה, לידים של אלה המעוניינים באופן העמוק ביותר בלקח שעולה מן המפגש בין זהות יהודית לביקורת עצמית אירופית – נדמה שהיהודי הממשי הוא היהודי הלא-יהודי. מה זה אומר על 'ממשותם' של אותם יהודים – רוב אלה הקוראים לעצמם יהודים, כמובן, היהודים שאינם מתפלספים ואינם עוסקים בתיאוריה, היהודים הרחוקים מעניינים רוחניים – שעשויים לחשוב כי הביטוי 'יהודי לא-יהודי' אינו אלא דבר שטות? האם ניתן להגן על מי ש'שוכח' אותם אבל מדמה לעצמו שהוא זוכר אותם רק מפני שהוא מעלה בדעתו דיאלוג מדומיין עם אחר אידיאלי, שלמעשה אינו אלא דגם רשמי שכבר עבר הכשר, של 'היהודי הלא יהודי', מעין קפקא או בנימין? שכן, כפי שידוע לנו, הרוב הגדול של הקורבנות היהודיים של המשטר הנאצי היו יהודים 'ממשיים' שלא נאלו.⁵

כנגד הביקורת הראשונית הזאת ניצב דווקא הכוח הטמון בצעד של ליוטאר, שהפך את השם יהודי (juif) לאלגוריה. קרן מזוהה של שמש הפילוסופים, וזכר את האחר בכותבו את היהודי (le juif), קורא ליוטאר תיגר על כל מי שהופכים את ההבדל המיוחד שלהם לפטיש, ועומד על כך שאנשים אינם נולדים שחורים, ערבים, אינדיאנים או חסרי-בית אלא לומדים כיצד לרמות את עצמם כאלה. זהו אתגר פוליטי, אבל ליוטאר אינו אומר כיצד יכולים להגיב עליו אלה שהינם 'יהודים ממשיים'. אכן, הוא מסביר שאחת הסיבות לכך שהוא מבקש להימנע מן השימוש בשם העצם הכללי 'יהודים' (juifs) היא העובדה שאין הוא דן בסובייקט פוליטי יהודי מסוים, שאותו הוא מזהה עם הציונות (שם, 3). ברצונו להדגיש בתגובה לליוטאר, שגם כאשר מציגים את היהודים-באות-קטנה (juifs) וגם כאשר מתייחסים אליהם בראש ובראשונה כאל בעייתה של אירופה, יש בכך משום הפסד וסכנה. מטרתו היא לסייע במתן ביטוי לסובייקט פוליטי יהודי שיהיה משוחרר מן המלכדות האלגוריות של ליוטאר ופילוסופים אחרים, אבל גם מזו שמציבה הציונות, אשר בכמה מובנים יסודיים רק משכפלת את הסינדרומים הבדלניים של הלאומנות האירופית, בהיותה גנועה בעצמה במיתוס של לידה-מן-הארץ. נבקש להציג כאן עמדה של סובייקט יהודי המבוססת על קשר בין-דורי ועל סוגים שונים של אחריות ועונן שבהיזכרות-מתוך-צפייה הכרוכים בקשר כזה, ונטען שעמדה כזו מזמנת אפשרות של זהות יהודית לא-דכאנית, גמישה, פתוחה וביקורתית.

5. כדי למנע א-יהבנה אנו מבקשים לציין כי אנו מצדדים בעמדתו של דויטשר (Deutscher 1968) לפיה רדיקלים יהודים כקפקא או בנימין עשויים לייצג דרך נאותה לממש יהודיות בעולם המודרני, למרות שאינם שומרי מצוות.

III. גזע בלי גזענות

פאולוס אומר שהמילה היא "אשר בלב כפי הרוח ולא כפי הכתב ... כי לא הנראה מחוץ הוא היהודי ולא הנראה מחוץ בבשר היא המילה" (אל הרומיים ב, 28-29 [בסדר הפוך]). הקריאה האלגורית שפאולוס מציע לטקס המילה היא ייצוג סמלי כמעט מושלם של הפרשנות הפאולינית למצב האחרות. בהינף אחד, באמצעות פירוש המילה כפעולה המתייחסת למציאות רוחנית ולא גופנית, מאפשר פאולוס ליהדות להיעשות לדת עולמית. אין זה מפני שהטקס היה קשה לביצוע לגויים בוגרים – קושי מעין זה לא היה בו כדי להרתיע את המאמינים בעולם העתיק; העניין הוא שהמילה סימלה את הצד הגנטי של היהדות כדת של עם שבטי מסוים אחד, את היהדות בתור אילן-יוחסין. זה מתבטא בן הפיסי של הטקס, באופן שבו הוא מעוגן במנהגיו של השבט ובאופן שבו הוא מסמנן את הגברים השייכים לשבט; אבל עוד יותר מכך, בהטביעו תו מסמנן על איבר ההולדה מייצג הטקס את התביעה העוברת מדור לדור לזיכרון היסטורי מוחשי ומציג את הזיכרון הזה כיסוד מכונן של עם ישראל (והשם זכר מעיד על כך). על-ידי כך שהחליף את הטקס הגופני בפירוש רוחני ביקש פאולוס לומר למעשה שעם ישראל המוגדר על-פי אילן-היוחסין, ישראל הארצי, "לפי הבשר", איננו ישראל האמיתי; ישראל האמיתי הוא "ישראל שברוח". את המעשים של העם היהודי המסוים שהתנ"ך מדבר עליהם יש להבין באופן אלגורי בתור אמונה. גאונותו של פאולוס נעוצה בכך שחרג מעבר ל"ישראל של הבשר". יתר על כן, החריגה הזאת היתה מעוגנת היטב בשיח על הגוף.

פלוטניוס, הפילוסוף של זמננו, נראה כמי שבוש בקיומו בתוך הגוף. כתוצאה מהלך-רוח זה הוא לא יכול היה לסבול דיבור כלשהו על גזע, הוריו או ארץ הולדתו (פורפירוס, חיי פלוטניוס, x, 1983, Cox).

פורפירוס חשף בתמציתיות נדירה את הקשר ההדוק בין גופניותו של היחיד לבין הקשר שלו או שלה ל"גזע", לקשרים ולמקום, ואת התייבוב הניאוראפלטוני כלפי שניהם. כפי שכותב פורפירוס על גיבור פלוטניוס, הסלידה שחש זה כלפי הגוף הובילה אותו לסלידה כלפי גזעו, הוריו וארץ הולדתו. הצעד הפאוליני היה קיצוני הרבה פחות מזה של פלוטניוס כמאה שנה מאוחר יותר, אבל דמה לו במבנהו. אנו מבקשים לטעון שאמרתו של פאולוס, "אין יווני וגם אין יהודי" צמחה מתוך אותן תימות תרבותיות אפלטוניות שהניעו את פלוטניוס. הפירוש הזה מספק לנו מפתח גם להבנת ההתנגדות של חז"ל למגמות האפלטוניות. אם מן המחויבות ל"אחד" נבעה סלידה מן הגוף, וסלידה מן הגוף הובילה למחיקה של "הבדל", כי אז מחויבות להבדלים כמו גזע, הורים וארץ הולדת נבעה ממחויבות לגוף ול"הבדל" בכלל. בני העת העתיקה היטיבו בלי ספק להבין את הקשר בין תפישות של גוף לאידיאולוגיות של זהות אתנית. עניין זה כרוך לבלי הפרד, כפי שעוד נבקש להראות, גם במחלוקת הפמיניסטית על התפישה המהותנית של האשה. ג'נדר ומוצא אתני קשורים זה בזה לבלי הפרד גם היום, כפי שהיו קשורים בעת העתיקה, וישנם מובנים שבהם היחס בין ג'נדר למין דומה ליחס שבין מוצא אתני לגזע – האנלוגיה הזאת (Appiah 1985, 35) סופה שתציב בסימן שאלה את שני צמדי הניגודים גם יחד.

המבקר האמריקני מייקלס מייצג תגובה מודרנית מאוחרת (פוסט-מודרנית) בנוסח אותה אידיאולוגיה עתיקה. במקום שבו הפילוסופים הניאוראפלטונים מבטלים את חשיבות הגוף והזיקות הארציות הכרוכות בו הוא מבטל את חשיבותו של זיכרון קיבוצי המעוגן בגוף ובזיקות הכרוכות בו. לגבי דידו, לא ייתכן שום "סימן של זהות החורג מן החוויות ומדפוסי הפעילות הממשיים של היחיד... העובדה שדבר-מה שייך לתרבות שלנו אינה יכולה להיחשב כמניע לעשותו, שכן אם הוא אכן שייך לתרבות שלנו אנו עושים אותו בין כך ובין כך ואם איננו עושים אותו (אם חדלנו או מעולם לא התחלנו מלעשותו) הוא אינו שייך לתרבות שלנו" (Michaelis 1992, 683). התפישה האינדיבידואליסטית של מייקלס מאפשרת לו לגלוש לשימוש פרדוקסלי בכינוי הגוף "שלנו", שהוא משתמש בו, למעשה, לא רק כדי לדבר על כל אחד ואחת מבינינו בנפרד. כפי שעולה מן הקטע המצוטט, הוא מתכוון גם לכל אחד ואחת מבינינו, להבדיל מכפי שהיינו אתמול או כפי שנהיה מחר, וגם להבדיל מכל מה שקרה לפני שאנו, כיצורים פרטיקולריים, נולדנו; לפי מייקלס, זיהוי שלא יתחשב בהבדלים כאלה יכתיב את הזהות "שלנו" באופן גזעני. אבל הניסיון להיפטר מן הגזענות באמצעות הכחשת היסוד הקיבוצי-פרטיקולרי רק מחזיר את הגזענות בדלת האחורית. כפי שהפליא לטעון אטיין בליבר, כשמבססים את הגדרת היחיד על הנגדה בין האוניברסלי לאינדיבידואלי ודוחים את הפרטיקולרי ואת הקיבוצי, מייסדים מחדש הייררכיה שמתפקדת בדיוק כמו הגזענות הישנה:

הנוכחות החבויה של העניין ההיררכי מוצאת את ביטוייה העיקרי בקדימות המוענקת למודל האינדוידואליסטי (בדיוק כפי שלפני כן, כדי לטעון שקיימת קביעות מהותית של טיפוסים גזעיים, היה על גזענות לא שוויונית שהתבטאה בגלוי להניח מראש אנתרופולוגיה דיפרנציאלית, ולא משנה אם זו היתה מבוססת על גנטיקה או על פסיכולוגיה של עמים). התרבויות שנתפשו במובלע כתרבויות עליונות היו אלה שהעריכו וקידמו יוזמה "פרטית", אינדוידואליזם חברתי ופוליטי, לעומת אלה שהדחיקו עניינים אלה. הראשונות אמורות להיות תרבויות ש"רוח הקהילה" שלהן מכוננת על-ידי אינדוידואליזם. בדרך זאת אנו רואים כיצד מתירים את שובו של הנושא הביולוגי ויחד אתו את פיתוחן של גרסאות חדשות של ה"מיתוס" הביולוגי במסגרת של גזענות תרבותית (Balibar 1991a, 25).

במלים אחרות, האידיאולוגיה של האינדוידואליזם מציבה דגם תרבותי מסוים (דגם פרוטסטנטי הנגזר מתפישה פאולינית) בעמדה עדיפה בתור התרבות בהא הידיעה ומנגידה אותו לאותן תרבויות שבהן היבטים משמעותיים של הזהות ושל הפעילות נגזרים מן הקבוצה, וכך היא כותבת מחדש בדיוק אותה הייררכיה של עמים (מערב ומזרח, צפון ודרום) שהתקיימה בגזענות. אינו מבקשים לטעון, כמובן, שפאולוס וממשיכיו המודרניים נגזרים באיזשהו אופן בגזענות; אנו מבקשים להראות שכל אחת מן האידיאולוגיות כשלעצמה עלולה לשרת מטרות גזעניות, כלומר לשמש במבנה שליטה הייררכי המתיימר להיות נטוע כביכול בטבע הקבוצות עצמן, זו השולטת וזו הנשלטת.

אצל גברים יהודים שנימולו מהווה המילה הפרה בולטת במיוחד של טענתו של מייקלס בדבר "העדר כל סימן של זהות" שאיננו כלול כבר בפרקטיקה הממשית ובחוויות הנישאות בייכרונו של היחיד. שכן, המילה מטביעה בדיוק סימן כזה החורג מן הפרקטיקה ומן החוויות הפרטיות, והוא אף עשוי להתבטא, ואף מתבטא לעתים קרובות בתביעה (כפייתית כמעט) להתקשר מחדש לדברים יהודיים, ללמוד אותם מחדש, להיקלט מחדש ביניהם ולהמציא דרכים חדשות לעשות אותם.⁶ אכן, ניתן להבין את המילה בדיוק בתור אותו מבנה של הבדל המעוגן באילן-היוחסין, כתו של הטעמה המסמל את המעמד הביולוגי של היהודיות – לא במובן של הבדל ביולוגי-גנטי בין יהודים לאחרים אלא בדיוק באותו מובן של "ביולוגי" שמספק הקשר המשפחתי. עדות נוספת לכך שלקשר זה אין דבר וחצי דבר עם גזענות כשלעצמה היא העובדה שלא-יהודי עשוי לאמץ לעצמו זהות יהודית בסגול אורחות-חיים יהודיים ובאמצעות טקס סמלי של לידה מחדש (והטבעת סימן גופני בגברים) כבן לעם היהודי. לא פחות משמעותית היא העובדה ששמו של הגר משתנה ל"בן-אברהם" או ל"בת-אברהם". הגר מאומץ אל חיק המשפחה ומוענקת לו זהות "גנאלוגית" חדשה, ויחד עם זה, הגר החדש הוא צאצא של אברהם במובן נוסף, מכיוון שאברהם הוא הגר הראשון במסורת היהודית. אינו עושים דברים אלה מפני שכאלה אנחנו, אלא אנו כאלה מפני שאנו עושים את הדברים האלה (אבל ראו: Davies 1974, 168). קיימות אמנם תת-תרבויות יהודיות שיש להן קושי תיאולוגי חמור עם הגיון, כמו חב"ד; אלה הן אותן תת-תרבויות שנטות לטפח תפישות גזעניות או גזעניות למחצה של יהודיות ובסופו של דבר נסוגות לאותו סוג של שניות בין גוף לנפש המאפיין את התפישה הפאולינית.

מייקלס דוחק לשוליים גם את הממדים הפוליטיים של שימור ואובדן תרבותיים. הוא כותב: "בלי גזע, כשאנו מאבדים את תרבותנו משמעות הדבר אינה אלא שאנו עושים דברים באופן שונה מכפי שעשינו עד כה וכשאנו משמרים את תרבותנו פירוש הדבר אינו אלא שאנו מוסיפים לנהוג באותו אופן – המלודרמה של ההתבוללות נעלמת" (Michaelis [1982] 1992, 685).⁸ מייקלס מסכים רק ליוצא מן הכלל אחד: "אין צורך לומר שהמצב שונה בתכלית ביחס להתבוללות כפויה; מה שמחזיר את הפאטוס הוא יסוד הכפייה". אבל כפי שמייקלס מיטיב לדעת, הכוח פועל בדרכים רבות ולא רק באמצעות כפייה ישירה. המערכים האידיאולוגיים של המדינה וצורות שונות של שיח דוחקים בזהויות נבדלות להיטמע בתרבות השלטת. הפאטוס של מושגים כמו התבוללות, חורבן

6. אצל נשים יהודיות מתקיים הסימן הזה רק באופן מיטונימי, כמובן – הגברים הם החלק המציין את השלם – ואין ספק שזה עניין הראוי לביקורת פנימית.
7. ראו בעניין זה את פירושו של גילמן לתפקיד שממלא טקס המילה אצל דניאל דירנורה (Gilman 1990, 146–170, 162–163). ראו גם: Boyarin and Boyarin, forthcoming.
8. ראו בהקשר זה את דבריו של בליבר: "ביסוד התביעות לסיפוח ('שיבה') של 'יחידים' 'אובדים' ואוכלוסיות 'אובדות' אל ה'גוף' הלאומי (למשל של חבלי הסדרים או טירול הגרמניים) מצויה גזענות הקשורה, כידוע, קשר הדוק למה שניתן לכנות ההתפתחות ה'פאנית' של הלאומנות (פאן-סלאביות, פאן-גרמניות, פאן-ערביות...)..." (Balibar 1991a, 59).

תרבותי והישרדות תרבותית נוצר ותופח בדיוק מפני שמושגים אלה מצויים תמיד בלבם של התלכיים פוליטיים של שליטה וניצול. להתעקשות על ערכם של הקשר הגופני ושל המעשה הגשמי, המאפיינת את היהדות מאז פאולוס, יש כוח ביקורתי משמעותי מפני שהיא חושפת את התלכיים האלה, שהפילוסופיות האידיאליסטיות המערביות, המפשטות את היחיד ומבודדות אותו, נוטות לעמעם.

IV. כוח, זהות, אלימות

ב־1934 כתב עמנואל לוינאס במאמרו "הרהורים על הפילוסופיה של ההיטלריזם":⁹

תחושת הזהות בין העצמי לגוף, שבאופן טבעי אין לה ולא כלום עם המטריאליזם העממי, לא תאפשר לעולם לאלה המבקשים להתחיל ממנה לגלות מחדש, במעמקי האחדות הזאת, את השניות של רוח חופשית הנאבקת כנגד הגוף שאליו היא אסורה באזיקים. להיפך, לזידים של אלה החשים זהות כזאת נעוצה מהותה השלימה של הרוח בעובדה שהיא אסורה אל הגוף. ההפרדה של הרוח מן הצורות המוחשיות, שתמיד היא כרוכה בהן, פירושה בגידה במקורותיה של אותה הרגשה שממנה ראוי להתחיל (Levinas [1934] 1990, 68–69).

לוינאס כתב דברים אלה ב־1934, הרבה לפני השמדת היהודים. הפילוסופיה של ההיטלריזם, כפי שנחשפה בימיו הראשונים של השלטון הנאצי, מוצגת על-ידי לוינאס כתגובה לאידיאליזם הגרמני ולמושג הרוח האוניברסלית שלו. זו קביעה שנויה במחלוקת, ובכל זאת חשוב לעמוד על הקבלה מפתיעה ומטרידה שהיא יוצרת בין התגובה ההיטלרית לרוחניות הגרמנית (ושוב, יש לזכור, כפי שתגובה זו נתפשה ב־1934) לבין התגובה של היהדות הרבנית להתפתחויות פילוסופיות דומות בעולמה, תגובה שגם היא דחתה את תפישת "השניות של רוח חופשית הנאבקת כנגד הגוף שאליו היא אסורה באזיקים". לוינאס טוען שהפילוסופיה של ההיטלריזם עומדת על מאבק כנגד הבריחה הזאת מן הגוף, האופיינית כל-כך לתרבות המערבית, על מחאה כנגד הגיעל מן הגופניות הגורמת לאדם להתבייש בכל מה שיש לו: הורים, קשרי משפחה או ארץ הולדת. כמו תאים לבנים שהשתגעו והם משמידים תאים בריאים, גם תגובה זאת הופכת להרס וזוועתי שבני-אדם לא העלו מעולם על דעתם. יש כאן אירוניה מעוררת חלחלה היוצרת הקבלות בין תגובת חז"ל לשניות בין גוף לנפש בשלהי העת העתיקה לבין התגובה המודרנית. אם ליוטאר ממשין את פאולוס, האם היידגר ממשין את חז"ל?

אין ספק, התגובה של "הרהורים על הפילוסופיה של ההיטלריזם" כנגד אידיאליזם והערר-גשמיות שכאלה יצרה את האלימות הנוראה ביותר שבני-אדם הפעילו אי-פעם על בני-אדם אחרים, ואילו התגובה היהודית לא יצרה כמובן שום דבר דומה לזה. הפעילות האלימה ביותר שהיהדות הרבנית פיתחה ביחס לאחרים היתה משחק קלפים בערב חגי-המולד או יריקה על רצפת בית-הכנסת בזמן אמירת "עלינו". דבר-מה נוסף היה נחוץ כדי לממש את ההשלכות השליליות של הפרטיקולריזם הגנאלוגי. הדבר החסר היה עוצמה שלטונית המופנית כלפי אחרים. יהודה הלוי הבין זאת לפני הרבה מאות שנים, כשבספר הכחרי שם בפי האל את הרברים האלה שהופנו ליהודים: צניעותכם היא תוצאה של חוסר-האונים שלכם; כשיהיה בידיכם כוח תהיו אכזריים ככל העמים.

פרטיקולריזם יחד עם עוצמה שלטונית, מולידים מלחמות שבטים או פשיזם. אוניברסליזם יחד עם עוצמה שלטונית, מולידים אימפריאליזם והשמדה תרבותית, ולעתים קרובות גם השמדה פיסית, של מי שמסרבים ליישר קו עם התרבות השלטת. התיזה שלנו היא שיהדות חז"ל והנצרות, בתור שתי מערכות הרמניטיות שונות לקריאת התנ"ך, יצרו שתי צורות של גזענות המנוגדות זו לזו באופן קוטבי אך משקפות זו את זו כמראה (השוו: Balibar 1991a, 54), אבל בה-בעת הן יצרו גם שתי אפשרויות דיאלקטיות של התנגדות לגזענות. גאונותה של הנצרות היא בראגתה האוניברסלית שכוננה לכל עמי העולם; גאונותה של יהדות חז"ל היא ביכולתה להניח עמים אחרים לנפשם.⁹ אבל גאונות הופכת על נקלה לשטניות; הרע הטמון בשתי המערכות התרבותיות

9. פודריקסן מצטט עדויות רבות המצביעות על כך שבעת העתיקה התירו יהודים לגויים להשתתף בתפילה בבית-הכנסת ללא גיור, ואפילו כאשר הגויים המשיכו לעבוד את אלהיהם (Fredriksen 1988, 149–151). וגרינברג כותב בעניין זה: "כל זמן שקבוצה סבורה שהקדו המוסרי שלה חל רק עליה היא לא תעשה שום מאמץ לכפות אותו על אחרים. יהודים אורתודוקסים המאמינים שדיני הכשרות מחייבים רק יהודים מעולם לא ניסו למנוע מגויים לאכול חזיר וצדפות" (Greenberg 1988, 6–7).

האלה הוא ההיפוך המדויק של גאונותן. האוניברסליזם הנצרי, גם בשעותיו הליברליות, שופעות הטוב ביותר, היה כוח רבי-עוצמה שהשליט סוגים שונים של שיח זהות, השוללים, כפי שראינו, את זכותם של יהודים, נשים ואחרים לשמר את נבדלותם. בליבר הבין זאת היטב, ה"אוניברסליזם" הזה אינו אלא גזענות, הוא אומר בדברו על "הצורה הלאומית שלבשו המסורות הגזעניות בצרפת":

אין ספק שקיים ענף צרפתי מיוחד של תורות האריות, האנתרופומטרקה והגנטיציזם הביולוגי, אבל את ה"אידיאולוגיה הצרפתית" האמיתית אין למצוא ביניהן: היא מצויה ברעיון שבידי התרבות שהיא "מולדת זכויות האדם" הופקדה שליחות אוניברסלית לחנך את הגזע האנושי. לשליחות הזאת מצטרפת פרקטיקה של הטמעת האוכלוסיות הנשלטות, וכפועל יוצא ממנה גם צורך להבדיל ולדרג יחידים וקבוצות במונחים של מידת התאמתם – או התנגדותם – להתבוללות. צורה זו של הכנסה-אל-התרבות/הרחקה-מן-התרבות, שהיתה בעת ובעונה אחת מועדנת ומוחצת, היא זו שהופעלה בתהליך הקולוניזציה והיא זו שעומדת מאחורי הגרסה הצרפתית (או ה"דמוקרטית") הבלעדית של "העול המוטל על האדם הלבן" (שם, 24).¹⁰

אפשר אם כך לקרוא את עמידתם של חז"ל על מרכזיותה של השייכות לעם גם כביקורת על פאולוס, שכן אם הצעד הפאוליני כלל בתוכו את האפשרות לפרוץ את מעגל קשרי השייכות השבטיים והמחבריות של היחיד למשפחתו, הוא כלל גם את זרעיה של פרקטיקה מיסיונרית אימפריאליסטית ומתנחלת. שימת הדגש על אוניברסליזם המתבטא בדאגה לכל המשפחות בעולם הופכת בעצמה במהירות (אם לא בהכרח) לתורה הגורסת שעל כל המשפחות האלה להיעשות לחלק ממשפחת הרוח שלנו, עם כל הפרקטיקות המזוועות שאירופה הנצרית יצרה והפעילה כנגד יהודים ואחרים. את תורת הרוח החופשית של השליח אפשר להסיט ואף לעוות לכלל תורה של שעבוד הגוף ועינוי. פאולוס כתב אמנם בניסוח המצטיין בדר-משמעות: "הן אנוכי הרחוק מכם בגופי וקרוב ברוחי" (האגרת הראשונה אל הקורנתיים ה' 3-5). אין ספק שמדובר כאן באופן שבו פאולוס עצמו חש את עצמו כמחולק בין הגוף לנשמה, כך שנשמתי עשויה להימצא במקום שבו גופו איננו – והוא מתכוון לזה באופן מילולי, ולא כמטאפורה. נראה שתפישה חצויה זו היא שמתירה לו להציע (אם אכן לכך התכוון) לענות את הגוף עד מוות כדי להציל את הנשמה והיא שמאפשרת לחסידי פאולוס כך הלכה למעשה. הנרי בודט אמר בהקשר זה על פורטוגל של המאה ה-15 כי "למרות שהיה מותר לכולם את גופות הכושים, עובדה זאת עצמה אפשרה לנשמותיהם להשיג חירות אמיתית באמצעות התנצרות. וכך קיבל שעבוד השחורים מימד מיסיונרי. לפיכך היה זה ראוי שעבדים כושים שהתנצרו יהנו מכמה זכויות קטנות שנחסכו מחברייהם הפגאנים" (Baudet, 1965, 30). כשסלידה מגופם של אחרים מצטרפת לדאגה לנשמתם היא עשויה להיות הרסנית יותר מהזנחה כפולה של גוף האחר ונשמתו.

כל כמה שראוי להוקיע כגזענות את הכפייה הזאת לקונפורמיות עם הדת או התורה האוניברסלית, עלינו להיות מוכנים להכיר בכך שהנבדלות היהודית, והדגש הבלעדי שלה על הראגה ליהודים אחרים עשויה להיחפז – אפילו כשהיהודים נשלטים על-ידי אחרים וחסרי-ישע – לחוסר-אכפתיות מכוון לגורלם של אחרים ולפיכך לצורה אחרת של גזענות; צורה זו מנוגדת מבחינה הגיונית לצורה הראשונה אבל היא אינה פחות מסוכנת ממנה. ההתעקשות על היבדלות מן האחר עשויה לייצר יחס של אדישות כלפיו (ואף גרע מזו). אפשר לתעד על נקלה את האופנים שבהם "התעלמות תמימה" בטקסטים יהודיים עלולה להיחפז למרושעת ולמסוכנת. מנקודת-המבט של עולם שבסוף האלף השני לספירה הנצרית הפכו כל יושביו לתלויים זה בזה, שתי האופציות האלה כאחת הן בלתי-נסבלות. תפישה דיאלקטית שתשתמש בכל אופציה כזאת כאנטיטיזה לאחרת – באמצעות העמדה "היהודית" תתקן את הנטיות לאוניברסליזם כפייתי ובאמצעות העמדה

10. השיח הזה היה אופייני גם בגרמניה הליברלית, כפי שהראה מרק של: "משה מנדלסון, בחיבורו ירושלים, ניסה להרחיק את האידיאולוגיה של הנאורות האוניברסליסטית... מן האפיק שהוביל לרענו באופן בלתי-נגמע לברבריות ... בגרמניה של זמנו היהודים נלחצו כדי לוותר על אמונתם למען שוויון אזרחי והתקבלות על-ידי הרוב הנצרי. הלחץ היה אדיב, אבל הוא היה צורה של חוסר-סובלנות כלפי השונה" (Shell 1991, 331). שיח כזה רווח עדיין בארצות-הברית, כפי שמעידים ביטויים כגון "יהודי מדי" (Gilman 1991, 25-27). של מתעד תפישות כאלה בשיח של האידיאולוג הרוסי איגור שרביץ' (Sharevich), שטוען כי אם היהודים מבקשים להיעשות אזרחים מלאים ברוסיה הם חייבים לנטוש את מה שמבדיל אותם מאחרים (Shell 1991, 332). הפרדוקס בהתבטאויות כאלה, כפי ששל מדגיש, הוא שבאופן פרדוקסלי, כמעט תמיד ההצדקה לכפות על יהודים להיעשות לנצרים, לרוסים, לאזרחי העולם, היא חוסר-הסובלנות המיוחס דווקא ליהודים.

"הנצרית" תתקן את הנטיות להתעלמות חדות-בז מסולידריות אנושית כללית – עשויה להיחלץ מן המוגבלות של שתי העמדות ולהוביל למערכת חברתית טובה יותר. אבל כיום, במקום שיינתן למיטב שבכל תרבות לבקר את התרבות האחרת, ההיבטים המרושעים ביותר בכל מערכת הרמנויטית, היהודית והנצרית, קשרו ביניהם ברית לא קדושה: עליונות אתנית/גזעית חברה לשליטה טריטוריאלית ופוליטית ולאינצידים הכופים התנהגות קונפורמית במסגרת שיח לאומני. במשך מאות שנים ראינו את תוצאות הצירוף הזה בפעולותיה ובאורחותיה של אירופה הנצרית, ועתה אנו רואים את תוצאותיו *mutatis mutandi* ברבים מפעולותיה ומאורחותיה של המדינה היהודית.

הנבדלות היהודית אכן עלולה להיות מסוכנת – הפלסטינים מיטיבים לדעת זאת – אבל האוניברסליזם הנוצרי עלול להיות מסוכן אף יותר – יהודים, מוסלמים, ילידים אמריקנים ואפריקנים נאלצו להוכיח זאת בגופם. אחת הצורות העיקריות של ההתנגדות לאלמות זו היתה התעקשות על זהות גנאלוגית ועל משמעויותיה. בפרק הבא אנו מבקשים לטעון שכאשר אילן-יוחסין משותף משמש לביסוסה של זהות, לא נגזר עליו בהכרח לתפקד באופן פוליטי כבסיס לגזענות, למרות שתפישה כזו תהיה חשודה תמיד בקרבתה לגזענות ותמיד קיימת הסכנה שאכן תיהפך לכזו. למעשה, ברצוננו לטעון שעיון הזהות באופן גנאלוגי הכרחי לכל תפישה חילונית של זהות יהודית וכי בעיצוב הזהות היהודית עיגון כזה ממלא את התפקיד הפוליטי ההכרחי שהמהותנות (essentialism) מילאה בפוליטיקה של המאבק על זהות פמיניסטית והומוסקסואלית (Sedgwick Kosofsky 1990, 75–80).

V. בחזרה לגוף, או מהותנות כהתנגדות

ניתן לומר שהמתח הנוצר במסגרת הוויכוח בין התפישה המהותנית לתפישה הקונסטרוקטיבית אחראי לכמה מן התובנות החשובות ביותר של התיאוריה הפמיניסטית; כלומר, המתח ממלא תפקיד מכונן בשדה התיאוריה הפמיניסטית. אבל ניתן לטעון גם, שאותה מחלוקת יצרה את המבוי הסתום הקיים היום בפמיניזם, מבוי סתום המתבטא בקושי לתת דין וחשבון תיאורטי על הקשר בין החברתי לטבעי או בין התיאורטי לפוליטי (Fuss 1989, 1).

למרות שהניגוד בין מהותנות לקונסטרוקטיביזם מתבטא באופן שונה כשמדובר בגזע, במין ובמיניות, ישנם אופנים שבהם הניגוד הזה פועל באופן דומה בכל ההקשרים האלה. עלינו לפתוח בכך שנביר כי למהותנות אין מהות (Fuss 1989, 4, 21; Boswell 1992, 135). ישנן תפישות מהותניות כמספר ההבדלים שביחס אליהם ניתן להציג עמדה מהותנית. למרות שפעמים רבות יצרו את ההקבלה ביניהן, מהותנות ביחס לגזע נראית לנו שונה למדי ממהותנות ביחס למיניות, ושתיהן, כך נראה, שונות לגמרי ממהותנות ביחס לגזע וביחס ליהודיות, תהא זו מה שתהא. כדי להתחיל להבין את מימדי ההבדל הזה, די בהגדרה אופיינית של השאלה בנוגע לסוגי מיניות. הרבר יוהרר אם נציב זו כנגד זו הגדרות של מהותנות ביחס לפמיניזם וביחס להומוסקסואליות. חוקר של זהות הומוסקסואלית תיאר לא מכבר את המחלוקת באופן הבא:

בעלי תפישה "מהותנית" מתייחסים למיניות כאל כוח ביולוגי ורואים בזהות המינית מימוש קוגניטיבי של הבדלים בסיסיים אמיתיים; לעומת זאת, בעלי תפישה "קונסטרוקטיביסטית" מדגישים את העובדה שהמיניות והזהויות המיניות נבנות באופן חברתי ושייכות לעולם התרבות והמשמעויות, לא לביולוגיה. במקרה הראשון, מייחסים להומוסקסואלים איזו "מהות" הגורמת להם להיות הומוסקסואלים – איזה גרעין הומואי של הווייתם, נפשם או המבנה הגנטי שלהם. במקרה השני, "הומוסקסואל", "הומו" ו"לסבית" אינם אלא תוויות שנרצרו על-ידי תרבויות והן מודבקות לעצמי (Epstein 1992, 241–242).

מתוך המובאה הזאת ניתן לראות עד כמה שונה תהיה משמעות המהותנות כשזו תחול על הקטיגוריה "נשים" ולא על "הומואים" ו"לסביות", שכן איש כמעט לא יטיל ספק בממשות החלוקה למינים ובכלליות ההיסטורית והתרבותית שלה.¹¹ מהותנות ביחס לגזע אינה נוגעת להבדלים

11. "כמעט" מפני שג'יידית בטלר כופרת בדיוק בטענה הזאת (Butler 1991a; 1991b, 13–32). עמדתנו קרובה יותר לזו של הפמיניסטית הצרפתייה לוס איריגארי הכותבת: "המין האנושי מחולק לשני מינים (genders) המבטיחים את ייצורו ושכפולו. לבקש להיפטר מן ההבדלים בין המינים פירושו לקרוא להשמדת-עם חמורה יותר מכל צורה של חורבן שאירעה בהיסטוריה מעולם" (Irigaray).

הגופניים הברורים – לנשים יש מחזור חודשי, הן הרות, יולדות ומניקות, ולגברים חסרות כל התכונות האלה; היא נוגעת אם כך לשאלה אם תכונות שמעבר להבדלים הגופניים קשורות אליהם או שכל אפיוני ההבדל הנלווים מובנים באופן תרבותי, ואם כך, האם האוטונומיה של האשה האינדיבידואלית תלויה ביכולתה לעצב בעצמה את תכונותיה הנשיות ולקבוע בעצמה את מהותה. לעומת זאת, הוויכוח ביחס למיניות נעוץ בשאלה האם בתרבויות אחרות (או בשלבים קודמים של התרבות שלנו – זה היינו הך) היו ההומוסקסואל וההטרסקסואל קטגוריות של יחידים או של קבוצות אנושיות או שהתקיימו רק מעשים הומוסקסואליים והטרסקסואליים. אנו טוענים כי ביחס לסוגי מיניות השאלה המהותנית היא קודם-כול שאלה היסטוריות ואתנוגרפיות, שאלה אמפיריות כמעט; ואילו השאלה ביחס להבדל בין המינים (הבדל הג'נדר) היא שאלה פילוסופית.

התיאורטיקנית הפמיניסטית דה-לאורטיס מתארת הסכמה רחבה ביחס למשמעות הקונסטרו-קטיביסטית של ה"מהות" בהקשר הפמיניסטי. "...רוב הפמיניסטיות... מסכימות שאשה אינה נולדת אשה אלא נעשית אשה, שג'נדר (להבדיל אולי מן המין) אינו תכונה מולדת אלא מבנה תרבותי חברתי (ובדיקו משום כך הוא דכאני ביחס לנשים), שהמשטר הפטריארכלי הוא תופעה היסטורית (בעיקר אם מאמינים שהוא דחק את המשטר המטריארכלי שקדם לו)". ומן ההסכמה הזאת היא מסיקה כי "מהות" האשה המתוארת בכתביהם של כותבים רבים המכונים מהותניים אינה המהות הריאלית, בלשון של לוק, אלא רק מהות נומינלית" (De Lauretis, 1989, 4–5). לענייננו, המלים המכריעות בפסקה זו הן אלה שהדגשנו לעיל: "להבדיל אולי מן המין". במלים אחרות, החלוקה למינים היא תכונה מולדת אפילו לידים של בעלי עמדה פמיניסטית אנטי-מהותנית.¹² ישנם "באמת" גברים ונשים; אבל האם באותו אופן קיימים גם הומוסקסואלים והטרסקסואלים או שמא אנו "המצאנו" אותם? ואולי הם אלה שהמציאו את עצמם, ברגע מסוים בהיסטוריה של התרבות (Hacking 1992)?¹³

יומרות לייצג מהות הן אסטרטגיות של לגיטימציה במסגרת פוליטיקה של זהות;¹⁴ כשמתקפים

12. (1993, 12). אנו מסתייגים מן הטון האפוקליפטי של ההערה הזאת אבל היא מבטאת לרעתנו רגישות בסיסית לעובדה שהתרבות נבנתה תמיד על הבסיס המטריאלי של ההולדה, ועל כן ההבדל בין גברים לנשים הוא חלק מן ה"חומרה" של הנפש והתרבות האנושיות. ראו גם: Cohen 1991, 84.
13. או לפחות ייתכן שההבדל בין המינים הוא תכונה מולדת, כדי להשאיר מקום לעמדה כמו זו של ג'ודית באטלר (ראו הערה 11 לעיל).
14. חשוב לנו להדגיש כי הטענה שקונסטרוקטיביות חברתית מתיישב עם הרעיון שהומוסקסואלים יכולים להשתנות אם רצונם בכך (Epstein 1992, 242) מכילה טעות קטגוריאליזם. סדג'וויק הבחינה בבלבול הקטגוריאלי הזה, בין שאלות "פילוגנטיות" לשאלות "אונטוגנטיות" כלשונה (Sedgwick 1990, 40–43). העמדה הקונסטרוקטיביסטית ההיסטורית נוגעת לשאלות הפילוגנטיות – קביעת הסיבות והתנאים החברתיים להתבחנות הפרקטיקות ההומוסקסואליות ולהיווצרות התרבותית של ה"מהות" ההומוסקסואלית. היא אינה יכולה לומר דבר וחצי דבר על התפתחות ההעדפות המיניות של יחידים – השאלה האונטוגנטית. הדבקות בעמדה קונסטרוקטיביסטית לא שוללת מהומוסקסואלים את הזכות לשנות את זהותם; היא שוללת מן ההומופוביה את יומרתה להיות תגובה "טבעית" להומוסקסואליות.
15. אפשטיין הציג לאחרונה את העניין באופן מחודד ומנקודת-מבט פוליטית: "אני מקבל כנתון את העובדה שהיכולת להעניק שם טומנת בחובה כוח, ולשמות שאנו מכנים בהם את עצמנו יש משמעות בספירה הפוליטית... אסטרטגיות של לגיטימציה ממלאות תפקיד מתווך בין הבנה עצמית לתוכניות פוליטיות ובין קבוצות ליחידים החברים בהן" (Epstein 1992, 241). המעלה שבה מצטיינת עבודתו של אפשטיין היא תשומת-הלב הקבועה לתפקיד הפוליטי של יומרות לבטא ולייצג מהות. הדברים הבאים, הגם שהם מחמיצים את הקונסטרוקטיביות החברתית, מבטאים בבירור את התפקיד הפוליטי הזה: "בעת האחרונה נפוץ 'קונסטרוקטיביות עממי': ההשקפה לפיה זהויות מיניות הן יצירה עצמית מרצון. בתגובה לגישה הזאת, המתכחשת למרכיבים הלא רצוניים של הזהות, גולשים לסביבות והומוסקסואלים הפועלים במסגרת השיח הליברלי לקיצוניות השנייה: הם קובעים שישנו משהו 'ממשי' בבסיס זהותם ואחר-כך מבקשים לאתר את אותה ממשות מוחשת בגנים שלהם, בחוויות המוקדמות שלהם, או בטבע המיסטי שלהם" (שם, 261). אפשטיין צודק גם כשהוא קובע שבהקשר ההומוסקסואלי (ולדעתנו גם בהקשרים אחרים). לזהות יש תהודה אצל יחידים גם כשהיא אינה כרוכה בתפישת ברורה של "משמעותה" (שם, 274). ראו לציון עוד כי למה שאפשטיין מכנה 'קונסטרוקטיביות עממי' אין שום קשר, טיפולוגי או גנטי, לקונסטרוקטיביות החברתית – הוא בודאי קדם לתיאוריות הללו; אפשטיין מציג כאן דחליל, ואף-על-פי-כן, חלקו החיוני של הטיעון נראה לנו נכון.

אותן בתור שכאלה מסכנים מאוד את המאבק למען נבדלות ולמען שחרור של הבדלים. כפי שטען אד כהן, "אם התוצאות רבות העצמה שאותן חווים היחידים הפועלים נעלמות בדין וחשבון התיאורטי, אי־אפשר לתאר באופן הולם כיצד יחידים חוברים יחד כדי לפעול למען שינוי, כיצד הם עצמם משתנים כתוצאה מפעילותם, וכיצד הפעולות והמבצעים אותן מתגבשים לכלל תנועות" (Cohen 1991, 82). אנו מסכימים עם כהן ועם רבים אחרים כי אי־אפשר להעמיד שותפות בקבוצה ופעולה קבוצתית על היחיד והתנהגותו הרצונית (שם, 83). בעקבות המהלך הכללי של כהן אנו מבקשים להציע, שרק קיבוץ אנשי שיש לו איזושהי מושא הוראה גופני יכול להרשות לעצמו להמציא מחדש את מהותו. כפי שטוען כהן (שם, 88), צריך להתקיים איזושהי מושא הוראה ל"אנחנו" שאינו מושג במרכאות כדי שה"אנחנו" המובנה, המעצב שוב שוב מחדש את זהותו, יתפקד ככזה. במקרה של נשים והומוסקסואלים ישנה איזו מציאות אובייקטיבית, איזה מושא הוראה גופני, כך נראה, שביחס אליו ניתן בכלל לשאול את שאלת המהות. הקטיגוריות "נשים" או "הומוסקסואלים" ניתנות לפחות להגדרה על דרך ההצבעה, הצבעה על משהו הנכיר בגופן של נשים או בפעולתם הגופנית של הומוסקסואלים. בשני המקרים קיים, כפי שטענו, דבר־מה שביחס אליו אפשר לשאול את שאלת המהות, למרות שכאמור מדובר בשאלה שונה בכל אחד מן המקרים. אבל מה ביחס ליהודים? באיזה מובן הקטיגוריה הזאת קיימת – אפילו כקטיגוריה נומינלית? אנו מבקשים לטעון שבמקרה של היהודים רק אילן־היוחסין יכול למלא את התפקיד הרפרנציאלי.

השפה המקובלת ביותר לתיאור היהודיות היא שפת ה"גנוס", העם או הגזע. מובן שלפני התקופה המודרנית לא היה למושג הגזע משמעות דומה לזו שיש לו היום. בעקבות תפנית אפיסטמית, שהיתה מקבילה לתפנית שהתרחשה בשיח על המיניות, (כפי שזיהה ושחזר פוקו ובעקבותיו דייווידסון [Davidson 1992, 89–132]), קיבל מושג הגזע מכלול שלם של משמעויות חדשות. אם פוקו יכול היה לדבר על כך שתקופתנו יצרה סוגים שונים של שעטנו מיני (Foucault 1980, part 2, ch. 2), אנו יכולים לטעון שתקופתנו יצרה כמעט באותו אופן סוגי שעטנו גזעי. "גזע", שפעם היה מסמן של מערך יחסים עם בני־אדם אחרים הנקבעים קודם־כול על־ידי יחסי שארות וקשרים היסטוריים, הפך למסמן של מהויות מובחנות, הטרוגניות; זה קרה בערך באותו זמן שבו פרקטיקות מיניות נעשו למסמנים של מהויות קטיגוריות נבדלות של בני־אדם. ה"גזע" קיבל שתי משמעויות שהיו חופפות באופן חלקי. הוא הוסיף לסמן קבוצה אתנית, עם או אומה, אבל מאז המאה ה־17 החל לסמן גם טיפוס גופני המוגדר באמצעות הופעתו החיצונית (Thompson 1989, 13). לשינוי המשמעות הזה יש כמובן השתמעויות מרחיקות לכת; חשובה גם העובדה שהוא התחולל כאמור במקביל לשינוי המשמעות של המושג "מין".

אבל ראוי לשוב ולעייין לרגע במשמעות המושג "גזע" לפני התקופה המודרנית, ובעיקר בעת העתיקה. הרומי דיו קאסיוס (Dio Cassius) היסטוריון וסופר בן המאה ה־2 לספירה, מנסח זאת באורח אופייני: "אינני יודע את מקור השם הזה, יהודים, אבל הוא חל על כל האנשים, גם הזרים, הנוהגים על־פי מנהגיהם. הגזע הזה נמצא בין הרומיים" (Gager 1983, 91). מציטוט זה ברור למדי שבשביל דיו קאסיוס המלה "גזע" אינה מבטאת איזו מהות ביולוגית, שכן אפשר לציין באמצעותה רומים שבחרו לנהוג כמנהג היהודים. בקצרה, אדם יכול להמיר את גזעו. "גזע" כזה הוא מסמן של מושג שאין לו שום מלה מקבילה בשפתנו, משהו הדומה למשפחה מורחבת מאוד. בדיוק כפי שמשפחה מסמנת עבורנו קשר גנאלוגי, שהוא גם קשר ביולוגי אבל איננו מכיל שום "מהות ביולוגית", כך היה גם ה"גזע" לפני העת החדשה. יתר על כן, בדיוק כפי שמשפחה כוללת אנשים שאינם שייכים לקבוצה המוגדרת קודם־כול באופן פיסי אלא הצטרפו אליה מאוחר יותר, דרך נישואין או אימוץ, כך ניתן להצטרף גם ל"גזע", באותו מובן של המונח שדיו קאסיוס מבטא.

יהודיות היתה בעת העתיקה דבר־מה – אבל לא מהות – שניתן להתייחס אליו באמצעות שפת הגזע. איננו עושים זאת יותר, למרות שנרמזה כי דווקא המושג המודרני של גזע הובנה במקור בדיוק כנגד היהודים. ההבניה הזאת התרחשה בשתי נקודות־מפתח בתולדות המושג המודרני. הראשונה היא "טהור הדם" של הספרדים (limpieza de sangre), שעוד נתייחס אליה בהמשך. המונח הזה ציין את אלה שדמם לא נודהם בדמם של היהודים המומרים, ועל כן היה ספרדי טהור ונוצרי טהור.¹⁵ השנייה היא התפתחות הגזענות ה"מדעית" המודרנית, שבמקרה היא האידיאולוגיה המונחת ביסוד האנטישמיות.

15. של מציין את העובדה המאלפת שספרד הוגדרה כ־Germania, כלומר, כאיחוד של גרמנים־אחים, אחים מתוך קשרי זרע דם (Shell 1991, 311).

ההבדלים בין יהודיות ובין המובנים החברתיים-פוליטיים של מושג הגזע המודרני ברורים ומשמעותיים. ההבדל העיקרי נוגע לאפשרות הגיור. מן העובדה שניתן להצטרף ליהדות באמצעות גיור, שביסודו הוא אקט של אמונה, נובע, כך נדמה, כי אין אפיונים "גזעיים" המבחינים בין היהודים לבין קבוצות אנושיות אחרות, כמו אלה המבחינים למשל, יפנים מאירופים.¹⁶ אלא שיהודים אינם חשים את עצמם כמי ששייכותם לכלל מוגדרת על-ידי אקט של אמונה, או על-ידי דת משותפת, שכן אנשים רבים שיהודים דתיים וחילוניים יסכימו לראות בהם יהודים אינם יהודים מאמינים ואינם שומרי מצוות. סוג זה של "גזעיות" מובנה אל תוך המערכת התרבותית הפורמלית עצמה. בעוד שאפשרות הגיור פתוחה בעיקרון בפני כל אדם, לא ניתן ליהודי לחדול מלהיות יהודי, וכל מי שנולד להורים יהודים הוא יהודי, גם אם הוא עצמו אינו יודע זאת. היהודיות איננה נגועה כמוכן בתפישות מודרניות של גזע, שאף הופרכו מבחינה אמפירית; היהודים גם אינם מובחנים באופן ביולוגי כמו שבני-אדם מובחנים על-פי מינים; ולבסוף, היהודים גם אינם מובחנים על-פי מערכת של מנהגים ואורחות-חיים, כפי שפרקטיקות מסוימות מבחינות את ההומוסקסואלים. לעומת זאת, יהודיות גם איננה התחברות רצונית של פרטים המחבבים זה את זה. בדרך-כלל, יהודים אינם חשים שהם בחרו ביהדותם באופן חופשי; הם חשים בה כבמהות "גורלית" (מהות שלעתים קרובות היא ריקה מכל תוכן פרט לעצמה) שנטבעה בגופם, לעתים אף נאכפה עליהם, בלידתם.

כיצד ניתן להבחין בין תחושה זאת של מהות המתענת באמצעות שייכות לאילן-יוחסין מוגדר, לבין גזענות? בסופו של דבר, ההבחנה אינה אלא זו: לכל מהות, בין אם כזו שטוענים לה ובין אם כזו שמייחסים אותה לאחר, יש שתי משמעויות מנוגדות התלויות בפשטות בתנאים הפוליטיים במצב נתון. בשביל אנשים המהווים חלק מקבוצה שלטת, כל קביעה של מהות היא בכל מקרה תוצר של מערכת שליטה וגורם בשכפולה. אבל בשביל קבוצות נשלטות שחבריהן נתפשים כ"אחרים" (subaltern groups) עמדה מהותנית היא התנגדות, התעקשות על עצם "זכותה" של הקבוצה להתקיים (Sedgwick Kosofsky 1990, 42–43). מהות כשלעצמה פונה תמיד לגוף, ל"ממשי", לדבר-מה שיש לו קיום בעולם. בהקשר הנשי, הפנייה היא להבדלים באיברי המין וההולדה; בהקשר ההומוסקסואלי הפנייה היא להבדל בפרקטיקות המיניות; ובהקשר היהודי הפנייה היא לקשרים המשפחתיים. מה שאנו רואים בכל אחד מן המקרים האלה הוא שאותו דבר שאליו פונים כדי להעניק לגיטימציה לזהות הקבוצה הנשלטת-כאחרת (subaltern) הוא הדבר שאליו פונה הקבוצה השולטת כדי להנציח את שליטתה. ערכה של הקביעה מתהפך משלילי לחיובי בהתאם למעמד הפוליטי של הקבוצה המנסחת אותה. על כן אנו טוענים שאותו דבר המתפרש כגזענות כשמשמיעה אותו הקבוצה השולטת, עשוי להיות התנגדות כשתשתמש בו הקבוצה הנשלטת-כאחרת. כדי לשמר את הערך הפוליטי, המוסרי החיובי של הגנאלוגיה היהודית כאופן של זהות, על היהודים לשמר את מעמדם כקבוצה נשלטת-כאחרת. ברצוננו להציג לפחות מושג זהות עוברי, שאותו נכנה זהות גלותית, שיהיה בעל ערך גם מעבר לביטוי המחוקק (articulation) שנציע כאן ליהודיות. כדי לעשות כן עלינו לשוב לטיעונו של בליבר.

VI. זהות גלותית

אטיין בליבר היה מוכן להודות, בשלב ראשון לפחות, בערך הפרוגרסיבי של "תרבותיות אנתרופולוגית" (Balibar 1991b, 21). הוא מודה שעמדה זו מספקת את רוב הטיעונים נגד הגזענות הביולוגית בתקופה שלאחר מלחמת-העולם השנייה, ויתר על כן, ש"ערכה זכה לאישור על-ידי התרומה שתרם המאבק כנגד משטרים אימפריאליסטיים שונים שכפו את הסטנדרטים שלהם [על הנשלטים] וכנגד הכחדת מיעוטים או ציוויליזציות נשלטות" – "השמדה אתנית" (שם, 21–22). אבל, באזכרו את חיבורו של לז'סטרטאוס גזע והיסטוריה (Lévi-Strauss 1952), שבו נקט זה עמדה של תרבותיות אנתרופולוגית, בליבר טוען שעמדה כזו מובילה בסופו של דבר לאימוץ טיעונים ימניים המתנגדים לעירוב תרבויות ומוזהירים מפני הסכנה הטמונה לאנושות כתוצאה מזניחת הנטייה האנושית ה"ספונטנית" [קרי "טבעית"] לשמר את המסורות של אותן תרבויות. בליבר מציין כי "הנטורליזם הביולוגי או הגנטי איננו האמצעי היחיד להפיכת התנהגות אנושית ויחסי קרבה

16. נקודה זו מהווה טיעון מצוין בעד התפישה הרואה בגזעים תוצר של הבניה חברתית, שכן רק לפני חמישים שנה היו מאפיינים פיסיים שסימנו את גופם של יהודים והבחינו אותם מגופם של אחרים. ספרו האחרון של סנדר גילמן מבסס את הטענה הזאת ומוכיח אותה (Gilman 1991). רופאים לא-יהודים ויהודים כאחד היו משוכנעים, למשל, שרגלו של היהודי בניה אחרת מזו של הגוי.

חברתיים לטבעיים... גם התרבות יכולה לתפקד בתור טבע ובעיקר, היא יכולה לתפקד כאמצעי לנעול מראש יחידים וקבוצות בתוך גנאלוגיה, בתוך היקבעות בלתי ניתנת לשינוי" (Balibar, 1991b, 2). יתר על כן, התרבות יכולה גם לשמש כהצדקה רציונלית לטיעונים, שבבקשם למנוע גזענות הם קובעים כי "אם ברצונך למנוע גזענות עליך למנוע אנטי-גזענות 'מופשטת' שאינה מסוגלת לתפוש את החוקים הפסיכולוגיים והסוציולוגיים של תנועת האוכלוסיות האנושיות; עליך לכבד את 'סף הסובלנות', לשמור על 'מרחק תרבותי' או במלים אחרות, יש לבדוד קבוצות בהתאם לעיקרון לפיו יחידים הינם יורשים ונושאים בלעדיים של תרבות אחת בלבד (המחסומים הטובים ביותר לצורך זה הם גבולות לאומיים – שתי מדינות לשני עמים)" (שם, 23). בליבר חושף כך כשלים מכריעים בשיח של "הגזענות הדיפרנציאלית" בתור תרכיב חיסון נגד גזענות. השאלה היא האומנם נגזר על כל סוגי השיח המציעים זהות לאומית חזקה לייצר אפקטים שליליים שכאלה.

תרבות הגולה וזהותה עשויות לאפשר לנו לחרוג מגבולות הדילמה הזו, שכן הן מאפשרות המשכיות מורכבת של יצירתיות תרבותית יהודית ושל זהות יהודית גם בעת שהיהודים משתתפים באופן מלא בחיים התרבותיים המשותפים של סביבתם (כפי שאכן הן אפשרו זאת בנסיבות ההיסטוריות המיטיבות ביותר, למשל בספרד המוסלמית). אותו אדם, שמואל הנגיד, אבן גבירול או הרמב"ם, עשוי להיות בעת ובעונה אחת מכשיר לשימורן של מסורות וכלי לעירובן של תרבויות. והיו דמויות כאלה לא רק בספרד המוסלמית, וגם בקרב יהודים שחיו בארץ. גם חז"ל בעת העתיקה, שחיו בגלות בארצם, יצרו את חידוש התרבות היהודית המסורתית אך בהיעדרה היו גם מעורים בתרבות הסובבת. הזהות התרבותית הגלותית מלמדת שתרבויות אינן נשמרות על-ידי כך שהן מוגנות מפני עירוב אלא להיפך, נראה שהן ממשיכות להתקיים רק כתוצאה מעירוב כזה. כל התרבויות והזהויות נתונות בתהליך של עיצוב מחדש. אלא שתרבות יהודית גלותית חושפת את התהליך הזה, בגלל חוסר-האפשרות של קשר טבעי בין יהודים לארץ מסוימת, ומכאן חוסר האפשרות לראות תרבות יהודית כתופעה סגורה ומוגבלת בתוך עצמה. הכוח הביקורתי הטמון בהעדר הקשר הטבעי הזה בין עם, שפה, תרבות וארץ היווה מאז ומעולם איום חמור על תפישות של תרבות וילידית ומסוגרת. איום זה הוא אחד ממקורות האנטישמיות ואולי גם אחת הסיבות לכך שאירופה היתה חשופה לרשע הזה הרבה יותר מן המזרח התיכון (שגם בו לא תמיד מתקיימים הקשרים הטבעיים בין הקטיגוריות הללו). במלים אחרות, זהות גלותית היא זהות מפורת. אנחנו יהודים, אנו מבקשים לטעון, וזה גם צדק וגם טוב, לנו ולכלל האנושות, שנמשיך להחזיק בפרקטיקה התרבותית ובוזהות התרבותית שלנו – עצם עובדת ההבדל היא חיובית, כל עוד ההבדל לא הופך ל"היקבעות בלתי ניתנת לשינוי". האמת שבהיותנו יהודים איננה נמהלת מחמת העובדה שאנו גם אמריקנים, ואנו כאלה באופן עמוק מאוד. כשאנו מבקשים רפואה לחולים בבית הכנסת על-ידי תפילת "מי שבירך", למשל, אין זה מפני שאנו, ספקנים שכמותנו, מאמינים (ולא משנה כמה נשתדל) ביעילות תפילת התחינה היהודית, אלא מפני שזאת הדרך שבה יהודים מבטאים סולידריות עם אנשים חולים. יתר על כן, אין כאן ניגוד בין זהות פרטיקולרית לזהות אוניברסלית, כלומר, אין כאן גרסה חדשה של "הייה אדם בצאתך יהודי באהלהך", אלא מתקיימות כאן יחד בכפיפה אחת, בתוך רב-מערכת תרבותית, שתי זהויות שהן פרטיקולריות באותה מידה.

היהודיות מערערת את עצם הקטיגוריה של הזהות, מפני שהיא איננה לאומית, או גנאלוגית או דתית, אלא כל אלה גם יחד, מתוך יחס דיאלקטי בין כל אותם מרכיבים. כשעריבים ליברלים וכמה יהודים טוענים שהיהודים במזרח התיכון הם "ערבים יהודים" אנו מסכימים אתם וסוברים שהאידיאלוגיה הציונית מכסה על דבר-מה משמעותי ביותר כשהיא מטשטשת את העניין הזה. ייצורה של אידיאלוגיה המתיימרת לייצג מהות תרבותית יהודית טהורה, שהגלות מעוותת כביכול, אינה נראית לנו נכונה לא מבחינה היסטורית ולא מבחינה מוסרית. אנו גאים לשמור שבאוניברסיטת קהיר לומדים את רבי סעדיה גאון בתור פילוסוף ערבי או מצרי חשוב. אבל עצם העובדה שעניין כזה ממלא אותנו, יהודים אשכנזים אמריקנים, בגאווה, מראה שגם מי שמזהה את סעדיה גאון בתור מצרי ערבי בן דת משה טועה. לאיש אין זכות לגזול מאתנו את קשר הזהות והזהדות שלנו עם אותו אל-פאיומי בן המאה ה-8 או עם יהודי מצרי בן-זמננו, וגם לא לגזול מיהודייה מצרייה את תחושת הזהות המשותפת שהיא חשה אתנו או עם רש"י, יליד פרובאנס בן המאה ה-11 (השוו: Boyarin J. 1992, 63–70). זהות גולה, כלומר זהות מפורת, מאפשרת לסעדיה גאון להיות ערבי שהוא במקרה יהודי, אבל גם להיות יהודי שהוא במקרה גם ערבי מצרי. שני המשפטים הסותרים לכאורה נכונים, וגם צירופם זה לזה נכון.

באופן דומה, גם ביחס לגינדר אנו סבורים שזהות גולה היא דבר אפשרי וחיובי. היות אשה הוא סוג

של הוויה מיוחדת וישנם בחיים היבטים ומעשים המדגישים את הייחודיות הזאת ומשתבחים בה. אבל מכאן לא נובע קיבוע או הקפאה של כל הפרקטיקה וההתנהגות השייכות לזהות הגינדרית וכפיפתן לקבוצת פרמטרים אחת. בני-אדם מתחלקים לגברים ולנשים, לפעמים, והחלוקה הזאת אינה מכילה את כל סיפור הזהות הגופנית שלהם. במקום השניות בין גוף מחולק על-פי גנדר לנפש אוניברסלית, או השניות, המוצעת על-ידי פאולוס, בין נפש אוניברסלית לגוף יווני או יהודי (לפאולוס זה לא משנה), אנו מבקשים להציב גוף יהודי באופן חלקי ויווני באופן חלקי, וגם גוף שלפעמים הוא מושא של קטיגוריות גנדר ולפעמים לא. לזהות כזאת אנו קוראים זהות גולה.

אבל באופן פרדוקסלי אנו מבקשים לטעון שאילן-יוחסין בתור זיכרון היסטורי משותף, המיוצג בצורה המלאה ביותר (אבל לא באופן ממצה) בזהות הפיסית הממשית של בן להוריו, הינו חיוני לשימורה של זהות תרבותית. בשביל היהודים, אילן-היוחסין הוא המקבילה לרחם הנשי. הוא זה שמייצר איזו תחושה של יחס לדבר ממש בעולם, של עיגון ממשי להבדל. אין ספק, יש לשוב ולהזכיר, אילן-יוחסין זה עבר ביהדות, לאורך אלפי שנים, תהליך של דה-נטורליזציה באמצעות מנגנון הגיור, אבל כפי שצינו כבר, תהליך זה משמש כדי לחזק את הסמל הכללי של הקשר הגנאלוגי באמצעות קשירתו הסמלית של הגר לאילן-היוחסין של האומה ("בן אברהם"). הזהות היהודית הגלותית נוסדה על זיכרון משותף של מרחב משותף ועל תקווה לשוב למרחב משותף זה בעתיד שהושעה ללא גבול. המרחב עצמו הפך לזמן. זיכרון הטריטוריה אפשר את הדחף טריטוריאליזציה, ובאופן פרדוקסלי, השתלטות על טריטוריה עלולה להפוך את היהודיות הגלותית לבלתי-אפשרית. הטרגדיה של הציונות נעוצה לדעתנו בניסיון הנואש שלה לצמצם את האיומים הממשיים על היהודים ועל היהודיות על-ידי הגשמה בהווה של מה שהוצב כסמל אוטופי לעתיד.

זהויות גולות נרמות כזהויות תחת איום, ואחת התגובות לאיום כזה היא ברלנות, ניסיון ליצור מבנה חברתי שיקבץ מחדש את הפזורים, ישלב מחדש את הבלתי-משולבים, על-ידי סגירת גבולות, על-ידי ניסיון למנוע עירוב, תרבותי או ביולוגי. הציונות, כמו הפמיניזם הברדלני, מהווה ניסיון כזה. הציונות היא קריאה מסוימת של התרבות היהודית ובמיוחד של התנ"ך. איננו מבקשים לטעון שזו קריאה שגויה או שיש קריאה נכונה שאפשר להציב כנגד הקריאה השגויה הזאת – התיאוריות הפרשניות שלנו אינן מאפשרות לנו נקיטת עמדה כזו. אבל בידנו לטעון שאין זו הקריאה היחידה וגם לתבוע לברר את מחירה.

VII. גזענות ותנ"ך

במאמר מצוין מן הזמן האחרון דן מרק של בהיסטוריה של התבנית האידאולוגית "דם ספרדי טהור" (Shell 1991). של טוען כי ספרד של תקופת ה-Reconquista "ממלאת תפקיד מרכזי בתולדות מושגי הקאסטה או הגזע באירופה". וכאשר מצרפים את התביעה הספרדית לנבדלות על בסיס דתי לתורה הנוצרית לפיה "כל בני-האדם אחים", התוצאה היא דה-הומניזציה של כל אלה שאינם ספרדים נוצרים. האחרים אינם יכולים להיות אנשיים מכיון שאינם אחים (שם, 308–309). התוצאה היתה גירוש היהודים והמוסלמים וגם רצח המוני על רקע דתי, כמו טבח התמימים בקליפורניה, מעשים מסוג שכמעט לא היה ידוע תחת השלטון המוסלמי (שישה מקרים ידועים של כפיית התאסלמות בשלוש-עשרה מאות של שלטון מוסלמי [Stillman 1979, 76]). תורת "טהור הדם" שהתפתחה באותה תקופה ראתה כנוצרי רק את מי שאבותיו היו נוצרים "מאז ומעולם". היא מהווה תפנית ברורה ביחס לכל מה שפאולוס הטיף לו ואף היתה שנויה במחלוקת חריפה בספרד הנוצרית (Balibar 1991, 52; Simms 1992, 45–46). אבל את התורה הזאת גם לא ניתן למקם בסביבה תנ"כית, שכן בכל גרסה מוכרת לנו של יהדות תנ"כית או בתר-תנ"כית, יהא אשר יהא הדגש שהושם בה על היסוד האתני, המגיריים היו בעלי אותו מעמד בדיוק כמו היהודים מלידה. כפי ששל מצוין, בחברה הפוליטית התנ"כית היה טבוע "חוק סובלנות" כלפי לא ישראלים, "הגר היושב בקרבך", חוק ששימש דגם לליברלים אירופים (Shell 1991, 328–329). היה צורך בשילוב של שני יסודות, טוען של, מצד אחד אוניברסליזם פאולני ומצד שני גזענות שכללה את יסודות תורת טהור הדם הנאצית, כדי ליצר את אותן זועות שמעבר לכל תיאור (שם, 312).¹⁷

17. בליבר כותב: "תמיד היתה קיימת גזענות שהכוח המניע העיקרי שלה לא היה מושג גזע פסדור ביולוגי, והיא התקיימה דווקא במישור הפיתוחים התיאורטיים המשניים. אב-טיפוס של גזענות כזאת הוא האנטישמיות. האנטישמיות המודרנית – אותה צורה שהתחילה להתגבש באירופה מאז הנאורות, ואולי בעצם מאז ספרד של ה-Reconquista והאינקוויזיציה, והעניקה נטייה מדינתית ולאומנית לאנטי-יהודיות תיאולוגית – היא כבר גזענות 'תרבותית'" (Balibar 1991b, 23).

אבל מאין הגיע היסוד הגזעני? של מאתר אותו באופן בלעדי בהעדרה של כל קטיגוריה שהיא ברצף שבין "אחים" לחיות אצל פאולוס, כל קטיגוריה של "אחרות" שבה מאשרים דומות של סוג גם כאשר קובעים הברל של שייכות משפחתית או אתנית. מצד אחד, אנו מצדדים בשל השולל את האפשרות שגזענות היא "ההיבט היהודי של הנצרות" (שם, 327). מצד שני, אנו סבורים ששל מגוים לכיוון השני כשהוא שולל מן התנ"ך ומן "הפרטיקולריות היהודי" כל תפקיד במקורות הגזענות הספרדית, וההכחשה הזאת מקבלת לעתים אופי אפולוגטי במיוחד בעבודתו. בעוד שאין מחלוקת בדבר המשמעות התרבותית העצומה של ה"סובלנות" התנ"כית כלפי הגר, אין גם שום מחלוקת בדבר התופעות האפלות של אלימות קשה כנגד גרים מסוימים שישבו בארץ – "שבעת העממים" שאותם יש להשמיד, וגם בעניין נוכחותה של אותה נטייה חזקה לכיוון של טוהר (limpieza) משפחתי (ואפילו גזעי), כמו זה שניתן למצוא למשל בימי עזרא ונחמיה. סיפור כמו סיפורו של אברהם המסרב לקבור את מתו בין מתי הארץ ועומד על כך שתניתן לו חלקת קבר נפרדת, שניתן אולי להבינו במסגרת כלכלה תרבותית שבטית מסוימת, עשוי היה בוודאי למלא תפקיד, בלתי מודע אפילו, גם בייצורה של תימה תרבותית כמו "טוהר הדם".

מבקרי הציונות, ערבים ואחרים, כמו גם אנטישמים, יהודים ואחרים, ביקשו לעתים קרובות לתאר את התרבות היהודית כאילו היתה גזענית במהותה. את הגזענות המהותנית הזאת מוצאים בתנ"ך ומתארים אותה כאילו היתה המובן הברור מאליו של הטקסט. מבקרים, שבהקשרים אחרים חשים מחויבות גמורה לבאר משמעויות דפוסי התנהגות באופן קונסטרוקטיביסטי והיסטוריציסטי, זונחים את מחויבותם כשהדברים מגיעים לתנ"ך – כאילו אמר התנ"ך, בעובדה ובמהות, בדיוק את מה שקראו בו וכאילו הכשיר התנ"ך בדיוק את מה שייחסו לו. בדיון שבדרך-כלל הינו מתוחכם בצורה מעוררת השתאות אנו מוצאים את הדברים הבאים: "בחברות מסוימות בתקופות מסוימות של התפתחותן פעלו כתיבי הקדש באופן תרבותי וחברתי באותה צורה שבה הקוד האנושי הגנטי פועל מבחינה פסיכולוגית. כלומר, הקוד הגדול הזה קבע במידה מסוימת באורח ישיר במה אנשים יאמינו, מה הם יחשבו ומה יעשו" (Akenson 1992, 9). כביכול שום פירוש אינו נחוץ; כביכול דיברו כתיבי הקדש בעד עצמם בשקיפות גמורה.¹⁸ חוקר אחר כתב לא מכבר כי: "ההבחנות בין דת ועבודת אלילים המשותטות בבית המקראית נדמות כהתפרצות של חמסין בין עמים חפים מחדש החיים במדבריות פרא, כמו עננים שחורים המכסים את שמי אפריקה, יבשות אמריקה, המזרח הרחוק, עד שלבסוף אפילו האיים המרוחקים ביותר ומעבה הגיוגל הנידח ביותר מוכים באש ובחרב ובנשק המעודן יותר של המרת-דת-באמצעות-לעג" (דברים ב' ל"ד; ז' כ'; ט"ז-י"ח; יהושע ו' י"ז-כ"א) (Turner 1980, 45). דפוסי התנהגות מקומיים של תרבות רחוקה בזמן ובמרחב, שניתן להגדירם מבחינה היסטורית וחומרית, מופיעים כך כאילו הם אחראיים באופן "טבעי", כמו חמסין בעונת המעבר, לדפוסי ההתנהגות הקולוניאליים של תרבויות זרות לחלוטין, רק מפני שאלה מתייחסות לאותם דפוסי התנהגות מקומיות ורחוקות כאל מקור הלגיטימציה שלהן (Boyarin J. 1992, 134). אחד התוצאים של אותה דה-היסטוריוזציה פתאומית של הפעילות הפרשנית הוא הנטייה לטהר מכל אשמה את החברה האירופית הנצרית, שהיא ולא היהדות היתה אחרי הכול המערכת הדתית ההגמונית כמעט בכל החברות האימפריאליסטיות, הגזעניות של המערב (השווה Shell 1991, 327-328). באיים המרוחקים ובמעבה הגיוגל לא היו מיסיונרים יהודים. לא התנ"ך העברי דרבן את החברות המיסיונריות, אלא רטוריקה פאולינית אוניברסליסטית שהכריזה למשל: "כמו שכל בני-האדם מתו עם אדם [הראשון], כל בני-האדם יקומו לתחיה עם ישר" (איגרת אל הקורנתים ט"ז, 22). יהודים ותרבות יהודית צריכים לשאת באחריות לעולות שהם גורמים (במיוחד

18. שימו לב כיצד התבטאות כזו משכפלת את האידיאולוגיה שעליה היא מבקשת לערער, שכן החברות הנידונות מבקשות מאתנו להאמין שהפרקטיקות שלהן מונחות במישרין על-ידי כתיבי הקדש. עמדתו של אקנסון, שאותה נבקר בהמשך, מפגינה חוסר-הבנה בסיסי לפירוש המקרא המסורתי. הוא צודק, כמובן, כשהוא מתנגד לקריאתם של אפולוגטים המתעלמים מן ההיבטים המושחתים או ה"גופרתיים" של התנ"ך (Akenson 1992, 10). אבל לא כשהוא מסיק (על-סמך פסוק אחד בתהלים) שרק "צעד קטן וטבעי במחשבת הברית המקראית [נחוץ כדי] לקבוע שתפישת כוח (בצורת עושר כלכלי או עצמה צבאית) היא הוכחה לצדקתו המוסרית של בעל הכוח" (שם, 16). יש אינספור פסוקים שניתן להציג כדי לסתור את הקביעה הזאת. "האתיקה הפרוטסטנטית" של אקנסון איננה מחולצת מתוך כתיבי הקדש באמצעות "קוד גנטי" אלא באמצעות קריאה מוטה ואידיאולוגית. אקנסון, המתיימר לטעון בשם "קוד גנטי", מאמץ כך את העמדה הפרשנית של היסודות הריאקציונריים ביותר בחברתו.

לפלטוניזם), אבל זה אבסורדי להאשים את "היהודים" במעורבות בפרקטיקות שבהן לא היה להם שום חלק ולמעשה אין להם שום חלק עד היום: המרת-דת, כפייה תרבותית ורצח-עם.¹⁹

אפילו המצווה הפרימיטיבית למחות את עממי כנען מעל פני האדמה הוגבלה על-ידי התנ"ך עצמו לעמים מסוימים באותו חבל ארץ מסוים, והוכרזה כבטלה על-ידי חכמי התלמוד. דווקא הפרשנות המילולית של המדרש החז"לי מנעה "יישום" טיפולוגי של המצווה הזאת לקבוצות אחרות. האם פירוש הדבר שהיהדות הרבנית, בתור אידיאולוגיה, חפה מנטיות אתנאצנטריות או מתחושת עליונות? מובן שלא. פירוש הדבר הוא שהגזענות היהודית, כמו זו של עמים אחרים בעת העתיקה, היא מימד קונטינגנטי של המערכת התרבותית שאפשר לוותר עליו ולא מרכיב חיוני לשימור התרבות או חלק מטבע מהותה. התפקיד הראשון המוטל על בנייה ביקורתית של זהות תרבותית (או גזעית, או מינית, או זהות של ג'נדר) הוא אולי להבנות זהות כזאת באופנים שמטהרים אותה מיסודות של השתלטות על קבוצות אחרות ודיכוי. יהיה מי שיטען שזו משימה בלתי-אפשרית, אבל לא בגלל טבעה של היהדות אלא מפני שכל זהות קבוצתית היא דכאנית, אלא אם כן היא עצמה מדוכאת.

בליבר, במסגרת הניתוח המרקסיסטי שהציע לגזע ולגזענות, טען שלגזענות יש שני היבטים לא סימטריים. מצד אחד, היא מכוננת קהילה שולטת סביב דפוסי פעולה והתנהגות, שיחניים ואחרים, "המקבלים את ביטויים המחונתן בהקשר לסטיגמה של אחרות (שם, צבע עור, אורחות חיים דתיים)". אבל מצד שני, הגזענות מכוננת גם "את האופן שבו יחידים וקבוצות המוצאים עצמם טרף לגזענות ('המושאים' שלה), מאולצים, כבתמונת ראי, לראות את עצמם כקהילה". בליבר טוען עוד שמדורס הגזענות משתמעת "התפרקות פנימית של אותה קהילה שנצרה על-ידי הגזענות". הוא מתכוון לקהילה השולטת, כפי שמתברר מן האנלוגיה שלו לסקסיום, שהתגברות עליו כרוכה בשבירה של קהילת "הגברים" (Balibar 1991a, 18). לדידו זו הנקודה המכרעת, שכן השאלה היא כמובן: אם התגברות על סקסיום פירושה פירוק קהילת הגברים, האם פירוש הדבר בהכרח גם פירוק קהילת הנשים? ואם כן, האם אין פירוש הדבר פירוק של כל קהילה באשר היא? במלים אחרות, האם בניסוח כזה איננו שבים וכותבים את ה/אחד, האם שוב איננו כופים על הריבוי אוניברסל דכאני?

לעומת זאת, אם עצם קיומה של הקבוצה השלטת תלוי בהמשך יחסי השליטה, אם זהות נוצרת תמיד מתוך יחסי אדון-עבד, האם המחיר אינו גבוה מדי? המאבק התיאורטי שלנו נועד לאפשר מושג של זהות שבו קיימים רק עבדים בלי אדונים; כלומר, אנו מבקשים דגם חלופי לזה של ההגדרה-העצמית, שבצעמה איננה אלא מושג מערבי אימפריאליסטי שנכפה על שאר העולם. אנו מציעים את הגלות בתור דגם תיאורטי והיסטורי שיבוא במקום הדגם של הגדרה-עצמית לאומית. כמובן, מדובר בגלות שעברה אידיאליזציה, במושג שהוכלל מתוך אותם מצבים בהיסטוריה היהודית שבהם היו היהודים משוחררים יחסית מרדיפות ואף-על-פי-כן היו מאורגנים סביב זהות חזקה; יתר על כן, מדובר באותם מצבים שבהם כוח היצירה הפרומתיאי היהודי לא התנגש עם הפעילות התרבותית הכללית ואף השתלב בה בהצלחה והעצים אותה. ואפשר להציג את העניין הזה גם באופן הבא: ישנם תנאים חברתיים וחומריים שבהם זהות תרבותית, הכוללת תרבות, לא ייצרו אפילו את מה שבליבר מכנה בעקבות טאגוויף (Taguieff) "גזענות דיפרנציאלית":

גזענות שהתימה השלטת בה איננה תורשה ביולוגית אלא הכוללת תרבותיים שאי-אפשר לגשר עליהם, גזענות שבמבט ראשון אינה קובעת עליונות של קבוצות או עמים מסוימים ביחס לאחרים אלא "רק" את הנזק הטמון בהרס גבולות, את העובדה שישנם אורחות-חיים ומסורות שאינם מתיישבים אלה עם אלה (שם, 21).

לפי מיטב הבנתנו, יהא זה ראוי לתת ביטוי לתיאוריה ולמעשה של זהות שיכבדו את הערך החיובי של הכוללת תרבותיים ואת העובדה שאי-אפשר לסלקם, את הנזק הטמון לא בסילוקם של גבולות אלא בהתמוססותן של תופעות תרבותיות ויחודיות, וההפירה ההדדית בין אורחות-חיים ומסורות שונים (השוו: Sedgwick Kosofsky 1990, 24). יתר על כן, איננו סבורים שאפשרויות כאלה הן סתם אפשרויות אוטופיות. אנו מבקשים לטעון שהתקיימו מצבים היסטוריים שבהם אפשרויות כאלה

19. אנו עומדים מאחורי הקביעה הזאת. תהיינה עוללות השלטון הישראלי אשר תהיינה, מעולם לא נעשה ניסיון למחוק את הזהות או הזהויות הערביות או להציג את התרבות היהודית כדגם נעלה שיש לכפות אותו על אחרים.

התממשו, כמובן, אף פעם לא בהצלחה מלאה בעולמנו המאד לא מושלם. הפתרון של הציונות הפוליטית – הגמוניה יהודית במדינה יהודית – היה אמנם בשלבים מסוימים של התגשמותו מבצע הצלה בשעת חירום, אבל הוא נראה לנו כמהלך המקעקע את התרבות היהודית, לא כזה המוביל לשיאה. הציונות מייצגת את הצבתה של צורה תרבותית-פוליטית, אירופית, מערבית במקום הצורה היהודית המסורתית שהתבססה – במיטבה – על שותפות בכוח הפוליטי עם אחרים, ועתה, כאשר מצטרפת אליה הגמוניה פוליטית, מקבלת הצורה הזאת משמעויות שונות בתכלית.²⁰

למשל, התנגדות יהודית להתבוללות ולהשמדה בתנאים של גולה – עניין ששוב אליו בהמשך – הצמיחה פרקטיקות כמו גמילות חסדים, דאגה לחינוך ילדי עניים, סעד לחולים, או פדיון שבויים, ולמעשה חסמה כל אפשרות לכוח פעולות צדקה מסוג זה כלפי לא-יהודים. משמעותה של תשומת-הלב הבלעדית הזאת ל"עניי עירך" בתנאים של אחרות-נשלטת משתנה כמובן תכלית שינוי כשיהודים (או קבוצה נשלטת אחרת) הופכים להיות השולטים. בישראל, שבה מרכז הכוח הפוליטי באופן בלעדי למעשה בידי יהודים, לבשה אותה דאגה המכוונת ל"עניי עירך" צורות מפלצתיות, כשמשאבי המדינה המופנים לרווחה מחולקים באופן מאד לא פרופורציונלי בין שני מרכיבי האוכלוסייה, היהודי והערבי. דוגמה אחרת, אולי מעודנת וסמלית יותר, היא הרוגמה הבאה: אותו מנהג שהזכרנו לעיל, של ביטוי סמלי לבח למקומות הקדושים של אחרים הופך לאיום אפל כשהוא מהווה חלק משליטה ארצית ומוחשית, כלומר, כשיהודים שולטים במקומות הפולחן הקדושים לאחרים.²¹ כשהתעקשות על ייחוד אתני חופפת שליטה בפיסת ארץ מוגדרת היא תוליד שיח שבהרבה מובנים תוצאותיו אינן שונות בהרבה מן השיח שאפיין את האינקוויזיציה. פועל כאן היגיון שאי-אפשר להימלט מתוצאותיו. הכרזת המדינה היהודית הובילה, בגלל האלימות כלפי הפלסטינים (אלימות שהיתה בלתי-נמנעת, ובחלקה נכפתה על היהודים), לשיח נגדי פלסטיני ולשאיפה למדינה פלסטינית.²² מה שמתרחש עתה תואם את התיאוריה של בליבר – טיעונים בדבר ההכרח בהפרדה אתנית-תרבותית ובהקמת גבול סגור בין שתי יישויות נפרדות שימנע את החיכוך התרבותי המוביל לאלימות. בניסוח הימני שלהם, טיעונים מסוג זה קוראים לגירוש האחר. בניסוח הליברלי שלהם, טיעונים כאלה קוראים ליצירת שתי מדינות סגורות זו בפני זו (והדברים נכונים לא רק בישראל אלא גם בסכסוכים אתניים במרכז אירופה ובמרכז אסיה). שני הניסוחים מציגים עמדות גזעניות.²³

טענתנו היא שכליאתה של היהדות במדינה מחוללת תמורה גמורה במשמעויות אורחות-החיים הדפוסי ההתנהגות החברתית של היהודים. בראש ובראשונה, ראוי לשוּב ולציין, הדאגה המכוונת באופן בלעדי כלפי יהודים הופכת מדפוס הישרדות תרבותי צורך ונכון בתנאים של גלות לאפליה מטעם המדינה, והיא פסולה עתה הן מבחינה מוסרית והן מבחינה פוליטית (Sanders 1990, 181; Davies [1982] 1992, 133–138). דפוסי אי-השוויון והעוול המאפיינים את הפרקטיקות הפוליטיות, הכלכליות והחברתיות בישראל אינם חריגות מצערות אלא תוצאה בלתי-נמנעת של ייבוא פסול של צורת שיח מהקשר היסטורי אחד למשנהו, ממצב שבו היהודים היוו מיעוט נשלט, קשה-עורף, למצב שבו הם הרוב הדכאני.

20. יחד עם זאת, יש להדגיש שהציונות הפוליטית לא היתה הצורה ההיסטורית היחידה שלבשה התנועה הציונית. לפני הקמת מדינת ישראל היו תנועות שונות שראו עצמן כציוניות וביקשו לרכז יהודים בפלסטינה בלי שביקשו הגמוניה פוליטית או מדינה יהודית; כמה מביניהן אף התנגדו התנגדות נחרצת לשאיפות כאלה. רעיונותיהן של כמה מן הקבוצות הללו, בעיקר של אנשי ברית שלום, קרובים לתפישת המדינה הרב-תרבותית-הגלונית שלנו – הרבה יותר מתפישת המדינה של הציונות הפוליטית, אבל הדיון בהן חורג ממסגרת זו.
21. הדברים נכתבו יותר משנה לפני הטבח במערת המכפלה. השוו: Davies [1982] 1992, 86.
22. בתחילת האגתפארה, כשהפלסטינים הבינו שהציונים לא יקבלו לעולם את רעיון המדינה הדו-לאומית, החילונית-דמוקרטית, הם אימצו את רעיון ההפרדה המדינתית על-פי ההפרדה האתנית. גם כך, בגרסה הפלסטינית של "שתי מדינות לשני עמים" יש מקום ליותר תלות הדדית ומגע מאשר ברוב הגרסאות הציוניות הליברליות.
23. ראוי לציין כאן כי עניין זה עולה בקנה אחד עם תפישת הציונות כתנועה לשחרור לאומי (תיאור שאיננו מקבלים או דוחים לגמרי). בליבר הראה את שיתוף הפעולה והזיקה ההדוקה שבין מאבקי שחרור לגזענות: "גזענות צומחת בקביעות מתוך לאומנות ... ולאומנות צומחת מתוך גזענות, כמובן זה שגזענות לא היתה מתכוננת כאידיאולוגיה של אומה 'חדשה' אלמלא היתה הלאומנות הרשמית שנגדה היא מגיבה גזענית עד היסוד: וכך, הציונות צומחת מתוך האנטישמיות והלאומניות של העולם השלישי צומחות מתוך הגזענות הקולוניאלית" (Balibar 1991b, 53). אפשר לומר, אם כך, שלא רק האנטישמיות היא "סרציאליזם של שוטים".

VIII. לא נולדנו מן הארץ

הסיפור התנ"כי איננו סיפור של לידה מן הארץ (אוטוכטוניה) אלא של מי שתמיד בא אל הארץ ממקום אחר או הולך ממנה למקום אחר. כפי שדייוויס התייב כל-כך להבין, הרעיון של הבטחה אלוהית לתת לעם הנבחר את הארץ הזאת, שהיא ארצם של אחרים, הוא אות וסימן לתחושת אשמה על מעשה גזילת הארץ מידי יושביה (Davies 1974, 11–12).²⁴ וכך, בעוד שכיוון אחד חשוב ביותר בדת התנ"כית מבטא תחושת שייכות אורגנית, "טבעית", בין העם לארצו, כיוון אחר, מנוגד, בדת הישראלית והיהודית, מבטא שוב ושוב ערעור על הזיקה האוטוכטונית.

הזיקה היהודית המסורתית לארץ, התנ"כית כמו הבת-רנ"כית, מציגה ביקורת וביקורת עצמית של התפישה האוטוכטונית של זהות תרבותית. נרטיב יהודי אחד עומד על הזיקה לארץ בלי להשתמש במיתוסים של לידה מן הארץ, בעוד שנרטיבים אחרים, ובכלל זה הנרטיב הציוני, מדחיקים את זיכרון המקום האחר שממנו באים אל הארץ ושאליו הולכים ממנה. אנו מבקשים לטעון כי כל פירוש של ההיסטוריה היהודית ושל הזהות היהודית, שמאמץ רק את אחד משני האגפים במערך הניגודים הזה ומעניק לו ערך חיובי ואילו את האחר הוא תופש כמחלה או כניזון, אינו ממשיך את התרבות היהודית, אלא בוגד בה ללא תקנה.

כך, למשל, בתקופה המקראית שזור המאבק בין נרטיב אוטוכטוני לנרטיבים אלטרנטיביים במאבק בין תומכי המלוכה למתנגדיה, והוא מאורגן סביב מערכת שלמה של ניגודים: האהלה מול הבית, נודים מול יושבי קבע, מדבריות מול ארץ כנען, נדודים וגלות מול התנחלות, גלות לעומת שלמותה הפוליטית של מדינה מתוקנת. תומכי המלוכה נטו להשתמש בנרטיב האוטוכטוני בעוד שמתנגדיה הדגישו את סיפורי הנדודים מן הארץ ואליה (Berger 1989; Schwartz 1992). אבל גם בהקשר זה ראוי לזכור שהסיפור המקראי מיוחד בכך שייחוס הנאמניות השבטיות לאב קדמון משותף איננו מוביל לארץ כערש האומה אלא מחוצה לה, והוא מצביע תמיד על נדודים,²⁵ ולכן אינו יכול להצדיק את תביעת בית המלוכה המבקש שלטון ריכוזי. המאבק הוא בין שני סמלי סטטוס ושני דפוסיים של ריבוד חברתי: זה המתארגן סביב הזיקה הממשית למקום וזה המתארגן סביב ייחוס אבות, כלומר המקום באילן-היוחסין. אפשר לפרש את מעמדה של הגלות ביהדות ההיסטורית כמקבילה, המתקיימת בתוך מערך מאוחר של תנאים חומריים, למעמד הקדום של מצב הנודות. ייסוד המלוכה על-ידי בית דוד קטע למעשה תפישת סטטוס נודית שהתקיימה מאז משה והתחדשה על-ידי התרבות הרבנית של תקופת המשנה ש"המציאה" את הגלות. במאבק בין שתי התפישות האלה היו תמיד הגזע ואילן-היוחסין לצדם של הרדיקלים ואילו השליטה במרחב היתה עניינם של הרדנים.

סיפור מודרניסטי ידוע אחד של תולדות עם ישראל, הכרוז העצמאות של מדינת ישראל, פותח בתיאור מדומה של לידה מן הארץ: "בארץ ישראל קם העם היהודי..." ומסיים בחזרה עטורת ניצחון של העם לארץ הולדתו. כך הופך הסיפור את העם הגולה לעם שנולד (מחדש) מן הארץ, "ככל העמים". המדינה היהודית, שנשללה ממנה האפשרות להעניק לעצמה לגיטימציה באמצעות פנייה למוסד המלוכה המקדש, מצאה במיתוס הלידה מן הארץ תחליף חילוני רבי-עוצמה. הסיפור החלופי של תולדות ישראל יתחיל בעם שמאז ומעולם היה מנותק מארץ מסוימת כלשהי, עם שהציב תמיד בסימן שאלה את הרעיון שלעם נחוצה ארץ על-מנת שיהיה לעם: "ארץ-ישראל לא היתה ערש הולדתו של העם היהודי, שלא הופיע שם לראשונה (כפי שרוב העמים הופיעו לראשונה על אדמתם). להיפך, היה עליו להיכנס לארצו מבחוץ; במובן מסוים עם ישראל נולד

24. דייוויס מציין שם שניתן למצוא מובן כזה של תחושת אשמה בטקסטים מאוחרים, עד המאה ה-1 לפנה"ס. לרעננו הוא ממעיט ממשקל התופעה, שביטויים שלה אפשר למצוא גם הרבה יותר מאוחר. מדרש בראשית רבא על ספר בראשית, שלוקט במאות ה-4 וה-5 לספירה, פותח בשאלה: מדוע מתחילה התורה בבראית העולם. תשובת המדרש: כדי שיוכלו ישראל להשיב לאומות העולם שיקראו להם שוודים על שגזלו מהם את ארצם ויוכלו לומר להם, אלוהים ברא את הארץ והוא יכול לעשות בה כרצונו.

25. חשוב להדגיש שהשאלה אם היו בכלל שבטי נודים ישראלים או התיזה (שנורמן גוטולד הוציא לה מוניטין), שלפיה שבטים אלה הם תוצאה של תהליך חזרה לנוודות שבטית שעבר על עממי כנען (Gottwald 1979), אינן מעלות ואינן מורידות לניתוח המוצג כאן. לצרכינו, שאלות על ההיסטוריה "כפי שהיתה באמת" אינן נוגעות לייצוג השבטים כשבטים נודים ולהשקעה האידיאולוגית בייצוג זה.

בגולה. אברהם היה צריך לעזוב את ארץ הולדתו כדי ללכת לארץ המובטחת: אבי העם היהודי נידון לדה-טריטוריאליזציה" (Davies 1974, 63).

על-פי קריאה זו, סיפורי כיבוש הארץ, בתקופת אברהם, יהושע או אפילו דוד, יותר משהם סיפורים של שליחות שהוגשמה הם תמיד סיפורים שנמהלים בתחושת כישלון של שליחות; הביקורת הפנימית בטקסט המקראי נוכחת כמעט תמיד באמצעות קול דיסידנטי שאינו מניח לנו לשכוח זאת. דייוויס ממקד בבהירות את תשומת-הלב בשיח נביאי שהעדיף את ה"גלות" על פני השתרשות בארץ (יחד עם התקווה העיקשת לתחייה באחרית הימים). שיח נביאי זה הוסתר כמובן כמעט לגמרי בפירושים הציוניים המודרניים של התנ"ך ושל ההיסטוריה היהודית אבל היה מרכזי באידיאולוגיה של חז"ל (שם, 15–19). אבל למרות תיאור ציוני רווח, ישראל איננה ממשכה של חזון תנ"כי ואין רצף משמעותי בין ההתיישבות הישראלית בארץ בתקופת המקרא למפעל ההתיישבות הציוני, להוציא אולי אותה תחושת אשמה קבועה המלווה גם אותו. בסופו של דבר, אנו מבקשים לטעון, ישראל היא תוצר של הקולוניאליזם ושל האימפריאליזם התרבותי האירופי, חזת במובן שהוא משותף למדינות-לאום אחרות של העולם הפוסט-קולוניאלי. התוצר הסופי של האימפריאליזם המערבי הוא הרחבת השיטה של מדינת-לאום והשלטתה על פני כל הגלובוס. זהו הדבר שיש להתנגד לו. בליבר ניסח זאת כך:

ישנו מוסד שהבורגנות העולמית כולה שותפה בו, ואותו מוסד נוטה להעניק לה את קיומה הקונקרטי, מעל ומעבר לסכסוכים הפנימיים המתנהלים בתוכה (אפילו כאשר אלה לובשים את הצורה האלימה של סכסוך מזוין) ובמיוחד מעל ומעבר לתנאים השונים למדי המאפיינים את ההגמוניה של הבורגנות על האוכלוסיות הנשלטות! המוסד הזה הוא המערכת של מדינת הלאום עצמה, שחיוניותה הוכחה במיוחד מאז שצורת מדינת הלאום הורחבה באופן רשמי לכלל האנושות, בעקבות המהפכות ומהפכות הנגד, הקולוניזציה והדה-קולוניזציה (Balibar 1991a, 5).

יהדות חז"ל היא צורה תרבותית שהתעצבה בתנאים של גולה, כלומר, במצב שבו ליהודים לא היה כוח ביחס לאחרים. אנו מבקשים לטעון שהשיח היהודי האתנוצנטרי נכון מבחינה מוסרית רק כאשר הזהות התרבותית היהודית היא זהותו של מיעוט, כשהיא נתונה במאבק עם תרבות הרוב, ומכל מקום כשהיא איננה הגמונית. העניין איננו בכך שיהדות חז"ל הפחיתה בערכה של הארץ, אלא שהיא זנחה אותה עד לגאולה השלמה, מפני שבעולם שלא נגאל, אי-אפשר למתן את הצירוף של שלטון ארצי ופרטיקולריות אתנית. דייוויס מבטא זאת אל נכון כשהוא כותב: "יכולתם לנתק את נאמנותם מן ה'מקום' ויחד עם זה לשמר את ה'מקום' בזיכרונם" היא שאפשרה לפרושים להתגבר על אובדן הארץ" (Davies [1982] 1992, 69).²⁶ אנו מבקשים להוסיף רק זאת: העתקת הנאמנות מן המקום לזיכרון המקום היתה צעד הכרחי לא רק כדי להתגבר על אובדן הארץ, אלא כדי לאפשר את האובדן הזה. היתה זו האחיזה הפוליטית בארץ שהיוותה את האיום החמור ביותר על המשך הפרקטיקה התרבותית היהודית ועל המשך הנבדלות היהודית. כאשר הבחירה היתה בין אתנוצנטריות שלא תבקש לשלוט על אחרים לבין חתירה לשליטה פוליטית שהיתה מובילה בהכרח לטשטוש הנבדלות, או למלחמות שבטיות, היהדות הרבנית בחרה דה-פקטו באפשרות הראשונה. הציונות החילונית בחרה ללא הצלחה בטשטוש הנבדלות ואילו הציונות הדתית הובילה לרוע המזל, אבל באופן בלתי-נמנע כמעט, לבחור בסכסוכים שבטיים ובפשיזם (דבר שהביא ליברלים ישראלים רבים להאשים את היהדות עצמה בגזענות, בלי שידעו להבחין בין מגמות אתנוצנטריות בתנאי גלות ובין אותן מגמות בתנאים של ריבונות פוליטית יהודית). בכל מקרה, הציונות הביאה להרס היהדות הרבנית המבוססת על אינטימיות קונקרטית, "שבטית", ואין פלא שעד מלחמת-העולם השנייה הציונות היתה תנועה חילונית שהצטרפו אליה רק יהודים דתיים מעטים; רובם ראו בה גבוהת-לב ושחצנות של מי שנטול על עצמו מעשים שרק אלהים יכול או

26. אבל דייוויס, כך נדמה לנו, מאבד את התובנה הגדולה שלו כשהוא מבלבל בין זהות אתנית לחזקה פוליטית וגם כשהוא מערב תהליכים של דה-טריטוריאליזציה עם תהליכים של התבוללות תרבותית (Davies [1982] 1992, 90–97). אנו מסכימים, כמובן, לקביעתו שביהדות "אתניות ודת אינן ניתנות להפרדה" (שם, 97), אבל איננו רואים את הקשר ההכרחי בין אתניות, דת וטריטוריאליזם. יתר על כן, עם עשוי לשבת בארצו בלי שהאריציות הזאת תתבטא בצורה של מדינת-לאום ובלי שזה ימנע שותפות בארץ עם עם אחר היושב בה וחש אליה קרבה דומה. זהו הפתרון של נטורי-קרתא החיים בירושלים בלי לבקש בה הגמוניה פוליטית.

צריך לבצעם.²⁷ זהו כידוע הבסיס לאידיאולוגיה האנטי-ציונית של נטורי-קרתא עד עצם היום הזה.²⁸ היה זה הוויתור על ריבונות בארץ שאפשר לזיכרון היהודי לשרוד.

ביקורת התרבות היהודית יכולה לשקם לצרכיה את המתח הדיאלקטי בין חז"ל לבין פאולוס. בעת שהנצרות היא הכוח ההגמוני באירופה ובארצות-הברית, ההתנגדות היהודית לתביעה האוניברסלית של הנצרות עשויה להיות כוח ביקורתי ודגם להתנגדות לכל העמים המסרבים לתהליך ההתמערבות, מתוך דבקות בקיום גופני וארצי פרטיקולרי. אבל כאשר יהדות אתנצנטרית משיגה כוח ארצי הגמוני, קבלת האתגר שהציב פאולוס – בלי לקבל את הפתרון האוניברסליסטי והמופשט שלו – הופכת להכרח חיוני: היהדות צריכה לפתח מתוך עצמה דאגה אמיתית, עמוקה, לכל אדם באשר הוא. עלינו – זה כולל יהודים דתיים ואולי אותם במיוחד – לקבל על עצמנו ברצינות את המימד התיאולוגי המצוי באתגר שהציב פאולוס. איך ייתכן שאלוהי תבל ומלואה יתמסר באופן חסר-פרופורציה כל-כך לדאגה לחלק קטן כל-כך מעולמו? כמובן, איננו יכולים אפילו להעלות בדעתנו לקבל את הפתרון הפאוליני ולמוסס את היחידות האנושיות הפרטיקולריות לכלל מהות כלל-אנושית אחת, ואפילו תהא זו מהות לא נוצרית, אלא מהות אנושית ואוניברסלית באמת, וגם אם יישות מעין זו היתה יכולה להתקיים (השור: Butler 1991). אמנם נדמה שהיהדות הרבנית ביקשה לטעון שישראל הוא האנושות האמיתית, וזו תורה שטמון בה איום מרשע של הפרדה והייררכיה, אבל לעומת זאת פאולוס טוען שהאנושות היא ישראל האמיתית, וזו תורה מרשעת לא פחות של הרחקה ואחידות כפויה.

27. אנו חולקים, כמובן, על קביעתו של דייוויס כי "בשביל יהודים דתיים ... הארץ היא לחלוטין בלתי-נפרדת ממדינת ישראל, ולא משנה עד כמה יתבעו ההתרחשויות ההיסטוריות את ההבחנה ביניהן" (Davies [1982] 1992, 51).

28. במשלחת הפלסטינית לשיחות השלום בושינגטון היתה נציגות של נטורי-קרתא. "הצהרת העקרונות" שלה התפרסמה בעיתון היידי די יידישע וואכנשריפט ב-9.4.1992. היא מובאת כאן בתרגומה לאנגלית:

Statement of the Palestinian Jewish (Neturei Karta) Members of the Palestinian Delegation to the Middle East Peace Conference in Washington D.C.

We, the Neturei Karta (Guardians of the City — Jerusalem), presently numbering in the tens of thousands, are comprised of the descendants of the pioneer Jews who settled in the Holy Land over a hundred years before the establishment of the Zionist State. Their sole motive was to serve God, and they had no political aspirations nor any desire to exploit the local population in order to attain statehood.

Our mission, in the capacity of Palestine advisers, to this round of the Middle East Peace Conference, is to concern ourselves with the safeguarding of the interests of the Palestinian Jews and the entire Jewish nation. The Jewish people are charged by Divine oath not to seek independence and cast off the yoke of exile which God decreed, as a result of not abiding by the conditions under which God granted them the Holy Land. We repeat constantly in our prayers, "Since we sinned, we were therefore exiled from our land." God promised to gather in the exiled Jews through his Messiah. This is one of the principles of the Jewish faith. The Zionists rebelled against this Divine decree of exile by taking the land away from its indigenous inhabitants and established their state. Thus are the Jewish people being exposed to the Divine retribution set down in the Talmud. "I will make your flesh prey as the deer and the antelope of the forest" (Song of Songs 2:7). Our advice to the negotiating contingent of the Palestinian delegation will remain within the framework of Jewish theology.

Zionist schoolings dictate a doctrine of labeling the indigenous Palestine population "enemies," in order to sanction their expansionist policies. Judaism teaches that Jew and non-Jew are to co-exist in a cordial and good-neighborly relationship. We Palestinian Jews have no desire to expand our places of residence and occupy our neighbors' lands, but only to live alongside the non-Jewish Palestinians, just as Jews live throughout the world in peace and tranquility.

The enmity and animosity toward the non-Jewish population, taught to the Zionist faithful, is already boomeranging. King Solomon in Parables 27:19 describes reality: "As one's image is reflected in water: so one's heart toward his fellow man" (so an enemy's heart is reflected in his adversary's heart). The Intifada is exhibit A to this King Solomon gem of wisdom. We hope and pray that this face-to-face meeting with imagined adversaries will undo the false image created, and that both Jew and Arab in Palestine can once again live as good neighbors as was the life of yesterday, under a rule chosen by the indigenous residents of the Holy Land — thus conforming with God's plan for the Holy Land.

Inchallah!

איי־שם בתוך אותה דיאלקטיקה אמורה להימצא סינתזה, סינתזה כזו שתאפשר אחיזה עיקשת בייחוד אתני ותרבותי אבל רק בתוך הקשר של סולידריות כלל־אנושית עמוקה וממשית. הגלות מספקת את הדגם לסינתזה כזו, ורק בתנאי גלות אפשר בכלל לנסות פתרון מעין זה. בתנאי הגלות גילו יהודים רבים שרווחתם היתה תלויה כל־כולה במתן כבוד להבדל, בעיקרון הקובע שאיש אינו חופשי באמת כל עוד לא הכול חופשיים. דבקות גמורה בתרבות היהודית ובקיומה ובזיכרון ההיסטורי היהודי לא התנגשה עם דבקות במאבקים רדיקליים לשחרור אנשי; היו קבוצות של אנרכיסטים ומרקסיסטים דוברי יידיש דוברי ערבית־יהודית וביניהם אף כמה שנשארו שומרי מצוות. עקרון ה"בחירה" היהודי הופך בהקשר כזה מערובה להתפתחות מגמות גזעניות לחומר חיסון מפניהן. זו יהדות המגייסת את הכוחות הביקורתיים המצויים בתנ"ך ובמסורת היהודית במקום לגייס את הכוחות הגזעניים, שגם הם מצויים שם.

לסיפור החלופי שנבקש לספר באמצעותו את תולדות העם היהודי שלושה שלבים. בשלב הראשון אנו מתאמים עם – קראו לו שבט – שבמובנים רבים אינו שונה בהרבה מעמים שהתפתחו בתנאים חומריים דומים בכל רחבי העולם, עם ככל העמים הרואה את עצמו עם מיוחד, ובעצם העם בהא הידיעה, ואת ארצו כנפלאה שבכל הארצות, הארץ בהא הידיעה. הדברים האלה פשטניים מאוד, כמובן, שכן ה"שבט" הזה אף פעם לא שכן ממש לבדו ואף פעם לא ראה את עצמו באמת כמי שנולד מן הארץ שהיתה ארצו. בשלב השני הפכה צורת חיים זו לבלתי־אפשרית, מבחינה פוליטית ומוסרית כאחת, מפני שה"שבט" לא שכן עוד לבדו. באופן גס, זו התקופה ההלניסטית שהגיעה לשיאה במשברי המאה ה־1 לספירה, תקופה שפאלוס, כפי שקראנו אותו כאן, היה חלק אינטגרלי שלה. בשלב השלישי המשברים הולידו פתרונות שונים, אחד מהם היתה הנצרות הפאולינית; פתרון אחר היה אולי הנסיגה לקומן, בעוד הרבנים הפרושים הציעו פתרון שונה: הם "המציאו" את הגלות, אפילו בתוך הארץ.

תשובת חז"ל לאתגר הפאולוני היתה, אם כך, ויתור על כל אפשרות של שליטה באחרים באמצעות ויתור גמור על ריבונות פוליטית. נטורי־קרתא, עד עצם היום הזה, מסרבים לבקר בכותל המערבי בלי ויזות מטעם אש"ף מפני שהכותל נכבש בכוח על־ידי המדינה היהודית. הם אינם מוכנים להשתמש בכוח ארצי יהודי גם כשזה מעמיד עצמו לרשות הפרקטיקות הדתיות שלהם. אנו מבקשים לטעון שיש בתגובתם כדי ללמדנו לקח – ההתעקשות להעדיף את הגלות גם בתנאים שבהם ריבונות יהודית היא מן האפשר. אנו מבקשים להעדיף את הגלות, להתנתק מן התפישה שלפיה יישויות אתניות בעלות הגמוניה פוליטית הן המבנה היחיד שבמסגרתו ניתן להתחיל בכלל לשמר זהות תרבותית בעולם שכל יושביו הופכים יותר ויותר תלויים זה בזה. אנו טוענים שהגלות ולא המונותאיזם היא התרומה החשובה שהיהדות תרמה לעולם, אם כי איננו מכחישים את התפקיד החיובי שהמונותאיזם מילא ביצירת התנאים שהפכו את הגלות לאפשרית.

גם האירועים של הזמן האחרון במזרח־אירופה ובמרכזה יכולים ללמד לקח. אילו הופנם רעיון הגלות, כלומר הרעיון שעמים וארצות אינם מקושרים באופן טבעי ואורגני, הוא היה עשוי למנוע שפיכות־דמים רבה. הגלות יכולה ללמד אותנו שעם יכול לקיים את תרבותו הייחודית בלי שלוט בארץ, ומתוך כך גם בלי לשלוט בעמים אחרים ובלי לפתח צורך להשתלט עליהם ועל אדמתם. וכך, התגובה של היהדות הרבנית לאתגר האוניברסליסטי הפאוליני, כשהיא מופנית כנגד כישלונה של תורת הייחוד הלאומי בעולם עכשווי של תלות הדדית גוברת, עשויה לספק כמה, רק כמה, מן המרכיבים בפתרון השאלה על אפשרות הישרדותה של האנושות בסוף האלף השני, כשמישיח עדיין אינו נראה באופק. אנו טוענים שהתשובה לשאלה הזו תלויה בהיפוך מדיק של הסינתזה של שליטה וגזענות: הסתלקות מן המושגים והמוסדות של הריבונות, האוטוכטוניה, הילידיות (המתגלמים באופן פוליטי ברעיון ההגדרה העצמית), יחד עם אחיזה עיקשת ואיתנה בזהות תרבותית נבדלת. הצירוף של שליטה וגזענות אחראי להרג אלפי בני־אדם מדי יום; אבל הסתלקות גמורה מכל הבדל תביא לדלדול החיים האנושיים ובאופן בלתי־נמנע היא מכשיר של דיכוי.

IX. לקראת ישראל גלונית (רבי־תרבותית)

מי שמחויב כמונו לצדק חברתי ולקיומו של הקיבוץ היהודי יוסיף לבקש צורות פתרון אחרות. אנו טוענים שישאל המייבאת מחדש תודעה גלונית, תודעה של קיבוץ יהודי המחלק את מרחב המחיה שלו עם אחרים והוא חף מכוח שתלטני ומרחיק, היא ישראל היחידה המסוגלת להיענות לקריאתם של פאלוס, ליוטאר ונאנסי לדאגה לכלל המין האנושי, בלי שתצטרך לעקור את ההבדל

התרבותי. אנו מבקשים ישראל שתהפוך את זכויות הפרט ואת הזכויות הקיבוציות התרבותיות לחלק מהותי מן המבנה שלה, ישראל – שלא תיקרא עוד מדינה יהודית אלא מדינה דו־לאומית, חילונית ורב־תרבותית. אם מישוהו מבקש דגמים היסטוריים הוא יוכל למצוא אותם בשיטת המילות (millet) בקיסרות העות'מאנית מצד אחד וברב־תרבותיות הנאבקה עתה על לידתה בארצות־הברית. העניין הוא להימנע מן האוניברסליזם הכפייתי בנוסח צרפת – האופציה הפאולינית, אבל גם מן האלימות הצומחת מן הצירוף של פרטיקולריזם אתני עם מערכת הכוח המדינתית, בנוסח ישראל של הימים האלה.

אנו מבקשים להפוך על פיהם את דבריו המפורסמים של א.ב. יהושע, שקבע כי רק בתנאים של הגמוניה פוליטית ניתן לגייס אחריות מוסרית; רק מתוך הסתלקות ממצב של הגמוניה יהודית כמעט גמורה ניתן למצוא את הדרך המוסרית. זה מחייב קודם־כול ניתוק גמור בין דת למדינה, אבל עוד יותר מכך את ביטול של חוק השבות ושל פרקטיקות תרבותיות המציגות את המדינה כמדינה יהודית ולא כמדינה רב־לאומית או רב־תרבותית. החלום הציוני לשוב למקום משלנו מתנפץ על סלע ההכרה שישנם במקום הזה אחרים, בדיוק כפי שישנם אחרים בפולין, במרוקו או באתיופיה. כל רעיון הקובע שהגאולה יכולה לבוא דרך גאולת הארץ צריך להיות מושעה עד קץ הימים (כפי שנטורי־קרתא היטיבו להבין), אחרת ייהפך למפלצת מוסרית. או שישאל תתנער לחלוטין מלשון של גזע או שהיהודים יתנערו מתביעתם לשלוט במרחב. גזע ומרחב או גנאולוגיה וטריטוריאליזם היו המונחים הבעייתיים וההכרחיים שסביבם התפתחה הזהות היהודית. אבל אין ספק שבהיסטוריה היהודית הביא הצירוף בין שני אלה להתנגשות הרבה יותר פעמים מאשר לדו־קיום. על הבסיס הזה יש לתאר את הזהות היהודית לא כנחלה וכמקור של גאווה אלא כמתח גלוּתִי יצירתי וחֲסֵר־מנוח.

דניאל בוֹיאָרין, הקתדרה לתרבות חו"ל, אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי
יונתן בוֹיאָרין, ניו־יורק

ביבליוגרפיה

- Appiah, Anthony, 1985. "The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race," *Writing and Difference*, ed. Henry Louis Gates. *Critical Inquiry* 12:1.
- Akenson, Donald Herman, 1992. *God's People: Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster*. Ithaca: Cornell University Press.
- Augustine, *Tractatus adversus Judaeos*, vii, 9.
- Balibar, Etienne, 1991a. "Racism and Nationalism," in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, ed. Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, trans. Chris Turner. London: Verso.
- , 1991b. "Is there a 'Neo Racism'?" in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, ed. Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, Trans. Chris Turner. London: Verso.
- Baudet, Henry, 1965. *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Berger, Harry, 1989. "The Lie of the Land: The Text Beyond Canaan," *Representations* 25.
- Bloch, R. Howard, 1991. *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boswell, John, 1992. "Categories, Experience and Sexuality," in *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. New York: Routledge.
- Boyarin, Daniel, 1992. "'This We Know to Be the Carnal Israel': Circumcision and the Erotic Life of God and Israel," *Critical Inquiry* 18(2) (spring).
- , 1993. "Allegoresis Against Difference; or, the Metalinguistic Origins of the Universal Subject," *Paragraph*.
- , 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Boyarin, Jonathan, 1992. "Jewish Ethnography and the Question of the Book," *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Boyarin, Daniel and Jonathan Boyarin, forthcoming. "Self-Exposure as Theory: The Double Mark of the Male Jew," in *The Rhetoric of Self-Making*, ed. Debora Battaglia. Berkeley: University of California Press.
- Butler, Judith, 1991a. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Thinking Gender. London: Routledge.

- , 1991b. "Contingent Foundations; Feminism and the Question of 'Post-Modernism'," *Praxis International* 11:2.
- Castelli, Elizabeth A., 1991. *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Cohen, Ed, 1991. "We are 'We'? Gay Identity and Political (E)motion: A Theoretical Ruminaton," *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, ed. Diana Fuss. New York and London: Routledge.
- Cox, Patricia, 1983. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. Berkeley: University of California Press.
- Davidson, Arnold, 1992. "Sex and the Emergence of Sexuality," in *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, ed. Edward Stein. New York: Routledge.
- Davidson, Basil, 1992. *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. New York: Random House (Times Books).
- Davies, W. D., 1974. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley: University of California Press.
- , [1982] 1992. *The Territorial Dimension of Judaism: With a Symposium and Further Reflections*. Minneapolis: Fortress Press.
- De Lauretis, Theresa, 1989. "The Essence of the Triangle, or Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S. and Britain," *Differences* 1,2 (summer).
- Deutscher, Issac, 1968. *The Non-Jewish Jew and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- Epstein, Steven, 1992. "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism," in *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, ed. Edward Stein. New York: Routledge.
- Foucault, Michel, 1980. *An Introduction, The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley. New York: Random House. Imprint by Vintage.
- Fredriksen, Paula, 1988. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Fuss, Diana, 1989. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Gager, John, 1983. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Gilman, Sander, 1990. "'I'm down on whores': Race and Gender in Victorian London," in *Anatomy of Racism*, ed. David Theo Goldberg. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1991. *The Jew's Body*. London: Routledge.
- Gottwald, Norman, 1979. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.* Maryknoll, New York: Orbis.
- Greenberg, David F., 1988. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hacking, Ian, 1992. "Making Up People," in *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, ed. Edward Stein. New York: Routledge.
- Irigaray, Luce, 1993. *Je, tu, nous: Towards a Culture of Difference*, trans. Alison Martin. New York: Routledge.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy, 1990. "The Nazi Myth," trans. Brian Holmes, *Critical Inquiry* 16(2) (winter).
- Lawton, David, 1994. *Blasphemy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1952. *Race et histoire*. Paris: Folio.
- Levinas, Emmanuel, [1934] 1990. "Reflections on the Philosophy of Hitlerism," trans. Sean Hand, *Critical Inquiry* 17(1) (autumn). (Originally published in *Esprit* 1934).
- Lewis, Norman, 1988. *The Missionaries: God Against the Indians*. London: Arena.
- Lytard, Jean François, [1988] 1990. *Heidegger and "The Jews"*, trans. Andreas Michel and Mark Robert; Introduction by David Carroll. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Michaels, Walter Benn, [1982] 1992. "Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity," *Critical Inquiry* 18(4) (summer).
- Mopsik, Charles, 1989. "The Body of Engenderment in the Hebrew Bible, the Rabbinic Tradition and the Kabbalah" in *Fragments for a History of the Human Body I*, ed. Michel Feher et al. New York.
- Nancy, Jean Luc, 1991. *La Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeurs. Trans. and ed. Connor, Peter, *The Inoperative Community*, foreword by Christopher Fynsk. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Prophyry. *Life of Plotinus*, quoted in Cox 1983.
- Sanders, E. P., 1990. "Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14," in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, eds. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa. Nashville: Abingdon Press.
- Saxonhouse, Arlene W., 1992. *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schwartz, Regina M., 1992. "Nations and Nationalism: Adultery in the House of David," *Critical Inquiry* 19(1) (autumn).

- Sedgwick Kosofsky, Eve, 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. A Centennial Book.
- Shell Marc, 1991. "Marranos (pigs), or From Coexistence to Toleration," *Critical Inquiry* 17(2) (winter).
- Simms, Norman, 1992. *The Humming Tree: A Study in the History of Mentalities*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1992. "Acting Bits/Identity Talk," *Critical Inquiry* 18(4) (summer).
- Stillman, Norman, 1979. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Thompson, Lloyd A., 1989. "Romans and Blacks," in *Oklahoma Series in Classical Culture* Vol. 2. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Turner, Frederick W., 1980. *Beyond Geography*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Wallerstein, Immanuel, 1991. "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity," in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, ed. Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein. trans. Chris Turner. London: Verso.

