

בין אנטי-קולוניאליזם לפוסטקולוניאליזם: ביקורת הלאומיות והחילון של ברית שלום

זוהר מאור

מרכז פרנץ רוזנצווייג לחקר הספרות והתרבות היהודית-גרמנית, האוניברסיטה העברית בירושלים

הצד הנכון של הבריקדות

אגודת ברית שלום מתחה ביקורת על הציונות במגוון אפיקים: היא שללה את רעיון "שליטת הגלות", שעמד בבסיס הנרטיב הציוני ההגמוני,¹ והציבה חזון של מדינה דו-לאומית במקום השאיפה לרוב יהודי בדרך להקמת מדינה יהודית. לצד זאת, מתחה ברית שלום ביקורת נוקבת על ניסיונה של הציונות להיבנות מהקולוניאליזם בגרסתו החדשה, זו שלאחר מלחמת העולם הראשונה. יתרה מזו: הביקורת של כמה מחבריה הבולטים של ברית שלום על הקולוניאליזם היתה רכיב יסודי בהגדרתם העצמית כציונים. בהקשר זה כדאי להיזכר בדבריו הנוקבים של גרשם שלום, אחת הדמויות המרכזיות באגודה הקטנה:

הציונות... חשבה את הצלחתה באינטריגות המלחמה, את ורסייל ואת סן-רימו ואת חתימת המנדט לנצחון, והנצחון הזה הוא עכשיו בעוכרנו... הכוח שהציונות נתחברה אתו בנצחונות האלה היה הכוח הנגלה, התקיף. הציונות שכחה להתחבר עם הכוח הנסתר, המדוכא, העתיד לעלות ולהתגלות מחר... רבים מהסוציאליסטים במחננו... נרגזים מאוד כשאתה מדבר על האימפריאליזם שאנו מקודשים לו בטבעת זו של הכרזת בלפור... לא בשמים היא הציונות ולכן אין בכוחה לאחד אש ומים: או שהיא תישטף יחד עם מימי האימפריאליזם או שתישרף באש המהפכה של המזרח המתעורר... ואף אם לא ננצח, עוד הפעם, ואש המהפכה תאכלנו, מוטב שנימצא בין העומדים בצד הנכון של הבריקאדות (שלום [1931] 1989, 81-82).

אילו עקרונות עמדו מאחורי תפיסה חתרנית זו? האם הביקורת שהובעה באגודה על הברית שכרתה הציונות עם הקולוניאליזם כללה גם הסתייגות מן המגמות הקולוניאליות התרבותיות הגלומות בציונות? האם תפיסתה את הפלסטינים (ואת הערבים בכלל) היתה אכן שונה מזו שרווחה בחוגים הציוניים בארץ? כפי שאראה, התשובות לשאלות אלה אינן רק פרק

* ברצוני להודות לאמנון רז-קרקוצקין ולעדי גורדון על הערותיהם.
1 ראו על כך את גישתו של אמנון רז-קרקוצקין (1993; 1994) הנוגעת לכמה משאלות היסוד הנידונות במאמר זה. בסוף המאמר אתייחס לעמדתו, כפי שהפתחה במאמרים מאוחרים יותר.

חשוב בהיסטוריה של ביקורת הקולוניאליזם והציונות; הן עשויות גם לשמש בסיס לחילון היחסים בין יהודים לערבים מן המשבר העמוק שבו הם מצויים.

מאמר זה יפתח בהצגת ביקורתה הכללית של ברית שלום על הקולוניאליזם – ביקורת שלא התמצתה רק בחשיפת העוולות שהקולוניאליזם מייצר, אלא גם ניסתה לעמוד על הנחות היסוד שאפשרו את העוולות האלה. לשם כך אתמקד בשלוש דמויות מן האגודה: גרשם שלום, הוגו ברגמן והנס קוהן (האחרון עזב את הארץ בתחילת שנות השלושים, לאחר שהגיע למסקנה שביקורת האגודה על הציונות לא תוכל לשנות את מהלכיה).² שלושתם אחוז בעמדות דומות, אך קוהן, היסטוריון של הלאומיות שהתמחה במזרח, היה הדובר המרכזי, ולכן החלק הראשון של המאמר מתמקד בכתיבתו הענפה.

בהמשך אפנה לדון בביקורת הממוקדת יותר של האגודה על הקשרים בין הציונות שלאחר מלחמת העולם הראשונה לבין הקולוניאליזם, ובחלופה שניסו אנשי ברית שלום להציע בעניין זה. הביקורת – הן על הקולוניאליזם בכללותו והן על יישומו בתנאים הארץ-ישראליים המיוחדים – מתאפשרת, כך אטען, מתוך שתי מגמות. המגמה הראשונה היא ביקורת החילון של קוהן, ברגמן ושלום, ובמיוחד ביקורת הלאומיות המודרנית והקריאה לשוב אל הממד הדתי, שאותו ניסתה הלאומיות לְרַשֵּׁת (בהקשר זה נתפס הקולוניאליזם כחלק הכרחי בעיצובה של הלאומיות המודרנית). המגמה השנייה והמפתיעה כוללת את האוריינטליזם של הקבוצה ואת חריגתה ממנו: הבחנתה בין "מערב" ל"מזרח" ותפיסתה את הציונות כמסע אישי וקולקטיבי מן ה"מערב" אל ה"מזרח".

כפי שאראה, הביקורת של אנשי ברית שלום על הקולוניאליזם הטרימה כמה מטענותיו המרכזיות של הפוסטקולוניאליזם, אך גם חרגה מכמה ממהלכיו המרכזיים. הפוסטקולוניאליזם בן זמננו מנסה לא פעם לחשוף את הממדים הדתיים המוכחשים והנסתרים שבלאומיות ובאימפריאליזם וזאת במטרה להסירם (ראו למשל Hart 2000). לדברי אנשי ברית שלום, דווקא השיבה אל הרובד הדתי המוכחש היא הדרך היחידה לשבירת הסדר הקולוניאלי.

ביקורת הקולוניאליזם, ובהקשר זה גם ביקורת הציונות שהציגה ברית שלום, הן מורכבות וחמקמקות. מעבר לעובדה ששלוש הדמויות שהוזכרו מתחו ביקורת רדיקלית על הקולוניאליזם, אך בו בזמן היו שותפות לכמה מהנחות היסוד שלו, קיימת מורכבות נוספת, חשובה אולי אף יותר.

בחינת ההתמודדות המרתקת של ברית שלום עם השיח הקולוניאלי חושפת דיאלקטיקה של אימוץ מערכת החלוקות הבינאריות המאפיינת את השיח הזה (Anidjar 2006) – מערבי/מזרחי, מודרני/פרימיטיבי, חילוני/דתי – לצד שיפוט ערכי מהופך של כל אחד מקטבים אלה. חלק מן השיח הפוסטקולוניאלי העכשווי מציע לחרוג ממערכת החלוקות הזו

² על תולדות האגודה ועל מגמותיה, ראו למשל קידר 1976; הלר 1994; רצבי 1994; מאור, עתיד להתפרסם.

ולאמץ את התפיסה, שבזמנו החזיקו בה אנשי ברית שלום, שדחיקה מוחלטת של ה"דת" מן השדה הפוליטי משכפלת למעשה את השיח הקולוניאלי והאוריינטליסטי.³ בחלק האחרון של המאמר אצביע על משמעות הביקורת של ברית שלום בעבורנו כיום. אעמוד על מגבלותיה של ביקורת זו, אך לצד זאת אציג את הפוטנציאל הגלום בה בעבור השיח הביקורתי בן זמננו.

הזרה, שעבוד והשמדה

"בניתם את ממלכתכם על גויות" (Maran [1920] 1932, x).

ביקורת הקולוניאליזם שהתפתחה במסגרת ברית שלום חורגת עד מאוד משאלת יחסה לבחירות שבחרה הציונות בדרך הנפתלת להגשמת שאיפותיה. הנס קוהן, ובמידה מוגבלת יותר גם חברים אחרים באגודה, היו הראשונים לחשוף את הביקורת על הקולוניאליזם במערב בפני הקורא העברי.

קוהן הציג את האלימות הנוראה והמושקת שהקולוניאליזם מייצר. הוא אף הצביע על הפרדיגמה שאפשרה את האלימות הזו: הפער התודעתי בין מערב למזרח, בין העולם ה"נאור" של השליטים לעולם ה"פרימיטיבי" של הנשלטים. בספרו היסטוריה של הלאומיות במזרח (Kohn 1929) עמד קוהן על הדיאלקטיקה של הקולוניאליזם הבריטי. האידיאל של "הג'נטלמן האנגלי" חייב את האימפריה להיענות לדרישותיהם של העמים הנשלטים לחירות ולשוויון, אולם אידיאל זה בדיוק "הציב בינם לבין העמים הילידים מחסום בלתי ניתן למעבר של יהירות... באזורים שהיו ראויים להתיישבות של לבנים, משמעות הגעתם של מתיישבים אנגלים היתה הכחדתם" (שם, 90).

קוהן הדגיש כי תפיסה זו של פער בלתי ניתן לגישור בין השליט לנשלט התעצמה בקרב המתישבים עצמם, שנזקקו לה כדי לבדל את עצמם מן האנשים שבתוכם חיו. לכן גם כאשר הגיעה המעצמה למסקנה שיש צורך לשנות את היחס לילידים, עמדה הביורוקרטיה בפריפריה למכשול: "פקידים אלה התרגלו לשלוט במיליוני עמים צבעוניים באופן סמכותני, והדבר מתאפשר רק כאשר יהירות ובידול קפדני משרטטים קו חד של הפרדה בין שליטים לנשלטים".⁴ קוהן הדגיש כי עצם השונוות הקיימת בין קבוצות אתניות עשויה להוליד את האכזריות המתלווה גם באירופה ליחסים בין שליטים לנשלטים.

בפני קוראי הפועל הצעיר – ביטאונה של מפלגה בשם זה, שהיתה במידה רבה ביתם הפוליטי הראשון של אנשי ברית שלום – חשף קוהן את *Batouala*, ספרו של רנה מרן, הסופר הצרפתי ממרטיניק (Maran [1920] 1932). מרן גדל בצרפת מגיל שש, אך הגיע

³ כוונתי במיוחד לכתבתם של אמנון רז-קרקוצקין ושל גיל אניג'אר מן השנים האחרונות.

⁴ Kohn 1929, 79. תהליך דומה התחולל שנים לאחר מכן גם באלג'יריה; ראו על כך ממי [1957] 2005.

אל אפריקה כפקיד קולוניאלי ושם נפגש עם הקולוניאליזם הצרפתי. ברומן זה הביא בפני הקורא האירופי את מחאתו נגד הקולוניאליזם (Conklin 2003). כך מתמצת קוהן את חוויית הקריאה ברומן:

רק על אחת קובלים החיים הללו: על האיש הלבן ועל הציביליזציה שלו. נוח לאדם הלבן לעשות את הכושי ללעג וקלס ולראות אותו, מעשה "אדם עליון" כיצור ילדתי, אכזרי, תאוותני ומלא-תרמית. הכושי רואה לעמקי-מעמקיו של הלבן: הוא מוצא גם בו את אותה אכזריות, אותה התאוותנות והתרמית, אלא שכל זה מעודן ולובש צורה נאה (קוהן 1922).

מרן, מדגיש קוהן, יוצא נגד "המסכות הלבנות" – אם נשתמש במושג שטבע פרנץ פנון עשרות שנים מאוחר יותר: אשליית הנאורות והעידון של השולטים. עם זאת, מרן אינו מתאר את ה"ילידים" בצורה פסטורלית, להפך: הוא מבליט את יצריותם (הגברית) ואת האלימות שלהם. כפי שקוהן מדגיש במאמרו, תיאור זה סיפק לתומכי הקולוניאליזם בצרפת תחמושת בתביעתם להמשיך ב"פרויקט הציבילטורי" באפריקה.

קוהן חושף בפני הקורא העברי את הזוועה הגלומה בקולוניאליזם: "משא האדם הלבן" לא הביא ל"יבשת השחורה" את הרווחה המובטחת, אלא עבדות, מוות ומחסור. הוא קובל על ההשתקה העקבית של זוועות אלה ועל מנגנוני הכוח, שאינם מאפשרים למנגנון הפקידות אלא להידרדר אל הזוועות הנוראות ביותר.

עם זאת, הבחירה בקולו של מרן אינה מקרית, והיא מצביעה דווקא על העמדה הדו-ערכית של קוהן ושל חבריו כלפי הקולוניאליזם והפרקטיקות התרבותיות שבבסיסו. מרן מסתפק בחשיפת האלימות הגלומה בפרויקט הציבילטורי הלבן, ובהקדמתו הנזעמת לספר וגם בפעילותו בהמשך הוא מייחל לקולוניאליזם צרפתי רפובליקני ונאור, שיוליך את עמי אפריקה להשתלבות שוויונית באימפריה.⁵ כפי שאראה מיד, זו היתה גם עמדתו של קוהן בתקופה זו.

האחיזה המתעתעת של הקולוניאליזם, או קולוניאליזם ולאומיות

העמדה המיוחדת של אנשי ברית שלום כלפי הקולוניאליזם קשורה לעמדתם הדו-ערכית כלפי הלאומיות. קוהן, ברגמן ושלום שללו בחריפות את הלאומיות כפי שהתעצבה במרכז אירופה ובמערכה, קרי הלאומיות שתכליתה מדינת הלאום. שלושתם היו ציונים קנאים מאז שעמדו על דעתם, אך הלאומיות שדגלו בה היתה תרבותית בעיקרה, ומקום התרחשותה העיקרי היה עולם החוויות והמשמעויות האישי שלהם.⁶

קוהן היה אחד מחוקרי הלאומיות הראשונים, אולם העניין העמוק שלו בתופעה זו

⁵ Conklin 2003. פנון [1952] (2004) מבקר ספר אחר של מרן ומאשים אותו בהפנמת הסטריאוטיפים של הכובש.

⁶ ברגמן 1920; שלום [1931] 1989; Kohn 1922.

נבע דווקא מעמדתו המורכבת כלפיה. הוא לא קיבל את יומרתה של הלאומיות, בגלגולה הפוליטי בן זמנו, לאותנטיות ולפרימורדיאליות. לתפיסתו, הלאומיות היא בחירה תרבותית מודעת, שאפשר להמירה בבחירות אחרות. הלאומיות היא תופעה מודרנית, ובשל כך היא נושאת בכנפיה את הקללות של המודרניות: ניכור, התפוררות חברתית ואלומות מובנית. בעיני קוהן וחבריו לברית שלום, החיבור בין התודעה הלאומית לבין המדינה הוא רעיון הרסני, דווקא כיוון שהמדינה היא כלי מודרני הנשען על אינדיבידואליזם ועל ניכור. לשם הגשמת התודעה הלאומית, הכלים הראויים לשימוש הם דווקא הכלים הפרימורדיאליים – בראש ובראשונה הקהילה, ה"גזע" והארץ (מאור 2004). בהקשר זה, כמו בהקשרים קרובים נוספים, ניצבו השלושה בתוך השיח הלאומי⁷ אך גם מחוץ לו, לפחות בכל הנוגע לדפוסים שלבש מאמצע המאה ה-19, ויותר מכך לאחר מלחמת העולם הראשונה: הקמתן של מדינות לאום.

בספריו ובמאמריו בעיתונות העברית תיאר קוהן את הלאומיות המתעוררת במזרח ובאפריקה, והצביע על כך שהדינמיקה של תהליכי המודרניזציה והלאומיות תחייב בסופו של דבר תהליך של דה-קולוניאליזציה באזורים אלה.⁸ אולם האם ההתעוררות הלאומית במזרח מבטאת את הניצחון על הקולוניאליזם, או שמא דווקא את הניצחון של הקולוניאליזם? דווקא בגלל זה שהודו קיבלה מאת הלאום האירופי המשעבד את תורת הלאומיות ומרגישה את עצמה משועבדת, נדרשת תעמולה שההודים יתמסרו ללאום בכל לב... השיכרון ניצח ונחשב לדבר הנעלה על הכל (קוהן 1928א; ראו גם Kohn 1929, 431).

הלאומיות היא אפוא תוצר של תהליכי המודרניזציה המערביים שיובאו גם למזרח. במאמר קצר בעיתון הפועל הצעיר תיאר הוגו ברגמן (1925א) את ההבדל בין תגובתה של יפן לתגובתה של סין לאימפריאליזם המערבי: יפן המציאה את הלאומיות היפנית המודרנית כדי לבסס לעצמה עוצמה צבאית שתאפשר לה להגן על עצמה מפני התוקפנות המערבית, ומתוך כך "סיגלה לעצמה את כל התכונות הרעות של עמי אירופה נוסף על תכונותיה הרעות מכבר"; סין, לפחות באופן זמני, נכונה להפסיד בעימות עם המערב ובלבד שלא לאבד את אופייה המזרחי האותנטי: הסובלנות, הפסיביות והאלאומיות. בעיני ברגמן מצב זה מעמיד "את הפרובלימה מזרח ומערב בכל חריפותה. גם עלינו שומה להחליט: איה מקומנו?" (שם; ראו גם קוהן 1928א).

קוהן וברגמן הדגישו שעמי המזרח נאלצו לאמץ את האידיאולוגיה ואת הפרקטיקה

⁷ כוונתי בעיקר לשיח הלאומי שרווח במרכז אירופה, שראה בלאומיות "תרבות" ולא "ציביליזציה". המונחים הפרימורדיאליים, כולל המונח הטעון "גזע", שימשו שם דווקא ליצירת שיח אוניברסלי ואינקלוסיבי. ראו על כך מאור 2004; Mosse 1970.

⁸ ראו Kohn 1929. המחקר הרווח כיום מתעלם במידה רבה ממחקר זה ומשמעותו. אדוארד סעיד גורס למשל שהלבנוני ג'ורג' אנטוניוס, בספרו מ-1938, הוא חלוץ מחקר הלאומיות הערבית. ראו סעיד [1993] 2004, 101.

הלאומיות כדי להיאבק בעוצמה האימפריאלית המערבית. בכך התאשרה שוב אותה דינמיקה שהצביעו עליה פרנץ פנון ואלבר ממי:⁹ חיקוי התוקפן כדי להשתחרר מאחיזתו, חיקוי שרק הופך את האחיזה לאיתנה יותר, גם משהגיע השחרור הפוליטי המיוחל. קוהן וברגמן היו מודעים לכך שאימוץ הלאומיות בידי העם המזרחי הנכבש חיוני לשם השתחררותו מן השליטה בו, אך הצביעו על המחיר הכבד של שחרור זה, המנציח למעשה את האחיזה של המערב במזרח.

עיון בכתיבתו הענפה של קוהן בשנות העשרים מצביע על יחסו האמביוולנטי להתנגדות לקולוניאליזם הנובעת מהתפתחות הזוהר הלאומית העצמאית של הנכבשים. מצד אחד, קשה שלא להתרשם מהתלהבותו מן ההתעוררות הלאומית של העמים הנשלטים; מצד אחר, ביקורתו על הקולוניאליזם אינה מיתרגמת לתמיכה בהקמת מדינות לאום עצמאיות במקום הסדר הקולוניאלי הקיים.

קוהן ראה בהסדרים הגלובליים שהתעצבו עם תום מלחמת העולם הראשונה עוול אדיר. הלגיטימציה הבינלאומית לאימפריאליזם הפכה את חבר הלאומים שהוקם בעקבות המלחמה למוסד חסר כל חוט שדרה מוסרי. הסדר העולמי שלאחר המלחמה נועד למנוע את הישנות האלימות הנוראה שהופיעה במהלכה, אך הוא עתיד לייצר אלימות נוראה פי כמה – כך חזה קוהן (1925א).

אולם קוהן התנגד למתן עצמאות לעמים הנשלטים "שאינם מן הגזע הלבן", כלשונו. הוא דווקא מצא ברעיון האימפריאלי ערך רב (קוהן נולד באימפריה האוסטרו-הונגרית וחי בה עד מלחמת העולם הראשונה): ברעיון זה יש לטעמו כדי להקהות את שלילת האחר ואת האלימות שהלאומיות מייצרת.¹⁰ כך גם בסיום מאמרו על "עתידה של האימפריה הבריטית" הביע תקווה "שלאט לאט יצורפו חלקי העמים השונים לשלטון הפנימי הקובע את גורלם" (קוהן 1923). המבנה הקיים של האימפריה הבריטית, שבמסגרתה המושבות נהנות מאוטונומיה, הוא בעיניו המבנה הרצוי, אך יש לדאוג להכליל באוטונומיה זו גם את העמים הלא לבנים. קוהן מצפה כי "חינוך איטי והתבוללות של חלקים שונים לתוכה" יאפשרו לאימפריה ליצור "אחדות ממלכתית חזקה" (שם). מאוחר יותר תלה קוהן תקוות במגמות המאחדות של האסלאם: הוא קיווה כי הפן-אסלאמיות תהפוך לפן-מזרחיות, שתבנה גשרים בין ערב להודו ובין טורקיה ליפן ולסין, תציב חלופה של ממש לאימפריאליזם המערבי ותביא לטשטוש הלאומיות הפרטיקולרית של העמים השונים (קוהן 1925א).

חזון הפן-אסלאמיות של קוהן נועד לתת מענה למתח בין הקולוניאליזם ללאומיות.

⁹ פנון [1952] 2004; ממי [1957] 2005, 119–124. ראו גם Bhabha 1994, 85–92; וכן את דיונו החשוב של וייליאם הרט בעקבות סעיד, Hart 2000, 107–110.

¹⁰ Kohn 1929. חיוב זה של הרעיון האימפריאלי העל-לאומי מאפיין את כתיבתו של קוהן: כך גם בספריו על האימפריה הסובייטית מצד אחד ועל ארצות הברית מצד אחר. בספר שהקדיש לאימפריה האוסטרו-הונגרית כתב כי פירוק האימפריה לאחר מלחמת העולם הראשונה היה טעות גורלית, ראו Kohn 1961.

במאמרו "לאומיות" טען קוהן כי מלחמת העולם הראשונה מבטאת את סוף עידן הלאומיות (במשמעותה המקובלת), עידן שהונע בידי שאיפת האדם למצוא אחדות בתוך המציאות המודרנית המערבית הפרגמטרית. המשבר הגדול מאפשר להתקדם אל אחדות גבוהה יותר: אחדות קוסמית על-לאומית, שאינה נזקקת לכלי האנכרוניסטי של מדינת הלאום כדי לטפח את תרבותה (Kohn 1922, 120–126). בעיני קוהן זו הדרך הנכונה של העמים המשועבדים תחת המגף האימפריאלי: לא אלימות לאומית שכנגד, אלא אחדות אורגנית על-לאומית. קוהן הטרם את הדינמיקה ההגליאנית שעליה הצביע פנון באשר ליחס בין המבט הקולוניאלי לבין המבט הרפלקטיבי של היליד, הפוגש בו בזמן בתודעתו העצמית ובמבט החיצוני. קוהן תיאר שני שלבים בהיווצרות תודעתו העצמית של הנכבש: אסיה שפטה את עצמה לאור האידיאל [האנגלי] החדש, היא קלטה אותו, למדה אותו ועברה טרנספורמציה על פיו. אידיאל זה חלחל אליה והיא אימצה אותו, ובכך הכירה את פגמיה ואת אופיו הזר של האידיאל, והפכה מודעת לעצמה כפי שהיא משתקפת באידיאל זר זה (Kohn 1929, 90).

השלב הראשון הוא שלב ההיטמעות: הפנמת הנחיתות שהמבט הקולוניאלי מייחס לנכבש, וניסיון להשתנות תוך כדי חיקוי הכובש ואימוץ מבטו הבז לתרבות הנכבשת. קוהן מזהה את צמיחת הלאומיות המזרחית כחלק משלב ראשון זה. אולם מודעות עצמית זו והתפתחותה של תודעה לאומית הבלויתו את האחרות ואת הזרות הגלומות באידיאל המערבי שלאורו "המציא" הנכבש את עצמו מחדש. הנכבש מאמץ מחדש את זהותו ומוצא את המשמעות ואת החשיבות שבערכיו הישנים. הוא מוצא בערכים אלה מנוף לביקורת על תרבות המערב. בין הכובש לנכבש נפצרת תהום שאינה ניתנת לגישור, מעין תמונת ראי של התהום הראשונית המאפשרת את ההזרה הקולוניאלית ואת האלימות המתלווה אליה.

שני שלבים מכריעים אלה בהתפתחות תודעת הנכבש לכלל ביקורת על הכובש עולים בחדות מדיונו הביקורתי של קוהן במקומו של המיסיון הנוצרי בסדר הקולוניאלי.¹¹ לעומת העמדה הקלאסית של המיסיון הנוצרי הלבן, שראה "בלי היסוסים את תרבותו כתובת עליונה ובתור מעשה-חסד השתדל להטילה על האוכלוסים המתנצרים", הרי כעת המיסיונרים התחילו להכיר שבהודו וסין ואפילו באפריקה ניצבות לקראתם תרבויות מקוריות ישנות... התפקיד אינו יכול להיות שוב הכנסת תרבות אירופית, שקודם חשבה בתמימות זהותית לנצרות, [אלא] להביא את התרבויות לידי סינתזה ולשמור על האלמנטים הבריאים ובעלי הערך של התרבות המקומית ועוד להגביר את כוח קיומם (קוהן 1928).

אולם הדיאלוג בין הכובש לנכבש הוא מורכב ובעייתי. מצד אחד, הנכבש מסיר את

¹¹ על הקשר העמוק בין המרה לקולוניאליזם, במיוחד בהקשר הצינוני, ראו Raz-Krakotzkin 2002; Anidjar 2006.

המסכה מעל פניה של הנצרות הכובשת וחושף כי "הנצרות בימנו אינה אלא בגידה בתורה המוטפת ולעתים קרובות היא מתאחדת עם אידיאות הסותרות אותה לגמרי, עם לאומיות, עם יהירות גזעית, אימפריאליסטיות ואישור מלחמות" (שם). נטל "הפצת האור" עובר אפוא אל המזרח, במטרה להיאבק בעבודת האלילים שבה נגועים האמריקנים, הכורעים בך ל"תורת המיליטריזם, לאליל הלאומיות ולהערצת ההון" (שם). מצד אחר, קוהן מדגיש כי המיסיון קירב את הנכבש לערכי המערב ובכך הפך את הנתונים להשפעתו לחלוצי הלאומיות המתעוררת במזרח. שוב, יחסו האמביוולנטי ללאומיות מוביל לאמביוולנטיות דומה ביחסו לפרויקט התרבותי הקולוניאליסטי.

הצעותיו של קוהן חושפות את המורכבות הגדולה של ביקורת הקולוניאליזם שלו. הקולוניאליזם, כתוצר של הסדר המודרני, מציג את הלאומיות כדבר מובן מאליו, כדרך החיים האנושית והטבעית ובו בזמן גם המתקדמת. העמים הנשלטים נתפסים כמי שחיים מחוץ לסדר הלאומי, ולכן הם מתויגים כלא אנושיים וכלא מתקדמים. קוהן וחבריו מבקרים את העמדה הזו בשתי דרכים שונות וסותרות. מצד אחד, הם טוענים שהקולוניאליזם הקנה — מרצונו או שלא מרצונו — את השיח ואת הפרקטיקה הלאומיים גם לעמים הנשלטים (המקבלים בכך את הסדר הערכי שהקולוניאליזם כופה על נשלטיו). מצד אחר, קוהן וחבריו מקבלים את ההתנגדות הקולוניאלית לשילוב העמים הנשלטים בסדר הלאומי, בטענה שסדר זה נחות לעומת הסדר העל-לאומי שהעמים הנשלטים מבטאים. גם כלפי האסטרטגיה השנייה אפשר לטעון שהיא משמרת את הפטרונות הקולוניאלית ומונעת מן העמים הנשלטים את הזכות לבחור בדרך החיים ה"מעוותת" של המערב.¹² שניות זו של אנשי ברית שלום תאפיין, כפי שאראה מיד, גם את יחסם אל הציונות.

"איה מקומנו"? קולוניאליזם וציונות

הביקורת הכללית של קוהן, ברגמן ושלום על הקולוניאליזם הנחתה את התייחסותם אל הציונות ואת ביקורתם על הזרם המרכזי שלה. ברית שלום לא חגגה את הצהרת בלפור, כפי שעולה מדבריו של שלום שצוטטו לעיל; היא התנגדה עוד קודם לכן למאמצים להקים "גדודים עבריים" כדי להשתתף ב"שחרור הארץ", בעיקר מתוך עמדות פציפיסטיות עקרוניות, אך גם בטענה שמדובר במלחמה קולוניאליסטית.¹³ ברית שלום תבעה השגת הבנה עם הפלסטינים להקמת מדינה דו-לאומית, כיוון שהתנגדה להגשמתה של הציונות בכוח. מהלך כזה, כך טענו, יחייב "להנהיג בארץ משטר קולוניאליסטי" (ברגמן 1929). אנשי ברית שלום התנגדו לרוויזיוניסטים, שציידו במפורש בציונות קולוניאלית. הם

¹² טיעון זה מזכיר את דבריה של קתרין מקינון נגד השימוש הגברי בפמיניזם המהותני לשם יצירת קווי הפרדה נוקשים בין "שיח נשי" ל"שיח גברי": "הורידו את רגליכם מעל צווארנו ואז נשמע באיזו שפה הנשים מדברות", MacKinnon 1987, 45.

¹³ שפירא 1992, 125–141. וראו גם Bergmann 1925.

אף עמדו על צביעותם של מנהיגי הפועלים כמו דוד בן-גוריון, שהתנגדו לאימפריאליזם בשם הסוציאליזם במזרח כולו – מלבד בפלשתינה.¹⁴ בניגוד לזרמים המרכזיים בציונות ראתה ברית שלום בערביי הארץ לא אובייקט לשליטה, אלא סובייקט לניהול משותף של הארץ. מאבקה המרכזי היה להסכמה ציונית ל"מועצה המחוקקת" שהציעו הבריטים (כדי להפיס את דעתם של הערבים), תחילה מתוך התנגדות הערבים ולאחר מכן מתוך התנגדות הציונים; הבריטים, כמובן נענו בשמחה להתנגדות זו. במאמריהם השונים קבלו ברגמן, קוהן ושלום על שיתוף הפעולה עם שלטון קולוניאלי ועם משטר של פקידות, במקום פיתוח הפעילות האזרחית של תושבי הארץ כנגד האינטרסים של המעצמה השלטת.¹⁵ הדברים נאמרו מתוך האינטרס היהודי-לאומי כפי שנתפס בעיני אנשי ברית שלום, ולא רק מתוך ההתנגדות לקיפוח הערבים.¹⁶ אלה למשל דבריו של ברגמן (1928א):

אין אנו רוצים לחיות באטמוספירה של אדמיניסטרציה המצווה מגבוה ושולטת. ההצדקה היחידה לשלטון היא הסכמת האיש אשר הנך שולט בו... השלטון מגבוה מיישן, ממת כול מרץ, מחניק כל אנרגיה. שמא חס ושלום רצוי זה לחלק ממנהיגנו? שמא טוב להם שהארץ ותושביה לא יתעוררו לפני הזמן? האין אנו רואים כמה ירדו אחינו המזרחיים בסכיבה זו של שלטון מגבוה...? הפקיד שאין עליו אימת הצבור סופו התנשאות על הצבור.

חברי ברית שלום טענו שבמקום להיאבק בפלסטינים בעזרת הבריטים יש לשתף עמם פעולה כנגד הדיכוי הבריטי הקולוניאלי המשותף. בכך ניסו להצביע על "הצד הנכון של הבריקדות" – היהודים אינם שליחי האימפריה, אלא "נייטיבס" שהשלטון מקפח.¹⁷ בתגובתה ל"מאורעות תרפ"ט" הגיעה ברית שלום לשיא בעימותה עם הציונות ההגמונית. חבריה לא היססו להצביע על אחריותה של הפעילות הציונית בארץ להתנגשויות הדמים. קוהן למשל כתב למרטין בובר: "הפעם נשפך יותר דם ערבי מאשר יהודי – יהודים דיכאו עם האנגלים יחד את ההתקוממות של העמים הנכבשים!"¹⁸ במכתב אחר כתב דברים חמורים ומפורשים אף יותר:

אנחנו מעמידים פני מותקפים חפים מפשע. נכון שבאוגוסט היו התוקפים ערבים. היות שאין להם צבא, הם לא יכלו לשמור על כללי המשחק. הם נקטו בכל האמצעים הברבריים המאפיינים מרד אנטי-קולוניאלי. עלינו לראות את המקורות העמוקים להתקוממות. אנחנו

14 שלום [1931] 1989; Bergmann 1930. ראו גם שפירא 1992.

15 מן הראוי להעיר גם כאן על הבעייתיות שבביקורת זו, שכן האגודה לא היססה לפנות אל השלטון הבריטי בארץ לשם קידום עמדותיה. נוסף על כך כמה פקידים קולוניאליים, ובמיוחד הרברט סמואל, ניהלו עמה קשרים הדוקים.

16 ברגמן 1928א; קוהן 1931א; שלום [1929] 1989.

17 ראו למשל את התיאור החוקתי אצל קוהן (1931א), המדגיש את האופי הקולוניאלי של המשטר הבריטי בארץ.

18 קוהן לבובר, 26.8.1929, מצוטט אצל בובר 1990, 311.

נמצאים בפלשתונה שתיים-עשרה שנה... בלי לקיים כל דיון עם העם היושב בארץ הזאת. הסתמכנו אך ורק על כוחה של המעצמה הבריטית...¹⁹

דבריו אלה של קוהן בהחלט חריגים, כיוון שעמדתה הכללית של ברית שלום (וגם של קוהן עצמו) היתה כי שימוש באלימות פסול בכל מקרה, וכי הוא למעשה הפנמה טרגית של כוחניותו של המדכא. ההתנגדות שהעלו על נס היא ההסתלקות מן "ההיסטוריה של המנצחים" – אם נשתמש במונח שטבע ולטר בנימין – עמידה מוסרית מתוך עמדה של ויתור. את העמידה הזו זיהו בתור התגובה המזרחית ה"אותנטית" (כמו תנועת ההתנגדות שהנהיג מהטמה גנדי). מכל מקום, ההתנגדות של ברית שלום לפוליטיקה הציונית ההגמונית כוללת בהחלט רכיב בולט של אנטי-קולוניאליזם. הביקורת שניסח קוהן כלפי הקולוניאליזם בכללותו משתקפת בעמדה הפרטנית כלפי הציונות.

יחסם הביקורתי של חברי ברית שלום אל הלאומיות הוביל אותם גם לספקנות כאשר ליכולת להגיע להסכמה עם התנועה הלאומית הערבית, הנגועה אף היא – כמו זו היהודית – בנגע ה"שובניות" (שובניזם).²⁰ באחד ממאמרי המערכת בשאיפותינו, ביטאונה של ברית שלום, גויס לעזרה רעיון ה"פן-אישלמיות" כדי לתת לכך מענה: האומה הערבית מושווית לאיטליה או לגרמניה, ופירודה נבע אך ורק מכוחן של אימפריות או מאינטרסים של מלכים שונים. אולם כעת צפויה לקום פדרציה כלל-ערבית, שגם ארץ-ישראל צריכה להיות חלק אינטגרלי ממנה (קוהן 1931 ב; ראו גם ברגמן 1930). מדברים אלה אפשר ללמוד שרעיון ה"דור-לאומיות" שבו דגלה האגודה שונה מנוסחיו העכשוויים;²¹ הוא מושרש היטב בבעייתיות הקולוניאליסטית על פניה השונים.

מן הראוי להדגיש כי אנשי ברית שלום לא נטשו את "משא האדם הלבן", ובכך השתלבו בשיח הקולוניאלי. הדבר בולט למשל בדבריו הבאים של בובר, אחד ממורי הדרך המרכזיים של האגודה בכלל ושל השלושה הנידונים כאן בפרט:

כלום אפשר להאמין שאת התנועה [הלאומית הערבית] שהתעוררה ניתן יהיה לכבות בתוקף האבטוריטה של אנגליה בלבד... אמצעי אלימות... לא יוכלו לעולם להועיל לאורך ימים – לשכך את הסערה... הגשר של הרוח-לא-רוח של וורסליאה לא יגשור לעולם, אנחנו יכולים לבנותו מתוך האמת הסוציאלית שלנו, כשנביא לחלקים המדוכאים של עמי אסיה את בשורת השחרור שלנו, נשחרר אותם מן השגעון של לאומיות מזויפת, רודפת-כוח ומבקשת

¹⁹ קוהן לברטולד פייבל, 21.11.1929, מצוטט אצל לבסקי 2002, 204.

²⁰ ברגמן (1925 ב) למשל לא חסך את ביקורתו מן הלאומיות שאימצו עמי המזרח: "לפנינו 'האגואיזמוס הקרוש' הידוע לנו מאירופה מכבר. לשם החיאת ערכים האלה לא היה צריך לקום המזרח מתרדמתו".

²¹ ראו למשל בנבנישתי 1992; שגב 2005; Raz-Krakotzkin 2002. חלק מהתבטאויות האגודה מטרימות בהחלט את הדור-לאומיות העכשווית, בין השאר בכך שדרשו להעדיף זהות אזרחית משותפת על פני הזהות הלאומית הנפרדת (ראו למשל ברגמן 1929; שומסקי 2004; Weiss 2004). עם זאת, חשוב להדגיש שבאותה נשימה נטען כי זהות משותפת זו נשענת בעיקר על הזיקה של שני העמים לארץ. על משמעות הארץ כאייקון תרבותי בברית שלום, ראו מאור, עתיד להתפרסם.

תגרה... בידנו הדבר אם נופיע לעין המקיפה של המזרח כסוכנים ובלשים שנואים, או כמורים ויוצרים-אמנים אהובים (מצוטט אצל ברגמן 1921).

הדברים שראינו מביעים את הדיאלקטיקה של בני החוג: מצד אחד, הם רואים בלאומיות את מבנה העומק של הקולוניאליזם, ובשל כך ביקורת הקולוניאליזם היא בהכרח גם ביקורת הלאומיות. הדור-לאומיות שהם מציעים פירושה היפתחות של שני העמים לתרבות מזרח משותפת, שהיא על-לאומית במידה רבה. מצד אחר, אפשר לומר כי שוב אנו נתקלים בקושי האדיר של אלה המנסים להשתחרר מן הסדר הקולוניאלי, אך מוצאים עצמם מכוננים אותו מחדש. חוסר האמונה העצמית, הן בלאומיות הפלסטינית והן בלאומיות היהודית, מוביל לפנייה לאימפריאליזם מסוג חדש — פן-אסיאתי.²²

מבט של כובשים, מבט של נכבשים

מבקרים לא מעטים של הציונות הדגישו את היענותה לשיח הקולוניאלי ואף ראו בכך מעין חטא קדמון, שהשפיע גם על יחסה המפלה והמדיר למזרחים ולנשים במשך דורות.²³ קשה לומר כי אנשי ברית שלום התריעו מפני הנזק שאימוץ המבט הקולוניאלי עלול להביא לעתיד היישוב היהודי בארץ; עם זאת, הם בהחלט נאבקו בדימויים קולוניאליים קלאסיים שרווחו בציונות. כפי שהדגיש אלבר ממי, דימויים אלה של נחיתות, פיגור מבני ותכונות אופי בזווית הם בתשתית עולמם של הכובשים (ממי [1957] 2005, 92–94).

באין ספור מקומות התריעו אנשי ברית שלום מפני תופעה זו, גם לאחר מאורעות תרפ"ט. הם התנגדו בפרט לחלוקת הפלסטינים ל"פלאחים" — תמימים ורודפי שלום, אך נבערים וחסרי מודעות פוליטית — ול"אפנדים" — המנצלים את הפלאחים ואינם מייצגים באמת את הלאומיות הפלסטינית. אל מול דימויים אלה הדגישו אנשי ברית שלום כי תושבי הארץ הערבים אינם שונים באופיים ובתגובותיהם מכל לאום הנמצא בשלבי התעוררותו הראשונים.²⁴ במכתב שצוטט לעיל כתב קוהן:

כאדם יהודי איני יכול להיות אלא פציפיסט ואנטי אימפריאליסט רדיקלי. אינני יכול להזדהות עוד... עם העמדה שהתנועה הלאומית הערבית היא בעצם תעמולה מניפולטיבית של האפנדים. זוהי העמדה שטופחה בידי העיתונות האימפריאליסטית הראקציונרית בבריטניה

²² הפקפוק בלאומיות הערבית מזכיר היטב טענות של פקידים קולוניאליים בריטים ואחרים, שתבעו אף הם מן המזרח "קוסמופוליטיות" (סעיד [1978] 2000, 40). ההבדל הבולט נעוץ כמובן בעובדה שבברית שלום הושמעה תביעה דומה באופן אוניברסלי, כלפי היהודים וגם כלפי עמי אירופה. על המורכבות של ההתעוררות הלאומית בקרב העמים נפגעי הקולוניאליזם, ראו Fanon 1968.

²³ ראו למשל פפה 1997; שפיר 2004 (והמקורות המובאים אצלו); Khazzoom 2003.
²⁴ טיעונים אלה מופיעים בגיליונות שאיפתונו שהוציאה האגודה וכן במאמרים שפרסמו חבריה בעיתונות התקופה. ראו למשל Bergmann 1930.

נגד התנועות הלאומיות בהודו, במצרים, בסין ועוד, בכל מקום שבו סכנו תנועות המרד של העמים הנשלטים את העם השליט (מצוטט אצל לבסקי 2002, 204).

אולם נקודת המבט של ברית שלום מורכבת יותר מביקורת על הקולוניאליזם ככזה המופעל כלפי חוץ (קרי כלפי הפלסטינים). כפי שמדגיש דניאל בוירין (2004), הציונים היו נושאי הקולוניאליזם ומושאי כאחד (ראו גם Khazzoom 2003). הקריאה המרתקת שהציעו בוירין ולפניו סנדר גילמן (Gilman 1986) אפשרה למקם מחדש את הדיון המוכר בשנאה העצמית של הציונים: לפי הדינמיקה שעליה הצביע פרנץ פנון, קורבנות הקולוניזציה מפנימים את "המסכות הלבנות" של מקרבניהם; במקרה הציוני מדובר בהפנמת אידיאל הגבריות האקטיבית, הלוחמנית והארצית של האנטישמים.

המורכבות הזו בולטת במיוחד בכרית שלום. קוהן, ברגמן ושלום מאמצים לעתים את מבטו של המדוכא, אך לעתים גם את מבטו של המדכא. מן הראוי להזכיר ששלושתם היו תומכים נלהבים באידיאלים הציוניים הגבריים לפני חברותם בכרית שלום וגם במהלכה, והפנימו היטב את התרבות הפולקיסטית המרכז-אירופית.²⁵

נדמה כי קוהן הטרים את הטענה כי היהודים באירופה הם קורבנותיו של תהליך הקולוניזציה. את תהליך ההיטמעות במערב אירופה הוא מתאר כך:

התוצאות של פרוצס ההדמות הזה נראו בכל ענפי החיים הסוציאליים, התרבותיים והפסיכולוגיים, ובמהותן היו דומות לתופעות ידועות שנגלו גם אצל עמים אחרים, מזרחיים ושל ימי הביניים, בשעת כניסתם אל צורות החיים המודרניות, ב"התמערבן" (קוהן 1927, 32; וראו גם Kohn 1929, 107).

אולם ביקורתו של קוהן על ההיטמעות — שבה הוא רואה כניעה לכוחה הכול-יכול של המדינה המודרנית, אותו כוח שעמיד ליצור את האימפריות הגדולות — אינה מונעת ממנו להסתכל בהמשך דבריו על היהדות המסורתית באותו מבט קולוניאלי מלא בוז. אהדתו נתונה רק לפלג ביהדות המסורתית שקיבל עליו את מהפך הערכים הלאומי שלו הוא קורא. כדי להבין את ביקורתה של ברית שלום על הקולוניאליזם, הן בהקשר הציוני והן בהקשר הכללי, נדרש מבט מעמיק על שתי מגמות השזורות זו בזו ושאפשרו לביקורת זו להיווצר: שבירת הפער בין כובש לנכבש (קרי בין מערב למזרח), בשל פנייתם של קוהן, ברגמן ושלום אל המזרח; וביקורת החילון, שהיא, כפי שנראה, אחת מאבני היסוד של הקולוניאליזם.

²⁵ ראו על כך מאור 2004 (לגבי ברגמן וקוהן); מאור, עתיד להתפרסם; Aschheim 2004.

מן המערב אל המזרח

אתם מזרחים (Orientalen) ולא אירופים, אתם יהודים ובני אדם, לא גרמנים ודקדנטים... (Scholem [26.11.1914] 1995, 61).

אופקי אירופה קודרים הם (קוהן 1921א).

אנו, רק אנו, באנו מן המערב אל המזרח, לא על מנת לכבוש אלא על מנת למצוא את עצמנו במזיגה חדשה של שני היסודות אשר בנפשנו, המערבי והמזרחי (ברגמן 1928ב).

ברית שלום הצליחה לחרוג מגבולות השיח הקולוניאליסטי הציוני דווקא משום שפירשה את הציונות כעזיבה (מדומיינת) של המערב וכשיבה (מדומיינת) אל המזרח. כך, דווקא מהלך אוריינטליסטי – שהוא לכאורה חלק אינטגרלי מן ההווה הקולוניאליסטית (סעיד [1978] 2000) – אפשר להשתחרר מהווה זו, ולו באופן חלקי.

כפי שתיאר אדוארד סעיד, העניין במזרח היה חלק אינטגרלי מהבניית הזהות של המערב. גם בראשית המאה ה-19, כאשר החלה להתפשט במערב התפיסה כי המזרח אינו רק תשליל של המערב אלא ישות תרבותית בעלת ערך, שכמה מתכונותיה חיוניות לשם תחיית המערב, עדיין נחשב המזרח למהות קשיחה שנוצרה באופן בלעדי בידי דימוי המערב על אודות המזרח ומתוך צרכיו התרבותיים והפוליטיים. הן דימויים אלה והן הרעיונות החדשים בדבר היחס בין מזרח למערב התעצבו תוך כדי הסדר הפוליטי הקולוניאלי. שלהי המאה ה-19 התאפיינו בעניין רב במיוחד בתרבות המזרח. העניין ההולך וגובר בדתות המזרחיות, באמנות המזרחית לסוגיה וכדומה היה כעת קשור קשור הדוק למשבר התרבות הליברלית הבורגנית, שנחווה בעוצמה רבה באירופה.²⁶ המזרח דומיין כאפשרות תרבותית רעננה, העשויה להחליף את התרבות המערבית השרויה במשבר עמוק. כפי שמציין סעיד, במסגרת הסדר הקולוניאלי איש לא שאל את המזרח אם הוא מוכן להשתתף במסע להחייאת אירופה.

זו נקודת המפגש בין האוריינטליזם לציונות: גם הציונות נוצרה מתוך תודעת המשבר של התרבות הבורגנית הליברלית (בויריין 2004; Schorske 1980). אפשר לראות במרטין בובר, שהיה מורה הדרך גם של אנשי ברית שלום, את נקודת המפגש הזו. בתחילת המאה ה-20 עסק בובר בהרחבה בחשיפת המיסטיקה המזרחית למערב. בד בבד החל לפרסם סיפורים מעולמה של החסידות במטרה לטעון כי גם היהדות מעמידה במרכזה עולם דתי-מיסטי, ובכך להראות כי גם היהדות היא מזרחית. מאז ומעולם נחשב המזרח לא רציונלי ובשל כך נחות. בובר שימר את האבחנה הזו אך היפך את משמעותה הערכית: כעת המיסטיות של המזרח היא הפתח לגאולת העולם המערבי, שהתכונה הסירה

26 לתיאור התופעה והקשרה התרבותי, ראו מנדס־פלור 1984; Schwab 1984.

ממנו את קסמו והביאה אותו לפיצול, לפירוק ולהיעדר משמעות. בובר יצר סדרת הנגדות בין המערב למזרח (מהלך אופייני באופן כללי למתווה האוריינטליסטי), אך מיקם את היהדות באופן חד-משמעי במזרח וראה בה צינור שבאמצעותו תגיע ההשפעה הברוכה של המזרח אל המערב ותסייע בגאולתו.²⁷

בובר היה מורם הרוחני של ברגמן, קוהן ושלום, ובעקבותיו פנו אף הם בהערצה אל המזרח. עצם פנייתו של שלום הצעיר אל המיסטיקה ואל חקרה היתה כרוכה בשיבה אל המזרח ולוותה בעניין עמוק בשפות מזרחיות. כך כתב שלום ביומנו בשלהי 1915:

האם יש לי, גרהרד שלום, געגועים לפלשתינה? האם יש לי זכות – ובאופן פנימי – חובה ללכת לשם? שאלה קשה, אך בכל אופן על כל אחד מאתנו לענות עליה בחדות "כן". הדבר ברור, אני יכול להרחיק מכאן, אך האם איני יכול לפנות ברצון לערב, לפרס, לסין, למזרח? יש בתוכי אהבה גדולה למזרח ואני מאמין שארץ-ישראל יכולה לחגוג את תחייתה רק מתוך ברית עם [ארצות] המזרח האחרות.²⁸

המשיכה של שלום לחיים החדשים בפלשתינה נבעה מתחושה של חורבן אירופה, חורבן המערב. גם בעבור קוהן היתה הציונות בראש ובראשונה שיבה אל המזרח, שאפשרה להתגבר על האינדיבידואליות המערבית (Kohn 1913).

אין ספק כי מבטם של השלושה על המזרח, כמו מבטו של בובר מוקדם, היה אוריינטליסטי. במידה רבה, כמו האוריינטליסטים הקלאסיים, נגזרו דימוייהם מטקסטים ולא ממפגש חי ואמיתי עם המזרח – גם כשישבו בו פיזית.²⁹ אולם המבט של בובר ושל תלמידיו היה שונה מהמבט האוריינטליסטי הקלאסי, וזו גם הנקודה המרכזית הקשורה לענייננו: בובר, שלום וקוהן (ובמידה פחותה גם ברגמן) התכוונו במזרח כ"אחר", אך הם התכוונו בו גם מתוך התודעה שמשמעות הציונות שלהם היא נטישת המערב וחיפוש אחר זהותם המזרחית. כך נשברה ההזרה העומדת בבסיס הקולוניאליזם.

תחילה היה המזרח בעיניהם המזרח הרחוק, התרבויות היהודית והסינית, אך עם עלייתם ארצה התעורר באופן הדרגתי עניינם בתרבות הערבית. המזרח היה מחוץ להם אך גם בתוכם. כך, כאשר קרא קוהן ללמד בבית הספר העבריים בארץ את השפה הערבית, נימק זאת בטעם כפול: "זו היא לשון רוב תושבי הארץ ולשון האוכלוסין שבארצות הסמוכות... ידיעת הלשון הערבית תעמיק גם את ידיעתו והבנתו של התלמיד באוצר המילים של הלשון העברית" (קוהן 1926ב).

ב-1926 פרסם קוהן סדרת מאמרים על "תולדות התנועה הלאומית הערבית". הפרק

²⁷ מנדס-פלור 1984. נדמה כי אפשר להשוות בין בובר וממשיכיו בברית שלום לבין האוריינטליזם החדש של לואי מסיניון (Massignon), שקרבתו לאוריינט נבעה מעמדתו הדתית-מיסטית שקיבלה בינו לבין המזרח. ראו סעיד [1978] 2000, 232–240; וגם Biale 2001.

²⁸ 195–196, Scholem [11.12.1915] 1995; ראו גם Biale 2001.

²⁹ סעיד [1978] 2000; Kohn 1929; על האוריינטליזם של יהודי גרמניה, ראו וייס 2002, 155–157.

החמישי בסדרה עסק בלא אחרת מאשר הציונות. בעיני קוהן (1926א), משמעותה של הציונות היא השתלבות ב"חיי המזרח".³⁰ קוהן תיאר שני זרמים בציונות: זו הרוחנית וזו ההרצליאנית (זרם ה"עומד כולו על קרקע המציאות האירופית"). הוא לא הסתיר את העדפתו הברורה לזרם הראשון, שדגל בדרו-לאומיות "ובהתמזגות ההתיישבות היהודית, ההולכת וגדלה, בתוך החיים של המזרח הקרוב שמסביב" (שם).

המסע של הלאומיות היהודית מן המערב אל המזרח הוא גם מעבר מ"הלאומיות המערבית" אל "הלאומיות המזרחית", מהגבריות אל הנשיות,³¹ מהכוח אל הכניעה. זהו המחסום היחיד בפני הקולוניאליזם:

הלאומיות של אסיה... היא לאומיות של חירות, חירות המכירה כי על ידי שלטון באחרים סופה לרדת לטמיון. אירופה השטחית, אירופה משוללת המסורת, יצרה לה לאומיות ממין אחר... המאמינה רק בממשות הכוח וההצלחה. לאומיות זו, שאינה מכבדת את עצמה, אינה יודעת גם יחס של כבוד לאחרים. אין לה כוח להמתין עד שתבוא שעת הבגרות לאומות אחרות: במקום זה היא מטילה את עצמה עליהן, וסופה שהיא מבטלת את עצמה — היא יוצרת מסביבה את הכאוס, שהוא עתיד לבלוע את אירופה ואת כל אשר לה (קוהן 1921ב, 458–459).

אם כן, ביקורת הקולוניאליזם של חברי ברית שלום נבעה מאותו הלך רוח אוריינטליסטי, שאימץ אותם דימויים רווחים כלפי המזרח אך הפך את משמעותם הערכית. המזרח לא היה רק "שם" — הוא היה "כאן", נסתר, נחבא ומחפש חשיפה. קרבה זו אל האחר המזרחי אפשרה את שבירת המבט הקולוניאלי, הנוצר בעקבות פער זה.

הסרת המסכות: חילון, לאומיות ודת

עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות... אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה...

כל התרבות המתהללת בצלצלי שקרים, מוכרחת להיכחד מן העולם... הארג הרוחני והמעשי, אשר... לא יכל היה לעצור, עם כל תפארת חכמתו, בעד שפך דמים רבים ובעד חרבנו של

³⁰ עם זאת, בספרו על הלאומיות במזרח בולטת הערצתו של קוהן למזרח הרחוק, לעומת יחסו המזלזל כלפי האסלאם והערבים, החסרים לטענתו "זרמי העומק" "הנובעים מציביליזציה טבעית, עתיקה אך עדיין פעילה ומלאת חיים" (Kohn 1929, 264–265). גיל אניג'אר עומד על ההבחנה הרווחת במחקר האוריינטליסטי בין המזרח הרחוק למזרח הקרוב: האחרון אינו מתואר כאקזוטי וכאותנטי בשל נוכחותו המאיימת (Anidjar 2006).

³¹ חברי ברית שלום עצמם, ובמיוחד ברגמן, תיארו את השיח המודרני, הרציונלי והאינדיבידואלי כשיח גברי, לעומת הגישה המיסטית והקולקטיבית שתויגה אצלם כנשית. ראו מאור 2004.

עולם בצורה איומה כזאת, הרי הוא מוכיח על עצמו, שהוא פסול מעיקרו (הרב קוק [1921] 1982, יד-טז).

מאפיין נוסף בתפיסתה של ברית שלום, שאפשר לה לבקר את השיח הקולוניאליסטי ההגמוני, היה יכולתה לבקר את הלאומיות. אולם בשונה מחוגים ליברליים, ובמיוחד מחוגים יהודיים-ליברליים – שנהגו לבקר את הלאומיות בשם אוניברסליות קוסמופוליטית³² – חברי ברית שלום עשו זאת דווקא באמצעות שיבה אל רובד "מתקדם" פחות – הדת. שאלת החילון היא שאלה מרכזית בעבור הפוסטקולוניאליזם. כפי שהצביע לאחרונה גיל אניג'אר, בהציעו קריאה שנויה במחלוקת של סעיד,³³ ביקורת הקולוניאליזם והאורינטליזם היא בהכרח גם ביקורת החילון (Anidjar 2006). אניג'אר מצביע על כך שהשיח הקולוניאלי נשען על מערכת קשיחה של דיכוטומיות הקשורות זו לזו – מערב לעומת מזרח; גבריות לעומת נשיות; קדמה לעומת פרימיטיביות; וגם – חילוניות לעומת דתיות. טלאל אסד מצביע על כך שמושג הדתי או המקודש (sacred) צומח בשיח המדעי בעקבות כינון מושג הטבע; בעקבות מושג זה מוגדר הדתי כמה שמעבר לטבע, אף שבספרות הדתית הקלאסית ההתגלות אינה נתפסת בדרך כלל כאירוע לא טבעי (Asad 2003, 30–38). מכאן שהחלוקה הדיכוטומית בין הדתי לחילוני היא כשלעצמה השלכה של תמונת העולם המערבית והנוצרית על המזרח, שבו ההפרדה בין הדתי לחילוני (או בין הדתי ללאומי) – מטושטשת הרבה יותר.

במסגרת השיח הקולוניאלי רווחה תפיסה שראתה בלאומיות שלב מתקדם, היורש את הדת לאחר תהליך החילון (ראו Smith 2003). מתוקף תפיסה זו אופיינו הנשלטים כדתיים וכחסרי זהות לאומית.

ברית שלום לא ערערה על מערכת הדיכוטומיות של הקולוניאליזם. גם בעיניה השיבה אל המזרח היא שיבה אל הדתיות (שמרכזה מיסטי – קרי מנוגדת לרציונליות שתוגיה כמערבית). אלא שלדידה תהליך החילון אינו מבורך, כי אם הרסני. הלאומיות שתהליך זה יוצר יורשת את הדת, אך המשבר החרף שבו שרוי המערב – לתפיסתם – נובע בדיוק מתהליך זה (ראו במיוחד Kohn 1922). גם כאן בולטת הדיאלקטיקה של הביקורת של קוהן, ברגמן ושלום: לצד ניסיונם לדחות את הלאומיות ולשוב אל הרובד הדתי – שיבה המאפשרת להם לבקר את הסדר הקולוניאלי המבוסס על התפיסה הלאומית – הם

³² מבקרים שונים כבר עמדו על כך שהליברליזם המתעלם מן ה"שחורות" הוא למעשה אויב ה"שחורות" הגדול ביותר. ראו שנהב 2004, 11–12.

³³ לקריאה שונה לחלוטין, ראו Hart 2000. הרט טוען כי הביקורת של סעיד על האורינטליזם (כמו על תופעות מדעיות-מודרניות נוספות) מתמקדת בחילון ורואה בו תהליך שבו הדתי נספג אל תוך החילוני. הביקורת על האורינטליזם מחייבת את החילון המוחלט (קרי הפשטת היומרה של המודרנה למוחלטות). כפי שאראה בחלק האחרון של המאמר, מגמה זו מאפיינת בהחלט את ביקורת המודרנה בישראל כיום.

מאשרים את תהליכי הניכוס הקולוניאליים כשהם ממקמים מחדש את הדת בתוך הקשר לאומי-מודרני. רוב חברי ברית שלום דגלו בתפיסה, שמקורה בכומר, כי הדתיות היא התשתית העמוקה של הלאומיות ואף תכליתה. הדת עוברת כאן תהליכי התמערכות וחילון; האגו המערבי האינדיבידואלי מושם על כסא האל.³⁴

אך באמביוולנטיות זו אין כדי לטשטש את העובדה שביקורת החילון היתה הבסיס לביקורת הקולוניאליזם של ברית שלום. כפי שתיארתי קודם, אימוץ הלאומיות בידי העמים הנכבשים אף הוא, במונחיו של פנון, בבחינת "מסכה לבנה"; כדי להסיר את המסכה הזו יש צורך לפנות לאחור, אל הגרעין הדתי הקדום שנאלץ כעת לעבור טרנספורמציה לאומית. תפיסתו של בובר, שאומצה בידי השלושה, היתה שהמזרח חווה את הדת כזהותו המרכזית (מאור 2004). הציונות מאפשרת גם לעם היהודי להכיר במזרחיותו ומתוך כך לא להיכנע להיטמעות, התובעת ממנו להסתפח למדינת הלאום המערבית. קוהן, ברגמן ושלום התנגדו בתוקף להדחקת המטען הדתי של הציונות ולהכחשתו, כפי שרווח בקרב דובריה המרכזיים של הציונות ובמיוחד בקרב אלה ממחנה הפועלים (שפירא 1994; וראו גם שנהב 2005). ברגמן (1925א) טען כי רק התרבות הדתית היא שמאפשרת לעמי המזרח לא להיכנע לדפוס הלאומי המערבי האלים. גם קוהן סבר שכוחה של "הלאומיות האסיאתית" מקורו בקשריה העמוקים לדת ("השתרשות עמוקה בשכבה של מסורת"), המאפשרים לה לוותר על השאיפה לכוח ועל הנטייה לשלילת האחר (קוהן 1921ב).

באחד ממאמריו טען ברגמן כי הדרך הציונית הרווחת נשענת למעשה על חילון, שבמסגרתו מתגלגלים "המשיחיות לאימפריאליזם ארצי, הגלות לאירדנטה פוליטית, הגאולה לבניין מדינה" (Bergmann 1934). במאמר אחר זיהה ברגמן את החילון עם המהפכה הוויטליסטית שחוללה הציונות, שהמירה את הרוח בגוף ואת הטרנסצנדנציה באלילות (Bergmann 1935). לעומת זאת, הוא חלם על ציונות שתשיב את האל למרכז הבמה. "תנועת הגאולה האינטגרלית" שואפת "להחייאה של הארץ כארץ קדושה, השפה כשפה קדושה, העם כעם קדוש". רק הַשְׁבֵּת המשיחיות, הגלות והגאולה להקשרן הדתי הקדוש יכולה לשמש מחסום מפני המגמות האימפריאליסטיות שתיאר. דווקא הפיכת הארץ ל"ארץ קדושה" תאפשר את ההימנעות מהאימפריאליזם המערבי (Bergmann 1934).³⁵

גם בהקשר זה בולטת השניות של ברית שלום, שאימצה לעתים את נרטיב הקדמה ואת הכנעת הדת לטובת הלאומיות. קוהן (1929) למשל טען כי "פרוצס המעבר מחברה ישנה אל חדשה... מביא אתו לא רק התקדמות של הטכניקה, ההיגיינה וכל התרבות החיצונית, אלא גם שיפור החיים בכללם, הומניזציה של הפראות, החדרת אור לתוך המחשכים". גם שלום ראה במאורעות תרפ"ט, שפרצו בעקבות סכסוך בין יהודים לפלסטינים על סדרי התפילה בכותל, תוצאה ישירה של חרדותיהם של הפלסטינים לנוכח חלומם הפומבי

³⁴ למשל דבריו של שלום ביומנו, 1995, [1914] Scholem.

³⁵ גם במקומות אחרים התנגד ברגמן להתנתקות הציונות (בעיקר זו הסוציאליסטית) מן העבר הדתי. ראו ברגמן 1932, 88–89.

של היהודים על אודות בית המקדש. במאמר שפרסם טען כי היהודים פרימיטיביים לא פחות מן הערבים שלהם הם לועגים: גם הם לא הצליחו להשליט את התבונה על רגשותיהם הקמאיים ולא הצליחו לברוח מחלומות מסוכנים המכילים תערובת נפיצה של לאומיות ורגשות דתיים (Scholem 1928; וראו רז־קרקוצקין 2004). גם במכתבו לפרנץ רוזנצווייג הצביע שלום ([1926] 1989) על הממד הדתי החבו, שהוא עוקץ אפוקליפטי המאיים להתפרץ מתוך הציונות. גם כאן מתקבלת הדיכוטומיה הקולוניאליסטית בין הדת הקמאית והמסוכנת לבין החילוניות הנאורה והסובלנית. אולם במאמרים אחרים ראה שלום דווקא בסוג מסוים של דתיות ומשיחיות — המשמרות את חוסר הנגישות של הארץ ושל בית המקדש — דרך לנטרול הממד האלים והאפוקליפטי של הציונות (מאור, עתיד להתפרסם). אם כן, הדת היא ציר מרכזי במהלך הביקורתי של ברית שלום. לבני האומות המשתחררות, ובהם ליהודים, הציעו אנשי האגודה להשתמש בזהותם הדתית כמנוף שיסייע להם להתגבר על הזהות שכופים עליהם משעבדיהם. האוניברסליות שלהם נשענה על אותה שכבה דתית־מיסטית טרום־לאומית, שרק היא, כך האמינו, מאפשרת להתחבר לרובד הנשי, הפסיבי, המתנגד לשימוש בכוח, וממילא מוכן לויתור הנדרש מן התנועות הלאומיות הנאבקות בארץ.

מאנטי־קולוניאליזם לפוסטקולוניאליזם: הרהורים על הווה ועתיד

הננו גם לבקש שלא תעזו להוסיף לשלוח את ספרותכם אשר רק התנכרות ובגידה נודפת ממנה — בברכת אי הצלחה בפעילותכם המזיקה לבנין מולדתנו, ארגון תלמידי "מקווה ישראל".

נא להמציא לנו את החוברות שהופיעו על ידכם במשך הזמן, כי אנו חושבים אותן נחוצות לנו... ארגון נוער דתי לאומי בארץ־ישראל "בני עקיבא".³⁶

ההבדל הבולט בין האנטי־קולוניאליזם של ברית שלום לבין השיח הפוסטקולוניאלי העכשווי בישראל מצביע על הממד הקולוניאלי הגלום באחרון: למרות מגמותיו האמנסיפטוריות הוא תובע, כמו הקולוניאליזם, מקבוצות חלשות לעטות על עצמן את "המסכות הלבנות", מסכות הנאורות, אלא שהפעם הנאורות אינה הלאומיות המערבית אלא הפוסט־לאומיות המערבית (ראו למשל באבא 2004, 133).

להדגמת טיעון זה אפשר לפתוח למשל בדבריו של אלבר ממי ([1957] 2005, 10–11) במבוא שכתב עם תרגומו לעברית של ספרו החשוב, דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש: מצד, על הערבים להסכים שיכולות להתקיים בתוכם אומות שאינן מוסלמיות. זה אינו עניין של מה בכך; לשם כך יידרשו כנראה להפריד בין הפוליטי לדתי. למרות התנגדות

36 מכתבים המובאים בביטאון ברית שלום, שאיפותינו ב (3), 1931, עמ' 119.

המסורתיים, סימנים אחדים נוטים להצביע שהכרה זו חודרת יותר ויותר לתודעתם של האנשים הנאורים.³⁷

הרי לפנינו קולוניאליזם חדש: על המוסלמים לוותר על התפיסות האסלאמיות הבסיסיות ביותר בדבר הקשר בין הדתי לפוליטי (ראו Asad 1993). על פי תפיסה זו, רק על ידי ויתור על "עורם השחור" יהפכו לנאורים. גם פנון ראה בהסתגרות הדתית רק תגובת נגד למגמת ההיטמעות של הקולוניאליזם והתעלם מהגרעין הדתי העמוק של החברות המוכפפות. בדרכו שלו היה גם הוא שותף להפנמת התפיסות הלאומיות של השליטים.³⁸

גם בישראל כיום מושמעות חדשות לבקרים תביעות כלפי הציבור הדתי והמסורתי להפריד בין הדתי לפוליטי, ומוטב – לוותר לחלוטין על הזהות הדתית, כדבריו של א"ב יהושע (1980, 66, ההדגשה במקור): "יש צורך לחתור אט-אט לקראת שינוי ההגדרה של היהודי, בכיוון ברור של חיזוק האלמנט הלאומי והחלשת הכוח הדתי". בניגוד למגמות אלה, בברית שלום ראו דווקא ברבדים המסורתיים של המזרח (כשהיהדות היא חלק מן המזרח) פוטנציאל לאוניברסליות. הפיצול והניכור המולכים לאלימות הבין-אישית והבינלאומית הם תוצר של תהליכי המודרניזציה של המערב; דווקא בדתיות הטרנס-מודרנית טמון פוטנציאל לראייה אורגנית של האנושות, שתאפשר את הדגם הדו-לאומי. ההפרדה שדרשו בין תודעה לאומית למדינת לאום – הפרדה חיונית ליצירת מדינה דו-לאומית – אין פירושה ויתור על ממדים פרטיקולריים.³⁹ טענתה של ברית שלום היא שממדים אלה צריכים למצוא את ביטונם בתחומים פרימורדיאליים כמו הארץ והקהילה האורגנית. האלימות שהשיח הפרטיקולרי מייצר מקורה לדעתם לא בעצם אופיו של שיח זה, אלא בחיבור המודרני הרה האסון בין אתניות למדינה.

אכן, אין ספק כי חלק נכבד מסדר יומו של השמאל בישראל מושתת על השיח האוריינטליסטי, החל מההזרה הגלומה בתפיסה ש"הם כאן ואנחנו שם" (כאשר ה"כאן" וה"שם" הם מרחבים מדומיינים לחלוטין, שיכולים להיווצר רק במסגרת שיח כזה), וכלה בקריאות "רק לא ש"ס" (רוז-קרקוצקין 2000; Raz-Krakotzkin 2002). אולם גם השיח הביקורתי בישראל לוקה בבעיה דומה, מאחר שהשדה הרעיוני-פוליטי שהוא מציע – מדינת כל אזרחיה, מדינה דו-לאומית ורב-תרבותיות – מתנכר באופן שיטתי לרכיב הדתי, השליט בקרב יהודים ופלסטינים כאחד. הדרך היחידה לשלום נתפסת כחילוננו המוחלט של

³⁷ ראו גם ממי [1957] 2005, 104–105, 128. לעומת זאת בגוף הספר, המוקדם בהרבה לדברים אלה, ממי מתלבט בסוגיה זו.

³⁸ Fanon 1965, 35–47. פנון כותב כי "האדם הלבן הוא היוצר את השחור. אך השחור הוא זה היוצר את ה'היות שחור' [négritude]", שם, 47. אפשר אמנם לטעון כי פנון סבור שהזהות הדתית היא הבניה כמו כל זהות אחרת, אך מדבריו משתמע כי הזהות הלאומית של הנכבש היא בהחלט אותנטית ולא מובנית.

³⁹ השוו עם ניתוחו החשוב של רוז-קרקוצקין (Raz-Krakotzkin 2001). אני סבור לעומתו כי יש מרחק רב בין העמדות של ברית שלום לבין גרסאות עכשוויות של רעיון מדינת כל אזרחיה.

הפוליטי והפיכת הארץ מארץ קדושה (ליהדות ולאסלאם כאחד) למשאב שאפשר להתחלק בו בנדיבות. הממד הדתי מואשם כאחראי לסכסוך הדמים – החמאס מן הצד האחד והמתנחלים מן הצד האחר.⁴⁰ במסגרת השיח השמאלי ההגמוני, אנו מוזהרים חדשות לבקרים כי אם יצליחו המתנחלים לבצע את זממם יהפוך הסכסוך למלחמת דת, שמעצם הגדרתה אינה פתירה; אכן, כולנו יודעים כי תהליך החילון המערבי סילק את המלחמות מן העולם.

עד כה לא הוכיח השיח הלאומי (השיח השליט בצד הישראלי, המושלך כ"מסכה לבנה" גם על הפלסטינים)⁴¹ את תרומתו להשכנת שלום באזור. חשדם של חברי ברית שלום היה אפוא מוצדק בהחלט. חוגים ביקורתיים תלו את האשם בפרטיקולריות של השיח הלאומי; הוחלט שכדי לכוון שלום יש לבסס תחילה שיח אוניברסלי ו"לייצא" גם לצד הפלסטיני. בעניין זה אין הבדל בין נתן שרנסקי ואחרים מן הימין, הטוענים שללא דמוקרטיזציה של העולם הערבי לא ייכון שלום, לבין החוגים הביקורתיים התובעים להביא לחילון של השיח הפוליטי ולרוקנו מממדיו הפרטיקולריסטיים.⁴² בשני המקרים מדובר בזן חדש לכאורה של קולוניאליזם. רק בשנים האחרונות אפשר להבחין בניסיון להתנער מעמדות אלה ולזהות את הקשר ההדוק שבין אוריינטליזם לחילון, כפי שעולה מעבודותיהם של אמנון רז-קרקוצקין ושל יהודה שנהב.

המשבר הנוכחי בין ישראל לפלסטינים מחייב אותנו לשוב אל הצעותיהם של חברי ברית שלום, שסברו שדווקא הממד הדתי הוא שיאפשר חיים משותפים. הביקורת על הלאומיות מזווית דתית אינה מבטאת בהכרח את המורשת הדתית הליברלית של השלושה, אלא מזכירה דווקא תפיסות דתיות אורתודוקסיות-מודרניות שיחסן אל הלאומיות היה דיאלקטי, כמו אלה של הרב קוק ושל הרב יצחק ברויאר.⁴³ אפשר לקרוא את הביקורת של ברית שלום כתביעה לשוב אל זהות דתית טרום-לאומית – תביעה שמשמיעים לאחרונה גם כמה חוגים בני זמננו, במיוחד כלפי הצד היהודי (ראו Žižek 2006, 252–270). אולם הביקורת העזה שמתחו קוהן, ברגמן ושלום על הלאומיות – כפי שזו התעצבה באירופה בין שתי

⁴⁰ השוו עם מאמרה של ענת רימון-אור (2004) על האשמת המזרחים באלמות כלפי ערבים. הקשר שיצרתי בין הדת לבין ה"אוריינט" קושר בין מאמרי לבין מאמרה של רימון-אור. על היחס בין הלאומי לדתי אצל יהודים וערבים, ראו גודמן ויונה 2004.

⁴¹ מן הראוי לבדוק אם חולשתה של הלאומיות הפלסטינית אינה נובעת דווקא מהתעקשותם של הפלסטינים לשמור על זהותם המסורתית ולא לעבור את תהליך המודרניזציה הלאומי. אולם המחקר העכשווי, הסבור באופן אוריינטליסטי כי הלאומיות היא ההתפתחות הנורמלית היחידה, מסביר כי רק ההפרעה שהציבו הציונות והקולוניאליזם הבריטי היא שהחלישה את הלאומיות הפלסטינית (ראו למשל גרבר 2002).

⁴² ראו למשל שנהב 2003, 117–120, ולעומת זאת שנהב 2005.

⁴³ מלבד דבריו של הרב קוק שצוטטו לעיל, מן הראוי להזכיר את ביקורת הלאומיות במאמריו המוקדמים והמאוחרים (הרב קוק [1921] 1982, סג–סד; גולדמן 1983). כמה מאנשי ברית שלום, כמו רבי בנימין (יהושע רדלר-פלדמן), היו מקורבים מאוד לרב קוק. מן הראוי להזכיר גם את דבריו של הרב יצחק ברויאר בגנות הלאומיות. ברויאר (1982) הביע במפורש עמדות מתונות כלפי הפלסטינים.

מלחמות העולם ובעקבות זאת גם במזרח — נועדה לפתוח בפני עמי המזרח (ובפרט בפני יהודים ופלסטינים) אופקים חדשים, ולא לשלול מהם את הזכות לבחור בסופו של דבר בלאומיות בגרסתה המקובלת.

אפשר בהחלט לטעון כי המתאם הגבוה שמגלים מחקרים רבים בין זהות דתית לתפיסות לאומניות אף הוא תוצר של הקולוניאליזם: זוהי הפנמה מוקצנת של הזהות ההגמונית.⁴⁴ אין להתעלם מכך שחוגים נרחבים בציבור הדתי והחרדי נוטים יותר ויותר לאמץ פתרונות רדיקליים ביחס לסכסוך הישראלי-פלסטיני, אולם עלינו לשאול מה מקורה של תופעה זו. במבט מעשי המכוון אל העתיד, ניסיון לדו-שיח יהודי-פלסטיני שבסיסו דתי, מתוך מודעות לתהליכים שעליהם הצביעו חברי ברית שלום, עשוי לשמש אמצעי לקידום השלום וההבנה בין העמים — דווקא כאשר הציבור ה"נאור" בארץ מכריז בכל פה על פער שאינו ניתן לגישור. סביר אמנם להניח שאכזבתו ההולכת וגוברת של הציבור הדתי מן המדינה תוביל אותו לעמדות בדלניות או להקצנה של עמדתו הלאומית, אך אפשר בהחלט לקוות כי הציבור הדתי יוכל להביט באופן ביקורתי על תהליכי הקולוניזציה שעבר, ומתוך כך יפנה אל קורבנות נוספים של התהליך, בדרך לפעולה משותפת.

מאמר זה חושף את הביקורת של ברית שלום על הקולוניאליזם, אך מצביע גם על מגבלותיה. קוהן, ברגמן ושלום אתגרו את השיח הקולוניאלי, אך בד בבד היו למעשה חלק ממנו בכמה היבטים חשובים: הם קבלו על ההזרה של הנשלטים בידי השולטים, אך שיקפו את ההזרה הזו בכתיבתם, הן הכללית והן הציונית; הם הבחינו בין הלאומיות של הנשלטים לזו של השולטים, אך גם שללו את ההבחנה הזו ומתוך כך קראו לסוג כזה או אחר של אימפריאליזם על-לאומי. אני סבור כי המהלך החשוב כעת איננו הביקורת על ברית שלום, אלא הניסיון לחלץ את הרכיב הביקורתי של ברית שלום מתוך כתבי חבריה. מעבר לכך, גם אם כתיבתם משחזרת ומאשרת את ההפרדה המודרנית בין דת ללאומיות, הרי בעבורנו, הקוראים אותם על רקע המחשבה הלאומית המקובלת, הם מבטאים דווקא תודעה מטשטשת את ההפרדה הזו. גם אם נבחר בעמדה הביקורתית, הרי דווקא עמידה על המגבלה המרכזית של קבוצה מרתקת זו — קבלת מערכת הדיכוטומיות הבסיסית של הקולוניאליזם — פותחת בפנינו אופקים חדשים בדרך לקריאה לשינוי רדיקלי של התנהלות היהודים והפלסטינים ב"ארץ הקודש": לא ניסיון להפוך על ראשן את ההכרעות שהתקבלו במהלך הדרך, אלא ניסיון להתגבר על מערכת הדיכוטומיות שיצרה את הצורך בהכרעות אלה.

⁴⁴ חוקרים עמדו על כך שלא מעט מן ה"פגמים" הבולטים של התרבות הנשלטת מקורם במפגש הטראומטי עם הסדר הקולוניאלי השליט. ראו למשל, לגבי מערכת הקסטות בהודו, 8-9, Dirks 1992.

ביבליוגרפיה

- באבא, הומי ק', 2004. "החומר הלבן (היבט פוליטי של לובן)", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 128–134.
- בובר, מרטין מ', 1990. חילופי אגרות, כרך ב, 1918–1938, תרגמו יהושע עמיר ומשה רון, מוסד ביאליק, ירושלים.
- בוירין, דניאל, 2004. "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 358–386.
- בנבנישתי, מירון, 1992. מחול החרדות: אינתיפאדה, מלחמת המפרץ, תהליך השלום, כתר, ירושלים.
- ברגמן, שמואל הוגו, 1920. "לשאלת לאומיות ישראל", מקלט א: 14–26.
- _____, 1921. "על המצב", בשעה זו (הפועל הצעיר), 19.6.1921, עמ' 4–6.
- _____, 1925א. "שני ספרים על סין", הפועל הצעיר, 11.5.1925, עמ' 17–18.
- _____, 1925ב. "נציוליסמוס טורקי", הפועל הצעיר, 12.6.1925, עמ' 5.
- _____, 1928א. "למה אנו דורשים את המועצה הנבחרת?", שאיפותינו א (2): י-ג.
- _____, 1928ב. "תולדות התנועה הלאומית במזרח", הארץ, 24.5.1928.
- _____, 1929. "לשאלת הרוב", שאיפותינו א (3): כד-כט.
- _____, 1930. "טענות ומענות", הארץ, 11.12.1930.
- _____, 1932. "תורת אחד העם והתפיסה הפרוליטרית", שאיפותינו ג (3): 84–89.
- ברויאר, יצחק, 1982. ציוני דרך, תרגם אליהו שפיזר, מוסד הרב קוק, ירושלים.
- גודמן, יהודה, ויוסי יונה, 2004. "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל — אפשרויות מבט אחרות", מערכולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, ערכו יוסי יונה ויהודה גודמן, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 9–45.
- גולדמן, אליעזר, 1983. "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה: מאמרי הרב קוק ב'הפּלס', תרס"א-תרס"ד", דעת 11: 103–126.
- גרבר, חיים, 2002. "הציונות, האוריינטליזם והפּלסטיניזם", המזרח החדש מג: 27–47.
- הלר, יוסף, 1994. מ"ברית שלום" ל"איחוד": יהודה ליב מאגנס והמאבק למדינה דו-לאומית, מאגנס, ירושלים.
- וייס, יפעת, 2002. "זהות ומהותנות: גזע, גזענות והיהודים במפנה המאות ה-19 וה-20", תיאוריה וביקורת 21 (סתיו): 133–161.
- יהושע, א"ב, 1980. בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות, שוקן, ירושלים ותל-אביב.
- לבסקי, חגית, 2002. "לאומיות בין תיאוריה לפרקטיקה: הנס קוהן והציונות", ציון סז: 189–212.
- מאור, זוהר, 2004. מיסטיקה, יצירה ושיבה אל היהדות: חוג פראג בתחילת המאה ה-20, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- _____, עתיד להתפרסם. "הארץ הבלתי מושגת: על השורשים המרכז-אירופאיים של ברית-שלום",

- השאלה הערבית כשאלה יהודית: ברית שלום מעבר להקשר המרכז אירופי, עורך עדי גורדון, כרמל, ירושלים.
- ממי, אלבר, [1957] 2005. דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש, הקדמה: ז'אן-פול סארטר, תרגם אבנר להב, כרמל ומכון ון ליר בירושלים, ירושלים.
- מנדס-פלור, פאול, 1984. "אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה הי"ט והזהות היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (4): 623–681.
- סעיד, אדוארד, [1978] 2000, אוריינטליזם, תרגמה עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב.
- _____, [1993] 2004. "המסע פנימה והופעתה של ההתנגדות", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 83–106.
- פנון, פרנץ, [1952] 2004. עור שחור, מסכות לבנות, תרגמה תמר קפלנסקי, ספריית מעריב, תל-אביב.
- פפה, אילן, 1997. "הציונות כקולוניאליזם: מבט השוואתי על קולוניאליזם מהול באסיה ובאפריקה", בין חזון לרוויזיה, ערך יחיעם ויץ, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, עמ' 345–365.
- קידר, אהרון, 1976. "לתולדותיה של ברית שלום בשנים 1925–1929", פרקי מחקר בתולדות הציונות, מוגשים לישראל גולדשטיין בהגיעו לגבורות, ערכו יהודה באואר, משה דיוויס וישראל קולת, הספרייה הציונית, ירושלים, עמ' 224–285.
- קוהן, הנס, 1921א. "למצבה של אירופה", הפועל הצעיר, 13.9.1921, עמ' 10–11.
- _____, 1921ב. "הלאומיות של אסיה", מעברות ג: 453–460.
- _____, 1922. "בטואלה", הפועל הצעיר, 11.4.1922, עמ' 27–28.
- _____, 1923. "עתידה של האימפריה הבריטית", הפועל הצעיר, 20.10.1923, עמ' 6–7.
- _____, 1925א. "פן אישלמיות (ג)", הפועל הצעיר, 20.2.1925, עמ' 10–12.
- _____, 1925ב. "מצריים החדשה", הפועל הצעיר, 5.11.1925, עמ' 9–10.
- _____, 1926א. "תולדות התנועה הלאומית הערבית (ה)", הפועל הצעיר, 7.5.1926, עמ' 9–11.
- _____, 1926ב. "השפות הזרות בבתי הספר העבריים בארץ-ישראל", הפועל הצעיר, 22.9.1926, עמ' 13–14.
- _____, 1927. "כניסת היהודים לתוך החברה המודרנית", הפועל הצעיר, חלק א: 15.4.1927, עמ' 30–33; חלק ב: 24.4.1927, עמ' 11–13.
- _____, 1928א. "טגורי והלאומיות בהודו", הפועל הצעיר, 4.4.1928, עמ' 27–28.
- _____, 1928ב. "הועידה הבין-לאומית של המיסיונרים בירושלים", הפועל הצעיר, 20.4.1928, עמ' 8–9.
- _____, 1929. "התקדמות ונסיה לאחור (למאורעות באפגניסטן)", הפועל הצעיר, 4.1.1929, עמ' 6–8.
- _____, 1931א. "הערות אחדות על שאלות קונסטיטוציוניות של המנדט הארצישראלי (סוף)", שאיפותינו ב (2): 47–50.
- _____, 1931ב. "דבר המערכת", שאיפותינו ב (2): 43–44.
- קוק, הרב אברהם יצחק, [1921] 1982. אורות, ערך הרב צבי יהודה קוק, מוסד הרב קוק, ירושלים.

- רז-קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות מתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק ראשון", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו): 23–55.
- _____, 1994. "גלות מתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 113–132.
- _____, 2000. "מורשת רבין: על חילוניות, לאומיות ואורינטליזם", זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה, ערך לב' גרינברג, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע, עמ' 89–107.
- _____, 2004. "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 387–413.
- רימון-אור, ענת, 2004. "ממות הערבי עד 'מוות לערבים': היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 285–318.
- רצבי, שלום, 1994. אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום": אידיאולוגיה במבחני מציאות 1925–1948, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- שומסקי, דימיטרי, 2004. "היסטוריוגרפיה, לאומיות ודו-לאומיות: יהדות צ'כוסלובקיה, ציוני פראג ומקורות הגישה הדו-לאומית של הוגו ברגמן", ציון 69 (א): 45–80.
- שגב, תום, 2005. "המחשבה השלישית", הארץ, 3.8.2005.
- שלום, גרשם, [1926] 1989. "הצהרת אמונים לשפה שלנו", עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ב, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב, עמ' 59–60.
- _____, [1929] 1989. "לבעיית הפרלמנט", עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ב, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב, עמ' 63–67.
- _____, [1931] 1989. "במאי קא מיפלגי?", עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ב, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב, עמ' 74–82.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים הערבים, לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל-אביב.
- _____, 2004. "קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 9–21.
- _____, 2005. "מעולם לא היתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברוננו לאטור, תיאוריה וביקורת 26 (אביב): 75–88.
- שפיר, גרשון, 2004. "הקדמה למהדורה החדשה של קרקע, עבודה והסכסוך הישראלי-פלסטיני 1882–1914", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 247–254.
- שפירא, אניטה, 1992. חרב היונה: הציונות והכוח 1881–1948, עם עובד, תל-אביב.
- _____, 1994. "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", ציונות ודת, ערכו שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא, מרכז שז"ר, ירושלים, עמ' 301–327.
- Anidjar, Gil, 2006. "Secularism," *Critical Inquiry* 33: 52–77.

- Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- , 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Aschheim, Steven, 2004. "The Metaphysical Psychologist: The Life and Letters of Gershom Scholem," *The Journal of Modern History* 76: 903–933.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, London and New York: Routledge.
- Bergmann, Hugo, 1925. "Fahnenpolitik," *Juedische Rundschau*, 11.12.1925, p. 809.
- , 1930. "Letters from Abroad: A Liberal Approach to the Arab Problem," *The Menora Journal* 19 (1): 42–49.
- , 1934. "Die Religiöse Situation in Palästina," *Der Morgen* 10 (8): 345–351.
- , 1935. "Die Revolutionierung des Judentums," *Jüdische Rundschau* 40 (33–34): 5.
- Biale, David, 1979. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , 2001. "Shabbtai Zvi and the Seductions of Jewish Orientalism," in *The Sabbatian Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism*, ed. Rachel Elior. Jerusalem: Magnes Press, vol. 2, English Part, pp. 85–110.
- Conklin, Alice, 2003. "Who Speaks for Africa? The René Maran — Blaise Diagne Trial in 1920s Paris," *The Color of Liberty, Histories of Race in France*, eds. Sue Peabody and Tyler Stovall. Durham and London: Duke University Press, pp. 302–337.
- Dirks, Nicholas, 1992. "Introduction: Colonialism and Culture," in his *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: Michigan University Press, pp. 1–25.
- Fanon, Frantz, 1965. *A Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.
- , 1968. *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington. New York: Grove Press.
- Gilman, Sander, 1986. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hart, William, 2000. *Edward Said and the Religious Effect of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khazzoom, Aziza, 2003. "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel," *American Sociological Review* 68: 481–510.
- Kohn, Hans, 1913. "Der Geist des Orients," in *Vom Judentum*. Leipzig: K. Volff.
- , 1922. *Nationalismus: Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*. Wien und Leipzig: R. Loewit.
- , 1929. *A History of Nationalism in the East*, trans. Margaret M. Green. London: Routledge.
- , 1961. *The Habsburg Empire, 1804–1918*. New York: Van Nostrand.

- MacKinnon, Catherine, 1987. "Difference and Dominance: On Sex Discrimination," in *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, ed. Catherine MacKinnon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 32–45.
- Maran, René, [1920] 1932. *Batouala*, trans. Alvah C. Bessie. New York: The Limited Edition Club.
- Mosse, George, 1970. *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany*. New York: H. Fertig.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2001. "Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine," in *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. Steven Aschheim. California: California University Press, pp. 165–180.
- , 2002. "A National Colonial Theology: Religion, Orientalism and the Construction of the Secular in Zionist Discourse," *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 30: 304–317.
- Scholem, Gershom, 1928. "Ist die Verständigung mit der den Arabern gescheitert?" *Jüdische Rundschau* 33 (92): 644.
- , 1995. *Tagebücher, nebst Aufsätze und Entwürfen*, vol. I: 1914–1917, ed. Karlfried Gründer et al. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag.
- Schorske, Carl, 1980. *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Knopf.
- Schwab, Raymond, 1984. *The Oriental Renaissance: Europe Rediscovery of India and the East, 1680–1880*. New York: Columbia University Press.
- Smith, Anthony, 2003. *Chosen People: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Weiss, Yfaat, 2004. "Central European Ethnonationalism and Zionist Binationalism," *Jewish Social Studies* 11: 93–117.
- Žižek, Slavoj, 2006. *The Parallax View*. Cambridge, Mass.: MIT Press.