

דניאל בויערין

נשף המסיכות הקולוניאליות: ציונות, מגדר, חיקוי

מוקדש בהוקרה למיכאל ורשבסקי, המכונה מיקדו, מוריי-חברי יצ"ו

א. פרויד הגיבור

לאחר שסבינה שפילריין, הפציפיסטית והפילגש של יונג, ויתרה על חלומה ללדת "זיגפריד" יהודי ליונג, והודיעה לו שהיא הרה מבעלה היהודי, כתב לה פרויד: "כפי שאת יודעת, החלמתי מכל שמץ של נטייתי אל העניין הארי, והייתי רוצה להניח שאם יהיה זה בן זכר, יגדל להיות ציוני חסון. על כל פנים, הילד או הילדה חייבים להיות שחרחרים, לא בלונדים, הבה ונגרש את כל האשליות מן הסוג ההוא" (Yerushalmi 1991, 12-13). ההיבטים ה"גזעיים" של משאלת פרויד באשר לילד מובנים, אך קידוד המגדר מסתורי יותר.¹ פרויד ממגדר את הציוני כזכר. מדוע?

בשביל פרויד, בעת כתיבת המכתב, הציונות היא זכרית משום שהיא נטובה מיסודה על גבריות. המכתב לשפילריין נכתב במפורש כתגובה לניתוק היחסים בין פרויד ליונג – ורגשותיו העיונים של הראשון לנטייתו האנטישמיות של האחרון, כפי שהבהיר ירושלמי. יונג הביא לדיון פומבי את הטופוס האירופי של "נשיות" הגבר היהודי באופן בלתי משתמע לשני פנים (Gilman 1993, 31). בלשון אחר, בשלב זה בחיי פרויד שימשה ה"ציונות" בתפקיד זהה לזה שמילאה האדיפליות בצמתים אחרים בחייו. שתייהן מסמנות את הפיכת הגבר היהודי, הנשי, הכביכול-קוויר, לזכר. כמו ביחסיו עם פליס (Boyarin 1994), כך גם במכתבו לשפילריין מתקיימים יחסי גומלין בין הומו-ארוטיות מוכחשת לציונות. פרויד היה גלוי למדי ברגשותיו ההומו-ארוטיים כלפי יונג, וכתב לג'ונס שהתעלפותו בנוכחות יונג היתה קשורה ל"רגשות הומוסקסואליים פרועים" (Jones 1953, 348), ואף פירש התעלפות זו במונחים של "תסביך אדיפוס שלילי" (Blum 1979, 155). ויתור על המטרה "האריית" היה מושתת אם כן על "התגברות על תשוקה פרועה" ליונג האריי" (Boyarin 1994). על-פי פרויד, משה עומד על ההר וצופה מנגד, בגעגועים, על "הארץ המובטחת" שאינה ארץ-ישראל אלא רומא, מולדתם של הארים – כמו חניבעל באגם טראסימנום (Masson 1985).

* מאמר זה יראה אור בגירסה אנגלית באסופה: *Queer Diasporas*, ed. Cindy Patton and Benigno Sanchez-Eppler. Durham: Duke University Press, 1977, ושם הודיתי לכל מי שאני חב לו תודות על עזרתו. תרגמה מאנגלית חווה בויערין.

1. ירושלמי מחמיץ לחלוטין את האופי המגדרי של שאיפה זו. גילמן מוחק עניין זה בטענה, כי "פרויד לא ביטא ברורות את ההבדל במונחים של מגדר – ה'בן' היהודי המדומיין יכול להיות ציוני יהודי לאומני, וה'נערה' היהודייה [בתה של שפילריין, רנאטה] תדבר בעד עצמה" (Freud [1900] 1955, 33). אך פרויד ביטא את ההבדל במונחי מגדר, כפי שגילמן הראה (Gilman 1991, 195); ולמרות שאיפותיו הדומות, ביחס לתינוק ולתינוקת היהודיים, "דיבור בעד עצמו" אינו זהה לציונות. רגשותיו של פרויד לגבי הציונות השתנו חליפות. ראו McGraith 1986, 313-317.

חלומות-רומא של פרויד, ובמיוחד החלום הידוע כ"פני המיזפס", מצפינים את רומא כמושא תשוקה וגם כאתרו של המדבא השנוא. טקסט זה – החלום ופירושו בטקסט של פרויד – כולל את האמירה הדחוסה ביותר של משאלה אמביוולנטית: להישאר איכשהו יהודי בשם, אך להשתנות לחלוטין כך שהיהדות תהיה בלתי נראית; כלומר, להפוך יהדות זו למהות "גברית" שאין להבחין בינה לבין האריות. כפי שנראה, אמביוולנטיות כזו מסמלת את התנועה הציונית בעת היווסדה.

מן המפורסמות הוא שבתגובה ל"פסיביות" של אביו, בסיטואציה של השפלה אנטישמית, דמיין פרויד שהוא-עצמו חניבעל, אשר ינקום את נקמת העם ה"שמי" במדכאים הרומים – כפי שאכן נשבע פרויד-חניבעל לאביו האמיץ. נראה אם כן שמשדה התמוג עם חניבעל במחשבתו של פרויד. אך יש לשים לב לכך שגיבורו ה"שמי" של פרויד כלל לא היה יהודי. מנקודת מבט יהודית מסורתית חניבעל היה "פגאני" בדתו ובתרבותו, ממש כמו מתנגדיו הרומים. כפי שכתבה בלומה גולדשטיין בצורה כה מבריקה: "ואיזו דמות טובה יותר קיימת לצורך מלחמה נגד עוינות ואנטישמיות כאלה מאשר דמות הלוחם השמי שאינו יהודי?" (Goldstein 1992, 73). בריוק! הפנטסיות של פרויד על חניבעל השמי ועל הגיבור היהודי כביכול מאסנה, ובסופו של דבר על הנסר המצרי משה המייסד את העם היהודי, מייצגים משאלה להישאר יהודי בשם אך להשתנות לחלוטין, כך שהיהודיות תהיה בלתי נראית. גולדשטיין הראתה איך פנטסיה זו של פרויד התייחסה אל הזהות העצמית שלו:

בשנת 1900 אפיין פרויד את אופיו ההרפתקני במונחים של כיבוש: "אינני למעשה איש מדע, לא מתבונן, לא עורך ניסויים, לא הוגה. אני Conquistador מטבעי, הרפתקן, אם אתם רוצים לתרגם את המונח – עם כל הסקרנות, ההעזה והעקשנות המאפיינים אדם כזה". אם במסווה של קונקויסטדור או של לוחם שמי, באותה תקופה ראה פרויד את עצמו ככובש את רומא בשם היהדות שאותה, על-פי השקפתו, רדפה הכנסייה הרומית ועליה המשיכה לאיים. אך מה קרה כאשר הוא הגיע לרומא לבסוף? (שם, 76).

על-פי קריאתה המבריקה של גולדשטיין את מסתו של פרויד משה של מיכלאנג'לו, פרויד מצא באתר מרכזי של אירופה הנצרית – בכנסיית סנט פייטרו שבלב רומא – "משה" שביטא את כל הערכים והתכונות של הנוצרים האירופים; משה יהודי לא-יהודי, כמו חניבעל (אם לנכס מונח שנטבע בהקשר אחר).³ למעשה החליט פרויד להישאר יהודי, אך רצה ליצור מחדש את היהדות ברמות הרומאים (כלומר הנוצרים).

הגיבורים ה"יהודים" – ויהיו אלה גיבורי המקרא או גיבורי התקופה המודרנית – שונג, ונהפכו לחיקויים של גיבורים נוכרים. יש להרחיב בעניין זה, שכן הוא הובע כאן באופן כמו-מהותני – בבחינת "גיבורי מלחמה אינם יכולים להיות יהודים באמת" – ואף מנוגד לעובדות. מה בדבר שמשון והגיבורים המקראיים האחרים? אין בכוונתי לטעון שלא התקיימה מסורת לחימה יהודית, או שאלימות היא לא-יהודית – הכרזות כאלה הן מהותניות ואינן מקדמות את טיעוני תרבות הפזורה היהודית התעניינה אך מעט בשמשון, ומשה שלה היה תלמיד חכם. התלמוד אף שלל מן המכבים את מעמדם כלוחמים. העניין המשמעותי הוא אם כן שכאשר היהודים המשוחררים רצו לעצב מחדש, בנואשותם, את הגבר היהודי בדמות הגבר האנגלריסקוני (במיוחד), שהיה הגבר האולטימטיבי של עולמם, הם חיפשו דגמי גברים כמו-יהודים – חניבעל השמי; משה שעבר שינוי; ומסאנה, גנרל יהודי כביכול. ובסופו של דבר, כל המסורת המקראית של שלטון עצמי ויציאה למלחמה הובנה כאנטייתיה לנטיית יהודי הפזורה לפסיביות.

בשביל פרויד, הציונות היא אמצעי לדיכוי ההומוסקסואליות היהודית הנשית שלו ולשליטה עליה (Boyarin 1994). הסיפור המשפחתי – אני צאצאם הישיר של הלוחמים השמים העתיקים, לא בנם של האוסטיון הנשיים-פסיביים – ואף הסיפור האדיפלי מכחישים את מוצאו של פרויד כבנו של היהודי-הקווירי-אימפוטנט, שהרים את הכובע שהשליך הגוי לכביש וביטא כך את הפסיביות

3. כאן המקום להבהיר שמטרת עבודתי אינה לדון לכף חובה יהודים שבחרו בדרך ה"אי-יהודיות". כמו דויטשר, אני מגנה את הצירוף האגרסיבי של זהות יהודית מוצהרת עם ריקון של יצירה תרבותית יהודית – צירוף שתוצאתו, בדרך כלל, היא אלימות. צירוף כזה מופיע בחלק גדול מן השיח הציוני והשיח על ה"שואה", כמו גם בקרב קבוצות כגון הליגה להגנה יהודית.

שלו לנוכח הארי הגברי. "אם אביו היה צריך להיות יהודי, זיגמונד היה רוצה לפחות אב גאון בגזעו, גיבור אמיץ" (Robert 1976, 112). באופן דומה, קבוצות ספורט פרוט-ציוניות מוקדמות נתנו לעצמן שמות של לוחמים יהודים כמו "בר-כוכבא" ו"מכבי" (שתי דמויות אלה שוליות למדי, ואף מגונות, במסורת חז"ל) ואימצו אותם כסמלים שלהן (Berkowitz 1993, 108).

מנקודת מבט זו, הציונות נתפסת באופן בסיסי כהתבוללות, אשר בה היהודים נהיים ככל הגויים, כלומר ארים (אדיפוס), אך נשארים יהודים בשמם ואף בחזותם: בר-כוכבא, משה הלוחם ויהודה המכבי; לא טנקרד (כינוי ה-Mensur של "מסדר הדר-קרב" של הרצל) או זיגפריד (שדמות שלו בסגנון היוגנדשטיל הופיעה בגלויית מזכרת של הקונגרס הציוני השני, שנערך בבול ב-1898). סבינה שפילריין אינה אמורה ללדת זיגפריד בלונדי, אך "אם בן, הוא חייב להיות ציוני חסון". על-פי פרויד, כך נראה, לא היה צורך להשתתף בבניין הבית הלאומי היהודי כדי לפתור את הבעיה היהודית; הספיק להיות "ציוני חסון" ולשנות את דימוי הגבר היהודי מדימוי של נשיות "מפגרת" לכזה של גבר אמיתי, כלומר – למרות שפרויד ניער חוצנו מכך – לתחליף "גבר ארי".⁴

ב. הרצל ושנאה עצמית: ציונות כחיקוי קולוניאלי

תיאודור הרצל: "אני יהודי דובר גרמנית מהונגריה ואיני יכול להיות אדם אחר אלא גרמני בלבד. כעת אין מכירים בי כגורמני, אך זה יקרה לכשנגיע לשם. דרך הציונות ילמדו היהודים לאהוב שוב את אותה גרמניה אשר בה למרות הכל, דבקו לבתינו".

טענתי היא שפרשנותו של פרויד לציונות אינה ייחודית, כפי שהיא נראית במבט ראשון. וכפי שהראו כבר חוקרים אחרים, הציונות נחשבה כתרופה ל"מחלת" המגדריות ה"נשית" של היהודים, כמו גם לבעיות הכלכליות והפוליטיות של העם היהודי (Berkowitz 1993, 18–19; Biale 1992, 176). אופייני מבחינה זו הוא מקס נורדאו – "התגלמותה הגדולה השנייה של הציונות המוקדמת" (Berkowitz 1993, 9; Biale 1992, 178–179). "דרישתו של נורדאו שהיהודים יתקנו את גופם היה ניסיון אחד מני רבים בקהילה היהודית להשתמש במבנה שמתחת לפני השטח של הרטוריקה האנטישמית, ולהשתמש במסר הפוליטי החזק שלה למטרות אחרות. קריאתו של נורדאו ליצור 'יהודי שרירי חדש' התבססה על 'הידרדרותו של היהודי בגבולות הצרים של הגטו'... הציונות דרשה שיהודי השרירים החדשים יהיו בעלי גוף בריא ונפש בריאה" (Gilman 1993, 105; Korperlich 1909). ג'ורג מוסה כבר כתב בתמציתיות כי "הציונים המתבוללים היו בעלי אידיאל משותף של גבריות" (Mosse 1985, 42). אני קורא זאת כשוויון ערך של הציונות וההתבוללות.

בהתחשב במגדריות הגברית בת-זמננו, אין זה מפתיע שפרויד מקדד את הציונות כגברית, ממין זכר (Biale 1992, 176–177), כתשובה מפורשת לתיאורו האנטישמי את היהדות כנשית. לדעתי, פרויד, כמו גם נורדאו, הפנימו את הפרשנות השלילית של האנטישמים לגבריות היהודית – גבריות שתוארה כמעוותת באופן פתולוגי – ולכן ראו בציונות פתרון למצב היהודי. מפעלם של הציונים היה במידה רבה הפיכת הגבר היהודי לטיפוס הגברי שהעריצו – הגבר ה"ארי" האידיאלי. אם המשימה הפוליטית של הציונות היתה להפוך את היהודים לעם ככל העמים, אזי השינוי במימד הנפשי התבטא בניסיון להפוך את היהודי לגבר ככל הגברים. הסיסמה הציונית "ככל הגויים" היתה אם כן בעלת משמעות כפולה, כי היא התקבלה בקרב העם במובן של "כמו (הגברים) הגויים". היבט זה של הציונות, אני טוען, היה ההיבט שמשך את פרויד. דרך ההזדהות עם משה הכובש הפך פרויד את עצמו לזכר וביטל את ביטול הגבריות שביסוד יהדותו, בעודו נשאר יהודי בשמו וברגשותיו – כמו שאר הגברים היהודים-אוסטרים שייסדו את מועדוני הספורט היהודיים, "מכבי" ו"בר-כוכבא". ברקוביץ מדבר על "הסימביוזה של המתעמל היהודי בין גרמניות יהדות וליברליות", ואומר שעירוב זה היה "מוליך בעל חשיבות של התרבות הציונית הלאומית" (Berkowitz 1993, 108).

4. ברשימות שכתב הרצל בצמוד לכתיבת מדינת היהודים מופיע הפרדוקס-לכאורה, שלפיו אתרה המובהק של הזהות הוא גם מקום ההכחשה החזקה ביותר: "מנחותי היחידה היתה האונה למוסיקה של ואגנר בערבים. במיוחד טנהויזר, אופרה אשר בהופעותיה נכחתי בכל פעם שהתקיימו. רק בערבים שבהם לא התקיימה הופעה היו לי ספקות באשר לאמינות של רעיונותי" (הרצל 1969, 17; אילון 1979, 15). אני מודה ליונתן בווארין, שהזכיר לי קיומו של קטע זה.

ג. הרצל הגרמני

אני פונה לטקסטים של תיאודור הרצל, "אבי מדינת היהודים". קריאה מחדש של הטקסטים שלו, תוך כדי שמירת הקטגוריות הביקורתיות של תיאוריות פוסט-קולוניאליות במחשבתנו, תביא להבנה מפתיעה וחדשה של הציונות ההרצליאנית.⁵ הציונות מוצגת על-ידי תומכיה כתנועה נגד התבוללות, המממשת את הרצון לרכוש כוח במצב של דיכוי, או כתנועה ילידית שאינה שונה בהרבה מה-Negritude. יש להשוות את הקטעים מתוך יומניו של הרצל, המצוטטים לעיל, עם הצהרתו של יהודי מתבולל מובהק כמו וולטר רתנאו, המצוטט להלן, כדי לראות עד כמה התמונה אינה ברורה: "אין לי ואיני מכיר דם אחר מלבד דם גרמני. אין לי שבת, עם, אחרים מאשר העם הגרמני. אם תגרשני מהאדמה הגרמנית שלי עדיין אשאר גרמני, אין זה משנה כלום" (Rathenau 1965). הרצל הבין, בהבחנה עמוקה רק מעט יותר מוּו של רתנאו, שרק אם יעזוב את אדמת גרמניה וייסד מדינה יהודית, יוכל להיות גרמני אמיתי; אך הרצל הודה עם הגרמנים והשתוקק להיות גרמני למהדרין, כמו רתנאו עצמו. מתנגדי הציונות, לעומת זאת, רואים בה תנועה קולוניאלית גרידא, הרחבה בלתי מדוללת של נהגים אירופיים. משימתי היא לתאר כיצד תופסת הציונות עמדה ייחודית בין התחומים – היא לא ילידית (nativist) לחלוטין, מפני שיש בה טענה חלקית בלבד להבדל, אך היא גם לא רק בבחינת ענף של הקולוניאליזם האירופי.

כדי לעקוב אחר הטיעון שלי, חיוני בראש ובראשונה להבין את האידיאולוגיה של האמנסיפציה היהודית, כפי שניסחיה במקור הנצרים הליברלים האירופיים. בניגוד לאנטישמים הגוענים, שטענו שכל הרע שבעם היהודי הוא ביולוגי ואינו ברי-שינוי, גרסו ה"ליברלים" שהאפיונים הבזויים של היהודים הם תוצאה של תנאי חייהם החומריים, ובמיוחד תוצאה של דיכויים על-ידי הנצרים. סיבה נוספת למצבם השפל והמנוון של היהודים היתה, לדעת ה"ליברלים", שמירתם על אורח חיים פרימיטיבי ו"מזרחי". הפתרון ל"בעיה היהודית", על-פי ליברל מסוגו של כריסטיאן וילהלם דוהם, היה טמון אם כן בויתור של היהודים על ייחודם ה"מזרחי" הפרימיטיבי והיהפכותם ל"בני תרבות" (Kornberg 1993, 16–19). אר"א יהיו בעלי מעלות גבריות וישתתפו בפרקטיקות גבריות כמו דריקרב ושירות צבאי, שהן החובות והזכויות של כל אורח. אפשר למצוא אנלוגיות מעניינות בין ספרו של דוהם על שיפור הסטטוס האזרחי של היהודים (1781) לבין חיבורו הידוע לשמצה של מקאולי, מזכר על חינוך בהודו, שמתרתו הזכורה לגנאי היא לעצב מעמד של אנשים "הודים ברמם ובחזותם, אך אנגלים בטעמם, בדיעותיהם, במידותיהם ובשכלם" (Bhabha 1994). ה"אמנסיפציה" של היהודים וזהו, לפיכך, פונקציונלית, לקולוניזציה.

הרצל, שביקש להתייבב במעמד של מתרבת ההמונים היהודים, קיבל לחלוטין עמדה זו בדבר מצב היהודים. ב-1882 היה מוכן להסכים לכל ההאשמות נגד "היהודים" של האנטישמי אויגן דירינג – האשמות בדבר אי-ישיור, חוסר עומק מוסרי וטפילות. הרצל לא הסכים עם דירינג רק בעניין הסיבות להתנהגויות אלה: בעוד שדירינג חשב שההתנהגויות הן למעשה תכונות ביולוגיות של היהודים, סבר הרצל כי הן תוצאות סביבתיות הקשורות בתנאי החיים של היהודים. על-פי הרצל, התלמוד, כל אשר בו וכל שנוצר בזכותו, אינו אלא "תוצאה של בידוד כפוי ובלתי טבעי מהזרם המרכזי של

5. אני מוסיף ל"ציונות" שאליה אני מתייחס את התואר "הרצליאנית", מאחר שיש, והיו, סוגים שונים של ציונות. למרות הבזו שאני רוחש לציונות ההרצליאנית, הרי ציונות דתית – הצירוף של ממלכתיות עם דת, בין אם אורתודוקסית ובין אם לא – והמיסטיקה של דם ואדמה בקרב הימין, כמו בקרב בשמאל, בעייתיות והרסניות אף יותר. זאת, במיוחד כאשר בוחנים את המצב הנוכחי של אוכלוסיות פלסטין/ישראל. באיזו מידה האידיאלים של הרצל ממומשים במדינת ישראל – זהו נושא שנוי במחלוקת. האידיאלים המוצלחים ביותר מביניהם בוודאי אינם ממומשים. אני מנסה להציג כמה מהגילויים של ההגות ההרצליאנית על אודות ההיסטוריה היהודית, כפי שהם מתממשים בתרבות הישראלית. אטען, שחלק גדול מן האלימות של החיים הפוליטיים והתרבותיים בישראל כיום הוא תולדה של המאבקים ההתחלתיים של יהודים מורחים ומסורתיים נגד "השליחות הציוני-ציונית" של הליברלים ה"מערביים". למרבה הצער, לעתים קרובות התוצאה של "שליחות" זו היא החמרת הניארו-קולוניאליזם כלפי הפלסטינים, במקום סולידריות עם מאבקם האנטי-קולוניאלי. הסוג היחיד של ציונות היסטורית, שעמו אני מסוגל להזדהות, הוא של יהודה מאנגט וקברצת "ברית שלום". ציונות זו לא ביקשה הגמוניה יהודית, מדינה יהודית, אלא חלוקת הריבונות עם הפלסטינים במדינה דו-לאומית. בימינו תוכנית כזו מכונה "אנטי-ציונות", ואם כן, אני אנטי-ציוני.

המין האנושי, התנחמות מעוררת חמלה של נפשות מדוכאות" (Kornberg 1993, 20). רבנים נאורים ולמדנים בווינה ראו את התרבות היהודית באירופה באופן אחר – כתוצר של הפריה בין הטקסטואליות וההליכים התלמודיים לבין התרבות האירופית, שהתפתחה מטביב ליהודים ושניזונה מהם. וכך, "בהדגישו את אופיה המזרחי של היהדות, היה הרצל קרוב לעמדות הפולמסנים האנטי-יהודים" (שם, 20). לגבי הרצל, שהצהרותיו מפורשות לטעמי, ולגבי פרויד, אם נקרא בין השורות, הדבר שהבחין בין היהודים לנוצרים היה עיוות כלשהו: "לגבי הרצל הייחוד והעיוות היהודיים חד הם" (שם, 24).

בחלום המיפוס שלו ביטא פרויד תשוקה, שילדיו יחוננו באופן שיאפשר להם לחדור בקלות אל החברה הנוצרית; אך הוא דיכא את התשוקה כי יתנצרו. הוא ביקש שהם יישארו נאמנים לזהות היהודית, כל עוד זו לא הברילה אותם מן הגויים. היה זה גם הפתרון של הרצל – הפתרון הירוע כ"ציונות". אך לפני שמצא אותו, הרזה הרצל בדרכים אחרות להפיכת היהודים לנוצרים – דרכים שנועדו להביא להיעלמות העצמאות התרבותית של היהודים.

ביומניו כתב הרצל על תוכניתו (מ'1893!) להציל את היהודים באמצעות התנצרות המונית:

בערך לפני שנתיים חפצתי לפתור את שאלת היהודים, לכל הפחות באוסטריה, בעזרת הכנסייה הקתולית. אני חפצתי להבטיח לעצמי בראשונה את עזרת נסיכי הכנסייה באוסטריה ולהשיג עליהם כניסה אל האפיפיור ולהגיד לו: "עזור לנו מידי האנטישמים. ואני מחולל תנועה כבירה בין היהודים שיעברו באופן חופשי ונאה אל הנצרות, חופשי ונאה במובן זה שמנהיגי התנועה – בייחוד אני – יישארו יהודים ובתור יהודים יטיפו לטובת קבלת הדת השלטת בעצם זהרי יום, ביום ראשון בשעה שתיים-עשרה, תצא לפועל ההמרה בתהלוכה חגיגית ובצלצול פעמונים, בכנסיית סטפן. לא בבושת פנים, כמו שעשו יהודים עד אז. כי אם מתוך תנאות גאות. ומה שהמנהיגים היהודים יישארו ביהדותם, בלוותם את העם רק עד סף הכנסייה ואילו הם יישארו עצמם בחוץ, זה ירים את כל העניין וישית לו קו של גילוי לב... אנו האמיצים, היינו צריכים להיות דור המבול. אנו היינו נשארים עוד באמונת אבותינו. אך את בנינו הצעירים היינו עושים לנוצרים עוד לפני הגיעם לגיל של החלטה עצמית, בשעה שעניין ההתנצרות מקבל כבר צורה של מורץ-לב או שאיפה להינשא למדרגה גבוהה. כבר ראיתי את עצמי במשא ומתן עם הארכיבישוף בווינה, בהרהורי לבי עמדתי לפני האפיפיור – שניהם הביעו את צערם הגדול, שאני רוצה להימנות עם דגל דור המבול – ונתתי לסיסמה של התערבות הגזעים שתעבור בטיסה מסוף העולם ועד סופו (הרצל 1939, 7-8).

טקסט זה חושף באופן דרמטי יסודות חשובים במחשבתו של הרצל. הבעיה היחידה המעסיקה אותו בעליל היא הכבוד היהודי וה"התקבלות" – ולא הבעיה של שרידות תרבותית. בטקסט שהוא אבן היסוד של הציונות, מדינת היהודים, אכן כתב הרצל: "כבר דיברתי על 'ההתבוללות' שלנו. אינני אומר אף רגע, שאני חפץ בה. אישיות העם שלנו הינה, מבחינה היסטורית, מפורסמת מדי, וחרף כל ההשפלות, נעלה מדי, מכדי שנבקש את אובדנה" (הרצל, 1973, 21). המיתוס על חזרתו של הרצל אל היהדות מבוסס על הצהרות מסוג זה, אך כבר במשפט הבא הוא כותב: "ואולי היינו יכולים להיטמע ללא שריד בעמים סביבותינו, אילו הניחו לנו לפחות למשך שני דורות. לא יניחו לנו... רק הלחץ מצמידנו שוב אל הגזע העתיק, רק שנאת סביבתנו עושה אותנו שוב לזרים" (שם). חיפוש אחר דרך לקיים את ההבדל היהודי באופן יצירתי וחיוני לא היה כלל חלק מהתוכנית, לא בראשיתה ולא בסופה; התוכנית ביקשה לנתב את היהודים אל מעמד נכון של עם גאה, גברי ולחם – בדיוק כמו כולם. אמירתו הנלהבת ביותר של הרצל – "אנחנו עם אחד" – נברכה באופן מידי בשלילתה: "האויב, שלא ברצוננו, עושה אותנו לכך". ברור אם כן כי אם התנאים באירופה היו אחרים, אזי היהודים, כיישות תרבותית נפרדת, היו נעלמים מומן. הרצל אומר זאת במפורש (שם, 1).

אין דרך יעילה מההתנצרות כדי לזרז את היעלמות היהודים. כפי שקורנברג מראה, "פתרון" אפשרי זה לבעיית היהודים הופיע בתדירות גבוהה בכתבי היהודים המתבוללים, שגרסו כי "המבדיל בין בני האדם גם מפריד ביניהם". מכאן נובע, שהפתרון הטוב ביותר הוא היפטרות מן המבדיל בין היהודים לבין בני האדם האחרים, מפני שהיהדות "תש כוחה ופג תוקפה" (Gomperz, אצל Kornberg 1993, 115)

הרצל אימץ דעות אלה כבר ב־1883 והמשיך להחזיק בהן במדינת היהודים, בקול הקורא שלו בדבר "עירוב כל הגזעים". לעומת כותבי ביוגרפיה מוקדמים יותר, שהתייחסו לרעיון זה כאל שירת הברבור של תקופת תמיכתו של הרצל בהתבוללות, מראה קורנברג כיצד רעיון זה תפקד כהקדמה ל"ציונות" שלו. הרצל הגיע למסקנה שהאנטישמיות היתה מוצדקת בעיקרה בשל התנהגות היהודים, ובמיוחד בשל התנהגות ה־Ostjuden הבוויים. לדעתו, רק מהלך קיצוני של טרנספורמציה עצמית ישיג את הערכת הנוצרים לבני עמו המנוונים. כפי שראינו, הדבר היחיד שעורר את התנגדותו היה הגירסה המודרנית של האנטישמיות, שראתה בהתנוונות היהודים תכונה ביולוגית ולפיכך בלתי ניתנת לשינוי. ביחס לגישה הנוצרית האנטי יהודית הקלאסית, שראתה ב"בעיה היהודית" תוצאה של סירוב היהודים לקבל את אלוהותו של ישו, נראה שהרצל הרגיש בנוח. התנצרות המונית, אם תבצע באופן הולם, באומץ ובגלוי – כך חשב – תהיה פעולה של שינוי עצמי מן הסוג הרצוי.

רעיונו המשונה של הרצל, כי מבצע התנצרות זה יהיה מכובד יותר אם המנהיגים יישארו יהודים, היה בלתי נפרד ממשמתו הרגשית והאידיאולוגית. שכן, תכליתה של פעולה קיצונית זו תושם לאל אם היהודים ייתפסו כפחדנים, אם התנצרותם תתפרש כאקט הנעשה מתוך פחד, כלומר בלתי גברי או אופורטוניסטי. אם ההנהגה תישאר נאמנה לדתה, ובעיקר אם יתנצרו ילדים, שעל־פי גולם עדיין אינם אחראים למעשיהם – סבר הרצל – בוודאי לא יאמרו מבקרו הפוטנציאליים כי הצעתו היא תוצאה של "פחדנות או רדיפת קריירה". כאן אנו מוצאים את לב־לבו של המלכוד התרבותי של הרצל. קורנברג ראה בנטיותיו הסותרות של הרצל – אל ההתבוללות ואל העמידה על זכויות היהודים – תסמינים של אמביוולנטיות עמוקה. לעומת זאת, אני מציע להתייחס אל נטיות אלה כאל תסמיני מצב של בין הפטיש לסדן – התקף גם בהקשרים אחרים של חיים תחת שלטון קולוניאלי – שהממצא ממנו אינו קל, והדורש למעשה שני פתרונות מנוגדים. ההאשמות האנטישמיות נגד היהודים, שהפנים הרצל, היו של פחדנות ואופורטוניזם ושל חוסר ציות לעקרונות במצב של לחץ קיצוני. קורנברג מתעד ייצוג כזה של היהודים: "בהפגנה של חוש הומור טען יהודי וינאי שהיו אלה רגשי הנאמנות והגאווה הגרמניים שלו, שמנעו בעדו מלהתנצר", ואחר מתייחס אל ההטבלה כאל "השטות היהודית" (Kornberg 1993, 119). באמצעות אי־ההתנצרות היהודי נהפך לנצרי, אך באמצעות ההתנצרות הוא נשאר יהודי!

אין פלא שהרצל מגלם פרדוקס. הדחף הכפול להפוך את היהודים לנצרים ולהרוץ בתוקף את האנטישמיות מייצג אם כן שני חלקי פתרון של בעיה אחת, שהעמידה את היהודים בין הפטיש לסדן. ההתנצרות, המנוגדת מעצם הגדרתה למאבק על זכויות לאומיות, נתפסה כהוכחה לפחדנות ולרדיפת קריירה, בעוד שהתעקשות על זכויות היתה עשויה להמשיך את הפעלת הלחץ האנטישמי מן הסוג שהביא מלכתחילה להתנוונות. הבעיה היתה איך לא להיכדל מן הנוצרים, מבלי להיתפס כפחדנים. פתרונו הראשון של הרצל היה שהמנהיגים ינצרו את המון העם ואת הילדים, בעוד שהם עצמם יישארו יהודים עקשים, ומן הסתם יישאו בתוצאות באומץ. הפתרון המושלם היה, מכל מקום, הציונות.

ב־1894, שוב על־פי הרצל עצמו, ההבדל היהודי היה מצב בלתי רצוי ושלילי בלבד, שכפו האנטישמים על היהודים: "אני מבין את האנטישמיות. אנו היהודים נשארנו, אם גם שלא באשמתנו, כגוף זר בין עמים שונים. בנינו קבלנו מספר תכונות שהן למורת רוח לחברה. האופי שלנו נשחת על־ידי הלחץ, והוא דורש את תיקונו על־ידי לחץ אחר... בכל המצוקות האלה דבק בנו הכיעור, נשנתה האופי שלנו שבימים־מקדם היה גא ונהדר. הן היינו אנשים, שידעו להגן במלחמה על המדינה" (הרצל 1939, 9–10). ב־1894 השתכנע הרצל שההתנצרות אינה יכולה להיות ה"לחץ מסוג אחר" – לא מפני שהוא עבר תמורה ו"שב אל עמו", אלא משום שנוצרים אוהדי יהודים שללו את ההצעה. לא השתנתה התפיסה של מהותו של Volk גא ונהדר. שוב לפנינו הפרדוקס ההרצליאני: הזכייה מחדש בכבוד יהודי כרוכה בהפיכה למעשה לגרמני. מתח מסוג זה אנו מוצאים גם אצל פרייד ואף אצל שפינוזה, הכותב בקטע מרתק: "אני סבור כי ברית המילה, יש לה בנידון זה השפעה גדולה כל כך עד שאני משוכנע שהיא לבדה תקיים את העם הזה לעולמים. יתר על כן, אלמלא ירכבו יסודות אמונתם את נפשותיהם, הייתי מאמין בהחלט כי ביום מן הימים,

בבוא שעת הכושר, שוב יקימו את ממלכתם ואלוהים יבחר בהם מחדש".⁶ איזה מתח כפול! הדבר המשמר את בני העם היהודי הוא גם הדבר ה"הופך אותם לנשיים" ומונע את הקמת מדינתם. אין פלא שהרצל הציוני לא מל את בנו כאשר רעיונות מסוג זה ניסרו בחלל העולם. לא מפליא גם שפרויד, בחפשו אחר גבריות יהודית כתרופת נגד למילה, מצא פתרון בהקמת מדינה.

ד. הגיטו החדש

ב־1894 כתב הרצל את המחזה הגיטו החדש. רוב העלילה מתרכז במוטיב תרבותי שהטריד את הרצל, כמו גם יהודים אוסטרו-הונגרים רבים אחרים בני תקופתו – דו־הקרב. הגיבור, הגיבור, בן־דמותו המוסווה קמעה של הרצל, מתגרה בקצין חיל פרשים נוצרי ואחר מסרב לצאת לדו־קרב מאחר שהוא טרוד במחלתו של אביו. המקרה מתרחש חמש שנים לפני פתיחת המחזה. לחבר נוצרי, המתייחס לביטול למשמעות המקרה, אומר גיבור המחזה: "לא אני. אני אינני יכול לשכוח – כי יהודי הנני. אתם יכולים להתייחס לדברים כאלה ביתר קלות. אם אתה, פרנץ וורצלכנר, תישב מאורע כזה בכי טוב, ייאמר עליך שאיש מתון ופיקח אתה. ואולם עלי, על יעקב סמואל, יאמרו שמוגילב הנני" (הרצל 1934, 207). הסצינה שבה פרנץ וורצלכנר בא "לנתק את היחסים" עם חברו לשעבר, מפני שהתחתן עם משפחה "יהודית מדי" (כפי שקוראים לכך בארצות-הברית), ואומר: "אצלך חלו שינויים. עכשיו סביבה לך אחרת, חברה אחרת – שאין אני יכול להסתגל אליה. הריינברגים הללו, וסרשטיין זה – וכל אשר ייקראו בשם – קשה לי לשאת אותם. לא נוח לי בחברתם, ולהתחמק מהם אי־אפשר – מאז נישואיך אני נתקל כל רגע באחד מהם. אנשי ביתך הם! לא בידך הדבר לשנות" (שם). יעקב סמואל מגיב לדברים אלה בהבנה, הוא מודה ל"חברו" על גילוי הלב ומוסיף: "הרבה למדתי ממך... קלות וחמורות. בביטוי, בהבעות הפנים, בתנועות. להשתחוות בלי זחלנות, להזדקף בלי מרי – ועוד כהנה וכהנה" (שם, 217). סמואל ממשיך בפזמון ההרצליאני הרגיל, בבחינת: כמובן שאתה צודק. אנו בזויים, אך זו אשמתיך. לפנינו ייצוג מושלם של יהודי אוסטרי, המעריץ ומאמץ מנהגים נוצריים ואז נפגע כאשר כל זה לא עוזר, כאשר אין בכך די, בקיצור, הרצל וורצלכנר הוא אלגוריה לחברה האוסטרית הליברלית, אשר תחילה עודדה את האמנסיפציה היהודית, ואחר כך, בשנות התשעים של המאה ה־19, נהפכה שוב לאנטישמית. למרות שמדובר בשנה לפני ה"שינוי" שחל בהרצל, הרי באמצעות התשובה שהוא שם בפיו של סמואל נחשף כבר הרגש – הנאה והמכוער כאחד – שהניע את הציונות שלו: "דרכינו נפרדות, וורצלכנר! ולו נתת עכשיו בידי את הברירה, עם מי ארצה ללכת – אתך או עם וסרשטיין [ספסר יהודי דוחה במיוחד שהוא מין Ostjude, שמדבר במבטא יידי]. החלטתי כבר. אני לווסרשטיין הנני, אם עשיר ואם עני. אין אני יכול לגנות אותו במאומה, כשם שאינני יכול לשבח אותך. כל אחד מכם עומד במקום בו העמידה אתכם ההיסטוריה שלכם" (שם, 218–219). הזדהות דו־משמעית זו עם וסרשטיין היא־היא המתנסחת שנה מאוחר יותר במלים: "אנו עם – האיוב, שלא ברצוננו, עושה אותנו לכך" (כך בנוסח העברי של מדינת היהודים. בתרגום האנגלי כתוב "אנחנו עם אחד"). וסרשטיין הוא גם ה־Ostjude הבזוי ביותר ש"נושא את זרעי הגאולה היהודית" (Kornberg 1993, 138). כפי שיהדות רוסיה נתגלתה, מאוחר יותר, כמפתח לתוכניתו הציונית של הרצל. פרט ליעקב סמואל מופיעות בניסו החדש דמויות נוספות, שהכרזותיהן מתגלגלות מאוחר יותר לעמדותיו המוצהרות של הרצל במדינת היהודים. כך, הרצל שם בפי הרב במחזה את המלים: "יש גם צד טוב בדבר. מאז פשטה האנטישמיות בארץ, רואה אני שוב יותר יראת שמים. האנטישמיות היא כאזהרה. לנו, שנישאר נאמנים לאחדותנו, שלא נסור מעל אלוהי אבותינו כאשר עשו רבים..." (הרצל 1934, 211). מה המרחק בין אמירה זו לבין רעיונו של הרצל במדינת היהודים, שהיהודים נשארו עם רק בגלל האנטישמיות? ההבדל העיקרי הוא שהרב חושב שהתוצאה רצויה, ואילו הרצל אמביוולנטי.

כתוצאה מן ה"פרידה" מפרנץ וורצלכנר מחפש יעקב סמואל דרכים אחרות לצאת מן "הגיטו החדש". פעולתו הראשונה היא תמיכה בכורים השובתים, במכרה הפחם שבו משקיע גיטו העשיר (שם, 240). מהלך זה במחזה מקביל לתוכניתו הגדולה השנייה של הרצל למען ה"כבוד" היהודי,

6. מצוטט אצל Geller 1993, 59.

ולמעשה להיעלמות העם היהודי – התוכנית להמרה לסוציאליזם. כותב קורנברג: "ברשימותיו שלא פורסמו הוא [הרצל] קורא לסוציאליזם – התשובה לאנטישמיות בגרמניה; ולהתנצרות – התשובה לה באוסטריה. זוהי הוכחה לכך שהוא חשב יותר על שיטה וסגנון של פעולה יהודית מאשר על תוכנה האידיאולוגי" (Kornberg 1993, 122). יתר על כן, בשביל הרצל, "סוציאליזם" ביטא בעיקר *ressentiment*: יהודים ופועלים היו מדוכאים; הם יוכלו להתאחד במטרה המשותפת של עידוד האלימות נגד המדינה. הרצל היה עד לכבוד שבו זכו הפועלים המדוכאים לנוכח פעילותם הרדיקלית, והשתוקק בכנות שהיהודים ייהפכו גם הם ללוחמים גאים למען מטרה כלשהי: אם לא הורשו היהודים להגן על המדינה, לפחות יוכלו להתקוף אותה. "כאשר הציע שהיהודים יפנו אל הסוציאליזם – הרצל, אדיש למטרתם, מזכיר מפלגות רפורמטיות בפעולתן ומהפכניות בנאומיהן, כמו המפלגות הסוציאלי-דמוקרטיות האוסטריות והגרמניות, וקבוצות טרוריסטיות כמו הסניף האלים של האנארכיזם הצרפתי" (שם). הרצל עצמו לא היה סוציאליסט – בריבון שדגל בהמרת היהודים לסוציאליזם, תקף את התוכנית הסוציאליסטית עצמה. ואולם, מאפיונו של וטרשטיין במחזה ואף מדמותו של ריינברג, גיסו ההגון יחסית של יעקב סמואל, ניכר שהרצל, כמו מרקס, נדחה מן הקפיטליזם היהודי העולה. ההבדל ביניהם הוא שבשעה שגישתו של מרקס אכן שאבה מסבלם של הפועלים, הרי הרצל נטרד מן ההמוניות של היהודים שמנעה, לדעתו, את התקבלותם המלאה על-ידי האליטות הנוצריות.⁷ הרצל תיאר במכתב את היהודים כיבני אדם בלתי מוזיקים, בוויים, אין לומר בני אותה אורחות, מחוסרי כבוד ולכן נוטים לבצע, שנהפכו לערמומיים בעקבות דיכוי ממושך" (Kornberg 1993, 124).

לטענתי, הרצל – כמו פרויד באופן אחר – ראה בפסיביות גורם להשפלה ולהתנוונות. את הפועלים ה"סלאביים", אשר באים לראות את יעקב במחזה ומביעים את כעסם על התנאים האיומים שבהם הם עובדים אפשר לקרוא כמסוך ל-*Ostjude* שהפעילות הרדיקלית תהפוך אותו לבן אדם מכובד וגברי. קרל שורשקה הצביע כבר על הקישור האסוציאטיבי שיצר הרצל בין פוליטיקה רדיקלית למיניות. בפיליטון כתב הרצל על האנרכיסט ראואשול: "רוצח רגיל נחפז עם שללו אל בית הברשת; ראואשול גילה תאוה אחרת: את התאוה של האידיאה הגדולה וקבלת ייסורים למענה".⁸ על-פי שורשקה, ייחס הרצל לפעילות סוציאליסטית "תאוה" דומה לזו שגולמה במנהיג האנרכיסטי – מעבר מפסיביות מנוונת לפעילות גברית (Schorske 1980, 154). מאחר שהמשמעות העיקרית, ואולי היחידה, של הפעילות היתה היא-עצמה והגבריות שהאצילה, לא היה למעשה הבדל בין סוציאליזם, אנרכיזם או קולוניאליזם; האלימות היתה ציר הפעולה המרכזי. כל אלימות "מכובדת", שהיהודים היו יכולים להפעיל, היתה משקמת את מעמדם וכבודם, את גבריותם.

פרשנות קשה זו ניתנת לאימות בקריאה צמודה של המחזה. המשל ההיסטורי על משה ממגנצה, שמספר הרב בנקודת מפנה במחזה, מהווה דימוי מרכזי וכוח מניע של המחזה מכאן ואילך. יעקב סמואל, כמו הרצל והיהודים האוסטרים המתבללים, נדחה בניסיונו להתקבל באופן פשוט על-ידי חברו, האריסטוקרט הנוצרי, פרנץ וורצלכנר. כזכור, סמואל נמנע מדו-קרב עם הרוחן היהודי פון שראם. למרות שורצלכנר ממעיט בחשיבות ה"פחדנות" כסיבה לברושה, הרי מיד לאחר מכן הוא מנתק את קשריו עם סמואל בתואנה שהוא עתה "יהודי מדי" ובטענה שקשריו עם הקפיטליסטים, וטרשטיין וריינברג, מטרידים אותו. במערכה השלישית, לאחר שסמואל שומע על סבלות הכורים והולך אל המכרה, תומך בשביתה וצופה לבסוף, בזעזוע, בהתמוטטות המכרה – הוא מבקש להתעמת עם גיסו שהשקיע באתר. בתחילה נראה כי רגשות שמאליים מניעים את סמואל, כאשר

7. טיעונו של קודיחי, שהסוציאליזם היהודי מבטא רתיעה יהודית בורגנית מיהודי מזרח אירופה (Cuddihy [1974] 1987, 5) מתאים להרצל יותר מאשר למרקס (ראו Boyarin 1994). הרצל ביטא דאגה אמיתית לבטיחות הכורים, כפי שמראה תוכניתו להלאמת המכרות במדינת היהודים העתידית – "כדי שהכורים לא יהיו תלויים בקמצנות היומים, המדינה לא תחסוך באמצעי ביטחון" (Herzl 1960, 62) כמו כן, ליברליות אמיתית ניכרת בהצעתו, כי המדינה היהודית תחרוץ על דגלה יום עבודה של שבע שעות. איני טוען שהרצל היה ריאקציונר, אלא ליברל כמו ג'ון סטיוארט מיל. בהתחשב במצבה של החברה הישראלית הנוכחית, אפילו החזון הקולוניאלי הליברלי עדיף – על אף שלטעמי הוא אינו מספק. ראו גם אילון 1979, 166.

8. מצוטט אצל אילון 1979, 124 (הופיע ב-"*Neue Freie Presse*", 29.4.1892).

הוא מביע את חלחלתו ממראה ההרס:

אין לתאר, אין לספר. בשעה שהגעתי העלו חללים מן הבור. בפתח מכרה רומונדה צעדו הנשים וזעקו, ונאנקו וייבבו, וכמה מהן עמדו אילמות. בפני אלו אי-אפשר היה לי להציץ... אהה, את המראות האלו לא אוכל עוד להסיר מלפני עיני. הכל שחור. אבק הפחם עוטף הכל בצעיף אבל. הסמרטוטים אשר לבשרם כהים מחמת פחם. ורוח הסתיו החותכת מנשבת בין הקרעים, עד כי אברי הגוף הכחושים רועדים מקור. גם השמים כעין האפר הכהה. והילדים אף הם ירדו לשם, כאבותיהם, המוצאים עכשיו למעלה. שם, למטה בתחתית האדמה, יהיו סוחבים את קרוגות הברזל בגיל רך עדיין – בשכר של ארבעים וחמישה קרויצרים ליום... אירע כן, כשיהיו לחוצבים, יתכופפו וירבצו בתוך המחילות ויחצבו פחם מעל לראשם, בחושך – וכל אי-זהירות במנורה מספיקה, שאדי החנק יתפרצו פנימה... הפעם באו המים. אסון כזה מרבה בחללים!... ומחר יירדו שוב לשם, לבטן האדמה, מוכרחים הם! אם לא כן יגועו כאן ממעל ברעב (הרצל 1934, 56-57).

בתגובה מספר הרב את הסיפור על משה ממגנצה כסיפור שאוהרה בצדו. בשנת קמ"ג (1383) שמע משה בן-אברהם, בעת שלמד תלמוד, זעקה לעזרה שהגיעה מחוץ לגבולות הגיטו. "כיוון שלא שב, והחרדה אכלה את לב אמו, קמה גם היא ויצאה החוצה לבקש את בנה... וגם היא לא שבה... למחרת נמצא משה דקור לפני שער הגיטו הפתוח, ועל-יד הבר-מינן ישבה אמו מצטחקת בשמחה... דעתה נטרפה עליה..." (שם, 259).

לאחר נאום נלהב זה של זעם רדיקלי, ותגובתו של יעקב ל"משל", אנו מצפים שהפתרון של המחזה יהיה סוציאליסטי; שהמחזה יסתיים בסצינה מלאת הוד של העובדים והיהודים המתעוררים יהודי ליצירת עולם אמיץ חדש. במלים אחרות, הקורא מצפה שסולידריות מעמדית בין יהודים לבין נוצרים מן המעמד הנמוך – סלאבים ועובדים – היא שתביא ליציאה מן הגיטו. אך זו אינה משימתו של הרצל? לא רק שהפעלים נפגעו מן המניפולציות של בעלי ההון – גם "הכסף הוותיק" ספג מכה: בעליו של המכרה מתוקף ירושה, הרוזן פון שראם, איבד את ירושתו. סמואל לא ביקש לשכנע את גיסו לתמוך בפועלים ולשפר את תנאי עבודתם, אלא לשכנעו לפצות את הרוזן על הפסדיו – למען כבוד היהודים. אך אפילו רצה גיסו, אין הוא יכול לעשות זאת מפני שמכר את מניותיו במכרה לפני רכישתן (selling short), ובעל ההון שזה מקרוב בא, וסרשטיין ה-Ostjude, השתלט על כל המניות.

כאשר פון שראם בא לדרוש פיצויים מריינברג, מחליט סמואל להגן על גיסו. מניעיו של סמואל אינם ברורים, שהרי דקות מעטות לפני כן התקיף את גיסו ריינברג. הוא מטיח בפון שראם אותם נימוקים שבהם השתמש ריינברג, כלומר שחוסר כישרונו ב"משחקי הבורסה" הוא שגרם למפלתו, ובנוסף לכך – "ברבזמן שמר נמסר לשעשועיו המעודנים, היה שולח את עבדיו לעמול למענו מתחת לאדמה" (שם, 268). במלים אחרות, שוב חוזר הזמר הסוציאליסטי. הדיאלוג שלהלן מפתיע:

יעקב: אני ראיתי את הקורבנות האלה, בעיני ראיתים. וגם את האלמנות ראיתי, ואת היתומים הנידונים עכשיו לרעב, יען כי אבותיהם מתו למען האדון שר הפרשים פון שראם... ואדוני לא היה אף בשעת קבורת החללים!
שראם: אבל מר היה שם! סופר לי הדבר.
יעקב: הייתי שם.

שראם: מר היה גם בשעת השביתה! המים נצטברו משום שהפעלים מיאנו לרדת למכרה... מהתחלה לא הבנתי מה מבקש מר שם. מה עושה שם היהודי? שאלתי את נפשי.
יעקב: היהודי עושה את חובת הנוצרים [בנוסח האנגלי: היהודי עושה את חובתו הנוצרית] (שם, 269).

כמובן שפון שראם אינו מאמין שיעקב סמואל הוא איש כבוד, ומאשים אותו ששיתף פעולה עם גיסו במניפולציה לירידת ערך דרמטית של מניות המכרה שהגיס מכר לפני שקנה. פון שראם מכנה את סמואל "יהודי מלוכלך" ואומר ששוב "יוחל" כמו קודם. אך הפעם סמואל מגיב אחרת – הוא

9. עם זאת, ראו הערה 7.

סוטר על לחיו של הרון. סמואל בטוח שפון שראם יזמין אותו לדו־קרב, והרב ממלמל בעת ירידת המסך – "כמו משה ממגנצה!" לו היה יעקב סמואל יוצא להילחם למען הפועלים, דימוי זה היה מתקבל כהגייוני. הרב היה בוודאי אומר: "אל תתחשב בגויים, אל תציל אותם", ותשובתו של יעקב היתה: "לא, על היהודי להיות אדם בעל Mitleid und Ehre". אך בטקסט שלפנינו כאשר יעקב רק עומד להילחם בדו־קרב, הדמיון שסמואל והרב – והרצל – רואים בין המצבים נגב ממני. אין כאן כל אדם במצוקה שיש להצילו, אלא רק עניין של כבוד שמבקשים להבטיחו באמצעות אלימות. אין קשר בין "סוציאליזם" ל-Mitleid אלא רק ל-Männlichkeit. סוף המחזה תומך בפירוש זה. יעקב סמואל נהפך לזיגפריד יהודי (Kornberg 1993, 171), ופרנץ וורצלכנר, שהתפייס עם חברו, מביא את הגוסס הביתה.

יעקב: ...היכן הוא – פרנץ?

פרנץ (ניצב על ידו): כאן אני.

יעקב: תודה לך – פרנצל!.. כאן אשאר... ליד... ספרי... יודע אתה – מה עוד רצית? להתפייס!

[הרופא] ביכלר: אל נא ירבה לדבר!

יעקב (מחליק את ידו של פרנץ): פרנצל הטוב!... אמור לרבינר: כמשה ממגנצה!... (במלמול) ליד הברמינן ישבה האם והצטחקה בעליצות... (מאבד שוב את הכרתו)... פרנץ: מה הוא מבקש מאת הרב? את פולחן לחם הקודש האחרון? וסרשטיין: לא אנו היהודים מתים ללא זה...

יעקב (קורא בקול חלוש): הורי!

[מר] סמואל: קובי מחמל נפשי, כאן אנו.

יעקב (אוחז ביד אמו, מנשק לה): סלחי לי, אמא, את הכאב הזה (מנשק את יד אביו) אתה תבין לי אבא! הן גבר אתה! (בקול מתחזק) אחי, יהודים, רק אז יתנו לכם שנית לחיות – אם אתם... רוצה אני – החוצה!... (בקול גובר מאוד) החוצה – אל מחוץ – לגיטו! (הרצל 1934, 284–286; כמה הוראות בימוי ורפליקות הושמטו).

כמו אצל פרויד, כך גם אצל הרצל דו־הקרב הוא שמשיב ליהודי את כבודו ומוציא אותו מן הגיטו – ולא נכונותו להסתכן למען מדוכאים אחרים. המגדר מופיע על פני השטח: האב אמור להבין את ההשתתפות בדו־קרב מפני שהוא גבר, ולא יהודי נשי ופחדן; הוא אמור להבין שבנו מילא את "חובתו הנצריית", כאשר נלחם עד מוות, בדו־קרב, נגד אדם שהעליב אותו ואת עמו. בטיטת המחזה, המשפט שנקטע אחרי המלים "רק אז" הוא "כאשר תלמדו איך למות" (מצוטט אצל Mosse 1993, 146). האנטישמים נהגו לומר שהיהודים לא ידעו למות בכבוד (Mosse 1985, 149–150). הבוז שרחשו הציונים בפלשתינה ליהודים שנרצחו במחנות הריכוז על-ידי הנאצים היה, לדעתי, צאצא ישיר של הייצוג האנטישמי, אך אלה שמתו ב"מרד" גיטו ורשה, חסר סיכוי ההצלחה, זכו לתהילה כ"יהודים החדשים", כאילו היו הענף הפולני של הפלמ"ח – פלוגות המחץ הציוניות. הם "למדו איך למות". מחברים ציונים בשנות הארבעים כתבו חוזר וכתוב, במונחים פשיסטיים כמעט, על "המוות הנאה" של מורדי גיטו ורשה לעומת "המוות המכוער" של קדושי מחנות הריכוז. אלה היו התוצאות של ההזדהות עם המדכא, בצורתה הבוטה והברורה ביותר, ואפילו של חיקוי המדכא (ראו רוקוקוצקין, 1993; זרטל 1994, במיוחד הציטוט המצמרר בעמ' 35).

ה. היציאה מהגיטו

הגיטו החדש נכתב רק שנה לפני מדינת היהודים, ואם אנו דוחים את המיתוס של שינוי בעל אופי של המרת דת, יש לבחון את שני הטקסטים ברצף. בניגוד למיתוסים ציוניים מאוחרים יותר, הרצל עצמו כתב שהמחזה היה "הפרי הצעיר של מדינת היהודים" (הרצל 1939, 612). בנוסף לכך ראינו את התואם בין שני הטקסטים. המחזה מייצג את הנוק הנפשי שנגרם ליהודים עקב ההתבוללות – במונחים שאינם מאלה של פרנץ פאנון בספרו עורות שחורים. מסיכות לבנות¹⁰ היטב ביטא זאת קורנברג: "כאשר אימצו את התרבות החומרית, הפנימו עמה את הסטריאוטיפים של היהודים.

10. איני הראשון החש בקרבה שבין פאנון להרצל (אילון 1979, 140).

ההתבוללות הולידה שנהא עצמית יהודית ואידיאליזציה של הנוצרים, ושכנעה אותם שהיהדות היתה כרוכה בכתם של חומרנות ופחדנות, וגולה מהם את כבודם העצמי. מסיבה זו היה על היהודים לשנות את תנאי הקבלה של הנוצרים" (Kornberg 1993, 131). פעמים רבות במחזה מזהה הרצל את הניסיון להידמות לנוצרים כצורה נוספת של התרפסות יהודית. לאחר שנרחה על-ידי וורצלכנר מבין סמואל שהתחברותו עם הנוכרי התבססה על התרפסות, על הכרת תודה בעד פירור של קבלה שזרקו לו – התנהגות שאינה מאפיינת בן-תרבות. לטענתי, אין זו הארה חדשה של הרצל אלא תרגום נוסף של פרדוקס המרת הדת: איך להיות כמו הנוצרים מבלי להתרפס ולהתחנף, ומבלי להיות מזויף. הבעייתיות שנבדקה בניטו החזש, לא זו בלבד שהיא זהו שהטרידה את הרצל בעת תוכנית ההמרה שלו, אלא גם בנוסף אני מבקש לטעון שהיא נשארה הבעיה שאותה עמדה התנועה הציונית לפתור. הציונות ההרצליאנית היא המבצע הקיצוני של המרה מכובדת של היהודים לנצרות, שמשמעותה, כמו שהיתה תמיד בשביל הרצל, לא דתית אלא ציווילטורית – של Kultur. לא מסיבות דיפלומטיות, כך נראה, טען הרצל בפני הארכידוכס של באדן שהציונות היא ההמשך של ה-Kultur הגרמני (אילון 1979, 218). המודל היחידי, שהרצל היה יכול לגייס לצורך שינוי "כללי הקבלה של הנוצרים", כלל עדיין חיקוי של תבניות הכבוד הנוצריות, כלומר גבריות.

מבחינה זו אני חולק על קורנברג שרואה בווסרשטיין את גיבורו של המחזה, ואשר קורא את המחזה כטקסט המגלה כי "גרעיני הטרנספורמציה היהודית היו נעוצים באופי היהודי עצמו". לכל היותר נראה שה-Ostjuden – הווסרשטיינים בטקסט – אמורים להיות התומכים, המעריצים והנהנים מהצעת הרצל לשינוי האופי היהודי. כאשר הרצל שם בפי ווסרשטיין את המלים – "אני, נותן, אני לוקח, אבל סוף-סוף בכל הולך-סובב מסביב לכסף. והנה יש בעולם דבר אחר לגמרי: הכבוד!" (הרצל 1934, 275) – הדיבור הוא כמעט תירפטיטי, ולא ניסיון "להרגיש את אופיו האציל של ווסרשטיין" (Kornberg 1993, 147). ווסרשטיין תומך במנצחים, וכאשר נראה כי ה"כבוד" מנצח – הוא תומך בכבוד. כפי שראינו, סמואל מודהה עם ווסרשטיין – הזדהות, ששורשה בעובדה שהנוצרי לא ירשה לו להבדיל את עצמו מה-Ostjude. הרצל אכן הבין זאת כבר ב-1894, אך הזדהות זו מוצאת את פתרונה בווריאציה נוספת על השליחות המתרבתת, והפעם – של יהודי מערב אירופה כלפי יהודי מזרח אירופה.

בעיני הרצל, בעייתם של היהודים היא שהם שוחררו מן הגיטו מאוחר מדי ובפאתאומיות רבה, ולכן לא היה באפשרותם להתבולל לחלוטין. חיקים את הנוכרים בולט מדי ומעורר רחמים.¹¹ כאן, כמו בכל הזדמנות אחרת, הרצל אינו נמלט מן הסטריאוטיפ של היהודי המתבולל ומן הבח העצמי שלו. לבסוף הוא מצא דרך להתבוללות היהודים, שלא תהיה כרוכה בצורך המכאיב להתקבל על-ידי הנוצרים בחיי היומיום: באמצעות גילוי ה"כבוד" היהודי; דבר שלא עתיד היה לקרות בקלות – אלא דרך הליכה למקום אחר. באמצעות חזרה אל התהילה המקראית של עצמאות יהודית – ואימפריאליזם. חזרה זו תרפא את היהודי מיהודיותו, כי זו נותרה בזויה. בשביל הרצל הציונות היתה אם כן הרחבה לוגית של הפתרון הליברלי, בנוסח דוהם, לבעיה היהודית: יהודי "תור הזהב" של הממלכה המקראית היו כנראה אמיצים, אנשי מלחמה, גבריים ופטריוטיים – ולכן זו הממלכה שיש להשיב על כנה: קאמלוט שבמדבר או וינה שעל שפת הים התיכון.

בסוף הטיטה הראשונה של המחזה, סמואל, שעבר את התמורה, מזכיר לווסרשטיין מכבי (שם, 146). כבר עמדנו על משמעותו של כינוי זה בהקשר של התבוללות. זוהי מלת צופן בלבד ל-Judentum, שהומרה ל-Deutschum הוזהה כמעט ל-Judentum המומרת של פריד. לטענתי, הציונות ההרצליאנית היא דו-קרב המבצע באמצעים אחרים; ניסיון נואש נוסף לזכות בכבוד יהודי והסתרת אחרות וזה ומעוותת באמצעות "עשיית חובתנו הנוצרית". אך למעשה, הציונות של הרצל לא תפסה את מלוא המקום שתפס הדו-קרב. ב-6 ביוני 1895 כתב הרצל ביומנו על מדינתו הציונית: "מלחמת השניים דרושה לי כדי להשיג קצינים הגונים וכדי להשביח את הטון של החברה הטובה באופן צרפתי" (הרצל 1939, 50). עם זאת הוא הסכים, שבנסיבות מסוימות במקום דו-קרב –

11. על חיקוי יהודי ראו Geller 1995, במיוחד ההתייחסות להרצל. גלר סבור שהרצל נטש לבסוף את החיקוי, כפתרון לשאלת היהודים, ואילו אני טוען שהוא שכלל אותה.

"טריבונל של דורקרב" יוציא "פסק דין סודי" כרביו, מפני ש"רק אנשי כבוד רשאים להשתתף בדורקרב, היתה המדינה יכולה להיות הנוקקת תמיד, והיא תהיה זקוקה עוד זמן רב לכל איש חרוץ, לכן יטילו על הנלחמים משימה שיש בה סכנת נפשות, והיא דרושה לתועלת המדינה. פעם תהא זו מלחמה במגיפה ופעם מלחמה באויב העם. כך נשארה ההתחרות בהסתכנות החיים" (שם; ראו גם Kornberg 1993, 66-71)

היהדות המסורתית, ועמה רבים מווינה ומברלין ה"מתבוללות" כגון ארתור שניצלר וסטפן צווייג, היו מגלים בוז גלוי להערצה כה חסרת היגיון של היחשפות לסכנת מוות.¹² רבים מיהודים אלה הבינו שהציונות ההרצליאנית מתבססת, בין היתר, על הבוז העצמי של היהודים. 15 שנה אחרי הפקת הגיטו החדש נתן ארתור שניצלר בפי דמות יהודי, בספרו הדרך אל החופש, את המלים: "אני עצמי הצלחתי עד עכשיו לפגוש רק באנטישמי אמיתי אחד. אני חושש שעלי להודות... שהיה זה מנהיג ציוני מוכר היטב" (Kornberg 1993, 154). הרצל אכן היה אנטישמי, כמו יהודים וינאים רבים במפנה המאה.¹³ הוא אימץ את הסטריאוטיפ המרושע ביותר של שנאת היהודים, אך השתמש במהלך הפסיכולוגי הקלאסי של פיצול כדי להפריד את עצמו מהם. לטעמו, היו שני סוגי יהודים בעולם: "היהודים האמיתיים", כדוגמת יעקב סמואל – גבריים, אנשי כבוד, נלחמים בדורקרב, ציונים; היהודים האחרים, שדמו למאושל – מעוקמים, "שפלים ובוויים", פחדנים, חסרי חוש יופי, פסיביים, קוויריים ונשיים, כפי שתוארו בידי אוטו ויינינגר. הרצל עצמו הבין את השותפות בין תוכנית זו לתוכנית האנטישמית – שתייהן ביקשו לטהר את אירופה מן היהודים: "האנטישמיים יהיו לירידינו הנאמנים ביותר, הארצות האנטישמיות יהיו לנו לבעלות ברית" (הרצל 1934, 82).

פיכטה כבר כתב ש"היתה רק דרך אחת שהמתח בין המעמדות השליטים לבין 'המדינה בתוך מדינה' היהודית יסתיים, ויתגברו על המכשול שמהווים היהודים לאנושות – כלומר, כיבוש מולדת למען היהודים וגירוש כולם לשם" (Rose 1992, 42). בתחומי אירופה – כך חשב פיכטה – היו היהודים מכשול רציני ל"אחוזה". ואכן בכינוס בינלאומי שהתקיים ב-1878, "הנציג הרוסי, שנקודת המוצא שלו היתה ש'גזע מסוים נטה להתרבות מהר יותר מאחרים' וכך איים על העליונות המספרית של האוכלוסייה הילידית של הארץ, עודד את גירוש כולם לירושלים [צחוק] כדי להחזיר ליושנה את ממלכת היהודים העתיקה" (Goldstein 1992, 528-529). הקיסר כתב בשולי הדין וחשבון על הקונגרס הציוני הראשון, שהגיש לו שגרירו בשוויץ: "אני בעד שכל היהודונים ילכו לפלשתינה, וככל שיקדימו להסתלק מוטב" (אילון 1979, 273). הרצל היה מסוגל לדאוג שהנוצרים שישארו באירופה עלולים לעבור, שומו-שמים, תהליך של Verjudung אחרי שהיהודים יעזבו והשתמשו במונח האנטישמי המרושע ביותר (ראו הרצל 1939, 179; Aschheim 1988). ומזעזע אף יותר, הרצל כתב בחיבורו מאושל שהמהות היהודית נוצרה מתוך עירוב גזע: "כאילו ברגע אפל אחד של ההיסטוריה שלנו חדר לתוך אומתנו האומללת איזה ערב-רב שפל ונטמע בתוכה, כך נראים הניגודים התהומיים האלה שאין להם הסבר... הגזע! כאילו יהודי ומאושל בני גזע אחד הם!" (הרצל 1976, 152-153; ראו Gilman 1986, 238). הערה אנטישמית ידועה לשמצה זו היא מקבילה מדויקת של האשמתו של הוסטון צ'מברליין שבגזע היהודי היתה "תערובת של דם כושי" – האשמה בעלת משמעות גזענית כפולה.¹⁴

12. ברור שחיסון נגד כולירה, ואפילו לחימה, אינם פעולות שליליות בנסיבות מסוימות. אני מצביע כאן על הצפנתם כמסמני גבריות. החיסון נגד כולירה מוצג על-ידי הרצל כממלא מקום עלוב של הדורקרב, שנולד מתוך הצורך האומלל להבטיח את חייהם של הגברים האמיצים הצעירים. שאם לא כן, יהיו מעט מדי גברים במדינה העתידית.
13. איני אומר כי הרצל ייחד בשנאתו העצמית – התופעה היתה ידועה. אבל הציונות של הרצל היתה ביטוי של השנאה העצמית, ולא אנטי-תיזה שלה. כותבים ציונים מטשטשים בעקביות עניין זה, באמצעות גיבוש מלים כגון: "בכמה מדברי הביקורת השנונים של קראוס על כתבנים וסוחרים יהודים מוצאים אנו הד לדברי הרצל, אבל בשנאתו המרה ובסגנונו הברוטלי הריהו כעין מבשר לתעמולה הנאצית" (אילון 1979, 338). והאם אין מאושל מבשר מסוג זה? ראו מחקרו הקלאסי של גילמן על פרקטיקה תרבותית זו, שהיא, לטענתי, תוצר של המצב הקולוניאלי (Gilman 1986).
14. Chamberlain 1968, 387, מצוטט אצל Geller 1995. הקיסר לא ביצע הבחנה תוך-גזעית מסוג זה. טיעונו של מוסה, ש"היהודים לא כיוונו את נשק הגזענות כלפי אחרים, כדי להקל על קבלתם אל תוך החברה" (Mosse 1985, 42), שגוי בחלקו אצל הרצל. יהודי מערב אירופה כיוונו לפעמים את נשק הגזענות כלפי ה-Ostjuden, למטרה זו בדיוק.

כותרתו של חיבור האנטישמי הולגרי של הרצל אומרת הכל. מאושל – מוישליה – הוא המקבילה האנטישמית הגרמנית של שמות יידיים שנהפכו לשמות גנאי. והרצל פותח את חיבורו בהצהרה כי "מאושל הוא אנטי-ציוני". מאושל, ה-Ostjude, שאינו יהודי אמיתי אפילו מבחינה "גזעית", הוא אנטי ציוני.¹⁵ רק ציוני יכול להיות יהודי. הרצל אפילו סיים את חיבורו באיום (ברומזו, כמה מתאים, לוילהלם טל) – "הציונות היא החץ השני המכוון אל לבו של מאושל". משפט מרושע זה, בשתי משמעויות המלה "משפט", התבצע למעשה על-ידי המנהיגים הציונים בפלשתינה היהודית, אשר סירבו לסייע בהצלת יהודי אירופה, בתקופת השואה, ללא הבטחה שהניצולים יתראו ליצירת ה"יהודי החדש" והמדינה היהודית. בן-גוריון כתב את המלים הידועות לשמצה שלפנינו ב-1938, אחרי ליל הבדולח: "לו ידעתי שאני יכול להציל את כל ילדי גרמניה [היהודים] על-ידי העברתם לאנגליה ורק מחציתם על-ידי העברתם לארץ-ישראל, אני אבחר בדבר השני" (טמיר 1994)

במהלך זה איני מתכוון כמובן לגנות את הרצל או את פרויד כפרטים, על היותם יהודים אנטישמים או שונאי עצמם. ברצוני רק לטעון שעמדות כאלה רווחו מאוד בקרב היהודים עצמם, ובמיוחד אצל יהודי וינה בני דורם של שני אישים אלה. אמנם היו גם דעות אחרות. כפי שכתבה ג'ני שרף, אין זה "מועיל לדרוש ממחברים לייצג את שהיה בלתי אפשרי לגביהם לייצוג מבחינה היסטורית" (Sharpe 1993, 29). סנדר גילמן מראה שרופאים יהודים האמינו כי הרגל היהודית, האף היהודי, הנפש היהודית או הליבידו היהודי היו מעוותים דיים כדי לתמוך בטענה זו. אני מתמקד בפרויד ובהרצל כדי לטעון כי רגשות אלה היו מכריעים ליצירת שתי התנועות הגורליות של התקופה המודרנית – הפסיכואנליזה והציונות – שאף נוצרו באותו רחוב בווינה, Berggasse (הרצל גר במספר 6; פרויד ב-19), באמצע שנות התשעים של המאה הקודמת. האנטישמיות היתה ממשית, היא נכחה בכל מקום וטמנה בחובה סכנת מוות, וכל אחת מדמויות אלה חיפשה מוצא מן המצב החמור הזה. הפנמת הסטריאוטיפים, שמפיצה התרבות השלטת, היא תופעה ידועה בקרב מיעוטים מדוכאים (Mosse 1985, 106–107).¹⁶ איני יודע כיצד הייתי מגיב לו הייתי סטודנט יהודי באוניברסיטה, שהמדיניות הרשמית של התאחדות הסטודנטים שלה היתה כזו:

כל בן של אם יהודייה, כל בן אדם אשר בעורקיו זורם דם יהודי הוא מחוסר כבוד מיום לידתו וריק מן הרגשות האנושיים המעודנים. אין הוא יכול להבחין בין מלוכלך לנקי. הוא תת-אדם מבחינה מוסרית. מגע ידידותי עם היהודי הוא אם כן בלתי מכובד. יש להימנע מכל קשר אתו. בלתי אפשרי להעליב יהודי, ולכן יהודי אינו יכול לדרוש פיצוי על כל פגיעה שפגעו בו (Schnitzler 1970, 128).

ייתכן בהחלט שהייתי מגיב כמו הרצל – מטמיע את הסטריאוטיפ השלילי ומשתוקק לברוח ממנו. שניצלר, למשל, שהיה חשוף לשיח זה עצמו, לא הגיב כך. אם, מתוך הפרספקטיבה שלי, אני מוצא שפתרונותיהם של פרויד, ובמיוחד של הרצל, פגומים באופן הרה אסון, ככל שמדובר בתוצאותיהם הפוליטיות – לגבי נשים, הומוסקסואלים, יהודים ופלסטינים – אין זה משום שרמת המוסר שלי גבוהה יותר משלהם. השאלה שאני מציג אינה אם הרצל ופרויד היו בני אדם טובים, אלא – כיצד יסייע לנו כעת לימוד "שגיאותיהם". התנערות מה"נשיות" של הגבר היהודי אינה פותרת את "שאלת היהודים".

15. ראוי להביא לתשומת לב, שהרצל חש לעתים רגשות הפוכים לגמרי. לאחר שפגש יהודים מרוסיה בפעם הראשונה, בקונגרס הציוני הראשון בבזל (1897), הוא כתב: "התביישנו – אנו, שעד עכשיו החזקנו את עצמנו טובים מהם. עוד יותר הרשימה אותנו השלמות הפנימית המצויינת את יהודי רוסיה, ושמרנית יהודי אירופה איבדו אותה. הם חשים את עצמם יהודים לאומיים, אך בלי יהירות צרה ובלי אי-סובלנות..." (אילון 1979, 274).

16. לגבי עמדותי אל מול האשמות אלה, ראו סיומו של מאמר זה.

1. על חיקוי ותרבות הדו־קרב

בלונדי, נאה, רודף נשים מושלם, אידיאל הגבריות של הרצל
(עמוס אילון)

טענתי, שלגבי פריד, הציונות החליפה את היונות ("העניין הארי"), וכך נהפכה לאמצעי להשגת גבריות, כבוד ותרבות. בשביל הרצל המרת הדת, הפוליטיקה הרדיקלית ודו־הקרב כווריאציה של העניין הארי/טבוני (אילון 1979, 67) הובילו אל הציונות, ששימשה כאמצעי להשגת גבריות יהודית, התבוללות יהודית. פטר לוונברג אֶבֶחן היטב את הדמות ההרצליאנית. בהעירו שהרצל התייחס אל היהודים כבינויי הגנאי של האנטישמי הארסי היינריך פון טרייטשקה, וראה בעיני רוחו את "הנערים הרוכלים במכנסים" האלה שנהפכו לאבירים, כותב לוונברג:

דבר זה ביטא מאמץ מכוון ליצור אופי לאומי הירואי (או לגלות מחדש אופי מיתולוגי גזעי), ליצור דגל וסמלים נלווים, שיהיו מכובדים ויזכו ל"כבוד בעיני העולם". פנטסיה זו, של אומה המאוכלסת ב"גברים חרשים" גאים ואנשי מלחמה, היא במקרהו של הרצל "הזדהות עם התוקפן", על-פי הגדרתה של אנה פריד. להרצל ולאנטישמים משותף סטריאוטיפ שלילי של היהודי. כוון של הרצל ל"נערים הרוכלים במכנסים" הוא הודאה בשנאה ליהודי הגיטו ושנאת עצמו... במובן זה היה הרצל יהודי אנטישמי... את מקומו של היהודי מן הגיטו, היהודי המלומד המושפל והרגיש, הוא ימלא באיכר הקשוח, ההירואי והבריא, העובד את אדמתו. את מקום היידיש, שפת הסבל, תמלא כל שפה תרבותית אחרת. את מקום הלאומנות הבלעדית של אירופה, אשר רוחה את היהודים, תמלא הלאומנות השוביניסטית של ציון. ערכי הרוב השליט מופנמים וכיוון התגובה (reaction formation) יהפכו לאידיאל האגו של המיעוט הנרדף (Loewenberg [1969] 1985, 120–121).

הרצל הוא אם כן דוגמה מושלמת של המושא הקולוניאלי, שאנטומיה שלו נמסרת באופן כה מבריק בעורות לבנים, מסיכות שחורות של פאנק. ספר על הרצל ובני עמו יכול להיקרא קודקודים שחורים, פיאות בלונדיניות.

עתה אנו יכולים לקרוא את המשמעות הסמלית של קביעתו המוקדמת, הנחושה, של הרצל, כי מדינת היהודים חייבת להתכונן באפריקה או בדרום אמריקה. אלה היו האתרים המועדפים לביצוע הקולוניאליסטי של מגדור זכרי. טענתי היא כי הציונות ההרצליאנית דימתה את עצמה לקולוניאליזם, משום שייצוג כזה היה מרכזי לצורך היהפכות ל"גברים לבנים"¹⁷. איזו חובה נוצרית גדולה היה אפשר לקיים בשלהי המאה ה־19 יותר מאשר המשך השליחות הציוויליזציונית – הייצוא של גבריות ליהודי המזרח ולפלשתינה השחורה? ייתכן שתוכניתו של הרצל להפוך את הרבי מסאדיגורה החסידי, בעל הנס, השמאניסטי, לבישוף של חיפה מסמלת נטייה זו. הציונות ההרצליאנית היא כשלעצמה שליחות ציוויליזציונית, המכוננת בראש ובראשונה על-ידי יהודים כלפי יהודים אחרים, ואחר כך כלפי כל הילידים שנמצאים "שם" במקרה – אם בכלל מתייחסים לקיומם של אלה האחרונים.

הרצל טווה את הפנטסיה שלו על אודות "קולוניה" יהודית מבלי להתייחס כלל למיקומה – בארגנטינה, באוגנדה או בפלשתינה – ובהתעלם מן הילידים שנולדו באותו שומקום. הילידים היחידים שאליהם כיוון בדמיונו את שליחותו הציוויליזציונית היו ה־Ostjuden "ההוטנטוטים", אשר אותם הוא זיהה כגזע בפני עצמו. כמו מקאולי, שהכריז כי "מדף אחד של ארון ספרים אירופי טוב עולה על כל הספרות הילידית של הודו וערב" (Sharpe 1993, 21), חש הרצל אך בז למסורת בת אלפיים השנה של הספרות והתרבות היהודית הבתר־מקראית. המקרא וגיתה היו בעלי ערך רב יותר מאשר כל ספרות הפזורה היהודית. נאמר כעת כי חוסר היכולת להכיר באפשרות המופשטת של קיום ילידים – ולאחר מכן אי־היכולת להכיר בקיומם של ילידים שנמצאו במקום הקונקרטי שבו תוכננה להיווסד הקולוניה היהודית – לא ריכך את היסוד ההרסני שליווה אי־יכולת זו אלא החריף אותו.

17. כאן מרצע אופן קריאה חדש של חוסר היכולת הידוע לשמצה של הרצל "לראות" את הפלסטינים. סר הרמן מריול כתב בהרצאותיו על הקולוניאליזם מ־1839, כי "הדמיון הקולוניאלי המודרני תופס את גרורותיו כטריטוריות, לעולם לא כעמים" (Bhabha 1994, 97).

לאחר שפגש הרצל, סוף־סוף, יהודים מזרח אירופים ש"עוצבו על־ידי תרבות אירופה ומורשתם היהודית גם יחד" (Kornberg 1993, 221), הוא כתב: "אך תמיד תיארנו לעצמנו אותם כתלויים בהדרכתנו ובעזרתנו האינטלקטואלית... אין הם קליבן, אלא פרוספרו" (Herzl 1941, 153). הרצל מצא אם כן כמה חברים אירופים דמויי פרוספרו כמוהו, אך הקליבנים של העולם נשאו כשהיו, בין אם יהודים ובין אם נוצרים. היהודים הציונים עיצבו את עצמם כילידים וכקולוניאליסטים כאחד. אכן, באמצעות חיקוי של קולוניזציה ביקשו הציונים להימלט מן הסטיגמה שדבקה בהברל היהודי. אפשר כמעט לשמוע את הרצל החושב, כי אם להיות בן־תרבות פירושו להיות קולוניאליסט – נהיה אף אנו קולוניאליסטים. אם בחירתנו היא בין קליבן לפרוספרו – הבה נהיה פרוספרו. בין המעשים הציוניים הראשונים שלו היה ייסוד "החברה היהודית" (The Jewish Company) בלונדון. כך מצא הרצל דרך להפיכת היהודים לאירופים – על־ידי סימון קולוניה קטנה משלהם.

ז. הראי של הרצל

אפשר לטעון כי יהודיות של לפני־האמנסיפציה במזרח אירופה, וזהות יהודית בכלל, נוצרה דרך ההשפלה של הגוי איוואן – סטריאוטיפ של יצור אלים, תוקפני, גס ושיכור. יצור זה נוטה למעשי שטות, כגון דריקרב, ומחפש את כבודו באמצעות המלחמה וה"אהבה" הרומנטית – פעילויות שכונו "גויים נאחס" (משחקי הגויים) (Boyarin 1994). בשביל היהודים השפלת ה"גבריות" – סטריאוטיפית כשלעצמה – היא שייצרה את זהותם. ברגע הקולוניאלי־פסיכולוגי נהפך הסטריאוטיפ של האחר למושא תשוקה, והוא מופנם במקום להיתפס כייצוג משפיל. הסטריאוטיפ של העצמי הוא זה שמייצג השפלה. פריד והרצל חיקו את השיח הקולוניאלי עצמו כתמיכה לגבריות היהודית שנתגלתה זה מחדש. שהרי, כדברי פריד, "אם יהיה זה בן, הוא מוכרח להיות ציוני חסון".

הסיסמה, שלפיה ייסוד התנועה הציונית – או נכון יותר, ייסוד מדינת היהודים – הביא לכך ש"העם היהודי חוזר אל תוך ההיסטוריה", היא הוכחה לפירוש זה של הציונות. אם העם היהודי חוזר אל ההיסטוריה באמצעות הציונות, הרי לפני כן היהודים היו עם ללא היסטוריה – ילידים, אפריקנים, "הוטנטוטים". זה האופן שבו חוו יהודי מערב אירופה את בני עמם המזרח אירופים. גילמן מתאר זאת באופן מבריק: "בעיניו של המומר, שדיבר לפני כן יידיש [שתואר את המלים העבריות ביידיש כמעוותות עד כדי כך שנראו "הוטנטוטים"]¹⁸, נהפכה היידיש משפה של 'אומה בתוך אומה' לשפה של 'ברברים'. אך לגבי היהודי, מומר או לא מומר, יש למקם את הברברים האלה, כמו את ההוטנטוטים, במקום מרוחק מבחינה גיאוגרפית, כדי להפרידם מדמות היהודי הגרמני. האתר שלהם הוא המזרח" (Gilman 1986, 99). מוטיב זה, כך אני טוען, סייע לפתירת הבעיה של הרצל – כיצד לגרום ליהודים להיות כמו "כל אחד" אחר. הוא ביקש להופכם לנוצרים, ללוחמים בדריקרב, לסוציאליסטים¹⁸ – אך הצעות אלה נפטלו. עכשיו נמצא פתרון: הפוך את היהודים לקולוניאליסטים, וכתוצאה מכך הם ייהפכו לגברים לבנים!

הציונות היא אם כן הגירסה המושלמת של פרקטיקת ה"חיקוי קולוניאלי", כהגדרתו של הומי באבא. בראש מסתו, "על חיקוי ואנשים: דו־הערכיות של השיח הקולוניאלי" (Bhabha 1984); 102–85 (1985b; 1994), מצטט באבא את דברי אדוארד קאסט (Sir Edward Cast):

אין זה הזמן לפקפק בשעה זו במדיניות המקורית של הענקת ייצוג חקייני של החוקה הבריטית לכל מושבה בריטית. אך אם הייצור שכל זה הוענק לו שוכח את המשמעות האמיתית של

¹⁸ "כיום חייב אדם להיות בלונדי", כתב הרצל ברשימה קטנה וחושפנית מן הזמן ההוא, שנמצאה בפנקסיו. כלום אירוניה היתה כאן? על־פי הראיות, אפשר שנתכוון לכך ברצינות גמורה, ובשורה אקראית אחת חשף את כל פרפורי הייסורים שהתענה בהם יהודי חילוני צעיר ורגיש, בחיפושו אחר זהות. דרך אחת מוצלחת של יהודי שחור־שיער להיראות בלונדי היתה – על דרך השאלה – פעילות באחת מאגודות דריקרב בעלות היוקרה.

ההענקה, ותחת החשיבות המדומה של דוברים ושרביטים, וכל האבזורים של טקסים וחקיקה אימפריאלית, מעז להמרות את פי המולדת – זו צריכה להודות בפני עצמה על הטרור שבהענקת זכויות יתר מסוג זה לחברה המצויה במצב שבו אין לה שום זכות שבעולם לעמדה כה נעלה.

צוחק מי שצוחק אחרון, וכאן צוחקים לתושבים, כי הבריטים ייצאו וייצוג חקיני של הקונסטיטוציה הבריטית – כפי שהצרפתים ייצאו וייצוג חקיני של מולדת "זכויות האדם". משימה קולוניאלית זו, כמו העניין האימפריאליסטי, דרשה בצדה "מנהלי עבודה" ילידים. זה התפקיד שבחר הרצל בשביל היהודים – ויהיה זה באוגנדה, בארגנטינה, ואפילו בפלשתינה: הם נדרשו להפוך לבני אדם – "אנגלים מבחינת טעמים, דעותיהם, ערכיהם והאינטלקט שלהם"; אך היה עליהם להרחיק לכת – מעבר לכוונותיהם של הפטרונים הבריטים שלהם – ובדומה לחקיינים עם השרביטים ובתי הנבחרים, להפוך ללבנים ממש, גם בדמם ובצבעם.

באתרו של החיקוי הקולוניאלי מתקיימת אם כן אמביוולנטיות, כפי שיש גם באתרה של צורת החיקוי האחרת – המרת הדת לנצרות. באבא מצביע בעקביות על הדרכים שבהן שותפות נראית עם הקולוניסט נהפכת להתנגדות (Bhabha 1985a; 1994, 102–122). אני סבור כי התנגדות תקיפה מאוד לכאורה עשויה להפוך לשותפות יעילה ביותר עם המפעל התרבותי של הקולוניסט¹⁹ – הכפוף מתדמה לכופף, ולפעמים אף יותר מאשר הכופף דומה לעצמו, וכך עלינו להבין את הצינונות. מארק אדלמן האנטי-ציוני, שהיה מפקד התנועה הסוציאליסטית לצדו של מרדכי אנילביץ' במרד גיטו ורשה, ואשר נשאר בפולין כבן העם היהודי (היידו), ראה זאת בבירור: "לזוה אפשר בכלל לקרוא מרד! העניין היה בסך הכל לבחור בצורת המוות... שהרי האנושות כבר הסכימה שלמות עם נשק ביד זה יותר יפה מאשר בלי נשק, אז נכנענו להסכמה הזאת" (זרטל 1994, 38). המנהיגים הצינונים קבעו, כי אדלמן הוא אדם בלתי שפוי והשתיקו את קולו. עד 1981 לא נמצא מו"ל לספרו, והוא פורסם לבסוף בהוצאה פרטית.

באבא כתב: "כיניתי בשם חיקוי לא את הנהוג המוכר של יחסים קולוניאליים תלותיים דרך הודהות נרקסיסטית, כך שהאדם השחור, כפי שהבחין פאנון, חדל להיות אדם בר-פעולה מכיוון שרק האדם הלבן יכול לייצג את ערכו העצמי" (Bhabha 1994, 89).

לגבי פאנון, החיקוי הוא הדבר השולל מן הסובייקט של הקולוניאליזם את הזכות לעצמיות. ואילו בעיני באבא, החיקוי הוא פעולה פרודיסטית המפרקת את השיח של הציוויליזציה האירופית – באותו אופן שבו הניגוד "בוץ-פאם" מפרק את השיח המגדרי (Butler 1990). טענתי היא ששתי משמעויות אלה של חיקוי הן שני פנים של אותו מטבע, שני מהלכים של תנודה או דיאלקטיקה שלא ניתן להפסיקה.²⁰ האמביוולנטיות פועלת בשני הכיוונים. באבא חושף את החלק הראשון של הדיאלקטיקה, בעוד שאני מתמקד בחלקה השני, שייתכן כי הוא הפן המוכר יותר של החיקוי. באבא מסביר כיצד השיח הקולוניאליסטי מפורק בליבתו, ואני מבקש לבחון את פירוק שיח ההתנגדות של תנועת השחרור הלאומית. פירוק של שיח זה מורכב מניסוח מחדש של "השליחות הציוויליזציונית" ברגע השוכח את החיקוי שלו עצמו.

"הסובייקט הקולוניאלי שאינו לבן עדיין, וכבר אינו שחור לגמרי" – מאבד חלק מן המבט המוחזר (ה-shot/counter-shot, אם להשתמש במוסכמה של התיאוריה העכשווית), משום שאינו מתבונן עוד בקולוניאליסט אלא בו עצמו באמצעות עיניו. הסובייקט הקולוניאלי רואה את "עצמו" בראי הלקאניאני. זהו המבט הנשלח מן העור השחור, אך מסתכל דרך ארובת העין של המסכה הלבנה. התשוקה המפורסמת של הרצל, שיהודים גרמנים רבים היו שותפים לה, היתה לזכות בכבוד הכרוך בצלקת שמקורה בפציעה בדירקרב (Gay 1993, 11). ה-Mensur, הצלקת הידועה לשמצה, היא במובן מסוים חיקוי של חקיקת הגבריות הנוכרית הפעילה, הפאלית, האלימה, על הגוף עצמו –

19. רומאים, כגון וירגיליוס ולוקיאנוס, העריצו את אלה מאויביהם שנלחמו ומתו באומץ – כמו רומאים. אך המלך טלפורוס, שהעדיף לחיות בכלא כי "כל עוד יש חיים, יש תקווה", הוקע כפחזן נשי (Barton 1994, 30).

20. ראו טיעון דומה אצל Fuss 1994, 24–25.

חקיקה שמחליפה את חקיקת הגבריות הסבילה, הנשית, באותו גוף עצמו.²¹ התרופה הסופית שלו הביאה לבסוף לחקיקת גבריות זו על גופה של פלסטינה ועל גופם של הפלסטינים.²²

הציונות של הרצל, וכאן חולק אני על אחרים, היא כמעט קולוניאליזם. כמעט – כי יש לה אפיונים רבים מדי המסגירים את מוצאה (היהודי) כזה העור (Bhabha 1994, 89).²³ הציונות לא קמה כדי לייצר עושר למען ארץ-אם. אין מקום שניתן לומר עליו בבירור כי הוא ארץ-האם של הציונות.²⁴ בנוסף לכך, הציונות כלל לא היתה ניסיון להפיץ "תרבות יהודית" או יהדות בקרב העמים. אך השיח הציוני והפרקטיקות הציוניות דומים מאוד לקולוניאליזם. התוכנית היתה שפלשתינה היהודית לא תהיה מושבה – אלא בעלת מושבות. כאשר הוצע להרצל כי היהודים יתיישבו באוגנדה, הוא דמיון ארץ זו כ"מיניאטורה הפוכה של אנגליה", כלומר, תחילה מושבה ואחר כך ארץ-אם (אילון 1979, 375). כעת אפשר לקרוא מחדש את חששו של הרצל מפני התייחדות אירופה עקב עויבת היהודים. הציונות של הרצל, בהיותה הגנה על הברל חלקי, נועדה, כפי שראינו, לאפשר לטבע האמיתי של יהודי גרמניה לצאת לאור. ההיגיון שבציונות מסוג זה הוא שאם היהודים יצליחו להוכיח לגרמנים כי הם גבריים, באמצעות הפיכתם לקולוניאליסטים, הגרמנים יבינו כי היהודים וזהים להם. הפחד מפני התייחדותה של אירופה חושף באופן הבולט ביותר את האמביוולנטיות של הרצל. כפי שאמרתי, מצד אחד פחד זה נסמך על סטריאוטיפ אנטישמי, ומצד אחר פחד זה מכיל הודאה שגרמניה תאבד מגרמניותה כאשר יחסר האחר שכנגדו מערצבת הזהות השלטת. וכך, אם היהודים יעזבו את גרמניה, הגרמנים יאלצו להכיר בהיות היהודים חלק בלתי נפרד של הגרמניות; הגרמנים ייחשפו לסכנת אובדן זהותם, ובכך יפכו את היהודים לגרמנים האמיתיים. הרצל הבין שזהות שלטת יכולה להיבנות אך ורק כתמונת ראי של האחר, ולפיכך הקולוניאליזם הכרחי. פרנסואה הרטוג כתב על זמן אחר ומקום אחר:

איך היה על האתונאים, שטענו כה בעקשות שהם אוטוכטונים – בני המקום – לתאר את הדמות הזרה [הסקיתים], שכל יישותה היתה מבוססת על חוסר התקשרות לכל מקום שהוא? לא קשה לראות שהשיח על אוטוכטוניה חייב היה להרהר על ייצוג הנוודות, ושהאתונאי, אותה יישות אוטוכטונית מדומה, היה זקוק לנווד המדומה אף הוא (Hartog 1988, 11).

בעודה מחזירה את המימד הטריטוריאלי ליהדות, מוציאה הציונות ההרצליאנית מימד זה מן הגרמניות. וכך, הלאומנים היהודים הם למעשה גרמנים נלהבים; הם עוברים מסלול מזור למדי, שבסופו הם מאמינים כי באמצעות בעלות על מושבה יוכלו לתבוע הכרה בלאומיותם ולייסד "מיניאטורה הפוכה של אנגליה" (Seshadri-Crooks 1994). זהו קולוניאליזם בתחושת, חיקוי פארודי של קולוניאליזם, יהודים בתחושת קולוניאליזם. יהודים "נשיים" מחופשים ל"גברים". הפירוק עצמו של ההבדל היהודי, שחזה הרצל היהודי-ציוני, הוא מהותו של חיקוי זה. עלידי הנחלת ה"בילדונג" (Bildung) של מאושל יעצבו הרצל ובני מולדתו את עצמם מחדש כגברים נוכרים.

אין לקרוא פרשנות זו כהפחתת ערכן של תוצאות שיח זה, במיוחד ביחס לקורבנותיו העיקריים, הפלסטינים. בשעה שהציונות מערערת על עצמה כשיח, היא מחזקת את עצמה בקדחתנות יתר באמצעות רובה אמ"י 16 וחקיקה גזענית. חיקוי קולוניאלי עלול להיות פעילות מלאה דם. האלימות

21. כפי שגיי גלר מראה בקריאתו הבלתי רגילה את סיפורו של קפקא דין וחשבון לאקדמיה מ-1917, היהודי המתבולל האלגורי פטר הארמוני, קוף המחוקק בן-אנוש, נושא צלקת על לחיו ועל ירכו. גלר מקשר את הצלקת התחתונה לברית מילה, ולדעתי הוא החמיץ את הקשר של התחתונה עם המנזר (Mensur). למרות שהמיקוד של גלר בקונטקסט זה הוא בעניין אחר, נקודה זאת מחזקת את קריאתו הכוללת של הטקסט.

22. השיח על אחדות מגדר בתנועה הציונית הממשית, ופרקטיקות הדיכוי שהיא מפעילה בהקשר המגדרי וכלפי הפלסטינים, מורכבים מכדי שהרצל, על אף היותו "אבי/נביא הציונות", היה יכול לתאר. אני מקווה שאוכל לחזור לכך בעתיד, בספר.

23. דיון מרתק על הסינדרום "לא לבן/ עדיין לא" ראו אצל Geller 1995.

24. במובן זה קשה להכליל את ישראל בקטגוריית קולוניות "קדמות" של מתיישבים, כגון אוסטרליה, ניו-זילנד וקנדה (Williams and Chrisman 1994, 4). העובדה שאין לטווג את התיאוריה והפרקטיקה הציוניות בקלות אינה מגינה על תוצאותיה, ואף הרווח הפוליטי של הפלסטינים מצומצם כאשר מגדירים את ישראל כ"מדינת מתחלים לבנים".

של ההגמוניה היהודית בפלשתינה היא גירסה גסה במיוחד (בגלל ההעברה הגיאוגרפית) של האלימות הכרוכה בשליטה על יישויות אתניות נפרדות בחלקים רבים של העולם הפוסט-קולוניאלי, מאחר שהגמוניה זו מתממשת לעתים קרובות כשליטה פוליטית אלימה של שבת אחד על אחרים.

עם זאת, הרצל לא כיוון לקולוניאליזם מן הסוג האלים. כפי שטענתי, הרצל היה החיקוי המושלם של הליברל הבריטי, מעין ג'והן סטיוארט מיל, ולא קורטז או סאלזאר.²⁵ בתשובתו למנהיג פלסטיני, שכתב לו מכתב אוהד מאוד בעניין המדינה היהודית אך העיר לו כי פלשתינה כבר מיושבת, כתב הרצל:

עוד קושי אחד רואה אתה במציאותה של אוכלוסייה לא-יהודית בפלשתינה. אך מי יאמר להרחיקם משם? טובתם ועושרם הפרטי ירבו מתוך שנביא נכסים שלנו. המאמין אתה שערבי שהוא בעל קרקע בפלשתינה, או בעל בית ששוויו שלוש או ארבעת אלפים פראנק, יצטער לראות בעליית ערכם פי חמישה ושישה? והרי זה הדבר שיקרה בבוא היהודים. וזאת מן ההכרח להסביר לילידים (אילון, 1979, 344).

במדינת היהודים תיאר הרצל רופא עיניים גרמני-יהודי המייסד מרפאת עיניים בירושלים ונאבק בטראכומה של כל המזרח התיכון (הרצל, 1973, 110-111). בנאום בלונדון, ב-26 ביוני 1899, התייחס הרצל לצינונות כאל "משא שאותו נושאים היהודים למען העניים והסובלים של כל העולם" (אילון, 1979, 345).

השיח הקולוניאלי הוא שמשך את פרויד של המכתב לשפילרין ושל משה ומונותיאוזס, ואת הרצל. אי-ההלימה של החיקוי היהודי, הגיחוך שהרצל מצא לבסוף בהתנהגות החקיינית שהציע – המרת הדת – חסרה אצלו באופן טרגי ביחס לאלימות: דו-קרב, הגנת ה"מולדת", הקמת מדינה של מתנחלים לבנים. החקיינות של הדמויות שבאבא מאזכר – דמויות משני עברי מבנה הכוח האימפריאליסטי – "מנכרת את המודאליות והנורמליות של השיח השליט שבו הם עולים" (Bhabha 1994, 88). כפי שמקואלי מפרש, הציונים הם "הפרודיסטים של ההיסטוריה. למרות כוונותיהם ותפילותיהם, הם רושמים את הטקסט הקולוניאלי באופן בלתי עקבי, בלתי יציב, על פני הגוף הפוליטי המסרב להיות יציג, בשיח המסרב להיות ייצוגי. התשוקה להפוך לאותנטי באמצעות חיקוי – דרך תהליך של כתיבה וחזרה – היא האירוניה הסופית שבייצוג חלקי" (שם). אך מבצעי הפרודיה עצמם אינם מבחינים לעתים קרובות כי חיקויים מפרק את הטקסט הקולוניאלי, וכך מוצאים את עצמם לכודים בתוך העולם הדמיוני של המבע הטקסטואלי.

ח. אפילוג: אנטי-צינונות כחיקוי פוסט-קולוניאלי?

כעת, לאחר שהכרתי כי ה"דה-קולוניזציה" של היהודים התבססה על ניאור-קולוניאליזם, עלי להכיר בכך כי אני שותף לשיח של הרצל. אף אני עסוק בחיפוש אחר סובייקט פוליטי יהודי, שימצא את מקומו במודרניות. כיהודי, וכמו אנשים אחרים ה"משתייכים" באופן בעייתי למטרופולין, אני תופס את המודרניות כדילמה. אנו מצויים תמיד ב"שיח נגור". עצם-עצמו של המאבק נגד קולוניאליזם, נגד הומופוביה ונגד הפליה על רקע מיני – מאבק שממנו נולד מפעלי – זהה מבחינה מבנית למאבקו של הרצל למען "גבריות" ומסמניה: הקולוניאליזם, ההומופוביה והסקסיזם. הוא חי בעולם קולוניאלי; אני חי בעולם פוסט-קולוניאלי, אך בני עמי מעורבים באחד המפעלים הקולוניאליים האחרונים הקיימים. בעודי מזועזע ממעשי העוול, הבלתי נמנעים לכאורה, שמבצעת המדינה היהודית – הרי תגובתי לשלב זה של הפרקטיקה היהודית ההיסטורית היא בחילה מן הסוג שהגיעה את הרצל לכתיבת מאוּש. בעוד שהרצל טען שהציוני בלבד הוא יהודי, ועמדתו נהפכה לדעה השלטת – אני בונה הנחה אסטרטגית הפוכה, מקוממת באותה מידה: שרק האנטי-ציוני הוא יהודי. וזאת, כדי לפתוח מחדש מרחב ליישות פוליטית יהודית אנטי-ציונית, בתוך

25. ישנן גרסאות ציוניות אכזריות הרבה יותר מאשר ה"ליברליזם" של הרצל, כולל כאלה שמבליטות באופן רצחני את ההיבדלות היהודית. יש אלטרנטיבות גרועות יותר מהליברליזם.

פלשתינה ומחוץ לה גם יחד (רז'קרוצקין 1993). לא אוכל להתכחש לציונות כפרקטיקה יהודית, מבלי להשתתף במהותנות המלווה בתחושת ניצחון, משהו כמו – "זה לא אנחנו, הגויים גרמו לנו לעשות זאת".²⁶ ציונות היא הרבר שעושים כעת רוב היהודים המזדהים באופן מודגש כיהודים,²⁷ אך זהו בדיוק המקום שבו אני מעוניין להתערב. עם זאת, רוב-רובה של יכולת ההמשכיות התרבותית היהודית שלי-עצמי – כולל האפשרות החיונית ביותר של קריאת עברית – הוא תולדה של היישות הציונית שכנגדה אני נאבק. ספיבק ביטאה בעיה זו כ"אמירת 'לא' בלתי אפשרי למבנה שעליו מותחים ביקורת, אך שעדיין חיים בתוכו".²⁸

בעודי מחפש דרך להישאר יהודי, לשמר את הזיכרון היהודי ולהיות מוסרי מבחינה פוליטית על-פי הבנתי, אני משחזר מומנטים ומודלים מן העבר היהודי המאפשרים זאת. אין המטרה שחזור המדומיין של עבר אידיאלי או של עבר המוצג כאידיאלי (Prasad 1992, 59) – לא של תקופת התלמוד ולא של מזרח אירופה לפני חורבנה בידי הנאצים – אלא שחזור ביקורתי של פרקטיקות וחומרים תרבותיים מן העבר, ומיקומם מחדש במודרניות שונה. משבר הזהות היהודית הוא בר-השוואה לדילמות, הנראות בלתי פתירות, שעמן נאלצים להתמודד כל בני האדם הלכדים בשינויי המקצב של המודרניות – בני האדם המופיעים כסובייקט בלימודי התרבות הפוסט-קולוניאליים.

אני שואל את עצמי: האם התשוקה להיות ב"מוערן הפוסט-קולוניאלי", ולתפוס, כיהודי, מידה מסוימת של עליונות מוסרית, שונה מתשוקתו של הרצל להיות ב"מוערן הקולוניאלי", לתפוס פיסת אדמה קונקרטי? האם, בשאיפתי להתקבל כיהודי, אני מגלם טיפוס של "עורות לבנים, מסיכות שחורות", חיקוי פוסט-קולוניאלי?

אין ספק שהתשובה חיובית, אך זהו לב הבעיה. התיאוריה הפוסט-קולוניאלי יוצרת דרכים חדשות, פוריות, להצגת ה"שאלה היהודית". אם תפקידה של התיאוריה הוא "להעלות אל פני השטח את מסגרות התובנה המוסתרות שנהפכו לטבעיות, המאפשרות ביטוי תרבותי וגם מייצרות מסגרות קונספטואליות חדשות המאפשרות חשיבה (מחדש) בשירות השינויים החברתיים, באמצעות סיפוק נקודות מבט חדשות ביחס לבעיה" (שם, 57-58) – הרי הפעלת התיאוריה הפוסט-קולוניאלי חושפת את התהליך האידיאולוגי שהפך את הציונות לדרך הטבעית להישרדות היהודית. מטרתה של חשיפה כזו היא לסייע בביצוע טרנספורמציה חברתית, שתערער על תפיסת הטבעיות הזאת ותוביל אותנו לפלשתינה-ישראל של שני עמים, שבה שתי קהילות תרבותיות-לשוניות ושלוש דתות ילמדו להיות וליצור בצוותא.²⁹

אך גם לימודי התרבות היהודית מציעים דבר-מה ללימודים הפוסט-קולוניאליים. בעקבות חיבורה של אלה שוחט, "הערות על הפוסט-קולוניאלי" (Shohat 1992), אני מבקש להשאיר את המונח "פוסט-קולוניאלי" בתחום התיאוריה והמחקר של בעיות תרבותיות שנוצרו עקב השיח והפרקטיקה הקולוניאליים, ולהשתמש במושגים אחרים – "ניאו-קולוניאלי, פוסט-עצמאות" – כדי לבטא מצבים פוליטיים וכלכליים בעלי משתנים רבים. במובן זה, היברידיות תרבותית ומשא ומתן מורכב בין תרבות "מסורתית", מצד אחד, לתרבות מטרופולין או תרבות "מודרנית", מצד אחר, נהפכים לחלק מממלכת המחקר הפוסט-קולוניאלי, ו"פזורה" נעשית אחד המונחים המיוחדים לה. כפי ששוחט ציינה, המונח "היברידיות" הוא רב-שכבתי, ומכוון לעניינים שונים כמו "דחייה עצמית שהופנמה, סיפוח פוליטי, סתגלות חברתית, חיקוי תרבותי, וטרנסצנדציה יצירתית". נראה שהציונות מתאימה לארבעת האפיונים הראשונים, אך לא לאחרון. פרסד כתב ש"תרבות לאומית היא בדרך כלל אחד ממנגוני הייצוג המשמשים לגיבוש מדינת הלאום" (Prasad 1992, 72). התרבות היהודית הבתר-ציונית רומזת שמצב זה אינו הכרחי. ההיסטוריה היהודית הארוכה של הישרדות תרבותית בפזורה – כמעט ללא רגע מדומיין אחד של "טוהר" פרה-קולוניאלי – יכולה

26. שוררי-קרוק הפנתה אותי לסכנה זו שבמאמרי. באופן פרדוקסלי, טיעון מסוג זה ל"אריאניזציה של התרבות היהודית" יכול להסתוות באופן אנלוגי לפרשנות ודו-semitization (שמטייזציה) לאשר אירע להינדים הסובלניים ושוחרי השלום – מונח שאני מתנגד לו, מסיבות מובנות.
27. ב-4 במאי 1994 מינה נשיא פלסטין, יאסר ערפאת, את רבי משה דירש מנטורי קרתא לשר לענייני יהודים באוטונומיה היהודית החדשה.
28. מצוטט אצל Prakash 1992, 11.
29. שני האנשים שלהם מוקדשת מסה זו הקדישו את חייהם למפעל הפוליטי הזה.

לספק מצע פעולה ומודלים שימושיים לפרקטיקה היברידיית, שתימנע מ"התנשאות אנטי-מהותנית כלפי הקהילות שנאלצו להחזיק, בכורח הנסיבות, על עבר אבוד שאינו ניתן לשחזור כדי להבטיח את עצם קיומן" (Shohat 1992, 103).

הקתדרה לתרבות תלמודית, אוניברסיטת ברקלי, קליפורניה

ביבליוגרפיה

- אילון, עמוס, 1979. הרצל, עם עובד, תל-אביב.
- גלחמן, מיכאל, (ברפוס). "הגוף כטקסט, הגבריות כשפה: על שפת הגוף ב'ספר הדקדוק הפנימי'", בתוך ספרות וחברה במאה העשרים, עורכים יגאל שורץ ויהודית בריאל.
- הרצל, תיאודור, 1934. "הגיטו החדש", מבחר כתבי הרצל — כרך ו', תרגם מ.ז. וולפובסקי, מצפה, תל-אביב, עמ' 180–286.
- , 1939. 190 הימים, תרגמו ר' בנימין ואשר ברש, מצפה, תל-אביב.
- , 1969. כתבים ציוניים — כרך ב', תרגם ר' בנימין, הספריה הציונית, ירושלים.
- , 1973. מדינת היהודים, תרגם מ. יואלי, הספריה הציונית, ירושלים.
- , 1976. "מאושל", נאומים ומאמרים ציוניים — כרך א', תרגמו י. ייבין, ח. איזק, ש. מלצר, הספריה הציונית, ירושלים, עמ' 151–155.
- זרטל, עדיה, 1994. "המעונים והקדושים: לכינונה של מרטירולוגיה לאומית", זמנים 48 (אביב): 26–45.
- טמיר, יוסף, 1994. "מצעד ההסטוריונים מטעם", הארץ, 20.3.94, עמ' 9ב'.
- דז'קרקצ'ין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שליטת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (אביב): 23–56.
- שפינוזה, ברוך, 1989. מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח. וירשובסקי, מאגנס, ירושלים. ק' 57.
- Aschheim, Steven E., 1988. "The Jew Within: The Myth of 'Judaization' in Germany," in *The Jewish Response to German Culture from the Enlightenment to the Second World War*, ed. J. Reinharz and W. Schatzberg. Hanover, New Hampshire: University Press of New England, pp. 266–293.
- Baron, Lawrence, 1981. "Theodor Lessing: Between Jewish Self-Hatred and Zionism," *Leo Baeck Institute Yearbook* 26: 323–340.
- Barton, Carlin A., 1994. "All Things Beseem the Victor: Paradoxes of Masculinity in Early Imperial Rome," in *Gender Rhetorics*, ed. R. Trexler. Albany: SUNY Press, pp. 83–92.
- , n.d. "The 'Moment of Truth' in Ancient Rome: Honor and Embodiment in a Contest Culture," unpublished essay. Berkeley.
- Beller, Steven, 1995. "Otto Weininger as Liberal?" in *Responses to Otto Weininger*, ed. N. A. Harrowitz and B. Hyams. Philadelphia: Temple University Press, pp. 91–101.
- Berkowitz, Michael, 1993. *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1996. *Western Jewry and the Zionist Project, 1914–1933*. Ms accepted for publication. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhabha, Homi K., 1984. "Of Mimicry and Men: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October* 28: 125–133.
- , 1985a. "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817," *Critical Inquiry* 12 (1) (Autumn): 144–165.
- , 1985b. "Sly Civility." *October* 34.
- , 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Biale, David, 1986. *Power and Powerlessness in Jewish History*. New York: Schocken Books.
- , 1992. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. New York: Basic Books.
- Bickerman, Elias, 1962. *From Ezra to the Last of the Maccabees*. New York: Schocken.
- Blum, H. P., 1979. "The Prototype of Preoedipal Reconstruction," in *Freud and His Self-Analysis*, ed. M. Kanzer and J. Glenn. New York: Jason Aronson, pp. 143–163.
- Boyarin, Daniel, 1994. "Épater l'Embourgeoisement: Freud, Gender, and the (De)Colonized Psyche," *Diacritics* 24 (1) (Spring): 17–42.
- Boyarin, Jonathan, 1997. *Palestine and Jewish History: Criticism at the Borders of Ethnography*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Bracken, Henry, 1978. "Philosophy and Racism," *Philosophia* 8 (2–3).
- Breitman, Barbara, 1988. "Lifting up the Shadow of Anti-Semitism: Jewish Masculinity in a New Light," in *A Mensch among Men: Explorations in Jewish Masculinity*, ed. and intro., H. Brod, foreword L. C. Pogrebin. Freedom, California: Crossing Press, pp. 101–117.
- Brude-Firnan, 1995. "A Scientific Image of Woman? The Influence of Otto Weininger's *Sex and Character* on the German Novel," in *Jews and Gender: Responses to Otto Weininger*, ed. N. A.

- Harrowitz and B. Hyams, trans. Barbara Hyams and Bianca Philippi. Philadelphia: Temple University Press, pp. 171–182.
- Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Thinking Gender. London: Routledge.
- Chamberlain, Houston-Stewart, [1899/1910] 1968. *Foundations of the Nineteenth Century*, trans. Lohn Lees. New York: Howard Fertig.
- Cheyette, Bryan, 1995. "Neither Black Nor White: The Figure of 'the Jew' in Imperial British Literature," in *The Jew in the Text: Modernity and the Politics of Identity*, ed. L. Nochin and T. Garb. London: Thames and Hudson, pp. 31–41.
- Cuddihy, John Murray, [1974] 1987. *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*. Boston: Beacon Press.
- Duffy, Enda, 1994. *The Subaltern Ulysses*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Efron, John, 1994. *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*. New Haven: Yale University Press.
- Elon, Amos, 1986. *Herzl*. New York: Schocken Books.
- Freud, Sigmund, [1900] 1955. *The Interpretation of Dreams* (First Part), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 4, ed. J. Strachey and A. Freud, trans. Alix Strachey and James Strachey. London: The Hogarth Press, pp. 1–338.
- Fuss, Diana, 1994. "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification," *Diacritics* 24(2–3) (Summer-Fall): 20–42.
- Gay, Peter, 1993. *The Bourgeois Experience Victoria to Freud*, vol. 3, in *The Cultivation of Hatred*. New York: W. W. Norton and Company.
- Geller, Jay, 1993. "A Paleontological View of Freud's Study of Religion: Unearthing the Leitfossil Circumcision," *Modern Judaism* 13: 49–70.
- , 1995. "Of Mice and Mensa: Anti-Semitism and the Jewish Genius," *Centennial Review*.
- Gilman, Sander L., 1986. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- , 1991. *The Jew's Body*. London: Routledge.
- , 1993. *Freud, Race, and Gender*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldstein, Bluma, 1992. *Reinscribing Moses: Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Goldstein, Jan, 1985. "The Wandering Jew and the Problem of Psychiatric Anti-Semitism in Fin-de-Siècle France," *Journal of Contemporary History* 20: 521–551.
- Goldstein, Moritz, 1957. "German Jewry's Dilemma: The Study of a Provocative Essay," *Leo Baeck Institute Yearbook* 2: 236–254.
- Hartog, François, 1988. "The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History," in *The New Historicism*, trans. Janet Lloyd. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- Herzl, Theodor, 1941. *Old-Newland (Altneuland)*, trans. Lotte Levensohn. New York: Bloch Publishing Company.
- , 1955a. *The New Ghetto: A Play in Four Acts* (abridged), in *Theodor Herzl: A Portrait for this Age*, ed. Ludwig Lewisohn. Cleveland: The World Publishing Company, pp. 152–193.
- , 1955b. *The Jewish State*, in *Theodor Herzl: A Portrait for this Age*, ed. Ludwig Lewisohn. Cleveland: The World Publishing Company, pp. 233–303.
- , 1960. *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, ed. Raphael Patai, trans. Harry Zohn. New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff.
- , 1973. *Zionist Writings: Essays and Addresses*, trans. Harry Zohn. New York: Herzl Press.
- Hyman, Paula E., 1995. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, The Samuel and Althea Stroum Lectures in Jewish Studies. Seattle: The University of Washington Press.
- Jones, Ernest, 1953. "The Young Freud," in *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books.
- Kampf, Avram, 1984. *Jewish Experience in the Art of the Twentieth Century*. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey Publishers.
- Kaniuk, Yoram, 1971. *Adam Resurrected*. New York: Atheneum.
- Keen, Maurice, 1984. *Chivalry*. New Haven: Yale University Press.
- Kornberg, Jacques, 1993. *Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism*, in series *Jewish Literature and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Die Körperliche Renaissance der Juden: Festschrift zum 10. Jahrgigen des "Bar Kochba."* Berlin 1909. Berlin.
- Lewisohn, Ludwig, ed., 1955. *Theodor Herzl: A Portrait for this Age*, preface by David Ben-Gurion, intro. Ludwig Lewisohn. Cleveland: World Publishing Company.
- Loewenberg, Peter, [1969] 1985. "Theodor Herzl: Nationalism and Politics," in *Decoding the Past: The*

- Psychohistorical Approach*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, pp. 101–135.
- Masson, Jeffrey Moussaieff, ed. and trans., 1985. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McGrath, William J., 1986. *Freud's Discovery of Psychoanalysis: The Politics of Hysteria*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mosse, George L., 1957. "The Image of the Jew in German Popular Culture: Felix Dahn and Gustav Freytag," *Leo Baeck Institute Yearbook* 2: 218–227.
- , 1985. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- , 1996. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press.
- Myers, David N., 1995. *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*. Studies in Jewish History. New York: Oxford University Press.
- Patton, Cindy, and Benigno Sanchez-Eppler, eds., forthcoming. *Queer Diasporas*. Durham: Duke University Press.
- Prakash, Gyan, 1992. "Postcolonial Criticism and Indian Historiography," *Social Text* 31–32: 8–19.
- Prasad, Madhava, 1992. "A Theory of Third World Literature," *Social Text* 31–32: 57–98.
- Rathenau, Walter, 1965. "Letter of 23 January 1916 to Wilhelm Schwaner," in *Schriften*, ed. A. Hartung. Berlin: Berlin Verlag.
- Robert, Marthe, 1976. *From Oedipus to Moses: Freud's Jewish Identity*, trans. Ralph Manheim. Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday.
- Rose, Paul Lawrence, 1992. *Wagner: Race and Revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Rubin, Barry, 1995. *Assimilation and Its Discontents*. New York: Times Books.
- Ryback, Issachar, and Boris Aronson, 1919. "Di Vegen fun der Yiddisher Malerei," in *Oifgang*. Kiev: Kulturlige.
- Schnitzler, Arthur, 1970. *My Youth in Vienna*, trans. Catherine Hutter. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Schorske, Carl, 1980. *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Holt.
- Seshadri-Crooks, Kalpana, 1994. Letter to the author, July.
- Sharpe, Jenny, 1993. *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Shohat, Ella, 1992. "Notes on the 'Post-Colonial'," *Social Text* 30/31: 99–113.
- Simon, Ernst, 1956. "Jewish Adult Education in Nazi Germany as Spiritual Resistance," *Leo Baeck Institute Yearbook* 1: 68–104.
- Spinoza, Benedict de, 1958. *The Political Works*, trans. A. G. Wernham. Oxford: Oxford University Press.
- Warschawki, Michael, 1995. "On the Three Sins of Tel Aviv: Misappropriating the Mantle of the Slain," *News from Within* 11 (6 June): 26–29.
- Weininger, Otto, [1906] 1975. *Sex and Character*. New York: AMS.
- Williams, Patrick, and Laura Chrisman, 1994. "Introduction," in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, 1991. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven: Yale University Press.
- Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.