

זהות ומהותנות: גזע, גזענות והיהודים במפנה המאות ה-19 וה-20*

יפעת וייס

החוג לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה

רצוי מאוד משום כך, שנעשה שימוש באותם כלים המשמשים את מתנגדינו — כלומר, הכלים של האנתרופולוגיה, הסוציולוגיה ומדעי הטבע — על מנת לחקור את הערך החברתי של היהודים (Zollschan 1914, 4–5).

אדונים רמים מן האקדמיה!

כיבדתם אותי בפנייתכם להגיש לאקדמיה דו"ח על חיי הקודמים, הקופיים. במובנה זה לא אוכל לצערי להיענות לפנייה. חמש שנים מפרידות ביני ובין הקופיות, משך זמן קצר אולי כשהוא נמדד על-פי הלוח, אבל ארוך לאין קץ כדי לעבור אותו בדהרה, כפי שעשיתי אני, מלווה בבני-אדם מצוינים בקטעים מסוימים, וזוכה לעצות, לתשואות ולצלילי תזמורת, ועם זאת נותר בודד בעיצומו של דבר, שכן כל המתלווים, אם להישאר בתוך הדימוי, נשארו הרחק מעבר לגדר. הישג זה לא היה אפשרי אילו התעקשתי לדבוק במוצאי, בזכרונות נעורי. ויתור על התעקשות דווקא היה הציווי העליון שהטלתי על עצמי; אני, קוף בן-חורין, קיבלתי עלי את העול הזה. אבל בכך נסגרו מאחורי חדרי הזיכרון בזה אחר זה. אם בתחילה היה שער-השיבה, המשתרע בין שמיים וארץ, פתוח לפני לרווחה — אילו רצו בכך בני-האדם — הרי בד בבד עם התקדמותי תחת שוט מאלפי, נעשה שער זה נמוך וצר יותר ויותר. דרך התפתחותי נעשתה דרך תשובה זו נמוכה וצרה יותר ויותר. התחלתי להרגיש עצמי טוב יותר ומוקף יותר בעולמם של בני-האדם; הסערה שנישבה אחרי מעברי, שככה; כיום אין זה אלא משב-אוויר המצנן את עקבי; והפתח המרוחק, שדרכו הוא בא ושדרכו באתי גם אני אי-פעם, הצטמק כל כך, שכדי להשחיל עצמי דרכו — אילו בכלל הספיקו כוחותי ורצוני כדי לחזור לשם בריצה — היה עלי לפשוט את עורי מעל גופי. אם לדבר בגלוי — ככל שחביב עלי השימוש בדימויים לדברים הללו — אם לדבר בגלוי, הקופיות שלכם, רבותי, אם יש כזאת בעברכם, אינה יכולה להיות רחוקה מכם יותר מן הקופיות שלי ממני. אבל כל מי שמהלך על האדמה הזאת חש בדגדוגה בעקבו — השימפנזה הקטנה כמו אכילס הגדול (קפקא 1993, 141–140).

* תודתי לדימיטרי שומסקי ולהערותיהם המועילות של הקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת.

במשפטים אלה פתח פרנץ קפקא את סיפורו, "דין וחשבון לאקדמיה", שהופיע לראשונה בכתב-העת *Der Jude*, בעריכת מרטין בובר, בגיליון אוקטובר/נובמבר 1917. הדוח הוא הרצאה מדעית שנושא "פטר האדום" על חייו הקודמים כקוף. עניינה של ההרצאה הוא תהליך ה־*Menschwerdung* – הפיכתו של הגיבור-הקוף לבן אנוש, בסיכמו של תהליך שהחל בשבי באפריקה והגיע להשלמתו לאחר אילוף בגן החיות האגנב שבהמבורג.¹ קפקא משתמש במוטיב הספרותי של "הקוף המלומד", מוטיב המוכר בספרות למן העת העתיקה, מופיע באמנות הפלסטית באירופה למן המאה ה-13, ומשמש פארודיה להשכלה חלקית (Bridgwater 1982). ברוח אותה מסורת יש להבין את הקוף בסיפורו של קפקא, המצוי למעשה בעיצומה של דגנרציה מהירה דווקא בשעה שהוא עובר תהליך של "ציוויליזציה" (שם, 460). "דין וחשבון לאקדמיה" של קפקא נראה כהדגמה לביקורתו הנוקבת של ניטשה על היותו של האדם בר-אילוף (*Dressierbarkeit*) ועל החינוך כתהליך של ריסון (*Zähmung*) – השקפות שניסח ניטשה בספרו הרצון לעוצמה (Nicolai 1983).

אופייה האוניברסלי המובהק של כתיבתו של קפקא יוצר אפקט מתמיד של על-זמניות ותחושה של דברים המקדימים את תקופתם. כך, מפליאה יכולתו של הקוף המחקר להעלות היבטי יסוד, שיזכו לניסוח מחודש במסגרת התיאוריה הפוסטקולוניאלית עשרות שנים מאוחר יותר. כהדגמה מוקדמת לתובנותיו של הומי ק. באבא, הקוף ב"דין וחשבון לאקדמיה" מדגים כיצד בעוד שהשיח הקולוניאלי מעודד את הנתין לחקות את ערכיו, את מנהגיו ואת מוסדותיו של השליט, התוצאה איננה יכולה להיות תעתיק מושלם, אלא רק עותק מטושטש ולעתים מאיים למדי (Ashcroft et al. 1998, 139). ואמנם, התבוננות בסיסית בקוף חושפת כי בחיקוי זה טמון לעג (*mockery*) ואף איום (*menace*), ובלשונו של הומי ק. באבא: "That mimicry is at once resemblance and 'menace'" (Bhabha 1994, 86).

החיקוי במרכזו של "דין וחשבון לאקדמיה" נוגע בעצב המרכזי של יחסי שליטים ונשלטים, וחושף את האמביוולנטיות של משיכה ודחייה בין שני השותפים – הכובש והנכבש, האדם והקוף. במרכז התבוננותו האירונית של קפקא עומדת הפריזמה ה"מדעית", שהיא מרכזית בקביעת יחסי הכוח והשליטה בין מכפפים למוכפפים. הקוף המתחקה אחר המעבדה שחוקרת את תהליך הציוויליזציה שלו יכול לשמש מטאפורה למצבם של יהודי המערב בני-זמנו: אלה הופכים לשותפים פעילים לעשייה המדעית בארצותיהם, תחום שבו ה"חיקוי", קרי ההעתקה וההפנמה של מסורות מדעיות מקובלות, הוא התבנית האפשרית היחידה. אלא שמדע זה, שלהנחותיו הם שותפים, בוחן בה-בעת – לעתים ישירות ולרוב בעקיפין – את התאמתם העקרונית של היהודים לאותה חברה עצמה ואת יכולתם להשתלב בה. ב־זמניות זו תובעת רפלקסיביות לגבי אופיים של הכלים המדעיים.²

¹ זהו גן החיות הראשון באירופה שבו זכו החיות להסתובב חופשי, לא בכלובים.

² Hart 2000, 10–11. ג'יי גלר עומד על המשמעות הישירה של תופעה זו בסיפורו של קפקא: "הסיפור עצמו, דוח המוגש לאקדמיה מדעית, הוא אקט חיקוי מובהק: למרות שהוא נושא הדוח, פטר האדום הוא בה בעת גם הנשוא. הוא נקרא בלבוש חוקר גזע" (Geller 1994, 374).

ואמנם, לסיפורו של קפקא הקשרים יהודיים מיידיים, אידיאולוגיים ופוליטיים, שהיו ברורים וגלויים לבני תקופתו (Bruce 1992, 11; Pfanner 1995, 183). נקל היה לקרוא את סיפורו של קפקא כמשל לשאלת ההתערות היהודית וכתרומה ספרותית לדיון שבין "אסימילנטים" (מתבוללים) לציונים. כלומר, אפשר לראות את "דין וחשבון לאקדמיה" כתגובה לשאלות הזהות המרכזיות שהעסיקו את החוגים היהודיים שאליהם השתייך קפקא בפראג, חוגים שנמנו עם הקוראים והכותבים בכתב־העת *Der Jude*.³

יהא הקוף אשר יהא — מטאפורה להשכלה חלקית, תזכורת לגבול הדק שבין עולם החי לעולם האדם, חיה טמאה ביהדות — קשה שלא לחשוב על הקוף האחר: קופו של דרווין. את האירוניה העולה מכתבתו של קפקא אפשר במידה רבה של סבירות להבין כמופנית כלפי הדרוויניזם.⁴ בתקופתו של קפקא, חצה הדרוויניזם זה מכבר את גבולותיו כהסבר פונקציונלי להיווצרותם של הזנים השונים בטבע, וחדר אל לב המסד המדעי ואל חקר החברה המתפתח (מוסה 1989, 74–86). דומה שהדרוויניזם החברתי זוכה מידי קפקא לטיפול אירוני; על מנת לא להשאיר כל ספק, קפקא בוחר בקוף — בו ולא בכל חיה אחרת — כדי לגחך את מודל ה"השתפרות" העומד ביסודה של התפיסה הדרוויניסטית. הרמזים הפזורים לאורכו של סיפור קצר זה כמעט גסים מדי, שכן תוצר ה"השתפרות" וה"השתכללות", שיאה של ההתכוונות אל מודל החיקוי, בתום ניסיונות וכישלונות אינ־קץ, אחרי אפיסת כוחות של ממש — האדם/הגוי — הוא הערגה לבקבוק השנאפס. סיפורו הקצר של קפקא, בהמשך לסיפור ידוע פחות, "חקירותיו של כלב" (1994), מאזכרים את ההשקפות המדעיות המקובלות בתקופתו ומתעמתים עמן. התערבותו האירונית של קפקא בדיון המרכזי בין תורשה להשפעה סביבתית מקצינה עד כדי אבסורד כל תפיסה מהותנית על מהותם של היהודים, ומגחיכה כל ניסיון לקשור בין מקום מוצאם והולדתם לבין תכונותיהם. במישור הביוגרפי, הסיפור חושף את המתח בין הווייתו האסימילטורית של קפקא, כסופר יהודי־גרמני בפראג הצ'כית, לבין התחבטותו הגוברת בבכירה הציונית. במישור העלילתי, הסיפור נסמך על הפולמוס המדעי המרכזי בתקופתו, שדן במתח בין סביבה לתורשה, והקיף את כלל הדיסציפלינות המדעיות הרלוונטיות. ואילו הקורא בן־זמננו מתקשה לעמוד בפיתוי ולהימנע מלהשליך על הסיפור קריאה עכשווית, שתעמיד במרכז את המתח בין מהותנות ביולוגית להבנייתיות זהותית, כפי שהתפתח בלימודי התרבות בשני העשורים האחרונים. זוהי ספרות מינורית, בלשונם של דלו וגואטרי, העושה שימוש בדה־טריטוריאליזציה של השפה, "בשפה הגרמנית של פראג, כפי שהיא, בעצם עליבותה" (136, 2000), ומעניקה לנו פרספקטיבה מרכזית לניתוח היחס בין חיקוי, אמביוולנטיות ואיום.

³ Spector 2000, 192. קפקא סירב להצעתו של בובר לפרסם את "דין וחשבון לאקדמיה" ואת "חקירותיו של כלב" בכתורת "מְשָׁלִים", ודרש לפרסמם בכתורת "שני סיפורי חיות" (שם, 193–194). דלו וגואטרי (2000, 139) טוענים שקפקא משמיד במכוון כל מטאפורה, כל סימבוליזם, כל משמעות, לא פחות מאשר כל הצבעה. לטענתם, "המטאמורפוזת היא ההפך הגמור מן המטאפורה".

⁴ Geller 1994, 372–374; Robertson 1985, 164–169; Norris 1980, 1232.

"דין וחשבון לאקדמיה" מנגיד למעשה בין עמדת הצופה לעמדת המשתתף. פטר האדום – האדם־הקוף – הוא מושא המחקר. באמצעותו אמור המדע להתחקות אחר תהליך הציוויליזציה. אלא שבשעה שפטר האדום מוזמן לשאת את הרצאתו באקדמיה, ויתרה מזו, בשעה שהוא מרצה בשפה ובכלים המדעיים המקובלים בתקופתו, הוא עושה זאת מעמדת הצופה ובכך משבש לחלוטין את ההפרדה הברורה בין צופה למשתתף. בהקשר ההיסטורי המובהק שבו התפרסם הסיפור, כפל הפרספקטיבות של צופה ומשתתף מאיר את הסתירות הפנימיות בתהליך השתלבותם של יהודים־אירופים בדיונים המדעיים בתקופתם. כאנשי מדע הם צופים, אולם כיהודים הם משמשים כר־בזמן מושא מתמיד לדיונים שעניינם סביבה ותורשה, מוצא ותרבות, טמיעה ומהות. מודעותה העצמית של האנתרופולוגיה לנזילות שבין עמדת הצופה לעמדת המשתתף זוכה אצל קפקא לטיפול מוקדם. קפקא מטרים הן את המודעות של האנתרופולוגיה הביקורתית לעמדת הצופה, והן את המודעות הפוסטקולוניאלית להקשרים של ידע ושליטה, ובלשונו של פטר/קפקא:

ואנוכי למדתי, רבותי. אהה! כשאתה אנוס ללמוד – הרי אתה לומד; אתה לומד – אם רצונך במוצא; לומד בחירוף נפש... הודות למאמץ, שעד עתה לא היה כמותו בעולם, הגעתי לדרגת־ההשכלה הממוצעת של איש אירופי. דבר זה כשלעצמו אין בו אולי ולא כלום, אף על פי כן הרי זה משהו – במידה שהיה בו כדי לסייע לי להחליץ מן הסוגר ולהמציא לי מוצא מיוחד זה, מוצא אנוש זה (קפקא 1964, 142).

כל רצונו של פטר האדום, הצופה־המשתתף ה"מוכפף", הוא פשוט "לעמוד... זקוף" (שם), ואילו הקורא נדרש להיכנס בסודו של המחיר.

עמדת המתבונן ועמדת המשתתף

מפנה המאות ה־19 וה־20 התאפיין בהיווצרותה ובהתעצמותה של הפרדיגמה הגזעית כפרדיגמה מדעית. זו כבשה את מקומה במסגרת דיסציפלינות ותיקות יחסית, כמו אנתרופולוגיה, וחדשות כסוציולוגיה. התפתחויות אלה היו בעלות חשיבות כפולה מן הפרספקטיבה היהודית. בטווח הרחוק הן עתידות להכתיב במידה רבה את שיח הדרתם של היהודים מן החברה הסובבת, ולספק את מילון המונחים של שיח זה. אולם בטווח המיידי – ובאירוניה מסוימת, שנים רבות לפני שיפרנסו את מילון ההדרה וההשמדה – יצרו התפתחויות אלה מערכת מושגים שהשליטה עצמה לא מעט על שיח הזהות היהודית במרכז אירופה. היהודים נמצאו אפוא "צופים־משתתפים" בשיח מדעי שנשלט בידי הנחות גזעיות, שיח מדעי שעתידי בעשורים הבאים לעמוד ביסוד התובנות הגזעניות – המדעיות והעממיות – שידירו אותם כיהודים־אירופים ויובילו לרדיפתם ולרציחתם.

מאמר זה דן בחלחול מושגים מן השיח המדעי המערבי אל שיח הזהות היהודי־אירופי בביטוי האידאולוגיים והפוליטיים,⁵ תוך התעלמות מודעת מן הגבולות

⁵ אמנון רז־קרקוצקין (תשנ"ט) דן דיון דומה במקצת, אם כי בעיקר בתחום התיאולוגיה ולימודי היהדות,

הדיסציפלינריים. מדעים רבים ומגוונים הזינו את שיח הזהות היהודי: ביולוגיה, רפואה, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה והגיינת הגזע. הדיון המדעי והעתקתו לשיח הזהות היהודי התנהלו בשפה הגרמנית או בשפות אחרות, אך מכל מקום תוך התייחסות לגרמניה ולאקדמיה הגרמנית כמקור הדעת. בכך הם פרצו את גבולותיה של מדינת הלאום, כפי שהם מקובלים בכתיבת ההיסטוריה בכלל ובהיסטוריוגרפיה היהודית בפרט. ברצוני לבודד כמה סוגיות מדעיות הקשורות ישירות לשאלת הזהות היהודית שנדונה באותה תקופה: הדיון הסוציולוגי והאנתרופולוגי על אודות זיקה מחייבת בין גזע לתרבות והאופן שבו אנשי מדע יהודים ממקמים עצמם בדיון זה; ניתוח השפעתו של השיח הביולוגיסטי-דרוויניסטי על תפיסות ניאורומנטיות של זהות יהודית ועל מטאפורת "קרבת הדם"; ולסיכום, הזיקה בין מטאפורה זו לטריטוריית המוצא. אטען, שביסודן של תפיסות שיבה ציוניות-חילוניות עמד אותו ההיגיון העולה מתפיסות שראו זיקה מובהקת בין מוצא, קרבת דם, תרבות וטריטוריה. מהלכו של הדיון הוא:

- א. תחילה אנסה לשחזר את מעורבותם של אנשי מדע יהודים בהנחות מחקר גזעיות, וזאת במסגרת תיאור הדיון האנתרופולוגי והסוציולוגי במפנה המאות ה-19 וה-20, שעסק בשאלה באיזו מידה הקשר בין מוצא, תורשה, סביבה ותרבות הוא קשר מחייב. לנוכח יוקרתן המדעית של הנחות המחקר הגזעיות, אבחן אם ועד כמה היו המדענים היהודים בעלי רגישות וביקורתיות ייחודיות בשל השתייכותם לקבוצה אתנית, הנחשפת ב-בזמן להתקפות גזעניות.
- ב. המדע המונע מתוך הנחות גזעיות התפתח בהקשרה של הלאומיות הגרמנית. בה-בעת הוא פרנס גם את השיח הלאומי היהודי המתהווה, שיח שחיפש אחר אמות מידה אובייקטיביות להגדרתה של זהות יהודית לאומית (Hart 1999, 274). הגרמנית היתה שפתה האינטלקטואלית של הציונות המתהווה, על כל המשתמע מכך. ברצוני לבחון בהקשר זה את המטאפורות הביולוגיסטיות שבהן השתמשה הציונות בראשיתה – בעיקר את "קרבת הדם" כמרכיב מרכזי ב"המצאת" הגניאלוגיה, קרי רצף הדורות – ולברר את היחס בין קרבת הדם לגזענות.
- ג. השימוש בגניאלוגיה ובדם כמסמנים בתהליך המחשתו של הסובייקט הלאומי היהודי, והדיונים על זיקה מחייבת בין קרבה גנטית, מוצא גיאוגרפי ותרבות, שימוש ליצירת זיקה בין רצף הדורות לטריטוריית המוצא. הגניאלוגיה נועדה לסמן את גבולות הקולקטיב, ואילו הדיון במוצא הגיאוגרפי ובשיבה נועד לסמן את גבולות הטריטוריה. שאלת היחס בין רעיון השיבה הציוני ובין האוריינטליזם האירופי-גרמני נדונה בהקשרים אחרים (רז-קרקוצקין תשנ"ט, 44–47). כאן אדון ביחס בין שיבה לחשיבה מהותנית, ואטיל ספק בפרשנות הרואה את השימוש במטאפורות מן הדיון

כשהוא עומד על התפתחותם של הציונות ושל מדעי היהדות במסגרת האוריינטליזם הגרמני. דיונו מקיף תקופה ארוכה יותר.

המדע־הגזעי במפנה המאות כמוביל בהכרח לגזענות ולשוביניזם. בהקשר זה, המאמר מתייחס לספרות שעמדה בשנים האחרונות בצדק על השפעתה של החשיבה המהותנית על התפיסה העצמית של יהודים. המאמר מוֹנֵעַ ומסתייג ב־כִּזְמָן מספרות זו, שהגיעה לדעתי לתוכנות מוגבלות. אבחן את הדיון במעמדם של השחורים בחברה המערבית בכלל ובארצות הברית בפרט, וכן את עמדותיהם של אפרו-אמריקאים אנשי מדעי החברה בדיונים אלה באותה תקופה – מפנה המאות. מתוך פרספקטיבה השוואתית זו, המאמר מבקש להעמיק את הדיון בזהות יהודית מודרנית ובמהותנות, בניסיון לעשות צדק עם שיח הזהות, שהוא לרוב אמביוולנטי ומורכב.

א. "פאתוס החשיפה הנאורה"

הדיון המדעי, המונחה על ידי הנחות גזעיות, שנהנה לפני כמאה שנה מיוקרה מדעית, נתפס בדיעבד כמקדים את הנאציזם ואת השואה וכמוביל אליהן, וסובל משום כך מדה־לגיטימציה מדעית. ההכרה הגורפת בת־זמננו בחוסר המדעיות של הפרדיגמה הגזעית יוצרת בעיית לגיטימציה לחקר פרק היסטורי זה ולשחזורו, ומובילה לשיפוטיות יתר מתוך יוהרת הדיבור הרטרופקטיבי. ההיסטוריון כריסטיאן גוילן מתחקה במאמרו המרתק אחר דרך החתחתים של ניסוי וטעייה, שהרחיקה את פרנץ בועז ואת רודולף ווירכוב מן האנתרופולוגיה הביולוגית שעליה היו אמונים אל הנחות תרבותיות. כמו כן, הוא מאתגר את שיפוטיות היתר של המחקר המדעי. אל מול מושא המחקר, גוילן מציע כי:

כתחליף לקריטריון של ייצוג נכון או שגוי של המציאות יש לקבוע את הקריטריון של "הפונקציונליות המוסווית" של ייצוגים אלה בהקשר ליחסי השליטה. מהותה של ביקורת האידיאולוגיה... תתגלה בשחזור אמיתי של תחום ההשפעה של הפונקציונליות שלה, קרי "גילוי" ה"פונקציונליות" שלה.⁶

התרכזות בפונקציונליות, טוען גוילן, תאפשר להמיר את "הפאתוס של החשיפה הנאורה" ("Pathos aufklärende Entlarvung") בהסברים של ממש. לענייננו, יש להבין את דרישתו של גוילן כקריאה לניתוח דיונים מדעיים בהקשרם ההיסטורי, מתוך מודעות ליחסי הכוח שרווחו בתקופתם. אין זו רק אזהרה מפני קריאה טלאולוגית, השופטת התפתחויות מוקדמות כאילו הובילו בהכרח ובתהליך בלתי נמנע לקטסטרופות מאוחרות, ובמקרה זה – מרודולף ווירכוב ליוזף מנגלה. זוהי קריאה לקונטקסטואליזציה היסטורית, ולהבנה שמדע מתנהל במסגרת המציאות הפוליטית־המטריאלית ובמשא ומתן עמה; מדע מתפתח בתהליך דיאלקטי ולא ממעוף הציפור. מחקר מדעי המתנהל במציאות קולוניאלית, שנים ספורות בלבד לאחר

⁶ Geulen 2000, 148. על המתח העקרוני בין עמדה קונסטרוקטיביסטית לבין יחסה לאידיאולוגיה, ראו Fuchs 2001, 29–35.

שהוענקה ליהודים בגרמניה אמנסיפציה מלאה, מניח הנחות שונות על גזע מאלה המקובלות על רובנו כיום. לכן, הנחות מדעיות צריכות להיבחן על יסוד הידע התקופתי, וכאשר הן מועתקות אל תוך שיח הזהות היהודי אין די בפסילתן כגזעיות, אלא יש להתעכב על ה"פונקציה" שהן ממלאות בתהליך ההעתקה (רוֹקְרוֹצְקִין תשנ"ט, 49–50).

הצעתו של גוילן מועילה ביותר, אלא שהוא מסרב לייחס כל משמעות לרקע הביוגרפי של החוקר, מתוך חשד שסיווג כזה ייצור בהכרח הסבר מעגלי:

המיקום בדיעבד של המשתתפים השונים כמי ש"נטו" לגזענות או כמי שהיו בעמדת "התנגדות" אינה נותנת הרבה יותר משימוש חוזר בשימושי לשון הנגזרים מאותה תופעה שאותה מתכוונים לפרש (Geulen 2000, 153–154).

בנקודה זו אני חולקת על דבריו. חוקר, המודר בשל זהותו הקבוצתית מהחברה ומהתרבות הדומיננטיות, שומר לעתים על מרחב אוטונומי ועל ריחוק מסוים מן השיח הדומיננטי. מעמדם של החוקרים היהודים המשתתפים בדיון על תרבות ועל גזע משול לדיאלקטיקה, שעליה עמד רוֹקְרוֹצְקִין (תשנ"ט, 43–44), בקשר בין אוריינטליזם כהשקפה מדעית לבין ניסיונותיהם של חוקרים יהודים להגדיר את היהדות במסגרת הפרדיגמות המדעיות המקובלות בתקופתם, ובלשונו, "דיאלקטיקה בין שתי שפות התרבות: שפת המקורות היהודיים ושפת המדע המודרני". כך גם מעמדם של חוקרים יהודים העוסקים במחקר המונע על ידי תפיסות גזע. כמי שזכו זה עתה לאמנסיפציה, הם ממשיכים לשמש לסביבתם החברתית והמדעית מקרה מבחן ליחס בין תורשה לסביבה, בין מוצא לתרבות. אולם כמי שזכו לדריסת רגל במוסדות להשכלה גבוהה והפנימו את המסורת האינטלקטואלית האירופית-הגרמנית הגזעית, הם מפעילים עתה על החברה היהודית את הכלים ואת החשיבה המדעית שרכשו. במצב זה של סתירה פנימית הם "צופים-משתתפים". עמדתם, הרוויה בסתירות פנימיות, מאפשרת התבוננות חדה במיוחד על קו התפר שבין מהותנות ביולוגית להבנייתיות זהותית. אנסה להוכיח שבעולם שאיננו עיוור צבעים, ספק אם יש הצדקה לעיוורון באשר לצבעו של החוקר. אי-אפשר להפריד בין הדינמיקה החברתית שהחוקרים היהודים מצויים בה במפנה המאות לבין ההנחות האפיסטמולוגיות שלהן הם שותפים ושאותן הם מייצרים. טעות היא לצמצם את סוגיית הזהות היהודית לשאלה הישירה, עד כמה ייחסו החוקרים היהודים חשיבות למוצאם היהודי (Geulen 2000, 153–154). עם זאת, שוליותם הפוליטית והמקצועית שנבעה מאפליה אינה מכתיבה בהכרח השקפות מסוימות, וודאי שגם היא נתונה לשינויים בעקבות תהליכים פוליטיים וחברתיים. עיקר המאמץ אפוא איננו בניסיון לגבש מסקנה עקרונית או לזהות דפוס אחיד, אלא בניסיון לכתוב היסטוריה תרבותית-יהודית, שאינה מנותקת ונטולת הקשר פוליטי-חברתי, אינה שופטת את הדיונים המדעיים על פי התפתחותו של המדע הגרמני הגזעני בתקופה הנאצית ואיננה, כפי שעוד אדרש לכך בהמשך, צד מגויס במאבק הפנים-יהודי בין ציונות לטמיעה.

סביבה ותורשה

שאלת הזיקה בין גזע לתרבות, שהיתה בעלת משקל מרכזי בדיון המדעי ובשיח הציבורי במפנה המאות ה-19 וה-20, לא נחשדה באנטישמיות מובהקת בשעתו. ג'ורג' מוסה קובע בספרו כי:

לא כל הדרוויניזם החברתי הוקדש לחיסולם [של היהודים, י"ו]. בעצם, מדע הגזע הזה נטה נטייה כללית לדחות את האנטישמיות... אין כל הצדקה לטענה הרואה בדוקטרינות האנגליות והגרמניות של "ביולוגיה והגיינה גזעית" כמבשרות וכמקדימות את המדיניות הנאצית כלפי היהודים (מוסה 1989, 76).

סוגיית השתתפותם של יהודים בדיונים אלה מעלה אתגר אינטלקטואלי, המצוי בפער בין משמעותם של הדיונים בתקופתם לבין המבט המאוחר, וכיחס בין השיח המדעי-הגזעי לבין שיח הזהות היהודי. התבוננות בשיח האנתרופולוגי בכלל ובזה הסוציולוגי המתהווה בפרט מאפשרת לנו עמדת פתיחה נוחה.⁷

בשנת 1910 נערך בפרנקפורט שעל המיין הכנס הראשון של האגודה הסוציולוגית הגרמנית (*Verhandlungen* 1911). הדיסציפלינה החדשה בחנה בהקשר חגיגי זה את גבולותיה. בהתאם לרוח התקופה, נכללה במקום של כבוד הרצאתו של דוקטור אלפרד פלוץ, מומחה לגזע ולהגיינה (*Rassenbiologie*) ועורך כתב-העת המרכזי של זרם זה, *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie*. הרצאתו של פלוץ, "המושגים גזע וחברה וכמה בעיות נלוות", עוררה ביקורת מצד חלק מהמאזינים, ומאזין אחד איבד לחלוטין את סבלנותו. בהתקפה סרקסטית תקף מאקס ובר את טענתו של פלוץ כי שגשוג חברתי מותנה בשגשוג הגזע. "רבותי", התערב ובר,

אם נבין "גזע" באופן שהחובבן מבין אותו, כלומר כטיפוס תורשתי המתפתח בקהילייה סגורה שמתרבה, אזי אהיה שרוי במבוכה אישית גמורה, שכן אני חש עצמי כצומת וכנקודת חיתוך בין גזעים שונים, או אולי [מוטב לומר] קהילות אתניות שונות, ואני מאמין כי בחוג זה רבים נמצאים במצב דומה. אני צרפתי בחלקי, גרמני בחלקי, וכצרפתי אני נגוע במידת-מה של קלטיות. אילו מן הגזעים... עולה בי כפורח, חייב לעלות כפורח, שעה שהנסיבות החברתיות בגרמניה משגשגות.⁸

חילופי הדברים הקשים בין פלוץ לוובר על היחס בין סביבה לתורשה היו חלק מוויכוח מרכזי במסגרת מדעי החברה המתפתחים. הדור העולה של החוקרים הגרמנים ניסה לבסס את

⁷ רוברט פרוקטור עומד על כך שהתפתחות האויגניקה (השבחת הגזע) כדיסציפלינה בארצות הברית ובאירופה הקדימה את התבססותם של מדעי החברה. ראו Proctor 1991a, 181.

⁸ *Verhandlungen* 1911, 152–153. חלקים מחילופי הדברים בין אלפרד פלוץ למקס ובר התפרסמו אצל Nelson and Gittelman 1973.

מדעי החברה ברוח הניטרליות הערכית (Proctor 1991b, 90–92; 108–111). אל מול הבנתו הביולוגיסטית של פלוץ, העמיד ובר תהליכים היסטוריים, חברתיים וכלכליים, המעצבים לתפיסתו את ההתפתחות האנושית (Weber 1998). הוויכוח הושלך בחלקו על המציאות האמריקאית, שאלה אשוב ואתייחס בהמשך.

שנתיים מאוחר יותר, בכנס השני של האגודה הסוציולוגית הגרמנית ב-1912, הצטרף לדיון פרנץ אופנהיימר, שהיה באותה העת Privatdozent בברלין – דרגת ביניים אקדמית שנשא יהודים רבים שמוצאם מנע מהם, על אף כישוריהם, לזכות בכרטיס כניסה לאקדמיה הגרמנית. אופנהיימר הרצה בנושא "היבטים תיאורטיים של גזע בפילוסופיה ההיסטורית". הוא דחה על הסף את הנחותיו המדעיות של פלוץ והכריז עליהן כ"פסבדו-מדע" וכ"אידיאולוגיה קבוצתית", שנועדה להעניק לגיטימציה למעמד השליט העליון (Verhandlungen 1913, 135). הרצאתו של אופנהיימר הגיבה לא רק על השקפתו של פלוץ אלא גם על ספרו של וורנר זומברט, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, היהודים וחיי הכלכלה, שהופיע שנה קודם לכן (Sombart 1911). זומברט טען בספרו של יהודים יש מאפיינים כלכליים מיוחדים, כמו למשל, "חוש מסחרי". הוא פירש אפיונים כ"תכונות גזעיות" וקשר אותם לקיום יהודי-ביולוגי סגור ומנותק מהשפעות חיצוניות במהלך ההיסטוריה, קרי בלי נישואי תערובת ובלי גרים. אופנהיימר הסתייג עמוקות מניסיונו של זומברט לייחס מקור גזעי לתכונות, שאליבא דאופנהיימר נבעו מהון תרבותי.⁹ כמי שמחזיק בגישה מדעית מטריאליסטית מובהקת גילה אופנהיימר חסינות הן לגישה הרומנטית המובלעת בספרו של זומברט והן לביולוגיזם החד בתפיסתו של פלוץ.

אלא שהדיון חרג מגבולותיה של גרמניה ושל האגודה הגרמנית. עמדות דומות לאלו שנקט אופנהיימר נגד פלוץ פרסם שנתיים אחריו עמית יהודי בכיר, האנתרופולוג האמריקאי פרנץ בועז. בועז, שנולד ב-1858 במינדן, גרמניה, היגר לניו-יורק בשנות השמונים של המאה ה-19 בצעד שהיה בו משום תגובה עקיפה למחסומים שעמדו בפני אינטלקטואלים יהודים בדרכם לצמרת האקדמיה הגרמנית (Liss 1996). בשעתו, היתה ההגירה פתרון אישי לבועז, אולם בתחום הקריירה המדעית הוא חווה אותה כנסיגה, שכן ארצות הברית הפגינה נחיתות מחקרית מוחלטת לעומת גרמניה. עתה, כשלושים שנה לאחר שהיגר, הצטרף בועז לדיון הגרמני ממקום מושבו בניו-יורק. מתוך עמדת בכורה מדעית וכבעל מוניטין קשה לערעור, העמיד האנתרופולוג האמריקאי דברים על תיקונם. ב-1914, כשתרגם לגרמנית את ספרו *The Mind of Primitive Men*, בחר בועז לוותר על פרק הסיכום המקורי שדן בארצות הברית, ולצרף למהדורה הגרמנית פרק סיכום שונה, שעניינו דיון קצר בבעיות הגזע בהווה החברתית-פוליטית (Boas 1914, 223–237). בועז הציג לקהל הקוראים הגרמני בצורה דידקטית עד גיחוך את ההשקפות המקובלות באנתרופולוגיה בת-זמנו, השקפות הטוענות

⁹ זומברט לא היסס גם לייחס את התפיסה המטריאליסטית של אופנהיימר למוצאו היהודי (Verhandlungen). (1913, 185)

לזהות בין גזע לתרבות. כדי לא להשאיר כל ספק באשר להשקפותיו על היחס בין טוהר הגזע לעמדה תרבותית, כתב בועז באירוניה ברורה: "במקרה כזה, יש לצפות לנרמה תרבותית גבוהה] בכל כפר מבודד" (שם, 230–231).

בועז משתמש במציאות האמריקאית לביסוס השקפותיו על נזילותן של זהויות לאומיות ועל היותן שנויות במחלוקות וניתנות לערעור. ואכן, מן הפרספקטיבה של מדינת הגירה אפשר להיווכח בדברים שאינם נראים במדינת לאום. לא במקרה בועז בוחר דווקא במהגר הגרמני באמריקה, שהרי ידוע "באיזו קלות הוא נטמא בלאומיות אחרת" (שם, 233–234). מה שנכון לגבי גרמנים מחוץ לגרמניה, קובע בועז, נכון בהכרח גם לגבי בני לאומים אחרים, שדרכיהם מובילות אותם לאמריקה כיחידים. באמריקה, בדור השני להגירה, כך הוא טוען, אי-אפשר להבחין בין מקומיים למהגרים אירופים. "לא יעלה על דעתו של איש", הוא מסכם, "לדבר על תכונות גזעיות בהקשר זה".

הערותיו של בועז בפרק זה בפרט, ובספרו *The Mind of Primitive Men* בכלל, סיכמו פרויקט מחקר מקיף, שיזם וניהל מטעם רשויות ההגירה האמריקאיות בשנים 1908–1910. מחקר משווה בין מבנה הגולגלות של שני דורות מהגרים בניו-יורק — 18,000 נבדקים — הוכיח מעל לכל ספק כי בהתחשב בשינויים המוחלטים במבנה הגולגלות בקרב בני אותן משפחות, אין לייחס כל משמעות גנטית (או, כמובן, גזעית) לנתון זה. בעקיפין היה זה הוא ולא אחר שהחל בשנת 1908 לערער — כך לפחות היה נדמה — על חקר האנתרופולוגיה מן הפרדיגמה היגעה והמטעה של האנתרומטריה,¹⁰ שממנה ייפרד בועז סופית בשנות העשרים (Geulen 2000, 163ff.). אלא שכבר ב-1908 התערער הבסיס המוצק עד אז של האנתרופולוגיה הפיזית — ששימשה במשך עשרות שנים סלע מחלוקת בדיונים על מוצא האדם ועל מוצא הגזעים — והתגלה כנתון לשינויים סביבתיים. כך נפתח פתח ראשון לפרדיגמות מדעיות חדשות, שיעסיקו את בועז ובעיקר את תלמידיו בשני העשורים הבאים.

בטווח הארוך היו למסקנות מחקרו של בועז משמעויות מרחיקות לכת, אולם גם בטווח הקצר קשה להמעיט מחשיבותן. מחקרו העביר חלק ניכר ממשקלם של תכונות ואפיונים אתניים מן התורשה לסביבה, ולכן יכול היה לספק לגיטימציה מדעית נגד מגמות של הגבלת הגירה (Hart 1999, 287–288). אלא שיש להיזהר מן ההכללה הגסה המקובלת, הרואה את מחקרו של בועז מ-1908 כמקרה חריג של מחקר אנתרופולוגי נאור שהקדים את זמנו. התבוננות מדוקדקת תציג את בועז דווקא כבן-תקופתו. בועז לא שלל את מושגי הגזע אלא הכפיף אותם להשפעות סביבתיות. לכן חשובה הבחנתו של גוילן:

ה"קולטורליזם" המוקדם של בועז לא התבטא בניסיון להדגים את חוסר הרלוונטיות של תהליכים ביולוגיים באמצעות הנגדתם ל"תרבות", אלא ב"מושג תרבות מורחב ביולוגית",

¹⁰ ענף אנתרופולוגי העוסק במידות גוף האדם כבסיס לקביעת הבדלים בין אדם לאדם וכן בין קבוצות אוכלוסייה שונות.

אשר אינו מתנער מתהליכים ביולוגיים, אלא קובע אותם כפונקציה של התפתחויות תרבותיות-היסטוריות. בועז [רצה] לאחד "גזע" ו"תרבות" תחת הפרימט של התרבות, וכך [להורות לבני האדם] איך להשתחרר משלטון הטבע ולהכריעו באמצעות השימוש בתרבות (Geulen 2000, 168).

כתיבתו של בועז, שאלותיו המחקריות, המתודות שנקט ובמידת-מה גם מסקנותיו – נטועות בתקופתו. ההיסטוריון גוילן מציג קריאה הממקמת את בועז על רקע מושגי תקופתו ואינה משליכה עליו התפתחויות מאוחרות; זאת בניגוד לעמדת מתבונן המבקרת את כתיבתו של בועז ביקורת אידיאולוגית וקלאסית, ובשונה ממבקר אשר בהתאם לרוח תקופתו שלו רואה את בועז כנציג של הקדמה והנאורות, או לחלופין כמייצג נבזי במיוחד של אידיאולוגיות גזעניות. השינוי בהשקפותיו המחקריות של בועז נבע דווקא מקוצר ידה של האנתרופולוגיה הפיזית. דבקתו בפוזיטיביזם המדעי, והעובדה שהתוצאות של מדידותיו המדיקות ערערו על גישות יסוד בחקר האנתרופולוגיה הפיזית, הן שהובילו אותו בטווח הארוך לייסודה של הפרדיגמה התרבותית. כפי שנראה בהמשך, ובשונה מן הביקורת הפוסטמודרנית בת-זמננו על הפוזיטיביזם המדעי, דווקא האחרון הוא שהוליך את בועז בסיכומו של דבר לייסודה של אנתרופולוגיה נאורה.

הפער בין היותו נטוע בהנחות המדעיות המקובלות בתקופתו לבין המסקנות האנטי-גזעניות של עבודתו המדעית ניכר גם כאשר מסיטים את המבט ממחקרו של בועז על ההגירה לאמריקה ועל כוחו של כור ההיתוך האמריקאי אל יחסו למעמדם ולמצבם של האפרו-אמריקאים באמריקה. גם בתחום זה היו עמדותיו הראשוניות אמביוולנטיות למדי. ג'ורג' סטוקינג (Stocking) כותב שלנוכח התפשטותו של רעיון העליונות הגזעית האירופית, אין זה מפתיע שבועז לא ייצג את שוויון הפוטנציאל הגזעי, אלא רק העלה ספקות משמעותיים באשר לאמונה הרווחת בתקופתו. אמנם הוא החזיק בהשקפה ליברלית והומניטרית; עם זאת, מזכיר סטוקינג, בועז היה אנרופולוג פיזי ואירופי לבן, שכתב בעבור אירופים לבנים במפנה המאות (Williams 1998, 59).

ממחקרו של בועז עד 1911 עולה אמביוולנטיות בין דחייה של דטרמיניזם תרבותי מכאן ובין מחויבות לאנתרופולוגיה הפיזית מכאן. ממחקרו השתמע כי למרות שכלל האפרו-אמריקאים אינו נחות מכלל הלבנים, הרי להערכתו רק אחוז נמוך מאוד מהראשונים מחזיק באיכויות שיש בהן פוטנציאל לתרום לשינוי העולם (שם, 62). אלא שככל שחלפו השנים, ובעיקר לאחר פרסומו של *The Mind of Primitive Men*, הלכה והתבהרה בכתיבתו של בועז העדפה לכוחה של הסביבה על פני כוחה של התורשה. חוגים נרחבים באינטליגנציה האפרו-אמריקאית קיבלו את גישתו באהדה גוברת. כך, למשל, דו-בויס (Du Bois 1996) ראה בה חיזוק לעבודתו שלו, והסתייע בה לביסוס תפיסתו, שלפיה מקור נחיתותם של השחורים הוא מעמדי, קרי חברתי, ולא תורשתי (Williams 1998, 74–78). ההסבר המעמדי שגיבש דו-בויס, העומד בניגוד לטיעון הביולוגיסטי-תורשתי, דומה מאוד לטיעון המטריאליסטי

שהציג פרנץ אופנהיימר מול אלפרד פלוץ בשנים 1910 ו-1912, בכנסים של האגודה הסוציולוגית הגרמנית.

מעבר לדמיון העקרוני בניסיונותיהם של שני סוציולוגים, המשתייכים לקבוצות מיעוט, לסתור הנחות מהותניות על אפיוניו של המיעוט באמצעות טיעונים מטריאליסטיים, נתקיימו כמה זיקות ישירות בין הדיון הגרמני לזה האמריקאי. את ההדים הישירים לדיון האמריקאי על סביבה ותורשה אפשר היה לשמוע בכנס של האגודה הסוציולוגית הגרמנית ב-1910 (Nelson and Gittelman 1973, 311–312). לנוכח התקפתו של ובר, ניסה פלוץ לבסס ולהוכיח את עמדתו בעניין הבדלים בין-גזעיים על יסוד רתיעתם של הלבנים מן השחורים בארצות הברית, רתיעה שעליה עמד לפי עדותו במהלך ניסיונו המקצועי כרופא בארצות הברית, ובשיחות רבות שניהל עם לבנים ושחורים שם. להוכחת נחיתותם של השחורים טען כלפי רמתם המקצועית של רופאים שחורים בארצות הברית. בתגובה ציין ובר שהאוניברסיטאות בארצות הברית חסומות בחלקן לשחורים. פלוץ יצא להגנתה של האינטליגנציה האמריקאית הלבנה וטען כי "אין אלה רק העמיתים, גם לא רק האוניברסיטאות; הם מודרים ממוסדות רבים אחרים. זה משום נחיתותם האינטלקטואלית והמוסרית". כדי לסתור את הטענה על נחיתותם האינטלקטואלית של השחורים וכדי להוכיח את יחסיותה, הביא ובר מניסיונו האישי במפגש עם דו-בוים, "שאניו ניתן להשוואה עם שום איש מדע לבן":

בקונגרס המדעי בסנט לואיס הותר לנו לסעוד עמו ארוחת הבוקר. אילו היה שם ג'נטלמן מן הדרום, זה היה מעורר סקנדל. הדרומי היה באופן טבעי מוצא אותו נחות אינטלקטואלית ומוסרית. אנחנו מצאנו כי הדרומי, כמו ג'נטלמנים נוספים, שרר בטעות (Verhandlungen 1911).

פלוץ דחה את דבריו של ובר בטענה שבעניין זה אין שום משמעות לדוגמאות פרטיות, אלא רק לניסיונם המצטבר של אלפים רבים — ניסיון שאותו כינה ובר אמונות רווחות, בשונה מעובדות ומניסויים.

נשוב לקביעתו של מוסה (1989, 76), כי "אין כל הצדקה לטענה הרואה בדוקטרינות האנגליות והגרמניות של 'ביולוגיה והיגיינה גזעית' כמבשרות וכמקדימות את המדיניות הנאצית כלפי היהודים". האם יש לכלול את הפולמוס האנתרופולוגי והסוציולוגי על היחס בין סביבה לתורשה במסגרת חקר האנטישמיות הגרמנית ערב מלחמת העולם הראשונה? לנוכח מה שנתפס כסוגיות הגדולות וכרגעים המכריעים של ההיסטוריה — שתי מלחמות העולם, הנאציזם והשוואה — דיון זה מצטייר קרוב לוודאי כאוטורי. ואמנם, מקרב ההיסטוריונים היה דטלב פויקרט אחד הבודדים שהקדיש מאמר להתנגחות בין ובר לפלוץ.¹¹ המוטיבציה של פויקרט נבעה מהתעניינותו בוובר. פויקרט הדגיש הדגשה יתרה את היסוד האויגני (של השבחת הגזע) בשיטה הנאצית, והמעט מחשיבותו של היסוד האנטישמי בה; מתוך כך הוא התעניין בשורשים הביולוגיסטיים המוקדמים של הנאציזם. אין

¹¹ Peukert 1989, 93–39; Proctor 1991a, 181–183.

פלא אפוא שראה בוויכוח בין ובר לפלוץ איתות אזהרה לעתיד לבוא. אלא שספק אם יש טעם בהתעקשות על דיכטומיה גסה בין אנטישמיות לביולוגיזם כמסגרות פרשניות נפרדות למדיניות החיסול וההשמדה הנאצית. התבוננות מדוקדקת במחלוקות מדעיות אלו ערב מלחמת העולם הראשונה מאפשרת, למיטב הבנתי, למקם נקודות תורפה מוקדמות ביחסים בין יהודים לסביבתם. פרשנויות מדעיות, שמעמדן במשך עשרות שנים היה שולי, הפכו למרכזיות ולהרות גורל, וזאת בתהליך שאיננו בשום אופן דטרמיניסטי, אלא בנסיבות היסטוריות מסוימות. אפשר להבחין בתזווה אטית הלאה מן הרוח הליברלית שאפיינה את חקר האנתרופולוגיה הגרמני (Massin 1996). המשוואה בין גזע לתרבות, תפיסה שייצג פלוץ, סימלה את ראשיתה של הבנה מהותנית ביולוגיסטית של התרבות. פולמוסים נוספים שהתקיימו באותה עת מעידים על כך שמדובר בתהליך כללי ולא במקרים בודדים (Reinharz 1975, 188–206). תרבות, לשיטתו של פלוץ, אי-אפשר לרכוש, אלא יש להיוולד לתוכה. השקפות מסוג זה המעיטו מאוד מחשיבותה של השפעה סביבתית. ההתערות היהודית במעגל התרבות הגרמנית לא נדונה ישירות בהקשרים אלה, אולם אי-אפשר היה לפקפק בכך ששיטה זו רוקנה את התהליך מכל משמעות. מוסה מציין אמנם שהכותבים בכתב-העת של פלוץ היו "ידידותיים כלפי צרפתים, אנגלים ויהודים", וענינותם כוונה כלפי שחורים בלבד. רק בשנת 1935, קובע מוסה (1989, 77), הועברו אל היהודים סימני נחיתות שיוחסו קודם לכן לשחורים. אלא שלתפיסה שהציג פלוץ נתלו נגזרות שליליות מרחיקות לכת בהקשר היהודי כבר בראשית המאה: משמעותו של קשר הדוק ומחייב בין תרבות לגזע, או ליתר דיוק עיגון מיקומה של התרבות בגזע, גדעו את בסיס הקיום היהודי בגרמניה.

ב. "קרבת דם", גניאלוגיה וזהות

יהודים היו לא רק נשוא אלא גם נושא של השקפות אלה. לכן, אין להתעלם מכוח המשיכה העצום שהיה לתיאוריות מדעיות אלו על יהודים — בדומה לכוח המשיכה הכללי של השקפות מהותניות על מיעוטים אתניים. ודאי שאי-אפשר לדבר על חסינות יהודית להשקפות מהותניות של זהות. במעגל התרבות הגרמנית היו הציונים הקבוצה העיקרית מקרב היהודים שהרבתה לגייס השקפות מהותניות לחיזוק טיעוניה (Doron 1980, 400–427). בהקשר זה חשוב לציין שפרשנות מהותנית של זהות איננה מוגבלת לביולוגיזם בלבד, והיא מקיפה קשת רחבה של תופעות תרבותיות. מהותנות מניחה שישנם מאפיינים מוגדרים שתקפים אקסקלוסיבית לגבי כל חברי הקבוצה או המעמד, ובהקשר זה — תקפים לגבי כלל היהודים. ההשקפות המהותניות גויסו בשתי חזיתות: בחזית החיצונית אל מול הסביבה האנטישמית, ובחזית הפנימית נגד תהליכי הטמיעה המהירים, שלוו בירידת הילודה ובעלייה בנישואי התערובת, ולכן הצטיירו אצל חלק מהציונים כ"התאבדות הגזע".¹² מעניין במיוחד שהשקפות

¹² Theilhaber 1914; Ruppin 1920; Hart 2000, 74–95; Hödl 1997, 306; Doron 1980, 416–419.

ברוח זו אפיינו ציונים שאהדו מגמות שונות בדיון המדעי המרכז-אירופי, כלומר אלה שהחזיקו בפוזיטיביזם מדעי כמו גם יריביהם בעלי הגישות הרומנטיות ולעתים אף המיסטיות. דוגמה מובהקת לאחרונים הן ההרצאות שנשא מרטין בוכר (1959) בשנים 1909–1911 לפני חברי האגודה הציונית "בר כוכבא" בפראג, הרצאות שהיו לטקסט יסוד בהתגבשותה של הציונות הרוחנית.

בהתאם לרוח התקופה, בוכר ממשיך את האומה לילד היוצא למסע של גילויים. אחד הגילויים המשמעותיים הוא גילוייה של שושלת הדורות, של "מערכת האבות והאמהות הנמשכת והולכת עד שהיא מגיעה אליו". הילד, כך בוכר, "חש הוא בהישארותם זו של הדורות את שותפות הדם, והריהו חש אותה בחינת החיים הקודמים של האני שלו, בחינת התמודדו של האני שלו בפעבר שאין לו סוף". להרגשה זו מתלווה הגילוי, "שהדם הוא השורש והכוח המפרנס של הוויית היחיד, הגילוי שהשיתין של עצמותנו נקבעים מכוחו של הדם, שמחשבתנו וחפצנו בתוך תוכם יש בהם נותן גוון ממנו". תובנה זו, מרגע שהיא מתעוררת, חורצת את תחושת הזרות של היהודי לסביבתו, או במילותיו של בוכר (שם, 24): "והנה הוא מרגיש בעצמו, ששוב אינו שייך לציבור, שחבריו שווים עמו ביסודות-הקבע של חויותם, אלא לציבור ששרשיו עמוקים מזה — שחבריו שווים עמו בעצמותם".

במצב הטבעי של הדברים, טוען בוכר, "[היחיד] קובע את עצמו בתוך השרשרת הגדולה" של הדורות. אלא שהיהודי מנוע מכך, שכן במקרה שלו, "הארץ, שהוא יושב בה, שנוף טבעה מקיפו ומחנך את חושיו; הלשון שהוא מדבר והיא נותנת גוון במחשבותיו, הנימוס שהוא שותף בו וממנו באה לו צורת עשייתו — כולם לא לציבור של דמו הם שייכים, אלא לציבור אחר" (שם, 25). בוכר מכיר בחוסר התכלית של הניסיון להיפטר מן היסודות התרבותיים החיצוניים שהפנימו היהודים, ובלשונו:

דבר-הבל הוא שנבוא להתיר את עצמנו מזיקת התרבות המקיפה אותנו, שנבלעה ונכבשה עלידי הכוחות הסוכנים בתוך תוכו של דמנו ונעשתה לעצם מעצמנו. אנו חייבים וגם זכאים לידע ולהיוודע, שאם שאר עמים מזיגה של תרבות הם, אנחנו על אחת כמה וכמה. אבל אין אנו רוצים להיות עבדיה של מזיגה זו, אלא אדוניה השולטים בה. ברירה זו משמעותה ההכרעה על העדיפות, מה יהיה על העליונה ומה על התחתונה (שם, 27).

בוכר מצא עצמו בשנות העשרים, בעיקר עקב התחזקותה של המפלגה הנאצית בגרמניה, מותקף כבעל השקפה פולקיסטית ונדרש להבהיר את דבריו. הוא ציין משום כך במפורש בתרגום העברי כי,

כמה שנים לאחר שנכתבו הדברים האלה קמו רשעי בני-אדם וסילפו את מושג ה"דם" שנוקתי לו כאן. לפיכך הריני מוסר מודעה, שכל מקום שבו השתמשתי בלשון דם לא התכוונתי בשום פנים לעניין הגזעי, שלדעתי הוא חסר שחר, אלא לרציפות ההולדות והלידות שבעם, שהוא השדרה המעמידה את עצמותו (שם, 29).

ואמנם, במבט רטרופקטיבי מצטיירת קרבה מביכה בין מטאפורות הדם של בובר לבין אלו הגרמניות-הגזעניות (Kohn 1965, 93–97). התבוננות במקורות ההשראה האינטלקטואלית של הדברים שנשא לפני אנשי אגודת "בר כוכבא" ב-1910 מאפשרת משום כך להצביע על אי-סבירותה של פרשנות פולקיסטית (Doron 1980, 425–426). דבריו של בובר נכתבים ברוח ובשפה דומות, כמעט זהות, לדברים שפרסם ידידו הסוציאליסט והמהפכן היהודי, גוסטב לנדאואר (Landauer), שש שנים קודם לכן. בובר, יליד 1878, ולנדאואר, יליד 1870, חלקו חברות וקרבה אינטלקטואלית במשך כעשרים שנה, חברות שהתערערה קלות בשל חילוקי דעות בעניין מלחמת העולם, ונקטעה עם הירצחו של לנדאואר כששירת כקומיסר לתרבות במועצת המהפכה במינכן ב-1919.¹³

משנת 1895 ואילך החל לנדאואר מתקרב לתפיסות מיסטיות-ספיריטואליות. סיכומה של תקופה זו מתבטא בספרו *Skopsis und Mystik*, שפורסם ב-1903. בכתיבתו של בובר ניכרת השפעה מובהקת של תפיסתו הקהילתית של לנדאואר, תוך שימוש בדימויים זהים. לנדאואר הוא שהציג לראשונה את שושלת הדורות כמטביעה חותם מובהק על היחיד. "מהי התורשה אם לא העוצמה הפנימית המבעיתה-כמעט אך המוכרת, שעולם הדורות הקודמים מפעיל על גופי כמו גם על רוחי, עוצמה שאין להתחמק ממנה?... אנו הרגעים של קהיליית האבות הקדומים החיים לעד" (Landauer 1903, 31–33). לנדאואר משתמש במטאפורות הדם לשרטוט רצף הדורות, שותפות הדורות וכוחה של קהיליית האדם (Gemeinschaft), שהשפעתם חזקה לדבריו מהשפעתן השטחית של המדינה או החברה. "דם", מדגיש לנדאואר, "סמך יותר ממים" (שם, 38).

אלא שאין לבלבל בין השימוש שעושה לנדאואר בדם כמטאפורה לבין תפיסות גזעניות בנות התקופה.¹⁴ "בשעה שהוגים ריאקציונרים פיתחו אוריינטציה פסבדו-מדעית ביולוגית להשקפתם על היותו של היחיד נטוע בקהילה או בגזע... הקהילתנות של לנדאואר התמקדה בצמיחה מיסטית של תודעה, צמיחה הנגישה לכל בני האדם, בלא קשר לתכונותיהם הפיזיקליות הקבועות לכאורה", מציין אויגן לין, הביוגרף של לנדאואר (Lunn 1973, 166–168). היחיד, הן בתפיסתו של לנדאואר והן בתפיסות פולקיסטיות, נטוע בקהילה, אלא שעל פי לנדאואר, הקהילה — לשם קיומה — תלויה לחלוטין בתודעה הקהילתית, הנוצרת בנפרד אצל כל יחיד ויחיד.

לנדאואר פיתח אפוא תפיסה של היחיד כמיקרו-קוסמוס של העולם, תפיסה שכללה אמונה בהגדרתו העצמית של היחיד בדבד עם אינטגרציה קהילתית אוניברסלית. הוא ניסח תפיסה זו ברטוריקה ביולוגיסטית, ברוח המגמה הניאו-רומנטית שאליה השתייך. בובר הפנים את מושגיו של לנדאואר, ובלט למן הרגע הראשון בין מחדשי התפיסה הקהילתית

¹³ Link-Salinger [Hyman] 1978; Wolf 1990; Altenhofer 1989.

¹⁴ על התפתחות הדם כמטאפורה למשפחה וללאום, ראו Connor 1998. על דם כמטאפורה בלאומיות האירופית, ראו Linke 1999.

במאה ה-20, כפי שמישל לוי מציין. לוי עומד על הפער בין קהילתנות קדומה לקהילתנות חדשה במשנתו של בובר:

על פי השקפתו של בובר, אין זה אפשרי ואף לא רצוי לשוב לקהילה המסורתית. במידת-מה הוא דיבר בזכות המאבק למען קהילה חדשה, לא טרום-חברתית (כמו זו המתוארת אצל טונייס [Tönnies]) אלא בתר-חברתית. ההבדל המכריע בין ארגון הקהילה הישנה לחדשה היה שזו הישנה התבססה על קשרי דם (Blutverwandschaft) ואילו המאוחרת היתה תוצר של נטיית הלב (Wahlverwandschaft) – ובמילים אחרות, היא ביטאה בחירה חופשית (Löwy 1992, 49).

בובר העתיק את המושגים הקהילתניים של לנדאואר אל תוך הדיון הציוני (Link-Salinger 1978, 68–69), אולם לנדאואר לא היה שותף לציוניותו של בובר. לנדאואר אמנם לא היה עוין לציונות, ואף השפיע בחשיבתו הקהילתית על התפתחותן של תפיסות ציוניות שיתופיות, אולם את הסתייגותו מן הציונות הביע במילים ברורות למדי:

שום אדם בר-דעת אינו רוצה לחשוב על עצמו כגשר לדורות הבאים, כהכנה לקראת, כורע בדשן; כל אדם רוצה להיות ולהשיג בזכות עצמו. ייתכן ששפת האם של אחד מצאצאיי תהיה עברית; אין זה נוגע לי. שפתי ושפתי ילדיי היא גרמנית; את יהודי אני חש במימיקה שלי, בארשת פניי, בגישתי, במראה החיצוני שלי, וכך מעניקים לי סימנים אלה את הוודאות שהיא חיה בכל הווייתי ובכל אשר אני פונה (Wolf 1990, 185).

בובר לעומתו נפל במידה זו או אחרת במלכודת הניצבת לפני מיעוטים מופלים. פול גילרוי, חוקר תרבות שהרבה בשנים האחרונות לעמוד על הקשרים המבניים בין אנטישמיות לגזענות ובין זהות יהודית לזהות שחורה, מזהיר בספרו *Between Camps* מפני הדגשת השייכות התרבותית ומפני הבנתה כבעלות על רכוש ולא כהוויה חיה. בדרך זו הוא מבקר את נטייתם של מיעוטים לקבל על עצמם את ההשקפות הגזעניות המופנות כלפיהם, תוך הענקת פרשנות חיובית והפיכתן לתכונות תרבותיות (Gilroy 2000, 24). אין ספק כי שלושת מאמריו של בובר על היהדות – ואולי אף יותר מבובר עצמו, מאזיניו הציונים הנלהבים בפראג – ממחישים מאוד את עוצמת התהליך.

לשם כך מעניין במיוחד להתבונן בקהל המאזינים הישיר להרצאותיו של בובר – אנשי אגודת "בר כוכבא" בפראג. דבריו של בובר בפני הציונים הצ'כים הושמעו בעיתוי מיוחד, בזמן שיהודי צ'כיה בכלל והציונים בפרט מצאו עצמם לכודים במתח לאומי גובר בין היסוד הצ'כי העולה ליסוד הגרמני המתגונן. את התעניינותם הגוברת של צעירים יהודים בלאומיות היהודית יש לראות בזיקה למצבם המיוחד שם: הם השתייכו למעגל השפה הגרמני, אולם לא בהכרח השתתפו בלאומנות הגרמנית הגוברת. הלל קיוול מיטיב לתאר את הרקע ההיסטורי להתקבלות משנתו של בובר בפראג:

נאומיו של בובר – שהיו בלתי ליברליים בעליל ואף בעלי צליל גזעני – הצדיקו את

נסיגתם של היהודים מהתערבות ישירה במחלוקות לאומיות לא להם, והציגו אפילו ליהודים השוליים ביותר תפיסה של תרבות יהודית אידיאלית, מעוררת הזדהות. יתרה מזו, בובר סבר שעצם הקבלה של לאומיות יהודית, הכוללת טיפוח של האידיאלים הנשגבים ביותר של היהדות, תאפשר לציונים להוליך את האומות אל עולם רחוק מפירוק ומשובניזם, לקראת עתיד הומניסטי (Kieval 1988, 135–136).

ההסבר שקיוול מציע מעניין, משום שהוא עומד על הפער המתעתע בין השפה הביולוגיסטית למסר האוניברסלי בדבריו של בובר. כמו כן, הוא ממקם את התקבלות הדברים בצומת הדרכים ההיסטורית שבה נמצאו הציונים הצ'כים, בין הלאומיות הגרמנית לזו הצ'כית. מיקום זה שונה בתכלית ממיקומה של הציונות המערבית, שאליה נהוג לשייך את מעגל הציונים דוברי וכתבי הגרמנית. זוהי, לדבריו של קיוול, אחת הסיבות למשיכה העזה בין הציונים הצ'כים לבובר, שנסיבות ילדותו והתבגרותו יצרו גם בו היברידיזם תרבותי, ולכל הפחות רב-לשוניות. המטאפורות הביולוגיסטיות של בובר מחפות על העובדה הבסיסית, שהוא נאלץ לנסח קריטריונים סובייקטיביים לאתניות, קריטריונים העומדים במתח ובסתירה למציאות הגיאוגרפית והתרבותית המרכז-אירופית.

ג. גניאלוגיה ושיבה

גם בהקשרים שאינם יהודיים כלל אפשר למצוא אותה גישה ניאורומנטית, מהותנית-תרבותית, שאפיינה את הרצאותיו של בובר בפראג, הקסימה את קהל השומעים והפכה לאחת מאבני היסוד בהתגבשותה של אלטרנטיבה תרבותית לציונות המדינית. כיוון שאינני מאמינה בייחודיות יהודית בהקשר זה, ברצוני לפנות תחילה לדיון מקביל שהתנהל בארצות הברית, ולבחון באמצעותו את המהותנות התרבותית כעמדה של מיעוטים. אשוב אפוא לכתיבתו של דוֹבוֹיס. ראינו שדוֹבוֹיס רכש עמדה אוהדת להסברים מטריאליסטיים-סביבתיים, בהקשר לגילוי של פרנץ בועז על היחס בין סביבה לתורשה. לעומת זאת, לא נעדרה מכתבתו במפנה המאות נטייה מהותנית-תרבותית אפרו-אמריקאית מובהקת. למעשה, הואשם דוֹבוֹיס בחוסר עקביות בשל מעבריו בין הסברים מבניים לתפיסות רומנטיות מהותניות (Holt 1990). דוֹבוֹיס, כמו בובר, הושפע מאוד מן האידיאליזם הגרמני, ובעיקר מתפיסתו את היחסים בין גזע, אומה ותרבות. פול גילרוי טוען שגרמניה היתה המקום שבו התגבשה הייחודיות האפריקאית של דוֹבוֹיס. הוא מצטט מזיכרונותיו של דוֹבוֹיס:

אינני יכול לשכוח אותו הבוקר בכיתתו של היינריך פון טרייטשקה הכביר בברלין... מילותיו זרמו בשצף: "בני תערוכת", הוא רעם בקולו, "הם נחותים". כמעט חשתי בעיניי חודרות לתוכי, למרות שקרוב לוודאי שלא הבחין בי. "הם חשים נחותים!" קבע נחרצות. כיצד ניתן היה לסתור קביעה סמכותית נחרצת זו? (Gilroy 1993, 134)

לאחר לימודי הדוקטורט בברלין בשנים 1892–1894, ועם שובו לארצות הברית, הפנה דו־בויס את מרצו המדעי והפוליטי לחקר שאלות של גזע ומעמדם של האפרו-אמריקאים. בהשפעתו של פרנץ בועז, פנה דו־בויס במפנה המאות לעסוק בחקר אפריקה (שם, 113), שתהפוך למקום אשר אל מולו יגבש את השקפתו המהותנית. האופן שדו־בויס האמריקאי מנסח את יחסו לאפריקה דומה מאוד לתפיסתו של בובר על רצף הדורות:

לנוכח אפריקה אני שואל את עצמי: מהו אשר כינינו היוצר קשר, שאני יכול לחוש בו יותר משיש בידי להסבירו? אפריקה היא כמובן מולדתי (fatherland). אלא שלא אבי, ואף לא אבי־אבי, ראו מעולם את אפריקה, עמדו על משמעותה או התעניינו בה בצורה זו או אחרת... אף על פי כן זיקתי לאפריקה חזקה... דבר אחד ברור, והוא העובדה שלמן המאה ה־15 חלקו אבות אבותיי היסטוריה משותפת, סבלו חורבן משותף, וחלקו זיכרון אחד ארוך ומשותף... התג של הצבע אינו חשוב במיוחד, והוא תג בלבד; המהות האמיתית של קרבת הדם היא זו של המורשת החברתית של העבדות, האפליה והעלבון. המורשת הזו מחברת יחדיו לא רק את הילדים של אפריקה, אלא היא מתפרשת על פני אסיה הצהובה והים הדרומי. זוהי האחדות הקושרת אותי לאפריקה (שם, 126).

דו־בויס עצמו עתיד לסיים את חייו באפריקה, לאחר שיהגר לגאנה בגיל 93. אך כבר בשלב מוקדם מאוד, ב־1919, הצטרף לתביעותיהם של פעילים אפרו-אמריקאים, שקראו להעמיד את הקולוניות שאיבדה גרמניה באפריקה במלחמת העולם לרשותם של אפרו-אמריקאים משכילים, שיוכלו להקים שם מדינה לשבים שחורים מן המערב, ברוח הציונות (Hill 1998). עמדתו של דו־בויס חושפת סתירות פנימיות ומתחים דומים לאלו שמולם עמדו ציונים באירופה. בדומה לבובר, דו־בויס אינו רואה כל צורך או אפשרות שהאפרו-אמריקאים ייפלטו מן התרבות או מן האחיזה הכללית שרכשו בארצות הברית:

פעם נוספת ואחרונה, הבה נבין כי אנו אמריקאים; הובאנו לכאן עם המתיישבים הראשונים, וסוג הציוויליזציה שממנה הובאנו הכתיבה התאמה מוחלטת למודל ולמנהגים המערביים לשם הישרדות. בקיצור, אין דבר ילידי יותר, "made in America" יותר מאתנו. זהו אבסורד לדבר על השיבה לאפריקה, ולו משום שזה היה ביתנו לפני 300 שנה, ומשום כך דומה הדבר לציפייה מן השייכים לגזע הקווקזי לשוב להרי הקווקז, משם, נאמר לנו, מוצאם (Du Bois 1996, 639).

את רעיון השיבה האפריקאי רואה דו־בויס משום כך בזיקה ישירה לרעיון השיבה הציוני. בהמשך, תוך שימור הדואליות שבין ההתיישבות באפריקה לבין "עבודת ההווה" בארצות הברית, הוא אומר,

משמעותה של התנועה האפריקאית בשבילנו שווה למה שחייבת להיות משמעותה של התנועה הציונית בעבור היהודים — ריכוז של מאמצים גזעיים והכרה של מקור גזעי. לשאת את המשא של אפריקה אין משמעו בשום אופן להפחית במאמצים בתחום בעיותינו בבית (שם).

עיסוקו של דו־בויס ברעיון ה"שיבה" נע אפוא על הציר שבין מטאפורה אידיאליסטית ניאורומנטית לבין תוכנית ביצועית, ולשם ההשוואה – בין "ציונות רוחנית" ל"ציונות מעשית". ואמנם, קשה מאוד להבחין בין שני המישורים האלה. גם בציונות היתה ה"שיבה" כידוע תוכנית ביצועית, אולם לא נעדר בה מקומם של הדימויים הניאורומנטיים. השיבה נועדה לגשר על ההווה המסוכסכת באמצעות יצירת התאמה, או ליתר דיוק משוואה, בין המהות הפנימית למהות החיצונית. במובן זה, השיבה חורגת מן ההיבט הביצועי ומתעלה מעל להווה החומרית כאשר היא הופכת למרכיב מרכזי ומופשט בהגדרתן העצמית של "גלויות" (Safran 1991).

כמו במקרה האפרו-אמריקאי בתפיסתו של דו־בויס, כך גם במקרה הציוני אין כל סתירה בין הזדהות ציונית להמשך ההשתקעות באירופה, ואכן רק מעטים מן הציונים הגרמנים או המרכז-אירופים "שבו" בשנים ההן. אליאס (אליהו) אורבך עשה זאת, ואבחר בו כדוגמה אפשרית אחת, גם אם קיצונית, החושפת את המתח בין מהותנות להבנייתיות, או לחלופין מציגה דיאלוג הפוך לזה שפתחנו בו, קרי דיאלוג בין מהותן יהודי לקונסטרוקטיביסט גרמני. אורבך נולד בפוזנן ב־1882, התחנך בברלין והשלים שם את לימודי הרפואה. בשנת 1907, שנתיים לאחר שעלה לפלשתינה והשתכן בחיפה, פרסם מאמר אנתרופולוגי בכתב-העת היוקרתי *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie*, בעריכת פלוץ. בהסתמך על מקורות היסטוריים מגוונים ניסה אורבך לסקור אלפי שנות חיים יהודיים, ולהוכיח "טוהר גזע" יהודי.¹⁵ הגורמים שציין לתופעה זו דמו דמיון ניכר לאלו שהעלה זומברט כמה שנים לאחר מכן. את המקור ל"טוהר הגזע" זיהה אורבך בפלשתינה, אלא שכאן מצא עצמו בעימות עם האנתרופולוג הגרמני החשוב בתקופתו, פליקס פון לושן (von Lauschan). לושן היה ממשיכו של אבי האנתרופולוגיה הגרמנית, רודולף ווירכוב, והחזיק בקתדרה היוקרתית לאנתרופולוגיה באוניברסיטת הומבולדט שבברלין (אורבך 1997, 167–169; Efron 1994, 141–127). על יסוד ממצאים ארכיאולוגיים ואחרים פסל פון לושן כל אפשרות ל"טוהר גזע" יהודי בעת העתיקה, ועמד בתוקף על כך שכבר בפלשתינה התערבבו בני ישראל בעמים שאינם שמיים, כמו למשל בחיטים ובאמוראים. אלא שהוויכוח בין השניים לא הסתכם בפרשנות העבר. אורבך האמין שליהודים אינסטינקט גזעי, ששמר עליהם בעבר מפני טמיעה, והוא מופיע בהווה בדמותה של הציונות. הציונות, אליבא דאורבך, תשיב את ישראל לארצו וכך תשמור על טהרתו ועל קיומו. בנקודה זו התקשה פון לושן, ליברל גרמני, לגלות הסכמה כלשהי עם אורבך. בתשובה קצרה הוא ערער על כישוריו המדעיים של אורבך, טען שהוא עוסק בחקר המקרא ולא בחקר הגזע, וקבע נחרצות כי אין גזע יהודי. היהודים, על כך עמד, הם קהילייה דתית. האנתרופולוג הגרמני הליברל פון לושן חתם ב־1907 את תגובתו הנחרצת לאורבך הציוני בסיכום קצר של עמדתו באשר לציונות ולציונים:

¹⁵ על השוני בין ציונים ליהודים ליברלים בשאלת "טוהר הגזע" היהודי, ראו Doron 1980, 407.

אני מתייחס לאותם אנשים, שדומה שצברו כוח מסוים לאחרונה, כאויבים ישירים של התרבות... בעבורנו כיום, האטרקציה העיקרית של מסע לאוריינט היא האווירה הימניימית העוטפת אותנו שם, והאפשרות לקבל מושג, בתוך כמה ימים בסביבה זו, איך היו אבותינו לפני כאלף שנה. התנאי ההכרחי ליכולת ליהנות מאווירה זו הוא הידיעה שישנה אפשרות לחזור לציוויליזציה המודרנית בכל רגע. נסיעה ממושכת לאוריינט טובה, בעיני רובנו, רק במעט משהייה בבית מעצר. כך שאני סבור, כי הרפטריאציה [השיבה] של חלק קטן בלבד מיהדות אירופה לאוריינט תסמל בטווח הנראה לעין נסיגה לברבריות הימניימית (Efron 1994, 140–141).

לא קשה לקבוע שפון לושן היה נגוע באוריינטליזם, אולם ספק רב אם אפשר לייחס לו אנטישמיות. עמדתו של אורבך, כיהודי גזען, דורשת הבהרה.

מהותנות, מיעוטים ותקינות פוליטית

במפנה המאות ה-19 וה-20 נדרשו חוקרי גזע יהודים להציע פתרונות למה שנחשב בתקופתם ל"בעיה היהודית". עפרון כותב שיש לראות את ניסיונותיהם של "חוקרי הגזע היהודים" בהקשר הפוסט־אמניפיטורי. יהודים משכילים, שהיו אירופים "מתורבתים היטב", לא יכלו אלא להאמין בתפיסה של גזע. הדבר נכון במיוחד כאשר לאנשי מדע ולרופאים יהודים, שלמדו במיטב בתי הספר לרפואה באירופה, שתוכניות הלימודים בהם היו גזעניות במהותן (Efron 1994, 176).

רקע דומה אפיין גם את הדור הראשון של מדעני החברה היהודים, כפי שעולה מן התמונה הקבוצתית שמיטשל הארט משרטט בספרו (Hart 2000, 10–11). אך האם אפשר לאתר הבדלים איכותיים בין מחקרים של יהודים ובין המחקר המקובל באותה תקופה? עפרון טוען שכן, וקובע כי,

למרות שגזע היה קטגוריה משמעותית בעיני אנתרופולוגים יהודים, הם כולם הזהירו בחומרה מפני שימוש באנתרופולוגיה פיזית השוואתית ליצירת שוביניזם גזעני צורם. לפיכך, הם הונעו מתוך הצורך לספק תמונה בת־סמכא של האנתרופולוגיה והסוציולוגיה של היהודים כדי להתגונן מפני אנטישמיות ומפני אסימילציה נטולת רסן. באמצעות הנחלת תחושה של גאווה אתנית בקרב יהודים המנוכרים למורשתם הם קיוו לזכות בכבוד מצד הלא־יהודים, המאמינים בעליונות של תרבותם הנוצרית ושל שייכותם הגזעית (Efron 1994, 179).

הסוגיה שעפרון מעלה — על אף טיפולו החלקי לטעמי — היא עקרונית, שכן היא נוגעת בעצב חשוף: האופן שבו מיעוטים מופלים משתמשים במדע המבוסס על תפיסות גזעיות לצורכי הגדרה עצמית. גם בנקודה זו אין כל צורך לחפש ייחודיות יהודית. אנתוני אפייה עומד על מתח פנימי דומה כשהוא מנתח את עמדתו של דו־בויס בעניין תפיסת הגזע

(Appiah 1985, 23–29). לאחר שהוא מצביע על כך שדו־בויס האמין ב"שליחות" עקרונית של הגזע השחור לאנושות — שליחות ותרומה אנושית שהגזע השחור טרם מילא — שב אפייה לדון בפרדוקס הטמון בטענה זו. אפייה טוען שבדומה לפמיניזם, נגלית כאן דיאלקטיקה בין התיזה הגלומה בניסיון להמעיט מחשיבותם של הבדלים (גזעיים בהקשר זה) ואף להתכחש לקיומם, לבין האנטייתיזה הגלומה בהכרה בקיומם של הבדלים. את הניסיון לסינתיזה מזהה אפייה בהכרזה על השליחות האוניברסלית. להוכחת טענתו, הוא מצטט את קביעתו של דו־בויס:

מהו אפוא גזע? זו משפחה עצומה של בני אנוש, לרוב בעלי קרבת דם ושפה, תמיד בעלי היסטוריה משותפת, מסורות ודחפים, אשר שואפים במשותף, באופן וולונטרי ולא-וולונטרי, להגשים כמה תפיסות חיים בעלות חיוניות זו או אחרת (שם, 23).

אזכור קרבת הדם כמסמנת גזע אצל דו־בויס משמש את אפייה לחיזוק טענתו.¹⁶ "אם הוא [דו־בויס] התעלה לחלוטין מעל למושג המדעי, מהו תפקידו של הדיבור על אודות 'קרבת דם'?" שואל אפייה (שם, 25). בנקודת חולשה זו הוא מציע את פרשנותו, שלפיה אין בכוונתו של דו־בויס להתעלות מעל לתפיסות המדעיות של המאה ה-19 בעניין גזע. אפייה מבחין אצל דו־בויס במהלך דיאלקטי, שנועד להעריך מחדש את "הגזע הכושי" (שם) אל מול המדעים המניחים נחיתות גזעית.

הדיון של עפרון בחוקרי גזע יהודים, בדומה לדיון של אפייה במשקלה של תפיסת הגזע במשנתו של דו־בויס, מעלים שאלה עקרוניות על היכולת להבחין בין השימוש שעושים מיעוטים בתפיסות גזע לבין גזענות. שאלה זו נקשרת ל"קרבת דם" כמסמנת שייכות, קרי למתח בין גניאלוגיה לגזענות. ואמנם למיעוט, כפי שהדגים אפייה, אין כל דרך להגדרה עצמית מלבד הסממן הגניאלוגי. על כך טוענים דניאל ויונתן בויארין (1994, 88), "שכאשר אילן-יוחסין משותף משמש לביסוסה של זהות, לא נגזר עליו בהכרח לתפקד באופן פוליטי כבסיס לגזענות, למרות שתפיסה כזו תהיה חשודה תמיד בקרבתה לגזענות ותמיד קיימת הסכנה שאכן תיהפך לכזו". אילן-היוחסין, טוענים השניים, הוא אותו סמן רפרנציאלי, אותו "מראה מקום" יחיד שיש ליהודים כמהות תרבותית, והוא שונה בתכלית כאשר הוא מסמן את המיעוט ולא את הרוב. לכל מהות, הם טוענים, שתי משמעויות מנוגדות, תלויות מצב פוליטי: בעוד שבעבור הקבוצה השלטת מהות מאפשרת לשכפל שליטה, בעבור קבוצות נשלטות "עמדה מהותנית היא התנגדות" (שם, 91).

טענתם מנסה לתת מענה מוסרי, אלא שהיא "מסתבכת", ובשעה שהם מציעים את הגלות כדגם לסינתיזה נראה שהסתבכותם דומה במקצת לזו של דו־בויס. החיפוש אחר סינתיזה כזו, שתאפשר "אחיזה עיקשת בייחוד אתני ותרבותי אבל רק בתוך הקשר של

¹⁶ וילסון מציע פרשנות שונה במקצת. הוא טוען שאין להבין את ה"דם" אצל דו־בויס במשמעותו החומרית, אלא כתפיסה טרנסנדנטית על אודות הביולוגיה, וככזו — כניסיון ראשון לתיאוריה דיסקורסיבית. ראו Wilson 1999, 194; 206.

סולידריות כלל-אנושית עמוקה וממשית", מוביל אותם אל מושג הגלות. "הגלות", הם טוענים, "מספקת את הדגם לסינתיזה כזו, ורק בתנאי גלות אפשר בכלל לנסות פתרון מעין זה" (שם, 100).

הסינתיזה שמקווים לה — האמורה להתגשם במודל הגלות, שבו "המרחב עצמו הפך לזמן" (שם, 93) — נמצאת אף היא לכודה בסבך של סתירות פנימיות (Clifford 1994, 324–325). כמו בניסיונותיו השונים של דו־בוים, מודל זה אינו מצליח להתעלות מעל לתפיסה הביולוגיסטית, ונמצא למעשה מפנים אותה. דניאל ויונתן בויארין (1994, 93) טוענים כי: "בשביל היהודים, אילן-היוחסין הוא המקבילה לרחם הנשי. הוא זה שמיצר איזו תחושה של יחס לדבר ממשי בעולם, של עיגון ממשי בהבדל", ואולם קשה שלא לתמוה לגבי אותו "דבר ממשי". הם אמנם עומדים על כך שאכן "אותו מבנה של הבדל המעוגן באילן-יוחסין... איננו 'הבדל ביולוגי-גנטי' אלא בדיוק אותו מובן של 'ביולוגי' שמספק הקשר המשפחתי" (שם, 85). אך האין אותו הבדל ממשי, המעוגן באילן-יוחסין, זהה לנבוכותו ולהתפתלותיו של דו־בוים כאשר ניסה לקבע את זיקתו הגנאולוגית לאפריקה? ביבשת עצומה זו נולדו וחיו רבים מאבותי הישרים עד לפני כאלף שנה ויותר. האות של מסורתם ניכר בצבע עורי ושערי. אלה דברים ברורים, אך בעלי משמעות מועטה כשלעצמם; הם חשובים רק כאשר הם מציינים הבדלים אמיתיים, דקים יותר, ביני לבין אנשים אחרים. אם הם מציינים הבדלים כאלה אם לאו אינני יודע, ואף המדע איננו יודע כיום (Appiah 1985, 33).

דומה שגם דו־בוים התקשה להיפרד מאותו עניין ממשי. מעבר לכל שאר הקווים המשותפים, בולט אלמנט השליחות, שעליו היטיב אפייה לעמוד בניתוח עמדתו של דו־בוים. גם בכתבתם של דניאל ויונתן בויארין מקומה לא נפקד. הגלות איננה רק "דגם לסינתיזה" אלא גם שליחות, שבמסגרתה מורים היהודים לעולם כיצד אפשר לשמר זהות תרבותית "בעולם שכל יושביו הופכים יותר ויותר תלויים זה בזה" (בויארין ובויארין 1994, 100).¹⁷

סיכום

המאמר בא לפרש את מקומם של היהודים בשיח המדעי-הגזעי ואת משקלו של שיח זה בעיצובה של הזהות היהודית בכלל, ושל זו היהודית-הלאומית בפרט. מתוך התבוננות מקבילה ביחסו של הסוציולוג האפרו-אמריקאי דו־בוים לגישות גזעניות המכוונות נגד אפרו-אמריקאים, ניסיתי לפרש מכלול של עמדות אפשריות בין שני קטבים: התפיסה המהותנית על היבטיה השונים, הביולוגיסטיים והתרבותיים, מחד גיסא, ותפיסת ההבנייתיות הזהותית, הדוחה כל הכרחיות ביחס שבין גזע לתרבות, מאידך גיסא.

¹⁷ במאמרו של רו־קרוצקין (1993, 34–36) מוצגת תפיסה דומה בשינויים קלים, אלא שהגלות אינה מוצגת שם כשליחות אוניברסלית אלא כציווי קטגורי למטרות פריקולריות.

מתוך מודעות לפער שבין עמדת הצופה לעמדת המשתתף ניסיתי לפתח מודל רב-שכבתי, שראשיתו בהיסטוריה החברתית-פוליטית של מפנה המאות, המשכו בהתבוננות במדענים ובחוקרים בני התקופה וסיומו בהתבוננות במחקר בן-זמננו, תוך שאני מחילה עליו אמות מידה דומות לאלה המופעלות על המחקר במפנה המאות. בהנחה כי להשתתפותם של יהודים – או לחלופין של אפרו-אמריקאים – בשיח על גזע מאפיינים דומים לאלה של השיח הקולוניאלי, ניסיתי להימנע משיפוטיות יתר. בהמשך לקביעתו של הומי ק. באבא, הנחתי שכדי לזהות את הפרודוקטיביות של הכוח הקולוניאלי יש לשחזר את משטר האמת שלו, ולא לבחון את ייצוגיו מבעד לשיפוט נורמטיבי (Bhabha 1994, 67).

העיסוק המדעי היהודי בגזע היה מקובל במיוחד בקרב המחזיקים בעמדות ציוניות, שכן הם רצו לגבש "הכללה פוזיטיביסטית", שתוכל לבאר את המוצא היהודי (Doron 1980, 402). ציונים, כותב הארט, נמשכו לדיסציפלינות של מדעי החברה, משום שאלה הציעו עקרונות מנחים לארגון מחדש של קולקטיבים לאורך קווים לאומיים-אורגניים וגזעניים (Hart 2000, 17). מכאן, דומני שאין די בעמדתו הספק-אפולוגטית של עפרון, הרואה בדיון האנתרופולוגי-ביולוגיסטי מגננה יהודית פוסט-אמנסיפטורית. יואכים דורון מעיר בצדק שהעובדה שחוגים יהודיים ליברליים בגרמניה – בשונה מן הציונים – לא נמשכו לפרדיגמות גזעניות מעידה על כך ש"רוח התקופה" איננה הסבר מספק לעניינם הגובר של הציונים ב"גזע" (Doron 1980, 400). אולם גם עמדתו המתקיפה והשיפוטית של דניאל בויארין (1997), שמציג את הציונות כ"גירסא מושלמת של פרקטיקת ה'חיקוי הקולוניאלי', כהגדרתו של הומי באבא... וכבואה של המהותנות הביולוגיסטית הגרמנית, אינה נותנת פרשנות מספקת לריבוי העמדות הנחשפות בדיון.

בדיון המעמיד את הציונות כפני מראה לגזענות (רקס-פלד 2000) מתגלה נקודת חולשה עיקרית לנוכח העובדה שדווקא ציונים גרמנים-מהותנים מתגלים כ"רודפי שלום", עובדה תמוהה בהקשר ל"גזענותם". בארץ-ישראל, כך סבר אליהו אורבך יליד פוזנן, יוכלו היהודים לחיות בהרמוניה עם שכניהם הערבים, משום ששם, בניגוד לאירופה, יחיו בקרב ימים, כלומר בקרב הדומים להם גזעית ותרבותית. אצל רבים מחברי ברית שלום יוצאי מרכז אירופה רווחה המטאפורה של קרבת הגזע כהסבר מקובל ליחסים בין יהודים לערבים. ארתור רופין, יליד שלזיה, ממקימי ברית שלום, שלא חדל כל ימיו מלעסוק בתורות גזע, הכריז בקונגרס הציוני ה-14 בשנת תרפ"ה כי אין "סיבה להביט מגבוה על קרובינו אלה", וזאת משום "קרבת גזע ולשון" (רופין תרפ"ז, כג). הוגו ברגמן הצ'כי, אף הוא חבר בברית שלום, האמין כי "אך מדיניות עברית אשר עיניה בראשה הלא תחקור לסבות השנאה בין הערבים הקרובים אלינו קרבת גזע והיא גם תתאמץ שלא לתת לרגשות כאלה להכות שורש ביניהם" (ברגמן תרפ"ז, יט). חבר נוסף בברית, חיים מרגליות-קלורסקי (תרפ"ח, יט), קבע שהדרך היחידה להשפיע על הצעירים המשכילים הערבים היא באמצעות יחס של יושר וצדק, יצירת עניינים תרבותיים וכלכליים משותפים וטיפול אידיאולוגיה של קרבת הגזע. יש ודאי יותר מגרעין של אמת בטענתו של דו-קרקוצקין (תשנ"ט, 45–47), כי אפילו מי מבין

הציונים ששאפו להציג את היהודים כעם "אוריינטלי", "נותרו צמודים לדימויים רומנטיים אירופיים", ובמובן זה מנותקים ומנוכרים מן "ההווה הערבית של הארץ", מן הארץ הקונקרטית ומתרבותה. אולם ספק אם גזע כמטאפורה אמנם זהה לגזענות, ומעיד בהכרח על שוביניזם לאומי. דומה כי גם בהקשר זה יש תועלת בהצעתו של גוילן להמיר את ביקורת האידיאולוגיה — את "הפאתוס של החשיפה הנאורה" — בהתרכזות בפונקציונליות.

ברצוני להציע דרך ביניים, ואעזר לשם כך במאמרם המרתק של סנדר גילמן וונסי לייס שטפן (Stepan and Gilman 1993). גילמן ושטפן משווים בין תגובותיהם של יהודים לאלו של אפרו-אמריקאים לגזענות מדעית בשנים 1870–1920, ומאתרים ארבעה דפוסי תגובה אפשריים: הפנמה (internalization); קבלה תוך היפוך ואתגור ההיררכיות (transvaluation); יצירת הקשר מחדש (recontextualization); ואוניברסליזציה (universalization). כאשר האובייקט מפנים את הגזענות המדעית הפנמה מוחלטת, הדבר מאופיין לרוב כ"שנאה עצמית".¹⁸ דפוס התגובה השני, קבלה תוך היפוך ואתגור ההיררכיות, הוא לפי הגדרתם של גילמן ושטפן "קבלת החשיבות של הבדלי גזע ביולוגיים, אלא שהאלמנט ה'נחות' בהיררכיה זוכה להערכה ולכינוי מחדשים" (שם, 181). בקרב מדענים יהודים, כך טוענים השניים, הערכה מחדש (transvaluation) נקשרה לרוב לאנטישמיות המדעית, לפוליטיקה של אנטי-אסימילציה ובעיקר לציונות (שם, 182). ואמנם, אפשר לזהות דפוס זה בכתיבתו של בובר, או לחלופין בחלק מכתיבתו של דוֹבּוּס, ובעיקרון בכל כתיבה המזדהה עם שליחות אנושית של גזע. דפוס התגובה השלישי, יצירת הקשר מחדש (recontextualization), מתפתח כאשר יחידים מקרב מיעוט מופלה מתוודעים לכלים המדעיים, ומתוך כוח של מומחיות הם משתמשים בסמכות המדעית שרכשו לאתגור טענות על נחיתות קבוצתית (שם, 183). דומני כי את הדיון על סביבה ותורשה אפשר לכלול בהקשר זה, ובהמשך לכך גם את עמדותיהם של בועז, אופנהיימר ולפרקים דוֹבּוּס.

התמונה הכללית הופכת אפוא למורכבת יותר אם אין משליכים על הדיון המדעי קריאה אידיאולוגית ואם אין מסמנים מראש סימון אידיאולוגי את הנפשות המשתתפות. אין למצוא משוואה חד-משמעית בין ציונות למהותנות, אף על פי שבין המחזיקים בעמדות מהותניות גדול במיוחד חלקם של הציונים. עם זאת, אנו עתידים למצוא לדוגמה ציונים קונסטרוקטיביסטים כאופנהיימר ומהותנים כאורבך. במקרים מסוימים אנו עתידים למצוא גישה מהותנית וגישה קונסטרוקטיביסטית דרות בכפיפה אחת אצל אותו אדם עצמו, בהתאם לנסיבות המשתנות; כך, למשל, בהשקפותיו של דוֹבּוּס על מעמד השחורים (Holt 1990). דוֹבּוּס, במהלך שנחשב לחסר עקביות, נע בין הסברים חברתיים-כלכליים (recontextualization) כאשר הוא נדרש להסביר את נחיתותם של האפרו-אמריקאים בארצות הברית, לבין נטייה מהותנית מובהקת (transvaluation) בכתיבתו הספרותית וביחסו לשיבה לאפריקה.

¹⁸ אוטו ויינינגר הוא אולי הדוגמה המוכרת ביותר. כיוון שעסקתי באמביוולנטיות, לא כללתי אותו בדיון.

הדפוס הרביעי, הרדיקלי ביותר, שמזהים גילמן ושטפן, הוא האוניברסליזציה. בדפוס זה, תכונה או מאפיין, המסומנים כייחודיים לגזע מסוים ומצוינים כשליליים, זוכים לסימון מחודש כתכונה אוניברסלית של כל בני האדם, ובכך מאבדים את האפיון הגזעני (Stepan and Gilman 1993, 185).

נשוב לסיכום לביקורתו של קפקא, שיכולה אם כן להתפרש לכיוונים שונים: המהות הקופית, כך יטען הקורא המהותן, איננה ניתנת לביטול והיא צפה ועולה בשעות הקטנות של הלילה, כאשר שב הקוף לארבע אמותיו וליצרו הקופיים. הקונסטרוקטיביסט לעומתו יעמוד בצדק על האירוניה המוחלטת בתיאורו של קפקא את הקופיות ויתמקד במשפט הטעון: "הקופיות שלכם, רבותי, אם יש כזאת בעברכם, אינה יכולה להיות רחוקה מכם יותר מן הקופיות שלי ממני. אבל כל מי שמהלך על האדמה הזאת חש בדגדוגה בעקבו – השימפנזה הקטנה כמו אכילס הגדול". קפקא אינו מבטל את המהותנות, אולם בעוד שהוא מרחיב ומחיל אותה על כלל האנושות, הוא מנטרל את עוקצה הבדלני ומותיר אותה ככלי ריק (Nicolai 1983, 553).

ביבליוגרפיה

- אורבך, אליהו, 1997. מארץ האב אל ארץ האבות: הרופא היהודי הראשון בחיפה, יד בן-צבי, ירושלים. בובר, מרטין, 1959. "היהדות והיהודים", תעודה וייעוד, הספריה הציונית, ירושלים, 21–29.
- בויראין, דניאל, 1997. "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי", תיאוריה וביקורת 11 (חורף): 123–144.
- בויראין, דניאל, ויונתן בויראין, 1994. "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 79–103.
- ברגמן, הוגו, תרפ"ז. "שאלת היחס", שאיפותינו I. דלז, ג'יל, ופליקס גואטרי, 2000. "מהי ספרות מינורית", מכאן 1: 134–143.
- מוסה, ג'ורג' ל., 1989. לקראת הפתרון הסופי: היסטוריה של הגזענות האירופית, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- מרגליות-קלוריסקי, חיים, תרפ"ח. "למצב", שאיפותינו II. קפקא, פרנץ, 1964. "דין וחשבון לאקדמיה", סיפורים ופרקי התבוננות, שוקן, ירושלים ותל-אביב.
- _____, 1993. "דין וחשבון לאקדמיה", סיפורים ופרוזה קטנה, שוקן, ירושלים ותל-אביב.
- _____, 1994. "חקירותיו של כלב", תיאור של מאבק: סיפורים ורשימות מן העיזבון, שוקן, ירושלים ותל-אביב, עמ' 181–221.
- רופין, ארתור, תרפ"ז. "מתוך נאום בקונגרס הארבעה עשר בשנת תרפ"ה", שאיפותינו I. רז-קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו): 23–55.

——, תשנ"ט. "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחרבה הישראלית: מספר הערות", ג'מאעה ג (א): 34–60.

רקם-פלד, רינה, 2000. "הציונות — בבואה של האנטישמיות: על היחס בין ציונות לאנטישמיות בגרמניה של הרייך השני", האנטישמיות הגרמנית: הערכה מחדש, ערכו יעקב בורוט ועודד היילברונר, עם עובד, תל-אביב.

Altenhofer, Norbert, 1989. "Martin Buber und Gustav Landauer," in *Martin Buber (1878–1956): Internationales Symposium zum 20. Todestag*, eds. Werner Licharz and Heinz Schmidt. Frankfurt a.M. Haag and Herchen, pp. 150–177.

Appiah, Anthony, 1985. "The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race," in "Race", *Writing, and Difference*, ed. Henry Louis Gates Jr. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 21–37.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge.

Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

Boas, Franz, 1914. *Kultur und Rasse*. Berlin: Du Gruyter.

Buber, Martin, 1919. *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a.M.: Rutten und Loening.

Bridgwater, Patrick, 1982. "Reporters Ahnherren, oder: Der gelehrte Affe in der deutschen Dichtung," *Deutsche Viertelsjahresschrift für Literaturwissenschaft und Geschichte*, Bd. LVI, Heft 3: 447–462.

Bruce, Iris, 1992: "'Aggadah Raises its Paw Against Halakha': Kafka's Zionist Critique in *Forschungen eines Hundes*," *Journal of Kafka Society of America* 16: 4–18.

Clifford, James, 1994. "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9 (3): 302–338.

Connor, Walker, 1998. "Beyond Reason: The Nature of the Ethnonational Bond," in *New Tribalism: The Resurgence of Race and Ethnicity*, ed. Michael W. Hughey. New York: New York University Press, pp. 41–57.

Doron, Joachim, 1980. "Rassenbewusstsein und naturwissenschaftliches Denken im deutschen Zionismus während der wilhelminischen Ära," *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* IX: 389–427.

Du Bois, W. E. B., 1996. "Africa, Colonialism, and Zionism," in *The Oxford W. E. B. Du Bois Reader*, ed. Eric J. Sundquist. New York: Oxford University Press, pp. 637–640.

Efron, John M., 1994. *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe*. New Haven: Yale University Press.

Fuchs, Stephan, 2001. *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*. Cambridge: Harvard University Press.

- Geller, Jay, 1994. "Of Mice and Mensa: Anti-Semitism and the Jewish Genius," *The Centennial Review* 38: 361–386.
- Geulen, Christian, 2000. "Blonde bevorzugt. Virchow und Boas: Eine Fallstudie zur Verschränkung von 'Rasse' und 'Kultur' im ideologischen Feld der Ethnizität um 1900," *Archiv für Sozialgeschichte* 40: 147–171.
- Gilroy, Paul, 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , 2000. *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race*. London: Allen Lane The Penguin Press.
- Hart, Mitchell B., 1999. "Racial Science, Social Science, and the Politics of Jewish Assimilation," *The History of Science Society* 90: 268–297.
- , 2000. *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Hill, Robert A., 1998. "Black Zionism: Marcus Garvey and the Jewish Question," in *African Americans and Jews in the Twentieth Century: Studies in Convergence and Conflict*, eds. V. P. Franklin, Nancy L. Grant, Harold M. Kletnick, and Genna R. Mcneil. Columbia and London: University of Missouri Press, pp. 40–53.
- Hödl, Klaus, 1997. *Die Pathologisierung des jüdischen Körpers: Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle*. Wien: Picus Verlag.
- Holt, Thomas C., 1990. "The Political Uses of Alienation: W.E.B. Du Bois on Politics, Race, and Culture, 1903–1940," *American Quarterly* 42 (3): 301–323.
- Kohn, Hans, 1965. *Bürger vieler Welten: Ein Leben in Zeitalter der Weltrevolutionen*. Frauenfeld: Huber and Co.
- Kieval, Hillel, 1988. *The Making of Czech Jewry: National Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870–1918*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Landauer, Gustav, 1903. *Skepsis und Mystik: Versuche im Anschluß an Mathners Sprachkritik*. Berlin: Egon Fleischel and Co.
- Linke, Uli, 1999. *Blood and Nation: The European Aesthetics of Race*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Link-Salinger [Hyman], Ruth, 1978. "Friends in Utopia: Martin Buber and Gustav Landauer," *Midstream* 24 (1): 67–73.
- Liss, Julia E., 1996. "German Culture and German Science in the Bildung of Franz Boas," in *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, ed. George W. Stocking. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, pp. 155–184.

- Löwy, Michael, 1992. *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*. London: The Athlone Press.
- Lunn, Eugene, 1973. *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- Massin, Benoit, 1996. "From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and 'Modern Race Theories' in Wilhelmine Germany," in *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, ed. George W. Stocking. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, pp. 79–154.
- Nelson, Benjamin, and Jerome Gittelman, 1973. "Max Weber, Dr. Alfred Ploetz, and W.E.B. Du Bois (Max Weber on Race and Society)," *Sociological Analysis* 34: 308–312.
- Nicolai, Ralf R., 1983. "Nietzschean Thought in Kafka's 'A Report to an Academy'," *The Literary Review* 26: 551–564.
- Norris, Margot, 1980. "Darwin, Nietzsche, Kafka, and the Problem of Mimesis," *MLN* 95.
- Pfanner, Helmut F., 1995. "Historical Progress as Cultural Discourse in Franz Kafka's 'A Report to an Academy'," *The Arkansas Review: A Journal of Criticism* 4: 173–187.
- Peukert, Detlev J. K., 1989. "Vom 'Nutzen und Nachteil' der Wissenschaft für das Leben," *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, pp. 92–121.
- Proctor, Robert N., 1991a. "Eugenics among the Social Sciences: Hereditarian Thought in Germany and the United States," in *The Estate of Social Knowledge*, eds. Joanne Brown and David K. van Keuren. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 175–208.
- , 1991b. *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Reinharz, Jehuda, 1975. *Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew, 1893–1914*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Robertson, Ritchie, 1985. *Kafka: Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Clarendon.
- Ruppin, Arthur, 1920. *Die Juden der Gegenwart: Eine sozialwissenschaftliche Studie*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Safran, William, 1991. "Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return," *Diaspora* 1: 83–99.
- Sombart, Werner, 1911. *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker and Humblot.
- Spector, Scott, 2000. *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz kafka's Fin de Siècle*. Berkeley: University of California Press.
- Stepan, Nancy Leys, and Sander L. Gilman, 1993. "Appropriating the Idioms of Science: The Rejection of Scientific Racism," in *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic*

- Future*, ed. Sandra Harding. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 170–193.
- Theilhaber, Felix A., 1914. *Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen bewiesen an den Berliner Juden*. Berlin: Louis Lamm.
- Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.–22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M.*, 1911. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.–22. Oktober 1912 in Berlin*, 1913. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max, 1998. "Ethnic Groups," in *New Tribalism: The Resurgence of Race and Ethnicity*, ed. Michael W. Hughey. New York: New York University Press, pp. 17–30.
- Williams Vernon J. Jr., 1998. "Franz Boass Paradox and the African American Intelligentsia," in *African Americans and Jews in the Twentieth Century: Studies in Convergence and Conflict*, eds. V. P. Franklin, Nancy L. Grant, Harold M. Kletnick, and Genna. R. Mcneil. Columbia and London: University of Missouri Press, pp. 54–86.
- Wilson, Kirt H., 1999. "Towards a Discursive Theory of Racial Identity: *The Soul of Black Folk* as a Response to Nineteenth-Century Biological Determinism," *Western Journal of Communication* 63 (2): 193–215.
- Wolf, Sieberg, 1990. "'Ich Denkender bin ein Jude...': Gustav Landauers Judentum und seine Freundschaft mit Martin Buber," *Tribüne* 114: 184–197.
- Zollschan, Ignaz, 1914. *Jewish Questions: Three Lectures*. New York: Bloch.

