

השיח החדש בישראל: עשרים וחמש שנה להופעת "ערבסקות"

חנן חבר

המחלקה לספרות השוואתית והתוכנית ללימודי יהדות, אוניברסיטת ייל

א.

ב־1986 ראה אור הרומן ערבסקות של אנטון שמאס. הופעתו עוררה גל של תגובות, שהיו המשך לתגובות שעוררה מאז סוף שנות השבעים נוכחותו הבולטת של שמאס במרחב הציבורי בישראל, כפובליציסט, משורר ומתרגם מערבית. ב־2011 מלאו 25 שנה להופעת ערבסקות והיום, בישראל של תחילת העשור השני של המאה עשרים ואחת, נראה הרומן המרכזי הזה בתולדות הספרות העברית כניסיון הרואי, שהוא כל הנראה גם הניסיון הראשון וגם הניסיון האחרון של כתיבת ספרות ישראלית. "ספרות ישראלית" נבדלת מ"ספרות בישראל". ספרות ישראלית אינה רק ספרות בישראל — כלומר ספרות שנכתבת ונדפסת במדינת ישראל, אלא היא ספרות שמייצגת קולקטיב בעל זהות ישראלית משותפת, ושבה הסופר, באמצעות הכתיבה שלו, גם משתתף בכינונה של קהילה לאומית ישראלית מדומיינת (אנדרסון 1999).

אנטון שמאס ביקש לכונן באמצעות ערבסקות זהות ישראלית לאומית, שתכלול בתוכה יהודים וערבים לא רק כבעלי אזרחות משותפת וזכויות וחובות אזרחיות שוות, אלא גם כבעלי לאומיות חדשה משותפת. שמאס כונן בערבסקות לאומיות ישראלית, שבמסגרתה ולמענה כתב את הרומן, וכפי שהוא עצמו טען, ערבסקות הוא בעיניו רומן ישראלי הרבה יותר מיצירות ספרות אחרות שנכתבות בישראל. ערבסקות, אם כך, היה אמור להיות השלב הראשון במימושה של אוטופיה לאומית ישראלית, וכמו כל אוטופיה גם האוטופיה הלאומית של שמאס נוצרה על סמך שלילה חריפה של התנאים התרבותיים והפוליטיים ששררו בזמן יצירתה. ואכן, ברומן שלו אתגר שמאס את ההגדרה הבסיסית של קנון הספרות העברית, אם לא את כלל שדה

הספרות והתרבות בישראל. עד להופעת ערבסקות הוגדרה, לכאורה, הספרות העברית כספרות שנכתבת בלשון העברית, אבל בפועל זהותה האמתית והקובעת הייתה יהודית. כלומר, כדי להיות חברים שווי זכויות בקנון הספרות העברית הסופרים או הסופרות היו חייבים לא רק לכתוב את יצירתם בלשון העברית אלא גם להיות יהודים. ולכן לסופר ערבי שכותב בעברית, כמו עטאללה מנצור שכתב את באור חדש, הרומן העברי הראשון פרי עטו של ערבי, שראה אור ב־1966 בהוצאת ספרים שולית (הוצאת קרני), לא היה כל סיכוי להיכלל בקנון הספרות העברית.

שנת 1986 הייתה רגע מכונן, משום שאז, בעקבות מלחמת לבנון הראשונה, שטלטלה מן היסוד את יחסה של הספרות העברית אל הפוליטי, ניצל שמאס את עקב אכילס של הספרות העברית לצורך אקט פוליטי דרמטי: חשיפת מלאכת ההסוואה האתנוצנטרית של הספרות העברית, שמקפידה להכחיש את הבלעדיות של זהותה היהודית. עקב אכילס שלה הוא העובדה שמדינת ישראל, המגדירה עצמה מדינה יהודית דמוקרטית, יוצרת בעצם הגדרתה את הסתירה הפנימית שהיא מנסה להסוות בין האוניברסליות של הדמוקרטיות לבין הפרטיקולריות היהודית. מדינה שהיא יהודית במהותה לא רק שאינה יכולה להעניק לערבים שחיים בה שוויון אזרחי מוחלט, אלא היא גם מדירה אותם באופן עקרוני מן הלאומיות ההגמונית של המדינה כמדינת לאום יהודית. הריבון של מדינת הלאום, כפי שלמדנו מקרל שמיט (2005), הוא המכריז על מצב החירום וקובע מיהו החריג, והוא שפועל באורח אנלוגי לאלוהים. ואכן, הריבונות של מדינת ישראל, שהוקמה בזמן מלחמת 1948, ושמצב החירום בה לא בוטל מעולם, מיוסדת על תיאולוגיה יהודית, שקובעת כחריג את הלא יהודי. זאת הסיבה שמדינת ישראל אינה יכולה להעניק מעמד שווה ללאומיות הפלסטינית של עשרים אחוז מאזרחיה ובוודאי שלא לפלסטינים בשטחים הכבושים. חנה ארנדט זיהתה את הכישלון המוסרי העקרוני הצפוי הזה של המדינה היהודית כבר ב־1942, כשהתנגדה לתוכנית בילטמור ממאי 1942, שבה נקבעה הקמת מדינה יהודית דמוקרטית כמטרתה של התנועה הציונית (ארנדט 2011, 207–209).

הסתירה הזאת בין היהודיות ובין הדמוקרטיות של הריבונות הישראלית מוסיפה להתקיים ולהיראות כהמשך לעובדת הקמתה של מדינת ישראל על חורבותיו של העם הפלסטיני. הפלסטינים גורשו ונמלטו במהלך מלחמת 1948, ולא זו בלבד אלא שהאיסור שהוטל על התושבים הפלסטינים לשוב למקומם אחרי המלחמה הפך את הנכבה לאירוע שמתמשך עד עצם היום הזה. הטיהור האתני שהתבצע בנכבה במלחמת 1948 ודילל את האוכלוסייה הפלסטינית במדינת ישראל החדשה, ולאחריו הממשל הצבאי שהפריד בין האזרחים הפלסטינים לבין האזרחים היהודים, הסתירו את הסתירה הזאת. הם עיכבו לזמן מה את הופעתה בגלוי והשהו את הצורך להתמודד עם חוסר האפשרות לקיים את הסתירה של מדינת ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית. אך תוצאותיה של מלחמת 1967, שבין היתר הגדילה מאוד את מספר הפלסטינים שנמצאים תחת שליטה ישראלית, הבליתו יותר ויותר את חוסר האפשרות להסוות את הסתירה שביסוד המדינה היהודית הדמוקרטית ובכך אפשרו, בשלב מאוחר יותר, את חשיפת נקודת התורפה של התרבות בישראל. ואכן, ציונים כישעיהו ליבוביץ' ויצחק בן אהרן הבינו לעומק

את "האיום הדמוגרפי", שבצדו האיום לא רק על יהודיות המדינה אלא גם על הדמוקרטיה שלה, הנשקפים שניהם לציונות בעקבות תוצאות המלחמה, ותבעו נסיגה מידית, שהייתה אולי מעכבת את חשיפת הסתירה שנוסדה בהחלטת בילטמור.

בכתיבת ערבסקות ובכתיבה הפובליציסטית שלו פעל שמאס ברוח העמדה הזאת, שמבקשת להציע פתרון לסתירה הבסיסית הגלומה בעצם קיומה של מדינת לאום יהודית, שעליה הצביעה ארנרט. אלא שבניגוד לליבוויץ' ולבן אהרון, ובניגוד לעמדתו של השמאל הציוני בכלל, התובע לסגת מן השטחים כדי לשמור על אופייה היהודי של המדינה, כלומר לדחות את הנכחתה של הסתירה בשיח בישראל, שמאס לא הציע לרכז את הסתירה ולדחות את חשיפתה המוחצת על ידי נסיגה מן השטחים ומן השליטה על עור פלסטינים, אלא ביקש לשנות מן היסוד את הגדרתה הלאומית של המדינה ממדינת לאום יהודית למדינת לאום ישראלית.

במהלך מתוכם ביותר כיוון שמאס בדיוק לאותו עקב אכילס: הוא חשף לאור היום את הסתירה המוכחשת בין יהודיות לדמוקרטיה כשפרסם בהוצאת עם עובד היוקרתית רומן עברי של סופר פלסטיני. לעומת ההכחשה הזאת, שמצניעה את העובדה שהאתניות היהודית היא תנאי להיכללות בקנון העברי, פיתח שמאס מהלך ספרותי של סופר ערבי שכותב בעברית, כלומר כותב בלשון ה"אחר", ושיבש בכך את החפיפה בין הזהות האתנית של הסופר ללשונו. בעקבותיו צעדו נעים עריידי, סלמאן מצאלחה, סייד קשוע ואיימן סיכסך.

הביטוי הספרותי המרכזי של הכחשה זאת התקיים כבר בספרות דור המדינה, שאף על פי שהייתה ספרות ריבונית של רוב לאומי יהודי ששולט במדינת הלאום היהודית, הרי בפועל היא נכתבה במתכונת של "ספרות מינורית" של מיעוט לאומי, כפי שהוגדרה על ידי ז'יל דלו ופליקס גואטרי. הכפילות הזאת של ספרות מז'ורית, ריבונית והגמונית, שנכתבת במתכונת של ספרות מינורית אפשרה לסופרי דור המדינה להסתיר את התנערותם מן האחריות המוטלת בדמוקרטיה על הריבון הלאומי היהודי כלפי מיעוטיו. כלומר: הם כתבו ספרות שגם כופפה את הדמוקרטיה לטובת הלאום היהודי בהיותה ספרות מז'ורית הנכתבת בעברית, וגם הסתירה זאת, בהיותה ספרות מינורית, על ידי הכחשת הסתירה בין היהודיות לבין הדמוקרטיה של מדינת ישראל.

את הכפילות הזאת תקף שמאס באמצעות כתיבה מינורית, שעושה דה־טריטוריאליזציה של השפה המז'ורית. באמצעות סדרה של אסטרטגיות ספרותיות מתוחכמות שכוונו לנקודת התורפה של הספרות העברית הוא העמיד את קובעי הקנון שלה במצב הבלתי אפשרי של חוסר יכולת לבלוע אותו אל תוכם וחוסר יכולת להקיא אותו מתוכם, וזאת באמצעות ייצוג אירוני ופרודי של קרבה וריחוק מן הכתיבה היהודית הישראלית, במיוחד זאת של א"ב יהושע, מבכירי סופרי דור המדינה (חבר 2007).

שמאס העמיד את קוראיו היהודים בעמדה בלתי אפשרית, שבה מצד אחד הם מחויבים לדחות אותו כיוון שהוא פורץ את גבולות הקנון היהודי של הספרות העברית, אך מצד שני הם אינם יכולים לדחות בבחינת "אחר" סופר שכותב בעברית וירטואלית. היה זה למעשה מהלך

לאומי שהומי באבא היה מכנה "פרפורמטיבי". בניגוד למה שבאבא מכנה בשם מהלך "פדגוגי", שבו הלאום הוא אובייקט של ידע פדגוגי קוהרנטי ומוגדר על אודות רצף היסטורי בעל ראשית מובהקת. הפרפורמטיביות תורמת לפירוק הקוהרנטיות של הנרטיב הלאומי לזהויות מגוונות, חושפת את סתירותיו ומייצרת "באמצעות האקט של כתיבת הלאום דחייה מתמשכת של קטגוריות כמו מיניות, השתייכות מעמדית, פרנויה טריטוריאלית, או 'הבדל תרבותי'" (Bhabha 1997, 297). דחייה זו מציגה לראווה את הפרגמנטריות של הקטגוריה "לאום".

לנוכח העמדה הלאומית היהודית שאת סתירותיה חשף, הציב שמאס את מה שהוא עצמו הגדיר בובת בבושקה רוסית: מבנה שמאפשר לו להתבונן בכפילות של השיח בישראל באמצעות מבט כפול, חיצוני ופנימי כאחד ובכך להציג לראווה את סתירותיו. שמאס — בן למיעוט הנוצרי בקרב הערבים, שכותב בעברית, שפת תרבותו של הרוב היהודי, שמהווה בעצמו מיעוט בתוך הרוב הערבי במזרח התיכון — היה רגיש לחמקמקות של השיח היהודי בישראל. שיח זה מגדיר עצמו, לפי הצורך, פעם כרוב לאומי בטוח בעצמו שפועל באדנות, ופעם כמיעוט לאומי נרדף שמצדיק את מעשיו האלימים בהיותם ניסיונות שרידה. רגישותו זו חייבה אותו ליצור מול השיח היהודי דמות חמקמקה של מחבר, שעשתה דה-טריטוריאליזציה של שיח מדינת הלאום היהודית באמצעות משחק של כפילויות שחשף את הכפילות של השיח היהודי בישראל ולא אפשר לקורא היהודי להתחמק מן העימות עם הסתירה הבסיסית של השיח הציוני. חשיפה זאת מתאפשרת, אם כן, על ידי "חוזה ההתקשרות" החמקמק שמציע שמאס לקוראיו היהודים שכולל, בין השאר, את הגמשת סמכותו של הקול המספר ברומן כך שיוכל ליצור עמדה ביקורתית רבת-פנים שהולמת את כל אחד ממופעי שיח הציוני שלמולו הוא ניצב.

למעשה ערבסקות מכיל שני "אנטון שמאס". שניהם מופיעים בתוכו כמספרים שהם גם סופרים לפי מקצועם ושניהם מעמידים בספק זה את סמכותו של זה. באמצעות כפילות זאת שמאס מתמודד עם כפל הייצוג הישראלי-יהודי של רוב שהוא מיעוט. כפל ייצוג זה אמור לכסות על הסתירה בין ישראל היהודית והקטנה הנאבקת למען בית לאומי לעם היהודי הנרדף באירופה לבין ישראל הגדולה המדכאת את הפלסטינים. הוא מנצל את חוסר ההכרעה הזו, שהסווה את הסתירה, בין זהות של רוב שמחויב לאחריות אוניברסלית דמוקרטית לבין זהות של מיעוט יהודי אתנוצנטרי, כדי להבקיע לתוך השיח הריבוני של המדינה ולפתור את הכפילות שלו באמצעות כינונה של זהות ישראלית (חבר 2007).

שמאס פרסם ב־1986 ספר ישראלי שמימש לרגע או שניים את האוטופיה של ספרות ישראלית של הלאום הישראלי. האוטופיה הלאומית שלו התוותה ב־1986 את קווי המתאר של ספרות מדינת הלאום הישראלית, שעתידיה לקום על חורבותיה של מדינת הלאום היהודית. הוא עשה כן מתוך תקווה הגליאנית, שלפיה סתירות אמורות להיות נשללות ומועלות מתוך שמירתן.¹ זו תקווה שעל קברה של מדינת הלאום ה"יהודית דמוקרטית", הלכודה ללא מוצא

1 כלומר מסולקות, מלשון "סילוק", המונח שהציע עודד שכטר (על פי סְלָקָא דְעֵתָךְ, כלומר עולה בדעתך) למונח ההגליאני Aufhebung.

בסתירה בין הנוכחות היהודית והנוכחות הערבית בה, תוכל לפרוח מדינת הלאום הישראלית באמצעותה של ספרות ישראלית לאומית, של יהודים וערבים, שלשונה תהיה עברית. תהא זו העברית החדשה-ישנה ששמאס מכנה בעקבות דנטה בשם "שפת החסד". למעשה ביקש שמאס לעשות דה-ציוניזציה של הלשון העברית, שבאמצעות הפרפורמטיביות של הטקסט הספרותי תערער על בעלותם הבלעדית של היהודים עליה ותוכל, לקראת סוף המאה העשרים, לעבור טריטוריאליזציה שתאפשר לה לשמש באופן פדגוגי כשפת הספרות של הלאום הישראלי, שיממש את עצמו במדינת הלאום הישראלי.

ב.

אך מבט עכשווי בהצעה הספרותית שהציע שמאס ב-1986 מגלה שהתנאים התרבותיים והפוליטיים שאפשרו אז את סרטוטתה של אוטופיה פדגוגית ספרותית ופוליטית ישראלית חלפו לבלי שוב. האפשרות לכונן סובייקט לאומי ישראלי, שלשונו עברית ישראלית והנרטיב שלו ישראלי, ניצבת מול סיטואציה תרבותית מפוררת, שבה גם הזהות הלאומית היהודית מפוצלת לזהויות אתניות, מגדריות ומעמדיות שאי-אפשר לסמן באמצעותן סובייקט שיכיל אותן. הפרפורמטיביות של הטקסט הישראלי חשפה לראווה את התפרקות הלכידות שלו, שהוצגה בעבר בדרך פדגוגית.

הפוסט-לאומיות של שמאס לא נותרה ברמת הביקורת על מדינת הלאום היהודית וגם חרגה הרבה מעבר לחזון מדינת כל אזרחיה: שמאס ביקש שינוי רדיקלי בעקרון הריבונות התיאולוגי של מדינת הלאום, והציע לאומיות ריבונית חדשה, לא תיאולוגית, שתטופח בישראל באמצעות הלשון העברית וההיסטוריה של היהודים ושל הפלסטינים המתקיימים באותה טריטוריה. כלומר, מטרתו של שמאס הייתה לנתק את הקשר האמיץ בין המדינה לבין הלאום היהודי, שמעולם לא נפרד מזהותו הדתית, ולהחליף את הלאומיות של המדינה היהודית לישראלית.

ואולם, מדינת הלאום היהודית של היום, בבחינת גוף שמעניק ומממש זהות, מתפוררת, ואין בנמצא אלטרנטיבה ממשית. שמאס הציע נרטיב משותף ליהודים וערבים, שיחליף את הנרטיב הציוני היהודי, ואילו מה שהתפתח בפועל הוא נרטיב הטרונגי שכולל נרטיבים לאומיים, אתניים, מעמדיים, דתיים ומגדריים, שאינם יכולים להתכנס תחת כנפיה של לאומיות ישראלית אחת, שהייתה יכולה אולי, על פי האוטופיה של שמאס, להוות את התשתית למדינת הלאום הישראלי.

הטקסט הערבסקי של ערבסקות, בערערו את הייצוג הסטריאוטיפי, היה יכול להיקרא ב-1986 כהשתחררות פרפורמטיבית ממעגל ההצדקות האין-סופי של שני הצדדים. הצדקות אלה מבקשות לקבע באורח פדגוגי את זהות הלאומית של המדינה באמצעות קביעה, אחת ולתמיד, מי היה לפני מי בפלסטין, ובמיוחד מבקשות להיחלץ מהבסיס התיאולוגי של הצדקות אלה (אותו "לך לך" של דברי האל לאברהם). ואולם היום ערבסקות נקרא כאמירה סטטית, שאינה מובילה לשום מקום. במובן זה היא מתאימה לפרספקטיבה הטמפורלית של ייאוש

וחוסר תקווה ששולטת היום בשיח הלאומי בישראל. שכן, אם במוצהר ואם במובלע, נראה שברור לכול שאין כל סיכוי שבעתיד הנראה לעין תסיים מדינת ישראל את הסכסוך שלה עם הפלסטינים, ושפתרון שתי המדינות אינו אפשרי עוד. לכן סדר היום שמדריך את השיח בישראל נטש זה מכבר את לוח הזמנים המשיחי של גוש אמונים מזה ושל תנועת שלום עכשיו והשמאל הציוני מזה. התפרקותו של לוח זמנים זה, ששיאה היה כשהסכם אוסלו התברר כאשליה, עיקרה מן היסוד את התחושה שפעולה פוליטית תרבותית כמו למשל כתיבת ספרות, יכולה ליצור שינוי שיורגש בטווח הנראה לעין.

הייאוש הכללי מן האפשרות למימושה של אוטופיה לאומית של שלום בין הלאום הפלסטיני ללאום היהודי הביא לידי כך שהאנרגיות הפוליטיות בישראל מופנות עתה מן התחום המדיני-לאומי, כלומר מן הזירה של מדינת הלאום, אל התחום החברתי-כלכלי. המחאה החברתית של קיץ 2011 מוכיחה בעליל שבישראל מתקיימת סיטואציה פוסט-לאומית, שבה מדינת הלאום היהודית כבר אינה מהווה את המסגרת הרלוונטית לשינוי ולתקווה ושבה דרך הפעולה היחידה האפשרית היא באמצעות שפה אלטרנטיבית שאינה משכפלת את מונחי היסוד שבאמצעותם מתוארת ומתוחזקת הדכאנות של מדינת הלאום היהודית. החשיבות של המחאה החברתית החדשה היא בכך שתקעה טריז בין החברה האזרחית בישראל, שכוללת מגורים שונים שאין ציר מלכד ביניהם, לבין מדינת הלאום היהודית, והבליטה את העובדה שהחדירה של שיח המדינה לשיח של החברה אינו מובן מאליו עוד.

נכון שהמחאה, לפחות מנקודת מבט של קיץ 2013, גוועה, ושדוח טרכטנברג היה בעיקרו ניסיון לתעתע ולהרגיע יותר מלחולל שינוי חברתי כלכלי אמתי. לא פחות נכון שעשרות האלפים שיצאו לרחובות בקיץ לא נמצאו בשטח כאשר פונה מאהל התקווה. אבל ביקורות מוצדקות אלו נובעות מסירוב להכיר בשינוי הדרמטי שהתחולל בשיח הביקורתי בישראל של שנות האלפיים. אמנם נכון, שראשיתה של המחאה הייתה ביוזמתן של בנות מעמד הביניים האשכנזי, אך השפה החדשה שנוצרה חזקה מיוצרותיה, והיא התפשטה ופועלת הרבה מעבר לנקודת המוצא המעמדית והאתנית שלה. השיח החדש בישראל של שנות האלפיים נטש את התקווה המשיחית שלפעולה ביקורתית יהיה אפקט בזמן הנראה לעין. הייאוש מן האפשרות שמדינת הלאום ה"יהודית דמוקרטית" תיחלץ מסתירותיה במהלך הגליאני מזין כיום בישראל תפיסת זמן שקרובה יותר למה שכינה ולטר בנימין בשם "זמן משיחי חלש", שתגובתו למצב החירום אינה מהפכנית אלא חתרנית ומכוונת לטווחים ארוכים, ובעיקר אינה מקווה להשיג תוצאות בעתיד הנראה לעין. ההכרה של נשות המחאה בכך באה לידי ביטוי בסירוב של מרביתן לקבל את ההפצרות ואת ההמלצות הפטרוניות במהלך הקיץ ולאחריו להשתלב במערכת הפוליטית הקיימת, שמושגת על הסדר המשטרי הקיים של הריבונות ה"יהודית דמוקרטית". לכן גם עמדתן כנגד בנימין נתניהו וממשלתו התבססה על פריעת השפה הפוליטית הנורמטיבית. מה שנתפס על ידי רבים כשיח הזוי, או לפחות לא ממוקד, היה למעשה סירוב לקבל על עצמן את כללי המשחק הפוליטי המקובלים, שבהכירן אותם הן יודעות היטב שהשתלבות בו תביא למחיקת השיח האלטרנטיבי שהציעו.

כדי לאפיין את השפה החדשה של המחאה די שנבחן את הסיסמה המרכזית שלה: "העם דורש צדק חברתי". נראה שנוכל להיווכח מיד כי "העם" הזה הוא למעשה מסמן פתוח, שאינו מוגדר עוד על ידי מדינת הלאום ה"יהודית דמוקרטית" ושמבחינה עקרונית יכול לכלול בתוכו את כל הזהויות בישראל – נשים וגברים, מזרחים ואשכנזים, חרדים וחילונים, עניים ועשירים, שמאל וימין, יהודים ולא יהודים (כולל המהגרים מחבר העמים), את הערבים שמופלים על ידי מדינת הלאום היהודית, את המתנחלים, גם את מהגרי העבודה ואולי בעתיד גם את הפלסטינים בשטחים הכבושים. התוצאה, אולי הבלתי מכוונת מראש, של פרקטיקת שיח זאת היא שהלאום היהודי כבר אינו נתפס בטבעיות ובאופן מובן מאליו כמסמן התיאולוגי הבלעדי של הריבון של מדינת ישראל. הארטיקולציה של הזהות היהודית, ואתה של זהויות רבות אחרות בישראל בשפה חדשה זאת אינה מתממשת עוד בצורה פשוטה ומובנת מאליה באמצעות המסמן הבלעדי ההגמוני של מדינת הלאום היהודית הריבונית.

בניגוד לאוטופיה של שמאס, שהציע את ה"ישראליות" כמסמן של מדינת הלאום הישראלי, לא קמה בישראל של שנות האלפיים אלטרנטיבה של מדינת לאום ישראלית, שריבוניותה מממשת זהות ישראלית. אך במקומה התפתחה שפה חדשה שמעידה על התפוררות הלגיטימציה של החישוקים המכסים על הסתירה המובנית במדינה היהודית הדמוקרטית. שפה חדשה זאת היא הן פועל יוצא והן תגובה להתפתחות הגרסה המוקצנת של מדינת הלאום היהודי, שכבר חדלה להעמיד פנים שהיא דמוקרטית, כשהיא ממשיכה ואף מגבירה את פעולתה הדכאנית, המדירה והאלימה. המצב הפוסט־לאומי בישראל של שנות האלפיים התגלגל בה למדינת לאום שוביניסטית, שמגיבה בפניקה אלימה לנוכח התרופפות הלגיטימיות של מדינת הלאום ה"יהודית דמוקרטית", עד כדי כך שהיא רואה בזיכרון הנכבה איום ממשי על עצם קיומה.

האלימות של המדינה ה"יהודית דמוקרטית" כלפי החברה האזרחית ניכרת בחוק האזרחות, שאוסר על פלסטינים מחוץ לישראל להתאחד בנישואין עם פלסטינים שבתוך הקו הירוק, ושנותר על כנו באישור בית המשפט העליון, בעיקר משיקולי הדמוגרפיה של המדינה היהודית. אלימות זו ניכרת גם בחציית גבולות בוטה בין תחום הביטחון לתחום האזרחי של חיי התרבות. זוהי, למשל, המשמעות של החלטת יו"ר ההסתדרות עופר עיני למנות את קצין המשטרה תת־ניצב בדימוס יעקב (ג'קי) בריי לתפקיד מנכ"ל הוצאת הספרים עם עובד (סלע 2011). המעשה הזה מעיד שהגבולות בין תרבות לבין האלימות של המדינה ניטשטשו לחלוטין. אלימות המדינה אולי הכרחית בכל מה שקשור בשמירה על הסדר ועל הביטחון, אבל גם אם היא הכרחית, היא חייבת להישאר בבחינת רע הכרחי. רק במדינה פשיסטית האלימות הכרוכה בשמירה על ביטחון המדינה חודרת אל התחום האזרחי המובהק של התרבות.

הסיבה שאקט כמורפשיסטי כזה עבר בלא תגובה מספיקה אלא לכל היותר נתקל בהרמת גבה שמסתייגת מ"חוסר הטעם" שבמעשה, היא גם הסיבה לתגובה הרפויה של המערכת הפוליטית לנוכח פעולות החקיקה האנטי־דמוקרטיות הנמרצות: שביסודו של דבר, הדבקות בציונות אינה מאפשרת לצאת נגד העיקרון הגזעני שנמצא ביסוד המדינה היהודית דמוקרטית, שמתיר ולמעשה מחייב את האלימות חסרת הרסן שלה נגד הדמוקרטיה. אך עם זאת, העובדה

שכל אלה סומנו בפומבי ולא נתפסו כמובנים מאליהם מלמדת על חשיבותה, אמנם לטווח רחוק, של השפה האלטרנטיבית שמציע שיח המחאה, שחותר תחת העיקרון התיאולוגי המדיר והרכאני של המדינה היהודית דמוקרטית באמצעות המסמן הפתוח של "העם".

ג.

העובדה שבישראל של היום מתקיים קולקטיב מפורר נטול אופק אוטופי לאומי שינתה מן היסוד את מקומו ואת אפשרויות פעולתו של איש הרוח, הסופר והאינטלקטואל בשדה התרבות בישראל. נראה שראשית כול הוא כבר אינו יכול למלא את התפקיד המסורתי של האינטלקטואל בתרבות הלאומית, שכפי שלימד אותנו פרנץ פאנון (פאנון 2006, 196), מיוסד על קונפליקט חריף עם הציבור שלו שאותו הוא מייסר ואותו הוא מדרוך. הקונפליקט הזה הוא בראש ובראשונה קונפליקט מוסרי. קונפליקט מוסרי מתממש בתרבות לאומית גם כקונפליקט אסתטי של כתיבה אליטיסטית, מורכבת וקשה לפענוח. אלא שעוצמת האלימות, הכיבוש והדיכוי שמדינת ישראל מפעילה כלפי הפלסטינים מרתיעה את מרבית הסופרים מלפתח קונפליקט מוסרי עם קוראיהם, שבשמים נעשים המעשים הללו ושאת אהדתם הסופרים מבקשים. ולכן, היעדרו של ציבור בעל זהות ישראלית משותפת מזה והיעדרה של אוטופיה לאומית מוסרית ואסתטית, שאפשר לצפות להתגשמותה בטווח נראה לעין מזה, אינם מאפשרים ואף מונעים את התהוותו של הקונפליקט האסתטי והמוסרי של הסופר העברי עם קוראיו, כפי שגיבש אותו שמאס בגמישות ובתחכום רב בערבסקות. התוצאה הישירה של היחלשות החיבור בין הלאומיות לבין הסופר והאינטלקטואל בישראל היא מניעת האפקטיביות של פעולתו בזירה הלאומית על פי התבנית התרבותית שהציע אדוארד סעיד, כשהגדיר את האינטלקטואל כמי שדובר את האמת אל הכוח (סעיד 2010). הדיבור הלאומי האמתי אל הכוח הלאומי וכנגדו אינו יכול להיעשות עוד באורח אפקטיבי, מפני שאין עוד בנמצא סדן — כלומר נמען תרבותי בעל זהות לאומית מובהקת ומכילה, שעליו הוא יכול להכות. ובמילים אחרות: העובדה שהאופק של האוטופיה הלאומית של החברה בישראל חסום אינה מאפשרת את פעולתו של הסופר העברי כאינטלקטואל לאומי.

מצב תרבותי ופוליטי זה הביא לידי כך שבכירי הקנון של הספרות העברית עברו לכתיבת ספרות פופולרית קלה לעיכול, שבמקום להתעמת עם קוראיה מבחינה פוליטית, מוסרית ואסתטית, מייצרת תנאים של תקשורת נינוחה ומבדרת. הסופר העברי הפופולרי אינו מאתגר את מדינת הלאום היהודית הלכודה בסתירותיה אלא מסתפק בכך שהוא מפנה אליה רק ביקורת "לגיטימית", שאינה מערערת על עצם קיומה הכרוך בסתירה אלא בעיקר משכפלת אותו.

עם זאת הפופולריזציה, שמאפיינת את הספרות העברית בעשרים השנים האחרונות, כבר מתפתחת לכיוונים מעניינים וחתרניים, שמערערים על מעמדו ההגמוני של הלאום היהודי במדינה היהודית. כזהו למשל הרומן של שמי זרחין עד שיום אחד (2011), שמציג את טבריה, העיר שבה מתרחשת רוב עלילת הרומן, כמתקיימת מחוץ למדינה. הרומן של זרחין, שראה אור זמן לא רב לפני המחאה, למעשה הטרים אותה וסימן את האפשרויות החתרניות של

השפה החדשה שלה, שבדומה לספרות הפופולרית פנתה אל רבים וסחפה אותם אחריה. שמי זרחין כתב רומן בלשון המייצגת וכוללת מגוון רחב של זהויות חברתיות המדוכאות על ידי המדינה. הוא נותן למזרחים קול, אבל באותה מידה הוא נותן קול גם לאשכנזים ניצולי שואה, ואפילו הקיבוצניקים מתוארים בו לא רק כאדונים בעלי פריבילגיות אלא כאנשים שבידים ופגיעים. ומעל הכול סולידריות חברתית היא שמניעה את עלילת הרומן, חוצה גבולות של זהות וממשת בכך את "העם" כמסמן פתוח אך אחד.

ספרו של שמי זרחין הוא ספר פופולרי לכל דבר. הוא מיוסד בתבניות של מלודרמה עם בגידות במשפחה ויחסי מין עם קטינים, וכתוב בסגנון קולח של דיאלוגים מעוצבים להפליא ולשון לא דחוסה ולא אקספרימנטלית. עלילתו סימטרית ובנויה לתלפיות בתבנית חוזרת של חיים מוכפלים: טרגדיות זוכות לתיקון באמצעות כפילים, המפצים בקיומם על אובדנם של חיים; סיפור המעשה המרתק והסנסציוני מסתבך על פני יבשות אבל נפתר כמעט לחלוטין ואפילו ב"הפי-אנדר" של פיוס ואושר, הגואל את המשפחה הלא נורמטיבית.

אבל זרחין אינו מסתפק בכל זה. הדרמה מלאת הפיתולים של חיי נישואין שהתפרקו ונבנו מחדש, של ילד לא חוקי שננטש על ידי אמו ומוצא לבסוף את מקומו, של חיי שכנות גרושי עימותים אבל גם תמיכה הדדית, של מאבק הטבריינים בקיבוץ הסביבה, של ילד חלוש שנעשה חייל ונהרג, ובעיקר של שלומי, גיבור הרומן, שהתבגרותו המינית כרוכה בטרואמה של מגע מיני עם אישה בוגרת ניצולת שואה — כל אלה ועוד פיתולי עלילה רבים אחרים נערכו בקפידה לכדי פעולה שחותרת, באופן לא מהפכני, תחת אושיות הספרות והתרבות של מדינת הלאום היהודית. מצד אחד, הרומן מציג עמדה של התנגדות חריפה למדינה. עיקר העלילה מתרחשת בטבריה, המוצגת כטריטוריה אחרת, מחוץ למדינת ישראל. גם העימות בין טבריה לקיבוצים, התמצית האשכנזית של המדינה, הוא חריף ומלווה בגילויי שנאה. תהילה, אחותו הגדולה של רוברט, אביו של שלומי, התומכת הנלהבת במחאה המזרחית, מסולקת מן הקיבוץ מפני שהצביעה לבגין בבחירות. גם רוחמה, אמו של שלומי, שונאת את הקיבוצים ואף מתנפלת באלימות על נציג הקיבוץ, שבא לנחמה באבלה על מות בנה חיליק בצבא וקוראת אליו: "תצא מפה ותחזור למדינת ישראל שלך, פה מדינה אחרת" (זרחין 2011, 418).

הרומן של זרחין אמנם מקבל את העיקרון התיאולוגי-פוליטי של ריבונות המדינה ופועל מתוכה. אך לצד זאת הוא גם מפתח אלטרנטיבה שיטתית, המשבשת את השיתוף בין הדמויות שברומן לבין המדינה. כמו שיח המחאה החדש, וכאמור עוד לפניו, הדמויות מתרחקות מסמכותה של המדינה ומערערות עליה, אבל הן גם נמצאות בתוכה במידה רבה מאוד. למשל: סוגיית השירות הצבאי. שלומי משרת בצבא רק לחצאין ואילו חיליק, אחיו, נהרג במסגרת השירות הצבאי אבל בתאונת אימונים עקב התנהגות טיפשית ולא כחלל מלחמה. ודווקא כמזרחי מתקומם רוברט (שלא גויס לצבא) נגד דבריו הנרגשים של שמואל, אביה האשכנזי של אלה-ישראלה,²

2 אלה-ישראלה הוא השם הסמלי שניתן למורדת הגדולה של הרומן, אהובתו של שלומי, ששואלת כשהיא מנסה להתאבד: "מה אכפת למשטרה ממני?".

התובע ממנו להצביע עבור בגין ולהצטרף בכך למאבקם של המזרחים המדוכאים במסגרת השיח של המדינה.

ד.

הסיטואציה הפוסט-לאומית בישראל, שמעודדת את פריחתה של הספרות הפופולרית, האפירמטיבית והחתרנית כאחד, מייתרת, אם כן, את עמדתו של האינטלקטואל הלאומי ועל כן היא גם מצמצמת את הרלוונטיות של הביקורת כבדת הראש של האינטלקטואל, שלפי אדוארד סעיד תפקידו לבקר את הדימויים השליטים ולהציע להם אלטרנטיבה ש"תלויה בסוג של הכרה ספקנית, מעורבת ומסורה באופן מתמיד לחקירה רציונלית ולשיפוט מוסרי" (סעיד 2010).

הסיבה העיקרית לחוסר הרלוונטיות של עמדת האינטלקטואל הלאומי היא ההכרה, שחודרת יותר ויותר לתודעתם של רבים, שהשיח הפוליטי בישראל, אותו "שיח השלום" שסובב סביב השאלות הלאומיות והביטחוניות, מסתובב למעשה "על ריק". במקום דיון הסרק האינסופי על הכיבוש, רבים מעדיפים לשקוע בקהות חושים מוסרית, מתוך תחושה נכונה ששום אמירה חדשה לא תוכל להשפיע על מצב העניינים.

כיצד ניתן אפוא, אם בכלל, לפתח היום בישראל עמדה של אינטלקטואל ביקורתי? הרי המצב ביסודו ברור: חוסר מוצא ושיתוק כללי בלא קרן אור של תקווה. זה מכבר ברור שממשלות ישראל עושות כל מה שניתן כדי לדחות פתרון ולהתמיד בנוחיות של המצב הנוכחי. הדפוס הקבוע של רבים ממבקרי הכיבוש הוא לשוב ולהזהיר מרגע האמת, שמעברו ממתינה הקטסטרופה. אלא שכאשר מגיע הרגע הזה הם מזדרזים ומציינים רגע חדש – ובלבד שיוסיפו לדבר על הקטסטרופה האולטימטיבית בלשון עתיד.

את האמת הכואבת כמעט איש אינו יכול ואינו רוצה להשמיע ולשמוע. היא מודרת באדיקות מן השיח הישראלי, אם בהמשכת המלל השקרי כאילו יש איזו תקווה ל"תהליך שלום" ואם בהתעלמות או בהאשמות, גם מימין וגם משמאל, בחוסר הרלוונטיות, לפחות בעתיד הנראה לעין, של הסיפור האחר שמבקשים לספר אינטלקטואלים כמו מירון בנבנישתי, חסן ג'ברין, אמנון רז-קרקוצקין, יהודה שנהב, אורן יפתחאל ואחרים. שכן אינטלקטואלים אלה לא רק מצביעים על המופרכות של חזון המדינה היהודית דמוקרטית, אלא גם מציעים לחשוב עליו מחדש ולבחון אפשרויות של פיתוח תודעה פוליטית דו-לאומית דמוקרטית, שתיתן את דעתה לדרך שבה יוכלו בעתיד יהודים ופלסטינים לחיות כאזרחים במרחב שבין הים לירדן בלי לוותר על לאומיותם. אלא שכל זה נתפס בשיח הישראלי כלא ישים או רחוק מאוד, לא רלוונטי להווה ולא נראה לעין בעתיד. כך, בד בבד עם עליית הספרות הפופולרית הבידורית והפיכתה לחלק מרכזי של הקנון הספרותי, מתפתחת בישראל גם העמדה של האינטלקטואל והסופר כליצן (דוגמה מובהקת הוא העיתונאי והסופר רועי צ'יקי ארד), שמשמיע את ביקורתו הפוליטית באמצעות דיבור מבדר ולא רציני. זוהי כמדומה העמדה הביקורתית האפקטיבית היחידה כמעט היום. מעמדת הליצן הפוסטמודרנית, האינטלקטואל והסופר מגחכים את הנרטיב הציוני המודרניסטי בחוסר יכולתו ליצור אופק פדגוגי אוטופי לאומי ממשי, קל וחומר בישראל של שנות האלפיים.

ה.

הרומן ערבסקות של אנטון שמאס הוא ספרות אליטיסטית ומתוחכמת להפליא, שהייתה אמורה להיות מכשיר בידיו של פלסטיני, כאינטלקטואל לאומי ישראלי. באמצעות יצירת קונפליקט מוסרי ואסתטי עם נמעניו היהודים היה אמור שמאס להוביל אותם לכינון מדינת הלאום הישראלית על חורבות סתירותיה של מדינת הלאום היהודית. אך כעת, משאיבר האינטלקטואל הלאומי את הרלוונטיות שלו ומשהישראליות כבר הלכה לעולמה, הדרך לקרוא את ערבסקות היא לזנוח את הפרדגוגיה של האוטופיה הלאומית שלו ולהתרכז בהיבט הפרפורמטיבי הביקורתי של הספר, שיצא נגד הקונספט הציוני של מדינת לאום יהודית. גם הרה-טריטוריאליזציה של העברית כשפה ישראלית, אותה "שפת חסד" של מדינת הלאום הישראלית ששמאס ייחל לה, כבר אינה רלוונטית למציאות הלשונית העכשווית של השפה החדשה. זוהותה הפתוחה והלא מוגדרת של שפה זו כבר אינה מתממשת בצורה טבעית במבנה הריבונות של מדינת ישראל כ"מדינה יהודית דמוקרטית". במקומה ניכרת בספרות העברית מגמה מבורכת של ערעור נורמות הלשון העברית הישראלית, שנוסדה בספרות דור המדינה ושמסיפה לשגשג בלשון הספרות הפופולרית. כנגד מגמה זאת פועלים סופרים כמו אלמוג בהר וסמי ברדוגו, שמנכיחים בכתביהם העברית את הערבית. דבר דומה עושה גם דן מירון בתרגומו לכתבי שלום עליכם, שמנכיחים את היידיש בטקסט העברי ומייצרים לשון הטרוגנית, המבליטה את הזהות האתנית האשכנזית שאינה מכפיפה עצמה למודל של לשון ספרות ישראלית.

ערבסקות, כמו שיח המחאה החדש, חושף את קוצר ידו של חזון "מדינת כל אזרחיה", שמצמצם את משקלן הפוליטי של הזהויות הלאומיות, האתניות, המעמדיות והמגדריות. הפרפורמטיביות של אנטון שמאס יכולה לשמש היום מודל של מה שכינתה רונית מטלון "מיקום, לא זהות" (מטלון 1995, 246). מודל כזה היה יכול לאפשר ישראליות גמישה, שכוללת מיקומים לאומיים, אתניים ואחרים מתוך הגמשת עקרון הזהות הישראלית מבלי להיכשל בפוליטיקה של זהויות קשיחות ודכאניות.

אבל ההבדל בין הישראליות של שמאס ב-1986 לבין המציאות של העשור השני של המאה העשרים ואחת הוא שלעומת השאיפה של שמאס למדינת לאום ישראלית, כלומר מדינה שתעניק ביטוי ריבוני פדגוגי מאוחד לשפע המיקומים המתקיימים בה, הרי המתקמים במיקומים הנוכחיים אינם מצטרפים לפרויקט מדינתי ריבוני אלטרנטיבי. עם זאת, אף על פי שכמו הספרות העברית הפופולרית הם מפנים את דרישותיהם אל מדינת הלאום היהודית מבלי לערער על יסודותיה, כלומר אינם נוקטים פעולה מהפכנית של ממש, הרי עצם השפה החדשה שהם מפתחים, שעיקרה "העם" כמסמן פתוח, מציבה אותם בעמדה חתרנית כלפי מדינת הלאום היהודית, עמדה שאולי, כך יש לקוות, תישא פרי בעתיד הרחוק.

אין ספק שליהודים, כמו לפלסטינים, יש זכות מלאה לריבונות לאומית. כמו כן אין ספק ששני העמים זכאים לביטוי מדיני ריבוני, שאינו יכול לבוא לידי מיצוי ב"שוויון אזרחי". אבל המציאות ההיסטורית של הנכבה, ובעקבותיה הכיבוש ב-1967, הוכיחו שריבונות יהודית בלעדית

היא בהכרח לא דמוקרטית ולא מוסרית. אלא שגם האוטופיה של אנטון שמאס על מדינת לאום חד-לאומית ישראלית נראית היום חסרת סיכוי ורלוונטיות. גם העובדה שהיא חקקה על דגלה חזון חילוני הופכת אותה, ואולי כך היה גם ב-1986, ללא רלוונטיות. שכן גם אם שורש הרע הוא בתיאולוגיה הפוליטית האקסקלוסיבית של הריבונות הישראלית, אין כל דרך להבחין בין דת ללאום בהווה ההיסטורית של העם היהודי. לכן השינוי אינו צריך להיות בחילון מוחלט, שהוא גם בלתי אפשרי וגם בלתי רצוי, אלא בביטול הבלעדיות התיאולוגית של הריבונות והמרתה בריבונות משותפת שתכליל לאומים שונים ותיאולוגיות שונות (שנהב 2011). ואכן, אנו כבר חיים בפועל במציאות דו-לאומית אלא שהיא מתקיימת כמשטר אפרטהייד. התקווה היחידה היא שבעתיד תתחולל, כנראה בליט בררה, דמוקרטיזציה שתחליף את מדינת הלאום היהודית הלא דמוקרטית במדינה דו-לאומית יהודית-ערבית, שתבטל את הבלעדיות של הלאום היהודי כקובע היחיד של זהותה ושל ריבונותה של מדינת ישראל.

ביבליוגרפיה

- אנדרסון, בנדיקט, 1999. קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, בתרגום דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ארנדט, חנה, 2011. כתבים יהודיים (קו אדום), בתרגום איה ברזיר, עריכה מדעית: עדית זרטל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- זרחין, שמי, 2011. עד שיום אחד, ירושלים: כתר.
- חבר, חנן, 2007. הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג.
- מטלון, רונית, 1995. זה עם הפנים אלינו, תל אביב: עם עובד.
- סלע, מיה, 2011. "מנכ"ל עם עובד הבא: קצין משטרה לשעבר", הארץ, 29.12.11, www.haaretz.co.il, gallery/literature/1.1603855 (אוחזר ב-21.1.13).
- סעיד, אדוארד, 2010. ייצוגים של האינטלקטואל, בתרגום טל חברה-חובסקי, תל אביב: רסלינג.
- פאנון, פרנץ, 2006. מקוללים עלי אדמות, בתרגום אורית רוזן, תל אביב: בבל.
- שמיט, קרל, 2005. תיאולוגיה פוליטית, בתרגום רן הכהן, עריכה ומבוא: כריסטוף שמידט, תל אביב: רסלינג.
- שנהב, יהודה, 2011. מלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית, תל אביב: עם עובד.

Bhabha, Homi, 1997. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," in idem (ed.), *Nation and Narration*, London and New York: Routledge, pp. 291–322.